



ТУВА

РОДНАЯ ЗЕМЛЯ



ТУВА. РОДНАЯ ЗЕМЛЯ



Тувинский государственный университет

ТУВА

Родная земля



Нестор-История
Санкт-Петербург
2023

УДК 39(571.52)
ББК 63.5
Т81

Рецензенты:
Л. В. Анжиганова
доктор философских наук, профессор,
Л. С. Кара-оол
кандидат филологических наук, доцент

*Подготовлено и издано при поддержке гранта
Российского научного фонда в рамках научного проекта
«Тезаурус этнической культуры в XXI веке:
проблемы исследования и сохранения (на примере тувинской культуры)»
(грант № 21-18-00246)*

Т81 **Тува : Родная земля :** [коллективная монография] / Ламажаа Ч. К., Сувандии Н. Д., Кужугет Ш. Ю., Майны Ш. Б., Санчай Ч. Х.; под ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. — СПб. : Нестор-История, 2023. — 340 с., ил.

ISBN 978-5-4469-0000-0

Монография представляет логическое продолжение монографии «Тувинцы. Родные люди» (СПб., 2022). В ней представлено развитие тезаурусного подхода к анализу тувинской этнической культуры, которое названо концептуализацией этнокультуры. Обоснован авторский методологический путь изучения этнической культуры, особый акцент сделан на особенностях работы ученых-инсайдеров, рассмотрены проблемы их работы в условиях российской науки.

Раскрыты и показаны особенности важных концептов тувинского тезауруса: чер (земля), дагылга (обряд освящения), ыдык (святыня), үе (время), Шагаа (празднование Нового года по лунному календарю).

Издание предназначено для культурологов, антропологов, этнографов, специалистов, изучающих этнические культуры, теоретиков культуры, а также для широкого круга читателей.

УДК 39(571.52)
ББК 63.5

ISBN 978-5-4469-2083-9



9 785446 920839 >

© Коллектив авторов, 2023
© Издательство «Нестор-История», 2023



ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава 1. Вокруг и внутри культуры	
1.1. Концептуализация этнокультуры	8
1.2. Региональная наука в России	28
1.3. Ученые-инсайдеры и культура	41
Глава 2. Тувинский мир	
2.1. <i>Чер</i> : земля и родина	62
2.2. <i>Дагылга</i> : обряды освящения	99
2.3. <i>Ыдык</i> : святыня, освящение	112
2.4. <i>Уе</i> : тувинское время	128
2.5. <i>Шагаа</i> — начало нового года	161
Заключение	185
Библиография	187
<i>Tuva. The Native Land</i>	208
<i>Тыва. Төрээн чер</i>	212
Приложения	
Беседы с тувинцами	
Беседа с Марией Амын-ооловной Кужугет, 1955 г. р., работником образования	218
Беседа с Андреем Айырандивиевичем Хомушку, 1969 г. р., преподавателем	233
Беседа с Саар-оолом Александровичем Бадыргы, 1968 г. р., индивидуальным предпринимателем	246
Беседа с Орланом Чечек-ооловичем Доспаном, 1970 г. р., военнослужащим	258
Беседа с Александром Доржуевичем Хомушку, 1957 г. р., пенсионером	266
Беседа с Чечекмой Дмитриевной Доспан, 1938 г. р., пенсионеркой	278
Беседа с Хурен-оолом Сарыгларовичем Сечек, 1951 г. р., пенсионером	289
Беседа с Ураной Владимировной Ондар, 1970 г. р., работником образования	301
Беседа с Аясом Маадыровичем Сартыылом, 1971 г. р., столяром	317
Фотографии	327
Авторы	339



Памяти доктора исторических наук
Монгуша Бораховича Кенин-Лопсана
(1925–2022)

ВВЕДЕНИЕ

Данная монография является продолжением нашей монографии «Тувинцы. Родные люди», которая была издана в прошлом 2022 году в этом же издательстве. Мы развиваем нашу работу по анализу тувинской этнической культуры через раскрытие концептов — важнейших для тувинцев. При этом если в первой монографии мы показали и объяснили наш выбор теоретико-методологического подхода к анализу — тезаурусную концепцию, сформулированную российскими учеными Вал.А. Луковым и Вл.А. Луковым, то в данной работе мы уже представляем нашу разработку — направление концептуализации этнокультуры, которая сформулирована нами в ходе применения концепции.

Для того, чтобы показать специфику исследования культуры глазами ученых-инсайдеров (о чем также было подробно сказано в первой монографии), мы также обращаемся и к анализу нашей собственной работы, выявлению проблемных моментов работы, начиная от организации научной деятельности в условиях российской науки в целом, заканчивая нашей рефлексией наших собственных недостатков, ограничений, возможностей и парадоксов. Особо важным условием нашей эффективной работы была признана работа в разнородном, но сложившемся коллективе специалистов разных научных дисциплин, представителей разных научных школ, а также разной степени владения родным — тувинским — языком. Все это описано и изложено в первой главе монографии инициатором и научным консультантом проекта — автором данных вводных слов.

Второй том нашей монографии мы посвящаем патриарху тувиноведения, знатоку тувинской культуры, традиций, шамановеду и шаману, краеведу и этнографу — доктору исторических наук Монгушу Бораховичу Кенин-Лопсану. Он ушел из жизни в прошлом году, оставив Туве богатое наследие, которое еще предстоит изучать, осмысливать: художественные произведения и систематизированный свод тувинских традиций, которые изданы и продолжают переиздаваться на тувинском и русском языках.

Наша работа — наша лепта, наша попытка также взглянуть и раскрыть культуру изнутри, на языке ее носителей — тувинцев. В данной монографии мы анализируем такие концепты как: *чер* 'земля', *дагылга* 'обряд освящения', *ыдык* 'святое', *үе* 'время' и *Шагаа* (новый год по лунному календарю). И обсуждение мы начинаем со слов, высказанных по каждому из концептов М.Б. Кенин-Лопсаном. Мы хотим показать, что без понимания этих и других концептов невозможно максимально понять

особенности культуры, включая культурогенез, исторические корни и пласты ряда важных культурных идей, которые становятся очевидными прежде всего тогда, когда мы обсуждаем их так, как они называются на языке этой культуры.

Не отвергая и не подвергая сомнению тот вклад, который внесли в изучение тувинской культуры (как и других номадических, азиатских, тюркоязычных культур) наши предшественники, коллеги из других областей научного знания, применяющие в своей работы самые разные концепции, мы хотим показать, как много было упущено и до сих пор не видно тем коллегам, которые пытаются применять универсалистские подходы и/или не пытаются изучать язык культуры. А такие исследователи до сих пор встречаются (мне попадались тексты, в которых молодые русскоязычные авторы, не смущаясь, заявляли: «Для того, чтобы тувинская культура была изучена, необходимо, чтобы ее тексты были переведены на русский язык»).

Подчеркнем, что наша задача заключается в том, чтобы показать, какими категориями думают люди данной культуры. *Речь идет не о том, что думают о культуре исследователи со своим терминологическим аппаратом, а о чем думают люди самой культуры — на тувинском языке.* Что им важно, какие слова они используют для описания своей картины мира и своего места в ней; как эти важные для них понятия побуждают их действовать тем или иным образом.

Как мы уже писали ранее, идеальным вариантом для того, чтобы открыть тувинскую культуру изнутри на ее собственном языке для нас был бы текст монографии, написанный полностью на тувинском языке, поскольку, как мы показываем в своей работе, культурный трансфер, происходящий во время перевода культурных концептов с одного языка на другой, неизбежно проходит с определенными потерями и искажениями. Собственно, так культуру пытался воссоздать сам М.Б. Кенин-Лопсан. Но его задачей прежде всего была реконструкция уже ушедшей традиционной культуры, такой, как она была ранее. Мы же, опираясь на его знания, пытаемся воссоздать то, как культура изменилась в течение XX века, как она продолжает меняться в XXI веке и какой она видится нам и нашим землякам сейчас. И, выполняя нашу исследовательскую работу в рамках российской науки, благодаря поддержке гранта Российского научного фонда¹, мы излагаем итоги нашей работы на русском языке, стараясь максимально передавать оригинальные фразы, термины на тувинском языке.

В приложении мы даем стенограммы наших бесед с тувинцами разных возрастов, разного жизненного опыта, разных видов деятельности — на тувинском языке и в переводе на русский; а также фотографии, иллюстрирующие современную жизнь тувинцев в свете анализируемых концептов.

При написании данного тома мы, как и прежде, опирались на целый ряд источников: опубликованные фольклорные тексты, произведения тувинской литературы, тексты песен (народных, авторских — разных лет), публикации в СМИ, в тувинском сегменте Интернета, архивные материалы, данные социологических исследований, как проведенных нами, так и опубликованных нашими коллегами; научные публикации; разные словари, энциклопедические издания.

¹ Проект «Тезаурус этнической культуры в XXI веке: проблемы исследования и сохранения (на примере тувинской культуры)», грант № 21-18-00246.

Важной частью нашей исследовательской команды являются наши коллеги А.В. Монгуш и У.П. Бичелдей, которые также внесли существенный вклад в подготовку наших материалов и участвовали в наших обсуждениях.

От имени всего нашего коллектива благодарю коллег, которые сотрудничали с нами, которые делились своими мыслями, информацией, обсуждали наши идеи, помогали, вдохновляли и озадачивали: тувинских коллег В.Ю. Сузукей, Б.В. Мунге, М.М. Бадыргы, Л.С. Кара-оол и др.; коллег из российских научных центров и научно-образовательных учреждений У.М. Бахтикирееву, У.А. Винокурову, Ю.В. Попкова, В.И. Харитонову, Л.В. Анджиганову, О.В. Ломакину, Л.Б. Четырову и др.; наших зарубежных коллег М. Чаккарс (США), К. Пименову (Франция), И. Шарло (Франция), М. Ларюэль (США), Г. Сибгатуллину (Нидерланды — США), а также редакцию журнала *Inner Asia* Кембриджского университета (Великобритания).

Спасибо всем другим коллегам, которых мы не назвали, но которые задавали нам вопросы на конференциях, писали письма, помогали в поисках той или иной информации, делились своими историями, просто слушали нас. Спасибо всем, кто соглашался с нами, и тем, кто не соглашался.

Особую признательность выражаем всем нашим родным, друзьям, землякам — всем, кто нам помогал, поддерживал наши начинания с энтузиазмом. Потому что мы все живем на одной земле, являемся детьми одной земли — *тыва чер* 'тувинской земли', *торээн чер* 'родной земли'.

Ч.К. Ламажаа,
Июнь 2023 г.

Глава 1.
ВОКРУГ И ВНУТРИ КУЛЬТУРЫ



1.1. КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ЭТНОКУЛЬТУРЫ

Как писал в свое время теоретик культуры Л. Уайт, некоторым исследователям нравится определять культуру только в терминах идей. Он подчеркивал, что культура действительно состоит из идей, но частично; ведь помимо них, отношения, действия и объекты — это тоже культура¹. Несмотря на то, что это слова из статьи, которая была опубликована более 60 лет назад, данное замечание, на наш взгляд, не потеряло своей актуальности.

Теоретические основания исследования культур, так же, как и соответствующие им подходы к изучению отдельных культур, сравнения между культурами — остаются актуальными для гуманитарного знания. И обсуждения этих проблем не прекращаются не только в силу развития самого научного знания, влияния на него самых разных факторов, но и ввиду сложности самого объекта — культуры. Ее ученые понимали и продолжают трактовать самым различным образом, опираясь на разный понятийный аппарат, который соответствует определенным дисциплинарным направлениям, выбранным методологическим подходам.

И помимо всего прочего, специализация в науке, дисциплинарная принадлежность и соответствующие ей методологические ограничения стали новым фактором «расщепления» культуры в анализе, рассмотрении ее порой только с одной стороны. Например, если мы говорим о российском научном поле, достаточно обособленном от мировых дискурсов, то в публикациях, например, о концептах культуры, которые распространились в последние годы², очень заметны стремления авторов развивать проблематику в плоскости своих отдельных дисциплин. Это сильно ограничивает рамки работы, сужает представление о культуре. Так, представители лингвокультурологии, чаще всех обсуждающие концепты культур, пишут о концептах как когнитивной базе культуры, практически изучая отражение культурных знаний в языке, то есть ограничиваясь сферой идей, а если еще точнее, то — темой отражения идей в языке.

И именно проблема пропавшего общего поля исследования культур побуждает говорить о необходимости, важности междисциплинарных конкретных исследований филологов, культурологов, этнологов, антропологов, социологов и пр. Разумеется, общий теоретико-методологический подход, единая концепция в этом смысле — вряд ли достижимый идеал, но тем не менее, поскольку мы имеем один общий объект исследования — культуру, стремиться к этому необходимо. Мы считаем перспективным для разноаспектного исследования культур опираться на идею

¹ White L.A. The concept of culture // American Anthropologist. New Series. 1959. Vol. 61. No. 2. P. 236–237.

² На 04.06.2023 г., например, в каталоге Научной электронной библиотеки (elibrary.ru) насчитывалось более 24 тыс. публикаций, обсуждающих проблематику концептов культуры, большинство из которых лингвистические.

концептов, широко распространенную в «родном» ареале использования, в зарубежной науке, где обсуждаются *concepts* как понятия, идеи, образы или как концепции самой культуры. Тем самым мы обращаемся к культуре как содержательному аспекту социальной жизни, одновременно рассматривая не только идеи и их воплощение во взаимодействии между людьми, но и их материализацию в объективированных формах. Речь идет не только о концептосфере, но и о том, как концептосфера находит свое выражение в социокультурных практиках, как связана с ней.

Два года работы над проектом по изучению тувинской этнической культуры в том направлении, которое открыл для нас тезаурусный подход³, позволили нам опубликовать ряд работ⁴, сформулировав свой методологический путь для междисциплинарного исследования этнической культуры, который мы в целом назвали путем **концептуализации этнокультуры**⁵. Он ориентирован на дискурс западной культурной антропологии, но тем не менее основан на российской тезаурусной концепции субъектного знания, в свою очередь впитавшей много идей российских филологов и культурологов. И наше решение позволяет объединить работу дисциплинарно разобщенных российских специалистов, например филологов, этнологов, культурологов, искусствоведов и пр. Это дает объемное представление о культуре с охватом и сферы идей, и сферы социального взаимодействия, и результатов созидательной деятельности. При этом подчеркнем, что основным объектом нашего внимания является этническая культура, имеющая свой язык, а также культурные проявления жизни этноса, которые считаются присущими ему.

Основным методологическим средством для комплексного, междисциплинарного исследования культуры мы рассматриваем понятие «концепт культуры».

Концепты в российском гуманитарном знании

Тема концептов культуры, вошедшая в российский научный дискурс вслед за исследованиями концептов в англоязычной науке, стала важным направлением в российской филологической науке, прежде всего в лингвокультурологии.

Начало лингвокультурологических разработок восходит к рубежу 1960–1970-х гг.⁶ Как пишет В. А. Маслова, сама дисциплина оформилась вследствие того,

³ Луков В. А., Луков Вл. А. Тезаурусы: субъектная организация гуманитарного знания. М.: Изд-во Национального института бизнеса, 2008; *Они же*. Тезаурусы II: тезаурусный подход к пониманию человека и его мира. М.: Изд-во Национального института бизнеса, 2013.

⁴ Ламажаа Ч. К., Майны Ш. Б. Свадебная обрядность тувинцев: от установления семейных связей до социальной презентации // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 2. С. 405–421; Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке / под ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. Кызыл: б. и., 2021; *Ламажаа Ч. К., Кужугет Ш. Ю., Монгуш А. В. Хой ээди* для тувинцев. Идентичность, удобство, ответственность // *Этнография*. 2022. № 4 (18). С. 151–174; Тувинцы. Родные люди / Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии, Ш. Ю. Кужугет, Ш. Б. Майны; отв. ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. СПб.: Нестор-История, 2022; Өөвүс. Возвращение тувинской юрты / под ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. Кызыл: б. и., 2022; и др.

⁵ Он логически развивает поставленные нами задачи в предыдущей нашей монографии и является теоретическим обоснованием всего нашего подхода: Тувинцы. Родные люди. С. 76–85.

⁶ Логический анализ языка. Культурные концепты / отв. ред. Н. Д. Арутюнова. М.: Наука, 1991; *Телля В. Н.* Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: Языки русской культуры, 1996; *Арутюнова Н. Д.* Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1999; *Маслова В. А.* Лингвокультурология: учеб. пособие. М.: Академия, 2001; *Степанов Ю. С.* Константы. Словарь русской культуры. Изд. 3-е, испр. и доп. М.: Академический проект, 2004; *Он же*. Концепты. Тонкая пленка

что «в воздухе носилась» идея — идея изучения культуры через язык⁷. В целом автор определяет ее следующим образом: «Лингвокультурология изучает язык как феномен культуры. Это определенное видение мира сквозь призму национального языка, когда язык выступает как выразитель особой национальной ментальности»⁸. Другое определение отрасли: это «целостное теоретико-описательное исследование объектов как функционирующей системы культурных ценностей, отражаемых в языке, контрастивный анализ лингвокультурологических сфер разных языков...»⁹.

Несмотря на то, что в рамках лингвокультурологии выходили и выходят теоретические работы, поднимающие вопросы общей культурологии и функционального пространства лингвокультуры¹⁰, в силу того, что лингвокультурология развивается филологами, дисциплина остается по большей части не столько культурологией, связанной с языкознанием, сколько культурной лингвистикой, или просто отраслью лингвистики, как в итоге считают и сами филологи, следующие по пути своих предшественников¹¹. Это приводит к обсуждениям о том, возможно ли лингвокультурологию рассматривать как самостоятельную дисциплину или ту, которая может решать культурологические проблемы¹².

Представители лингвокультурологии работают преимущественно с фольклором, с текстами классической литературы, «однако, — как пишет Е. Н. Лучинина, — изучение взаимосвязи языка и культуры исключительно на основании словарных единиц и текстов вряд ли поможет составить ее адекватную картину, поэтому продуктивным для развития лингвокультурологии направлением может стать обращение к анализу дискурса»¹³. А. В. Павлова видит слабость дисциплины в том, что она рассматривает направление связи между языком и культурными особенностями не так, как они формируются в реальной жизни (сначала формируются первоначальные знания, которые и выражаются в языке)¹⁴. Ю. В. Филиппов отмечает недостатки позиционирования лингвокультурологии, в том числе «междисциплинарный» характер, «пограничное» положение и пр., что не может соответствовать статусу научной дисциплины (только конкретного исследования)¹⁵.

цивилизации. М.: Языки славянской культуры, 2007; Воробьев В. В. Лингвокультурология. М.: РУДН, 2006; Жизненное пространство и духовный мир человека через призму языков Сибири / под ред. Н. Б. Кошкаревой, Е. В. Тюттешевой. Новосибирск: Академиздат, 2021; и др.

⁷ Маслова В. А. Лингвокультурология. С. 27.

⁸ Там же. С. 8.

⁹ Воробьев В. В. Лингвокультурология. С. 4.

¹⁰ Логический анализ языка. Культурные концепты; Алефиренко Н. Ф. Лингвокультурология: ценностно-смысловое пространство языка. М.: Флинта, 2016.

¹¹ Малхазова М. И. Лингвокультурология как самостоятельное направление лингвистики // Актуальные вопросы современной науки. 2015. № 39. С. 134–142; Белозерова А. В., Локтионова Н. М. Лингвокультурология как лингвистическая дисциплина // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 1. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=7681> (дата обращения: 05.01.2023).

¹² Лучинина Е. Н. Лингвокультурология в системе гуманитарного знания // Критика и семиотика. 2004. Вып. 7. С. 238–243; Павлова А. В. Лингвокультурология в России: «за» и «против» // Przegląd Wschodnioeuropejski. 2015. Т. 6. № 2. С. 201–221; Филиппов Ю. В. Лингвокультурология как культурологическая дисциплина // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 8 (41). С. 8–24.

¹³ Лучинина Е. Н. Лингвокультурология в системе гуманитарного знания. С. 242.

¹⁴ Павлова А. В. Лингвокультурология в России: «за» и «против». С. 201–202.

¹⁵ Филиппов Ю. В. Лингвокультурология как культурологическая дисциплина. С. 15.

Безусловно, узкая специализация имеет свои особенности, в том числе позволяет углубленно исследовать определенные предметы, ракурсы. Кроме того, изучение языковых терминов как понятий самой культуры мы считаем действительно важной частью постижения смыслового «поля» культуры в гумбольдтовском смысле¹⁶, на чем остановимся далее. Тем не менее также хотелось бы обратить внимание коллег на ряд проблемных вопросов, которые возникают, если за специализацией недостаточно учитывать широкий контекст изучаемого объекта.

Посмотрим это на примере недавнего труда в области лингвокультурологии, который нас заинтересовал в том числе благодаря охвату исследуемой нами тувинской лингвокультуры. Недавно в издательстве Института филологии Сибирского отделения Российской академии наук вышла коллективная монография большой группы филологов «Жизненное пространство и духовный мир человека через призму языков Сибири» под редакцией Н.Б. Кошкаревой, Е.В. Тюттешева¹⁷. Данная работа, как отмечено на оборотном титульном листе, стала итогом работы коллектива по проекту «Культурные универсалии вербальных традиций народов Сибири и Дальнего Востока: фольклор, литература, язык», финансируемому грантом Правительства РФ. И в соответствии с общей проблематикой проекта, сформулированной в его названии, исследователи сосредоточились на выявлении концептов языковой картины мира народов Сибири как концептов универсального характера, присущих любой культуре мира, но, разумеется, выражающих этнокультурные особенности.

В издании, над которым трудились одиннадцать авторов¹⁸, представлен значительный итог многолетних исследований языкового материала десяти урало-алтайских языков: древнетюркского, современных тюркских языков (алтайский, чалканский, хакасский, шорский, тувинский, якутский, барабинско-татарский), одного тунгусо-маньчжурского (ульчский) и одного угорского (хантыйский). Опираясь на лексикографические, этнографические, фольклорные источники, тексты художественной литературы, а также привлекая результаты своих полевых исследований, филологи проанализировали нескольких ключевых понятий соответствующих культур.

Исследовательское поле, понятийный аппарат, языки, источники работы — все это вызывает большой интерес к изданию. Мы полагаем, что исследователям культур Сибири работа будет безусловно интересна и полезна, поскольку авторы подняли большое число источников для того, чтобы обобщить универсальные и своеобразные трактовки понимания того, что есть «жизнь», «смерть», «родная земля», «душа» в языках сибирского региона.

Однако в свете волнующей нас цели междисциплинарного анализа этнических культур мы замечаем здесь типичные проблемы лингвокультурологии.

Первая проблема. Название грантового проекта, вынесенное в титул издания, сразу указывает на общую направленность этого исследования — выявление и анализ универсальных категорий культуры, о которых еще в свое время писал

¹⁶ Гумбольдт В. Язык и философия культуры. Пер. с нем. яз. М.: Прогресс, 1985.

¹⁷ Жизненное пространство и духовный мир человека через призму языков Сибири.

¹⁸ Е.В. Тюттешева, А.В. Байыр-оол, А.А. Озонова, О.Ю. Шагдурова, А.Р. Тазранова, Н.Н. Федина, Н.Б. Кошкарева, И.А. Невская, И.В. Шенцова, В.А. Горбунова, Я.В. Стручкова.

А.Я. Гуревич¹⁹, формулируя свой методологический подход и применяя его сразу к изучению ментальности людей средневекового Запада. Он считал: «чтобы понять жизнь, поведение и культуру людей средних веков, важно было бы попытаться восстановить присущие им представления и ценности. Нужно выявить “привычки сознания” этих людей, способ оценки ими действительности, особенности их видения мира»²⁰. И полагал, что для этого «следовало бы пойти по пути обнаружения основных универсальных категорий культуры, без которых она невозможна, которыми она пронизана во всех своих творениях. Это вместе с тем и определяющие категории человеческого сознания. Мы имеем в виду такие понятия и формы восприятия действительности, как время, пространство, изменение, причина, судьба, сверхчувственное, отношение частей к целому. <...> Эти универсальные понятия в каждой культуре связаны между собой, образуя своего рода “модель мира” — ту “сетку координат”, при посредстве которых люди воспринимают действительность и строят образ мира, существующий в их сознании»²¹.

Подход А.Я. Гуревича был очень популярен в 1980–1990-е гг., имел множество последователей, в том числе среди тех, кто изучал категории культур Сибири²². И кажется несколько удивительным, что последователи данной традиции, которыми очевидно являются авторы данного труда, совсем не упоминают одного из виднейших культурологов страны. Который к тому же сам являлся последователем французской школы Анналов, впервые в европейской исторической науке показавшей плодотворность исследовательского внимания не только к официальной истории, но и к истории повседневности.

Но даже если не обращать особого внимания на эту деталь (у каждой отрасли свои авторитеты), можно отметить проблему применения понятий.

В монографии авторы сразу начинают постановку проблемы с обоснования универсальности культурного содержания как актуальной задачи поиска «надкультурного» единства человечества²³ и трактовки каждого концепта языка как выразителя этнокультурных представлений начинают с обсуждения того общего, что есть у сибирских языков с русским. Тем самым очевидно, что перед авторами главной является задача выявления языковых универсалий, тем более что названы они не терминами соответствующих языков, а именно языком той культуры, с которой они сопоставляются — русским языком, который одновременно является для авторов языком национальной (государственной) науки: «жизнь», «смерть», «родная земля (родина)», «душа».

Авторы ссылаются на определение известного лингвиста А. Вежбицкой (A. Wierzbicka) о том, что такое лингвистические универсалии²⁴. Но при этом они явно упустили из виду, что сами концепты правильнее называть именно на том языке, на котором они звучат для носителей культуры. Не случайно именно так они

¹⁹ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972.

²⁰ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд. М.: Искусство, 1984. С. 24.

²¹ Там же. С. 25.

²² См. обзор данных работ: *Ламажаа Ч.К.* Единство и своеобразие современных этнических культур народов Центральной Азии: три исследовательских проблемных поля // Новые исследования Тувы. 2000. №4. С. 206–207.

²³ Жизненное пространство и духовный мир человека через призму языков Сибири. С. 3.

²⁴ Там же.

приводятся в русскоязычном издании труда А. Вежбицкой: «Например, предполагалось, что концепты ‘someone’, ‘something’ и ‘want’, неопределяемые в английском, окажутся неопределяемыми и в других языках и что в других языках тоже найдутся слова (или связанные морфемы) для выражения этих концептов»²⁵. И в таком случае очевидно уважаемым авторам рассматриваемой монографии следовало бы обсуждать «жизнь», «смерть», «родная земля», «душа» не как концепты культур, а как научные категории, различая их от концептов культуры, о чем, собственно, пишет сама А. Вежбицка. Приведем в качестве примера цитату из ее оригинального труда на английском языке: «The scientific category *Mus musculus* does not correspond to the folk categorization reflected in the concept ‘mous’...»²⁶ («Научная категория *Mus musculus* (лат. назв. домашней мыши. — прим. авт.) не соответствует народной классификации, отраженной в концепте ‘mous’ (‘мышь’. — прим. авт.)»²⁷).

А. Вежбицка подчеркивает, что *речь идет о различиях между научным знанием и культурным, выраженных в разных типах понятий*²⁸. О том, что это два типа анализа, писалось еще российскими филологами в рамках школы Н.Д. Арутюновой²⁹.

Вторая проблема. Мы не считаем, что лингвокультурологическое внимание к языковому материалу письменных источников должно вызывать серьезные возражения, которые высказывают критики направления. Реконструкция картины мира, мировоззрения, менталитета может опираться на разные источники, а язык — самый важный из них. И если фольклористы «заточены» на изучение текстов фольклора (зафиксированного в текстовом виде, в том числе после расшифровки записей того, что дают носители фольклора), лингвисты — текстов словарей, произведений литературы, то сложно призывать их еще собирать и современный общественный дискурс, тем более что они просто не подготовлены для этого (хотя готовые тексты СМИ, например, было бы возможно исследовать...). Если же исследователи сами осознают, что обсуждают только один аспект культуры, например, картину мира в определенную историческую эпоху, которая восстанавливается только по письменным источникам, а не всю культуру, то это нормальное рациональное ограничение исследовательского поля.

Другое дело — какой именно языковой материал рассматривается в качестве источников. С этим связана третья проблема исторической динамики культуры, которая нередко упускается филологами. В монографии «Жизненное пространство...», с одной стороны удивительным, а с другой — не удивительным (поскольку это типичная проблема лингвокультурологии) выглядит максимально широкий охват источников без различения исторических периодов. Авторы изучили и проанализировали материалы «современных тюркских языков», как они пишут, на «всех доступных лексикографических, этнографических, фольклорных источниках, художественной литературе, результатах полевых исследований, проведенных самими

²⁵ Вежбицкая А. Семантические универсалии и базисные концепты. М.: Языки славянских культур, 2011. С. 19.

²⁶ Wierzbicka A. Semantics: Primes and universals. Oxford: Oxford University Press, 1996. P. 343.

²⁷ Перевод Ч.К. Ламажаа.

²⁸ Wierzbicka A. Semantics: Primes and universals. P. 349.

²⁹ Никитина С.Е. О концептуальном анализе в народной культуре // Логический анализ языка. Культурные концепты / отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М.: Наука, 1991. С. 117–123.

авторами»³⁰. Охвачены были самые разные словари (в том числе даже древнетюркский, для того чтобы проследить этимологию терминов, поднять ранние лексические значения), корпуса фольклорных текстов, художественная литература, публицистика, научно-учебная литература. Очевидно, что эти источники демонстрируют картину мира культуры разных исторических времен, но почему-то авторы видят здесь только «древность» и «современность»: древнетюркскую терминологию и терминологию «современных» тюркских языков. В лингвокультурологических работах порой и вовсе весь языковой материал анализируется как единая концептосфера, которая сложилась на протяжении длительного времени (веками) и рассматривается сегодня как данность³¹.

Такое представление о лингвокультуре, на мой взгляд, упускает сам процесс динамики, вариативности, постоянной изменчивости языка и культуры, для которых, например, даже один век, например, XX в., может оказаться довольно сильным фактором.

Подобную слабую позицию А. В. Павлова, ссылаясь на критическую публикацию польских авторов А. Киклевича и М. Вильчевски о другой лингвокультурологической монографии³², называет принципиальным внеисторизмом, когда «культура в ней предстает как вечная и неизменная»³³.

Теперь от лингвокультурологии обратимся к культурологическим, а также этнологическим работам в российской науке.

Здесь отмечается очень малая востребованность понятия «концепт». Это связано с общими особенностями развития русскоязычной науки. Как писал В. З. Демьянков, специально исследовавший вопрос хождения термина «концепт» в разных языковых ареалах, «в русской художественной и научной литературе часто встречаем прилагательное концептуальный, но исключительно редко — существительное концепт»³⁴.

Также можно добавить, что в большинстве случаев для культурологов, очевидно, тема терминологии самой культуры автоматически относится к «народному знанию», ей уделяется место лишь как разделу фольклора, части духовной культуры, «надстройке». Соответственно, исследователи старшего поколения, ставшие специалистами в советские годы, пишут и до сих пор издают, переиздают теоретические труды по культурологии, в которых в большинстве случаев нет термина «концепт».

Культурологами, философами концепты в последнее время обсуждаются скорее как научные понятия. Например, в 2017 г. под эгидой МГИМО начал выходить научный журнал «Концепт: философия, религия, культура», который, по мысли Ю. П. Вяземского, может заключать трактовку «концепта» как понимания в общем смысле

³⁰ Жизненное пространство и духовный мир человека через призму языков Сибири. С. 5.

³¹ Есенова Т. С. Очерки по лингвокультуре калмыков. Элиста: Калмыцкий государственный университет, 2012. С. 4.

³² Kikiewicz A., Wilczewski M. Współczesna lingwistyka kulturowa: zagadnienia dyskusyjne (na marginesie monografii Jerzego Bartmińskiego *Aspects of Cognitive Ethnolinguistics*) // Bulletin de la société Polonaise de Linguistique. Fasc. 2011. LXVII. P. 165–178.

³³ Павлова А. В. Лингвокультурология в России: «за» и «против». С. 203.

³⁴ Демьянков В. З. Термин «концепт» как элемент терминологической культуры // Язык как материя смысла: сборник статей к 90-летию академика Н. Ю. Шведовой / отв. ред. М. В. Ляпон. М.: Издательский центр «Азбуковник», 2007. С. 615.

слова, направленного на установление диалога между культурами, специалистами³⁵. Выходят публикации о «культур-философских» концептах, концептах картины мира и пр.³⁶

В этнологической литературе пока встречаются лишь единичные публикации, демонстрирующие антропологические подходы к основным идеям культуры как к концептам или концепциям³⁷.

Тем самым мы хотели подчеркнуть неудовлетворенность от тех направлений дискурсов, в которых сегодня бытует понятие «концепт культуры» в российской науке о культуре.

Культура как исследовательское поле

Намерение говорить о концептах как неких составных элементах, репрезентантах культуры, безусловно, побуждает сначала обозначить понимание того, что есть культура, как ее можно изучать в целом. Несмотря на большую историю изучения культуры, огромное число работ о культуре в науке, единого понимания учеными не достигнуто. Но, как уже было сказано, это не результат разобщенности научного мира и слабости познавательных схем, а результат сложности самой культуры, которую ученые прежде всего считают неким экстрасоматическим (внеорганизменным) или надбиологическим явлением.

Обосновывая свою концепцию, например Л. Уайт писал, что «когда вещи и события, зависящие от символизации, рассматриваются и интерпретируются в экстрасоматическом контексте, то есть в терминах их взаимоотношений друг с другом, а не с человеческими организмами, мы можем назвать их культурой»³⁸. Свою позицию он пояснял тем, что психические явления и процессы, в том числе поведение человека и пр., являются предметами изучения психологии, но есть иные — культурные явления и процессы, которые психология не в силах трактовать. Оппоненты Уайта А. Крёбер и К. Клакхон считали, что «культурные системы могут рассматриваться, с одной стороны, как результаты деятельности людей, а с другой — как ее регуляторы»³⁹.

Из наиболее известных подобных определений в российской науке известно мнение академика В. С. Степина. Он называет культурой «систему исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях»⁴⁰.

³⁵ Вяземский Ю. П. Вступительное слово главного редактора // Концепт: философия, религия, культура. 2017. № 1. С. 7–8.

³⁶ Перевозникова А. К. Концепт «родина» как составляющая национального образа России в русской языковой картине мира // Концепт: философия, религия, культура. 2019. № 1 (9). С. 54–61; и др.

³⁷ Напр.: Содномпилова М. М. Концепт *родина* в культуре монгольских народов // Этнографическое обозрение. 2007. № 3. С. 124–134; Морозов И. А., Ткачук Л. А. «Правила смерти»: концепты «неправильный мертвец» и «неправильное погребение» в инструментарии социальных и политических технологий // Этнографическое обозрение. 2019. № 1. С. 11–26; Кабицкий М. Е., Рудник С. М. «Каталонские страны»: концепт и его восприятие // Этнография. 2020. № 4. С. 159–173.

³⁸ White L. A. The concept of culture. P. 231.

³⁹ Kroeber A. L., Kluckhohn C. Culture: A critical review of concepts and definitions. Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum Press, 1952. P. 181.

⁴⁰ Степин В. С. Цивилизация и культура. СПб.: СПбГУП, 2011. С. 43.

В этих определениях можно отметить две общие характеристики, которые широко распространились в научном знании. Первое: культура — явление, присущее только человеку (хотя надо оговориться, что в последние годы появились и исследования культуры животных, определяющейся как способность животных, не являющихся людьми, усваивать и передавать поведение посредством процессов социального или культурного обучения⁴¹). Второе: культура обнаруживается именно в содержательном, смысловом поле. Так, Л. Уайт средоточием культуры назвал три сферы: 1) концепции, верования, эмоции, установки; 2) процессы социального взаимодействия между людьми; 3) контент материальных объектов, созданных, используемых в культуре⁴². А. Крёбер и К. Клакхон полагают, что «культура состоит из паттернов, эксплицитных и имплицитных, поведения, осваиваемого и передаваемого при помощи символов; представляя собой отличительные достижения человеческих групп, в том числе их воплощения в артефактах. Сущностное ядро культуры составляют традиционные (исторически сложившиеся и акцентированные) идеи, особенно те, которым приписывается особая ценность»⁴³. В. С. Степин также пишет о программах культуры как о «многообразии знаний, предписаний, норм, навыков, идеалов, образцов деятельности и поведения, идей, верований, целей и ценностных ориентаций и т.д.»⁴⁴.

То есть суть культуры усматривается прежде всего в идеях (в общем смысле этого слова), выраженных в разных формах, отражающихся в человеческой активности (в деятельности, поведении, общении, по Степину⁴⁵), а также в результатах деятельности человека. И принимая во внимание такое расширенное понимание культуры, мы выбираем для исследования не только сами идеи, но и язык, символы, образы, области социальных отношений, связей, деятельность людей, их поведение, общение, артефакты культуры. Это общее широкое исследовательское поле для представителей практически всех гуманитарных и социальных дисциплин.

Все это смысловое поле культуры (в разных трактовках: картину мира, систему взглядов, мировоззрение культуры) можно рассматривать как полный систематизированный свод освоенных социальным субъектом знаний, существенных для него как средство ориентации в окружающей среде, а сверх того также знаний, которые непосредственно не связаны с ориентационной функцией, но расширяют понимание субъектом себя и мира⁴⁶. Это общее определение тезауруса (от древнегреч. *thésaurós* ‘сокровище’, ‘сокровищница’) культуры, ее сокровищницы смыслов, обсуждаемых в тезаурусной концепции Вал. А. Лукова и Вл. А. Лукова⁴⁷.

Знания каждой культуры, безусловно, имеют много универсальных категорий и смыслов, которые и позволяют говорить об общности и родстве культур. Однако для нас важно то, что в самой тезаурусной концепции заложено подчеркивание субъектности — понимание своеобразного, важного для самих людей культуры, сформулированного на языке этой культуры, структурированного в виде концептов

⁴¹ Whiten A. The burgeoning reach of animal culture // Science. 2021. Vol. 372. Issue 6537.

⁴² White L.A. The concept of culture. P. 235.

⁴³ Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture: A critical review of concepts and definitions. P. 181.

⁴⁴ Степин В. С. Цивилизация и культура. С. 43.

⁴⁵ Там же. С. 37.

⁴⁶ Луков В. А., Луков Вл. А. Тезаурус: субъектная организация гуманитарного знания. С. 67.

⁴⁷ Там же; Они же. Тезаурус II: тезаурусный подход к пониманию человека и его мира.

(базовых элементов) в таком виде, в каком человек этой культуры проходит путь инкультурации (в другом написании — энкультурации).

Этот термин американского антрополога М. Херсковица *enculturation*⁴⁸ упоминают не случайно. Подобное рассмотрение культуры соотносится с принципом культурного релятивизма, восходящим к идеям Ф. Боаса, разделяющимся другими авторитетными антропологами и развитым М. Херсковицем. Он сформулировал его следующим образом: «Суждения основаны на опыте, а опыт интерпретируется каждым индивидуумом в терминах его собственной инкультурации»⁴⁹.

Признание разнообразия суждений, культурных ценностей, культурных отличий, в том числе и права представителей самих этнических культур исследовать свои культуры с точки зрения самоценности последних, так же, как и уважение к этому праву — это та колоссальная проблема, которая сегодня присутствует в российской гуманитарной науке, о чем мы скажем в последующих разделах данной главы. Все это определяет актуальность как изменения отношения к изучению отдельно взятых культур в поле российской науки, так и поиска новых теоретико-методологических путей для этого. Наука России стремилась всегда иметь свое место в мировой науке, но тем не менее развивалась, во многом обогащаясь западным опытом. И, учитывая это, коллегам следует признать право исследователей, в том числе инсайдеров, на изучение своей культуры не как части российской, а как самоценной, как сокровищницы знаний. И мы утверждаем, что культура каждого этноса, проживающего в России, может и должна соотноситься в научных исследованиях не только с государственной культурой, но со своим культурным ареалом, который может и не соответствовать государственным границам страны. Этот ракурс сегодня изучается культурной географией, но, к сожалению, в значительном отрыве от культурологии⁵⁰.

Мы предлагаем изучать культуру, не исходя из дисциплинарных особенностей, что не только «дробит» культуру на отдельные ракурсы, но и обуславливает дальнейший отрыв дисциплин друг от друга (а порой и полное непризнание вклада в общее дело представителей разных научных отраслей). Причем основываясь на языке самой культуры. Об этом также пишет Г.А. Ключарев, подчеркивая, что в науке, как и в других сферах социальной жизни, появились разные языковые объективированные реальности. И порой «глубинному человеку» непонятны «бюрократические, юридическо-правовые, медицинские и другие специализированные языки»⁵¹. Точно так же культурологические и другие исследования в отрыве от терминологии культуры не понятны самим людям этой культуры.

Мы исходим из того, что в центре внимания должна быть сама культура, и исследователи культуры должны приближаться к ней, а не работать параллельно, в своей

⁴⁸ *Herskovits M.J.* Man and works. The science of cultural anthropology. N. Y.: Published by Alfred A. Knopf, 1948.

⁴⁹ *Herskovits M.J.* Cultural relativism: Perspectives in cultural pluralism. N. Y.: Random House, 1972. P. 15.

⁵⁰ *Уваров М. С.* Культурная география в культурологической перспективе (аналитический обзор) // Международный журнал исследований культуры. 2011. № 4 (5). С. 6–18.

⁵¹ *Ключарев Г. А.* Об эпистемологической специфике социально-гуманитарного знания // Доклады кандидатов в члены РАН, баллотировавшихся по секции философии, политологии, социологии, психологии и права в 2022 году / под общей ред. А. А. Гусейнова, Г. А. Тосуняна. М.: Новые печатные технологии, 2023. С. 134.

обособленной реальности. Это понимание позволяет переступить через дисциплинарные рамки и сотрудничать с представителями разных отраслей, используя общую терминологию, признавая подходы и методы друг друга.

Концепт культуры: форма, идея, социальный регулятор

Исследования концептов культуры в англоязычной науке имеют давнюю традицию, восходящую и к традициям хождения термина в «родном» — романском — языковом ареале (латынь, испанский, французский, итальянский языки) с истоком в латыни: *conceptus* ‘зачатый’ и последующими смыслами «зародыш», «источник знания о предмете» и пр.⁵² Сегодня философские, самые общие трактовки *concept* выражают, как пишется, например, в Стэндфордской энциклопедии философии, абстрактную идею, «кирпичик», или «строительный блок». Они лежат в основе принципов, мыслей и убеждений и играют важную роль во всех аспектах познания⁵³.

В таком широком смысле концепты изучаются в российской психологии, философии, и в междисциплинарном подходе, так называемой когнитивной науке, лингвокогнитивных исследованиях⁵⁴.

В целом, В.З. Демьянков, исследовав хождение «концепта» в русскоязычном дискурсе, отмечает: «несмотря на то, что концепт и понятие долгое время (а многими и сегодня) считаются полными дублетами, с самого начала в русском языке у них была разная сочетаемость. Так, словосочетание *концепт о* (с предлогом *о*) по-русски никогда не употреблялось и не употребляется, чаще всего имеем оборот присоединительного типа: *концепт “справедливость”* или, реже, “*концепт справедливости*”. А словосочетания типа *понятие о математике, понятие о свете* и т.п. употреблялись в XIX в. значительно чаще, чем *понятие математики, понятие света* или *понятие “математика”* и *понятие “свет”*»⁵⁵.

Ныне же, как он считает, в русскоязычном поле *концепт* и *понятие* достаточно четко различаются и «разграничение проходит по следующей линии: понятия — то, о чем люди договариваются, их люди конструируют для того, чтобы “иметь общий язык” при обсуждении проблем; концепты же существуют сами по себе, их люди реконструируют с той или иной степенью (не)уверенности»⁵⁶. То есть понятия — договорности, а концепты — реконструкции.

⁵² Демьянков В.З. Термин «концепт» как элемент терминологической культуры. С. 607.

⁵³ Concepts [Электронный ресурс] // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/concepts/> (дата обращения: 05.01.2023).

⁵⁴ Караулов Ю.Н. Лингвистическое конструирование и тезаурус литературного языка. М.: Наука, 1981; Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград: Перемена, 2002; Дербешева З.К. Основы лингвокогнитивного сравнения языков. М.: Флинта, 2019; Когнитивные исследования языка. Вып. IV: Концептуализация мира в языке / гл. ред. сер. Е.С. Кубрякова, отв. ред. вып. Н.Н. Болдырев. М.: Институт языкознания РАН; Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2009; Когнитивные исследования языка. Вып. XXXVII: Интегративные процессы в когнитивной лингвистике: материалы Международного конгресса по когнитивной лингвистике. 16–18 мая 2019 г. / отв. ред. Т.В. Романова. Нижний Новгород: Деком, 2019; и др.

⁵⁵ Демьянков В.З. Термин «концепт» как элемент терминологической культуры. С. 617. Курсив источника. — Авт.

⁵⁶ Там же. С. 616.

Академик Ю.С. Степанов, известный трудами о концептах и соответствующем словаре русской культуры (составленном как словарь концептов), также различал эти две категории: «Понятие “определяется”, концепт же “переживается”»⁵⁷. Сами же концепты он трактовал так: «...это как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека»⁵⁸, это «основная ячейка культуры в ментальном мире человека»⁵⁹. В качестве примера «переживаемых» концептов он приводил праздники, которые переживаются, имеют историю, сопровождаются определенными традициями, ритуалами и имеют словесную форму (например, концепт «Восьмое марта»⁶⁰).

Вал.А. Луков и Вл.А. Луков также подчеркивали различие между понятием и концептом: «Понятия через обобщение вычленяют общие элементы объективного мира — предметы, свойства, отношения, в то время как в тезаурусе они, сохраняя свое общее свойство быть мыслью о предмете, выделяющей в нем существенные признаки, сверх этого приобретают оттенок, отражающий их значимость для субъекта и, таким образом, характеризующий их в ценностном аспекте. Вот почему имеет смысл для обозначения базовых элементов тезауруса использовать иной термин, каковым и является “концепт”»⁶¹.

Вопрос о реальности концептов культуры Ю.С. Степанов разъяснял фактом существования их для людей данной культуры, которые выражаются в трех аспектах концептов: 1) в основном признаке, актуальном, активном слое, как словоформа, понятная для людей, которые говорят на языке культуры; 2) в дополнительных, пассивных признаках, которые актуальны для определенных слоев общества, в определенных ситуациях, в определенное время при совершении определенных действий; 3) во внутренней форме, в содержании, этимологии, которая раскрывается лишь исследователями⁶². И поскольку, по мнению Ю.С. Степанова, концепт имеет «слоистое» строение и разные его слои являются результатом, «осадком» культурной жизни разных эпох, то и метод изучения его может быть не одним, а совокупностью различных методов⁶³.

Сами же Вал. А. Луков и Вл. А. Луков, признавая трактовку Ю.С. Степанова, подчеркивали, что концепт выражает «в знаке сращение смысла и чувственного восприятия, внутреннего образа»⁶⁴. Концепты структурированы в культуре в соответствии со структурой организации тезауруса как субъектно выстроенного знания — полями смыслов: «Свое» — «Чужое» — «Чуждое»⁶⁵.

Сохраняя свою приверженность данной концепции, мы развиваем эти идеи и продвигаемся дальше в нашей работе над концептами культуры, разъясняя наш методологический путь.

Итак, Вал. А. Луков и Вл. А. Луков, сформулировав важность исследования концепта, тем не менее обозначили сложности его понимания: «Как кентавр — не человек

⁵⁷ Степанов Ю. С. Концепты. Тонкая пленка цивилизации. С. 16.

⁵⁸ Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. С. 43.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. С. 46.

⁶¹ Луков В. А., Луков Вл. А. Тезаурусы: субъектная организация гуманитарного знания. С. 111.

⁶² Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. С. 47–48.

⁶³ Там же. С. 49.

⁶⁴ Луков В. А., Луков Вл. А. Тезаурусы: субъектная организация гуманитарного знания. С. 113.

⁶⁵ См. подробнее об этом: Там же. С. 122–139; Тувинцы. Родные люди. С. 76–78.

и конь, а кончеловек, так и концепт — не понятие и образ, а образопонятие, сплав, в котором граница не видна и не важна. Собственно, соединение в концепте образа и понятия позволяет ему встроиться как в интеллектуальную, так и в чувственную жизнь человека, в жизнь как целостность, без чего ориентация в социокультурном пространстве была бы невозможна»⁶⁶.

Интересно то, что несмотря на два приведенных определения как Ю. С. Степанова, так и Луковых, построивших на них собственные реконструкции, соответственно — русской и европейской культур, руководствоваться ими, надо признать, весьма сложно. Фразы «Как бы сгусток культуры в сознании человека» и «сращение смысла и чувственного восприятия» кажутся слишком абстрактными и трудно оперируемыми. То есть фактически это не строго рационализированные определения с выделением ключевого понятия и перечислением основных характеристик явления, это скорее образы. Но, с другой стороны, в таком решении крупных, авторитетных ученых нам видится и своя логика. Концепты культур действительно настолько сложны для рационального познания, так же, как и сама культура, что отчасти именно образы, а не определения, способны передать эту сложность.

О том, что концепты культуры сложно определить так, как научные термины, писали и другие исследователи. Так, С. Е. Никитина, различая научные концепты от «культурных», т. е. самой культуры, писала, что «слова-концепты народной культуры, как и большинство “культурных слов”, вряд ли могут получить четкую дефиницию»⁶⁷. По результатам ее наблюдений, например, сами люди культуры могли трактовать концепты через метафоры или названием типичного действия⁶⁸.

С. А. Аскольдов-Алексеев, на мнение которого ссылается Д. С. Лихачев, называл концепт «мысленным образованием, которое замещает нам в процессе мысли неопределенное множество предметов одного и того же рода»⁶⁹. Сам же Д. С. Лихачев, вводя термин «концептосфера», считал, что концепты «расширяют значение, оставляя возможности для сотворчества, домысливания, “дофантазирования” и для эмоциональной ауры слова»⁷⁰. Собственно определение концептов у Лихачева такое: это «некоторые подстановки значений, скрытые в тексте “заместители”, некие “потенции” значений, облегчающие общение и тесно связанные с человеком и его национальным, культурным, профессиональным, возрастным и прочим опытом»⁷¹.

Поэтому многозначность образов, а также и определенная недосказанность, дают возможность последователям данного направления сформулировать свой образ или понятие, предложить свои характеристики.

Как мы рассматриваем концепты? Как мы выстраиваем путь их реконструкции, анализа?

В нашем понимании **концепты культуры** являются важнейшими идеями культуры, имеющими богатство форм, в том числе словоформ, диалектически связываемыми

⁶⁶ Луков В. А., Луков Вл. А. Тезаурусы: субъектная организация гуманитарного знания. С. 113.

⁶⁷ Никитина С. Е. О концептуальном анализе в народной культуре. С. 117.

⁶⁸ Там же. С. 118.

⁶⁹ Аскольдов С. А. Концепт и слово // Русская словесность: От теории словесности к структуре текста: Антология / под общ. ред. В. П. Нерознака. М.: Academia, 1997. С. 268.

⁷⁰ Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка // Известия РАН. Серия литературы и языка. 1993. Т. 52. № 1. С. 152.

⁷¹ Там же. С. 158.

с человеческой активностью (будучи их результатом и, в свою очередь, определяющие ее), а также с вещами, материальными объектами, которые воплощают в себе результаты осмысления человеком-создателем этих идей. Все эти аспекты концептов можно реконструировать в трех ипостасях, которые мы обозначим условно: «форма», «идея», «социальный регулятор».

Важным полем будет изучение *концепта как формы*. В первую очередь мы говорим о языковом термине, позволяющем обозначить концепт, т.е. о концепте-словоформе. И считаем важным, чтобы концептуальность имела словоформу, образованную в результате работы системы мышления и вербализации в языке, по В. Гумбольдту⁷². Немецкий ученый, один из основоположников лингвистики, писал: «Человек весь не укладывается в границы своего языка; он больше того, что можно выразить в словах; но ему приходится заключать в слова свой неуловимый дух, чтобы скрепить его чем-то, и использовать слова как опору для достижения того, что выходит за их рамки»⁷³. Тем самым Гумбольдт обосновал важность изучения языков народов мира как выразителей своеобразия разных культур.

В словаре Ю.С. Степанова концепты имеют названия, состоящие из одного слова («Мир», «Вера», «Место», «Время» и др.), из двух («Воображаемые миры» и др.), порой из целой фразы («Мир — Вселенная, Универсум»). Д.С. Лихачев также полагал, что в качестве концептов можно рассматривать целые фразеологизмы⁷⁴. В нашем исследовании важнейшими концептами тувинской культуры, наиболее близкими человеку в его повседневной жизни, мы назвали следующие: *төрел* 'родня, родственник, родственники', *өг* 'юрта, дом', *уруг-дарыг* 'дети, детвора', *куда* 'свадьба', *эът* 'мясо'⁷⁵. Выделили мы их, опираясь и на список важнейших традиций тувинской культуры, которые сформулировал ее знаток М.Б. Кенин-Лопсан⁷⁶. Другим важным источником наших рассуждений о пути инкультурации человека в тувинской культуре и выделении концептов культуры стал наш собственный опыт, потому что все члены исследовательского коллектива являются этническими тувинцами, то есть инсайдерами культуры⁷⁷.

Именно изучение словоформ и стало основным исследовательским полем для филологов — лингвокультурологов. Здесь они имеют возможности для применения своих профессиональных навыков в исследовании этимологии слова, лексических значений, синонимов, частотности употребления в разных текстовых корпусах (жанрах фольклора, словарях, литературе) и их вариантов трактовок в текстах. В нашем проекте это направление также имеется и выражается в изучении выделенных концептов тувинской этнической культуры в зафиксированных текстах. Например, выполнив лингвокультурологическое исследование, в текстах нескольких словарей и 10 художественных произведений тувинской литературы мы выявили 27 сочетаний со словом *төрел* и провели классификацию

⁷² Гумбольдт В. Язык и философия культуры.

⁷³ Там же. С. 349.

⁷⁴ Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка. С. 156.

⁷⁵ Тувинцы. Родные люди. С. 86–218.

⁷⁶ Кенин-Лопсан М.Б. Тыва чаңчыл [Тувинские традиции]: в 2 ч. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2017 (на тув. яз.).

⁷⁷ Об особенностях инсайдерского исследования культуры мы также поговорим в следующих разделах в данной главе.

словообразований⁷⁸. Это дало нам информацию о том богатом спектре родственных отношений у тувинцев, не только выражающем степени кровной близости, структуры не только нуклеарной, но и расширенной семей, а также то, как многообразна эта сторона жизни у тувинцев.

Если слово *төрөл* мы рассматриваем как концепт культуры и говорим о важности темы родства, родственных отношений для тувинцев, то именно идея родства и составляет саму идею этого концепта. То есть концепт-форма выражает концепт-идею. И, поскольку сама идея может развиваться, то это создает не одну, а много словоформ, причем чрезвычайно вариативных. Например, мы обнаружили интересную словоформу *бурган төрөлдиг*. Она трактуется как «имеющий в качестве родственника бога» (когда о человеке хотят сказать, что он обладает даром ясновидения⁷⁹). Очевидно, что связывание человека с богом, подчеркивание особого вида связи и соответствующая фраза не восходят к традиционным тувинским трактовкам о человеке. Как и у всех тюркоязычных культур региона Саяно-Алтая, человек у тувинцев отождествлялся с природой, поскольку традиционную картину мира пронизывали тотемизм, анимизм, шаманизм⁸⁰. Само слово *бурган* в тувинском языке Б.И. Татаринцев называет вторичным заимствованием из монгольского языка, восходящим к древнеуйгурской буддийской терминологии⁸¹. То есть выражение *бурган төрөлдиг* сформировалось в результате переноса древней идеи родства уже с культурной новацией в результате заимствования.

Так, *концепт как идея* рассматривается с точки зрения смыслового наполнения словоформы, поскольку субъект говорящий — это одновременно и субъект думающий. Само богатство языка определяется, как писал Д.С. Лихачев, «не только богатством “словарного запаса” и грамматическими возможностями, но и богатством концептуального мира, концептуальной сферы, носителем которого является язык человека и его нации»⁸².

Концептуальность здесь заключается не только в том, что мы обнаруживаем большое число вариаций этой словоформы (что выражает многообразие аспектов, которые люди культуры мыслят в связи с начальной словоформой). Речь идет о большой смысловой значимости концепта, которую исследователи часто называют ценностью культуры. В ходе реконструкции содержания концепта мы понимаем, что не просто говорим о смыслах, а воссоздаем целую систему социальных связей, отношений между людьми, ритуалов, обрядов, традиций, что объединяется в единое смысловое поле и может быть названо «культурой в культуре».

Например, мы анализировали концепт *уруг-дарыг* не просто как название детей у тувинцев, не просто как отношение взрослых к детям, а как культуру детства у тувинцев⁸³. Тувинцы были (и до сих пор остаются в сельской местности) много-

⁷⁸ Кужугет Ш.Ю., Сувандии Н.Д., Дамбаа Ш.В., Ламажаа Ч.К. Концепт *төрөл* ‘родственник’ в языковой картине мира тувинцев // Новые исследования Тувы. 2019. № 3. С. 149–157; Тувинцы. Родные люди. С. 92–98.

⁷⁹ Кужугет Ш.Ю. и др. Концепт *төрөл* ‘родственник’ в языковой картине мира тувинцев. С. 154.

⁸⁰ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / [Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова]; отв. ред. И.Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1989. С. 8–29.

⁸¹ Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука, 2000. Т. 1. С. 295.

⁸² Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка. С. 162.

⁸³ Тувинцы. Родные люди. С. 162–178.

детными, детей растили всегда в любви, дети считались одним из главных богатств, тувинский фольклор был чрезвычайно развит. Причем, надо сказать, что мы пока охватили только одну сторону этой культуры, выстраиваемую с точки зрения взрослых. Но ведь есть еще и культура детства глазами детей.

В любом случае столь большая значимость концепта в культуре до сих пор поддерживает традиции многодетности тувинцев и определяет эту особенность демографических процессов в Республике Тыва. Но социокультурные трансформации в республике, прошедшие в XX — начале XXI вв., повлияли на «прочность» концепта. Если раньше родителей, традиции воспитания, заботы о детях контролировала родовая община, то в XX веке интеграция тувинской культуры с советской во многом определила изменения в культуре детства, изменения в системе родительских обязанностей. При том, что дети до сих пор считаются ценностью тувинской культуры, в повседневной жизни отношение взрослых к детям стало различаться, причем порой радикально. В крайних проявлениях сегодня дело доходит до того, что маленькие дети гибнут от отсутствия должного ухода, от халатного отношения их родителей к своим обязанностям. Наше культурологическое исследование концепта *уруг-дарыг*, изменения его в системе всей культуры, включало исторические реконструкции, анализ этнографической литературы, опиралось на методы наблюдения, интервью и включало изучение социокультурных практик, социальных связей, социальных отношений, социальных процессов.

Приведенный пример показывает, что помимо задачи реконструкции концепта-идеи в определенном состоянии важно учитывать факт изменчивости и самой идеи, и ее поддержания в обществе. Именно поэтому столь важны исторические экскурсы, понимание особенностей культурогенеза, в том числе важен учет периодов социокультурной трансформации XX в., что часто упускают лингвокультурологи и филологи. В нашем проекте междисциплинарного изучения тувинской этнической культуры мы начинали свой анализ с выстраивания периодизации истории тувинской культуры, выделяя несколько очевидно различных периодов⁸⁴.

Особой ипостасью концепта можно назвать его символичность, то есть когда мы рассматриваем концепт-символ. С одной стороны, сами языковые термины, понятия — это символические значения. Этот символизм стал основой концепции семиосферы Ю.М. Лотмана⁸⁵. Ее автор определил как «все присущее данной культуре семиотическое пространство», в которую входит и язык⁸⁶.

Но, с другой стороны, символизм имеет и внеязыковые формы. Так, мы видим предмет, объект материальной культуры, артефакт или даже жест, и понимаем, что он достаточно четко выражает идею определенного концепта. Мы это понимаем без слов.

Например, наш исследовательский коллектив собрал в 2022 г. огромное число примеров разной формы бытования сегодня юрты в тувинской социокультурной жизни, запечатлев это в фотографиях и фактически работая тем самым в области визуальной антропологии⁸⁷. Мы обнаружили, что современные тувинцы использу-

⁸⁴ Тувинцы. Родные люди. С. 11–18.

⁸⁵ Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2000.

⁸⁶ Там же. С. 251.

⁸⁷ Оёвус. Возвращение тувинской юрты.

ют юрту как гостиницу, как ресторан, как хозяйственную постройку, как летний дом и пр. Также элементы и образы юрты были найдены на других предметах (в архитектуре, в дизайне, на картинах, на сувенирах, на брендах, на обложках книг и пр.), которые стали чрезвычайно популярны в Туве. Концепт *өг* 'юрта' понимается нами как одна из важнейших ценностей тувинской культуры. Словоформы с *өг* позволяют тувинцам говорить не только о доме-жилище, но и семейном-домашнем очаге, наличии семьи и пр.⁸⁸ Соответственно мы отмечаем стремление тувинцев сохранять ценность традиционного жилища, желание иметь его, окружать себя его элементами и образами. С одной стороны, это формы выражения концепта, но не словесные, не словоформы. С другой стороны, это объекты материальной культуры, в которых содержится сама идея, содержание концепта. Потому что именно в этом виде они и востребованы людьми. Никому из тувинцев по большому счету не надо объяснять, зачем это надо, почему использована форма юрты или ее элементы. Собственно, сам этот процесс «возвращения юрты» в селах, городах — там, где, казалось бы, этот древний тип жилища уже не нужен, — стихийный, никем не регулируемый, не организованный. Но достаточно масштабный, что и показывают более 200 фотографий, собранных нами в брошюре⁸⁹. Тувинцы сами с удовольствием окружают себя этими предметами, говоря об особой атмосфере «личного космоса», которая дает юрта⁹⁰. Все эти примеры, формы, сувениры, элементы юрты, которые мы наблюдаем в Туве — это символы концепта *өг*.

Причем символика не всегда может быть выражена, как мы уже упомянули, на материальных объектах. Мы можем говорить и о звуковой символике, символике движений и пр. Но в ракурсе нашего исследования мы не рассматриваем символы как важнейшие выразители культуры (как это делается в символической антропологии (К. Гирц, Д. Шнайдер, В. Тернер, М. Дуглас)). Для нас в первую очередь важно, как мы уже подчеркивали, опираясь на гумбольдтовскую позицию, чтобы концептуальность имела словоформу, образованную в результате работы системы мышления и вербализации в языке. Именно поэтому мы проанализировали, как концепт *төрээн чер* 'родная земля, Родина' выражается в песенной культуре, в текстах песен, хотя, безусловно, сами тексты песен невозможно рассматривать в отрыве от музыкального сопровождения (см. во 2 главе).

Понимание концепта как социального регулятора тесно связано с обсуждением функциональности лингвокультуры. Для филологов аксиомой является тот факт, что язык выполняет познавательную, назывную и коммуникативную функции. Однако, как еще ранее обосновал В. Гумбольдт, человек в своей деятельности нуждается в соблюдении последовательности и единства своих мыслей и действий. Он должен искать конечную цель, единый и абсолютный масштаб, который должен находиться «в родстве с его внутренней природой»⁹¹, который ученый назвал «духом человечества», а его выразителем — язык. Поэтому концепты культуры, по нашему мнению, в которых заложены важные для культуры идеи, можно рассматривать как ориентирующие и мотивирующие цели, а если шире — как социальные регуляторы

⁸⁸ Тувинцы. Родные люди. С. 119–120.

⁸⁹ Өөвүс. Возвращение тувинской юрты.

⁹⁰ Тувинцы. Родные люди. С. 128–130.

⁹¹ Гумбольдт В. Язык и философия культуры. С. 337.

деятельности. Отношения и связи между людьми, их деятельность не просто укладываются в определенную систему, культуру в культуре, но и регулируются определенными смыслами.

Так, например, концепт *төрөл* ‘родня, родственник, родственники’ не просто соотносит людей по отношению друг к другу как людей, имеющих определенные узы родства. «Действие» концепта, его нормативность заключается в соответствующих действиях людей, в содержании их намерений, в поведении. Тувинцы, признающие друг друга *төрөл*, связаны и традиционными обязательствами помогать друг другу, поддерживать связи, поддерживать дух родства посредством совершения определенных обрядов, в частности обряда *дагылга*. И они подчиняются этой норме, выполняют ее. Или не выполняют, но подвергаются осуждению извне и испытывают угрызения совести изнутри.

Другой пример. Концепт *эът* ‘мясо’ (или *хой эъди* ‘баранина’) был рассмотрен нами с точки зрения и отношения тувинцев к мясу, и идентификации себя «по мясу» («настоящий тувинец ест мясо»), и в связи с практиками получения и употребления мяса⁹². Специально для анализа этих вопросов мы опирались на разработки *food studies* — антропологии питания, в которой обсуждаются и идеи связи идентичности с питанием, и идеи удобства получения продуктов питания (практик добывания пропитания), и идеи ответственности людей за то, что они едят, как потребляют и что оставляют после себя.

При этом, когда мы говорим о поле социальной регуляции концепта, мы подразумеваем человеческую активность, но не всю (не вся деятельность, не все поведение относятся к культуре), а именно ту, которая разворачивается в соотношении с действиями других людей и содержит культурные смыслы. Таким образом различал отдельные действия человека от социальных действий М. Вебер, который писал: «“социальным” же действованием⁹³ будет называться такое, которое по своему смыслу, предполагаемому действующим или действующими, соотносено с поведением других и ориентировано на него в своем протекании»⁹⁴. Причем М. Вебер подчеркивал, что граница между двумя видами действий чрезвычайно подвижна и значительная часть того, что может интересовать социологов, находится в пограничной области⁹⁵.

В качестве примера такой подвижности и пограничности между «простой» деятельностью человека и деятельностью с культурным смыслом мы можем упомянуть традицию коллективного забоя и поедания свежего мяса барана родственниками у тувинцев, которая носит название *изиг-ханнаар*, т.е. поедание горячей кровяной колбасы, подготовленной сразу после забоя и сваренной на месте. Данная традиция — совместная деятельность группы людей сложилась на основе ценности концепта *эът* ‘мясо’ для тувинцев, кочевников-мясоедов. Само по себе поедание мяса — обычный ряд действий для насыщения человека, для удовлетворения им физиологической

⁹² Ламажаа Ч.К., Кужугет Ш.Ю., Монгуш А.В. Хой эъди для тувинцев. С. 151–174.

⁹³ В переводе А.Ф. Филиппова слово *das handeln* из оригинального труда М. Вебера приводится не как «действие», что распространено в русскоязычной литературе, а как «действие» (как процесс), т.к., по мнению переводчика, оно «почти никогда не означает у Вебера конкретного, однократного действия, поступка, акта» (Филиппов А.Ф. Предисловие переводчика // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 2. С. 87).

⁹⁴ Вебер М. Основные социологические понятия // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 2. С. 90.

⁹⁵ Там же.

необходимости (что относится к физиологии и психологии). И к культуре это не имеет отношения, если мы говорим лишь об удовлетворении данной базовой потребности. Даже питание двух человек вместе, одной нуклеарной семьи, может рассматриваться как организация питания людей, находящихся в одном месте, имеющих одно жилье, одно место приготовления пищи, общую посуду. Но как только мы в действиях людей усматриваем культурную составляющую, например, тувинскую, то отмечаем, что нормальной практикой для тувинцев считается совместное забивание скота для получения свежего мяса и его употребления совместно с родственниками. Нормой является то, что даже один тувинец стремится запастись мясом, потому что это традиционный вид питания тувинцев. И он может употреблять его, соблюдая некие общие правила, которые он усвоил от родителей. Например, вырезать и поставить на почетное место первые кусочки мяса, жира, определенным образом грызть кость и пр. Но уже не нормальным может рассматриваться желание одной семьи (двух-трех человек) забить барана, не позвав родственников на *изиг-хан*. Ненормальным для тувинцев считается вообще не есть мяса. Поэтому наши поиски среди тувинцев вегетарианцев сопровождались достаточно бурными обсуждениями и встречали искреннее удивление земляков («Разве такие бывают?»). Тем не менее мы нашли пару человек, истории которых приводим как жизни почти маргиналов в родной социокультурной среде⁹⁶.

Сами социокультурные практики, особенности их исполнения, а также масштабы распространения — это поле работы антропологов, этнографов, социологов. В нашей работе применялись методы наблюдения, автоэтнографии, интервью, социологических опросов.

Тем самым рассмотрение культуру сквозь призму *концептов культуры*, на наш взгляд, позволяет анализировать сразу несколько аспектов культуры, объединяясь в работе специалистов разного профиля, в нашем случае: лингвистов (Н.Д. Сувандии, Ш.Ю. Кужугет), литературоведов (Ш.Ю. Кужугет), культурологов (Ч.К. Ламажаа, Ш.Б. Майны, Ч.Х. Санчай), социального философа (Ч.К. Ламажаа), искусствоведа (Ч.Х. Санчай), религиоведов (У.П. Бичелдей, А.В. Монгуш).

* * *

Таким образом, мы пришли к формулировке и уточнению методологических оснований нашего исследования этнической культуры в рамках тезаурусной концепции, концепции субъектного гуманитарного знания. Подчеркнем, что несмотря на уже активное использование российскими учеными понятия «концепт», в частности «концепт культуры», в исследованиях отмечается лингвокультурологический «перекос». Он имеет свои недостатки, связанные с филологической специализацией большинства исследований данной отрасли. Если же ставится целью исследовать культуру в ее объемной целостности, то необходимо проведение междисциплинарного исследования, в сотрудничестве специалистов в разных областях (филологии, культурологии, антропологии, истории, социологии, искусствovedения и пр.). Еще одним фактором актуальности такой работы является почти полное отсутствие подобных программ исследований этнических культур в российской науке.

⁹⁶ Тувинцы. Родные люди. С. 215–216.

Главным методологическим инструментом для изучения тезауруса культуры, по нашему мнению, может выступать понятие концепта с тремя, порой сложноразличимыми друг от друга ипостасями: *концепты-формы*, *концепты-идеи*, *концепты-социальные регуляторы*. Данная теоретическая схема нами сформулирована в ходе междисциплинарного изучения тувинской этнической культуры и позволяет говорить о том, что мы наметили путь **концептуализации этнокультуры**. И, мы полагаем, постижение культуры путем реконструкции трех аспектов концептов и дает возможность обсуждать не только сферу языка, но и ее взаимосвязь со сферой идей, а также социокультурными практиками, присущими данной культуре.



1.2. РЕГИОНАЛЬНАЯ НАУКА В РОССИИ

В 2012 г. в интервью одному из соавторов данной монографии известный российский историк, работающий в Сибирском федеральном университете, говорил о том, что у его коллег распространено представление: «наукой в Красноярске заниматься нельзя. Только в Москве. А у нас можно только преподавать»¹. Приведем другой пример. На одном из недавних крупных научных мероприятий гуманитариев в Новосибирске на пленарном заседании выступал специально приглашенный гость — московский ученый. Местные ученые подарили ему книгу, вышедшую лет десять назад. В ней излагались именно те идеи, которые он озвучивал в своем докладе. Он перелистал издание и удивленно отметил, что не знал ни его, ни авторов. Третий пример. Новосибирский ученый в личной беседе нам также сетовал на сложность получения больших грантов из Москвы. В его окружении считают, что для этого одних личных достижений недостаточно, необходимы полезные связи. Он поделился историей о том, что даже директор его института не мог долгое время получить грант, пока не побывал в златоглавой, не пообщался близко с московскими товарищами, обладающими большим влиянием².

Все эти истории объединяет одно общее поле проблем, в условиях которых живет наука в регионах России, называемая здесь «региональной наукой». В отличие от трактовки региональной науки (*regional science*) как научной дисциплины, изучающей взаимодействие человека со средой обитания на определенной территории³, развиваемой ныне в The Regional Science Association⁴, в России понятие стало прежде всего относиться к самой науке⁵, к той ее части (организациям, ученым)⁶, которая находится не в Москве или Санкт-Петербурге. Ученых, работающих в регионах,

¹ Ламажаа Ч.К. Владимир Дацышен: «В истории нельзя без сравнительного анализа» // Новые исследования Тувы. 2012. №4. С. 52.

² О важности личной близости к столичной науке как источниках развития для региональной также пишут М.М. Соколов и К.Д. Титаев: Соколов М.М., Титаев К.Д. Провинциальная и туземная наука // Антропологический форум. 2013. №19. С. 239–275.

³ Isard W. Regional science, the concept of region, and regional structure // Papers in Regional Science. 1956. Vol. 2 (1). P. 13–26; Hägerstrand T. What about people in Regional Science? // Papers of the Regional Science Association. 1970. Vol. 24. P. 6–21. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF01936872>.

⁴ RSAI. Главная страница [Электронный ресурс] // Regional Science Association International. URL: <https://www.regionalscience.org/> (дата обращения: 06.06.2025); Boyce D. A short history of the field of regional science // Papers in Regional Science. 2003. Vol. 83. P. 31–57.

⁵ Хотя в экономической отрасли существуют исследования регионов и обсуждается региональная наука: Granberg A. G. Regional economics and regional science in Russia: ten years later // Region: Economics and Sociology. 2004. Vol. 1. N. p.

⁶ А российский аналог *regional science* носит название регионоведение (Барбенко Я.А., Куреев А.А. К методологии изучения взаимодействия регионального хозяйства и природной среды (на примере сельского хозяйства юга Дальнего Востока) // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2006. №1–2. С. 8–15), тем самым относясь к категории «ведений» (прикладной области знаний о чем-либо), в отличие от науки.

рассматривают как региональных ученых, региональных авторов, саму науку в регионах — считают региональной наукой⁷. Проблемы исходят от такой организации научного знания в России, в которой российская наука дифференцирована, поляризована и регионализована⁸, а также в значительной мере развивается автономно от мировой, англоязычной науки, прежде всего в социальных и гуманитарных науках.

В такой иерархической системе представители научного сообщества фактически поделены на ученых «столичных», «центральных» и «региональных»⁹. С одной стороны, есть ученые «Центра», они же — «авторитетные», «управляющие», «сильные», и с другой стороны — ученые региона как «подчиненные», «слабые», лишённые самостоятельности, действующие по указаниям сверху и ожидающие востребованности от «Центра». «Центральная» наука (на долю которой приходится более 30 % всех научных организаций и более 60 % докторов наук страны¹⁰) фактически определяет научную политику и распределение финансирования (бюджетных и грантовых¹¹ средств), а «региональная» — получает указания и средства, выполняя порученное, в качестве дополнения решая свои региональные задачи. Будучи важными для самих регионов, региональные научные организации далеко не так важны «центру», не интересны, и их работа по изучению особенностей жизни региона мало учитывается¹².

Пространство российской науки тем самым стало зеркальным отражением общего российского пространства асимметричного распределения властных полномочий и бюджетных ролей¹³, и от этого испытывает такие же проблемы

⁷ Причем коннотации российского термина «региональная наука» в использовании часто содержат представление о ее удаленности, отдаленности от «Центра», провинциальности и локализованности, а также такой особенности ее работы, как исследование своего региона, что ограничивает ее значение для российской науки. Показательны сами факты обсуждения темы разных научных общностей и их особенностей в категориях «столичности» и «провинциальности», «туземства», «периферии», «академических племен», причем высказанных с позиции столичной науки (см.: *Розов Н.С.* «Провинциализм», «туземство» и факторы интеллектуальной «столичности» в социальном познании // Социологическое обозрение. 2016. Т. 22. № 1. С. 8–25; *Соколов М.М., Тимаев К.Д.* Провинциальная и туземная наука. С. 239–275).

⁸ *Тимофеева А.В.* Территориальная организация российской науки: факторы, особенности, тенденции. Автореф. дисс. ... канд. геогр. наук. Ростов-на-Дону, 2003. С. 10.

⁹ *Тишков В.А.* Гуманитарные науки в России // Вестник Российской академии наук. 2018. Т. 88. № 10. С. 878–885; *Орехов А.М.* Феномен «провинциальной» науки в России (на примере социально-гуманитарных дисциплин) // Российская провинция как социокультурное поле формирования гражданской и национальной идентичности. Сб. науч. ст.: Материалы VIII Международных Стахеевских чтений, Елабуга, 16–17 ноября 2017 г. / сост. И.В. Маслова, И.Е. Крапоткина, Г.В. Бурдина. Елабуга: б. и., 2017. 428 с. С. 254–257; *Тимофеева А.В.* Территориальная организация российской науки: факторы, особенности, тенденции.

¹⁰ *Тимофеева А.В.* Территориальная организация российской науки: факторы, особенности, тенденции.

¹¹ Деление весьма условное, т.к. грантовая политика фондов также в основном формируется на бюджетных отчислениях.

¹² Поэтому нередко поездки московских ученых в регионы оказываются фактически открытием для столичных коллег местных реалий («А мы и не знали», «Мы оказывается совершенно не знаем этого» и пр.). А для ученых региона приезды москвичей воспринимаются как визиты VIP, их доклады ставятся в программу мероприятий как самые важные, их принимают как дорогих гостей, устраивая для них пышные приемы и культурную программу. Доклады региональных ученых о проблемах их регионов на конференциях, организованных в Москве и Санкт-Петербурге, скорее воспринимаются слушателями как примеры для разнообразия обсуждений, если не как экзотические.

¹³ Асимметричная Федерация: взгляд из центра, республик и областей / отв. ред. Л.М. Дробижина. М.: Изд-во Института социологии РАН, 1998. С. 37–48, 140–142; *Kremyanskaya E.A.* Constitutional Asymmetry

и «болезни» асимметрии. И в этой системе отношений вопросы взаимодействия российских научных центров с зарубежной наукой после некоторого периода активного взаимодействия¹⁴ отошли на второе место, а в ряде отраслей (преимущественно — социогуманитарных) — и вовсе на самый дальний план в виде формальной отчетности¹⁵.

На этом поле проблем выделим одну тему, важную для гуманитариев, исследующих культуру своего этноса в регионе, и одновременно являющихся представителями этой культуры, ее субъектами. Мы рассмотрим особенности повседневной жизни региональных ученых, изучающих как инсайдеры культуру своего этноса, которые определяются рядом фактором, прежде всего — особенностями организации всей российской науки, а также социокультурными особенностями жизни российских региональных сообществ. Анализ в русле антропологии науки¹⁶ проведем на нашем примере: на жизни ученых-тувиноведов-инсайдеров — ученых, изучающих тувинскую культуру и социум тувинского этноса. Очевидно, что региональные ученые — инсайдеры-гуманитарии — проживают и работают в двух замкнутых системах (российской науки и регионального сообщества).

Внутренняя жизнь и проблемы российской региональной науки практически не освещены в научной литературе¹⁷ по целому ряду причин. Во-первых, потому что сама по себе «кухня» региональной науки мало интересует исследователей из российских центральных научных институтов. Зарубежные исследователи России обращаются скорее к изучению общей картины российской науки или по крайней мере отдельных направлений исследований из регионов. Кроме того, мы полагаем, что и тем, и другим было бы проблематично получить много инсайдерской информации. Чаще всего обсуждается общая тема внутренней дифференциации российской науки, которую можно рассмотреть статистическими методами. Во-вторых, сами ученые регионов не поднимают эти темы, поскольку они могут даже не осознаваться, не рефлексироваться. Но даже если и обсуждаются, то уже не публично, поскольку выявляют проблемы их профессиональной работы, что не будет приветствоваться ни руководством их учреждений, ни властью региона.

Соответственно, выбранная нами тема, как метко сформулировал особенность исследований в области антропологии науки Д.А. Александров, «впускает в окно то, что науковеды только что решительно выставили за дверь»¹⁸.

in Russia: Issues and Developments. A Country Study of Constitutional Asymmetry in the Russian Federation // Popelier P., Sahadžić M. (eds). *Constitutional Asymmetry in Multinational Federalism. Federalism and Internal Conflicts*. Palgrave Macmillan, Cham., 2019. 526 p. P. 399–427.

¹⁴ *Graham L., Dezhina I. Science in the new Russia. Crisis, aid, reform*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

¹⁵ И, разумеется, после 24 февраля 2022 г. эти взаимоотношения стали еще меньше.

¹⁶ *Rous J. What are Cultural Studies of Scientific Knowledge? // Configurations*. 1993. Vol. 1. No. 1. P. 1–22; Александров Д.А. Историческая антропология науки в России // Вопросы истории и естествознания. 1994. № 4. С. 3–22; *Martin E. Anthropology and the Cultural Study of Science // Science Technology & Human Values*. 1998. Vol. 3. No. 1, Winter. P. 24–44.

¹⁷ Можно лишь отметить исследования региональной науки как социального института, напр.: *Леонов А.К. Региональные особенности современной российской науки как социального института*. Дисс. ... канд. соц. наук. Благовещенск, 2015. 215 с.

¹⁸ Александров Д.А. Историческая антропология науки в России. С. 21.

Новые формы культуры башки

Опыт нашего общения с коллегами, работающими в самой республике, содержит примеры неприязненного отношения старших коллег-ученых к молодым в защите диссертации, повышении в статусе. В официальной отчетности, в публичном пространстве такого не встретить, но в частных беседах мы выясняем, как молодежь, собирающаяся выходить на защиты, встречает легкие формы дискриминации (от лат. *discriminatio* 'ущемление'). Они могут выражаться в виде устных высказываний, ставящих под сомнение интеллектуальный уровень соискателя. Другая форма, уже распространяемая на всех (не только на молодежь), присутствует в убеждении, что если кто-то исследует один объект, занимается одной темой (например, историей определенного периода или конкретной традицией), то больше никто не должен ею заниматься. То есть темы «приватизируются» и «освобождаются» только тогда, когда их «владельцы» уходят из жизни.

Ученые в регионе считают невозможным и выход из своей специализации, расширение своих исследовательских интересов. Их именно так и наставляют руководители из числа местных ученых («нельзя переходить дорогу другому ученому... Когда мы начали писать нашу работу, многие были недовольны, т.к. это не мои вопросы...»).

Договоренности отдельных ученых о том, что они могут исследовать одну тему с разных методологических подходов, в этих условиях скорее становятся исключениями.

Наука Тувы встроилась в систему социальных, культурных и даже политических отношений¹⁹ патриархального типа в регионе и повторяет их. В ней самой сформировалась патриархальная иерархия отношений. Старшие ученые, защитив докторскую степень, автоматически считают себя такими авторитетами, мнение которых нельзя оспаривать (но, разумеется, речь не идет об абсолютно всех). Они могут образовывать собой даже некую «касту» высших, некий ареопаг. Работая в научных и образовательных структурах на должностях, которые им становятся доступными благодаря ученой степени, они начинают не только считать себя выше и значительнее молодежи, но и порой даже препятствуют научной карьере остальных.

В тувинском языке есть два слова, которые означают учителя — *башки* и ученого — *эртемеден*. Эти слова имеют статус концептов культуры, выражающих не просто статус человека, но культуры учителя, наставника и авторитета, которые поддерживаются в обществе. Хотя между ними есть и различия.

Скажем сначала о концепте *башки*. Несмотря на значительную распространенность этого термина, на явное богатство концепта, удивительным образом он оказался не исследован в тувиноведении, особенно в этнопедагогике. Можно лишь отметить филологические исследования²⁰. Причиной тому мы считаем проблему

¹⁹ Ламажая Ч.К. Политическая культура Тувы // Полис. Политические исследования. 2008. №4. С. 48–54.

²⁰ Ооржак С.С. Слово «башки» в тувинском языке // Вестник Тувинского государственного университета. Социальные и гуманитарные науки. 2019. №3. С. 42–49; Бурыкин А.А. Буддийские мотивы в фольклоре (на материале калмыцких, тувинских и бурятских эпических произведений и богатырских сказок) // Новые исследования Тувы. 2020. №3. С. 189–209.

пропадающего концепта культуры при переводе на другой язык. Это отчетливо видно на двуязычном издании книги исследователей истории тувинской педагогики К.Б. Салчак и Л.П. Салчак «Тыва улусчу педагогиканың хөгжүлдеси = Развитие тувинской народной педагогики»²¹. Если в тувинском тексте издания слово «башкы» встречается 42 раза, то уже в переводной части — ни разу (!), заменяясь на «учитель», «педагог» и пр. Соответственно, уже в более поздней работе о тувинской этнопедагогике ученых-инсайдеров под руководством известного советского этнопедагога Г.Н. Волкова²² понятие *башкы* также вообще не упоминается. Тем самым тувинская культура *башкы* в пространстве русскоязычной науки буквально пропала и до сих пор не исследована.

И это при том, что такие культуры учителей присущи в целом азиатским культурам, в том числе с буддийскими традициями. За *башкы* — учителями, ламами, т.е. людьми, прошедшими большую школу обучения, признавалась духовная власть, их почитали наравне с тремя драгоценностями буддизма. «Лама должен восприниматься учеником как эманация, или проявление Будды, и мудрость его не должна ставиться под сомнение»²³. Вера в них должна быть безграничной. Самого Будду Шакьямуни тувинцы, как и другие народы с буддийской культурой, называют *Бурган башкы*²⁴. Поэтому культ *башкы*²⁵ имеет религиозный характер. Но в советское время он распространился на всех авторитетов, в том числе и политических. Так, тувинцы *башкы* называли и Ленина — *Ленин башкы*²⁶. Так же называли и московского филолога А.А. Пальмбаха, одного из создателей тувинской письменности на основе кириллицы²⁷ — *башкы* Пальмбаха²⁸.

В настоящее время *башкы* в Туве тувинцы называют лам; учителей разных образовательных учреждений, ученых, абсолютное большинство которых также преподают, выступают с лекциями; а также наставников в любой сфере. Обращение «башкы» чаще всего произносят тувинцы, адресуя его не только тувинским, но и к русским учителям, к любым другим. Причем обращение *башкы* заменяет обращение по имени и отчеству. Оно присутствует повсеместно там, где есть отношения «учитель/наставник — ученик», подчеркивая иерархию и нахождение людей в ней. Также есть и понятие *Улуг башкы*, которым педагога называют его собственные ученики, коллеги, последователи²⁹. В среде тувинских педагогов также известен научно-популярный и методический журнал «Башкы».

²¹ Салчак К.П., Салчак Л.П. Тыва улусчу педагогиканың хөгжүлдеси = Развитие тувинской народной педагогики. 2-е изд. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2016. 228 с. (На тув. и рус. языках).

²² Волков Г.Н., Салчак К.Б., Шаалы А.С. Этнопедагогика тувинского народа. Кызыл: Билиг, 2009. 212 с.

²³ Эрендженова Ю.Ю. Духовный учитель как универсалия тибетской буддийской культуры // Вестник Калмыцкого государственного университета. 2019. №2. С. 132.

²⁴ Бурькин А.А. Буддийские мотивы в фольклоре. С. 189–209.

²⁵ Б.И. Татаринцев отмечает сложную этимологию слова *башкы*, которая восходит к китайскому слову, означающему «эрудированный», «ученый» (Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. С. 201–202).

²⁶ Салчак К.П., Салчак Л.П. Тыва улусчу педагогиканың хөгжүлдеси = Развитие тувинской народной педагогики. С. 96.

²⁷ Пальмбаха [Электронный ресурс] // Большая российская энциклопедия. URL: <https://old.bigenc.ru/linguistics/text/2701074> (дата обращения: 06.06.2023).

²⁸ Хадаханъ М.А. Тувинские страницы Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2020. 217 с. С. 196.

²⁹ Селиверстова Г.М. Улуг башкы // Вестник Тувинского государственного университета. 2013. №4. С. 174.

Понятие *эрте́м* в тувинском языке означает ‘науку, знание’³⁰. Этот термин имеет также свою историю, встречается в тюркских и монгольских языках в значении ‘знание, мудрость’³¹. Человек ученый, мудрый соответственно называется *эрте́мден*. Понятие и его производное скорее относятся к сфере профессионального знания, самой научной отрасли и профессии, и особенно они распространились в советское время, когда в Туве появилось всеобщее светское образование, когда стала расти своя научная интеллигенция. В «Тувинско-русском словаре» 1968 г. при пояснении термина *эрте́мден* ‘ученый’ в качестве примера приводится такая фраза *совет эрте́мденнерниң чайынналчак ажыдыышкыннары* ‘блестящие открытия советских учёных’³². В современной Туве *эрте́м* и *эрте́мден* относятся только к сфере науки. Так, в 2004 г. в Туве была создана общественная организация «Эрте́м». Как указано в ее уставной документации, целью ее является организация временных научных коллективов ученых для работы над социально значимыми для Тувы проблемами; содействие социально-экономическому, культурному и духовному развитию общества; защиты гражданских, экономических, социальных, культурных и политических прав и законных интересов ученых Республики Тува и пр.³³ Отношение тувинцев к *эрте́мден* также можно назвать уважительным, почтительным, но оно не увязывается с иерархией отношений обращающегося подчиненного человека к своему авторитету.

Очевидно, что тувинские ученые (*эрте́мден*) встроены в более широкую культуру *башкы*, соответственно, система отношений в научной среде имеет традиционную иерархию отношений, которая на сегодня выродилась в странную форму. *Эрте́мден*, особенно старшего возраста, заставшие еще советские времена, помнят, что первые ученые Тувы за одну защиту докторской степени встречались как пионеры, как первые советские космонавты — большим почетом и наградами. Они получали сразу квартиры, премии. Их восхваляли, могли даже называть не только *башкы*, но и академиками³⁴. То есть они возвышались на некую высоту по факту своей полученной ученой степени и многие могли в дальнейшем практически не развиваться как ученые (зачем, если мы — *башкы*, *эрте́мден* и все нас уважают и так?). Стать в Туве *эрте́мден* — это в первую очередь получить социальный статус.

³⁰ Тувинско-русский словарь / под ред. Э.П. Тенишева. Изд. 2-е. Кызыл: Тываполиграф, 2014. С. 618.

³¹ Erdem [Электронный ресурс] // The Etymological Dictionary of Contemporary Turkish. URL: <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/erdem> (дата обращения: 12.05.2023).

³² Тувинско-русский словарь. С. 618.

³³ *Анайбан З.В.* Политические и общественные объединения республики Тува на современном этапе // Институты гражданского общества в Сибири (XX — начало XXI в.) / отв. ред. В.И. Шишкин. Новосибирск: Изд-во Новосибирского государственного университета, 2009. 182 с. С. 128.

³⁴ Так, например, в тувинской научной среде академиком (без указания конкретно академии) называли и продолжают называть первого доктора исторических наук среди тувинцев Ю.Л. Аранччына (см.: В Туве 21 декабря 2022 года состоится научно-практическая конференция «VI Аранччыновские чтения» [Электронный ресурс] // Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва. 2022, 17 ноября. URL: <https://tigpi.ru/v-tuve-21-dekabrya-2022-goda-sostoitsya-nauchno-prakticheskaya-konferenciya-vi-aranchynovskie-chteniya/> (дата обращения: 12.05.2023). Хотя в российской науке принято называть академиком (без указания академии) только представителей «большой» академии — Академии наук СССР, или Российской академии наук, членом которой Ю.Л. Аранччин не был. Судя по информации «Википедии», Ю.Л. Аранччин был действительным членом Академии социальных наук (Аранччин Юрий Лудужапович [Электронный ресурс] // Википедия. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Аранччин,_Юрий_Лудужапович (дата обращения: 12.05.2023)).

Поэтому ученые старшего поколения, социализированные в этих условиях, полагают, что главная их цель достигнута — получен статус в общественном положении, в профессиональной среде, что дает им и надбавки, и льготы, и почет. И сегодня они с такими установками образуют отдельную «касту». Они существуют вне научной конкуренции, вне критики и, к сожалению, серьезного развития. «Старшие» ученые скорее не работают, а совершают «научообразные» действия: пишут и публикуются только там, куда их приглашают и где их тексты не встречают критики, годами и десятилетиями занимаются одной и той же темой, выступают на конференциях с устаревшими докладами, заседают на разных местных мероприятиях в качестве важных персон, дают свои заключения. Они начинают вести себя не столько как исследователи, сколько как *башки*: они прежде всего наставляют, они поучают, они критикуют. Они также не стремятся к участию в конкурсах российских грантов, в отличие от все-таки перестроившихся в основном столичных ученых³⁵, так как не хотят ни экспертиз, ни рецензирования, ни конкуренции.

И в этих условиях амбициозная (в хорошем смысле слова) молодежь, которая стремится также к получению ученых степеней, к собственному развитию и продвижению научного знания, воспринимается ими как конкуренты, как опасность для их спокойного положения, как люди, которые могут их потеснить на вершине почета, а также отнять у них их доплаты.

Разумеется, проблемы повторяют и общие проблемы российской науки, в том числе и с советским, и даже с досоветским наследием. Две системы — социальных и культурных отношений регионального сообщества и социальных отношений профессионального сообщества страны — фактически укрепляют действие друг друга.

Д.А. Александров, рассматривая особенности патронажа в досоветской (царской российской) и советской науке, описывал ее как систему личных отношений патрона и клиента, возникающих в системе государственного обеспечения науки, подобно тому, как они складываются в политической системе³⁶. В этом случае система клиентелистских отношений содержит в себе цепочки отношений между учеными, занявшими ключевые посты, теми, кто имеет личные связи и высоких покровителей в правительстве и политической системе, и молодежью. Очевидно, что эта же система сохранилась и в постсоветской науке России, повторяясь в региональных системах.

С. Миронин также пишет, что «в целом основной целью большинства ученых в СССР была защита диссертации, а не публикация статьи или решение научной проблемы. Сотни тысяч кандидатов и десятки тысяч докторов наук всеми правдами и неправдами боролись за звания и степени, чтобы потом почить до пенсии на этих лаврах»³⁷. В регионах эта ситуация окрашивается местным колоритом этнокультурных традиций и становится более заметной, особенно в условиях небольшой численности населения. Например, в Туве, где общее население республики 337 тыс. чел., ученые, проживающие в столице — г. Кызыле, практически все знают друг друга

³⁵ Семенов Е.В. Гранты в российской науке: опыт Российского гуманитарного научного фонда // Управление наукой и наукометрия. 2007. Т. 2. Вып. 2. С. 227–252.

³⁶ Александров Д.А. Историческая антропология науки в России. С. 9–12.

³⁷ Миронин С. Два способа развития науки и история диссертационного дела [Электронный ресурс] // Биометрика. URL: <http://www.biometrika.tomsk.ru/naukoved/mironin.htm> (дата обращения: 12.05.2023).

лично, всем известны личные биографии, родственные связи каждого. Ученых в регионе насчитывается не более 400 человек, из которых докторов наук — 30 человек. От этого проблемы иерархии отношений, конфликтов всегда имеют личностный характер. Ограниченность рынка труда, неизбежные личные встречи друг с другом то в одном месте, то в другом, загоняют людей в ловушку подобной системы.

И как еще в 1990-х годах пришли к выводу исследователи регионального рынка научного труда, уходить из науки ученым в регионах порой просто некуда, поэтому один учет факторов оплаты труда, официальных условий работы — здесь просто недостаточен³⁸. Из этой ловушки выбраться можно, пожалуй, только выехав за пределы Тувы. И если в советское время научной миграции собственных кадров-тувинцев практически не было, то в 2000-е они появились. Тувиноведы, этнические тувинцы, стали выезжать и работать не только в других российских городах, в «центре», но и за пределами России.

Профессиональная цитадель

Наши наблюдения за особенностями профессиональной жизни региональных ученых-инсайдеров также выявили один парадокс, который Э. Мартин назвала парадоксом цитадели, т.е. некоей крепости, в которую заключают сами себя ученые³⁹. Речь идет уже не о структуре социальных взаимоотношений между учеными, их учениками, друг с другом. Речь идет об особенностях их профессиональной работы в соотношении с их положением субъектов культуры (субъект науки — субъект культуры). Тем не менее, опосредованное действие факторов двух систем здесь также можно обнаружить.

Например, типична ситуация в Туве, когда филолог, исследующая проблемы тувинского языка, дома со своими маленькими детьми говорит исключительно на русском языке. Дети могут даже не понимать тувинского языка. Причем напомним, что в республике с 1990-х годов наблюдался процесс, как и по всей России, который все называли возрождением национальной культуры⁴⁰. В том числе говорилось и о возрождении родного языка, названном в местной конституции — государственным, наряду с русским. Но... выясняется, что дети большинства тувинцев сегодня дома смотрят телевизионные детские передачи на русском языке, в детском саду все общение их с воспитателями (даже несмотря на то, что и большинство детей, и сами воспитатели — тувинцы) идет на русском языке, в Интернете они читают и смотрят сайты на русском и английском языках. Ученые, занимающиеся тувинским языком профессионально, в жизни не поддерживают его у своих детей, отдавая в этом вопросе общему этноязыковому процессу сужения областей функционирования языка этноса.

Более того, по тому же течению плывут и государственные организации республики. Даже Конституция Республики Тыва на тувинском языке готовится переводом

³⁸ Китова Г. А., Кузнецов Б. В. Кадровый потенциал российской науки: особенности динамики в 90-х годах // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 1996. № 4. С. 197.

³⁹ Martin E. Anthropology and the Cultural Study of Science. P. 26.

⁴⁰ Харунова М. М.-Б. Проблемы возрождения национальной культуры в Туве в постсоветский период // Новые исследования Тувы. 2010. № 2. С. 62–70.

с русского языка и то — с опозданием. Например, за 22 последних года внесения нескольких поправок в русский текст они сразу не переводились на тувинский. И полный перевод последней версии основного закона республики был презентован только 24 мая 2023 г.⁴¹, после чего оказался размещенным спустя месяц пока только на сайте Министерства юстиции РТ⁴² и ТИГПИ.

Как выяснили недавно исследователи, не только органы власти Тувы, но даже научные, научно-образовательные учреждения республики, несмотря на все декларации, имеют интерфейсы сайтов только на русском языке. Полностью на тувинском языке сайты есть у единиц. Гораздо больше тувинский язык в Интернете развивает сама общественность — отдельные группы людей, активисты, энтузиасты⁴³. То есть наблюдается явный разрыв между декларациями и социальными практиками. Это при том, что одной из острейших проблем этнических культур в России в последние годы стала утрата языков, точнее то, что социолингвисты называют языковым сдвигом⁴⁴. Государственная политика России, направленная на централизацию, на укрепление национальной идентичности, в том числе на знание всеми государственного — русского — языка, оставила мало места в образовании в регионах на родных языках. То же самое происходило и в советское время, это же повторяется снова. Туве не помогло даже обособленное географическое положение и численное преобладание тувинцев (более 80 % населения республики).

Ограниченность функционирования тувинского языка в разных сферах жизни республики была признана и в проекте «Стратегии государственной поддержки развития тувинского языка в Республике Тыва в период с 2024 по 2033 гг.», текст которой опубликован сразу на двух языках — на русском и тувинском⁴⁵. Как сообщает пресс-служба правительства региона, «в ходе обсуждения проекта дискуссия среди участников совещания вызвала проблема использования тувинского языка в системе образования региона. По мнению Главы, в условиях существующих реалий, когда дети с самого раннего возраста погружены в русскоязычный контент Интернет-пространства, это направление объективно можно считать ключевым»⁴⁶.

Такая же проблема расхождения есть и в научных средах других регионов.

⁴¹ В ТИГПИ презентовали Конституцию республики на тувинском языке [Электронный ресурс] // ВКонтакте. 2023, 24 мая. URL: https://vk.com/wall-53910902_38534?w=wall-53910902_38534 (дата обращения: 20.06.2023).

⁴² Тыва республиканың конституциясы [Электронный ресурс] // Официальный сайт. Министерство юстиции Республики Тыва. 2023, 15 мая. URL: <https://minjust.rtyva.ru/events/23626/> (дата обращения: 20.06.2023).

⁴³ *Ондар Ч.Г., Донгак В.С., Монгуш Д.Ш.* Тувинский язык в Интернете: представленность, проблемы и перспективы // Новые исследования Тувы. 2023. № 1. С. 186–207.

⁴⁴ *Биткеева А.Н., Цыбенова Ч.С.* Хроника языкового сдвига в тувинском языке в Республике Тыва // Новые исследования Тувы. 2022. № 4. С. 6–27.

⁴⁵ Тыва Республикага 2024–2033 чылдарда тыва дылдың хөгжүлдезинге күрүне деткимчезиниң эчис сорулгалары [Стратегия государственной поддержки развития тувинского языка в Республике Тыва в период с 2024 по 2033 гг.] [Электронный ресурс] // Тувинский институт гуманитарных и социально-прикладных исследований при Правительстве Республики Тыва. URL: <https://tigpi.ru/strategiya-gospodderzhkhirazvitiya-tuvinskogo-zyuka-2024-2033/> (дата обращения: 12.05.2023).

⁴⁶ В Туве разрабатывают мероприятия по Стратегии развития тувинского языка [Электронный ресурс] // Официальный портал Республики Тыва. 2023, 3 апреля. URL: https://rtyva.ru/press_center/news/education/51837/ (дата обращения: 12.05.2023).

Коллеги могут ратовать за сохранение родного языка, за развитие этнокультурных традиций, но сами в обычной жизни покупают детям игрушки западной массовой культуры, не читают им книг на родном языке.

Ученые-инсайдеры отделяют свою профессиональную работу от реальности, заключая себя как специалистов в некую цитадель, где они думают одно, откуда они вещают эти идеи как с трибуны, а выходя из нее — делают другое. На рабочих местах, в своих публикациях они — ценители культуры, языка, борцы за их сохранность и пр. Выключая компьютеры, поднимаясь с рабочих мест, они становятся обывателями, которые живут своей жизнью уже вне цитадели. То есть ученые-гуманитарии фактически ведут «двойную» жизнь — в цитадели (одну) и вне ее (другую), рассматривая свою работу в формате цитадели как истинный профессионализм.

На наш взгляд, истоки этой проблемы — наличия цитаделей в умах региональных ученых, их двойной жизни — обусловлены, во-первых, особенностями их образования, подготовки, которую они в своем большинстве проходят за пределами республики, в российских научных центрах — в условиях «центра» и «периферии», как «национальные кадры» российской науки⁴⁷, во-вторых, это снова сочетается с особенностями социокультурных практик сообщества.

В советское время в системе образования широко практиковалась подготовка «национальных кадров», которым надо помогать защититься, чтобы отпустить обратно на родину укреплять и развивать на местах системы образования и науки. В целом подобный подход к аспирантам из регионов сохранился и до сегодняшнего дня. Ученые охотно принимают под свое научное руководство молодежь из регионов, тем более что их не так много. И поскольку это кадры, которые не могут остаться в данном научном коллективе, чтобы укреплять научную школу, они лишь ученики с «периферии» (есть такое русское выражение — «отрезанный ломоть»), для которой они и готовятся, то значительных требований к ним не предъявлялось и не предъявляется сегодня. Им помогают проводить прикладные исследования собственных культур на основе собственной разработанной теории и не более, их готовят только как «прикладников». Для таких аспирантов также очень мало внимания уделяется широкой теоретической подготовке. Практиковалась и до сих пор практикуется даже помощь в написании текстов за них, или порой наоборот — эксплуатация их труда.

Здесь также следует учитывать, что вся система подготовки научных кадров в постсоветской России стала испытывать большие проблемы (чрезмерная бюрократизация, формализм, заказные диссертации, малая мобильность, низкий уровень подготовки аспирантов и пр.⁴⁸). Все это привело к тому, что исследователи называют слишком мягко, по нашему мнению, «низким уровнем эффективности подготовки

⁴⁷ Брицкий П. П. Политика СССР в подготовке национальных кадров для развивающихся стран (1955–1985 гг.). Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. Минск, 1992; Харунов Р. Ш. Формирование интеллигенции в Туркменской Народной Республике (1921–1944 гг.). Абакан: Журналист, 2009.

⁴⁸ Гельман В. Я., Хмельницкая Н. М. О некоторых проблемах подготовки научно-педагогических кадров высшей квалификации // Наука. Инновации. Образование. 2017. Т. 12. № 1. С. 102–119; Зерчанинова Т. Е., Тарбеева И. С. Проблемы научной и образовательной деятельности аспирантов // Научный результат. Социология и управление. 2019. Т. 5. № 3. С. 37–48; и др. К сожалению, основная масса работ, посвященных проблемам российской аспирантуры, основывается на количественном анализе статистических данных. Проблематика содержательной подготовки аспирантов обсуждается крайне редко, в отдельных публикациях (Серга М. Ю. Подготовка научных кадров в России: объективные и субъективные проблемы аспирантов // Фундаментальные исследования. 2011. № 8. С. 559–562).

кадров высшей квалификации» в стране⁴⁹. Е. В. Семенов даже писал о том, что в России «долгая невостребованность научной мысли привела к тому, что от прежнего интеллектуального уровня в самой науке мало что осталось»⁵⁰. При этом система подготовки понижает свое качество ступенями, так же, как и организована вся система научной дифференциации. Есть и существенная разница подготовки ученых. Самые мотивированные стараются попасть на учебу только в Москву или Санкт-Петербург. Но значительная часть тувиноведов готовится не в центральных научных институтах, а в научных центрах крупных регионов, прежде всего Сибири⁵¹, поскольку это связано и с финансовой проблемой: далеко не каждый семейный бюджет жителя одного из беднейших российских регионов может вложиться в поездки члена семьи для учебы в Москве или Санкт-Петербурге.

Поэтому в тувиноведении (как и в других региональных ведениях) уровень подготовки кадров продолжает снижаться, основная масса ученых является «прикладниками». Доктора наук в частных беседах даже откровенно признаются, что их утомляет обоснование теоретических положений работы, они предпочитают сразу писать о Туве и тувинской культуре. В региональном научном сообществе распространено стойкое убеждение, что ученые здесь не могут заниматься теоретическими вопросами, создавать концепции. Кстати, так же полагают и столичные ученые. В одном московском академическом институте на заседании всеобщий смехок встретило заявление о том, что в каком-то сибирском городе есть концептуальная научная школа.

Региональная наука не только получает отказ в праве на теоретизирование. Аспиранты также чаще всего обучаются работе в рамках классической научной рациональности, когда субъект познания должен максимально абстрагироваться от объекта познания для того, чтобы получить «объективные» научные результаты. Такая подготовка приводит к формированию убеждения о том, что настоящее изучать неправильно и даже вредно, так как ученый связан с этим меняющимся и еще не ясным по сути объектом. Причем это не какая-то особая установка для регионалов, ограничивающая их познавательный потенциал. Сами столичные культурологи не признают деления ученых на «коренных» и «не коренных». Так, например, они полагают, что «научные принципы едины и не важно, где живет человек: в Париже, на Камчатке, в Петербурге или Соединенных Штатах»⁵². Более того, распространено убеждение

⁴⁹ Проблемы защит в первую очередь привели к созданию в 2013 г. вольного сетевого сообщества «Диссернет» (<https://www.dissernet.org/>), активисты которого начали публичную кампанию против диссертаций, прежде всего защищенных с нарушениями, обвиняемых в плагиате, заказных и пр. защитах.

⁵⁰ Семенов Е. В. Опыты с ручным управлением научно-техническим комплексом постсоветской России // Управление наукой и наукометрия. 2013. № 13. С. 31.

⁵¹ Вообще градация российской науки только на «центральную» и «региональную» в этом смысле недостаточна. Она явно имеет более ступенчатую структуру. Например, А. В. Тимофеева выделяет в геопространстве российской науки «центр» (Москва, Санкт-Петербург, Московская область), «полупериферию первого уровня» (Новосибирская, Нижегородская и Свердловская области), «полупериферию второго уровня» (Ростовская область, республики Татарстан и Башкортостан, Красноярский и Краснодарские края, Саратовская, Самарская, Томская, Пермская области, Приморский край, Иркутская и Калужская области) и собственно «периферия» (все остальные). См.: Тимофеева А. В. Территориальная организация российской науки: факторы, особенности, тенденции. С. 14.

⁵² Актуальность полемики Ю. Н. Солонина и М. С. Кагана. Фундаментальные основания российской культурологии (посвящается памяти проф. Ю. Н. Солонина, к 80-летию со дня рождения). Ч. 1 / А. К. И. Забулоните (науч. ред.), И. Б. Ардашкин, В. Н. Бадмаев и др. // Человек. Культура. Образование. 2022. № 4. С. 173.

в том, что «традиционная культура, включенная в цивилизационные процессы, уже фрагментирована»⁵³, и «та культурная целостность, которую мы фиксировали на рубеже XIX–XX веков и которая была связана с традиционным образом жизни, вот эта целостность сегодня разбита на фрагментики»⁵⁴. И важнейшей задачей тогда формулируется необходимость восстановления культурных фрагментов⁵⁵, в том числе силами национальной интеллигенции в регионах. Вопросы вариаций познавательной деятельности, взаимодействия между субъектом и объектом познания, методологической гибкости и широты кругозора — все то, что обсуждается в мировой науке уже несколько десятилетий, остается за пределами подготовки и интересов российских гуманитариев.

Соответственно, в региональной науке, получившей подобные установки, присутствует значительный содержательный перекокс, когда основное внимание большинства гуманитариев обращено к прошлому культуры, истории⁵⁶. На тематические интересы тувинских ученых также влияет и их темп жизни, который определен культурными особенностями понимания времени, например, «степного» времени, который в Туве носит название «тувинское время» (*тыва үе*) (о чем будет сказано далее во 2 главе). Понимание изменений в такой картине мира замораживается, время как будто останавливается. Само понятие «современный» претерпевает трансформацию. Так, например, современными могут называться деятели 1980-х годов. Современниками могут даже начинать считать персон советского периода, позднесоветского времени. Идеи национального возрождения, провозглашенные в Туве еще в 1990-е годы, когда в российских регионах запустились процессы «национального возрождения», до сих пор считаются самыми актуальными. И в центре внимания региональной науки остаются темы культурного наследия, его сохранения, реконструкции старых традиций. В целом сама культура понимается как прошлое, а настоящее даже не считается культурной жизнью (это скорее — жизнь, «неоформленное сегодня», которое надо сначала пережить, чтобы потом оценить объективно со стороны спустя какое-то время). При этом превалирует обсуждение негативного влияния на традиционную культуру, на проблемы ее восстановления, на темы внешних факторов, которые влияют на нее из-за пределов страны (в общем дискурсе всей российской науки): «глобализация», «вестернизация», «модернизационные вызовы».

* * *

Тем самым можно видеть, что региональная наука консервируется, встраиваясь в социальные системы патриархальных отношений, заточая себя в цитадель отчужденности от настоящего, от реальности, абстрагирования от нее. Не удивительно, что инсайдеры-гуманитарии периодически подвергаются критике со стороны местной власти, как люди, которые не решают современные социальные проблемы, получая при этом зарплату из местного бюджета⁵⁷.

⁵³ Актуальность полемики Ю.Н. Солонина и М.С. Кагана. С. 172.

⁵⁴ Там же. С. 169.

⁵⁵ Там же. С. 164.

⁵⁶ *Ламажаа Ч.К.* Очерки современной тувинской культуры. СПб.: Нестор-История, 2021. С. 4–8.

⁵⁷ Хотя критика эта также имеет свои перегибы. Так, на короткий срок (с 2019 по 2021 гг.) директором Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва был назначен А.П. Дамба-Хуурак, юрист, работавший на разных должностях,

Столичные ученые отчасти правы, когда утверждают, что причины отставания региональных ученых заключены в их собственном поведении. Как пишет один из видных российских этнологов из Санкт-Петербурга, член-корреспондент Российской академии наук, директор Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН А. В. Головнев, региональные ученые перестали ездить в свои альма-матер, «приобрели собственные кабинеты и ставки в размножившихся региональных институтах РАН и республиканских академий»⁵⁸. Также, по его мнению, свою роль сыграло разрушение централизованной государственной системы распространения новых изданий⁵⁹. Однако не стоит забывать, что за сложившимся состоянием региональной науки стоит ряд системных факторов, в том числе общих проблем российской научной системы, а также социокультурных особенностей жизни в регионах.

в том числе прокурором республики (1992–1997 гг.), министром здравоохранения и социального развития республики (2010–2013 гг.). На посту заместителя председателя правительства региона пытался добиться усиления прикладного значения гуманитарных исследований, особенно в решении проблемы алкоголизма в Туве. См.: 18 декабря 2015 г. ТИГПИ провел Республиканский круглый стол на тему «Проблемы алкоголизма в Республике Тыва: состояние и пути решения» [Электронный ресурс] // Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва URL: <https://tigpi.ru/alkogolizm/> (дата обращения: 12.05.2023). Став директором института, пытался реформировать научную организацию: «В институте же, когда пообщался с некоторыми научными деятелями, стало понятно, что законы они не читают, не знают нормы Конституции России и Тувы, федеральные законы о науке и научной деятельности, не знают Послание Президента России, Послание Главы Тувы, не ведают о государственной политике в этой сфере, которую проводит Правительство России и нашей республики. Что ж взять с простых наших земляков, когда цвет общества не то, что просвещать народ, но и сами блуждают в темноте? К сожалению, становится понятным, почему мы продолжаем до сих пор говорить о пьянстве, о безработице и других отрицательных явлениях времени — ученые нам не объясняют причин этих проблем. Хотя именно они и должны это делать — зреть в корень и предлагать выход из них», см.: ТИГПИ: новые горизонты, новые задачи [Электронный ресурс] // ИА «Тува-Онлайн». 2020, 20 ноября. URL: <https://www.tuvaonline.ru/2020/11/05/tigpi-novy-e-gorizonty-novy-e-zadachi.html> (дата обращения: 12.05.2023).

⁵⁸ Головнев А. В. Антропология и этнология академика В. А. Тишкова // Антропология и этнология: современный взгляд / отв. ред. А. В. Головнев, Э. Б. М. Гучинова. М.: Политическая энциклопедия, 2021. С. 21.

⁵⁹ Там же.



1.3. УЧЕНЫЕ-ИНСАЙДЕРЫ И КУЛЬТУРА

Как уже было сказано, мы наблюдаем за тем, как тувиноведы-инсайдеры отчуждаются от реальной жизни собственной культуры, от собственного повседневного поведения в ней. Поэтому можно ли говорить о том, что изнутри изучать культуру, быть инсайдером — сулит только преимущества? Разумеется, нет.

Более того, мы сами сталкивались с рядом препятствий. Например, в связи с попытками применять привычные методы сбора информации, которые скорее важны в аутсайдерском исследовании, по отношению к респондентам — тувинцам, которые приходится близкими нам людьми, родственниками. В одном случае одна из нас пыталась с блокнотом и ручкой, по всем правилам, расспросить своих родных о терминах, которые они употребляют в повседневной жизни, чтобы записать. На что получала недоуменные ответы: «А сен билбес сен бе?» («А ты разве сама не знаешь?»). Другая пыталась обсуждать с респондентами определенную тему на тувинском языке. Те не могли порой точно выразить свою мысль по-тувински, не помня некоторые слова. Спрашивали сами у интервьюера и просили их ответы писать правильно по-тувински: «Улус төрөөн дылын багай билир деп бодавас кылдыр» («Чтобы люди не подумали, что мы плохо знаем родной язык»). После подготовки и сдачи для отчета стенограммы такой беседы факт подобных поправок, приписываний остался бы незамеченным, если бы не был выявлен в отдельной беседе.

На первый взгляд иная исследовательская проблема была зафиксирована исследователем тувинской музыкальной культуры — известным этномузыковедом, этнической тувинкой В.Ю. Сузукей, о чем мы уже писали ранее¹. В начале своей собирательской деятельности как фольклориста в 1980-х гг. в районах Тувы она столкнулась с проблемой, суть которой для нее стала очевидна не сразу². Она, как и все фольклористы, была подготовлена к тому, как собирать и документировать полевой материал, в том числе исполнение традиционной музыки. Но старые исполнители не соглашались выполнить ее просьбы записать звуковую настройку игила (традиционного музыкального инструмента). Они не хотели говорить с ней о музыке, как она наметила по своему плану интервью. Вместо этого они предлагали ей сначала посмотреть на природу, на ее цвета, послушать окружающие их звуки. И сердились, когда она настаивала на своем³. И, хотя все говорили на родном тувинском языке, стороны не понимали друг друга. «После долгого и близкого общения со старыми исполнителями и мастерами (горлового пения. — Ч.Л.) я пришла к понимаю того,

¹ Тувинцы. Родные люди. С. 43.

² Сузукей В.Ю. Музыкальная культура Тувы в XX столетии. М.: Композитор, 2007. С. 321–323.

³ Ламажаа Ч.К. Валентина Сузукей: Как бороться с европоцентризмом в Центре Азии? // Новые исследования Тувы. 2009. № 1–2. С. 146.

что между моими знаниями и их знаниями есть существенная разница», — писала она⁴. Она и ее собеседники по-разному подходили к пониманию самой природы музыки⁵. Если для нее музыка была самостоятельной областью устного фольклора, предметом профессиональной деятельности, то для ее собеседников музыка была самой жизнью, продолжением природных звуков, частью окружающего их мира — цельного, неделимого.

Ученая не только подходила к изучению своей же культуры с неподходящим для этого инструментом, но и мыслила себя не как представитель своей культуры, а как внешний наблюдатель, вооруженный, как ей казалось, универсальной научной рациональностью. В.Ю. Сузукей была и остается своей в своей культуре, но при этом для исследования, для научной работы в описанной ситуации заняла позицию чужого в этой культуре, стала аутсайдером⁶. Точно так же, как чужих, или точнее — отчужденных, — стали воспринимать в ряде моментов тувинцы и нас.

Такие проблемы внутренней, родной науки в мировой науке обсуждаются еще с 1970-х гг., а в последние 20–30 лет они снова возобновились в связи с увеличением числа ученых, изучающих собственную культуру и рефлексировавших проблемы своего положения и особенности работы, вопросы субъективности и объективности получаемого знания⁷. Исследователи уже давно пришли к выводу о том, что различия между исследователями-аутсайдерами и инсайдерами не столь велики и принципиальны. Даже будучи инсайдером в целом в культуре, исследователь может быть аутсайдером для тех социальных групп в ней, членом которых он не является⁸. Например, если сам ученый — горожанин, то для изучения сельских жителей — представителей своего этноса он уже — внешний. То есть все антропологи — частично инсайдеры и частично аутсайдеры⁹. На этом также основана дихотомия, когда достоинства родной антропологии могут тут же оборачиваться недостатками. Можно быстро установить контакт с респондентами, членами изучаемой культуры, на одном языке, но можно и не понимать, когда общаются между собой представители разных профессий, с разным образованием, с разным образом жизни; можно быть погруженным в культурный мир, но потерять объективность взгляда; можно быть принятым средой как свой человек, но можно и вызывать подозрения, как некий человек от власти; можно также подвергнуться опасности культурного национализма;

⁴ Сузукей В.Ю. Музыкальная культура Тувы в XX столетии. С. 321.

⁵ Ламажая Ч.К. Валентина Сузукей: Как бороться с европоцентризмом в Центре Азии? С. 148–149.

⁶ Lamazhaa Ch. K. Indigenous Methodology and Research of Tuvan Culture // *Sibirica*. 2018. Vol. 7. Issue 3. P. 75–76.

⁷ Narayan K. How Native is a Native Anthropologist? // *American Anthropologist*. 1993. Vol. 95. P. 671–686; Bakalaki S. Students, Natives, Colleagues: Encounters in Academia and in the Field // *Cultural Anthropology*. 1997. № 12 (4). P. 502–526; Paerregaard K. The resonance of fieldwork. Ethnographers, informants and the creation of anthropological knowledge // *Social Anthropology*. 2002. Vol. 10. Issue 3. P. 319–334; Kuwayama T. 'Natives' as dialogic partners. Some thoughts on native anthropology // *Anthropology today*. 2003. Vol. 19. No. 1. P. 8–13; Kempny M. Rethinking Native Anthropology: Migration and Auto-Ethnography in the Post-Accession Europe // *International Review of Social Research*. 2012. Vol. 2. Issue 2, June. P. 39–52; Meyers R. Native Anthropology, to be a Native Scholar, or a Scholar that is Native: Reviving Ethnography in Indian Country // *Anthropology Now*. 2019. Vol. 11. Issue 1–2. P. 23–33; Forster A. We Are All Insider-Outsiders: A Review of Debates Surrounding Native Anthropology // *Student Anthropologist*. 2020. Vol. 3. No. 1. P. 13–26; и др.

⁸ Kuwayama T. 'Natives' as dialogic partners. Some thoughts on native anthropology. P. 9; Tsuda T. Is native anthropology really possible? // *Anthropology today*. 2015. Vol. 31. No. 3. P. 15.

⁹ Tsuda T. Is native anthropology really possible? // *Anthropology today*. 2015. Vol. 31. No. 3. P. 15.

есть вещи, которые ускользают от взгляда инсайдеров и их правильнее рассматривать снаружи и пр.¹⁰

И в случае с тувиноведами-инсайдерами также очевидно, что мы можем быть в одних случаях инсайдерами, а в других — аутсайдерами. Если тувиноведы — горожане, и для изучения сельской жизни тувинцев они только делают краткие выезды в село, то им сложнее понять сельчан. В этом направлении, кстати, гораздо больше сделано зарубежным тувиноведением — антропологами, которые в начале 2000-х годов приезжали в Туву с экспедициями, жили в районах, общались с животноводами, оленеводами¹¹. Если тувиновед, проживающий в самой республике, плохо владеет или вовсе не владеет тувинским языком, этот факт также определяет особенности их понимания тувинской культуры, а также относительную слабость их работ в сравнении с работами тех ученых, которые приехали в Туву и добросовестно учили язык, стали на нем говорить, чтобы лучше понимать местных жителей. Известен случай, когда совершенно, казалось бы, чужой для культуры человек, даже не из других регионов России, а из США, становился в Туве своим, благодаря безупречному владению языком, жизни и работе в республике. Фактически благодаря полному погружению в языковую среду, овладению им в совершенстве, он также приобрел тувинскую идентичность¹², что позволило ему делать заявления о том, что «*Бистерге, тыва чонга, төрээн дылывысты кадагалап, камгалаары эң-не кол болуп турар*» («Нам, тувинцам, важно сохранять свой родной язык»).

Таким образом признанные не абсолютными различия между внешними и внутренними исследователями, также присутствуют и во внутреннем тувиноведении.

Поэтому исследователи предлагают обсуждать не противопоставление антропологов, сравнение недостатков тех или других, выяснение того, чья антропология лучше, полнее и пр., а другие аспекты. Например, те, которые связаны с процессом взаимодействия инсайдеров с изучаемой культурой и результатами этого взаимодействия. Именно в этой плоскости можно увидеть те факторы, которые влияют на особенности проведения исследований и трактовки их результатов.

Заказчики исследований

Однако прежде чем говорить об особенностях взаимодействия исследователя с культурой, важно понимать наличие и других сторон в этом процессе. Например, Т. Куваяма считает, что необходимо в целом учитывать соотношение трех сторон этнографической триады: 1) ученый; 2) его информатор, репрезентатор культуры и 3) «читатель» результатов (академическая среда)¹³. В этой триаде, особенно в третьей

¹⁰ Kuwayama T. 'Natives' as dialogic partners. Some thoughts on native anthropology. P. 13.

¹¹ Монгуш М.В. Зарубежные исследователи Тувы (краткий обзор) // Новые исследования Тувы. 2010. № 2. С. 203–237; Ламажаа Ч.К. Тувинская этничность и социум в этносоциологических и антропологических исследованиях // Новые исследования Тувы. 2016. № 2. С. 32–51.

¹² Речь идет о музыканте Ш. Куирке: Бирюкова Н. Шон Патрик Куирк, американец из Тувы // Национальный акцент. 2014. 16 июля. URL: <http://nazaccent.ru/interview/63/> (дата обращения: 12.05.2023); Чигарских И. «Это не слепой патриотизм, это любовь». Музыкант из США почти 18 лет живет в Туве [Электронный ресурс] // Сибирь. Реалии. 2021, 24 апреля. URL: <https://www.sibreal.org/a/31210937.html> (дата обращения: 12.05.2023); Ламажаа Ч.К. Национальный характер тувинцев. М.; СПб.: Нестор-История, 2018. С. 133–134.

¹³ Kuwayama T. 'Natives' as dialogic partners. Some thoughts on native anthropology. P. 9.

стороне, присутствует дисбаланс сил¹⁴. Учитывая тот факт, что российская наука имеет асимметричную структуру и дисбаланс здесь весьма значительный, о чем мы уже сказали, то мы бы рассматривали академическую среду также в делении.

Во-первых, надо понимать наличие «заказчика» научного исследования (научную организацию или грантодателя, фонд), поскольку российская наука в основном функционирует на бюджетные средства, и «заказчик» не просто знакомится с полученными результатами, а определяет тематические приоритеты исследований. Во-вторых, следует учитывать интересы научного сообщества, которое знакомится с результатами, может их оценивать, в том числе рекомендовать к публикации (сюда же можно отнести и редакции научных журналов, которые также упоминает Куваяма). Сторону же репрезентатора культуры из триады Куваяма можно скорее рассматривать как в целом региональное сообщество, с его культурой, с его внутренней политикой, поведением людей и пр. И каждая из сторон имеет свои интересы.

Дисбаланс этих интересов всех четырех сторон определяет противоречивый характер и/или результат почти каждого исследования этнической культуры в условиях России.

Рассмотрим интересы каждой стороны, начиная с заказчика.

Научная политика в условиях России, как уже говорилось, содержательно задается столичной наукой. Та, в свою очередь, ориентирована на решение государственных задач. В целом, всем известно, что национальная принадлежность представителей социальных и гуманитарных наук коррелирует с общими геополитическими представлениями своей страны, что на их работу серьезно влияют идеология и политика. Так, российские тувиноведы и зарубежные тувиноведы могут не только по-разному трактовать геополитическое положение региона, его историю (в которой есть ряд остро дискуссионных эпизодов, в том числе по вопросу вхождения в состав СССР), но и даже иметь разные традиции именованья республики, разное представление о культурогенезе тувинцев¹⁵.

Политика изучения этнических культур в России также определяется тем, что во главу угла ставятся положение и интересы русской культуры, которые, начиная с 1990-х годов, только увеличивались¹⁶. В итоге в 2020 г. русский этнос признан «государствообразующим народом», что указано в поправке к Конституции России¹⁷. Научная политика также не оставалась в стороне от этого «символического возвышения русского народа до положения “старшего брата”...»¹⁸. И региональная наука вынуждена подчиниться этому процессу — признанию того, что российские этнические культуры при изучении важно/правильно/должно соотносить с русской культурой.

Приведем пример из исследования, о котором мы уже упоминали ранее. Работа ученых Института филологии Сибирского отделения РАН (г. Новосибирск)

¹⁴ Kuwayama T. 'Natives' as dialogic partners. Some thoughts on native anthropology. P. 11.

¹⁵ Lamazhaa Ch. K. Unknown Asian Russia: Nomadic, Turkic-speaking, Buddhist Tuva facing Modern Challenges // Asian Studies. The Twelfth International Convention of Asia Scholars (ICAS 12), Jun 2022. Vol. 1. P. 296–308.

¹⁶ Ачкасов В. Зачем русским статус «государствообразующего народа» // Политэкс. 2018. Т. 18. № 2. С. 215–224.

¹⁷ Ст. 68, п. 1 Конституции РФ: <http://www.kremlin.ru/acts/constitution/item> (дата обращения: 20.06.2023).

¹⁸ Ачкасов В. Зачем русским статус «государствообразующего народа». С. 218.

по исследованию концептов этнических культур Сибири была выполнена в рамках программы «Культурные универсалии вербальных традиций народов Сибири и Дальнего Востока: фольклор, литература, язык» по гранту Правительства РФ¹⁹. Оно охватывает материалы десяти урало-алтайских языков, в том числе и тувинского. Тем не менее концепты этих культур авторы называют на русском языке (например, «жизнь», «смерть», «родная земля (родина)», «душа») и по ходу всего исследования сравнивают с концептами русской культуры, причем начиная рассуждения именно с русских концептов.

Получили распространения также сравнения разных лингвокультур народов России — с русской лингвокультурой²⁰. И не только других народов страны, но и лингвокультур стран СНГ²¹.

Если же взять культурологию, то можно увидеть, что здесь до сих пор в ходу категории колониальной науки: «антрополог» и «туземцы». Один из составителей энциклопедии социокультурной антропологии 2012 г.²², видный отечественный культуролог Ю. М. Резник считает, что «одно из важных качеств антропологического подхода как методологии исследования человека и его культуры — это взгляд с позиции иного»²³. И несмотря на то, что он предлагает исследователю-антропологу стараться «отойти от жесткой и в чем-то односторонней позиции наблюдателя и принять позицию наблюдаемых как наиболее полную и адекватную условиям окружающей социокультурной среды»²⁴, тем не менее речи о том, что антрополог может быть сам и субъектом культуры, и ее наблюдателем — даже нет. Данное мнение продолжает опираться на анахроническое представление о том, что, как пишет Ю. М. Резник, субъект исследования — это антрополог, а объект исследования — «туземцы». Причем в качестве изучаемых могут быть не только местное население, но и члены промышленной организации, иммигранты и даже сами ученые.

То, что этнографическая наука специально вносила вклад в нациестроительство еще в советское время, прямо признается ведущими учеными этой отрасли сегодня²⁵.

¹⁹ Жизненное пространство и духовный мир человека через призму языков Сибири.

²⁰ Например: *Манджиева Э.Б.* Формульные выражения традиционного этикета в русской и калмыцкой лингвокультурах. Дисс. ... канд. филол. наук. Волгоград, 2009; *Колесникова С.М.* Градуальная семантика русских и тувинских пословиц // Новые исследования Тувы. 2022. № 1. С. 90–103; *Нелюбова Н.Ю.* Аксиологические доминанты паремий как типологические маркеры тувинской, русской и французской этнокультур // Новые исследования Тувы. 2022. № 1. С. 146–163; *Зиновьева Е.И., Алешин А.С.* Семья в компаративных паремиях тувинского, шведского и русского языков // Новые исследования Тувы. 2022. № 1. С. 131–145; *Сарангаева Ж.Н.* Эмблематическое выражение концепта брак в калмыцкой, русской и английской лингвокультурах // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2019. № 1 (22). С. 67–70; и др.

²¹ *Абдуллаева Р.Х.* Стереотипы красоты в русской и узбекской лингвокультурах (на материале пословиц русского и узбекского языков) // Неофилология. 2022. Т. 8. № 4. С. 849–860; *Бердимуратова К.С.* Концепт «Свадьба» как фрейм в русской и казахской лингвокультурах // Актуальные проблемы русской и сопоставительной филологии: теория и практика. Материалы Международной научно-практической конференции, Уфа, 12–13 мая 2016 года. Уфа: Башкирский государственный университет, 2016. С. 112–117; и др.

²² Социокультурная антропология: история, теория и методология: энциклопедический словарь / под ред. Ю.М. Резника. М.: Академический проект; Культура; Киров: Константа, 2012. 1000 с.

²³ Там же. С. 7.

²⁴ Там же.

²⁵ Советская этнография в истории государственного строительства и национальной политики / М.Ю. Мартынова, В.А. Тишков [и др.]; отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2022. С. 5.

Позицию столичной российской этнологии на сегодня выражает ведущий этнолог — академик В. А. Тишков, президент Ассоциации антропологов и этнологов России. Он негативно воспринимает намерения ученых — представителей этносов — изучать культуру собственных этносов, выстраивая собственную методологию и обсуждая свою культуру как самобытную, самоценную. Проекты исследователей из числа самих этносов, направленные на изучение культур с позиции инсайдеров, как представителей индигенного знания он называет «попыткой узурпации права на интерпретацию культуры аборигенными сообществами — якобы носителями неких архетипов, исключительными “собственниками” индигенных культурных брендов, обладателями свидетельств-патентов на статус “живого культурного наследия”»²⁶.

Он пишет, что в основе стратегии развития гуманитарной науки страны является то, что «для России как страны с мировым геополитическим статусом характерен глобальный и универсальный интерес к явлениям общественного развития, эволюции человечества и отдельных обществ и государств, культурным феноменам и процессам»²⁷. В энциклопедической статье о русских он вместе с соавтором А. В. Тугорским называет культуру русского народа «фундаментом современной культуры всей России»²⁸.

Признание внутреннего культурного разнообразия России, так же как актуальность его изучения, безусловно присутствует в работах ведущих российских этнологов. Тем не менее, это в первую очередь связывается с анализом национальной безопасности страны. Так как если русское этническое большинство (более 80 % населения страны) впадет в искушение, предполагает В. А. Тишков, «забрать государство и власть под свое исключительное доминирование, объявив саму страну собственностью одной этнической общности, пусть даже самой большой и самой значимой», в этом «таится опасность взрывной реакции со стороны нерусских народов, которые не примут господство и исключительный статус русских»²⁹. Поэтому он считает фундаментальными для науки вопросы: «В какой мере степень этнокультурного, расового, языкового и религиозного многообразия государства способствует или мешает его стабильному существованию и развитию? В какой мере само государство должно выступать спонсором или противником данного разнообразия»³⁰.

Во многом, мы считаем, именно потому, что изучение этнокультурного разнообразия направлено не на само этнокультурное разнообразие, а на то, чем оно является для российского общества, именно поэтому, как признаются сами ученые, российская культурология «не имеет понятийного аппарата для выражения уникальных картин мира уникальных культур»³¹.

²⁶ Тишков В. А. Откуда и куда пришла российская этнология: персональный взгляд в глобальной перспективе // Этнографическое обозрение. 2020. № 2. С. 89.

²⁷ Тишков В. А. Гуманитарные науки в России. С. 879.

²⁸ Тишков В. А., Тугорский А. В. Русские [Электронный ресурс] // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/russkie-5c4935> (дата обращения: 12.05.2023).

²⁹ Тишков В. А. Мировой опыт полиэтничности и Россия: три причины для интереса // Этническое и религиозное многообразие России / под ред. В. А. Тишкова, В. В. Степанова. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: ИЭА РАН, 2018. С. 18.

³⁰ Там же. С. 19.

³¹ Актуальность полемики Ю. Н. Солонина и М. С. Кагана. Фундаментальные основания российской культурологии со дня рождения). Ч. 1. С. 158.

Справедливости ради надо отметить, что в российской гуманитарной науке перспективы разных антропологий стали обсуждаться, но буквально пару лет назад. Появляются и отдельные мнения: «Если другие культуры описывать как “другие антропологии” (поскольку любая культура — это интерпретация актуального для нее мира), то нам, антропологам, может быть полезно знакомство с альтернативными перспективами и применение практик знания, присущих этим антропологиям»³². Также с 2021 г. под эгидой того же Института этнологии и антропологии РАН, научным руководителем которого остался В.А. Тишков, начал выходить интересный журнал «Антропологии»³³. Но скорее всего он не будет востребован учеными российских регионов, поскольку он, согласно его концепции, рассматривает саму российскую науку как региональную науку в мире и направлен на установление диалога с зарубежными антропологиями³⁴.

Культуры этносов в регионах интересны только самой региональной науке. В условиях, когда иностранные гранты, поддержка в рамках зарубежных исследовательских программ для россиян в последние годы перестали быть доступными, а с 2022 г. за иностранное финансирование можно попасть под уголовное преследование, поле заказчиков для региональных ученых с их интересами сузилось до предела. Оно или состоит в столичных заказах по изучению работ российского значения, или в заказах местных региональных властей. Ближе для региональных ученых стали только свои власти. В итоге они перестают осознавать себя, позиционировать себя частью российской науки, вообще представителями большого научного сообщества. Это особенно хорошо заметно в их среднестатистических текстах научных работ, где внимание авторов сразу сосредоточено на собственных исследованиях, ссылки делаются только на работы знакомых авторов. Дискурс же российских ученых их практически не касается, ссылок на наиболее важные теоретические работы в своем направлении почти не делается (кроме прямых наставников, научных руководителей), подобные же исследования в других культурах также мало рассматриваются.

Научное сообщество

Очевидно, что научное сообщество страны, асимметрично организованное, также по-разному воспринимает работу региональных ученых. Разница интересов видна также в разрезе такой организационной жизни науки как конференции, число которых по всей России ежегодно составляет несколько тысяч по всем отраслям наук³⁵.

Региональная наука в артикуляции своих целей и задач практически не выходит за пределы своего региона или может общаться полноценно только с теми, кто

³² Баранов Д.А. Локальное знание и «другие антропологии» // Этнографическое обозрение. 2021. № 5. С. 90.

³³ Антропологии / Anthropologies. Главная страница [Электронный ресурс] // Антропологии / Anthropologies. URL: <https://journals.iea.ras.ru/anthropologies>.

³⁴ О журнале [Электронный ресурс] // Антропологии / Anthropologies. URL: <https://journals.iea.ras.ru/anthropologies/about>.

³⁵ Архив крупнейшего российского агрегатора <https://konferencii.ru/> может показать по годам только приблизительную картину, поскольку не все организаторы загружают свои информационные письма на этот портал. Но в целом имеющийся архив конференций в России на данном сайте по годам показывает по 2–3 тысячи наименований конференций в последние десять лет.

разделяет ее заботы. Соответственно, помимо естественного деления ученых в соответствии с их научными отраслями, можно говорить и о делении конференций на столичные и региональные — в зависимости от организаторов. При этом и те, и другие могут иметь статус международных, всероссийских и пр. Но масштабы и их реальная значимость всегда зависят от организаторов и их научных связей, научных интересов.

Чаще всего если ученый из региона выступает на «центральной» конференции с тематикой исследования региональной культуры, то интерес к нему организаторов и слушателей будет примерно как интерес к экзотике. В этом случае для слушателей важны даже не сами результаты исследования, сколько географическая удаленность темы, территориальное разнообразие, которую привносит своим выступлением докладчик. Представляя результаты наших исследований тувинской этнической культуры на разных научных форумах, мы видим эту разницу подходов.

Кстати, российские ассоциации по отдельным наукам организованы примерно так же: ведущую роль играют столичные ученые, а региональные — своим участием, географическим разнообразием только демонстрируют общероссийский охват деятельности такой ассоциации.

Уровень требовательности на столичных конференциях к региональным докладам настолько низок, что у наших коллег из регионов появилась тенденция выступать на столичной конференции скорее в популяризаторском стиле, т.е. просто рассказать о какой-то традиции, поделиться своим мнением о ситуации с этнической культурой. Подготовка к докладу бывает соответствующей: достаточно набрать информации о традиции, затем рассказать о ней, порассуждать о перспективах ее сохранения, развития. А уже более содержательный интерес региональные доклады встречают на соответствующих конференциях, где выступающий получит и профессиональный интерес, и заинтересованные вопросы, и соответствующую дискуссию.

Региональная наука и сама ставит столичную выше себя. Считается важным пригласить столичного ученого на свою конференцию в регион и определить его доклад в программу конференции в самую почетную часть — на пленарное заседание. Также желательно, чтобы научный коллектив для большого проекта возглавил ученый именно из московской организации.

В научных объединениях в форме редакционных коллегий журналов тоже заметно деление на «столичных» и «региональных», и соответствующее отношение к авторам разных категорий. Система рецензирования, даже если не говорить о недостатках организации и пр., в своей основе также демонстрирует дисбаланс сил. У ученых из регионов присутствует стойкое убеждение в том, что в московские журналы следует пробиваться, что без личных связей не обойтись. Хотя в последние годы организация научной периодики в стране, благодаря работе Ассоциации научных редакторов и издателей (АНРИ), стала заметно лучше, деление все же сохраняется. Это обусловлено тем, что самые крупные научные издатели в первую очередь сконцентрированы в Москве, в руках крупных научных и образовательных организаций.

За исключением изданий, специализированных на исследованиях этнических культур, общая политика остальных столичных журналов такова: или авторы из регионов тематически вписываются в их столичный дискурс, или экзотически разбавляют географию исследований. Вопросы оценки самого исследования могут отходить

на второй план. Интересы же региональных авторов, региональных научных центров учитываются только когда речь идет о заказе специального выпуска журнала, например, посвященного региону и оплачиваемого заказчиком из этого региона.

В целом, общий разрыв между столичной наукой и региональной якутская социолог У.А. Винокурова характеризует так: «Мы, коренные ученые, имеем собственный фокус восприятия всего того, что творится на исконных землях наших народов, а другие ученые используют эгоцентрические, может быть постколониальные, даже имперские размышления, и вести с ними открытый диалог крайне трудно»³⁶.

Из всего сказанного становится очевидно, что ученых-инсайдеров, занимающих активную позицию, пытающихся работать в непростых условиях внутренней жизни в регионе, региональном сообществе, начинают раздирать в разные стороны разнонаправленные интересы «заказчиков» и «коллег». Исследовать важно свою культуру, свое региональное сообщество. Но вопросы «Где достать финансирование?» почти сразу сопровождаются поисками «Где опубликоваться?», «Где выступать?» и попытками найти своих в профессиональном сообществе («Кто возьмет?», «Куда примут?»). Заботы о финансировании и желание получить федеральный грант сразу вызывают опасения, что тема слишком мелкая, региональная и поэтому ее «зарубят». Выходить на московские рубежи — проблематично. Проще общаться со своими коллегами из регионов. И так далее. Из повседневного решения таких вопросов и состоит профессиональная ежедневная жизнь ученых регионов России.

Культура и ученые в ней

Имея в виду в первую очередь подходы аутсайдеров, Т. Куваяма пишет, что «туземцы», или репрезентаторы культуры фактически исключаются у них из диалогического круга этнографии и обретают легитимность только как объекты научной мысли³⁷. Более того, с ними редко когда консультируются при написании и публикации работы.

Критика подобного отношения к «туземцам» и легла в основание развития *Indigenous methodology*, о которой мы уже ранее писали, ряд представителей которой в своих самых резких заявлениях критикуют в целом аутсайдерский подход³⁸. Так, например, Л. Т. Смит, ученая из племени маори, писала, что сам термин *research* («исследование») неразрывно связан с европейским империализмом, колониализмом и, вероятно, даже является одним из самых «грязных» слов в лексиконе коренных народов³⁹. «Зная, что кто-то измерил “наши способности”, заполнив черепа наших предков семенами проса, и сравнил количество семян с возможностями умственных способностей, оскорбляет наши чувства», считает она⁴⁰, тем самым отождествляя себя

³⁶ Актуальность полемики Ю.Н. Солонина и М.С. Кагана. Фундаментальные основания российской культурологии (посвящается памяти проф. Ю.Н. Солонина, к 80-летию со дня рождения). Материалы круглого стола в рамках третьего Санкт-Петербургского международного культурологического симпозиума (20 ноября 2021 года). Ч. 2 / А. К. И. Забулионите (науч. ред.), И. Б. Ардашкин, В. Н. Бадмаев и др. // Человек. Культура. Образование. 2023. № 1. С. 166.

³⁷ *Kuwayama T.* 'Natives' as dialogic partners. Some thoughts on native anthropology. P. 10.

³⁸ Тувинцы. Родные люди. С. 67–70.

³⁹ *Smith L. T.* Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples. London: Zed Books Ltd., 1999. P. 1.

⁴⁰ Там же.

с изучаемыми соплеменниками, выступая как представитель изучаемого кем-то извне народа.

Но, как мы уже сказали, инсайдеры также могут становиться чужими, чуждыми для своей же культуры. Применяя знания и методы, которыми их вооружили учителя из числа внешних для культуры исследователей, они далеко не всегда способны понять собственных соплеменников, собственную культуру и логику ее функционирования. Если они не рефлексируют над проблемой, то они в итоге заточают себя в профессиональную цитадель.

Если же исследователи задумываются над противоречиями, то они могут осознать, что в ряде случаев их профессиональная идентичность может вступать в противоречие с культурной, этнической.

Одна исследовательница тувинского шаманизма так описывала нам свое внутреннее противоречие: с одной стороны, она должна была анализировать шаманские практики как ученый, рационально объясняя все, что она фиксирует. Но, с другой стороны, она понимала, что объяснить все она не сможет. В практиках, в ритуалах возможны такие события, явления, которые невозможно понять рационально (и это признают сами ученые, которые, работая на стыке гуманитарных и естественных наук, стали изучать и обсуждать измененные состояния сознания шаманов с точки зрения определенного творческого потенциала⁴¹). Тувинцы же в силу традиции просто верят шаманам, подчиняются их указаниям, обращаются к ним за помощью. И ученые-тувинцы — не исключение. Поэтому для нашей коллеги в какой-то момент возникла дилемма: как тувинка, как человек этой культуры, она продолжала верить шаманам, верить в наличие духов из иных миров; но как человек науки она пыталась подходить ко всему наблюдаемому рационально — и в этой ситуации ей казалось, что ее идентичности встали в противоборство. В конце концов она разрешила проблему выбором в пользу своей этнокультурной идентичности: «Да, я — исследователь, но в первую очередь я — тувинка. И я не должна вредить своей культуре, своей вере».

Еще один пример мы уже описывали в нашей предыдущей работе⁴². По сообщению профессора У.М. Бахтикиреевой, коллеги из другого российского региона с интересом прочитали текст нашей совместной рецензии на монографию о проклятиях, которые накладываются тувинцами друг на друга и снимаются шаманами⁴³. И которые не исследуются самими учеными-инсайдерами, поскольку тема относится к табуированным для тувинцев. Они согласились с основными идеями. Но подчеркнули, что после ознакомления с текстом на сайте журнала (даже не с самой монографией, а только с текстом рецензии!) они не стали скачивать файл статьи на свой компьютер, не желая «прикоснуться» к теме проклятий, поскольку и для них эта тема была табуированной.

Отчасти такие внутренние противоречия ученых напоминают дилемму между наукой и религиозной верой, которая долгое время мучила ученых, но сейчас уже

⁴¹ Харитонова В.И. «Я иду сквозь тебя»: к вопросу исследования ИСС у шаманов // Сибирские исторические исследования. 2019. № 2. С. 180–197.

⁴² Тувинцы. Родные люди. С. 37.

⁴³ Ламажаа Ч.К., Бахтикиреева У.М. «Проклятые жизни» и ценностный кризис в тувинском обществе // Новые исследования Тувы. 2022. № 1. С. 266–275.

не считается неразрешимой⁴⁴. Как пишут А.В. Кураев и В.И. Кураев, «отношения между верой и разумом, верой и рациональностью, этим, если можно так сказать, нормализованным и стандартизированным выражением разумности, не есть отношения противоположности и взаимного исключения»⁴⁵. Поскольку само познание есть единство рационального и иррационального, «поэтому и отношения между верой и рациональностью при правильном понимании их природы включают не только отношения взаимного отталкивания и борьбы, но и довольно широкое пространство для взаимообогащения и взаимодополнения»⁴⁶.

Когда мы решили реконструировать тезаурус самых близких для тувинцев отношений, культуру родственных отношений, в первую очередь мы решили опросить собственных родственников, фиксируя тем самым и описывая круг близких людей для себя. И на первый взгляд задача показалась очень простой. Причем для того, чтобы реализовать наше междисциплинарное исследование максимально эффективнее, члены коллектива, специалисты в разных научных дисциплинах выполняли одинаковые задачи, в том числе выполняли сбор информации «в поле». Нам не требовалось преодолевать большие расстояния, планировать долгие экспедиции, учить язык, искать жилье, налаживать контакты с респондентами, договариваться о получении информации, о том, какую нужно и пр. Причем для ученых-аутсайдеров умение находить общий язык с людьми представляется особым умением, как говорит Н.Л. Жуковская, которому не учат на кафедрах, в университетах. Наладить общение не просто, т.к. человеку может даже не понравиться прическа или одежда ученого, или то, откуда он приехал, или вообще у него самого сегодня плохое настроение и пр. «Я считаю это особым талантом, которым должен обладать этнограф, желательное от рождения, а если таланта нет, его надо в себе развить», — считает она⁴⁷.

У нас все это было ежедневно перед глазами, рядом с нами. Доступные нам информаторы доверяли нам полностью, оставалось только встречаться, общаться, записывать. Но по мере работы, по мере углубления в историю собственного рода мы также убедились в наличии других сложностей. Не только того, что информация может быть искаженной, что мы сами можем неверно ее зафиксировать, трактовать, даже просто — не понять, но и то, что определенный ее объем невозможно зафиксировать, ее надо наоборот — скрыть, например, семейные тайны. В этот момент мы переставали быть исследователями, мы становились членами рода. Когда мы посещали религиозные обряды, нам приходилось подчиняться разным требованиям (не использовать аппаратуру в определенные моменты камлания шамана, не ступать на священную территорию, не идти туда, куда нам нельзя, например, как женщинам). *Наши идентичности — профессиональная и этнокультурная — начинали переключатся, «мерцать».*

И важнее всего было то, что в определенные моменты работы *нас ограничивала не этика научного исследования, а этика самой культуры.* Мы переставали быть

⁴⁴ Захаров-Гезехус И. А. Учёные верят в Бога. М.: Институт компьютерных исследований, 2015; Кураев А. В., Кураев В. И. Религиозная вера и рациональность // Исторические типы рациональности / отв. ред. В. А. Лекторский. Т. 1. М.: ИФ РАН, 1995. С. 88–113.

⁴⁵ Кураев А. В., Кураев В. И. Религиозная вера и рациональность. С. 112.

⁴⁶ Там же. С. 113.

⁴⁷ Комарова Г. Профессия антрополога необыкновенно расширяет кругозор // Антропологический форум. 2013. № 19. С. 340.

исследователями, наблюдателями, мы становились теми людьми, которые молятся, испрашивают благословения и боятся навлечь на себя беду и проклятия. И внутренних противоречий это у нас не вызывает.

Поэтому очевидно, что для изучения собственной культуры ученому-инсайдеру следует не только уметь собирать должным образом информацию, но и научиться рефлексировать, прислушиваться к себе, в том числе как к репрезентатору культуры, понимать «интересы» культуры, исходя из собственных представлений о том, что важно для культуры.

Наш *путь выхода из профессиональной цитадели в собственную культуру* содержал несколько этапов. Покажем их на примерах высказываний о конкретных ситуациях, наших мыслях, которые мы записали в ходе наших внутренних обсуждений (без указания авторства цитат).

Во-первых, пришло осознание того, что информацию собирать у собственных родственников, близких людей, общаться с ними сложнее, чем кажется. Фиксировались ошибки подхода, искажения их поведения, собственные недочеты, связанные с владением тувинским языком.

— Как филолог я знала терминологию, знала, у кого спросить, как описывать, я неоднократно бывала в экспедициях и собирала информацию, умею работать с респондентами.

Поэтому также я сначала говорила родственникам, что у нас стоит задача зафиксировать, как мы к друг другу обращаемся, как называем друг друга. Когда я им объяснила задачу и они мне начали называть термины, стало сразу очевидно, что обдуманно они произносят не то, что употребляют в жизни. Они хотят казаться лучше — знающими правильную тувинскую терминологию.

Например, в обычных ситуациях деда называют «дедушкой» по-русски. Для записи они стали говорить по-тувински *кырган-ачай*. Это моя ошибка. Я не должна была говорить, что собираюсь это все фиксировать. Ведь я же знаю, какие слова они используют.

— При работе с информантами я поняла, что спрашивала только те вопросы, которые мы подготовили, согласовали. Когда они начинали говорить на другую тему, я, например, не обращала внимания, прерывала их, хотела, чтобы они ответили только на вопросы, которые у меня есть. Они останавливались и задумывались. И, наверное, я потеряла то ценное, что они хотели мне сказать, может быть даже поправить меня, но я не дала этого сделать...

Вместо этого они стали делать так, как явно хотелось мне. В том числе, например, они старались правильно говорить на тувинском языке, старались не употреблять слова на русском языке. Пытаясь сформулировать ответ, сами спрашивали у меня «Как сказать это на тувинском правильно?». Они хотели правильно выразить свои мысли на тувинском языке и не хотели выглядеть плохо.

— Я заметила, что, когда тувинец не владеет родным языком, он становится тем, кто не знает, как себя вести в среде владеющих тувинским языком. Не знающий языка часто попадает в ситуации, когда не знает, как надо действовать, что принято делать в той или иной ситуации и порою объяснять нет времени. Со мною иногда тоже случается так, я замечаю моменты, когда чувствую, что что-то не так говорю или делаю не так, и становится неловко за себя.

Во-вторых, также пришло понимание, что над целым рядом исследовательских вопросов инсайдеры вообще никогда не задумывались, т.к. не могли начинать анализировать для научных работ на русском языке лингвокультурные концепты, отдельные термины тувинского языка. Например, почему тувинцы для обозначения одного класса объектов или действий используют разные слова, которые вроде бы синонимичны, но тем не менее имеют разные смысловые оттенки. Например, *төрээн чурт* и *төрээн чер* ‘родная земля’, а также *дыгыыр* и *ыдыктаар* ‘освящать’.

— Когда надо пояснять тувинские особенности на русском языке, то в голове начинает происходить сложный процесс... Это как в зеркальном отображении надо написать левой рукой, все равно не так хорошо получается...

В-третьих, мы поняли, что встречаемся с семейными тайнами. Они нам доступны, нам все рассказывают, но не только сами люди нас просят не публиковать это, но мы и сами понимаем, что это темы, которые нельзя обнародовать. Но знание ряда тайн помогает нам лучше понимать историю людей, семей, рода.

— Несомненно, есть вещи, которые на люди нельзя выносить. Это как, к примеру, чтобы выйти из дома, следует снять домашнюю одежду и переодеться. Есть что-то, что люди хотят скрыть, не хотят говорить. Я знаю, что эта тема закрытая, есть тайна. Я, чтобы не обидеть или не поднимать неудобную тему, дальше не продолжаю.

Бывало, что в порыве чувств человек рассказывает, уходит в воспоминания, чувствует, что пришло время рассказать. Но другой вопрос заключался в том, что касалось лично меня, и я оставила за собой право это скрыть.

— Когда я беседовала о родных местах с одной респонденткой, то, вспоминая своих родных, свою родную землю, она заплакала. У нее недавно умерла родная старшая сестра. Перед смертью та просила, чтобы ее похоронили на родной земле, где у них жили предки. Женщина это все рассказывала, плакала... И потом попросила не включать это.

В-четвертых, появилось понимание, что наша работа важна для нас самих, для нашего окружения, для близких нам людей. И они тоже это признают, меняется их отношение к нам, к нашей работе, друг к другу; нам хотят помогать.

— У нас была история, когда в советское время наша родственная группа распалась, разъехалась в разные районы и потеряла связь друг с другом. Старшее поколение ушло из жизни, а их дети уже не знали друг друга. И вот так юноша и девушка встретились, создали семью, родился ребенок. И только потом выяснилось, что они близкие родственники. Ребенок родился с генетической болезнью.

В своих поездках по Туве я также совершенно случайно встретила наших родственников, которые давно уехали в другой район. И никто из наших к ним не ездил, не знал, что они там живут...

Поэтому важно, чтобы родственники знали друг друга.

— Когда я работала над историей рода со всеми родственниками, я очень многое узнала для себя. Например, выяснила, что одна родственница удочеренная, я этого не знала. Я узнала истории людей, как они жили, как растили детей. Мое отношение к моим родственникам поменялось. Они мне стали ближе и роднее, особенно те, с которыми я мало общалась раньше. Стала чаще бывать у них. И сами родственники с огромной радостью принимали книги, читали, находили свои имена, кто где. Чаще стали общаться, переписываться.

— Я долго в течение года опрашивала родственников, записывала, собирала информацию. Когда мои родные увидели вышедшую книгу, где был раздел о них, им это очень понравилось. Наш результат получил живой отклик.

У тувинцев есть интересная черта: когда надо помочь родне, то помогают без оглядки. Но, возможно, когда они помогали мне собирать сведения о родных той или другой линии, то не предполагали, что когда-нибудь дождутся результата в виде книги, где будет собрана информация с фамилиями, домашними именами, с подробностями о прапрапрабабушках и прапрапрадедушках, их родных и пр. Многие просто не знали о них ничего. А эта книга стала своего рода справочником, где записана история их рода.

Ко мне лично отношение поменялось, потому что они поняли серьезность того, чем я занимаюсь. Всем казалось, что я пишу по вечерам-ночам что-то нужное только мне, моей работе, и меньше уделяю им внимания. А тут они оценили полезность того, чем я занимаюсь. И не только я одна, а целая команда.

Особенно старшее поколение родственников особенно чутко отнеслось и отреагировало. Они через молодых даже отправляли мне небольшие милые презенты в знак благодарности. Недавно встретила двоюродную бабушку мужа, которой 80 лет. Тувинцы не многословны, в особенности, когда надо выразить свои чувства. Я понимала, что она хочет поблагодарить меня, но словами не совсем получалось. Самое красноречивое, что она сделала в знак выражения своих чувств — она поцеловала (поцеловала) мою голову. И это очень по-тувински, это традиционно тувинский жест. Мне кажется, молодые родственники стали проявлять более внимательное отношение к нам, например, стали навещать нас чаще.

Посоветовавшись на совете, родственники решили также создать свою семейную книгу.

— Раньше я общалась с родственниками как обычно, ничего у них подобного не спрашивала. И они не интересовались моей работой, только знали, что много работаю, что я всегда занята. А после того, как мы провели исследование, издали одну книгу, другую, подарили им, у них уже отношение ко мне изменилось. Оно стало уважительным. Теперь меня спрашивают: «Сколько вы работы сделали? Что еще готовите? Еще что будете делать? Что из истории вы еще выкопали, того, что мы не знаем?».

Теперь они сами хотят узнать побольше о своих предках, потому что никому до этого дела не было. Они тоже хотят своим детям, внукам, правнукам оставить историю о наших родственниках. Рассказывают детям про прапрабабушку из книги. Сравнивают проведение обряда *дагылга* с другими родственными группами: у нас так, у них — вот так. И теперь уже озадачиваются, как это на самом деле должно было быть.

— Во время работы я сама начала интересоваться историей своей родственной группы, своими предками. И это было для меня очень интересно, важно. И мое поколение 30–45-летние теперь предлагают собраться, приглашают меня рассказать то, что я узнала у старших родственников. Они гордятся мною, хвалят. И даже предлагают новые темы, которые им интересны.

В-пятых, стало очевидно, что на наших глазах ситуация меняется, что мы видим появление новых ситуаций, в целом культурный процесс. В том числе благодаря нам и нашим публикациям.

— Например, в течение нескольких последних лет во время празднования Шагаа Центру тувинской традиционной культуры удалось возродить традиции некоторых предновогодних ритуалов, которые сегодня постепенно становятся популярными среди горожан. Народ стал приходить в их учреждение. Люди идут, потому что считают, что это нужно для них. Верят, что, если они проведут этот ритуал, придут на это событие, в их жизни что-то станет лучше. И я очень поддерживаю начинания сотрудников центра и как исследователь, и как носитель культуры. Я почувствовала, что сама не равнодушна к тому, что они делают. Мне тоже хочется участвовать в мероприятиях, которые имеют ритуально-магический характер. Я в это верю, и другие люди верят.

— В нашей книге о *дагылга*⁴⁸ мы показали, как в различных районах проводят этот обряд разные родственные группы тувинцев. Ведь его современное проведение никак не освещалось, все делали для себя. А получив эту книгу, изучив сразу столько описаний, люди стали осознанно инициировать выезды, обращать внимание на какие-то вещи, на которые раньше не обращали внимания. Например, наши родственники поняли, что они делают *чыыш* 'сбор', но не *дагылга*. И они призадумались, почему бы тоже не попробовать проводить его. Люди стали осознавать, что это происходит по всей Туве.

— С нашими родственниками мы проводили обряд *дагылга*, но на него национальную одежду не брали. Когда я сообщила два года назад, что мы будем снимать на фото и видео всех, люди взяли с собой национальную одежду. Сейчас это у нас стало традицией: все на *дагылга* берут с собой национальную одежду.

— Нашу научно-популярную книгу про *дагылга* я подарила двоюродной сестре. Она и ее муж, изучив книгу, решили провести впервые обряд *суг бажының дагылгазы* среди своей родственной группы. На основе материалов нашей книги, а также из других источников, они составили сценарий мероприятия, расписали, зачем им нужно провести данный обряд, разослали в группе родственников в мессенджере *Viber*, дали обязательные указания для каждой семьи. Провели обряд летом 2022 г., пригласили шамана. Всего было около пятидесяти человек родственной группы.

— Книги нашей лаборатории активно изучаются, пользуются успехом, подвигают творческую интеллигенцию к новым инициативам. Тема тувинской юрты, о которой мы писали⁴⁹, в настоящее время, например, стала темой конкурса «Посвящение юрте», которая проводится в университете среди студентов. *Саң салырының чуруму* (порядок проведения обряда *саң салыры*), например, рекомендуется Центром тувинской культуры, основываясь на наших публикациях⁵⁰.

В-шестых, меняется наше собственное отношение к своей работе: мы почувствовали, что были зажаты в рамках своих специальностей и условных ограничений, теперь у нас у самих появилось чувство субъектности в культуре. И появилось желание анализировать эту тему, пересмотреть имеющиеся труды тувиноведения с другой стороны.

⁴⁸ Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке.

⁴⁹ Өөвүс. Возвращение тувинской юрты.

⁵⁰ Саң салырының чуруму [Электронный ресурс] // ВКонтакте. Центр тувинской культуры. 2023, 21 июня. URL: https://vk.com/wall-64833533_19654 (дата обращения: 21.06.2023).

— Раньше у меня и мысли не было, чтобы написать работу про свои корни. Я писала только по своей теме работы... Теперь я поняла, что, как носитель культуры, носитель языка, я должна в первую очередь оставить нашим потомкам историю рода, какие были у нас традиции и обычаи, которые мы до сих пор соблюдаем. И для меня стало открытием, что ученый имеет право исследовать то, что его заинтересует.

— Оказывается, мы здесь живем в своей культуре и даже не понимаем ее. Благодаря задачам нашего проекта мы поняли, что можно писать о своей родной культуре. Оказывается, можно писать такие красивые статьи, про родственников, про свою семью, про своих же детей. У нас открылись глаза.

— Большим открытием и откровением для меня стала диссертационная работа Виктории Пэмот⁵¹. Она показала культуру южных тувинцев России с одной стороны, как носитель языка и культуры, а с другой — как представитель западноевропейской научной школы. Она исследовала отдельную родовую группу *соян*, проживающих в ареале традиционных кочевий. При этом показала духовную культуру *соян* через единство и взаимообусловленность триады: лошади, человека и земли.

Что важно в ее работе — это исследование является взглядом изнутри. Она является представительницей описываемого рода, она родилась в тех местах, которые исследуются, информанты являются ее родственниками. Она не только описывает тех, кого исследует, она параллельно дает свои ощущения.

И я поняла, что в Туве столько разных родовых групп, современная жизнь которых еще не исследована!

— Раньше, как филолог, я изучала только филологические работы. Теперь, думаю, когда я писала свою диссертацию, почему я не изучала труды этнографов, историков, культурологов? А сейчас мы смотрим практически все научные работы по нужной нам теме: история, география, археология, этнография... Ведь оказывается, надо всю информацию собрать. А то я думала, раз публикация по этнографии, значит, это ко мне не относится...

— Раньше я писала только свою тему и читала работу только об этом. Я думала так. Что я не должна была исследовать другие объекты тувиноведения, потому что в Туве так принято. Потом для меня открылись новые работы, новые исследователи, новые тувиноведы. Начала читать много литературы. С появлением данного проекта моя жизнь вообще перевернулась, стало очень интересно работать и жить.

Подводя некоторые итоги перечисления наших впечатлений, скажем, что, с одной стороны, многие мысли, открытия и действия были для выполнения междисциплинарного исследования сопряжены фактически с ученическим освоением полевых методов новой научной отрасли — антропологической, которой российских филологов, культурологов практически не учили и не учат. Речь также может идти о повышении квалификации исследователей, которые много лет были «законсервированы» в условиях низких требований к нему и особенностей университетской

⁵¹ Этнической тувинки, антрополога, которая родилась и выросла в Туве, затем обучалась и защитила в 2021 г. ученую степень в Университете Хельсинки (Финляндия): Peemot V. The Horse in My Blood: Land-Based Kinship in the Sayan and Altay Mountains, Inner Asia. Doctoral dissertation (monograph). University of Helsinki, 2021 [Электронный ресурс] // Helsingin yliopiston kirjasto. URL: https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/336082/peemot_victoria_dissertation_2021.pdf?sequence=1&isAllowed=y (дата обращения: 12.06.2023).

работы, в которой науке отводится лишь место дополнительной работы. Однако среди наших наблюдений есть и такие, которые говорят об особенностях взаимоотношения инсайдеров со своей культурой.

Тем самым мы также подошли к констатации того обстоятельства, что инсайдерское исследование гораздо более сложное и многогранное, чем обычно считается⁵².

Стратегия совместного круга

Безусловно, добросовестный антрополог, погружаясь в культуру, делает свою работу образом жизни, как говорят наши зарубежные коллеги, например, английская ученая К. Хамфри⁵³, французская коллега М. Ларюэль⁵⁴. Российская ученая Н.Л. Жуковская признается, что после многих лет общения у нее сложились чувства симпатии с несколькими семьями в Бурятии, и отношения продолжаются десятилетиями, когда буряты сообщают ученой о семейных событиях: свадьбах, рождении детей, внуков⁵⁵. У К. Хамфри также тесное общение с местным населением переросло в личную дружбу с некоторыми людьми. И, по ее мнению, эти отношения уже не являются продолжением полевых исследований⁵⁶.

Для внешних исследователей становится важным «Как из “чужого” стать “своим” в изучаемой группе?». И эта тема обсуждается чаще всего в российской науке в публикациях ученых, которые обсуждают рефлексию представителей академического сообщества, отличая себя от «туземной этнографии»⁵⁷. Причем К. Хамфри не уверена, что «возможно стать вполне “своим человеком”, особенно если ты родом из другой страны или принадлежишь совершенно другой культуре. Ты изучаешь этих людей, ты приезжаешь и... потом уезжаешь. В конце концов, опыт жизни в поле отличается от образа жизни тех людей, которые живут там постоянно. Я не берусь говорить об опыте других антропологов, но сама я могу быть лишь отдаленным “наполовину своим”, стараясь в меру своих сил и положения быть полезной — монголам, русским или бурятам»⁵⁸. Эта цель («стать своим») далеко не всегда воспринимается в позитивном ключе. Исследователи порой говорят о том, что есть «риск стать своим»⁵⁹, что приводит к тому, что ученый перестает заниматься наукой, уходя в практическую

⁵² Narayan K. How Native is a Native Anthropologist? P. 671–686; Meyers R. Native Anthropology, to be a Native Scholar, or a Scholar that is Native: Reviving Ethnography in Indian Country. P. 23–33; Paerregaard K. The resonance of fieldwork. Ethnographers, informants and the creation of anthropological knowledge. P. 319–334; Ganga D., Scott S. Cultural “Insiders” and the Issue of Positionality in Qualitative Migration Research: Moving “Across” and Moving “Along” Researcher-Participant Divides // Forum Qualitative Sozialforschung Forum: Qualitative Social Research. 2006. Vol. 7. No. 3; и др.

⁵³ Комарова Г. Профессия антрополога необыкновенно расширяет кругозор. С. 337.

⁵⁴ Комарова Г.А. «Уважение к респондентам — важнейшая заповедь исследователя» (интервью с Е.И. Филипповой и М. Ларюэль) // Этнографическое обозрение. 2007. № 2. С. 123.

⁵⁵ Комарова Г. Профессия антрополога необыкновенно расширяет кругозор. С. 341.

⁵⁶ Там же. С. 342.

⁵⁷ Соколовский С.В. Автоэтнография и антропологические исследования науки // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции / редакторы-составители: А.А. Пископпель, В.Р. Рокитянский, Л.П. Щедровицкий. М., 2010. С. 29–48.

⁵⁸ Комарова Г. Профессия антрополога необыкновенно расширяет кругозор. С. 343.

⁵⁹ Комарова Г. О самой лучшей «наград» антропологической работы // Антропологический форум. 2011. № 15. С. 455.

помощь изучаемому сообществу, становясь активистом, приверженцем определенных идей и пр.

Как говорит Е.И. Филиппова в отношении позиции аутсайдера, «Важно ведь не перестать быть антропологом, не потерять способность удивляться, замечать мелочи. Становясь постепенно все более “своим”, сохранять некоторую внутреннюю отстраненность, объективность и непредвзятость взгляда. На этой грани балансировать нелегко»⁶⁰.

М. Ларюэль также подчеркивает важность субъективной позиции «Я, как исследователь, связана со своей личностью и включаю в свой анализ то, что чувствую, и то, от чего мои чувства могут зависеть. Например, мои чувства могут зависеть от того, к какому поколению я принадлежу, что люблю или не люблю, что хочу изучать или не хочу, потому что мне это не интересно, и т.д. Я не считаю, что можно преодолеть субъективизм: это невозможно и не нужно. Мне кажется, самое важное — это быть искренним самим с собой: если реальная объективность не существует, то лучше осознать, в чем состоит субъективизм исследователя. Объективность не может появиться, если исследователь отрицает свой субъективизм. Наука — это отношения между личностью исследователя и объектами его исследования, т.е. другими людьми. Исследователь должен уметь осознать свой субъективизм и его объяснить в своей работе, т.е. быть способным рассматривать и анализировать себя как объект, изучающий другой объект»⁶¹.

Все это, безусловно, также верно и для ученых инсайдеров, которым не приходится «сталкиваться с иной культурой», но которые должны также сохранить диалогические отношения со своей культурой.

Исследовательская стратегия внутренних ученых будет скорее отвечать на вопрос: «Как из “своего” в изучаемой культуре не стать “чужим”, оставаясь ученым?».

Т. Куваяма пишет, что из понимания этнографической триады вытекает важность не столько диалога ученого-инсайдера со своими соплеменниками во время сбора материала, сколько диалога уже в ходе составления этнографических текстов и их распространения⁶². Мы же считаем, что диалогичность должна быть на всех этапах. Также мы считаем очень важным качеством ученого, который исследует современную жизнь этнической культуры, стремиться к самопознанию, самоанализу.

Для того, чтобы сохранить и поддерживать все это в своей работе — работе региональных российских ученых-инсайдеров, мы считаем весьма полезным придерживаться *стратегии совместного круга*. Помимо того факта, что мы владеем определенной суммой профессиональных знаний, мы продолжаем самообразование путем чтения научной литературы, мы апробируем результаты нашей работы разным кругам профессионального сообщества, помимо этого: чтобы соблюдать наш баланс понимания «свой — чужой» в своей культуре, мы можем работать сообща с нашими «мерцающими» идентичностями. Каждый из нас является одновременно инсайдером и аутсайдером в разных условиях, в разных ситуациях. Поэтому планирование и выполнение каждой исследовательской задачи мы можем осуществлять, обсуждая

⁶⁰ Комарова Г. А. «Уважение к респондентам — важнейшая заповедь исследователя»... С. 124.

⁶¹ Там же. С. 130.

⁶² Kuwayama T. 'Natives' as dialogic partners. Some thoughts on native anthropology. P. 10.

ее в нашем кругу — там, где пересекаются наши взгляды, там, где каждый предмет рассматривается с разных сторон.

И в таком перекрестном, круговом рассмотрении мы обнаружили весьма полезным применять *тактику парадоксальных вопросов*, которые высвечивают «белые пятна» исследовательского поля. Их задают те из нас, которые в определенный момент понимают себя как аутсайдеров и видят то, что инсайдерам не заметно, поскольку они теряют перспективу исследовательского взгляда.

Приведем несколько примеров.

Когда мы приступили к изучению концепта *өг* 'юрта' в современной тувинской культуре, основная часть коллектива предполагала, что нам предстоит путь к животноводам, проживающим в юртах. Но один из нас спросил: «Нет ли юрты у каждого из нас?» И предложил всем оглядеться по сторонам в местностях, где тувинцы живут оседло — в городах, селах. И попробовать найти не просто сами настоящие строения юрты, но и ее фрагменты, изображения, образы везде, где только возможно: в архитектуре, во внутреннем дизайне, в сувенирах, на картинах и картинках, в брендах... И сфотографировать увиденное, чтобы собрать коллекцию таких примеров. Как оказалось, их очень и очень много, как в столице республики, так и в сельской местности. И члены коллектива, осмотревшись по сторонам и присмотревшись, весьма удивились, увидев юрту вокруг себя, в том числе даже дома. В тот сезон — летом 2022 года — «охота» за юртой превратилась в увлекательный квест, в который включились даже члены семей коллектива — мужа, дети, родственники. Все осматривались, фотографировали, присылали, указывая местонахождение своей находки; остальные с увлечением рассматривали и поражались: «Как мы раньше этого не замечали?! Ведь юрта вокруг нас везде!» Наши поиски вылились в отдельно изданную богато иллюстрированную книгу⁶³.

Другой пример. Как мы выяснили, владение тувинским языком как родным языком, а также профессиональная работа филолога далеко не всегда — преимущество для понимания состава тувинской лингвокультуры. Владующие тувинским языком хуже, как оказалось, просто видят некоторые вещи, лежащие на поверхности. Например, когда тувинцы говорят о родной земле, то используют разные словосочетания *төрээн чер* и *төрээн чурт*, которые оба переводятся синонимично, как «родная земля», «Родина» или «родные места»⁶⁴. И даже тувинские филологи не делают между ними особых различий⁶⁵.

Парадоксальный вопрос «аутайдера» в этой ситуации («Почему есть два разных выражения?») сначала привел филологов в замешательство, т.к. они даже не осознавали, что сами произносят два варианта взаимозаменяемо. Совместные поиски в этимологических работах позволили выяснить, что термины имеют определенные различия. Древнетюркское *jer*, к которому восходит тувинское *чер*, имеет первым значением 'землю'⁶⁶, а *jurt* — 'дом', 'владение' и пр. Поэтому первое относится к категориям пространственного восприятия, а второе — скорее — социального

⁶³ Өөвүс. Возвращение тувинской юрты.

⁶⁴ Подробнее об этом см. в соответствующем параграфе в следующей главе.

⁶⁵ Монгуш А. А., Бавуу-Сюрюн М. В. Лексические репрезентации концепта «Родина» в стихотворных текстах тувинских писателей // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2020. № 2 (40). С. 106–117.

⁶⁶ Там же. С. 257.

в сочетании с пространственным (социально-пространственное), где в основе лежит понимание общественного устройства. Соответственно, мы приходим к выводу о наличии в тувинской лингвокультуре двух исторических пластов понимания Родины, которые связаны с древнетюркскими представлениями о государственности, а также с внегосударственным пониманием своего пространства уже у разрозненно проживающих племен.

Еще один пример связан с уже обсуждавшимся ранее парадоксом, когда при развитии на протяжении нескольких десятков лет этнопедагогических исследований в тувинской культуре, оказалось, что культ учительства, наставничества (культ *башкы*) оказался вне поле зрения даже внутреннего тувиноведения. Даже несмотря на то, что большинство из его представителей сами носили и носят это звание, находятся в своей профессиональной среде *башкы*. Даже несмотря на то, что в нашем же собственном коллективе молодые члены коллектива к старшим обращались именно *башкы*. Носители языка настолько привыкли для работы в русскоязычном поле науки переводить все на русский язык, что поменяли и термин *башкы* на «учитель», в итоге «потеряв» из поля зрения одну из важнейших составляющих тувинской этнической культуры — культуру *башкы*.

* * *

Таким образом, когда мы говорим о том, как организуется и реализуется внутреннее исследование этнической культуры, с учетом нашей субъектности и как исследователей, и как людей культуры, мы должны учитывать специфические условия работы ученых-инсайдеров. Общая позиция инсайдера не может рассматриваться как некое сравнительное преимущество. Наиболее богатое исследование, охватывающее сразу разные стороны исследуемого объекта, разные аспекты предмета, может быть выполнено, если мы будем пытаться соблюдать баланс между знаниями науки и знанием культуры.

Глава 2.
ТУВИНСКИЙ МИР



2.1. ЧЕР: ЗЕМЛЯ И РОДИНА

Төрээн черинден кижиниң төрээн чуртунга ынакшылы эгелээр¹ ('С родной земли у человека начинается любовь к Родине') — так писал М.Б. Кенин-Лопсан, подчеркивая важность для тувинцев эмоциональной связи с родными местами, с Родиной.

В различных жанрах устного народного творчества тувинцы часто употребляли лексему *чер* 'земля' в значении 'источник жизни', что выражает загадка *Чер — ада, дээр — ие* 'Земля — отец, небо — мать'. Ведь в понимании народа земля — это кормилица, поскольку тувинцы могли питаться ее плодами: *ай-бес* 'съедобными кореньями', *кат-чимис* 'ягодами, фруктами' и пр.

Исследования представлений о земле в качестве концепта культур — достаточно распространенная тема для лингвокультурологических исследований, как отечественных, так и зарубежных учёных, поскольку земля как часть пространства, окружающего человека, является универсальной для культур. Каждая культура функционирует на определенном пространстве, которое для него становится фактором формирования соответствующему ландшафту типу хозяйствования, определенных черт культуры. Поэтому исследователи отмечают общее в восприятии данного концепта в самых разных культурах². В том числе земля была важной для тувинцев и для других этносов Саяно-Алтая, Центральной или Внутренней Азии: хакасов³, калмыков⁴, монголов⁵, бурят⁶.

В тувиноведении представление тувинцев о земле прежде всего увязывается с темой *төрээн чер* 'родная земля' и/или *төрээн чурт* 'родина, родная страна'. И именно они называются концептами тувинской культуры. Так, А.А. Монгуш и М.В. Бавуу-Сюрюн, проанализировав языковой материал разных словарей и тексты стихов тувинских поэтов, выявили 157 лексических единиц, языковых репрезентантов концепта «Родина», образующих одноименное лексико-семантическое поле, центром которого они назвали лексему *төрээн чурт*. Его ядро, по их мнению, составляют лексемы *төрээн чер* 'родная земля', *чер-чурт* 'земля родина', *ада-чурт* 'отечество',

¹ Кенин-Лопсан М.Б. Тыва чаңчыл [Тувинские традиции]: в 2 ч. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2017. С. 201.

² Жээнбекова Г.Т., Караева З.К. Концепт «земля» в разных культурах // Духовная ситуация времени. Россия XXI век. 2020. № 3 (22). С. 45.

³ Чугунцова А.Н. Концепт *чир* ('земля') в языковой картине мира хакасов // Мир науки, культуры, образования. 2017. № 3 (64). С. 338–342.

⁴ Есенова Т.С. «Земля» как лингвокультурный концепт ментального мира калмыков // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2011. № 5 (59). С. 39–43.

⁵ Содномпилова М.М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 366 с.

⁶ Бардамова Е.А. Репрезентация пространственных представлений в бурятском языке. Изд. 2-е, испр. и доп. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского государственного университета, 2021.

ие-чурт ‘родина-мать’, ие чер ‘мать-земля’, төрээн чурт ‘родина’, которые характеризуются высокой частотностью и в минимальной степени зависят от контекста⁷.

Б. Пуржицки анализирует представление тувинцев о чер ээзи (‘духе-хозяине земли’)⁸. В. Пээмот пишет о наземном «родстве» у тувинцев чер төрел⁹. Связь тувинцев с родной землей как родственная также рассматривалась нами при изучении концепта төрел и его лексических единиц: төрел бөлүк ‘родственная группа’, төрел аймак ‘родовая группа’ и өг-буле байырлалдары (дой) ‘семейные праздники’¹⁰.

В последние годы появились «локализованные» исследования, в которых рассматриваются особенности культуры населения отдельных районов Тувы. Так, например, в коллективном сборнике «Локальные особенности традиционной культуры жителей Эрзина» отражены особенности языка и традиционной культуры самого южного района Тувы, граничащего с Монголией¹¹. В нем встречаются особо интересные для нас работы, например, Ч. Монхтора, который рассмотрел ритуалы жертвоприношений духам-хозяевам местностей, обитающих на почитаемых и священных горах и в водоемах, а также образы духов-хозяев гор и вод монголоязычных тувинцев Эрзинского кожууна¹². В книгах тувинского историка М. С. Байыр-оола отдельные главы посвящены родным местам автора в Барун-Хемчикском районе¹³.

Коллектив ученых Института филологии Сибирского отделения РАН (Е. В. Тюнтешева, А. В. Байыр-оол и др.), специально посвятивший общую монографию концептам языковой картины мира народов Сибири, по итогам изучения большого числа текстов, в том числе тувинского языка, также считает, что ключевым концептом в тувинском языке, передающим понимание Родины, является сочетание төрээн чурт¹⁴.

Тем не менее мы, обращаясь к теме родной земли, рассматриваем как более широкий концепт тувинской культуры — чер ‘земля’, что позволит нам обсуждать не просто родную землю, но и землю чужую. При этом каждый из аспектов также может пониматься как самостоятельный концепт культуры, в первую очередь төрээн чер как уже понимание земли именно как родной.

⁷ Монгуш А. А., Бавуу-Сюрюн М. В. Лексические репрезентации концепта «Родина» в стихотворных текстах тувинских писателей // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2020. № 2 (40). С. 106–117.

⁸ Purzycki B. G. Tyvan cher eezi and the socioecological constraints of supernatural agents' minds // Religion, Brain & Behavior. 2011. Vol. 1. No. 1. P. 31–45.

⁹ Peemot V. Emplacing herder-horse bonds in Ak-Erik, South Tyva // Multispecies households in the Saian mountains: Ecology at the Russia-Mongolia border / ed. by A. Oehler, A. Varfolomeeva. Lanham, MD: Lexington Books, 2020. xxiv, 271 p. P. 51–72.

¹⁰ Ламажаа Ч. К. Основные проблемы исследования родства и родственных групп современных тувинцев: паспортизация, терминология и поддержание родства // Новые исследования Тувы. 2021. № 4. С. 6–21; Он же. Социальная культура тувинцев и онлайн-пространство // Новые исследования Тувы. 2021. № 2. С. 115–129; Сувандии Н. Д. Термины родства у родовой группы монгушей с. Аянгаты Барун-Хемчикского района // Новые исследования Тувы. 2021. № 4. С. 22–30; Майны Ш. Б. Семейный обряд хылбык дой городских тувинцев // Новые исследования Тувы. 2021. № 4. С. 76–88; Тувинцы. Родные люди / отв. ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. СПб.: Нестор-История, 2022. 344 с.

¹¹ Локальные особенности традиционной культуры жителей Эрзина (исследования и полевые материалы) / отв. ред. М. М.-Б. Харунова, С. Чулуун. Красноярск: Знак, 2018.

¹² Там же. С. 149–158.

¹³ Байыр-оол М. С. Көшкүн амыдырал: төрел бөлүктөр болгаш хонаштар [Кочевой образ жизни: родственные группы и их стойбища (кочевья)]. Кызыл: Тываполиграф КХН, 2019; Он же. С. Допчу намдарым: көшкүн эрниц аас-кежиктиг копкалары [Моя автобиография: счастливые пути кочевого мужчины]. Кызыл: Типография МБОУ КЦО «Аныяк», 2022. С. 84–106.

¹⁴ Жизненное пространство и духовный мир человека через призму языков Сибири / отв. ред. Н. Б. Кошкарева, Е. В. Тюнтешева. Новосибирск: Академиздат, 2021. С. 128.

Чер ‘земля’ — концепт-словоформа

В «Тувинско-русском словаре» даются следующие значения лексемы *чер*: в первую очередь это — земля (суша), Земля (планета) (а также производные: земной, земляной, земельный), определенное место, местность, сторона, край; а кроме того, как вспомогательное слово *чер* употребляется для образования имен существительных, обозначающих какой-либо пункт, предприятие, учреждение¹⁵. То есть мы видим, что лексема *чер* охватывает более широкий круг понятий, связанных не только с землей, которая считается родной (и, разумеется, наиболее важной для любого человека). Речь идет и о понимании пространства и его деления, и о мерах этого деления, о том, что может рассматриваться в подобных пространственных категориях.

Надо сказать, что такая же ситуация с представлениями о земле наблюдается в других тюркоязычных культурах¹⁶. Так, в хакасском языке *чир* это: земля, планета Земля, мир, вселенная, земной шар; суша; почва, чернозём; земная кора; территория с угодьями, земельные угодья; место, местность, край, сторона, территория, пространство; местность, место, родина, отчий дом, страна; место; пол¹⁷. В алтайском языке слово *jer* трактуется как: земля; место; место жительства; местность; природа, лес¹⁸. В тофаларском языке *чер* [чері]: земля; суша; место; местность, сторона, край; земной, земляной¹⁹.

Такие же аспекты присутствуют в монгольских языках. Калмыцкая лексема *һазр* ‘земля’ имеет следующие значения: земля, почва; земля, мир; местность; место, пункт; учреждение, орган, управление; пространство, дистанция, расстояние²⁰. В монгольском языке *газар* это: земля, почва; земля, мир; местность; место, пункт; учреждение, орган; управление; пространство, дистанция, расстояние; мера длины, равная 576 м; земляной, земельный²¹.

Интересна тема соотношения понятий *чер* и *чурт*, которые при обсуждении темы родной земли чаще всего рассматриваются как синонимы.

Как пишут новосибирские ученые, понятие *төрээн чурт* сформировалось в тувинском языке к середине XX в.²² Очевидно, что речь идет о словосочетании, которое сформировалось по кальке с русского языка — «родная страна». При этом они же отмечают, что лексема *чурт* как ‘страна’, а также сочетания *бистиң чуртувус* ‘наша страна’ *оран-чурт* ‘край-страна’, встречаются в тувинских текстах 1930–1940 гг. на латинской графике²³. Такое беглое замечание удивительно, учитывая то,

¹⁵ Тувинско-русский словарь / под ред. Э.Р. Тенишева. М.: Советская энциклопедия, 1968. С. 528.

¹⁶ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1988. С. 16–106.

¹⁷ Хакасско-русский словарь / под ред. О.В. Субраковой. Новосибирск: Наука, 2006. С. 969–970.

¹⁸ Алтайско-русский словарь / под ред. А.Э. Чумакаева. Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова», 2018. С. 199–200.

¹⁹ *Рассадин В.И.* Тофаларско-русский и русско-тофаларский словарь. СПб.: Дрофа, 2005. С. 115.

²⁰ Калмыцко-русский словарь: 26 000 слов / сост. Э.Ч. Бордаев, Р.А. Джамбинова, А.Л. Каляев и др.; под ред. Б.Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977. С. 152–153.

²¹ Монгол-орос толь / ред. А. Лувсандэндэв. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1957. С. 107–108.

²² Жизненное пространство и духовный мир человека через призму языков Сибири. С. 218.

²³ Там же.

что термин *чурт* восходит к термину древнетюркского языка *jurt* — дом, владение, место жительства, земля, страна²⁴. И очевидно, тем самым он не является каким-то новым заимствованием в тувинском языке, а скорее является одним из древнейших, в том числе образуя корень других слов с помощью добавления аффиксов: *чурттаар* ‘жить’, *чуртталга* ‘жизнь’ и др. А.А. Монгуш и М.В. Бавуу-Сюрюн выявили, что термин *чурт* встречается в тувинских героических сказаниях, например, «Бокту-Кириш, Бора-Шээлей», в значении территории родоплеменной группы — стойбища²⁵.

В целом можно считать, что *чер* и *чурт* оба выражают землю, а в словосочетаниях со словом *төрээн* — практически синонимичны (родная земля), тем не менее есть определенные различия. Древнетюркское *jer*, к которому восходит тувинское *чер*, имеет первым значением ‘землю’²⁶, а *jurt*, как выше сказано, — ‘дом’, ‘владение’ и пр. Поэтому *первое (чер) относится к категориям пространственного восприятия, а второе (чурт) — скорее социального в сочетании с пространственным (социально-пространственное), где в основе лежит понимание общественного устройства.*

Однако в языковой практике тувинцев часто они выступают как взаимозаменяемые слова, а порой и в паре. Так, например, в героических сказках встречаются сочетания *чер-чурт* ‘земля-родина’:

*Мээң соомдан соңнап,
мээң изим истээн херээң чок,
Устүү оранда Дээр оглу Демир-Мөге алгаи баарды,
Ол кижги-биле месилдежип,
Шыдажып албас сен,
Мөге-мөге күштүг,
Адаанга алымныг кижги-дир,
Ооң орнунга чер-чуртуңуң
Аң-меңин аңнап,
Менди-чаагай
Чурттап чоруп көр²⁷.*

Учитывая этот момент, рассмотрим, какие лексические единицы представления о земле, выражаемые и с лексемой *чер*, и с лексемой *чурт*, встречаются в фольклоре.

Трактовки концепта в фольклоре

В первую очередь следует отметить, что лексема *чер* употребляется вместе с другими частями окружающего людей пространства. В загадках, например, немало примеров о *чер* ‘земле’, *дээр* ‘небе’, *хүн* ‘солнце’. При этом данные объекты одухотворялись, им приписывались свойства родства с людьми и им поклонялись как старшим:

²⁴ Древнетюркский словарь / ред. В. М. Наделяев и др. Ленинград: Наука, 1969. С. 282.

²⁵ Монгуш А.А., Бавуу-Сюрюн М.В. Лексические репрезентации концепта «Родина» в стихотворных текстах тувинских писателей. С. 108.

²⁶ Древнетюркский словарь. С. 257.

²⁷ Ары-Хаан. Тыва улустун маадырлыг тоолдары = Ары-Хаан. Памятники устного народного творчества. Т. V. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1996. С. 6. Перевод: ‘Нельзя идти за мной, не надо искать моего следа, Меня забрал с небес сын Неба Демир-Мөге, ты не сможешь сражаться с этим человеком, он сильный силач, человек требовательный к мести, лучше у себя на земле-родине живи счастливо, охотись на зверей’ (Н.Д. Сувандии).

- *Дээр — ада, Чер — ие* ‘Небо — отец, Земля — мать’²⁸;
- *Хүн — ада, Чер — ие* ‘Солнце — отец, Земля — мать’²⁹;
- *Хүн адалыг, Чер иелиг, Суг угбалыг* ‘Имеющий Солнце — отца, Землю — мать, Воду — сестру’³⁰;
- *Чер иезиниң чес мыйызы Чер алдындан көстүп келди* ‘Медный рог матери-земли из-под земли показался’³¹.

Земля при этом чаще всего сравнивается с матерью: *Октаргайның иези — хүн, Кижиниң иези — чер*³² ‘Мать вселенной — солнце, мать человека — земля’³³.

В пословицах также весьма распространено понимание разных земель — родных и чужих, чужбин:

- *Өскөн чери — төрээн ие, Өскелерниң — соңу ие* ‘Родная земля — мать, Чужая земля — мачеха’³⁴,
- *Ийи хонган черин Ием чурту дивес*³⁵ ‘Местность, где провел две ночи, Не называют родиной матери’,
- *Алды хонган черин Адам чурту дивес*³⁶ ‘Местность, где провел шесть ночей, не называют родиной отца’,
- *Кижичери берге, Киши чери кадыр* ‘Трудно жить на чужбине, Как на собольской крутизне’³⁷,
- *Кижичери кидирээштиг* ‘Чужая сторона — потемки’³⁸,
- *Кижичурту хилеңниг, Кижичеми хирзиг* ‘Чужая сторона с упреком, Чужая еда с запашком’³⁹.

В последнем случае мы видим, что лексема *чурт* (*чурту*) практически не различается от *чер* по смыслу и понимается как земля. То же мы видим и на других примерах.

Связь человека с землей уподоблялась той же связи, которая есть в природе у животных с местами их обитания: *Куш уялыг, кижичурттуг* ‘У птицы — гнездо, У человека — Родина’⁴⁰.

Другой пример:

*Адыгуузун мал-даа болза
Озттаар черлиг, чыдар чыдынныг,
Адыр даванныг кижичеми болза,
Аал-чурттуг, оран-савалыг*

‘Дикое животное и то имеет
Свое пастбище и лежбище,

²⁸ Тыва тывызыктар / сост. Г.Н. Курбатский. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2021. С. 15.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

³¹ Пословицы и поговорки тувинского народа / авт.-сост. Б.К. Кыргыз. Кызыл: Тувинское книжное издательство; Детский литературный сайт «Радуга Тувы», 2020. С. 7.

³² Матпаадыр / сост. С.М. Орус-оол, Р.С. Чакар. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2006. С. 108.

³³ Здесь и далее, где не указан источник перевода текста, перевод Н.Д. Сувандии.

³⁴ Матпаадыр. С. 45.

³⁵ Там же. С. 116.

³⁶ Там же.

³⁷ Пословицы и поговорки тувинского народа. С. 108.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 41.

⁴⁰ Там же. С. 36.

И у человека есть
Родимая сторона и свой дом'⁴¹.

Кроме того, тувинцы четко осознавали, что у них есть не только их личное родное место — место рождения, но и два родных места — это родина отца и родина матери: *Инээм өдээ — ием чурту, Аъдым өдээ — адам чурту* 'Лежанка коровы — родина матери, Лежанка коня — родина отца'⁴².

Таким образом, одним из аспектов концепта *чер* выражается аспект близости земли к человеку, родственной связи между ними: земля — это мать, это родная сторона.

Земля для скотоводов, разумеется, была важна как источник пропитания и для людей, и для скота. Так, в пословице *Чечен менде, чечек черде*⁴³ 'Красноречие — мне, цветы — земле' выражается понимание земли как территории с обильным цветением. В летнее время тувинцы перекочевывали в такие местности, где много сочной травы, цветов. И многоцветие сравнивается с тем, что любят люди для общения — с красноречием: *Шын сөске чон ынак, Шык черге үнүш ынак*⁴⁴ 'Народ любит правду, трава любит влагу', в данной пословице говорится, что каждый человек любит правду, так же как трава — влагу, которая выражается лексемами, концептуальными синонимами: *шын* 'правда' и *шык* 'влага'.

Интересна такая пословица: *Довурактан тодар, малгаштан байыыр*⁴⁵ 'От сырой земли — сытость, От жидкой грязи — богатство'⁴⁶. Она по смыслу близка со следующими, которые вариативно передают одну мысль:

Довурактан деспе — Тодуг чуртталгаң ол.
Малгаштан деспе — Бай чуртталгаң ол

'Не чуждайся (земной) грязи: там сытая жизнь.
Не сторонись (земной) слякоти: там богатство'⁴⁷;

Довурактан тодар,
*Малгаштан байыыр*⁴⁸.

От пыли — сытость,
От грязи (жидкой) — богатство⁴⁹.

Синонимы *довурак* 'грязь' и *малгаш* 'слякоть', также контекстуальные синонимы *тодуг* 'сытая' и *бай* 'богатая' выражают оценочное отношение не только к тому, что дает земля, но и к соответствующему труду на земле, который связан с грязью как необходимым условием.

В пословице, которую, очевидно, можно отнести к новым, появившимся в начале XX в., *Эртинени черден казар, Эртемнерни номдан тывар* 'Сокровища в земле

⁴¹ Пословицы и поговорки тувинского народа. С. 6.

⁴² Там же. С. 102.

⁴³ Чоннуң чечени. Тыва үлегер домактар, чечен сестер = Мудрость народа. Тувинские пословицы и поговорки / сост. О.К. Саган-оол, М.А. Хадаханэ. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1966. С. 77.

⁴⁴ Там же. С. 77.

⁴⁵ Там же 17.

⁴⁶ Пословицы и поговорки тувинского народа. С. 26.

⁴⁷ Там же. С. 98.

⁴⁸ Там же. С. 26.

⁴⁹ Здесь и далее в переводах без ссылок — переводы выполнены нами. — Н.С.

найдешь, Знания из книг добудешь⁵⁰ тувинцы выражали свое отношение к хорошей жизни с достатком и знаниями. Они стали считать, что источником хорошей жизни является учение, и это так же верно, как с помощью труда из земли добывать сокровища.

Поскольку земля имела огромное значение для тувинцев, то ее качества, характеристики постоянно сравнивались с тем, что делает человек, или каким он является.

*Хавак черге мал ызырынмас, Халас чүве ажык болбас*⁵¹ 'На пригорке вода не удержится, от даром полученной вещи выгоды не будет'. Здесь сравнивается *хавак чер* 'пригорок' (небольшой холм) и *халас чүве* 'даром полученная вещь'. Пословица передает мысль о сходстве между бесполезностью некоторых вещей (полученных даром) и мест, если они неудобны для того, чтобы пасти там скот.

В пословице *Дөш черге малын чалаар, Дөңгелик черге өөн тигер* 'На косогоре скот пасут, На холмике юрту ставят'⁵². Здесь разные участки земли упоминаются для того, чтобы напомнить — не каждая местность универсальна: *дөш чер* 'косогор' (возвышенная местность) подходит для того, чтобы скот пасти, чтобы овцы далеко не уходили, а *дөңгелик чер* 'земля с небольшим холмиком' подходит для установки юрты, чтобы во время сильных дождей и ливней вода в юрту не попала.

В народных пословицах метко обозначались определенные характеристики человека, которые сравнивались с землей, местами и их разными характеристиками.

Хатчыл черниң ыяжы илдең, Кайгал эрниң караа илдең 'Ветреное место узнают по деревьям, Удалого молодца — по глазам'⁵³. Словосочетание *хатчыл чер* 'ветреная местность' указывает на то, что невозможно не заметить деревья, которые колышутся из-за ветра. Точно так же невозможно не заметить удалого, лихого парня (*кайгал эр*).

*Кадыг черге мал доктаавас, Харам кижээ эш доктаавас*⁵⁴ 'На твердой (без сена) земле скот не пасется, у скряги (скупого человека) друзья не задержатся'. Здесь скряга *харам киж* сравнивается с *кадыг чер* 'твердой землей' (с оттенком «жесткая»).

В пословице *Хүлбүс аткан черин Хүннүң аңнаар* 'Каждый день охотится там, Где косылу убил'⁵⁵ осуждается тот, кто часто ходит туда, где его не ждут. В данном случае место *чер* называется для того, чтобы указать на одно и то же пространство, в которое возвращается человек, не учитывающий законы природы (возобновляемости ее даров, для чего необходимо постоянно менять места).

*Чораан черинге шончактыг, Барган черинге балалыг*⁵⁶ 'В какой бы местности ни был, куда бы ни сходил — везде причиняет вред'. Указание на разные места, разные земли, где бывает человек, подчеркивает ту мысль, которая хорошо передается русской пословицей «Не место красит человека, а человек — место», т. е. если сам человек плохой, то куда бы он ни пришел, в какие земли ни попал, он все равно таким и остается.

⁵⁰ Пословицы и поговорки тувинского народа. С. 78.

⁵¹ Чоннун чечени. Тыва үлегер домактар, чечен сөстөр = Мудрость народа. Тувинские пословицы и поговорки. С. 41.

⁵² Там же. С. 98.

⁵³ Пословицы и поговорки тувинского народа. С. 58.

⁵⁴ Там же. С. 30.

⁵⁵ Там же. С. 60.

⁵⁶ Там же. С. 68.

Так *чер* ‘земля’ в народном мировоззрении, выраженном в пословицах, также приобретает и определенное качество мерила — хозяйственных навыков, человеческих качеств.

М.Б. Кенин-Лопсан подчеркивает большое значение *төрээн чер* ‘родной земли’ для тувинцев. По его мнению, *төрээн чер* ‘родная земля’ состоит из четырех видов: *төрээн чери* ‘земля, где родился’, *ада-өгбениң сөөгүн салган чери* ‘места, где сложены кости предков’, *сүнезину тудуш чери* ‘земля, неразрывно связанная с душой’, *өней-леткен чери* ‘место, где пелись колыбельные’⁵⁷.

Еще один аспект понимания родной земли, родного пространства был связан у тувинцев с пространством внутри самой юрты и вокруг юрты. Во внутреннем расположении юрты различают четыре части, имеющие особое название, независимо от внутренней жилой обстановки. Место очага, устраиваемого посередине, было раньше геометрическим центром юрты. Делилась юрта на восточную и западную половины, каждая из которых, в свою очередь, делилась на северную и южную части, составляющие четверть площади юрты⁵⁸. С.И. Вайнштейн юрту охарактеризовал как «не только жилище кочевника, это микромир кочевника, своеобразная модель вселенной»⁵⁹. Пространство вокруг юрты характеризуется так: «Окружение юрты в виде гор, сопок, урочищ, степей, рек, озёр было символом родной земли — *төрээн чер* (малой родины), её сакральным центром, местом поклонения и почитания»⁶⁰. Так, *өг* ‘юрта’ для тувинца, как мы уже ранее писали, — больше, чем жилье, это его исток, сердце того родного, «своего» пространства, от которого начинается его жизнь⁶¹.

Изменения понимания земли

Повседневная хозяйственная жизнь тувинцев до XX в., преимущественно кочевников-животноводов, проходила в природной среде, поэтому тувинцы чувствовали с ней тесную связь, не мыслили себя вдали от земли, которую считали родной. XX век изменил условия жизни тувинцев, в том числе многие из них получили образование, новые профессии, оставили традиционные занятия своих предков, переехали в села, города⁶². Как менялось отношение к родной земле у тувинцев за это время и до сегодняшнего дня?

Рассмотрим эти вопросы на двух группах источников — тувинской национальной литературе и тувинских песнях XX–XXI вв.

Художественная литература общепризнанно считается одним из главных выразителей этнической культуры, мировоззрения этноса⁶³. Изменения отношений по-

⁵⁷ Кенин-Лопсан М.Б. Тыва чаңчыл. Тыва чоннуң ыдыктыг чаңчылдары [Тувинские традиции]: в 2 ч. Кызыл: Новости Тувы, 1999. Ч. I и II. С. 59.

⁵⁸ Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. С. 152.

⁵⁹ Вайнштейн С.И. Загадочная Тува. М.: Известия, 2009. С. 229.

⁶⁰ Чистик Ж.К. Экологическая культура тувинского этноса / отв. ред. С.С. Курбатская. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2010. С. 151.

⁶¹ Тувинцы. Родные люди. С. 118.

⁶² Ламажаа Ч.К. Социальная культура тувинцев и онлайн-пространство. С. 124–125.

⁶³ Березович Е.Л. Язык и традиционная культура: этнолингвистические исследования. М.: Индрик, 2007; Миниханова Л.К., Фаткуллина Ф.Г. Художественная картина мира как особый способ отражения действительности // Вестник Башкирского университета. 2012. Т. 17. №3 (I). С. 1626–1627; Умарова Г.С.

зволют нам увидеть произведения разных лет⁶⁴. Во-первых, романы XX века М.Б. Кенин-Лопсана 1970–1980-х гг. Вдохновение автор, как и его коллеги-писатели, черпал из народных мифов, легенд, устных рассказов; использовал и традиционные образы, и воспоминания своих старших родственников, и свои собственные детские воспоминания. Но тем не менее тувинская проза постепенно все больше отображала современные реалии, современных тувинцев, в которых вырисовывался традиционный национальный характер в условиях социалистического образа жизни⁶⁵. Во-вторых, для того, чтобы обсуждать настроения конца XX в., мы рассматриваем последние романы М.Б. Кенин-Лопсана, написанные и опубликованные им в постсоветское время, когда стало возможным произносить то, что раньше было запрещено. А для понимания общественных мыслей уже XXI в., в-третьих, мы берем произведение другого Народного писателя Тувы Н.Ш. Куулара «Муңгаштатпаан муңчулбас ыр» («Непрегражденная неунывающая песня») (2018 г.⁶⁶).

В произведениях М.Б. Кенин-Лопсана мотивы святости родной земли, любви к ней и понимания ее как защитницы людей встречаются достаточно часто. Так, в романе «Читкен уруг» («Исчезнувшая девушка») пациент Аскак-Контр напоминает врачу Юрию Давыдовичу, что каждому человеку родная земля является святыней: «Кым-даа кижы бодунуң төрөөн черин ыдыктыг кылдыр көөр, ыр-шоор-биле алгап ырлаар, алдарлыг кижилерниң адын-сывын утпас чүвең ыйнаан»⁶⁷ 'Каждый человек видит свою родную землю священной, восхваляет песнями, и не забывает известных людей'. В том же романе главная героиня Агана Хертек, прежде чем уйти из родной деревни Кызыл-Хая на поиски работы, прощается со своей родной землей, обращаясь к Малой Монгун-Тайге: «Биче-Мөңгүн-Тайга дээрге өгбелеримниң болгаш мээң төрөөн ада-иёмниң, мээң азыраан ада-иёмниң дагып чорааны меңги баштыг ыдыктыг тайгазы. Бо черде арагалаар чорук шуут чок. Бо черде бот-боттарын оорлажыр чорук шуут чок. Бо черде мегележир чорук шуут чок. Мындыг магалыг орандан ырап чоруур салымга таварышкан мен»⁶⁸ 'Биче-Монгун-Тайга — это священная тайга, на которой каждый год проводили обряд освящения мои предки, родители и мои опекуны. На этой земле нет людей, которые пьют алкоголь. Здесь нет воров. Здесь нет людей, которые обманывают друг друга. С этой прекрасной земли мне суждено уйти'.

Картина мира казахского этноса в творчестве В. Даля и О. Сулейменова // Современные проблемы тюркологии: язык — литература — культура: материалы Международной научно-практической конференции / сост. У.М. Бахтикиреева, Н.М. Джусупов, С.В. Дмитриук. М.: Издательство РУДН, 2016. 818 с. С. 773–778; *Сироткина Т.А., Гануцак Н.В.* Этнические образы манси и русских в региональной художественной литературе // Вестник угроведения. 2019. Т. 9. № 2. С. 279–285; *Маслова В.А.* «Образ мира, в слове явленный...» (на материале творчества поэта-билингва Бахыта Каирбекова) // Полилингвистичность и транскультурные практики. 2021. Т. 18. № 2. С. 176–184; *Темиргазина З.К.* Транскультурность и ее проявление в поэтике лирических текстов // Полилингвистичность и транскультурные практики. 2021. Т. 18. № 1. С. 29–43; и др.

⁶⁴ Полную версию исследования см.: *Кужугет Ш.Ю.* Отношение тувинцев к земле в тувинской литературе XX–XXI вв. // Новые исследования Тувы. 2023. № 1. С. 64–79. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.4>

⁶⁵ *Мижит Л.С.* Достижения тувинской литературы в советский период // Азиатские исследования: история и современность. 2022. № 1. С. 79.

⁶⁶ *Куулар Н.Ш.* Муңгаштатпаан муңчулбас ыр [Непрегражденная неунывающая песня]. Роман. (На тув. яз.). Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2018.

⁶⁷ *Кенин-Лопсан М.Б.* Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. Роман. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2000. С. 186.

⁶⁸ Там же. С. 139.

В произведении «Алдын чүрек» («Золотое сердце») показан образ учителя Деспижек Делбигировича как человека, болеющего за будущее родной земли и будущее поколение. Волнуясь о молодежи, он открыл кружок для школьников по изучению родной земли, ездил на сенокос со школьниками, приучая их к труду. Чтобы школьники не скучали при дождливой погоде, учитель задавал вопросы про родную землю: знают ли они, чем богата и знаменита их родная страна. Рассказывая им удивительные истории, подчеркивал, что человек должен с детства понимать, что такое родная земля: «Төрээн черин кижичи кара чажындан билер ужурлуг»⁶⁹ ‘Родную землю человек должен знать с малых лет’.

Представления о родной земле тувинцев также содержат понимание ее как защитницы: человек находится под защитой земли, реки, горы, своего рода и предков, духи которых остаются на земле вместе с духами природных объектов. И человек живет в гармонии с окружающими его природой и духами, ведя с ними постоянный диалог. «Хозяева» родных земель тувинцев защищают и оберегают их жителей. Об этом пишет М.Б. Кенин-Лопсан, например, в произведении «Читкен уруг» («Исчезнувшая девушка»): «Чер ээлиг болур. Хем база тускай ээлиг. Даг база тускай ээлиг. Чер-черниң ээлери база тус-тус аажы-чаңныг болгулаар. Биче-Мөңгүн-Тайганың ээзи ак аъттыг ак хептиг, ак салдыг эр кижичи джигир»⁷⁰ ‘У земли есть хозяин. У реки тоже. У горы также есть хозяин. Хозяева земель имеют свои разные характеры. Говорят, хозяин Биче-Монгун-Тайга — мужчина с белой бородой, с белой одеждой и с белой лошадей’.

Почитание и любовь к родной земле, представление о ней как о защитнице безусловно зиждились на идеях тесной связи между ней и людьми. Так, в произведении «Читкен уруг» («Исчезнувшая девушка») связь эта сравнивается с самыми прочными видами природной связи: «Бистиң тыва кижилер ыяшты дазылындан турбас, чаш бызааны иезинден чарбас, кижичи төлүн ада-өгбезиниң чуртундан чарбас чаңчылдыг»⁷¹ ‘Мы, тувинцы, не выдираем корни деревьев, теленка от матери не разлучаем, человека от родных мест не разлучаем’.

Именно на родной земле человек рождается, вырастает, осознает себя, начинает говорить на родном языке. Так, в произведении «Кырган-авай өпей ыры» («Колыбельная бабушки») старейшина деревни 104-летняя бабушка Дуруя, рассказывая интересные легенды своему племяннику Хонак-оолу, говорит: «Мен бодаарымга, кым-даа кижичи бодунуң чурттап турар чериниң төрээн дылынга баштай адын-сывын адап, чугаазы үнер ужурлуг»⁷² ‘Я считаю, что каждый ребенок должен впервые называть свое имя на родном языке там, где он живет’.

На этой земле человек проживает до создания своей семьи. В произведении «Читкен уруг» («Исчезнувшая девушка») упоминается, что пока человек не достиг брачного возраста, он не может уйти от родной земли: «Шаандакы тываларның чугаазы болза кара чаш назынның оглу-даа, кызы-даа төрээн черинден ыраваан, ада-иезиниң өөнден үнмээн үрен болур»⁷³ ‘Как говорили древние тувинцы, мальчики или

⁶⁹ Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 226.

⁷⁰ Там же. С. 83.

⁷¹ Там же. С. 186.

⁷² Кенин-Лопсан М.Б. Кырган-авай өпей ыры [Колыбельная бабушки]. Роман. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1984. С. 140.

⁷³ Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 241.

девочки подросткового возраста не уезжали от родной земли далеко, и они ничего не видели, кроме юрты своих родителей’.

Главная героиня произведения «Читкен уруг» («Исчезнувшая девушка») Агана Хертек, размышляя о ценности земли, отмечает, что человек всегда помнит *хинин хэмген чер* ‘землю, где родился и хранится пуповина’: «Тозан хар чеде берген кырган-ава безин улуг уйгузун удуур деп баргаш, хинин хэмген черин адаар, ол чүл дээрге авазының өөнүң орнундан чарылбазын күзеп чыдар, ам-даа чырык хүн адаанга чурттаксаарын Денгер бургандан дилеп чыдар»⁷⁴ ‘Девяностолетняя бабушка, прежде чем уйти на покой, зовет свою родную землю, где хранится ее пуповина. Это означает, что человек не хочет расставаться с родным местом, где жила со своей матерью, и просит помощи у Бога, чтобы дал еще времени пожить’.

Так, человеческую связь с землей тувинцы понимали как аналогичную пуповинной связи между ребенком и матерью, что подчеркивал и сам М.Б. Кенин-Лопсан: «В древние времена тувинцы очень бережно обертывали послед новорожденного ребенка чистой шелковой тканью и закапывали в юрте. Это являлось свидетельством нераздельной слитности человека с землей»⁷⁵.

Желание упокоиться в родных местах было и остается очень распространенным у тувинцев, такая земля понималась особенной — *чымчак* ‘мягкой’. Так в произведении М.Б. Кенин-Лопсана «Кырган-авай өпей ыры» («Колыбельная бабушки») председатель отделения Тонак Тонгак выражает свои мысли и мечту учителю Деспижеку Делбигировичу, чтобы в будущем у них в деревне был отдельный развитый совхоз: «Шынап-ла кижиниң төрөөн чери кончуг, фронтуже чаңгыс аъдымны белек кылдыр берген черим бо. Фронтуже чаңгыс дуңмамны үдөөн черим бо. Хеймер чүвем ол олчаан келбейн барган, Хөндергейге төрүттүнген мен, бо *черниң довураа чымчак*, бо-ла черге сөөгүм салыр мен»⁷⁶ ‘Нет ничего важнее, чем родная земля. Здесь я подарил своего единственного коня фронту. Здесь проводил своего единственного брата, который так и не вернулся с фронта. Я родился в Хөндергее, здесь земля мягкая, здесь же я и умру’.

Так, этнограф и писатель М.Б. Кенин-Лопсан вплетал в свои произведения в самых разных ракурсах образы родной земли, представления тувинцев о том, что она священна, что ее надо знать, быть связанным с ней и пр. Попутно он поднимал и вопросы воспитания чувства любви к родным местам и понимания обязательств человека перед ними. Как исследователь культуры, понимая, что это самые глубинные, традиционные представления о родной земле, автор отражал их в мыслях, словах, мотивах поступков своих героев.

Поскольку перевод тувинцев на оседлость, социальные трансформации тувинского общества привели к массовым миграциям населения, прежде всего в рамках республики, людям часто приходилось расставаться с родной землей, терять ее. И эта тема потери также стала важной в произведениях М.Б. Кенин-Лопсана. Например, главная героиня романа «Читкен уруг» Хертек Агана олицетворяет собирательный образ так называемых детей «врагов народа», незаслуженно пострадавших в годы

⁷⁴ Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 353.

⁷⁵ Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2006. С. 13.

⁷⁶ Кенин-Лопсан М.Б. Кырган-авай өпей ыры [Колыбельная бабушки]. С. 183.

репрессий. Сюжет романа строится вокруг мытарств девочки-сироты, переносящей лишения в 1930–1950-е годы в поисках справедливой жизни в своем родном селении у подножия высокой горы Монгун-Тайга. Испытав все несправедливости тоталитарного режима, она в конце концов находит свой вечный покой — умирает высоко в горах, в ледяной «юрте», под защитой духа-хозяина Монгун-Тайги⁷⁷. Перед смертью она горюет: «Төрээн адамның хонаш чуртунга чурттавас, төрээн адамның адын адавас, төрээн адамны кижилерден чажырып чоруур салым-чолдуг болган мен»⁷⁸ ‘Мне больше не жить в кочевьях родного отца, не называть его имени, и от народа приходится скрывать его — такая у меня теперь судьба’. Она потеряла чувство защищенности, которое ей давала родная юрта: «Бодавааным бир ыдыктыг бодал сагыжымга кирип келди: “Бо кырганнарның өөндөн үнер болзумза, сыңар черим чок!”»⁷⁹ ‘Вдруг у меня появилась мысль, что если я выйду из юрты моих пожилых, то мне некуда пойти’.

Традиции гостеприимства тувинцев призывали их принимать в своих юртах любого человека, и каждый путник был накормлен. Тем не менее, в раннесоветское время официальные запреты на контакты, любую поддержку сторонников и детей «врагов народа» приводили к тому, что эта традиция стала нарушаться. И каждый заклеименный человек не просто терял родную землю, собственный приют, он также терял возможность временного приюта, полностью терял чувство защищенности.

Агана Хертек ощутила свои потери, как потерявшая все на родной земле: «Авазының иштинге сыңып чораан уруг ам төрээн чуртунуң делгеминге огулуг чурттаар чер тыппаан уругнуң ызы»⁸⁰ ‘Это плач девушки, которую мать когда-то выносила в своем животе, но не нашедшей постоянное место жительства в родной земле’. Она постоянно задавала себе вопрос, почему так несправедливо поступила с ней жизнь, почему она потеряла свой уголок земли: «Авамның иштинге сыңып чораан бодум канчап черле Мөңгүн-Тайга кожууннуң девискээринге сыңмас апарган ирги мен?»⁸¹ ‘Почему для меня не нашлось места на всей территории Монгун-Тайгинского кожууна, когда я в мамином маленьком животе помещалась?’

Более того, когда она потеряла родителей, родной дом, то она потеряла и след на этой земле: «Ийи хууң сугну арган холдарымга тудуп алгаш, Хараачыгай чуртумда авам өөнчө баар дың чаңгыс кокпам турган. Адам-ием ол чуртка хонмастаан, мээң суг суглаар кокпам база бүдө берген»⁸² ‘У меня была одна маленькая тропинка в местечке Хараачыгай в юрту мамы, по которой я шла за водой в двух ведрах, нося их на своих худеньких ручках. Мои родители давно на этой земле не живут, но и моей тропинки не стало’.

Покидание, потери, отъезды, разрывы — стали привычными для тувинцев, которые раньше столь дорожили привязанностью к родным местам. В том числе тувинцы уезжали и из деревень в советские годы, расставаясь со своими новыми домами без

⁷⁷ Самдан З.Б. Модификация архетипического образа тувинского шамана в творчестве М.Б. Кенин-Лопсана // Новые исследования Тувы. 2019. № 3. С. 164.

⁷⁸ Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 5.

⁷⁹ Там же. С. 59.

⁸⁰ Там же. С. 245.

⁸¹ Там же. С. 392.

⁸² Там же. С. 110.

сожалений. Начиная от потери родных земель, насильственного расставания с ней, разрывов связей, тема потерь стала нормой жизни тувинцев советского времени.

После советской эпохи тувинское общество принялось возвращать традиционные ценности культуры, пытаясь придерживаться их, насколько это возможно в условиях нового времени. В том числе очевидно писателям стало важно переосмыслить вопросы отношения к земле.

В романе Н.Ш. Куулара «Муңгаштатпаан муңчулбас ыр» («Непрегражденная неунывающая песня») события происходят в наши дни. В постсоветское время, казалось бы, каждый может вернуться на земли предков, но этого не происходит. Сейчас центром притяжения всех тувинцев в республике стала столица — г. Кызыл. Поэтому один из героев романа Одай-оол размышляет, почему они сюда массово приезжают и селятся в самых скромных условиях:

«Көшкүн амыдыралды чогум чүү чүвеге солупканывыс ол? Биригээр бодаарга, амгы үеде чүгле мал ажыл-агыйы-биле бүдүн чурт канчап амыдыраар боор, делегейниң сайзыралының, цивилизацияның кыдынга хожудап чыдып каарга кайыын боор. Өскээр бодаарга, тыва чоннуң эвээш кезии ам канчап баржык — адаанда даяныптар быжыг туружу-даа, үстүнден деткиптер сүлде-сүзүү-даа чок, өскен-төрээн суурларын, хонаштарын каггаш, Кызылдың кыдыгларында кыстынып, хонуун үспес хензиг кошкул хайдынып туруп берген»⁸³ 'На что мы поменяли свою кочевую жизнь? С одной стороны, в настоящее время только скотоводством нельзя прожить, нельзя отставать от мирового развития и цивилизации. С другой стороны, тувинцы стали покидать свои родные деревни и кочевья, и переезжают в окрестности города Кызыла, не имея при этом никакой моральной и материальной поддержки, зарабатывая мало, разве что на хлеб'.

Новое отношение тувинцев к земле как к объекту личного владения выразилось в романе в истории приобретения Тумен-оолом земельного участка для Хуралмая, своего сына от первого брака. Его вторая жена Севил имела свою дочь от первого брака (после смерти первого мужа она, оставив в районе все его имущество, переехала в Кызыл). У каждого из них была квартира в Кызыле, и Севил предлагала жить у нее, а квартиру Тумен-оола оставить Хуралмаю. Но дочь — студентка, а сын — еще школьник. И, как и многие современные тувинцы, которые, ударяясь в гиперопеку, думают о жилье для своих детей почти сразу после их рождения⁸⁴, Тумен-оол стал планировать приобретение земельного участка, чтобы там построить дом. Копил для этого деньги и думал о дополнительном кредите.

«Ол аразында оглунга чер садып алыр дээн бодаалы амыратпастай бээрге, чүү херегин баш удур билип аар дээш, айтыртынарга, ол черни шилип тып алгаш, ээзи-биле дугуржуп, өртээн төлөпкөн соонда, бодунуң адынга бүрүткедип аарда, мырыңай эңмежок саазыннар долдурар, элээн албан черлерин дамчып эртер дээрге, бир муңгараан»⁸⁵ 'Между тем, ему не дает покоя вопрос покупки земельного участка для своего сына, так как для этого необходимо большое количество различных бумаг в разных инстанциях'.

⁸³ Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 162.

⁸⁴ Ламажаа Ч.К. Дети для тувинцев: изменения отношения в социокультурных трансформациях // Новые исследования Тувы. 2021. № 4. С. 68–69.

⁸⁵ Куулар Н.Ш. Муңгаштатпаан муңчулбас ыр [Непрегражденная неунывающая песня]. С. 208.

Когда он все же приобрел участок, то Севил похвалила его: «Дурген өзүп оран оглунга бичежек-даа болза өнчүнү ынчаар белеткеп алган эр сеткили ханган чанып келгеш, Севилге ону чугаалап, мактаткаш, өөрээни-даа аажок болган»⁸⁶ 'Быстро растущему сыну хоть как-то нужно помочь в приобретении собственности. После решения этого вопроса у него было облегчение и радость. Он сказал Севил, она его очень похвалила'.

Таким образом, в произведениях тувинской литературы разных лет мы видим разные аспекты отношения к земле у тувинцев. Сначала это была родная земля, с которой люди всегда была эмоционально связаны. Они поклонялись земле, духам земли, выполняли обряды освящения. Любовь и привязанность к земле рассматривались как пуповинная связь человека с землей-матерью. Однако исторические события XX в. нарушили эту связь, заставили тувинцев переживать болезненные разрывы с родными местами, массово покидать земли, ощущая потери, утрачивая чувство защищенности. Практика разрывов, потерь стала нормой жизни. И хотя тувинцы стали выезжать за пределы Тувы, в том числе в дальнее зарубежье, эмоциональная привязанность к родной земле сохранилась. Но в постсоветское время, помимо всего прочего, в отношении к земле появляются и очень прагматические оттенки.

Еще один интереснейший ракурс понимания тувинцами родной земли нам предстает, если мы рассмотрим песни разных лет. Песенная культура тувинцев, как часть музыкальной, обладает, по признанию специалистов, богатством форм, жанров, колоритом звучания⁸⁷. Ее можно рассматривать не только как форму искусства, но и как выразителя всего мировосприятия культуры.

Этномузыковеды всячески подчеркивают, что музыкальная культура тувинцев развилась именно благодаря связи с землей, с природой. Характерно оригинальное название монографии Т. Левина на английском языке «Where rivers and mountains sing: sound, music, and nomadism in Tuva and beyond» — «Где горы и реки поют: звук, музыка и кочевничество в Туве и за ее пределами»⁸⁸. В центре внимания автора стало «соотношение между пением, языком, поэзией и звуками, топографией и жизнью природного мира»⁸⁹. В.Ю. Сузукей пишет, что именно хозяйственная деятельность тувинцев на земле позволяет понять «множественные оттенки и нюансы звуковой культуры тувинцев»⁹⁰.

И поскольку песни поются, пишутся, появляются новые, какие-то становятся очень популярными, то очевидно, что история песен может показать и историю отношения к Родине. Пока такой аспект песен рассматривался только у отдельной субэтнической группы тувинцев — алтайских тувинцев⁹¹.

⁸⁶ *Куулар Н.Ш.* Муңгаштатпаан муңчулбас ыр [Непрегражденная неунывающая песня]. С. 210.

⁸⁷ *Кыргыз З.К.* Песенная культура тувинского народа. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1992; *Сузукей В.Ю.* Музыкальная культура Тувы в XX столетии. М.: Композитор, 2007; *Карелина Е.К.* История тувинской музыки от падения династии Цин и до наших дней: исследование. М.: Композитор, 2009; *Левин Т.К.* Музыка новых номадов. Горловое пение в Туве и за ее пределами. М.: Классика-XXI, 2012; и др.

⁸⁸ *Levin T. C.* Where Rivers and Mountains Sing: Sound, Music, and Nomadism in Tuva and Beyond. Indiana University Press, 2006.

⁸⁹ *Левин Т.К.* Заново открывая Туву // Новые исследования Тувы. 2009. №4. С. 312.

⁹⁰ *Сузукей В.Ю.* Музыкальная культура Тувы в XX столетии. С. 15.

⁹¹ *Кошкендей И.М.* Родина в народных песнях алтайских тувинцев // Төв Ази болон Монгол дахь угсаатны үйл явц, чиг хандлага. Сэдэвт олон улсын эрдэм шинжилгээний хурлын илхэлүүдийн эмхтгэл [Современные этнические процессы и тенденции в Центральной Азии и Монголии. Международная научная

Для нашего анализа мы взяли сборники песен разных лет, а также отдельные песни⁹². Поскольку нас интересуют тексты песен, то нашими главными источниками являются сборники песен. В сборниках до 1960-х годов основная часть песен указана без авторства, сами песни называются «старинными», «народными». Эти песни мы рассмотрели в категории «народных песен». Они также отличаются традиционными сюжетами, традиционными образами. Отдельно мы рассматриваем авторские песни 1930–1980-х гг. — написанные на основе доработок народных песен, с традиционными образами и сюжетами. Авторские песни того же времени, но включающие сюжеты о переменах в жизни тувинцев в советское время, мы отнесли к группе песен советского времени. И песни, которые появились в 1990-е годы, в которых снова появились и традиционные образы, и совершенно новые, которые поются ныне и считаются в Туве «современными», мы называем песнями постсоветского времени.

В песнях, которые отнесены нами к народным, можно выделить огромный массив песен на тему родного края. Они присутствуют в трех песенных сборниках: это второе издание тувинских народных песен «Тыва улустуң ырылары» («Тувинские народные песни») 1973 г.⁹³, сборник песен «Ырлажыылы» («Споём») 1959 г.⁹⁴, книга А. Н. Аксенова «Тувинская народная музыка»⁹⁵.

Песен на тему о родном крае мы насчитали около 70 единиц, из них в 38 присутствуют наименования местностей. Причем мы выделили следующие группы песен.

Группы тувинских традиционных песен о земле:

1. Наименования горных хребтов, перевалов, вершин: «Тооруктуг долгай Тандым» («Ореховая тайга», букв. перевод «Танды, богатая орехами»), «Бай-ла Тайга» («Богатая тайга (высокогорье)»), «Өдүгөн Тайга» («Одуген-тайга»), «Баштак Тандым авыралы» («Игривая милость (благодать) Танды»), «Буура» («Верблюжий утес»), «Алды баштыг Кара-Дагны» («Шестиглавый Кара-Даг»), «Дөгээ-Баары» («Перед горой Догээ»), «Калдак-Хамар», «Тандым турда» («Когда у меня есть Танды»), «Теве-Хая» («Верблюд-Скала»), «Тооруктуг Тайга» («Ореховая тайга (высокогорье)»), «Башкы тандым авыралы» («Покровительство Танды») и др.

2. Названия рек, устьев реки, озер: «Бай-ла Хемчиим» («Богатый мой Хемчик»), «Чашпы-Хем» («Река Чашпы»), «Арысканың чыварынга» («На холодном ветру реки Арысканың»), «Чагытай» («Чагытай»), «Көктүг шыктыг Хемчиивисти» («В зеленых лугах наш Хемчик»), «Каа-Хем» («Малый Енисей»), «Шеми-Бажы» («Устье Шеми»), «Улуг-Шөлдүң буга дөзү» («Полевая запруда») и др.

3. Названия местностей: «Межегей», «Самагалдай», «Хандагайты», «Бай-ла Тайга», «Чагытай», «Черим болган Чес-Булун» («Земля Чес-Булун, ставшая родиной»), «Шуйумну ыңай» («Родимый край мой Шуй»), «Артыы-Сайны» («Артыы-Сай») и др.

конференция = International Scientific conference “Ethnographic Process and Tendency in Central Asia and Mongolia”]. Улаанбаатар хот, 2018. 264 с. С. 123–127.

⁹² Полный текст исследования см.: Санчай Ч.Х. Образы родной земли в музыкально-песенной культуре тувинцев // Новые исследования Тувы. 2023. № 1. С. 80–109.

⁹³ Тыва улустуң ырлары [Тувинские народные песни] / сост. М.М. Мунзук, К.Н. Мунзук. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1973. 216 с.

⁹⁴ Ырлажыылы [Споём]: сборник песен / сост. С. Пюрбю. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1959.

⁹⁵ Аксенов А.Н. Тувинская народная музыка. М.: Музыка, 1964.

4. Названия местечек: «Кызыл Чыраа» («Красный кустарник»), «Хараганных кара чайлаг» (Караганником поросший чайлаг), «Арга Чарык» («Лесная сторона») и др.

5. Песни о людях, которые живут на определенной земле: «Тожуларның анчыларының ыры» («Песня охотников Тоджи»), «Өдүген Тайга», «Тооруктуг Тайга» («Ореховая тайга»), «Ээн куруг кагбаан-на мен» («Юрту пустой не оставил я»), «Шуйумну ыңай» («Родимый край мой Шуй»), «Эрзин-Теске» («В Эрзине и Тесе») и др.

6. Песни лирические о человеческих чувствах, об отношении к земле: «Тандым турда» («Когда у меня есть Танды»), «Тараан тараа дазыр шөлде» («Засеянные хлеба на бескрайнем поле»), «Силер турда, бодум чоргаар» («Когда есть вы — я горд»), «Эдискилеп⁹⁶ аннаалыңар» («Песни охотника»), «Баштак Тандым авыралы» («Игривая милость (благодать) Танды»), «База катап көрбес мен бе?» («Увижу ли снова?»), «Каттырымзап орган ышкаш» («Словно улыбается»), «Чорумал бодум» («Путник я») и др.

Песня «Өдүген тайга» пелась перед охотой как ритуал, о чем пишет этномузыковед В. Ю. Сузукей: «музицирование перед охотой, видимо, подразумевало, что благополучие будет сопутствовать человеку»⁹⁷. В первой части песни охотник обращается к хозяевам и духам земли, напоминая, что он — житель этих мест. Во второй части певец поет о предстоящей охоте в побудительной форме, подразумевая, что охота должна благополучно закончиться. При этом слияние с родным краем воспевается человеком как настоящее счастье. Он описывает, как чувствует слияние с местами, в которых он живет, воздухом которым дышит, запахом, который для него родной.

Такие же чувства выражаются в народной песне «Самагалтай»:

*Дооразындан харап көөрге,
Торгу хээлиг Самагалдай.
Топтавыла көрбээн киж
Довурактыг дээр-ле боор оң.
Хажызындан харап көөрге
Хана хээлиг Самагалдай.
Караа-биле көрбээн киж
Хая, даштыг дээр-ле боор оң.
Адаанайда харап көөрге
Ажык шөлдүг Самагалдай.
Аргывыла көрбээн киж
Арга, даштыг дээр-ле боор оң.
Үстүнейден харап көөрге
Үлегер дег Самагалдай.
Үргүчү-ле чорбаан киж
Үзүк суглуг дээр-ле боор оң⁹⁸*

Друг, взгляни на Самагалтай —
Он красив, как шелк расписной.
Кто его не видел душой,
Скажет: «Бедный и пыльный край».

⁹⁶ Эдиски — охотничий свисток манок; эдискилеп — означает способ охоты манком.

⁹⁷ Сузукей В. Ю. Музыкальная культура Тувы в XX столетии. С. 15.

⁹⁸ Аксенов А. Н. Тувинская народная музыка. С. 93.

Вдаль взгляни, на Самагалтай —
Он расписан узором юрт.
Кто душой не в этом краю —
Скажет: «Бедный, скалистый край».
С гор взгляни на Самагалтай —
Дрогнет сердце, счастья не скрыв.
Кто не любит родной мой край,
Скажет: «Просто речной обрыв»⁹⁹.

Певец описывает красоту родного края, противопоставляя собственное видение его тому, как его может увидеть чужой человек. Образ родных мест представляется благородным, щедро дарящим свои блага, также он является и стражем душевного спокойствия и здоровья. Об этом поется от имени девушки в песне «*Башкы таңдым авыралы*» («Покровительство Танды»). Народная песня «Чашпы-Хем» имеет вступительную часть, где говорится о том, что *чайлаг* ‘летник’ расположен на альпийских лугах, богатых удивительными травами и растениями, белками и пушниной. Как подчеркивается в песне, красота этой земли удивляет и поражает гостя, приехавшего из далекой земли (*айлык чер*).

В народных песнях образ родины всегда конкретизирован до названия местности, где живет человек, которая для него всегда красивая, родная. Образ родной земли представляется кормильцем, стражем, хранителем. Родные места — это не только тайга, поля и реки, это и *аал-чурт*, *аал-оран* ‘селение, где расположена юрта’, в окрестностях *аала* ‘селения’. Это может быть милый сердцу образ, имеющий определенные приметы, маркеры. С родными местами человек открыт, делится чувствами, он ими любит, жалуется им, делится горестями, а природа сочувствует ему.

В группе песен, отнесенных к авторским песням по народным мотивам, нами выделены песни с образами родины в песенных сборниках: второе издание тувинских народных песен «Тыва улустун ырылары» («Тувинские народные песни») 1973 г.¹⁰⁰, сборник песен «Ырлажылы» («Споем») 1959 г.¹⁰¹, книга А. Н. Аксенова¹⁰².

Во всех трех сборниках совпадает одна песня с названием «Бай-ла Хемчиим» («Богатый мой Хемчик») на слова С. Сарыг-оола. В двух сборниках совпадают две песни: «Шеми бажы» («Устье Шеми»), музыка народная на слова Тамба-Суруна и песня «Теве-Хая» («Верблюд-Скала»), музыка народная на слова С. Шойгу.

Три песни в названиях имеют слово *чуртум* ‘моя родина, мой край’: «Байлак чуртум» («Богатый мой край»), музыка народная, слова С. Сарыг-оола, «Чуртум бо дур» («Это моя родина»), музыка и слова В. Кок-оола, «Мээн чуртум» («Мой край»), музыка С. Бюрбе, слова С. Сурун-оола.

В четырех названиях присутствуют горы или перевалы: «Теве-Хая» («Верблюд-Скала»), музыка народная, слова С. Шойгу, «Кызыл-Хая» («Красная скала»), музыка Р. Кенденбиля, слова С. Тамба, «Калдак-Хамар»¹⁰³ музыка народная, слова С. Тока, «Бай-ла тайга» («Богатая тайга»), музыка народная, слова Л. Чадамба.

⁹⁹ Тувинские народные песни: сборник песен / пер. С. Козловой, ред. С. Бюрбе. Кызыл, 1963. С. 9.

¹⁰⁰ Тыва улустун ырлары [Тувинские народные песни].

¹⁰¹ Ырлажылы [Споем]: сборник песен.

¹⁰² Аксенов А. Н. Тувинская народная музыка.

¹⁰³ *Калдак-Хамар* — о масти лошади; *калдак* ‘мухортый’. Калдак-Хамар — название перевала на горной системе Танну-Ола на юге Тувы (тув. *Таңды-Уула*).

Среди авторских песен увеличилось число песен с названием рек: «Бай-ла Хемчиим» («Богатый мой Хемчик»), музыка народная, на слова С. Сарыг-оола, «Шеми бажы» («Устье Шеми»), музыка народная на слова Тамба-Суруна, «Ак-көк Хемнер» («Голубые реки»), музыка Т. Кызыл-оола, слова Л. Чадамба, «Шеми-Хемим» («Моя река Шеми»), музыка Р. Кенденбиля, слова С. Сарыг-оола, «Төрээн-Хемим эриинде» («На берегу моей родной реки»), музыка С. Баазана, слова Ю. Кюнзегеша, «Кожай биле Торгалыгны» («Речки Кожай и Торгалыг»), музыка А. Чыргал-оола, слова С. Сарыг-оола.

Появились новые, не традиционные мотивы в названиях песен: «Ырлажылы» («Споём»), музыка народная, слова С. Сарыг-оола, «Ырлаал, чүрээм» («Пой, мое сердце»), музыка А. Лаптана, слова С. Сарыг-оола, «Аян чоруктуң таалалы» («Радость путешествия»), музыка народная, слова С. Сарыг-оола, «Чана берээл» («Поедем домой»), музыка и слова В. Кок-оола.

Некоторые народные песни имеют два, а то и несколько вариантов текста слов в сборниках. Причина заключается в том, что народные песни, не имевшие авторства, в советские времена стали дорабатываться поэтами, композиторами. В.Ю. Сузукей подчеркивала, что в начале XX в. в традиционной культуре тувинцев еще не сформировано понятие профессионального подхода к музыке: «на одну и ту же мелодию в различных местностях поются разные слова»¹⁰⁴. Закрепление мелодии за определенным текстом, как пишет А.Н. Аксенов, — это относительно новое явление, получившее свое развитие лишь в начале прошлого столетия¹⁰⁵.

Так, появление песенного жанра в музыке в Туве 1930-х годов и дальнейшее развитие профессионального творчества тувинских композиторов связывалось в первую очередь с авторской доработкой песенного фольклора¹⁰⁶. На стихи Сергея Пюрбю, Юрия Кюнзегеш, Степана Сарыг-оол, Саая Бюрбе, Леонида Чадамба, Виктора Кок-оола, Максима Мунзука и др. народ стал петь песни, используя мелодии старинных песен.

Поэтому в этом числе мы можем сказать и о песне, воспевающей весь край — «Бистиң Тыва», т.е. «Наша Тува». В народе эти стихи стали петь на мелодию старинной песни «Дээң-дээң»¹⁰⁷. Затем музыка песни была переложена на ноты и записана, зафиксирована С.Г. Коровиным в 1932 г.¹⁰⁸ Новый вариант песни написал в 1940-е гг. народный писатель С. Пюрбю¹⁰⁹, этот текст содержится в сборнике «Тыва улустуң ырлары» 1973 г.¹¹⁰

На первый взгляд кажется, что в тексте присутствует дух и традиции стихосложения старинных песен. Здесь также тувинец окружен просторами своей земли, воспевает ее. Но в тексте также появляются новые мотивы.

В последней строке каждого четверостишья рефреном звучит:

¹⁰⁴ Сузукей В.Ю. Музыкальная культура Тувы в XX столетии. С. 41.

¹⁰⁵ Аксенов А.Н. Тувинская народная музыка. С. 31.

¹⁰⁶ Сузукей В.Ю. Музыкальная культура Тувы в XX столетии. С. 188.

¹⁰⁷ Дээң-дээң — припев, мелодический орнамент песен жанра *кожамык* «короткая песня» (Там же. С. 40).

¹⁰⁸ Тыва улустуң ырлары [Тувинские народные песни]. С. 38.

¹⁰⁹ Пюрбю Сергей Бакизович (1913–1975) — поэт, прозаик, драматург, переводчик, литературовед, народный писатель Тувинской АССР.

¹¹⁰ Тыва улустуң ырлары [Тувинские народные песни]. С. 38.

*Хөвөң ышкаш хоюг, чымчак дүктүг
Хөлдер ышкаш чалгып, чаттып чыдар,
Көвей малы аалга сыңмас болган
Хөглүг омак, байлак бистиң Тыва.
Саар малы аалга сыңмас болган,
Сагган сүдү сава ажып долган,
Ажы-төлү эрес, хөглүг-омак
Арат чону хостуг бистиң Тыва.
Шынаа, шөлдер сыңмас чылгызындан
Чыраа, саян шилип тудуп мунар,
Чычыы, торгу хевин солуп кедер
Чыргап турар байлак бистиң Тыва¹¹¹.*

Словно нежная вата, как мягкая шерсть,
Как будто бурлящие волны озера,
Веселья радости полно.
Много скота не помещаются в аал
Радостно и богато [живется] в Туве.
Молоко через край разливается,
Что дают наши козы, коровы.
Дети счастливы, резвятся,
Арату (народу) свободно [живется] в Туве.
Поля и степи полны табуна,
Рысцой и галопом проносятся.
В парчах и шелках расшитых [нарядах],
Счастлива наша Тува¹¹².

Мы видим, что это образ не просто того места, откуда родом человек, это уже не просто конкретные горы, местности, а в целом речь идет о всей Туве. Творческая интеллигенция, в большинстве своем, получила образование, поменяла место жительства, стала жить в столице республики. Поэтому она уже не могла не мыслить категориями сразу всей республики. Построение образа Тувы также воспевало и складывание нации (как государствообразующего народа Тувинской Народной Республики). Появились упоминания о народе (*арат чон*) и о том, как в целом народ живет на родной земле. Сама Родина стала описываться как источник благоденствия, плодородия, связанного с другими концептами или ценностями тувинской культуры: *мал* ‘скот’, *ажы-төл* ‘потомство’ или *уруг-дарыг* ‘дети, детвора’.

Другая песня в этом же ряду — народная песня «Бай-ла Хемчиим» («Богатый мой Хемчик»). Автор стихов С. А. Сарыг-оол¹¹³. Текст песни опубликован в сборнике «Тыва улустун ырлары» 1973 г.¹¹⁴ В комментариях к песне сообщается, что мелодия старинной песни в исполнении А. М. Чымба была записана на пластинку

¹¹¹ Тыва улустун ырлары [Тувинские народные песни]. С. 38.

¹¹² Построчный перевод Ч. Х. Санчай.

¹¹³ Сарыг-оол Степан Агбанович (1908–1983) — поэт, прозаик, переводчик, народный писатель Тувинской АССР, заслуженный деятель литературы и искусства Тувинской АССР, основоположник и классик тувинской литературы.

¹¹⁴ Тыва улустун ырлары [Тувинские народные песни]. С. 7.

в 1934 г. в Москве. В том же году капельмейстер С.Г. Коровин записал мелодию на ноты. Позднее, в 1940 г., С.А. Сарыг-оол написал стихи «Бай-ла Хемчим» («Богатый мой Хемчик»). Стихи стали очень популярными. Вместе с тем, там же сообщается о том, что на эту же мелодию существует иная песня «Тандым турда» («Когда есть Танды»).

Авторы советского времени трансформировали традиционные сюжеты и вплели в них новые мотивы. В текстах народных песен лирический герой подчеркивает свою связь с родным краем, воспекает благоденствие на этой земле, плоды ее, благодаря которым он будет сыт. В авторской же песне по народным мотивам лирический герой, от имени которого поется песня, остается, но его внимание обращено уже не к себе одному как получателю природных даров, а к «коллективному пользователю» плодородной земли — народу, артелям, колхозам, что, безусловно, было типическим художественным приемом советского реализма. Образ Родины здесь представляется образом кормилицы не одного труженика или труженика и его семьи, рода, а всего народа.

Такая трансформация образа особенно заметна, если сравнить одну песню с двумя вариантами текстов — текстом народным, без автора, и авторским. Так, в западной части Тувы была популярна народная песня «Бай-ла Тайга» («Богатая Тайга»). М. Мунзук записал песню с пластинки в исполнении Х.А. Анчымаа. Позже ее стали исполнять на слова Л. Чадамба и с тех пор песня получила известность как «Бай-ла Тайгам» («Богатая моя Тайга») ¹¹⁵.

Посмотрим на оба текста с переводами.

Фрагмент из народной песни

«Бай-ла Тайга»

*Барып-барып бады келген
Бажы бедик Бай-ла-Тайгам.
Барын-чогун чугаалажыр
Баштак кара өөрүмнү, оо.*

*Эглип-эглип бады келген
Экти бедик Бай-ла-Тайгам.
Эки-багын чугаалажыр
Эрге кара уругларны, оо* ¹¹⁶.

Фрагмент из авторской песни

«Бай-ла Тайгам» Л. Чадамба

*Барып-барып бады келген
Бажы бедик Бай-ла-Тайгам.
Баарында ховулары
Байлак дүжүт ээзи тайгам.*

Перевод на русский язык

От высоких вершин до подножья
Простирается вниз моя Бай-Тайга.
Мои друзья душевные, кому доверяю свои
сокровенные тайны [встречаемся].

Изгибами и дугами простирается книзу
Высокие ¹¹⁷ плечи ¹¹⁸ [у тебя], моя Бай-Тайга.
Мои подружки ласковые, с кем можно
поделиться секретами [встречаемся] ¹¹⁹.

Перевод на русский язык

От высоких вершин до самых низин
Простирается моя Бай-Тайга.
С полей, что у подножья тайги,
Щедрый урожай преподносит хозяин тайги.

¹¹⁵ Тыва улустун ырлары [Тувинские народные песни]. С. 58.

¹¹⁶ Там же.

¹¹⁷ Бедик — буквально 'высокий'.

¹¹⁸ Экти от эгин — плечо.

¹¹⁹ Построчный перевод Ч.Х. Санчай.

*Эглип-эглип бады келген
Экти бедик Бай-ла-Тайгам.
Эдэнейде ховулары
Элбек дүжүт ээзи тайгам.*

Изгибами и дугами устремляется вниз
Высокие плечи у тебя, моя Бай-Тайга.
С полей и степи, что у подножья,
Хозяин тех мест преподносит нам дары.

*Бедип-бедип бады келген
Меңги баштыг Бай-ла-Тайгам.
Белдеринде, хемнеринде
Фермалыг Бай-ла-Тайгам¹²⁰.*

На высоких вершинах
Шапкой вечных снегов красуется моя Бай-Тайга.
На берегах слияния рек
Расположились фермы, моя Бай-Тайга¹²¹.

В авторской песне, в отличие от народной, мы видим, что пропала сюжетная линия, связанная с *кара уруглар* букв. ‘черными девушками’ и *кара өөрүмнү* ‘черными друзьями’¹²², т.е. подругами и друзьями лирического героя. Но к описанию родной земли (к «моей Бай-Тайге») добавилось упоминание о фермах, которые расположились здесь и которые позволяют, очевидно, получать дары этих мест.

В песне «Төрээн хемим эриинде» («На берегу родной земли») на слова Ю. Кюнзегеша традиционно воспевается родная земля, родная река, передается любовь к родине. Но появляется изменение — вместо юрт возвышаются дома, стационарные жилища, в которые переселились тувинцы.

Несколько слов о песне «Канчаар, акый» («Что делать?») ¹²³. В 1936 г. М. Мунзук записал эту тувинскую народную песню в музыкальном сопровождении Кара-оола на игиле¹²⁴, ее спела К. Мунзук. К данной мелодии С.А. Сарыг-оол написал стихи «Ыр-лажыылы» («Споём»), и в народе эта песня стала популярна под тем же названием¹²⁵.

*Орай кежээ таанда сериин,
Ойнап-хөглеп алыырыңар,
Бараалыңар, че.*

*Оран-чурттуң омак хөглүү
Оолдарында, кыстарында, бараан болуул че.*

*Эштиң-өөрнүң үнүн кадар
Игилиңни ойнат, акый,
Ырлажыылы, че.*

*Хостуг омак оолдун, кыстың
Кожан ырын ойнап берем, ырлажыылы че.*

Тих и свеж вечерний ветерок.

Эй, парни, девушки — на лужок вместе мы пойдём!

Юность — сила солнечной страны.

Служить мы Родине все должны — песню запоем!

Что, дружок, гармонь¹²⁶, твоя молчит?

¹²⁰ Тыва улустун ырлары. [Тувинские народные песни]. С. 58.

¹²¹ Построчный перевод Ч.Х. Санчай.

¹²² Здесь *кара* ‘черный’ усиливает значение слова *эрге* ‘ласка’ и *баштак* ‘шутливый’ т.е. *эрге кара* означает ‘ласковые, приветливые’ *уруглар* ‘девушки’, а *баштак кара* ‘любящие весело шутить’ *өөрүмнү* ‘мои друзья’.

¹²³ Тыва улустун ырлары [Тувинские народные песни]. С. 133.

¹²⁴ *Игил* — тувинский двухструнный смычковый инструмент.

¹²⁵ Тыва улустун ырлары. [Тувинские народные песни]. С. 133; Аксенов А.Н. Тувинская народная музыка. С. 144.

¹²⁶ В переводе С. Козловой название тувинского инструмента *игил* заменено на гармонь.

Пускай, веселая, зазвучит — песню мы споем!
 Эй, приладь ремень через плечо —
 О дружбе, радостно, горячо песню мы споем!¹²⁷

Родина здесь передается лексемой *оран-чурт* 'страна'. В этой песне появляется мотив долга перед Родиной, не характерный для тувинских народных песен¹²⁸.

В авторских песнях появилось понимание «мы». Очевидно, отчасти это связано с появлением в этот период не характерной для народной песни тувинцев формы хоровой песни без традиционного состязательного и импровизационного элемента. В тувинских хороводных или хоровых песнях *кожаң*¹²⁹ суть пения хором заключалось в делении на две хоровые группы, которые соревновались между собой, старались перепеть друг друга. Теперь же надо было в песне выражать сплоченность и в содержании, и в форме его исполнения.

Так, в авторских песнях по народным мотивам мы можем увидеть расширение кругозора певца — с локальной местности до всей Тувы, а также появление «мы» как коллектива (коллективных хозяйств, которые заменили собой семейные, родовые общности), народа.

Наравне с народными песнями, в том числе «авторизованными», в которых образы земли — «основное ядро, не подверженное никаким политическим установкам и вмешательствам»¹³⁰, появились песни, в которых явно выражена тематика советской идеологии¹³¹. Эти песни мы рассматриваем в группе тувинских советских песен.

С одной стороны, советские композиторы продолжают создавать песни о родных краях, об отдельных районах, местностях Тувы, о людях этих мест и их привязанности к земле, продолжая традиции народных песен.

Но, с другой стороны, в советских песнях появились новые образы земли. Это стали:

— песни о людях, которые живут на определенной земле — в патриотическом характере: «Бистиң Тыва» («Дээң-дээң»), музыка народная, слова С. Пюрбю, «Камгаланыр кужу-даа бар» («Оборонная сила»), музыка народная, слова О. Санчата, «Баар оруу кегээрелдиг» («Путь ее светел»), музыка народная, слова С. Борбак-оола, «Совет эвилелиниң хамаатызы мен» («Я гражданин советской страны»), музыка А.Б. Чыргал-оола, слова С. Сарыг-оола, «Коммунистиг партияга шынчы бис» («Мы верны коммунистической партии»), музыка С. Соруктуу, слова Ю. Кюнзегеша и др.;

— песни о людях, которые стали жить оседло, обзавелись новыми сельскохозяйственными профессиями: «Суурумга чанып кээр мен» («Я вернусь в родное село»),

¹²⁷ Тувинские народные песни: сборник песен. Кызыл, 1963. С. 19.

¹²⁸ Но тем не менее в народных песнях также встречаются песни о сражениях, о том, что тувинцы не сдаются врагам. Напр., песня «Алды баштыг Кара-Дагны» (Аксенов А.Н. Тувинская народная музыка. С. 126).

¹²⁹ *Кожан, кожамык* — жанр лирических песен. Слово *кожамык* от производного «кожар» в значении «присоединять» или «прицеплять». «Эти песни зачастую имеют шуточное содержание и используются как песенное обращение парня и девушки друг к другу или группы парней и *кожаң* группы девушек или даже двух групп девушек (или парней). Это были своеобразные музыкальные состязания в способности импровизировать текст песни в ответ на то, о чем только что пропела конкурирующая сторона» (Сузукей В.Ю. Музыкальная культура Тувы в XX столетии. С. 39; курсив источника. — Ч.С.).

¹³⁰ Монгуш А.А., Бавуу-Сюрюн М.В. Лексические репрезентации концепта «Родина» в стихотворных текстах тувинских писателей. С. 110.

¹³¹ Там же.

музыка С. Бюрбе, слова С. Сурун-оола, «Колхозчу мен» («Я колхозник»), музыка народная, слова С. Сурун-оола, «Тараан тараа дазыр шөлдө» («Засеянные хлеба на бескрайнем поле»), музыка и слова с неустановленным авторством, «Шеми-Хемим» («Моя река Шеми»), музыка Р. Кенденбиля, слова С. Сарыг-оола, «Колхозумну» («Мой колхоз»), музыка О. Чылбак-оола, слова С. Сувакпита и др.;

— песни лирические, об отношении человека к земле: «Аян-чоруктуң таалалы» («Радость путника»), музыка народная, слова С. Сарыг-оола, «Чалыы назын байырлалы» («Праздник юности»), музыка А. Лаптана, слова О. Сувакпита, «Чорумал бодум» («Путник я»), музыка народная, слова В. Кок-оола и др.;

— песни о людях, которые живут на определенной земле — в героическом или драматическом характере: «Алды баштыг Кара-Дагны» («Шестиглавый Кара-Даг») (Песня шестидесяти богатырей), музыка и слова с неустановленным авторством, «Арысканың чыварынга» («На таежном холодном ветру Арыскана»), музыка и слова с неустановленным авторством, «Төрээн хемим эриинде» («На берегу родной реки»), музыка С. Баазан-оола, слова Ю. Кюнзегеша, «Счастливым день моей Родины», слова Ю. Кюнзегеша, музыка Р. Кенденбиля, «Туттурбайын чорза-чорза» («Я ходил не сдаваясь врагу») музыка народная, слова О. Санчата и др.

В них певцы воспевают уже не только Туву. Образ Родины чрезвычайно расширился, приобретя уже название Советского Союза, за пределами которого есть и другие страны. Герои планируют уехать из родного села за образованием, но обещают вернуться, чтобы работать на получение богатого урожая.

Песню «Туттурбайын чорза-чорза» («Счастливым день моей Родины») на слова Ю. Кюнзегеша Н.А. Аксенов прокомментировал следующим образом: «Революционные араты колониально-феодальной Тувы искали убежище у народов России»¹³².

В песне «Колхозумну» («Мой колхоз») прославляется новый образ жизни — оседлый; сообщается о постройке дома из кирпича, о том, что кочевая жизнь осталась в прошлом. В песнях не только подчеркивается отказ от прошлой кочевой жизни, сам человек, тувинец, меняет свою позицию по отношению к природе. Если раньше он был слит с родными местами, любил и боготворил их, радуясь дарам природы, то здесь в духе социалистического реализма образ человека приобрел активно-созидательную роль. Человек теперь «покоряет» суровую мощь реки, «разбивает» неприступные скалы, «направляет» каналы рек, и прославляет только свой труд.

И даже оставаясь в очаровании от рек, от родной земли, тем не менее, тувинец прославляет именно трудовой народ, который стал менять землю «под себя», как это поется в песне «Кожжай биле Торгалыгны» («Кожжай и Торгалыг») на слова С. Сарыг-оола. То есть в советских тувинских песнях мы видим уже полное влияние установок советских песен. Здесь уже нет лирического певца и его трепетного отношения к Родине. Сама Родина, несмотря на использования терминов *төрээн чурт* и пр., тем не менее, оказалась низведенной до некоей природной стихии, до природных объектов, которых человек должен покорить, подчинить своей воле для того, чтобы стать счастливым и успешным.

С начала 1990-х годов, в русле процесса этнической самоидентификации, начавшейся по всей стране, на волне роста возрождения национальных традиций,

¹³² Аксенов А.Н. Тувинская народная музыка. С. 127.

национального самосознания в Туве снова стали востребованы песни с традиционным содержанием и традиционными ценностями народа. В это время продолжают свою жизнь и песни с советскими мотивами, однако появились и новые тенденции в изображении образов земли.

В качестве наследия советского времени можно назвать одну очень популярную песню «Сеңээ алдар — Тыва Республика» («Слава тебе — Республика Тыва»). Слова Ю. Кюнзегеша, на музыку известного композитора 1990-х — начала 2000-х О. Саая (мелодия была написана в 1998 г.). Исполняет песню обычно на официальных праздниках, концертах в честь больших торжеств певец Станислав Ириль¹³³.

*Тыва, Тыва — Саян дагның эдээн каастаан
Сайзана-дег чараш чурт сен!
Өгбелерден дамчып келген
Өскен төрээн өргээвис сен!
Тыва, Тыва — Азий диптиң төвү сен, чүрээ сен!
Сеңээ алдар, Тыва Республика!
Тыва, Тыва — эрткен орууң хөлчөк узун
Эглип келбес төөгү болган.
Эки үем чоктап келген.
Чалыы назын өйүмде сен!
Тыва, Тыва — даарта хүннү дарганнажыр
Өңүктөр-даа сенде арбын.
Олар биле эки чуртаар
“Даңгырак” дег сөзүң сагын!*

Тыва, у подножия Саян украшение,
Ты сказочная страна словно сайзана¹³⁴!
В дар полученная от предков,
Ты родина наша, ты дом наш!
Тува, ты центр Азии, ты сердце его!
Слава тебе, Республика Тыва!
Тыва, ты прошла долгий путь
Это теперь безвозвратно — история.
В поисках лучших времен
Ты в моем юном сердце [в душе]!
Тува, Тува — в завтрашний день мы не одни,
Друзей у тебя не счесть.
В дружбе с ними жить
Дай свое клятвенное слово!¹³⁵

В тексте характерна эпичность, торжественность, тема прославления («Сеңээ алдар...» ‘Слава тебе’ и пр.), которые были присущи песням советского времени. И в этом же русле подчеркивается некий исторический путь, который прошла вся Тува, нахождение Тувы «в сердце» («Чалыы назын өйүмде сен»). Здесь нет лиричности,

¹³³ Ириль Станислав Николаевич (1973 г. р.) — народный артист Республики Тыва (2008), заслуженный артист Республики Тыва (2001), актер Национального музыкально-драматического театра им. В. Кок-оола Республики Тыва.

¹³⁴ Сайзана — игрушечная постройка из камней.

¹³⁵ Подстрочный перевод Ч.Х. Санчай.

но есть монументальность образа Родины, некая мобилизующая сила, которая отличает стиль советских массовых песен 1930–1980-х гг.¹³⁶

В определенной степени эта мобилизующая функция оказалась востребованной в условиях необходимости задействовать этномобилизующие мотивы для укрепления этнической идентичности. В подобной традиции выступила песня 1992 г. «Сыгыт хөөмей»¹³⁷. Слова к этой песне написал В. С. Серен-оол¹³⁸. Автором музыки и первым исполнителем данной песни стала народная артистка России Надежда Агбаан-Шыыраповна Куулар¹³⁹. Песня написана специально для участия в Первом международном симпозиуме по хоомею в Монголии в 1992 г.

В тексте снова в центре внимания героя Родина — Тува, с важными объектами (Енисей, Саяны, Танды), присутствует возвращение к традиционным образам тувинцев и, что очень важно, — представление себя как человека, рожденного здесь, имеющего здесь предков, а также их материальные воплощения — каменных балбалов *көжээдаштар*. Тувинец здесь также представляется как наследник древних песен — *хөөмей-сыгыт* и *каргыраа*. Мотив о горловом пении, Туве и сыне этих мест будет подхвачен последующими авторами и будет представлен в различных вариациях и трактовках.

Образ Родины как вдохновение ярко проявился в новом гимне Тувы, каковым стала песня «Мен, тыва мен» («Я — тувинец»), слова Окей Шанагаша¹⁴⁰, музыка Кантомур Сарыглара. В 2011 г. она заменила гимн Тувы «Тооруктуг долгай Тандым» («Ореховая тайга»), введенного в 1993 г.

Смена гимнов, на наш взгляд, демонстрирует интересную смену акцентов в осмыслении образов Родины в песенной культуре тувинцев. Песня «Тооруктуг долгай Тандым» («Ореховая тайга») считается народной, но тем не менее ее создание приписывается артисту театра и кино, заслуженному артисту РСФСР, народному артисту Тувинской АССР Николаю Оскеевичу Олзей-оолу (1916–1994). По воспоминаниям современников, до него никто не слышал эту песню. Народной она стала считаться после исполнения Н. О. Олзей-оола во второй половине 1930-х гг.¹⁴¹

В тексте же нового гимна подчеркивается не просто этническая идентичность человека-тувинца, но тот факт, что он находится в родственной связи с землей. Он — сын (гор), она — дочь (страны). Здесь также много упоминаний ценностей тувинской культуры: *оваа* — место ритуального поклонения, *даш* — камень, как составная часть

¹³⁶ Степанова Е. А. «Все проходит. Остается Родина — то, что не изменит никогда»: образ Родины в советской песне // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. 2015. № 4. С. 28–42.

¹³⁷ *Сыгыт хөөмей* — один из стилей тувинского горлового пения.

¹³⁸ Серен-оол Владимир Седипович (1942–1994) — тувинский актер, поэт, драматург, заслуженный писатель Тувы, заведующий литературной частью, литературный сотрудник в газетах «Тываның аныктары», «Шын», член Союза писателей СССР, Союза журналистов СССР, Союза театральных работников России.

¹³⁹ Куулар Надежда Агбаан-Шыыраповна (1947 г. р.) — советская и российская тувинская певица, народная артистка России. В 1971–2000 гг. солистка тувинского государственного ансамбля песни и танца «Саяны» государственной филармонии Республики Тыва, с 2000 г. — основатель и руководитель фольклорной группы «Эне-Сай». Аранжирует мелодии тувинских песен, сочиняет мелодии к песням.

¹⁴⁰ 16 февраля 2023 г. стало известно о кончине О. Шанагаша: Не стало автора официального гимна Тувы Өөкея Шанагаша [Электронный ресурс] // ИА «Тува-онлайн». 2023, 16 февраля. URL: <https://tuvaaonline.ru/2023/02/16/ne-stalo-avtora-oficialnogo-gimna-tuvy-keya-shanagasha.html> (дата обращения: 16.02.2023). — *Прим. ред.*

¹⁴¹ В Кызыльском колледже искусств им. Чыргал-оола 11–12 декабря 2022 г. состоялась лекция доктора искусствоведения Е. К. Карелиной на тему: «Тувинская композиторская школа: особенности формирования», где автор сообщила об этом.

кургана *оваа*, *чалбарыг* (*чалбарган*) — обряд прошения благополучия у хозяев местности, гор, перевалов, рек, *ыдыынга* (*ыдык*) — святыня, *Таңды*, *Саян ыдыынга* — у священного Танды и Саян, *агын* (*ак чем*) — молочная еда, *өргээн* (*өргүл*) — ритуальное подношение.

По сравнению с образами Родины в советских песнях, нынешний образ географически снова сузился, вернулся к пределам только Тувы, месту, где тувинец чувствует себя именно тувинцем, которое почитает как родное. С одной стороны, это глубоко лирическая песня. Но, с другой стороны, она вместила в себя столько этномобилизующих маркеров, что в сочетании с торжественным исполнением этой песни Народным хоомейжи А. Монгушом, любимцем тувинской публики, несмотря на возражения некоторых представителей творческой интеллигенции, филологов, это привело к тому, что песня стала рассматриваться сначала как неофициальный гимн Тувы. В качестве уже Государственного гимна РТ она была утверждена Верховным Хуралом (парламентом) 11 августа 2011 г., в тот же день утверждена Председателем правительства Ш. Кара-оолом, через два дня — 13 августа — вступила в силу в день опубликования в газете «Тувинская правда».

Принятие нового гимна сопровождалось спорами и дискуссиями, один из таких случаев можно упомянуть в связи с нашим анализом. Заслуженный работник РТ, писатель Маадыр-оол Ховалыг писал: «прежний гимн республики “Тооруктуг долгай Тандым” забраковали как песню простого таежного арата. А новый гимн “Мен — тыва мен” тоже ведь песня простого, только горного арата, восхваляющего свой край, свой род. Обе песни изобилуют словами “мен” — “я”. Мен и мен, я да я. А в государственном гимне должны быть только местоимения “мы”, “наш”, и никаких яканий»¹⁴².

Эти возражения явно предлагают вернуться к коллективным ценностям, которые стали воспеваться в советских песнях, где певцы перестали быть лирическими певцами своей родной земли, но стали представителями общности — народа-покорителя земли. В том числе, очевидно, поэтому такие мнения не перевесили чашу весов, и гимном снова стала песня, где певец говорит о своих личных чувствах к Родине, о своем глубоко личном отношении.

Тувинские народные песни, которые складывались в традиционном обществе тувинцев, посвящались людьми их родным краям, с локальными названиями, с известными местечками, перевалами, горами и пр. Родная земля была локальной землей, отношение к которой было очень эмоциональным, трепетным, личностным. В первые советские годы, когда создатели песен писали стихи, созвучные народным, но с дополнениями определенных новшеств, которые появились в жизни тувинцев, Родина также воспевалась, но певец уже ощущал и выражал себя как представитель общности, причем трудовой, той, которая меняется и меняет свое окружение, свою жизнь. В советское время образ Родины заметно расширился, а человек приобрел характер покорителя природы. Уже в постсоветское время «рамки» Родины вернулись к пониманию ее как Тувы, одновременно с этим и человек лишился черт демиурга.

¹⁴² Ховалыг Маадыр-оол. Не я, а мы. При утверждении нового гимна Тувы снова наступили на те же грабли. [Электронный ресурс] // Центр Азии. 2011. № 32. URL: <http://centerasia.ru/issue/2011/32/3988-ne-ya-a-mi.-pri-utverzhdenii-novogo.html> (дата обращения: 04.01.2023).

Чер ‘земля’ для современных тувинцев

Материалы литературы, а также наблюдения показывают нам, что тувинцы достаточно широко и вариативно понимают чер ‘землю’, оценивают ее, описывают свое отношение к ней, свои обязанности по отношению к ней. Поэтому мы рассмотрим несколько аспектов обсуждений, начиная с самых общих представлений о земле, взяв в январе 2023 г. интервью с 12 тувинцами разных поколений и мест проживания¹⁴³. Беседы велись на тувинском языке¹⁴⁴.

Мы просили объяснить своими словами, как они понимают чер, какой земля бывает для тувинцев, как они могут ее описать, а также что о земле им говорили родители, старшие поколения.

Разные земли. В первую очередь — что говорит о земле тот, кто живет и работает здесь — животновод. По его мнению, земли бывают разные.

А.А. Хомушку (1969 г. р., животновод):

— Чер деп сөс дыка хөй уткалыг. «Чер» дээрге: төрүттүнген чери, өскөн чери, баар чери (дуу оранче баар чери). ‘Слово земля имеет очень много значений. Люди с давних пор говорили, что «земля» это: земля, на которой родился, земля, где вырос и земля, куда уйдет (когда человек умрет)’.

Наши респонденты-сельчане тоже разделяют земли на «виды».

Ш.В. Дамба (1992 г. р., сельская жительница):

— Чер талазы ынчаан алыр болза шынап-ла, кижги болгаш кижиниң чоок-кавы дөргүл-төрели, ада-иези, кижиниң ук дөзү, угу черлиг болур. Кижги төрүттүнген черлиг болур, оон амыдыралдың аайы-биле, агымы-биле салым-чолдуң айыткаан талазы-биле кижги өске чер-же көже бээр ындыг байдал көстүп келир болза, ол черге болза кижги өзүп мандыыр апаар. Сээң чашкы үең болза, сээң төрүттүнген чериңге болуп болур. ‘Если смотреть по отношению к земле, то у каждого человека есть родственники, корни, земля. У человека есть место, где он родился. По воле судьбы люди могут сменить место жительства, уехать в другое место, там жить и развиваться. Твое детство может пройти на том месте, где ты родился’.

Т.К. Монгуш (1986 г. р., сельчанин):

— Чамдык кижилер төрүттүнген черинге сөөлгү хүннеринге дээр, ол черинге чурт-тап каан улустар турар. Амыдырал аайы-биле өг-бүле тудуп чоруй барган, келин, күдээлер, барган черинге черзине берген улус турар. Бистиң өгбелеривис болза, колдуу ам херээжен улусту келиннеп чоруй барган черинче баргаш чер-чурт туда бээр, ам эр улус күдээлеп барган аайы-биле. Ам, ындыг-даа болза кижиниң сагыш сеткилинде кижги бүрүзү кол төрүттүнген черин болза “кол черим” — деп адап чоруур, деп мен ынчаар санап чоруур кижги-дир мен! ‘Есть такие люди, которые до старости лет живут на той земле, где родились. По жизненным обстоятельствам некоторые люди, невестки, зяття, могут жить в другом месте¹⁴⁵. Они могут привыкнуть к тому месту. У наших в основном невестки уходят жить в другие места, также и зяття. Я считаю, что земля, где родился человек, является главным местом’.

¹⁴³ Из 12 участников интервью: 3 чел. — городские тувинцы, 7 чел. — сельские тувинцы, 2 чел. — животноводы. Все респонденты выразили согласие на публикацию их данных.

¹⁴⁴ Полную версию исследования см.: Майны Ш.Б. Представления о чер ‘земле’ современных тувинцев // Новые исследования Тувы. 2023. № 1. С. 38–63. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.3>

¹⁴⁵ Барган чери ‘место, куда пошел’.

При этом сельчане помнят, что тувинцы, даже оставшиеся в местах проживания предков, продолжающие заниматься животноводством, не просто живут на одном месте — они постоянно перекечевывают, как это делали их предки. Поэтому считается, что у тувинцев-животноводов всегда было «четыре земли».

Т.К. Монгуш (1986 г. р., сельчанин):

— *Бистиң тывалар көшкүн амыдыралдыг улус-тур бис. Мал ажылы-биле халбактанган кижини көшкүн амыдыралдыг, ол дөрт черлиг болур турган. Албан чазаглаар, чайлаглаар, кыштаглаар, күзеглээр. Чайлаг соонда күзегже белеткенир. Ол күзегниң чериниң туружу бир өске апаар. Күзегниң соонда кыштаг апаар, ол болза ак меңгилиг дагның артынга турар, хат-шуурган чок чүведен чаглактанып даг артынга турар. Оон каттап-ла чылдың эргилдези-биле чоруп каар. ‘Тувинцы имеют кочевой образ жизни. Тот, кто занимается скотоводством, кочевой человек, он имеет четыре места. Места для проведения зимы, весны, лета и осени. После лета готовятся к осени. Место для проведения осени отличается от предыдущего. После осени зимовка, она должна находиться за большой горой со снежными вершинами, чтобы гора защищала от ветра и снега. Дальше по временам года кочуют тувинцы’.*

Этнопедагог Г.Д. Сундуй в своей работе выделяет, например, пять родин у тувинцев: материнская утроба как первая родина, место рождения (вторая родина), место проживания в детстве (третья родина), место проживания во взрослом состоянии (четвертая родина), место упокоения (пятая родина)¹⁴⁶.

Горожане также говорят о разных землях.

О перекечевках своих предков поведал в интервью о своей маме полковник ФСБ в отставке С.Х. Кашпык-оол:

«Мои предки по линии отца традиционно для кочевников меняли стоянки и пастбища в зависимости от времени года. С девятнадцатого века зимовали в местечке Чанчын-Тей у реки Тес-Хем на территории нынешнего Тес-Хемского района, а лето проводили у подножья хребта Танну-Ола в сегодняшнем Тандинском районе. Места эти очень красивые, богаты могучими кедрами, обильны орехами, зверьем, рыбой, ягодами, полезными травами и целебными источниками.

Во время весенних и осенних перекеченок на лошадях, волах, верблюдах пересекали труднопроходимые хребты Танну-Ола, перегоня весь скот с зимнего на летнее пастбище и обратно, в том числе и верблюдов. Диву даешься, как эти сугубо степные животные проходили по такой сложной таежной высокогорной тропе на высоте двух тысяч метров над уровнем моря, пересекали бурные реки, а затем спускались к озеру Чагытай и вытекающей из него речке Мажалык»¹⁴⁷.

Н.Ч. Дамба (1960 г. р., городская жительница):

— *Кижиниң төрүттүнген черинден аңгыда, өг-бүлө туткан чери, өг-бүлениң төрүттүнген чери, уругланган, ажы-төлденген чери база бар болуп турар. Кайызы-даа ыдыктыг деп ынчаар санап турар мен. ‘Также есть место, где создали семью, место, где родилась семья, место, где стали родителями’.*

¹⁴⁶ Сундуй Г.Д. Роль народных совестливых установок в духовно-нравственном формировании личности // Вестник Бурятского государственного университета. 2014. № 1 (1). С. 44.

¹⁴⁷ Хажитма Кашпык-оол. Дать жизнь [Электронный ресурс] // Центр Азии. 2014, 21 февраля. URL: <http://centerasia.ru/issue/2014/6/4846-azhitma-kashpik-ool-dat-zhizn.html> (дата обращения: 05.10.2022).

У.В. Ондар (1970 г. р., городская жительница):

— *Кижиниң чер деп сөс дээрге төрөөн чери кылдыр санаттынар. Амгы үеде болза тывалар хоорайда хөй чурттап чоруур болгаиш, төрүттүнген чер, чурттап чоруур чер деп база чугаалаар. Чүге дизе бистиң төрөл аймаавыста херээжен чон хөй болганда, оон мурнунда тывалар херээжен кижини айтыргааштың, херээжен кижини өгленип алгаиш, өөнүң ээзиниң черинче чурттап чоруй, ону болза төрүттүнген чер эвес, төрөөн чер дээр. 'Слово чер для человека считается төрөөн чери 'родной землей'. В настоящее время тувинцы, проживающие в городе, говорят төрүттүнген чер 'земля, где родился' и чурттап чоруур чер 'земля, где живет'. В нашем роду женщин много. Тувинцы в прошлые времена после сватовства уводили невестку из родного дома к дому мужа, таким образом, то место для нее становится родным местом, а не местом, где родилась'.*

Размышляя о различных типах земли, наш респондент далее продолжает:

— *Чер деп сөске төрөөн, төрүттүнген, ыдыктыг, аза-четкерлиг черлер деп сөстөрүни хамаарыштырып болур. Кижиниң төрүттүнген чери черле кижиге төрүттүнген чери кылдыр арттып каар чеже-даа үр үе дургузунда барбайн турар-даа болза. 'К слову чер 'земля' можно отнести следующие слова: төрөөн чер 'родная земля'; төрүттүнген чер 'место, где родился'; ыдыктыг чер 'священная земля'; аза четкерлиг черлер 'места, где есть черти'. Место, где родился человек, навсегда остается местом, где он родился, даже если он не бывает там в течение долгих лет'.*

Интересно то, что горожане уже также говорят о чер 'земле' как учреждению, предприятию и т.д.

Н.Ч. Дамба (1960 г. р., городская жительница):

— *Канчалдыр-даа көөрүмге, чүгле өскен төрөөн черим эвес, анаа албан черлерин безин бистер тускай черлер дээр бис. Оон анаа чугаалаар болза тускай чер, чижээлээрге, бистерде болза Тываның күрүне университетиниң ажылдакчызы болганымда, бистиң уругларның өөренир чери деп база билип турар бис. Бистерде ямылар бар болгай, ол аңгы-аңгы ямыларны болза тускай албан черлери деп база билип турар бис. Бүдүрүлге черлерин база бистер тускай бүдүрүлге черлери деп ынчаар билип турар бис. Ынчангааштың чер деп сөстүң утказы дыка делгем болуп турар. 'Все, что связано с местом, не только родную землю, я считаю священным местом. Организации, учреждения мы называем специальным местом. Еще можно сказать, о специальных местах, например, я как работник Тувинского государственного университета, считаю, что это место, где учатся наши дети. У нас есть разные министерства, эти министерства мы называем тускай албан чери 'специальные учреждения'. Предприятия, производства мы говорим «специальные предприятия», «специальные производства». Поэтому слово чер имеет очень широкое значение, чер 'земля', чер 'место', албан чери, бүдүрүлге чери 'учреждение, предприятие'.*

Тувинский историк М.С. Байыр-оол в своей работе также выделяет несколько своих земель: *төрөөн черим, хонаштарывыс 'родную землю', төрүттүнген черим 'место, где я родился', казаар, күзээр хонаштарывыс, 'весенние и осенние кочевья', чайлаавыс — Устүү-Ак-Ой бажында 'летняя стоянка в верховье Устуу-Ак-Ой'*¹⁴⁸.

Таким образом, в представлениях современных тувинцев концепт чер понимается в первую очередь как земля, которых у тувинцев бывает несколько. В основном

¹⁴⁸ Байыр-оол М.С. Допчу намдарым: көшкүн эрнин аас-кежиктиг кокпалары [Моя автобиография: счастливые пути кочевого мужчины].

речь идет о землях в связи с жизненным циклом самого человека (место рождения, место проживания, а также место упокоения, о чем мы скажем отдельно). Тем не менее люди, даже давно «оторванные» от земли, помнят и о местах, связанных с традиционным видом хозяйствования.

Но можно сказать, что в расширительном толковании земель, важных для тувинцев, есть еще и такой интересный нюанс, высказанный горожанином, который также выражается в отдельных языковых формах *албан чери*, *бүдүрүлге чери*¹⁴⁹. В связи с тем, что земельные участки сегодня являются объектами владения, соответственно, «купли и продажи», то теперь тувинцы также занимаются куплями и продажами, в том числе для того, чтобы обеспечить землей своих детей, о чем свидетельствует активность рынка земли в социальной сети «ВКонтакте»¹⁵⁰.

Важнейшим аспектом понимания земли для тувинцев является тот, который связан с представлением о Родине, о родной земле. Он выражается лексемой *төрээн чер* ‘родная земля, родина’. Причем знание о родной земле, так же, как и знание о своей родословной, о предках, считается важной обязанностью каждого тувинца¹⁵¹.

Как мы упоминали, тувинцы прошлого были ограничены в представлениях о пространстве и поэтому считали места, где они жили — большим миром, Вселенной, Оран Танды¹⁵². В этом мире у человека было несколько самых знакомых мест, куда семьи перекочевывали вслед за хозяйственными задачами. В XX в., как мы выше показали, люди стали говорить не просто о разных землях (месте рождения, взросления, образования, месте жительства семьи и пр.). Географические познания тувинцев расширились в связи с вхождением Тувы в состав большого российского государства, сами люди разъехались не только по территории республики, но и выезжают или регулярно за пределы Тувы («за Саяны»), или даже в другие регионы страны, за рубеж. Поэтому представления о родной земле начинают уточняться или даже расширяться в зависимости от перспективы взгляда.

Ч. Ч. Дувен-Бады (2003 г. р., сельчанин):

— *Кажан Саян дагларын ажа бергеш тыва черин, тыва кижилерни, сакты бээр, мал-маган безин эргим болур. Бүдүн Тываны кижилерни төрээн чери кылдыр санаар.* Когда уезжаешь за Саяны, скучаешь по тувинской земле, тувинскому народу, даже скот становится для тебя родней. Вся Тува начинаешь считать родной землей?

А в пределах Тувы каждый тувинец хорошо знает, где его родной уголок.

Ш. В. Дамба (1992 г. р., сельская жительница):

— *Төрээн черим дээрге бичии төрээн чуртум, Тожу кожуун Адыр-Кежиг суурну төрээн черим дээр мен, чүге дээрге аңа бир дугаар төрүттүңгеш, өскен черим. Оон төрээн черим дээрге Россия, Россияның иштинде — Тыва.* ‘Родной землей для меня считается моя малая родина — Тоджинский район, село Адыр-Кежиг, там я родилась и выросла. Также моя родная земля Россия, в России — Тыва’.

¹⁴⁹ *Албан чери* ‘учреждение’, *бүдүрүлге чери* ‘предприятие’. См.: Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 528.

¹⁵⁰ Тывада черлер, земельные участки в Тыве [Электронный ресурс] // Официальная страница в vk.com. URL: <https://vk.com/charlaldar17rus> (дата обращения: 05.11.2022).

¹⁵¹ *Кенин-Лопсан М. Б.* Традиционная культура тувинцев / пер. с тув. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2021. С. 182.

¹⁵² Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. С. 31.

Она же добавляет:

— *Амгы үеде “чаныксап тур мен” деп база чугаалаар мен, оон өөм ээзи сээң бажыңың бо шээй, канчап чаныксап тур сен дээр. А мен: Тожу дээрге мээң төрүттүнген черим-дир деп харыылаар мен. Өйлеп-өйлеп суурумче чаныксап бээр чордум. ‘В настоящее время я иногда говорю “хочу домой”, тогда муж мне говорит: “Вот же твой дом, зачем ты хочешь домой”. Я отвечаю: “В Тоджу хочу, потому что я там родилась”. Временами я скучаю по родному селу’.*

Такие же ностальгические настроения есть и у горожан. Причем место родное чаще всего не по фактическому месту рождения, а именно по месту, где человек вырос, где прошли его детские годы. Именно так и говорят наши респонденты.

Н. Ч. Дамба (1960 г. р., городская жительница):

— *Төрээн чери дээрге кижиниң эң бир дугаарында өскөн төрээн чери деп билип турар мен. Чижээлээрге, мээң болза өскөн төрээн черим — Эрзин кожуун-даа болза, билип кээримге Тес-Хемге чурттап турган бис. Төрүттүнген черим өске кожуунда-даа болза, бодумнуң өскөн төрээн черим Тес-Хем болгап Тес-Хем чурттуг мен деп бодум санап турар мен. ‘Я думаю, что родная земля — это та земля, на которой человек вырос. Например, земля, где я родилась и выросла — Эрзинский район, но как я помню, мы жили в Тес-Хеме. Даже если я родилась в другом районе, я выросла в Тес-Хеме, поэтому считаю его своей родной землей’.*

Говоря о *төрээн чер* ‘родной земле’, наши респонденты верят, что она может обладать положительной энергией.

Так, например, нам говорил наш респондент-животновод.

А. А. Хомушку (1969 г. р., животновод):

— *Кижитөрээн черин сактып, төрээн черин бодап барыксап бээр, сакты бээр бооп турар. Мен бодаарымга, тыва кижитайда-даа, ыракта-даа чурттап чоруур өскөн төрээн черим деп суурга, төрээн черинге ында-хая-даа болза кээп чоруур деп бодар мен. Мээң ачам ынча дээр: «Бир эвес кижитаяа-даа чурттап чорааштың төк дээш төрүттүнген черинге баргааштың, аңа ол чер кырынга кудуруу-биле олуруп алырга кижиниң кудуруунче ол черден дыка улуг энергия кирер дээр. Ынчангааштың мен база чылдың-на төрээн черимче баргааштың анаа-ла кызыл-даван кылаштап, оон ам сөгүктелдир олуруп, дыка улуг энергия алыры дыка шын чорду. Ам төрүттүнген өскөн төрээн черинге кижинин караанга көзүлбес энергия артып калган дээр. “Так устроен человек, что будет скучать о родной земле, захочет вернуться на родную землю. Я думаю, тувинец, где бы он ни был, даже вдалеке, он иногда возвращается в то село, которого он называет родной землей. Мой отец говорил: «Где бы ни жил человек, придя на то место, где он төк дээш төрүттүнген ‘родился, усевшись на землю’, через копчик позвоночника от земли может получить большую энергию. Поэтому я тоже каждый год возвращаюсь на родную землю, просто хожу босиком, потом сяду на землю прямо, скрестив ноги (т.е. в позе лотоса). Я верю, что так можно получить большую энергию». Говорят, что на земле, в которой родился человек, остается невидимая большая энергия’.*

Такое же мнение было у сельчанки.

Ш. В. Дамба (1992 г. р., сельская жительница):

— *Кижитхоорайга шылай бергеш, чаныксап бергеш, аарый бергеш суурумче чоруптар мен, орукка бар чыткаш-ла сегий берген ышкаш апар мен аан, сагыш сеткил көдүрлүп*

кээр. Суурумга, төрээн черимге баргаиш күш алган ышкаш болур. ‘Когда я очень устаю в городе или когда болею, я уезжаю в свое родное село. По дороге домой мне кажется, что я уже выздоровела, как будто душа радуется. В селе, в родной земле, мне кажется, что я набралась сил’.

Интересны воспоминания педагога В.Б. Монгуш, заслуженного работника образования Республики Тыва, о камне с родных мест: «А вот такой крупный, с таким большим глазом я впервые нашла. Порой прижму этот аянгатинский камень к груди, и он как будто силы дает. Словно согревают меня родные места и все ушедшие за красной солью¹⁵³ близкие люди»¹⁵⁴.

Бывший руководитель Тувы (2007–2021), ныне заместитель председателя Государственной думы Федерального собрания Российской Федерации, Ш.В. Кара-оол в 2021 г., выкладывая в социальных сетях для своих подписчиков видео, знакомил их с родной землей своего отца и отмечал, что специально приехал сюда, чтобы зарядиться положительной энергией¹⁵⁵. Еще одна тувинка, которая долгое время живет в Тайване, в своем интервью подчеркнула, что будет приезжать в Туву, чтобы «зарядиться энергией» родной земли¹⁵⁶.

О живительных силах родной природы и общения с близкими говорила Р.С. Чакар, судья Верховного суда Российской Федерации, которая много лет живет и работает в г. Москва:

«Как-то поймала себя на том, что родной пейзаж на меня действует каким-то волшебным образом, подпитывает, что ли. Особенно — вид гор, их краски.

Бываю в основном в Кызыле и его окрестностях, в Эрзине, где родина предков. Озеро Тере-Холь и чуть дальше — родные места моего отца. Какая-то космическая связь с этим местом мне вдруг, внезапно, в какой-то миг почудилась этим летом.

Здесь, в эрзинской степи — на воле, в родных местах — покоится Сотпа Кундукей — мой дед, папин отец. А на могиле лежит его старая шляпа, без которой его образ не был бы узнаваем.

С возрастом начинаешь ценить вещи, которые не очень хорошо воспринимал, понимал в детстве, в юности, в молодости. Вот стоишь на этой земле, чувствуешь дыхание горячий степи, видишь чистое голубое небо, вдыхаешь вольный степной воздух и понимаешь, что это — мое, и только мое.

И такой бывает прилив эмоций, такие мысли одолевают, что с кем-то даже поделиться сложно, так как невозможно их передать словами. И до слез приятно, что люди помнят отца, мать, деда, помнят наш род»¹⁵⁷.

¹⁵³ То есть умершие (иносказательно). См. об этом: *Кисель В.А.* Поездка за красной солью. Погребальные обряды Тувы. XVIII — начало XXI в. СПб., 2009.

¹⁵⁴ Валентина Монгуш. Сокровища белоголовых [Электронный ресурс] // Центр Азии. 2017, 23 июня. URL: <http://centerasia.ru/issue/2017/8/5333-valentina-mongush-sokrovishcha.html> (дата обращения: 05.10.2022).

¹⁵⁵ На родине моих предков: Кара-Тал, Урбун, Кашпал. Здесь в глубинах Улуг-Хема лежат останки моего деда. Так и не перехороненного при строительстве ГЭС. Тут энергетика этих земель космическая! [Электронный ресурс] // Шолбан Кара-оол. 2021, 5 июля. Официальная страница в vk.com. URL: https://vk.com/wall180881822_94678 (дата обращения: 05.11.2022).

¹⁵⁶ Тайвань: следуя за мечтой [Электронный ресурс] // ИА «Тува-онлайн». 2021, 24 сентября. URL: <https://tuvaonline.ru/2021/09/24/tauvan-sleduya-za-mechtoy.html> (дата обращения: 05.11.2022).

¹⁵⁷ Весь мир — в тебе. [Электронный ресурс] // Центр Азии. 2008, 2 ноября. URL: <http://centerasia.ru/issue/2008/43/2314-ves-mir-v-tebe.html> (дата обращения: 05.10.2022).

О родной земле как особой земле, и о том, что невозможно забыть свой родной тувинский язык, живя за пределами Тувы, рассказывал тувинец А. М. Август-оол, который живет в столице Голландии г. Амстердаме:

«Село Кунгуртуг — всегда на особенном, первом месте, потому что это — моя родина. Амстердам — потому что это город моей сбывшейся мечты о свободе.

Приехав домой, с удовольствием общаюсь на тувинском языке. Некоторые слова сходу не скажешь, приходится рыться в памяти, но они не забылись, а только спрятались. В первый день приезда говорил гораздо медленнее и тщательно подбирал слова. Но побыл у родителей в Кунгуртуге, и все пришло само собой»¹⁵⁸.

В связи с тем, что очень много тувинцев с середины XX в. покинули родные места, получив образование, приобретя профессии и начав работать в разных сферах новой экономики республики¹⁵⁹, представления о родной земле стали различаться даже внутри семей, среди кровных родственников.

Так, Н. Ч. Дамба (1960 г. р., городская жительница) перечисляет:

— *Эң-не улуг угбам болза Бай-Тайгага төрүттүнген, черле авам Хемчик кижги, ачам чооду. Бичиизиинден тура Тес-Хемге өскөн болгаш, бодун база Тес-Хем чурттуг кылдыр санап турар. Улуг оглу Хандагайтыга төрүттүнген болгаш, ажы-төлденген чери Өвүр кожуун деп санап турарлар. Угбамның сактыышкынарындан база ынчаар билир мен. Орнукушудар черин ыяап-ла Тес-Хемге ажаар силер дээр, чүге дизе бо сөөлгү үеде Кызылга чурттап чораан, хеймер оглунунуң чанынга, мени Тес-Хемге ажаар силер, чүге дизе честемни аңаа орнукуштукан болуп турар. Честеңерниң чанынга орнукушудуп каар силер дээр чорду.* ‘Моя самая старшая сестра родилась в Бай-Тайгинском районе, наша мама из Хемчика, отец — чооду. С раннего детства сестра выросла в Тес-Хеме, и считает себя родом из Тес-Хема. Ее старший сын родился в Хандагайты, поэтому она считает Овюр местом, где стала матерью. Я знаю это из воспоминаний сестры. В настоящее время сестра живет в Кызыле в доме младшего сына. Она нам говорит, что-бы мы похоронили ее рядом с мужем, в Тес-Хеме’.

Учитывая то, что горожане-кызылчане старшего возраста, практически все переехавшие в столицу из разных районов республики, своих детей все их детство возили в места проживания родственников, большинство кызыльских детей продолжает считать родными местами эти села, районы. Сегодня, если спросить тувинца-кызылчанина, откуда он родом, то он, прежде всего, назовет места исхода своих родителей. Интересна история Ч. К. Шавы (1974 г. р.), которая родилась в поселке Кызыл-Мажалык Барун-Хемчикского района. В 1987–1988 гг. родители с ней переехали для поиска нового рабочего места из Барун-Хемчикского района в село Межегей Тандинского района¹⁶⁰. В настоящее время живет Ч. К. Шавы в с. Успенка, вышла замуж, родила детей, и она считает своей *төрээн чери* ‘родной землей’ Тандынский район.

Интересное дополнительное значение к пониманию земли происхождения снова высказал нам житель города — это та земля, где человека уважают, ценят.

Н. Ч. Дамба (1960 г. р., городская жительница):

¹⁵⁸ Невозможного нет [Электронный ресурс] // Центр Азии. 2011, 29 октября. URL: <http://centerasia.ru/issue/2011/42/4058-nevozmozhnogo-net.html> (дата обращения: 05.10.2022).

¹⁵⁹ Тувинцы. Родные люди. С. 86.

¹⁶⁰ Кужугет Ш. Ю. История родственной группы кужугет из Барун-Хемчикского района Тувы // Новые исследования Тувы. 2021. № 4. С. 38.

— Бир эвес мээң өг-бүлөмден алыр болза, угбашкылар хөй бис, шупту башкы салгалдыг бис. Үш дугаар угбам аныянда-ла Өвүр кожуун чурттуг честем-биле душкаш, Өвүр кожуунда ажылдап эгелээн. Ам бо үеде болза Өвүр кожуунунуң хүндүлүг хамаатызы деп атты эдилеп чоруур. Кожуунда база Хоочун башкы дээш дыка үнелеп турар. Ам чурттап чоруур Өвүр кожуунунга дыка ынак, ам бодувустуң өскөн төрөөн черивис Тес-Хем деп чугаалаар бис, угбамның чеже-даа бичии тургаштың Тес-Хемге өскөн-даа болза, аныяк чылдарында-ла Өвүр кожуунга турган болгаш, оозунга дыка ынак, Өвүр чурттуг мен дээр болгай аан. ‘К примеру, можем взять нашу семью, в семье нас много, все мои сестры учителя, у нас поколение учителей. Третья по счету сестра в молодости встретила с молодым человеком из Овюрского района, там осталась работать. В настоящее время ей присудили звание “Почетный гражданин Овюрского района”. В районе ее почитают как учителя-ветерана, много лет проработавшего в образовании. Она очень любит Овюрский район. Даже если детство провела в родном Тес-Хеме, сестра говорит, что она — Өвүр чурттуг ‘из Овюрского района’.

В подобных случаях тувинцы используют не лексему *чер*, а *чурт*, которая имеет основное значение «страна»¹⁶¹.

Тема родной земли активно используется в культурно-массовой работе с населением Министерства культуры Республики Тыва. Так, например, с 2016 г. по всей республике проводятся фестивали-конкурсы, посвященные родным землям своих предков, круглые столы¹⁶² и пр.

Трактуя землю как родную, тувинцы дополняют это представление ее характеристикой в качестве земли-кормилицы. Так нам говорили и сельчане, и горожане.

Т.К. Монгуш (1986 г. р., сельчанин):

— Кижичерле шагдан тура черден амыдырап келген. Ол хөрзүнге тараа тарыыр. Черниң хөрзүнүнден үнген кат-чимисти чыып чиир. Бис кижилер бөмбүрзекте чурттап чоруур бис. Бистиң кол өзээвис чер. Чүгле кижичер эвес, дириг-амытан бүрүзү бойдуштуң төлү, бойдус дээрге-ле чер-дир. ‘Человек с древних времен жил, добывая от земли пищу. Хлеб также добывал от земли, посадив зерно. Собирает ягоды, которые выросли на почве земли. Мы живем на земном шаре. Наша основа — это земля. Не только человек, но и каждое животное — дитя природы’.

Ш.В. Дамба (1992 г. р., сельская жительница):

— Чер деп сөстү мен төрөөн чер деп демдек ады-биле ажыглап болур мен. Кижичерниң төрүттүнгөш өскөн черин төрөөн чер дээр. Оон аңгыда чемгерекчи чер деп база ажыглап болур мен, чүге дизе тыва чон шаандан тура черинден диленип чемненип, аң-меңин, кат-чимизин чыып чораан. ‘Со словом земля я могу использовать прилагательное «родная». Место, где родился и вырос человек, называют родной землей.

¹⁶¹ Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 528.

¹⁶² Ада өгбелеримниң Чер чурту [Электронный ресурс] // ГТРК Тыва. 2019, 24 января. URL: <https://youtube.com/watch?v=zH5QJ5K6lRA> (дата обращения: 05.11.2022); 24–25 июня в Кызыле пройдет Республиканский творческий фестиваль коренных малочисленных народов «Земля моих предков» [Электронный ресурс] // ИА «Тува-онлайн». 2016, 3 июня. URL: <https://tuvaonline.ru/2016/06/03/24-25-iyunya-v-kyzyle-proydet-respublikanskiy-tvorcheskiy-festival-korennyh-malochislennyh-narodov-zemlya-moih-predkov.html> (дата обращения: 05.10.2022); В Туве состоялся I Республиканский фестиваль коренных малочисленных народов «Земля моих предков» [Электронный ресурс] // Тува. Азия. 2016, 25 июня. URL: <https://tuva.asia/news/tuva/8710-festival.html> (дата обращения: 05.10.2022).

Также могу использовать данное слово со значением *чемгерикчи чер* ‘кормящая земля’, *чер ие* ‘мать-земля’, так как с давних пор тувинцы добывали пищу с земли, охотились, собирали ягоды’.

Ш.В. Дамба (1992 г. р., сельская жительница):

— *Бистиң кырган ада-иевис бис бичии турувуста бисти эдертип алгаш каттаар, хылбалаар, ыяштаар турган, ону агаарлаар дээр турганнар. Ол черлерге чеде бергеш, албан-биле ап алган кара бичии пажынга шайны хайындыргаш, шайын бажын черге өргүүр, черге чажыын чажар турган. Кырган авам черивис — чемгерикчивис деп чугаалап чораан.* ‘Когда мы были маленькими, наши бабушка и дедушка брали нас, когда ходили за ягодами, за черемшой, за дровами — это они говорили *агаарлаар* ‘гулять, отдыхать’. В лесу бабушка всегда варила чай в маленькой кастрюле, и свежесваренный чай она подносила духам тайги, при этом обговаривая свои благопожелания. Наша бабушка говорила: «Земля — наша кормилица»’.

Городские тувинцы также вспоминают исконные занятия своих предков.

Н.Ч. Дамба (1960 г. р., городская жительница):

— *Черге хамаарыштыр база чугаалаар болза черле чер ажыл-агыйлыг тыва чон болган соонда, ол чер ажылы кол чүвени ээлеп турар. Канчаан-даа көөр болза одар-билчиир, малчыннар-даа боттарының малын одарладыр тускай черлерлиг болур. Ында ам кайда-даа доктаал-саавырда киирбээн-даа болза, боттары дугуржуп алгаш, үе-түптөн бээр улустуң мал малдап чораан одар билчиир черлерин өске кижии ээлеп аары хоруглуг турган.* ‘Если говорить по отношению к земле, то тувинский народ поистине занимался земледелием, и таким образом земледелие занимает важное место в жизни народа. Все знают хорошие места для пастбища, скотоводы имеют специальные места для пастбы своего скота. Такие территории ни в каких документах не зарегистрированы, скотоводы сами договариваются между собой. Так из давних времен, где кто-то пас свое хозяйство, другой человек не может присвоить данное место, так делать запрещено’.

Еще одна важная характеристика родной земли заключается в представлении о ней как о месте упокоения. В этом отношении мнения представителей всех трех групп тувинцев были похожими.

А.А. Хомушку (1969 г. р., животновод):

— *Шаанда тыва улустар улгадып бурганнай бээрде, эртежик чугаалап чораан, чижээ: «Мени ол черге ажаар силер, ол дээрге мээң черим-дир, ада-ием маңаа өскен». Чижелээрге мээң ачам А.К. Хомушку болза 76 харлыында, бурганнай бээр бетинде, аарып чыткаш, бисти кыйгырып алгаш чугаалаар турган: «Оолдарым мени ада-ием чери, Даг-Дөзү деп чер бар, аңаа барып ажаар силер» деп чугаалаар чораан.* ‘В древности люди преклонного возраста заранее говорили о месте, где его похоронят, например: «Вы меня похороните на том месте, это моя земля, мои родители здесь выросли». Например, мой отец в 76 лет, перед тем как умереть (*бурганнай бээр* ‘стать богом’), собрав нас всех, говорил: «Сыновья, есть местечко Даг-Дөзү, земля моих родителей, вы меня похороните там»’.

Интересное словосочетание *бурганнай бээр* ‘стать богом’ используется для иносказательного выражения смерти. И связывается с конечным местом, в котором человек упокоится:

— *Ам баар чери дээрге келир үеде болза шупту ындыг шажик бис хар назын улгадырга бурганнаар бис дээр. Бурганнай бээрге апарып, чедирер чевег деп черни баар чери деп шаанда тывалар ынча деп чугаалаар.* ‘Баар чери ‘земля, куда уйдет’, так говорится

о том, что все мы в будущем, когда придет старость, «станем богом» (т.е. умрем). В древности тувинцы говорили, что когда человек умрет, кладбище, куда положат человека, называли *баар чери*'.

Ш. В. Дамба (1992 г. р., сельская жительница):

— *Кижичок апаарга хөөр үнер дивес бис, анаа чер үнер дээр бис*. 'Когда человек умирает, в день похорон, мы не говорим «поехать на кладбище», мы говорим *чер үнер* 'поехать на землю (место)''.

Н. Ч. Дамба (1960 г. р., городская жительница):

— *Кижини сөөлгү оруунче үдээр деп тургаш, орнукушудар чери база кол чери деп бо-даар-дыр мен*. 'Слышала об этом у предков, когда провожают человека в последний путь, когда хоронят, *орнукушудар чери* 'место, где его положат', также имеет важное значение'.

При всем этом богатстве представлений о земле как о родной, обладающей положительной энергией, лечебной и пр., все же распространилась, как мы уже сказали, практика землевладения, купли-продажи. И это вызывает обеспокоенность представителей старших поколений, в том числе людей, ведущих традиционный образ жизни — занимающихся животноводством. Это высказал наш респондент-животновод А. А. Хомушку. По его мнению, раньше никто не оформлял никаких документов на землю. Все просто знали, у данной земли есть хозяева, определенный аймак: «Мы все знали о том, что определенная земля той степи кому-то принадлежала: эта земля принадлежит Монгушам, та земля — Кызыл-оолов, а эта земля — Соян Данзына. Никто туда не ходил пасти скот, кроме хозяев. Когда хозяев нет, никто даже не подходил к той местности». Сами тувинцы, вспоминает он, поклонялись земле: «Моя земля, мой край...», «Пусть мой скот благополучно умножается...», «Пусть мой скот благополучно переживет суровую зиму». Тот факт, что люди оформляют землю в собственность без соблюдения традиций прошлого, без оглядки на то, кто здесь жил, он считает «присвоением земли другого человека». И если уж оформлять документы, полагает он, то только на участки «своих предков».

Интересную историю приобретения земли рассказывает Ч. Х. Санчай, жительница г. Кызыла: «Моя бабушка живет в п. Иштии-Хем — в прекрасном таежном поселке, где я родилась. Примерно десять лет назад бабушка начала поднимать тревогу о том, что скоро у тувинцев не останется своих земель. «Вдруг засаянские приезжие купят все земли, а мы, тувинцы, на своей земле не будем свободны, нельзя будет даже сено скосить», — стала переживать она. Видимо, это было связано с выходом закона, разрешающего оформлять земли под различные сельскохозяйственные нужды.

Она многих моих родственников сподвигнула на то, что мы, и я в том числе, городская жительница, оформили землю в долгосрочную аренду, на 49 лет. Была долгая процедура с обращением в администрацию в г. Шагонаре в нужную инстанцию о выделении земли для сельскохозяйственных нужд. Каждый оформил по 7 гектар в близлежащих притаёжных территориях п. Иштии-Хем с грандиозными планами косить каждое лето сено, потом — продавать. Моим родственникам, живущим в поселке, сено нужно всегда, потому что у них домашний скот. А мне? А я думала, что буду продавать сено со своего участка, и на зиму с этих денег будем покупать *чиш* 'мясо на всю зиму'.

Но ничего из этого не получилось. По документам земля так и числится до сих пор за мной. Оказалось, что негласно у каждого определенного кусочка земли есть тот, кто каждый год косит сено в одном и том же месте из числа постоянно проживающих в поселке. Выяснилось наличие негласных правил, которые регулируют сами жители этих мест. И я — городская — не могла ничего им предъявить, мои документы так и остались просто бумагой с печатью. Теперь я осознала, что напрасно занималась этим делом.

Позже были слухи, что некоторые люди, проживающие в иных местах, оспаривали эти территории, ссылаясь на то, что эти земли являются их родовыми местами».

Получается, что современные тувинцы знают, что просто так приехать и поселиться где угодно, где тебе захочется или нравится — не получится.

Таким образом, родные, родовые земли продолжают сохранять большое значение для современных тувинцев, вплоть до того факта, что вопросы владения землей продолжают регулироваться представлениями местных жителей о том, кто является истинными хозяевами этих мест.

* * *

В общественном дискурсе в качестве нормативных предписаний сильны традиционные представления о святости земли, о том, как, соответственно, тувинцы должны относиться к ней, преклоняться и соблюдать заповеди предков.

Представления у современных тувинцев преимущественно зрелого, старшего возраста о земле, с одной стороны, заметно расширились в связи с изменениями жизни их предков, родителей, нынешней ситуации. *Төрээн чурт* ‘родная земля, Родина’ может трактоваться расширительно в зависимости от угла зрения за пределами республики. Но в пределах самой Тувы тувинцы всегда помнят о местах исхода своих предков. Интересно то, что кызылское общество в этом смысле явно представляет собой «концентрированную» Туву в миниатюре, так как практически все они являются выходцами из самых разных районов, и самое главное — помнят об этом и передают эту память своим детям.

С другой стороны, животноводы и сельчане помнят, что тувинцы, даже оставшиеся в местах проживания предков, оставшиеся заниматься животноводством, не просто живут на одном месте — они постоянно перекочевывают. Так, трактуя землю как родную, сельчане и горожане дополняют это представление ее характеристикой как земли-кормилицы. Рассуждая о местах упокоения, современные тувинцы дали также схожие мнения, что их родные люди старшего возраста просят захоронить их на местах, где они родились и жили. Различение тувинцев по землям происхождения, разделения среди районов Тувы отмечают все респонденты.

Тем не менее, современная жизнь с ее новыми правилами, в том числе и по поводу возможностей владеть землей, также делает возможным распространение прагматического отношения к земле как к объекту личного владения.



2.2. ДАГЫЛГА: ОБРЯДЫ ОСВЯЩЕНИЯ

М. Б. Кенин-Лопсан писал о девяти освящениях, которые проводили тувинцы с древности: *дээрни дагыры* 'освящение неба', *Таңды дагыры* 'освящение Танды (тайги)', *от дагыры* 'освящение огня', *суг бажын дагыры* 'освящение родника (истока реки)', *хам ыяш дагыры* 'освящение шаман-дерева', *тел-ыяш дагыры* 'освящение дерева тел', *оваа дагыры* 'освящение оваа', *буга бажын дагыры* 'освящение начала оросительного канала', *көжээ дагыры* 'освящение кожээ (каменного памятника)'¹.

Помимо него об этих обрядах в прошедшем времени писали и другие исследователи, располагавшие только сведениями о формах, зафиксированными ранее. Тем не менее, стало очевидно, что с 1990-х годов в Туве обряд *дагылга* возобновился, а с 2000-х гг. приобрел массовый характер и новые формы. Вот уже почти два десятилетия тувинцы проводят его разными семейными, родственными группами², которые сами называют по-разному — *аймак*, *төрөл аймак* или просто по названию рода *монгуштар* (монгуши), *ооржактар* (ооржаки), *чоодулар* (чооду). Этот же обряд проводят и субэтнические группы тувинцев Усинского района Красноярского края, Монголии и Китая.

Несмотря на распространенность обряда, информация о местах и времени проведения *дагылга* нередко имеет ограниченный, почти закрытый характер, передается только между членами групп тувинцев, связанных прежде всего родственными узами. Очевидно, поэтому о масштабах распространения обрядности до недавнего времени мало кто знал даже в самой Туве, хотя научное исследование возрождения традиционных ритуалов уже проводилось в начале 2000-х гг., правда, силами внешних антропологов³. В общественном дискурсе республики тема *дагылга* обсуждалась, но скорее в формате вопросов и поисков информации⁴.

Мы с нашими коллегами (У.П. Бичелдей, А.В. Монгуш, М.М. Бадыргы, А.А. Ондар) приняли участие в обрядах *дагылга* семейных групп, членами которых мы сами и являемся, и специально зафиксировали порядок их проведения (предысторию, хронологию, состав организационных работ, участников, родственные связи, порядок проведения ритуалов). В итоге мы набрали одиннадцать вариантов обрядов,

¹ Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. Пер. с тув. Кызыл: Детский литературный сайт «Радуга Тувы»; Тувинское книжное издательство, 2021. С. 97–117.

² Тувинцы. Родные люди. С. 99–110.

³ Пименова К.В. Сакральные места долины р. Верхний Ишкин (Тува): локальный фольклор и традиции поклонения // Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2004 / отв. ред. З.П. Соколова. М.: Наука, 2006. 302 с. С. 96–112; Она же. Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2007.

⁴ Например: Дагылга деп чул? [Что такое дагылга?] [Электронный сайт] // Youtube.com. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=nWBg9z8IoIU> (дата обращения: 12.05.2023).

включая также первый описанный в 2019 г.⁵ И опубликовали в 2021 г. в научно-популярной книге «Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI в.»⁶ на двух языках (русском и тувинском), тираж которой мы передали научным библиотекам Тувы, в научные и научно-образовательные организации, раздали населению. Тем самым, мы считаем, ввели в широкий общественный дискурс республики тему современных вариантов *дагылга*, который мы рассматриваем как важный концепт тувинской культуры.

Концепт-словоформа

Наше первое намерение определить место описанного обряда в системе традиционной обрядности началось с того, что обнаружилась некоторая путаница, связанная с названием самого обряда — *дагылга*. Помимо него, у населения бытует второй, не менее распространенный, вариант названия — *дагыры*. Поэтому разберем нюансы концепта-словоформы.

Во-первых, тувинцы для указания на обряд говорят *дагылга* ‘освящение’. Когда указывают на освящение конкретного объекта, например, *даг* ‘горы’, то могут произносить *даг дагылгазы* ‘освящение горы’. *Дагылга* также неоднократно упоминается в тувинском фольклоре.

Например, в эпосе «Бокту-Кириш и Боора-Шээлей»:

*Ол дагылгазының дагып турда,
Эңгиргейниң ээзи Эрээн-Улаат
Эр ала эзир бооп эргилип эртер.
Кыңгыргайның ээзи Кызыл-Улаат
Кыс ала эзир бооп эргилип эртер...⁷*

Когда поклонение совершалось,
Энгиргея владыка — Эрэн-Улаат,
Пегим орлом обернувшись, делая круг, пролетал;
Кангыргая владыка — Кызыл-Улаат
Пегой орлицей обернувшись, делая круг, пролетала⁸.

Также *дагылга*, разумеется, присутствует в произведениях тувинской литературы⁹, в опубликованных воспоминаниях тувинцев о прошлом¹⁰.

Значение слова *дыгылга* с разной степенью подробности раскрывается в различных словарях тувинского языка. Так, этот тувинский термин и его производные приводятся в тувинско-русском словаре под редакцией Э.Р. Тенишева 1968 г.:

⁵ Ламажаа Ч.К. Тувинские обряды дагылга в XXI веке // Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 125–143.

⁶ Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке / под ред. Ч.К. Ламажаа, Н.Д. Сувандии. Кызыл: б. и., 2021. 188 с.

⁷ Напр.: Тувинские героические сказания / сост. С.М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, 1997. С. 300.

⁸ Там же. С. 301.

⁹ Напр.: Кенин-Лопсан М.Б. Алгыши тувинских шаманов. Тыва хамнарнын алгыштары. Кызыл: Новосты Тувы, 1992. С. 62.

¹⁰ Байыр-оол М.С. Көшкүн амыдырал: төрөл бөлүктөр болгаш хонаштар [Кочевой образ жизни: родственные группы и их стойбища (кочевья)]. С. 237–239.

дагылга — это «освящение; совершение праздничного обряда»¹¹; *дагыл* — «жертвенная чашечка» (второе значение: «чашечка» сепаратора)¹²; *дагылгалыг* — «священный, святой»¹³.

Другое издание — толковый словарь тувинского языка под редакцией Д.А. Монгуша 2003 г. — уточняет: *дагылга* — это «религиозный праздник жертвоприношения хозяевам земли, воды, лесов, огня, а также богу»¹⁴. Соответственно объекты освящения получают статус освященных после обряда — *дагылгалыг*¹⁵, а ритуальные предметы, которые для этого используются, называются с приставкой *дагыл-*: *дагыл-колду* — «жертвенные чашечки и подсвечники»¹⁶, *дагыл-тараазы* — «зерна, которые ламы раздают людям, а также кладут в жертвенные чашечки»¹⁷.

Б.И. Татаринцев в этимологическом словаре тувинского языка также упоминает *дагылга* как «религиозный праздник жертвоприношения духам-хозяевам земли, воды, огня и др.»¹⁸, *дагыл* как «жертвенную чашечку»¹⁹. Таким образом, в основе названия обряда находится глагол *дагы* — «освящать; совершать религиозный обряд»²⁰, имеющий, как подчеркивает филолог, монгольское происхождение²¹, а само слово *дагылга* является отглагольным существительным.

Во-вторых, как указывают нам словари тувинского языка, известно и другое название обряда — *дагыыры*, которое является глаголом, производным от начальной формы глагола *дагы*, и означает «устраивать праздник жертвоприношения»²². И поскольку *дагыыр* является действием освящения чего-либо, его также используют в качестве названия обряда.

Это двойное название обряда отразилось и в записях первых этнографов. Так, в самых первых упоминаниях в работах об обряде начала XX в. мы встречаем прежде всего глагольную форму. Например, Ф.Я. Кон кратко описал моление «тагыры», о котором ему рассказывал местный лама во время его путешествия в Туву в 1899 г.²³ Это моление в числе других автор отнес к категории народных празднеств²⁴. Л.П. Потапов термином *тагыыры* назвал общие моления у тувинцев²⁵, подразделяя их на виды: «аальные тагыыры», «моления-оваа», «семейные моления» и пр.²⁶

Соответственно и далее во внутреннем тувиноведении образовалась традиция одновременного использования двух вариантов термина. А.К. Кужугет пишет

¹¹ Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 141.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Толковый словарь тувинского языка / под ред. Д.А. Монгуша. Новосибирск: Наука, 2003. Т. I: А–Й. С. 371.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука, 2002. Т. II: Д, Ё, И, Й. С. 40.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Толковый словарь тувинского языка. Т. I: А–Й. С. 372.

²³ Кон Ф.Я. За пятьдесят лет. М.: Советский писатель, 1936. С. 79.

²⁴ Там же. С. 79–83.

²⁵ Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. С. 128.

²⁶ Там же.

об обряде освящения различных объектов, называя его и *дагыыры*, и *тагылга*, без каких-либо различий и оговорок²⁷. Виды она перечисляет: *даг дагыыры* — освящение горы, *оваа дагыыры* — освящение оваа, *от дагыыры* — освящение огня и др.²⁸ Такой же двойной термин встречается во втором томе фундаментального труда «Истории Тувы», в написании которой принимала участие А.К. Кужугет вместе с соавторами из Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований. Здесь мы читаем: «Наиболее древними являются обряды освящения объектов окружающей природы с жертвоприношениями духам — хозяевам тех или иных мест. Всего таких обрядов, объединенных под общим названием *дагыыры* (или *тагылга*), насчитывалось более десяти»²⁹. В коллективном труде ученых — сотрудников Института этнологии и антропологии «Тюркские народы Восточной Сибири» в разделе, посвященном духовной культуре тувинцев, авторы упоминают глагольную форму *дагыыр*: *буга дагыыр*, *оваа дагыыр* и др., при этом называя их народными праздниками³⁰. В книге М.Б. Кенин-Лопсана уже упомянутые выше *тос дагылгалар* (девять видов *дагылга*) автор тут же называет разными *дагыыры*³¹.

Дагылга 2019 г. нашими участниками подчеркнуто назывался именем существительным и его производным *дагылгазы* (*турлаг дагылгазы*). Очевидно, что терминологическая разногласия не нравится определенной части населения, включая филологов, наблюдающей за отклонениями современной лексики тувинского языка и ратующей за нормативное соблюдение.

Элементы современных *дагылга*

Не повторяя полностью наших описаний современных обрядов 2019–2021 гг., с которыми можно ознакомиться в отдельном издании³², выделим общие их элементы, чтобы обсудить смысл обряда — так, как его понимают сегодня тувинцы.

В основном описанные нами обряды начали проводиться в 2000-х годах. Позднее, например, появившиеся в 2010-х гг., скорее являются обрядами, которые начали проводиться меньшими родственными группами, отделившими свою обрядность от большей группы. Но есть, разумеется, в Туве и такие роды, которые до сих пор не проводят *дагылга*.

Родственные группы обычно отслеживают свое родство от бабушки и дедушки, или прабабушки и прадедушки, известных по именам, которые занимались в начале XX в. животноводством и кочевали в конкретных местах, считающихся родовыми. То есть речь идет о прямых потомках и их семьях, их собственных потомках. В итоге участников обряда бывает несколько десятков. Но бывают и аймаки большие, которые не только собирают родственников, но приглашают и жителей местного поселения, тем самым организуя обряд не только как мероприятие родовое, но и как территориальное.

²⁷ Кужугет А.К. Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. Кемерово: КемГУКИ, 2006. С. 80.

²⁸ Там же. С. 78–98.

²⁹ История Тувы: в 3 т. / под общ. ред. В.А. Ламина. Новосибирск: Наука, 2007. С. 50.

³⁰ Тюркские народы Восточной Сибири / отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Алексеев. М.: Наука, 2008. С. 124.

³¹ Кенин-Лопсан М.Б. Тыва чаңчыл. Кызыл: Новости Тувы, 2000. С. 97–117.

³² Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке.

Проводится обряд каждый год, обычно в мае или июне. Во время пандемии (в 2020–2022 гг.) люди старались не прерывать традицию, но на место освящения старалась приезжать одна семья, остальные оставались дома. Организаторы бывают постоянные в роду или посменно — одна из семей приглашает шамана или ламу (и часто привозит его на своей машине), оповещает всех, занимается закупками продуктов, необходимых вещей, в том числе призовых подарков.

На конец 2010-х гг. мы зафиксировали территориальные различия в приглашениях: например, тувинцы южных районов предпочитают приглашать шаманов; западные же — лам. Например, родоплеменные группы западных тувинцев, которые проводят обряды вблизи Устуу-Хурээ, крупнейшего буддийского монастыря вблизи г. Чадана в Дзун-Хемчикском районе Тувы, приглашают лам. Они даже дату проведения *дагылга* спрашивают у буддийских священнослужителей. Но вот, например, обряд освящения священного дерева, по мнению У.П. Бичелдей, высказанному нам в интервью, проводят только шаманы. У китайских тувинцев, по сведениям Ж.М. Юша, обряд проводили шаманы до принятия буддизма, после — освящение *оваа* (*обо*) стало прерогативой лам³³. Это привело к тому, что сейчас данный ритуал воспринимается китайскими тувинцами как исконно буддийский³⁴.

В описанных нами обрядах есть и вариации, связанные с желанием старейшин выступить раньше или позже основного моления. Пиршество может быть также до моления или после него. Места молений — от вершины горы до низины и берега реки. Родственные группы по-разному устраивают места для проведения ритуала, дарят разные дары духам. Порядок обычно устанавливают или старейшины, или ламы, шаманы.

Связь все поддерживают в мессенджерах, обычно в группах в *Viber*, используя смартфоны³⁵. Также, пользуясь чаще всего онлайн-переводами, все собирают средства на общие расходы, переводя определенные суммы на счет организатора. На место сбора приезжают на автомашинах, часть из которых прибывает из Кызыла, часть — из других поселений.

Все действие длится несколько часов одного дня, бывают и более длительные сборы на весь световой день (тогда все приезжают накануне, ночуя у родственников, ближе проживающих к месту проведения обряда). Иногда до места бывает трудно добираться на легковых машинах, тогда все пересаживаются на вездеходные транспортные средства. Все семьи закупают продукты, привозят с собой угощения, а также то, что скажет приготовить шаман или лама (продукты для жертвенного костра, специальные вещи для захоронения, ленты, флаги и пр.). Часто баранов закалывают заранее, к месту обряда привозят только разделанное мясо, чтобы не осквернять или не беспокоить святые места. Но бывает, что барана режут там же, только в отдалении от места моления.

Основные мероприятия делятся на две части — обрядовая и праздничная. Обрядовая часть: разжигание костра *сан салыры*, в который кладут веточки артыша (можжевельника), а также выкладывают жертвенную пищу от всех семей; моление /

³³ Юша Ж.М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика. Новосибирск: Наука; Изд-во СО РАН, 2018. С. 323, 324.

³⁴ Там же. С. 325.

³⁵ Ламажаа Ч.К. Социальная культура тувинцев и онлайн-пространство. С. 115–129.

камлание; благопожелания всем присутствующим и отсутствующим членам рода; поднесение специальных даров духам в разных формах. Праздничная часть: пиршество, спортивные состязания, игры, конкурсы. Если это большой сбор, то и праздник большой. На него приглашаются известные на всю республику певцы, музыканты, спортсмены. М.Б. Кенин-Лопсан писал о том, что во время освящения самые талантливые певцы исполняли песни, почетным гостям подавалась молочная водка *арака*, а после освящения устраивались конные скачки, проводились соревнования по борьбе *хуреш*³⁶.

Очевидно, именно поэтому обряд *дагылга* воспринимается самими его участниками и как праздник, на который они прибывают сразу в красивых нарядах.

Например, *Чалаа дагылгазы*, проводимый аймаком тумат Овюрского и Тес-Хемского районов в районе священной для туматов горы Чалаа, имеет характер большого сбора³⁷. Поэтому в его праздничной части были и скачки (чего нет у мероприятий небольших родственных групп), которые проводятся среди коней разных возрастов, на разные дистанции. При этом участники — кони и наездники — прибывают для состязаний из разных районов. Победители получают существенные денежные призы.

После моления / камлания шаману или ламе оплачивается его работа, деньги сдаются или на месте от каждой семьи или передается уже предварительно собранная сумма. Бюджеты мероприятий бывают разные, от нескольких тысяч рублей до 500 тыс., если это большой сбор³⁸. Соответственно разные и призы на состязаниях и конкурсах.

Исследователи отмечают и варианты обряда достаточно рутинного характера, связанного с хозяйственными задачами. Так, М.Б. Кенин-Лопсан в одной из своих работ упоминает как отдельный вид *дагылга* и *мал-маган ыдыктаары* — освящение домашних животных³⁹. Обряды освящения скота (*мал ыдыктаары* или *ыдык салыры*) также описываются и в работе С. Ч. Донгак⁴⁰.

Порядок дагылга

В словарях, в этнографических и культурологических работах, как мы уже увидели, *дагылга* называется по-разному: и праздничным обрядом, и религиозным праздником, и молением, и обрядовым праздником, и народным праздником. Особенности традиции проведения его в определенные весенне-летние месяцы также позволяют относить его к категории календарных обрядов.

Уточнить суть, предназначение *дагылга* позволяет опять же обращение к самому термину. Самым распространенным в производных названий и *дагылга*, и *дагыыры* являются вариации, связанные с объектами освящения, поскольку главная цель — освящение чего-либо. Так, М.Б. Кенин-Лопсан насчитал, как мы уже упомянули, девять видов *дагыыры*. Чуть более развернутую классификацию, а также обобщение

³⁶ Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл, 2006. С. 105–108.

³⁷ Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке. С. 36–44.

³⁸ Там же. С. 42.

³⁹ Кенин-Лопсан М.Б. Тувинские шаманы. М.: Маска, 2009. С. 232.

⁴⁰ Донгак С. Ч. Мал ыдыктаар тыва ёзулалдар. Тувинские обряды освящения скота. Кызыл: Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, 2018.

свидетельств ученых и путешественников о том, как и какие обряды проводились у тувинцев в конце XIX — начале XX в., можно увидеть в работах А. К. Кужугет⁴¹. Наши наблюдения позволили выяснить, что среди вариаций *дагылга* встречаются и такие, которые связываются не с конкретным природным объектом (о чем чаще всего пишут этнографы, культурологи⁴²), а с определенным местом, с местностью (в которой есть несколько разных природных объектов). Например, к этому числу можно отнести начавший проводиться ежегодно с 2003–2004 гг. *Ооначы дагыыр / Ооначы дагылгазы* — обряд родовой группы кара-хольских *хертеков* Бай-Тайгинского района по освящению также родовой местности, название которой — Ооначы.

Так, поскольку ключевым структурным элементом *дагылга* является моление — освящение какого-либо объекта или группы объектов на одной территории, мы можем говорить об обряде как о центральном элементе в общей прагматике всех практик, совершаемых собравшимися на *дагылга*. В ходе этого обряда производится ряд ритуальных действий: разжигается костер с благовоением, в нем сжигается пища (для передачи ее духам), произносятся обращения к духам, а также молоком при помощи ритуальных ложек *тос карак* ‘девятиглазок’ совершаются кропления на четыре стороны света.

Лицо, совершающее моление, — важный элемент обряда. Очевидно, этот элемент изменился, и изменения происходили на протяжении всей эволюции обряда. Например, в одном из описанных нами обрядов сбор родственников созвал шаман, поскольку это его родственная группа⁴³. Этнографические данные, тем не менее, говорят о том, что не шаманы созывали такие сборы (*чыыштар*), а сами *чыыштар* проходили с приглашением шаманов, которые камлали и исполняли *алгыши* — шаманские напевы, песни, обращенные к хозяевам местности, объектам природы⁴⁴. Так оно происходит и ныне. Причем, по мнению Л. П. Потапова, горные моления были связаны с еще дошаманским культом гор и отражают родовую собственность на горы как охотничьи территории⁴⁵. Как писал в начале XX в. Е. К. Яковлев, для некоторых видов *дагылга* шаманы не были нужны: «моление “небу и солнышку” считается находящимся вне сферы злых духов, поэтому шамана для совершения *тигыр таих’а* (так у автора записано название горного моления. — Авт.) совершенно не требуется»⁴⁶.

Позднее тувинцы для *дагылга* начали приглашать и лам. Как пишет С. Ч. Донгак, приглашение буддийского священника называлось *лама чалап алыр*, а шамана — *хам хооп алыр*⁴⁷.

Среди описанных нами обрядов интересен *Улуг-Хем дагылгазы*, проведенный в 2021 г.⁴⁸ на берегу Енисея буддийским ламой, причем не местным, а приез-

⁴¹ Кужугет А. К. Зрелищно-игровые элементы в культовых обрядах тувинцев. Кызыл: Республиканская типография, 2002; Он же. Духовная культура тувинцев: структура и трансформация.

⁴² Кенин-Лопсан М. Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл, 2006. С. 90–113; Кужугет А. К. Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. С. 81.

⁴³ Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке. С. 10.

⁴⁴ Кенин-Лопсан М. Б. Алгыши тувинских шаманов. Тыва хамнарнын алгыштары.

⁴⁵ Потапов Л. П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2. С. 145–160; Он же. Очерки народного быта тувинцев. С. 358.

⁴⁶ Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог Этнографического отдела Музея. Минусинск: изд. на средства В. А. Данилова, 1900. С. 102.

⁴⁷ Донгак С. Ч. Мал ыдыктаар тыва ёзулалдар. Тувинские обряды освящения скота. С. 33.

⁴⁸ Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке. С. 52–57.

жим — выходцем из племени хонгодоров Лопсан Чойзином (в миру Иннокентий Владимирович Сотников), настоятелем Хойморского дацана Тункинского района Бурятии. Как пишет У.П. Бичелдей, Лопсан Чойзин, прибыв в Туву, предварительно в течение месяца давал учение по материнской сутре (тиб. *Юм Ченмо*) на старомонгольском языке. Чтобы закрепить преподанное учение, он предложил дополнительно зачитать специальную буддийскую молитву, посвященную духам водных источников, одновременно осуществив обряд жертвоприношения хозяйке Улуг-Хема (Енисея). Так как местные ламы или шаманы ранее не проводили этот редкий обряд, посвященный духам больших рек, поэтому он представлял особый интерес для собравшихся. Таким образом, в обряде принимали участие только верующие, это не было мероприятием рода или территориальной общины.

К.В. Пименова пишет об обрядовом параллелизме в Туве, когда и шаманы, и ламы могут участвовать в одних и тех же обрядах, взаимозаменять друг друга⁴⁹. При этом, добавляет она, обряды могли проводиться старейшинами самостоятельно, без участия шаманов или лам⁵⁰. Ш. Степановф также упоминает об одном из *дагылга* одной из групп тувинцев в Овюрском районе. На нем каждый второй год обряд совершает бабушка, которая «умеет делать»⁵¹. Поэтому и среди современных обрядов встречаются сборы без приглашения шаманов, там, где ведущую роль играет только старейшина.

Запрет на проведение традиционных обрядов, в котором принимали участие ламы и шаманы, восходит к решениям VIII съезда Тувинской народной революционной партии 1929 г., когда к власти в Туве пришли радикально настроенные политики, сторонники разрыва с прошлым и строительства социалистического общества в республике⁵². И, как пишет А.К. Кужугет, в итоге в конце 1930-х годов традиционные обряды и праздники уже перестали совершаться⁵³. Тем не менее отдельные родовые группы все же, видимо, проводили обряды в тайне от властей до 1950-х годов, поскольку некоторые правила в нашем случае воссоздавались по детским воспоминаниям об обрядах второй половины 1940-х гг. старших участников *дагылга*. К сожалению, советский период бытования обряда, по понятным причинам, был фактически обойден вниманием научного знания. Впоследствии преемственность традиций действительно была нарушена, т.к. в Туве была реализована усиленная политика сепаратизации (об успешном завершении которой рапортовали в начале 1950-х гг.⁵⁴) и условия жизни животноводов серьезно изменились. Именно тогда распались родственные группы тувинцев, которые жили и кочевали вместе, занимаясь общим хозяйственным делом и выполняя общие обряды на определенной территории.

Поскольку преемственность традиций была нарушена, в 1990-е гг. организаторы обрядов, старейшины, могли устанавливать правила иначе, чем это было до советской власти. Сегодня *дагылга* у каждой родственной группы тувинцев проводятся на основе разрозненных знаний и воспоминаний, сохранившихся у представителей

⁴⁹ Пименова К.В. Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период. С. 211.

⁵⁰ Там же. С. 260.

⁵¹ Степановф Ш. Метаморфозы родства у тувинцев // Этнографическое обозрение. 2009. № 4. С. 133.

⁵² История Тувы: в 3 т. С. 144–146, 183–188, 261–262.

⁵³ Кужугет А.К. Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. С. 187.

⁵⁴ История Тувы: в 2 т. / под ред. С.К. Тока. М.: Наука, 1964. Т. 2. С. 271.

старших поколений. Разумеется, каждая локальная группа проводила обряд по-своему, поэтому важным является обращение к воспоминаниям именно своих старших родственников. Обряды организуются энтузиастами из числа активных членов группы, в том числе с импровизациями.

Нехватка информации, связанная с уходом из жизни многих свидетелей последних обрядов 1940-х — 1950-х годов, привела к всплеску общественных дискуссий в Туве о том, что такое *дагылга* и как его проводить. Поэтому восстановление правил этого обряда, его вариаций, а также знаний о других традициях, названо одной из важнейших задач работников культуры, в частности, Центра тувинской культуры и традиционных ремесел и клубов народных традиций. Задачами реконструкции также руководствуются в исследованиях и ученые-инсайдеры. В том числе свою лепту внесли и мы. После публикации нами научно-популярной книги «Дагылга...» родственные группы тувинцев также заинтересовались нашими описаниями как некими ориентирами для определения собственного порядка, начиная с 2022 г. Также наши публикации стали рекомендоваться Центром тувинской традиционной культуры и ремесел и сельскими учреждениями культуры.

Большой интерес в связи с этим у них, а также у ученых, вызывают обряды, которые проходят у тувинцев Монголии, проживающих в районе Цэнгел (цэнгелских тувинцев) и сохранивших, как считают исследователи из Тувы, больше древних традиций⁵⁵, а также Китая⁵⁶. Тем не менее выяснилось, что и они дискутируют о том, как правильно проводить обряд. Так, У.П. Бичелдей узнала, что мероприятия освящения *оваа* у монгольских тувинцев проводятся по Положению о порядке проведения, которое разрабатывается общественной организацией местных тувинцев «Тыва Хораа», постоянно уточняется и дополняется, чтобы ежегодно приниматься на собраниях правления организации⁵⁷.

В основном обряды *дагылга* проводятся группами родственников — *төрелдер*. Как пишет Ш. Степановф, обряды для родственных групп тувинцев в современности («коллективные, но не публичные»⁵⁸), стали превалировать над территориальными обрядовыми праздниками, которые в досоветские времена были более важными, о чем писал ранее С.И. Вайнштейн⁵⁹. И этот перевес, по мнению Степановфа, демонстрирует увеличение значимости для тувинцев родовой идентификации в постсоветское время⁶⁰. Подобный формат обрядов назван популярной семейной традицией у горожан-тувинцев, как установила в результате опроса К.И. Султанбаева⁶¹. Данных опросов среди сельчан нет, но значимость обрядов сельского населения, как и его вовлеченность в традиционные практики, конечно, выше. И, как мы видим,

⁵⁵ Монгуш М.В. Тувинцы Монголии и Китая: этнодисперсные группы (история и современность). Новосибирск: Наука, 2002.

⁵⁶ Юша Ж.М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика.

⁵⁷ Бичелдей У.П. Урянхайцы-тувинцы сумона Сэнгел Баян-Ульгийского аймака Монголии: общее и особенное в их тэнгрианских обрядах // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность / отв. ред. К.А. Бичелдей. Якутск: Международный фонд исследований Тенгри, 2019. С. 65–72.

⁵⁸ Степановф Ш. Метаморфозы родства у тувинцев. С. 133.

⁵⁹ Вайнштейн С.И. Мир кочевников Центра Азии. М.: Наука, 1991. С. 235.

⁶⁰ Степановф Ш. Метаморфозы родства у тувинцев. С. 133.

⁶¹ Султанбаева К.И. Опыт исследования этнокультурных традиций в современной тувинской семье // Вестник Тувинского государственного университета. Педагогические науки. 2016. № 4 (31). С. 25–30.

в собраниях родственных групп невозможно сказать, что это обряд только горожан, поскольку на него собираются и родственники, проживающие в разных типах поселений.

Смысл *дагылга* для современных тувинцев

Какие это родственные группы *төрелдер*? О них мы подробно писали в нашей предыдущей монографии из данной серии — «Тувинцы. Родные люди»⁶². В данном случае только приведем самые важные моменты темы.

Как мы уже писали, до сих пор в исследованиях состава тувинского этноса, в том числе во внутреннем тувиноведении, на русском языке чаще всего встречается термин «родоплеменная группа», который мы считаем некорректным. Если мы исходим из самоназвания, то мы видим, что наиболее употребляемый для тувинцев термин общего родства, обозначения круга своих родных людей — *төрел*, который используется в сочетании с дополнительными словами *төрел аймак*, *төрел бөлүк* и *төрел-дөргүл* и в случае указания конкретного рода заменяется на имя, фамилию или этноним, например, *монгуштар аймаа*. При этом более адекватным переводом на русский язык для них в целом, считаем, может быть термин «родственная группа», а не «родоплеменная группа».

Племенная идентификация, или идентификация по этнонимам, у тувинцев сохраняется, но, на наш взгляд, больше как память о древности⁶³. Тем не менее, для тувинцев сегодня важно понимание родства как происхождения от конкретного предка — дедушки или бабушки, имена которых им известны. Поэтому часть аймаков носит название по фамилии известного предка (порой совпадающей с этнонимом, но не всегда) — это мы зафиксировали в самоназваниях, которые будут поэтому писаться с большой буквы, например *Күжүгеттер аймаа*, а не *күжүгеттер аймаа*. При этом также для современных тувинцев идентификация по отцовской линии или материнской — вопрос личного выбора, самоощущения.

Сегодня тувинцы получают образование и работают в самых разных сферах: в образовании, в учреждениях культуры, в малом бизнесе, в медицине, в силовых структурах и пр. Молодежь учится и на время учебы уезжает в другие города. Кто-то и вовсе остается жить и работать в других регионах России, а кое-кто — и за границей. Лишь единицы остаются заниматься животноводством и живут в местностях, которые считаются землями предков. Родовые связи тувинцев существенно трансформировались к 1950-м годам. В советские годы урбанизированные тувинцы лишь регулярно навещали родственников-животноводов. Далее, в постсоветское время традиционные родовые связи становятся всё более фактом языка, чем реальных

⁶² Тувинцы. Родные люди. С. 86–116.

⁶³ Так, Ш. Степановф пишет об идентификации одной из тувинок, например, с «древнейшим тюркским кланом», приводя в качестве примера этноним-фамилию Куулар (*Степановф Ш. Метаморфозы родства у тувинцев. С. 134*). В целом соглашаясь с наблюдением коллеги, мы не считаем корректным использование здесь термина кельтского происхождения «клан» для родоплеменных групп или этнонимов тувинцев, так же, как и для других сибирских этносов. Тем не менее, в англоязычной литературе антропологи, описывая родственные группы и родственные связи этих этносов, используют слово *clan* (напр., в отношении бурятских родов: *Buck Quijada J. What if we don't know our clan? The city as new ritual form in Buriatia // Sibirica. 2008. Vol. 7. No. 1. P. 1–22*).

отношений (молодежь и вовсе почти не общается в повседневной жизни с кругом родственников). Однако знание о том, что есть широкий круг родства, с конца 1990-х годов побудило тувинцев молодых и средних возрастов начать организовывать специальные встречи, и это стремление подкрепляется полным одобрением старших поколений.

Обряд дает для его участников, на наш взгляд, чувство единения, которое важно и для старших, и для младших поколений. Первые получают возможность увидеться, обменяться воспоминаниями, новостями и договориться о помощи друг другу, своим детям и внукам, вторые — узнать новых родственников, показать себя и своих новых членов семей. Детей специально привозят именно для этого, а также в воспитательных целях: чтобы учились общаться с многочисленными родственниками — двоюродными и троюродными братьями и сестрами, тетями и дядями, чего они лишены в отдалении друг от друга. Старшие наставляют молодежь «держаться друг друга», чтобы помогали в трудные времена и знали, на кого можно положиться в первую очередь — на родных людей. Эта живая встреча, которая длится всего несколько часов, подкрепляет круглогодичное виртуальное общение в мессенджере и позволяет дальше обсуждать хорошо знающим друг друга людям планы на следующую встречу, пусть даже через год или два.

В ходе таких ритуализированных сборов и поддержания существования родственных групп происходит новое самоопределение молодых тувинцев. По наблюдениям Ш. Степановфа, решая, в обряде какой группы родственников (по отцовской или по материнской линии) они будут участвовать, молодые люди демонстрируют свой личный выбор, а не прирожденное определение⁶⁴.

При этом обобщенный термин *төрөл* оказался достаточно востребованным, поскольку позволяет не вспоминать и не запоминать сложную терминологию родства, а говорить только о том, к какой зоне родства относится человек: к родственникам «ближней зоны» — *чоок төрөл*, «дальней» (в число которой входят *ырак төрөл* — дальняя родня, *сөөк төрөл* — родственники 'по кости'; *чурт төрөл* — родственники по одной родине) и «отдаленной»⁶⁵. Тем не менее память о прежних родоплеменных группах (*оюн*, *монгуш* и пр.) сохраняется и отражается в определении происхождения нынешних родственных групп.

По мнению А.К. Кужугет, предназначением традиционного обряда было умиротворение духов — «хозяев мест, своеобразное “приручение” их, установление контактов с ними ради благополучия рода на конкретный срок — год»⁶⁶. Соглашаясь с общей трактовкой, тем не менее мы не думаем, что здесь следует использовать слово «приручение», поскольку оно очевидно имеет иную семантику и отсылает к представлению о некоем превосходстве людей над природой. Главным назначением обряда была коммуникация между людьми, выступающими вместе, связанными родством и общей хозяйственной деятельностью, и духами природы. Люди вели хозяйство на этих землях, добывали себе пропитание и считали, что должны это делать с благословения духов мест. Архаические представления, выраженные в данном

⁶⁴ Степановф Ш. Метаморфозы родства у тувинцев. С. 134.

⁶⁵ Кужугет Ш. Ю., Сувандии Н. Д., Дамбаа Ш. В., Ламажаа Ч. К. Концепт *төрөл* 'родственник' в языковой картине мира тувинцев // Новые исследования Тувы. 2019. № 3. С. 149–157.

⁶⁶ Кужугет А. К. Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. С. 80.

обряде, достаточно хорошо изучены: все тюркоязычные народы Сибири, как, например, пишет Н.А. Алексеев, в прошлом верили, что дух-хозяин родовой территории является одновременно духом-покровителем всего рода. От его воли зависело благополучие и счастье каждого члена рода. Поэтому ему необходимо было поклоняться⁶⁷.

Каково предназначение обряда сегодня для современных тувинцев? В ответ на наши вопросы о причинах участия сегодня в *дагылга* мои коллеги-тувинцы говорили в первую очередь о поддержании многовековых традиций («Все говорят, что участвуют в *дагылга*, чтобы помолиться, просить хорошего у духов предков»; «С целью сохранения древних традиций», «Бис ёзу-чаңчылдарывысты сагыыр ужурлуг бис» («Мы должны соблюдать обычаи и традиции») и пр.). Однако уточняющие вопросы позволили понять, что под соблюдением обычаев и традиций (*ёзу-чаңчылдар* или просто *чаңчылдар* — традиции) понимается установление связи человека как представителя коллектива (рода, общности) с местностью, причем в форме некоего социально-религиозного контракта, который и раньше составлял суть отношений между человеком и божествами, духами, управлявшими природой, а также влиявшими на жизнь людей. «Строгое соблюдение условий договора: своевременные жертвоприношения, регулярное кормление духов, точное следование нормам ритуалов — обеспечивало благополучие социума», — так сформулировали суть этого контракта исследователи Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев и М.С. Усманова⁶⁸.

Именно эта мысль и была заложена в описании мотивации у одной из наших собеседниц А.: «Кто осознал суть этого явления (речь идет о *дагылга*. — Авт.), разобрался — заметил после участия на обряде лучшие перемены в своей жизни, в жизни семьи, рода и т.д. Поэтому они вообще не пропускают обряд. Сама тоже это заметила. Хочется не пропускать». То же самое можно увидеть и в словах другого респондента: участие в *дагылга* необходимо «для того, чтобы испросить у духов местности благополучия для родных и близких». Еще один наш респондент сказала: «Думаю, люди хотят получить поддержку и помощь у духов священных родовых мест, почувствовать силу своего рода, родных, семьи».

* * *

Так, движущей силой, побуждающей современных тувинцев, в том числе из числа интеллигенции, с учеными степенями, собираться на обряды, которые считались важными в прошлом народа, выступают, во-первых, ностальгические настроения о том, как тувинцы жили в гармонии и соблюдали заветы (*чагыглар*) предков. Во-вторых, к убеждению о важности религиозных обрядов, молений и установления связи с духами тувинцев часто подводит печальный опыт — их собственный или родных людей, который имел место раньше, в советские времена, в 1990-е годы и текущей жизни: когда в жизни людей начинают происходить неприятности, а то и вовсе приходят болезни, возникают значительные жизненные сложности, умирают близкие,

⁶⁷ Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1992. С. 41–44, 47.

⁶⁸ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / [Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова]; отв. ред. И.Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1989. С. 141.

и если эти проблемы не решаются никакими доступными средствами (ни деньгами, ни медициной и пр.), то практически все тувинцы (и авторы данных строк — не исключение) обращаются к ламам, шаманам, просто к старейшим людям. И те нам указывают в качестве причины бед главным образом на наши неправильные действия, нарушающие тот самый традиционный социально-религиозный контракт, о котором уже было сказано выше: несвоевременные жертвоприношения (или их отсутствие), игнорирование ритуалов, а также разрыв связей с родом, захламление мест, которые должны содержаться в порядке, шум возле источников и пр.

И поэтому в последние годы в республике возросла популярность религиозных обрядов, появились бесчисленные *оваа*, буддийские ступы *субурган*, возведенные в разных местностях, на дорогах, перевалах. Люди хотят получить гарантии благополучия, распространяемые на себя, на круг родных людей. Эти гарантии, по их убеждениям, они обеспечивают себе, участвуя в обрядах регулярно. Советская культурная политика не смогла искоренить то, что С. Люрманн называет *authentic religiosity* (аутентичной религиозностью)⁶⁹. Вера в духов природы и в наличие определенных сил иного мира, которые могут управлять нашими жизнями и здоровьем, у тувинцев по традиции поддерживалась впечатляющими историями о силе духов, а также о том, как с ними могли взаимодействовать посредники между двумя мирами — шаманы⁷⁰. И их деятельность в Туве, как подчеркивает В.И. Харитонова, в 2000-е годы возобновилась, не успев исчезнуть⁷¹. Сегодня почти вся современная семейная обрядность тувинцев не обходится без обращения к шаманам (или ламам), идет ли речь о выборе имени для ребенка, назначении даты свадьбы, поминок по умершему, выбора даты обряда и пр.

⁶⁹ Luehrmann S. *Secularism Soviet Style, Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*. Bloomington: Indiana University Press, 2011. P. 32.

⁷⁰ Вайнштейн С.И. Мир кочевников Центра Азии. С. 240, 252–269; Кенин-Лопсан М.Б. Тувинские шаманы. С. 71–77.

⁷¹ Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006. С. 17.



2.3. ЫДЫК: СВЯТЫНЯ, ОСВЯЩЕНИЕ

М. Б. Кенин-Лопсан пишет о традициях тувинского народа, называя их священными — *тыва чоннуң ыдыктыг сагылгалары*¹, оставленными потомкам от их предков. Не знать их и не соблюдать, нарушать их — он назвал такими проступками, которые покроют каждого преступившего несмываемым позором на всю жизнь: «Өгбелерниң ыдыктыг чаңчылын шажыткан оолдар богаш кыстар бүгү назынында ат-сывын бужартатканы ол болур»². Причем знание традиций тувинцы детям прививали, по его мнению, до тринадцати лет, и с этого возраста мальчики и девочки уже должны были знать, что можно делать, а что — нельзя.

Тем самым мы видим, что помимо слова *дагы* 'освящать', в тувинском языке есть еще одно слово для описания этого действия — *ыдыктаар*. Есть ли между ними различия?

В одном из художественно-этнографических произведений М. Б. Кенин-Лопсана главная героиня Агана Хертек размышляет так: «Ам бодаарымга *ыдык* дээрге тываларның дээди хоойлузу болур. Бурун өгбелерниң амгы салгалга арттырып каан *ыдыктыг* хоойлузу *дагылга* бооп, *ыдыктаашкын* бооп турар»³ 'Сейчас я думаю, что *ыдык* 'святость' — это священный закон тувинцев. Священным законом древних предков, который передается от поколения к поколению является *дагылга* 'освящение' и *ыдыктаашкын* 'святость'».

Попытаемся разобраться в этой разнице и проанализируем *ыдык* 'святыня, священное' как еще один из важнейших концептов тувинской культуры.

Ыдык: понятие и идея

Термин *ыдык* 'святыня', 'святое' восходит к древнетюркскому *ıdıq* 'священный, святой'⁴. Сохранившиеся тексты древней письменности позволили исследователям назвать ряд объектов, к которым это слово применялось: так определялось, например, достоинство бека («бекское достоинство — священное»⁵), называлось существо или особа («святое существо»⁶, «священная особа»); священными считали писание, закон. Титул верховных уйгурских правителей также содержал прилагательное *ıdıq*⁷.

Слово *ыдык* в разных вариациях до сих пор присутствует в тюркских языках. Причем, как отмечал П.-С. Паллас, в ходе развития отдельных языков значение этого

¹ Кенин-Лопсан М. Б. Тыва чаңчыл [Тувинские традиции]: в 2 ч. С. 164–356.

² Там же. С. 164.

³ Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 56.

⁴ Древнетюркский словарь. С. 217.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

слова претерпело изменения. Так, в якутском языке слово *ытык* означает «жертва», «жертвенный», «священный», «почтенный». В хакасском *ызык* — «священный», «предмет преклонения, почитания (например, гора, дерево, животное)»; «духи рек, гор, долин»; в алтайском *ыйык* «священный», «приносящий счастье»; «фетиш», «предмет преклонения, почитания (например, гора, дерево, животное, посвященное в жертву)», а также «духи гор, рек, долин»; в киргизском *ыйык* «священный, приносящий счастье»; «священное домашнее животное, пущенное в стадо с тем, чтобы его не резать и не употреблять в дело»; в чувашском *йёрёх* — дух-покровитель рода, место его жительства, предмет, посвященный этому духу, а также обряд жертвоприношения божеству и предметы, используемые при этом обряде⁸.

В целом значений этих терминов в языках насчитывают шесть:

- 1) священный,
- 2) духи гор, долин, фетиш, предмет поклонения,
- 3) приносящий счастье,
- 4) скот, посвященный в жертву,
- 5) животное, выпускаемое на свободу в знак обещания,
- 6) высокий⁹.

Однако, авторы коллективной монографии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» также указывают на то, что в древнетюркском словаре есть еще одно значение слова *ызык* 'непроходимый, неприступный'¹⁰. Поэтому они связывают представление о священном с характеристикой закрытости, то есть защищенного, освоенного, своего пространства: «“Свое” место обитания потому и священо, что защищено, закрыто от злых сил, ветров и непогоды»¹¹. В целом они объясняют, что *ыдык* в культуре тюрков Южной Сибири — это своеобразный маркер «своего» пространства, символизирующий его священность и закрытость. Освященное же животное преподносилось духам мест, и оно воплощало собой договорные отношения между людьми и духами, являлось символом совместного владения территорией¹².

Об этом писал и Л. П. Потапов, анализирувавший особенности культа гор в алтайском регионе. По его мнению, истоки культа *ыдык* не могли быть связаны с желанием людей просить у гор дождя для урожая (слишком разные хозяйственные условия были у этносов и их групп). Также он отмел версию связи культа с тотемистическими представлениями (гора не могла быть родоначальницей людей). Он отметил, что почитаемые родовые горы могли быть не постоянными, со временем менялись¹³. Сопоставив почитавшиеся горы и родовые территории, преимущественно охотничьи, Потапов вывел, что этот культ является отражением собственности на определенную территорию.

Как мы уже рассмотрели, культы и обряды тувинцев традиционно подразумевали преклонение перед объектами природы, например, горами и включали акты

⁸ Паллас П.-С. Путешествие по разным провинциям Российской империи // Хрестоматия по культуре Чувашского края: дореволюционный период / сост. Н.И. Егоров, М.Г. Данилова. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2001. С. 163.

⁹ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. С. 38.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 39.

¹² Там же.

¹³ Потапов Л.П. Культ гор на Алтае. С. 145–160.

освящения. Культ гор у тувинцев, как и у других народов Саяно-Алтая, а также других культур мира, достаточно изучен наукой. Такие поклонные горы, как писал Л. П. Потапов, у тувинцев назывались *ыдык-даг*¹⁴. На их вершинах возводили жертвенные курганы *оваа*¹⁵, там освящали животных, которых отпускали, а в ранние времена, как упоминает Потапов, убивали. Причем обряд назывался *мал ыдыктаары* ('освящение животного') или *ыдык салыры*¹⁶ (букв. 'наложение святости'), а жертвенное животное — *ыдык*¹⁷. Ими могли быть кони (напр. *ыдык аскыр* 'священный жеребец'), а также быки, козлы, бараны¹⁸.

Само слово тувинского языка *ыдык* в общем смысле трактуется как 'святыня'¹⁹ и чаще всего рассматривается в контексте религиозного поклонения, культа. Оно имеет и глагольную форму (*ыдыктаар* 'освящать'), и формы прилагательного (тот же *ыдык* и *ыдыктыг* 'освященный'). Для того, чтобы назвать нечто *ыдык*, *ыдыктыг* люди, по мнению М. Б. Кенин-Лопсана, совершали соответствующие действия *ыдыктаар* или *ыдык салыр*.

Тем самым, мы видим близость двух терминов: глаголы *дагы* и *ыдыктаар* (*ыдыктаары*) означают 'освящать'; прилагательные *дагылгалыг* и *ыдык* — 'освященный'.

Разница же между ними обнаруживается в объектах освящения.

Объекты *ыдык*

Строго выстроенная, причем в соответствии с сакральностью числа девять²⁰, типология объектов освящений есть в работе М. Б. Кенин-Лопсана²¹. При этом если и *дагылга*, и *ыдыктаар* переводить как *освящение*, то в переводном издании пропадает наличие двух терминов. Поэтому для точности передачи лингвокультурных нюансов мы за основу снова берем оригинальный текст на тувинском языке.

Кенин-Лопсан называет девять освящений (*тос ыдык*), тесно связанных с судьбой человека, имеющих свой собственный смысл, и которые могут проводить только опытные шаман или шаманка. И само действие связывается с домашними животными и вещами, дорогими человеку:

1) *хойну ыдыктаары* 'освящение овцы', которое производилось, чтобы вылечить больного человека, отвести беды и напасти от женщин;

2) *сергени ыдыктаары* 'освящение козла' — для успокоения духов огня (очага), а также для исцеления человека, которого преследуют ночные кошмары;

3) *аэтты ыдыктаары* 'освящение лошади' — для исцеления ее владельца, если он заболел во время поездки, а также людей, страдающих одышкой, от воспаления легких, кошмарных снов;

¹⁴ Потапов Л. П. Культ гор на Алтае. В этой статье дано старое написание *ыдык-таг*.

¹⁵ Тувинско-русский словарь / под ред. Э. Р. Тенишева. Изд. 2-е. Кызыл: Тываполиграф, 2014. С. 312.

¹⁶ Донгак С. Ч. Мал ыдыктаар тыва ёзулалдар. Тувинские обряды освящения скота. С. 29.

¹⁷ Вайнштейн С. И. Мир кочевников центра Азии. М.: Наука, 1991. С. 238.

¹⁸ Донгак С. Ч. Мал ыдыктаар тыва ёзулалдар. Тувинские обряды освящения скота.

¹⁹ Тувинско-русский словарь. Изд. 2-е. Кызыл, 2014. С. 592.

²⁰ Бредис М. А. Символика числа девять в тувинской лингвокультуре (на фоне ряда тюркских и монгольских языков) // Новые исследования Тувы. 2023. № 1. С. 228–242.

²¹ Кенин-Лопсан М. Б. Тыва чаңчыл [Тувинские традиции]: в 2 ч. С. 139–141. В переводном издании: Кенин-Лопсан М. Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл, 2006. С. 131–133.

4) *тевени ыдыктаары* ‘освящение верблюда’ — для защиты всего скота аала (освящали верблюда-производителя), для защиты приплода верблюдиц (тех, у кого верблюжат поедают волки). Практиковалось в районах, где содержали верблюдов (Тес-Хем, Эрзин, Танды, Дзун-Хемчик);

5) *сарлыкты ыдыктаары* ‘освящение яка’ — для того, чтобы получить благословения от хозяев тайги (Бай-Тайга, Монгун-Тайга и др.);

6) *буганы ыдыктаары* ‘освящение быка’ проводилось для белых быков, чтобы *ыдык тайга* ‘священная тайга’, которая раньше была у каждого кожууна и сумона, давала людям счастье и здоровье («Ыдыктык ак буга таңды ээзиниң сеткилин кончуг өөртүр дижир»²² — «Говорили, что священный бык очень радуется духа — хозяина тайги»²³);

7) *ивини ыдыктаары* ‘освящение оленя’ проводилось в Тодже, чтобы духи высокой тайги, гор, рек благоволили людям;

8) *ыдык оькту ыдыктаары* ‘освящение священной стрелы’, которая была в каждом доме и в которой находились, по поверьям, души детей. Если дети заболели, то это понимали как гнев священной стрелы (*ыдык оьк*), ее заново освящали, приглашая шамана и «кормя» стрелу (резали барана и ставили перед ней бараний курдюк, тем самым умиротворяя ее);

9) *хараачаны ыдыктаары* ‘освящение обруча дымового отверстия’. Считалось, что *хараача* имеет мистическую связь с девятью небесами. К обручу новой юрты привязывали синий хадак и камланием шамана освящали *хараача*.

Описывая эти девять видов освящений, М.Б. Кенин-Лопсан выражал сожаление о том, что они совершенно забыты²⁴.

Но, помимо описанных им девяти видов освящений *ыдыктаары* разных объектов, есть такие вещи, которые святы (*ыдык*), как пишет он, очевидно без специальных ритуалов. В одном из параграфов его книги указываются *ыдыктыг черлер* ‘священные места’²⁵, однако в этом списке есть и не только места:

1) *төрээн чери* ‘родная земля’, т.е. земля, где человек родился;

2) *ада-өгбениң сөөгүн салган чери* ‘места, где положены кости предков’ и где потомки должны проживать, продолжая их дела;

3) *сүнезини тудуш чери* ‘место связи души’ — родные места, с которыми связаны души умерших людей;

4) *өпөйлөткөн чери* ‘место, где слышал колыбельную’, то есть там, где мама пела колыбельные и передавала через них ребенку мысли, надежды, любовь;

5) *хамнаар серизи* ‘помост шамана’ — место захоронения шамана, устроенное по древним обычаям в отдельном месте, на специальном помосте с навесом. Рядом ставили столб, на который вешали вещи шамана;

6) *тос ада ызыгууру* ‘происхождение девяти предков’ — святая память о предках в девяти поколениях со стороны отца. Необходимо было знать их и места, где они проживали.

²² Кенин-Лопсан М.Б. Тыва чаңчыл [Тувинские традиции]. С. 140.

²³ Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл, 2006. С. 132.

²⁴ Кенин-Лопсан М.Б. Тыва чаңчыл [Тувинские традиции]. С. 141.

²⁵ Там же. С. 201–203.

Тувинская топонимия, национальная литература (в том числе художественно-этнографические произведения самого М.Б. Кенин-Лопсана) и народные песни²⁶ показывают нам и другие объекты, которые удаивались в традициях тувинцев статуса *ыдык* ‘священного’.

Если попытаться обобщить, типологизировать все эти объекты, то у нас получается весьма обширный список.

Рассмотрим его с примерами.

Во-первых, священными назывались объекты природы: горы, реки, деревья, Луна и пр.

Б.К. Ондар выделяла в отдельную группу тувинских топонимов те, которые связаны с религиозными верованиями тувинцев. И в ней оказались топонимы, содержащие производные слова *дагы*, а также *ыдык*²⁷. Так, она назвала горы *Ыдык* и *Ыдык-Тей* вблизи села Эйлиг-Хем Улуг-Хемского района, гору *Ыдык-Тайга* в Тоджинском и Дзун-Хемчикском районах, тайгу *Көк-Ыдык* в Тоджинском районе²⁸.

В романе К. Кудажы «Уйгу чок Улуг-Хем» («Улуг-Хем неугомонный») в описании пространства, где происходят основные события, есть гора, которая считается *ыдык*: «Бай-Даг *ыдыктыг даг*²⁹. Ооң кырынче чүгле эр кижилер үнер»³⁰ ‘Бай-Даг — священная гора. На ее вершину поднимаются только мужчины’³¹.

В романе М.Б. Кенин-Лопсана «Читкен уруг» («Исчезнувшая девушка») также упоминается святая горная вершина: «Мөңгүн-Тайга чер кырындан 3376,9 метр бедик бооп дээрже чаларап үнген *ыдыктыг сын джир*»³² ‘Монгун-Тайга является священным горным хребтом, который возвысился на 3376,9 метра высоты над землей’.

Священную тайгу упоминает здесь и героиня романа Агана Хертек: «Адам-иемниң чүдүп чораан *ыдыктыг тайгазы*»³³ ‘Священная тайга, которую освящали мои родители’.

В этом же произведении на сборе мифических существ, которых стала видеть героиня, один из семи чертей из Черби, Шуудан описывает святую землю:

«Найысылал Кызылдан тос километр черде үнүп чыдар аржаан болгай. Ол аржаан суглуг черни бистиң ада-өгбелеривис “Алдын-Булак” аржааны деп адаан чүве. Алдын-Булак аржаанын арган мал ишкеш, семирип, деңгел кирер, Алдын-Булак аржаанынга аарыг кижиге шуут-ла сегиир. Ол аржаанны четтирген кижиниң чүлдү-чүрээ, бүүрээ, өкпе-баары арыгланыр *ыдыктыг чер* болгай. Алдын-Булак аржаанынга караа багай кижиге киргеш, каракталыр болгай, дүлей кижиге киргеш, кулаа дыңнаар апаар»³⁴ ‘Святой источник берет начало из девятого километра столицы Кызыл. Этот святой источник наши предки именуют как Алдын-Булак. Когда пьют этот источник, то

²⁶ Помимо них есть и другие источники, которых мы не охватили.

²⁷ Ондар Б.К. Тувинская топонимия. Сопоставительный анализ топонимии Тувы с топонимией Южной Сибири и других тюркоязычных территорий. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2008. 296 с. С. 184–190.

²⁸ Там же. С. 188–189.

²⁹ Здесь и далее в цитатах курсивом выделено нами. — Авт.

³⁰ Кудажы К.К. Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неугомонный]. Т. 1. 2-е изд. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1996. (На тув. яз.). С. 60.

³¹ Здесь и далее переводы из литературных произведений выполнила Ш.Ю. Кужугет.

³² Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 392.

³³ Там же. С. 15.

³⁴ Там же. С. 204.

истощавший скот набирает массу, а больной человек выздоравливает. Это *священная земля*, когда пьешь воду из святого источника, то очищается сердце, почки, легкие человека. Когда люди ездят на Алдын-Булак, то человек с плохим зрением приобретает зрение, глухой человек будет заново слышать’.

И сегодня тувинцы помнят и называют *ыдык черлер* ‘священные места’. Так, А. У. Ондар пишет, что в долине Шаңгана Тандынского кожууна есть еще три сакральные вершины, называемые *оюннарның үш ыдыы* ‘три святыни рода оюн’: *Калчан-Ыдык*, *Сүүр-Ыдык*, *Чалбак-Ыдык* (причем одна из них даже раньше называлась Бурун-Ыдык ‘Священная Древняя’): *Калчан-Ыдык* — гора в долине Чинге-Шаңган (*калчан* ‘лысый, плешивый, голый, без растительности’), уже упоминавшаяся *Сүүр-Ыдык* — гора в долине Шаңгана на территории Тандынского кожууна (*сүүр* ‘сопка, пик’), *Чалбак-Ыдык* — гора в долине Шаңгана (*чалбак* ‘плоский’, т. е. ‘Священная Плоская’) ³⁵.

Есть и реки, в названии которых встречается приставка *Ыдык*, например, *Ыдык-Хем* в Тоджинском районе. Как пишет Б. К. Ондар, название река получила от молений духам воды, которые совершаются в ее истоках. Также она приводит легенду о том, что название *Ыдык* река получила от старухи, которая не утонула в воде, а спаслась ³⁶.

В традиционных *кожамык* (песнях, частушках, припевках) также можно увидеть, что *ыдык* называли *таңды* ‘высокогорную тайгу’:

Сүзүглээштиң сүдүн өргүүр
Сүүр-Ыдык таңдымайны.
Чалбарааштың чажыын чажар
*Шаараш-Ыдык таңдымайны*³⁷.

Молясь, преподношу молоко,
Священный пик³⁸ моя тайга,
Прося милости, плескаю жидкость,
Редкая и святая моя тайга³⁹.

Ыдык бора тайга сактып,
Киштеп, маңнап туру-ла бе?
Ынак эжим мени сактып,
*Ыглаңайнып олур-ла бе*⁴⁰.

Вспоминая тайгу, святой сивый,
Ржет и скачет ли он?
Вспоминая меня, мой любимый друг,
Часто плачет и ждет ли он?

³⁵ Ондар А. У. Природные объекты поклонения у рода оюн // Современные этнические процессы на территории Центральной Азии: проблемы и перспективы. Сборник материалов II Международной научно-практической конференции, посвященной 25-летию со дня образования исторического факультета Тувинского государственного университета / отв. ред. З. Ю. Доржу. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2019. С. 121.

³⁶ Ондар Б. К. Краткий словарь гидронимов Тувы. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1995. С. 42.

³⁷ Тыва кожамыктар [Тувинские песни и частушки] / сост. Ю. Ш. Кюнзегеш. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1965. С. 35.

³⁸ Название горы в долине Шаңгана на территории Тандынского кожууна именно такое — Суур-Ыдык, см.: Ондар А. У. Природные объекты поклонения у рода оюн. С. 121.

³⁹ Здесь и далее построчные переводы в текстах песен выполнила Ш. Ю. Кужугет.

⁴⁰ Тыва кожамыктар [Тувинские песни и частушки]. С. 209.

Также в романе Кенин-Лопсана упоминается священная лиственница: «Суурже кел чыткаш, кургап калган суг унунга Дилгижек тура дүшкен. Карааның уунда шаг шаандан бээр ол черниң дагып-чүдүп чорааны Бай-Дыт көзүлген. Ол дыттың будуктарында ак-ак чаламалар эстеңнедир хадып тургулаан. *Ыдыктыг дыт*»⁴¹ ‘Дилгижек, приезжая в деревню, остановился у истока засохшей реки. Он увидел перед глазами Бай-Дыт, с древних времен которого предки освящали. На ветках лиственницы ветер разносил белые ленты в разные стороны. *Священная лиственница*’.

Также М.Б. Кенин-Лопсан говорит устами одного из своих героев: «Бурунгу тывалар *айны кончуг ыдыктыг* кылдыр көрүп чораан болгаш ай адам джир»⁴² ‘Древние тувинцы смотрели на луну как очень святую и называли Луна отец’.

Во-вторых, не просто определенные территории, участки земли, но особо значимые места считались священными: Родина, родные места, места упокоения предков и пр.

Молодой директор совхоза Тумат Тенекпей в романе М.Б. Кенин-Лопсана «Алдын чүрек» («Золотое сердце») ранним утром во время весеннего сева взял в свои руки горсть земли и, вдохнув ее аромат, произносит:

«Чер! Төрээн Тывамның *ыдыктыг чери* аан»⁴³ ‘Земля! Священная земля моей родной Тувы’.

Об *ыдык чурт* ‘священной Родине’ поется в песне «Хадыңчыгаш» (музыка С. Бюрбе, слова О. Саган-оола):

*Каптагайдан хамык чүве
Хайнып, дойлуп турган-даа дег,
Ыдык чурттуң ынды, бети
Ынакшылдан долган-даа дег*⁴⁴.

Как будто все из Вселенной
Воодушевлялись и суетились
Со всех сторон священной Родины
Как будто заполнили любовью.

После смерти 104-летней старейшины Хондергея Ондар Дуруя, при описи имущества ее юрты, героиня романа М.Б. Кенин-Лопсана «Алдын чүрек» («Золотое сердце») Севил передала учителю-ветерану Деспижек Дембилдей для хранения в школьном музее пуповину сына старейшины От-оола, погибшего во время Великой Отечественной войны, со словами: «Кырган иезиниң болгаш дайынчы оглунуң Ыраажы-Хемге арттырып каан бир *ыдыктыг чүвези Төрээн чурт* дээш тулчуп чораан дайынчының хирни-дир»⁴⁵ ‘Одной из святынь родной земли Ыраажы-Хем является пуповина защитника Родины, оставленная пожилой матерью и ее сыном’.

В романе К.К. Кудажы «Уйгу чок Улуг-Хем» («Улуг-Хем неугомонный») «Николай Ивановичиниң чырыткылыг тураскаалын сактып, ооң *ыдыктыг хөөрүнге* база

⁴¹ Кенин-Лопсан М.Б. Азаның бичези кончуг [Младший чертенок]: Роман. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1989. (На тув. яз.). С. 126.

⁴² Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 171.

⁴³ Кенин-Лопсан М.Б. Алдын чүрек [Золотое сердце]: Роман. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1992. (На тув. яз.). С. 137.

⁴⁴ Ырлажылы [Споём]: сборник песен. С. 182.

⁴⁵ Кенин-Лопсан М.Б. Алдын чүрек [Золотое сердце]. С. 187.

катап мөгейгеш, Буян хемни өрү кылаштап чоктапкан»⁴⁶ ‘Буян, вспоминая светлый образ Николая Ивановича, поклонился его священному кладбищу, и пошел вверх по реке’.

М.Б. Кенин-Лопсан также писал: «Чылгычының хөөрү. Ыдыктыг чер ол-дур»⁴⁷ ‘Кладбище табунщика. Это священное место’.

В-третьих, освящались и животные, скот: быки, кони, козы, бараны.

Героиня романа М.Б. Кенин-Лопсана «Читкен уруг» («Исчезнувшая девушка») Агана Хертек, играя на национальном инструменте игил, размышляла о своей тяжелой судьбе и ей казалось, что священный скот оберегал ее: «Тыва кижии *ыдыктыг малды* чиш кылдыр өлүрүп чивес джир»⁴⁸ ‘Тувинцы никогда не забивали священный скот как убойный’.

Герою другого романа М.Б. Кенин-Лопсана «Азаның бичези кончуг» («Младший чертенок») Балчый Тумату приснился сон, где старик Хойтпак, много лет проживший в этих землях, говорил о неразрывной связи между священной землей и священным животным: «*Ыдыктыг чер* болгаш *ыдыктыг аң* база турар джир. Оран ээзи кара карактыг ак сын дугайында тоолчургу чугааны дыңнап чор силер бе? Азы уткан силер бе?»⁴⁹ ‘Существуют *священная земля* и *священный зверь*. Вы слышали легенду про хозяина Земли белого марала с черными глазами? Или забыли?’

В романе К. Кудажы «Уйгу чок Улуг-Хем» («Улуг-Хем неугомонный») упоминается именно специально освященный конь: «Чейзеңниң *ыдык бора аьдының* соонда аьттар аралары ырак эвес, шууштур чоруп органнар»⁵⁰ ‘Кони мчались на небольшом расстоянии позади *священного* сивого коня чейзена’.

Герои романа М.Б. Кенин-Лопсана «Кырган-авай өпей ыры» («Колыбельная бабушки») Кажыкпан и Тенекпей посетили священную землю Чангыс-Дыт, где выросли и где находится могила табунщика, отца Тенекпея Тумата Арган-оола. Они нашли в лесу обессилевшего любимого коня погибшего табунщика Доругдая, попавшего в петлю, и отпустили его в табун. Один другому сказал при этом: «Эжим, сен Доругдайның *ыдык-челинге* болгаш кудуруунга *ыдыктан* баглааш, чылгы аразынга салывыт. Бурун өгбелерниң чаңчылы-дыр»⁵¹ ‘Мой друг, ты привяжи к *священной гриве* и хвосту Доругдая *святыню*, и отпусти среди табуна. Это древний обычай предков’.

Интересно то, что священный конь также фигурирует и в народной песне про революцию:

Ынак чуртум демдээн баскан
Ыдык оюм мунуксаар мен.
Ындынайдан хувискаалчы
*Ынаам сени алыксаар мен*⁵².

⁴⁶ Кудажы К.К. Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неугомонный]. Т. 4. 2-е изд. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1992. (На тув. яз.). С. 233.

⁴⁷ Кенин-Лопсан М.Б. Кырган-авай өпей ыры [Колыбельная бабушки]. С. 170.

⁴⁸ Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 56.

⁴⁹ Кенин-Лопсан М.Б. Азаның бичези кончуг [Младший чертенок]. С. 163.

⁵⁰ Кудажы К.К. Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неугомонный]. Т. 1. 2-е изд. С. 313.

⁵¹ Кенин-Лопсан М.Б. Кырган-авай өпей ыры [Колыбельная бабушки]. С. 173.

⁵² Тыва кожамыктар [Тувинские песни и частушки]. С. 161.

Поставивший клеймо любимой родины
Хочу ездить верхом на святом буланом.
Имеющего революционный характер
Хочу встретить любимого моего.

Упоминание священного валуха (кастрированного барана) содержится в романе М. Б. Кенин-Лопсана «Читкен уруг» («Исчезнувшая девушка»): «Успун-Доржунуң адазы Улуг-Хам бир *ыдыктыг ирттиг* чораан»⁵³ ‘Отец Успун-Доржу Улуг-Хам имел одного священного валуха’.

В этом же произведении есть описание священного козла. Агана Хертек говорила: «Мен игилдей бээримге, дөрт адыр мыйыстыг сарыг серге чанымга чедип келир. Азыраан ием ону *ыдыктыг серге* дээр чораан. Онзагай серге. Та дөрт адыр мыйыстыг боорга, та дүгү чаагай боорга, та саргыл өңнүг боорга ыдыктап каан чүве, ол дугайын билбес мен, айтырарындан база коргар чораан мен»⁵⁴ ‘Когда я играла на игиле, то ко мне приходил желтый козел с четырьмя рогами. Моя приемная мать говорила, что это *священный козел*. Особенный козел. Я так и побоялась спросить, почему именно этого козла освятили, то ли за рога, то ли за богатую шерсть, то ли за желтоватый цвет’.

В другом романе Кенин-Лопсана «Чылгычының өө» («Юрта табунщика») ярко показывается, как нельзя обращаться с освященными животными и как этому правилу обучали детей:

«Ооң соонда кырган-авамның сарыг сергезин мунар апарган мен. Сактырымга, мойнунда бир-ле ак пөс баглап каан ышкаш чүве ийин. Ол сергениң улуу бир-ле кулун-на.

Бир катап инек саап орган кырган-авам алгыра берди. Мен сарыг сергени мунуп алгаш, хой кажаазын долгандыр шошкунгуурлап тур мен. Кырган-авам үнүн дыңнааш, харын-даа хөк бодай берген мен. Сарыг сергем дагыр-моксуй мыйыстарын чайгылааш, хииктелдир челзип келдим, кырган-авам мени чая соп алды. Кулаам бажы изиш-изиш дигенин билир мен.

— Бо болза *ыдыктыг серге-дир*, билдиң бе, кулугур. Мээң одум-көзүм бир хам кадай дагааш, бо сергени чаш анай турда-ла, ыдыктап каан чүве. Отка-көске ыдыктаан малды мунуп-даа болбас, дүгүн-даа кыргывас, өлүрүп-даа чивес чоор. *Ыдыктаан мал* чүгле кырып өлүр чоор, кончуг мелегей»⁵⁵.

‘Потом я стал ездить верхом на желтоватом козле бабушки. Как я помню, на его шее был привязан кусок белой ткани. Этот козел был огромным как жеребенок.

Однажды закричала моя бабушка, которая доила коров. В это время я ездил вокруг кошары овец верхом на желтоватом козле. Услышав голос бабушки, захотел позабавить ее. Я мигом подъехал рысью на козле, и бабушка меня свалила. Только помню, как горели мои уши.

— Это *священный козел*, знай, негодяй. Освятив мой огонь, женщина шаман освятила и этого козла еще маленьким. Нельзя ездить верхом, стричь шерсть, закалывать священного огнем скота. *Священный скот* умирает только от старости, глупец’.

⁵³ Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 56.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Кенин-Лопсан М. Б. Чылгычының өө [Юрта табунщика]. Роман. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1980. (На тув. яз.). С. 82.

В-четвертых, вещи, созданные людьми, также назывались освященными *ыдык*: уже упомянутая выше священная стрела (*ыдык оэк*), *оваа* (ритуальный курган), юрта, флаг, огонь, продукты, снаряжение шамана, деньги, семейные сокровища и пр.

Герой романа С.А. Сарыг-оола «Аңгыр-оолдуң тоожузу» («Повесть о светлом мальчике») Аңгыр-оол вспоминал: «Солагай талакы кастыымдан (сай-чажымдан) бир дүргек дүк кескеш, ачамга тутсуп берди. Ачам ол дүктү бир кадакка боггаш, хомду иштинде *ыдык-окка* баглап кагды»⁵⁶ ‘С моего левого виска дядя остриг один клубок волос, отдал моему отцу. Отец этот клубок обмотал на кадаке, повязал на *священной стреле* внутри ящика’.

Священная стрела *ыдык оэк* до сих пор считается хранителем семейного благополучия определенной части тувинских семей⁵⁷.

В романе М.Б. Кенин-Лопсана описывается освященный *оваа*: «Ол *ыдыктыг Бай овааны* эге баштай дээр уктуг хам дагаан дээр, чүге дээрге көк дээрже Биче-Мөңгүн-Тайганың сүвүр бажы чоокшулап турар. Ол Бай овааны чылдың дагыыр. Ол дагылгага тывалар, моолдар, алдайлар, делеглер, дөрбеттер шупту четкилеп келир турган чүве-дир»⁵⁸ ‘Эту *священную Бай оваа* (‘богатый жертвенный курган’) освятил небесный шаман, потому что остроконечная вершина Биче-Монгун-Тайги приближается к синему небу. Эту *Бай оваа* освящали каждый год. На дагылга приезжали каждый год все: тувинцы, монголы, алтайцы, делеги, дорбеты’.

Юрта названа священным гнездом в романе М.Б. Кенин-Лопсана «Алдын чүрек» («Золотое сердце»): «Өг — тыва чоннуң бурунгу төөгүзүн көргүзүп турар ыдыктыг уя-дыр»⁵⁹ ‘Юрта — это священное гнездо, показывающее древнюю историю тувинского народа’. Один из героев этого произведения говорил о священности юрты старейшины: «Кырган-авайның ак өө — төөгүнүң *ыдыктыг өө* бооп артар ужурлуг — деп, Дембилдей тайылбырлаан иргин»⁶⁰ ‘Белая юрты старейшины должна остаться священной исторической юртой — так пояснил Дембилдей’.

Атрибуты религиозных ритуалов, обрядов, одеяния шамана также удостаивались характеристики *ыдык* и упоминаются в художественных произведениях:

«Тыва шеригни *ыдыктыг торгу тук-биле* шаңнаан»⁶¹ ‘Тувинскую армию наградили священным шелковым флагом’;

«Хамнаарда хереглээр дериг-херекселимни тайганың-тайгазында, белен-селен кижичетпес улуг куй иштинде шыгжап каан мен. Мээң ол *ыдыктыг чүвелерим* суккан черни кым-даа тыппас. Аптарам иштинде ак аадаңым бар. Ооң иштинде мээң даады ап чоруурум үш *ыдыктыг чүвем* бар: бир дээр эди, бир үш кырлыг чүрек илдим база бир хүлер илдим. Илди дээрге карачал кижиниң кыйырак кестии дег чүве болгай»⁶² ‘Свое шаманское снаряжение я надежно спрятал в тайге, в большой пещере, куда не дойдет всякий человек. Никто не найдет мой клад со священными вещами.

⁵⁶ Сарыг-оол С.А. Аңгыр-оолдуң тоожузу [Повесть о светлом мальчике]. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2008. (На тув. яз.). С. 22.

⁵⁷ Хомушку И.Ю. Священная стрела — хранитель семейного благополучия семей Тулуш и Донгак // Новые исследования Тувы. 2013. № 2. С. 131–138.

⁵⁸ Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 94.

⁵⁹ Кенин-Лопсан М.Б. Алдын чүрек [Золотое сердце]. С. 158.

⁶⁰ Там же. С. 156.

⁶¹ Кудажы К.К. Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неугомонный]. Т. 1. 2-е изд. С. 286.

⁶² Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 89.

Внутри *антара* есть белый кожаный *аадан* ‘кусок выделанной кожи’. Внутри *аада-на* есть три моих священных предмета: один небесный предмет, трехконечный *илди* и один бронзовый *илди*. *Илди* это ножик бедняка’;

«Оон Элдеп хам мырыңай оожургааш, орбазы биле дүңгүрүн салып кааш, от кыдынга олуруп алган.

— Аза-четкерлер-биле сүржүр дээш, аът-хөлүмнү аргызыр-доргузур мундум — деп, өгнүң ээлериниң сунган даңазын соруп, Элдеп хам аяар серип орган. — Хөлезибарылгазын көвүдедир төлеңер. Чаяан-дөс, *дериг-ыдык* килеңней бээр. Аарыг кадан-наза, аза-четкерлер-биле ам чугаалажыры берге»⁶³

‘Потом шаман Элдеп успокоился и сел около огня, положив колотушку и бубен.

— Из-за погони за чертями исхудал мой конь, — так сказав, Элбек шаман медленно выкуривал табак. — Достоинно мне оплатите. Творец, снаряжение-святыня рассердится. Если болезнь обострится, потом с чертями разговаривать еще труднее’.

Также Кенин-Лопсан пишет об *ыдыктыг чем* ‘священной еде’, тем не менее, священной по определению, а не в результате проведения специального обряда: «Сүт болза тыва кижиниң амыдыралында эң-не *ыдыктыг чем* болур. Сүт ышкаш ак сеткилдиг дижир. Сүт ышкаш арыг чаагай дижир. Иезиниң сүдүн эмген бызаа чудаваас, иезиниң эмииниң сүдүн ижип өскен уруг аарбас дижир»⁶⁴ ‘Молоко является самой священной едой в жизни тувинцев. Добродушный как молоко говорят. Чистое, приятное как молоко говорят. Теленок, которого кормили молоком матери, не истощался, а ребенок, который питался материнским молоком, никогда не болел’.

В романе К.К. Кудажи пишется об освященной еде, оставленной после ритуала: «Маңгыр чейзеңниң хам дыт дагаан черинге арттырып кааны *ыдыктыг аыш-чемни* оорлап чип турганы ол-дур, кончуг аза оглун»⁶⁵ ‘Вот он, чертенок, (Буян. — Авт.) ворвал и ел священную еду, оставленную Мангыр чейзенем на месте освящения шаман-лиственницы’.

Священными Кенин-Лопсан назвал и деньги устами героя романа «Читкен уруг» («Исчезнувшая девушка»): «Акша дээрге кандыг-даа күрүнениң *ыдыктыг демдээ* болгай. Бир-тээ Тыва күрүнениң акшазында адын салган кижини болганда, ол черле тыва чоннуң база бир онзагай оглу болур ужурлуг — деп, улуг эмчи мындыг»⁶⁶ ‘Деньги — это священный знак любого государства. Поскольку он (Оюн Данчай. — Авт.) в тувинских деньгах поставил свою подпись, то он является одним из лучших сынов тувинского народа — так пояснил главный врач’.

М.Б. Кенин-Лопсан описал семейные святыни, которые должны оберегать члена семьи:

«Хаш алгыдан кылган хаптың иштинге чораан чүвелерни эдээниң кырынче калган чылгычының кадайы кончуг аяар тө тудупкан. Чиг арбай, ак-тараа, чинге-тараа, сула, ак даш, бир хой кажыы, бир көк чинчи тоо быдарай берген.

— Эки кадагалаар силер, башкы! — дигеш, иштинде *ыдыктыг чүвелер* шыгжаан хаш хапчыгашты Севил угбай холдары сирилевишаан, хоочун башкыга тутчуп берген»⁶⁷

⁶³ Кудажи К.К. Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неугомонный]. Т. 1. 2-е изд. С. 338.

⁶⁴ Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 328.

⁶⁵ Кудажи К.К. Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неугомонный]. Т. 1. 2-е изд. С. 96.

⁶⁶ Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 185.

⁶⁷ Кенин-Лопсан М.Б. Алдын чүрек [Золотое сердце]. С. 188.

‘Жена табунщика медленно выложила на свои колени содержимое мешочка, выделанного из тонкой кожи. Рассыпались не жареный ячмень, пшеница, просо, овес, белый камень, одна бабка барана, одна синяя бусинка.

— Тщательно берегите, учитель! — с такими словами передала дрожащими руками Севил пожилому учителю выделанный из тонкой кожи мешочек, хранивший святыни’.

В-пятых, образ жизни, поведение людей, традиции культуры также получали определение *ыдык*.

Помимо того, что М.Б. Кенин-Лопсан назвал традиции и обычаи священными в научных публикациях, он также использовал эти понятия в литературных произведениях:

«Тыва чоннун бир *ыдыктыг болгаш сагыр чаңчылы* турган, энер. Ол болза чүгүрүк аът чарыштарга эрттип келирге, ол аътты алгаар болгаш ооң ээзин шаңнаар. Мөге кижини найыр болган черге шүглүрге, ону алдаржыдып алгаар, бажын ажыр шаңнаар»⁶⁸ ‘У тувинцев существовал один священный обряд, который всегда соблюдали, уважаемый. Это когда резвый конь побеждал на скачках, то его самого прославляли и хозяина награждали. Когда борец выходил победителем в празднествах, то его прославляя, благословляли, безмерно награждали.

«Черле ынчаш бурун шагдан оол, кыс он үш хар чеде бээрге, бир төлгечи кижиге *төлге салдырар ыдыктыг чаңчыл* турган. Чарын, хуваанак салыр төлгечи турар. Бистиң бо черниң кижилери төлгечи кижини кончуг хүндүлээр болгаш ооң чүү дээнин кончуг сагыр»⁶⁹ ‘С древних времен существовал священный обычай, когда мальчик и девочка достигают тринадцати лет, то обязательно гадальщик им гадал. Был гадальщик, который смотрел лопатку, кидал камушки для гадания. Наши земляки очень уважали гадальщика и тщательно соблюдали то, что он говорил’;

«Чаңгыс-даа эр кижини Буланныг хемниң унун каап көрбээн, оол уруг адазының чуртун ээлээр деп бурунгуниң чаңчылын кончуг *ыдык сагып чораан чер-дир*»⁷⁰ ‘Очень свято соблюдали этот древний обычай, что ни один мужчина не оставлял русла реки Буланныг, сын очень свято соблюдал древний священный обычай, что должен жить на отцовской земле’.

Так же писал и К.К. Кудажы: «Тываларның өгбе төөгүден бээр *ыдык чаңчылы* бар: чеже-даа бакташканда, ыгтавас ужуруг чүвени черле ыгтавас, үези боду чедип кээр»⁷¹ ‘У тувинцев с древних времен существовал священный обычай: даже если поссорились между собой, никогда не говорят того, чего не нужно говорить, время само подойдет’.

М.Б. Кенин-Лопсан упоминал и священный завет: «”От өжүрбейн чор, уруум!” Азыраан адамның шак бо *ыдыктыг чагы* кулаамга дыңналып келди»⁷² ‘Никогда не гаси огонь, дочка! Этот священный завет моего приемного отца звучит у меня в ушах’.

⁶⁸ Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 190.

⁶⁹ Там же. С. 90.

⁷⁰ Кенин-Лопсан М.Б. Чылгычының өө [Юрта табунщика]. С. 79.

⁷¹ Кудажы К.К. Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неугомонный]. Т. 4. 2-е изд. С. 31.

⁷² Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 316.

В первых тувинских песнях советского времени есть выражения *ыдык улуг хүлээлгевис* ‘святой великий долг’, например в песни жанра *кожамык* «Саанчы биле комбайнерниң ыры» (музыка А. Чыргал-оола, слова К. Мунзук):

*Дүжүдүвүс ажаап алгаи,
Түңнээр ажил доосту бээрге,
Саанчы биле комбайнерниң
Шайлалгазын ажыдар бис.
Ынакшылдың дүжүдүн бээрге,
Ыдык улуг хүлээлгевис.
Часкы, чайгы бойдус ышкаш,
Чайынналдыр чурттай бээр бис⁷³.*

После уборки урожая
Когда закончатся отчеты,
Будем открывать банкет
Доярки и комбайнера.
Когда дают плод любви
Наш святой великий долг.
Как весенняя, летняя погода
Будем жить блестяще.

В целом, можно сказать, что тувинец, согласно святым традициям, проживал в окружении всего, что было для него свято, освящено (и *ыдыктап*, и *дагылгалыг*), и того, что его самого защищало. Так это сформулировал М.Б. Кенин-Лопсан: «Мээң базымчага кирген салым-чолумну камгалаан ышкаш сагындырар чүвелер *ыдыктап каан мал-маган болгаш дагып каан суг бажы, дагып турар хам дыт, дагылгалыг тел ыяш* болгулаар турган»⁷⁴ ‘Вещам, оберегавшим меня, когда оскорбляли мою несчастную судьбу, были священный скот, освящение истока реки, освящение шамана-лиственницы, священные два дерева, выросшие из одного корня’.

Народный писатель Тувы А. Даржай также описывал святость как окружающее тувинца:

*Ак-көк кудай адаа черде меңээ ыдык чүү барыл?
Авам-ачам сиген бүргей алы берген чевег-хөөру...
Ажы-төлүм омак-сергек тоглаа-ойну, каткы-шоору⁷⁵.*

Что свято для меня на земле под синим небом?
Заросшая травой могила родителей...
Радостный смех и игры моих детей...⁷⁶

Мы можем видеть, что святым тувинцы могут назвать огромное число объектов, предметов, вещей, окружающих их.

Тем не менее, М.Б. Кенин-Лопсан писал, что для того, чтобы объекты стали святыми, требовалось их освящение с совершением определенных ритуалов. При этом освящение можно производить и *дагыыр*, и *ыдыктаар*.

⁷³ Тыва улустун ырлары [Тувинские народные песни]. С. 205.

⁷⁴ Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 55.

⁷⁵ Ожук дажы. Тувинские трехстишия. Антология / сост. Л.С. Мижит. Кызыл, 2004. С. 58.

⁷⁶ Перевод Э. Мижита. Там же. С. 59.

Например, С.К. Донгак составила список основных элементов акта освящения скота:

1. Возжигание можжевельника (*артыш*) *саң салыр*;
2. Чтение буддийских молитв *судур номчуур* или *ном номчуур* (при проведении обряда буддийским священником), или произнесение благопожеланий *алгыш кылыр* (во время камлания шаманом);
3. Омывание животного аржааном (целебной водой с добавлением щепотки можжевельника, молока);
4. Обмазывание рогов, копыт, морды животного топленным маслом — символом сытости, благополучия и богатства;
5. Окуривание животного дымом можжевельника;
6. Повязывание на шею мелкому или крупному рогатому скоту, а коню на гриву, белых и синих ритуальных ленточек, называемых *чалама*⁷⁷.

Обряды освящения у тувинцев других объектов (рек, гор и пр.) в целом также содержат эти же элементы:

1. Возжигание костра *саң салыр* с ветками можжевельника;
2. Чтение буддийских молитв или благопожеланий;
3. Принесение некоей жертвы, например продуктов питания;
4. Привязывание (*баглаар*) лент *чалама* или флагов *хей-аът тугу*.

При этом ритуалы освящения необходимо повторять с определенной регулярностью. Соответственно, святость надо было «продлевать», «обновлять», «укреплять». В этом смысле понимание таких действий как «договорных отношений» между людьми и духами территории, о которых пишут исследователи, вполне логично. Договора надо поддерживать и продлевать, периодически уверяя друг друга в неизменности взятых на себя обязательств.

Однако же, когда мы говорим об освященных объектах, то здесь поле *ыдык* становится шире. И священными провозглашаются не только специально освященные при помощи ритуалов вещи, но и те, которые имеют большую ценность для людей. Рискнем предположить, что разница здесь восходит к истории терминов и словообразования. Для *дагылга* важнее специальное освящение как действие, т.к. в основе термина, как нам подсказал этимологический словарь Б.И. Татаринцева, находится глагол *дагы*. Тувинский глагол *ыдыктаар* образован был от прилагательного, восходит к понятию *ыдык* 'священный'. Поэтому в данном концепте первичной является уже сама святость, которая означает непреложность, неприкасаемость. В ряде случаев *ыдык* становится синонимичным представлениям о ценности (*эртине*), значимости (*ужур-уткалыг*), уважаемости (*хүндүткелдиг*), любовном отношении (*ынакшыл харылзааларынга*).

И на сегодня идея святости не просто не забыта, она нашла свое второе рождение в тувинской социокультурной жизни. И это не случайно.

Сегодня в тувинском дискурсе провозглашаются, транслируются, преподаются в учебных заведениях такие материальные ценности с характеристикой *ыдык*, как:

⁷⁷ Донгак С. Ч. Мал ыдыктаар тыва ёзулалдар. Тувинские обряды освящения скота. С. 33.

- *ыдык чемнер* ‘священная еда’ (к которой относят молочные продукты⁷⁸, а также хлеб, жареное толченое просо⁷⁹);
- *өг-бүлениң ыдык эди* ‘священное семейное имущество’⁸⁰.
Также *ыдык* называются и нематериальные ценности:
- *ыдык ёзулал* ‘священный этикет / церемония’⁸¹;
- *өгбелерниң ыдык чагыы* ‘священные заветы предков’⁸²;
- *тываның иелериниң ыдыктыг сагылгалары* ‘священные заповеди тувинских матерей’⁸³;
- *ыдык чагыг* ‘священное наставление’ (отца)⁸⁴;
- *ыдык ажыл* ‘священная работа’ (матери)⁸⁵;
- *ыдыктыг саннарның чажыттары* ‘секреты священных чисел’⁸⁶;
- *ыдыктыг байырлалывыс* ‘священное празднование’⁸⁷;
- *ыдык сүзүктер* ‘священные буквы’⁸⁸;
- *ынакшылым* — *ыдык күжүм* ‘любовь моя — священная сила’⁸⁹, и мн. др.

Интересно то, что уже с 1993 г. сам основной закон Тувы — Конституция Республики Тыва — стал характеризоваться как *ыдыктык* ‘священный’ (а также *дээп болбас*

⁷⁸ Араганың кырынга чам үнер [Электронный ресурс] // Центр тувинской культуры. 2023, 15 марта. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-64833533_18079 (дата обращения: 19.06.2023).

⁷⁹ Хлеб-тараа — хүндүткелдиң ыдык чеми [Электронный ресурс] // Шын, 2023, 14 июня. URL: <https://shyn.ru/medeeler/hleb-taraa-h-nd-tkeldi-ydyk-chemi/> (дата обращения: 19.06.2023).

⁸⁰ Сыртык [Электронный ресурс] // Центр тувинской культуры. 2022, 2 января. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-64833533_12749 (дата обращения: 19.06.2023).

⁸¹ Тыва ча адар оюн: баг адар хевири [Электронный ресурс] // Центр тувинской культуры. 2022, 13 августа. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-64833533_15109 (дата обращения: 19.06.2023).

⁸² Тыва дыл хүнүнге Өгбелерниң ыдык чагыы (Тыва тоол болгаш кижизидилге) [Электронный ресурс] // Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований. 2018, 09 ноября. Официальный сайт. Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований. URL: <https://tigpi.ru/tyva-dyl-kh-n-nge-gbelerni-ydyk-chagyuy-tyva-tool-bolgash-kizhizidilge> (дата обращения: 19.06.2023).

⁸³ Тываның иелериниң ыдыктыг сагылгалары [Электронный ресурс] // Культурное наследие Тувы. Официальный сайт. 2020, 21 августа. URL: <https://old.kntuva.ru/2020/08/21/тыванын-иелеринин-ыдыктыг-сагылгала/> (дата обращения: 12.05.2023); Свод заповедей матерей Тувы [Электронный ресурс] // Официальный портал. Верховный хурал (парламент) Республики Тыва. URL: https://khural.rtyva.ru/press/svod-zapovedey.php?sphrase_id=112520 (дата обращения: 19.06.2023).

⁸⁴ «Ада» деп ыдыктыг аттың эдилекчилеринге!!! [Электронный ресурс] // Центр тувинской культуры. 2019, 17 ноября. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-64833533_5646 (дата обращения: 19.06.2023).

⁸⁵ Эргим аваларның хүнү-биле! [Электронный ресурс] // Центр тувинской культуры. 2021, 27 ноября. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-64833533_12367 (дата обращения: 19.06.2023).

⁸⁶ Тема: Ыдыктыг саннарның чажыттары. [Электронный ресурс] // Инфоурок. URL: https://infourok.ru/tema_ydyktyg_sannarnyn_chazhyttary_-373425.htm (дата обращения: 12.05.2023).

⁸⁷ Ыдыктыг байырлалывыс — ынак шагаавыс [Электронный ресурс] // Копилка уроков. Сайт для учителей. URL: <https://kopilkaurokov.ru/nachalniyeKlassi/meropriyatia/ydyktygh-baiyrlalovyys-ynak-shaghaavys> (дата обращения: 12.05.2023); Шагаа байырлалыга тураскааткан республика чергелиг ча адар оюнунң түңнелдери [Электронный ресурс] // Центр тувинской культуры. 2023, 24 февраля. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-64833533_1743 (дата обращения: 19.06.2023).

⁸⁸ Кызыл хоорайның 9 дугаар гимназиязынга улусчу ужурлар башкыларынга өөредиглиг семинар болуп эрткен [Электронный ресурс] // Башкы, 2022, 11 ноября. URL: <https://bashky.ru/news/kyzyl-hoorajnu-9-dugaar-gimnaziyazynga-uluschu-uzhurlar-bashkylarynga-oo-rediglig-seminar-bolup-ertken/> (дата обращения: 19.06.2023).

⁸⁹ Ынакшылым — ыдык күжүм [Электронный ресурс] // Шын, 2022, 11 сентября. URL: <https://shyn.ru/medeeler/ynak-sh-ylym-ydyk-k-zh-m/> (дата обращения: 19.06.2023).

‘неприкосновенный’)⁹⁰. Причем впервые, поскольку даже первые досоветские конституции Тувинской Народной Республики не имели такого положения⁹¹. Подобным статусом награждены и государственные символы Республики Тыва — *ыдык демдектер* ‘священные знаки’⁹². В первую очередь речь идет о государственном гимне, который по-тувински определяется как *ыдык ыр (гимн)* ‘священная песня (гимн)’⁹³ (или в другой версии: *республиканың күрүнең ыдык ырызы* ‘республиканская государственная священная песня’⁹⁴). Так называют сегодня песню «Мен — тыва мен», авторы — Оокей Шанагаш (слова) и Кантомур Сарыглар (музыка), утвержденную в качестве гимна в 2011 г.

Также слово *ыдык* стало использоваться для переводов названий культов, предметов религиозного культа, религиозных званий. Например, *Ыдык Библия* ‘Священная Библия’.

* * *

Таким образом, концепт *ыдык* представляет собой более широкий в понимании концепт, чем *дагылга*, хотя оба они передают понимание тувинцами сакральности в жизни, переносимое на самые различные объекты окружающего их мира.

Актуализация и расширение поля объектов, которым сегодня присваивается понятие *ыдык*, свидетельствует о том, что в тувинском социуме заметно стремление возвысить все традиционное, а также ценное до статуса священного. Очевидно, что эта тенденция развилась для противостояния тому обесцениванию традиционной культуры, которое поддерживалось советской политикой. Усилия по возрождению традиций, развернувшиеся с 1990-х годов, также стали сталкиваться с результатами этого обесценивания — с поведением современных тувинцев, несовместимым с традиционными правилами. Поэтому категория святости, священности обширно применяется для того, чтобы укрепить положение непреложности, чрезвычайного значения, неприкосновенности.

⁹⁰ Конституции Республики Тыва (1921–1993 гг.): сборник к 55-летию принятия Тувы в состав РСФСР и СССР / сост. В.А. Дубровский. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1999. С. 171.

⁹¹ См.: Конституции Республики Тыва (1921–1993 гг.): сборник к 55-летию принятия Тувы в состав РСФСР и СССР; а также: *Самдан А.А., Мунге Б.В., Седип-оол М.М.* Неизвестный вариант первой Конституции Тувинской Народной Республики // Новые исследования Тувы. 2021. № 3. С. 5–14. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.1> (в тексте статьи о неизвестном варианте конституции дан только перевод со старомонгольского языка, но переводчик А.А. Самдан сообщила нам, что в оригинале также нет упоминания об *ыдык*).

⁹² Конституции Республики Тыва (1921–1993 гг.)... С. 169.

⁹³ Там же; Современная Конституция: Тыва республиканың конституциязы [Электронный ресурс] // Официальный сайт. Министерство юстиции Республики Тыва. 2023, 15 мая. URL: <https://minjust.rtyva.ru/events/23626/> (дата обращения: 20.06.2023).

⁹⁴ Тываның Баштыңы Тыва Республиканың Ыдык ырызының автору Өөкей Шанагаштың мөчээнибиле ооң өг-бүлезинге база чоок кижилеринге ханы кажыыдалын илереткен [Соболезнования семье и близким автора главной республиканской святой песни Оокее Шанагаша в связи с его кончиной] [Электронный ресурс] // Официальный портал Республики Тыва, 2023, 17 февраля. URL: https://rtyva.ru/press_center/tyva_news/51268/?phrase_id=65452 (дата обращения: 19.06.2023).



2.4. ҮЕ: ТУВИНСКОЕ ВРЕМЯ

«Бурунгу тывалар кижини назыны Чеди-Хаан ышкаш джигир. Дүнеки дээрге Чеди-Хаан бирде көстүп, бирде чидип-даа турар болза, олар чеди санын чидирбес чораан деп бистиң өгбелерниң тоолчургу чугаазы бар. Бурунгу тывалар кижиниң чеди катап чурттап эртер назынын онзагай аңгылап чораан»¹ («Древние тувинцы сравнивали человеческий возраст с созвездием Большой Медведицы. У наших предков было такое поверье, что Чеди-Хаан — буквально Семь царей — созвездие Большой Медведицы не теряет свою численность, хотя оно в ночном небе то появляется, то исчезает. Древние тувинцы особо выделяли периоды человеческого возраста, которые человеку приходится прожить семь раз»²), — писал М. Б. Кенин-Лопсан. Далее он перечисляет периоды человеческого возраста, которые имеют свои характеристики, правила поведения, нормы — все, что положено и нельзя делать человеку.

Важность своевременного воспитания строго по возрасту он пояснял тем, что это определяет всю дальнейшую жизнь человека, его характер, склонность: «Шаандагы шагның тывалары, чаш уругнуң чугаазы үнүп, чүвениң ужурун билип эгээлери билек, чүвени камнаарынга чаңчыктырар, өөредир болгаш кижизидер. Он үш харга чедир чаңчылга доруктурган уруг бүгү назынында мөзүлүг кижини болур, ол-ла назын иштинде мегелеп чаңчыккан уруг алдан харлыг апаргаш безин, чүвени мегелептер дээр»³ («Древние тувинцы начинали воспитывать ребенка в духе бережного отношения ко всему окружающему, когда тот только начинал что-либо понимать. Дети, воспитанные в таком духе до тринадцати лет, всю жизнь будут добрыми и нравственными людьми, а ребенок, приучившийся к обману до того же возраста, будет лгуном даже в 60-летнем возрасте»⁴).

Общепризнанно, что категория времени, как и категория пространства — являются важнейшими категориями любой культуры, и изучение мировоззрения культур, картин мира каждой культуры обычно начинается с анализа данных категорий. Время в тувинской культуре — также весьма важное исследовательское поле.

Исследованию пратюркской темпоральной лексики посвящен специальный раздел в «Сравнительно-исторической грамматике тюркских языков. Лексика»⁵. Раздел «Время, отрезки времени, сезоны» включает общие названия времени (период, эпоха, пора и т.д.), названия циклически повторяющихся больших отрезков времени (год, сезон, месяц), основные части суток, шифтерные (т.е. соотносимые

¹ Кенин-Лопсан М.Б. Тыва чаңчыл [Тувинские традиции]. С. 5.

² Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл, 2006. С. 4.

³ Кенин-Лопсан М.Б. Тыва чаңчыл [Тувинские традиции]. С. 142.

⁴ Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. С. 133.

⁵ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика / отв. ред. Э.Р. Тенишев. 2-е изд., доп. М.: Наука, 2001. С. 67.

с говорящим) определения времени, термины, связанные с временным исчислением жизни людей, и календарные термины. В монголистике категория времени подвергалась анализу в трудах Н.Л. Жуковской, Д. Алтанцэцэг, М.М. Содномпиловой, Е.А. Бардамовой⁶.

Особенности категорий времени в современных тюркских языках также исследуются филологами⁷. Реконструкции времени в языковой картине мира отдельных тюркских языков посвящены исследования А. Атаева, Д.Р. Гильфановой, Е.В. Голубевой, Л.Ю. Султановой, Е.М. Напольновой⁸. В грамматическом аспекте в тюркских языках Сибири (якутском, хакасском, алтайском и шорском) выражение временных отношений между событиями исследовано в работах Н.Н. Ефремова, Т.Н. Боргояковой, О.В. Дубровской⁹.

В тувинской филологии исследованию грамматических способов выражения категории времени посвящены работы Д.А. Монгуша, Л.А. Шаминой, Б.Ч. Ооржак, М.В. Ондар¹⁰ и др.

Исследования темы времени в текстах тувинской литературы также проводила и один из соавторов данной монографии — Ш.Ю. Кужугет¹¹. Также имеются научные

⁶ Жуковская Н.Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М.: Наука, 1986; Даяндорж А. Именная темпоральность в картине мира русского и монгольского языков. Дисс. ... канд. филол. наук. Липецк, 2008; Содномпилова М.М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов; Бардамова Е.А. Время в языковой картине мира бурят. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского государственного университета, 2011.

⁷ Гусейнова Р.Г. Теоретические аспекты категории времени в тюркских языках // Казанская наука. 2020. № 12. С. 142–144.

⁸ Атаева А. Лексические средства выражения времени в туркменском языке. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Ашгабат, 1993; Гильфанова Д.Р. Темпоральность художественного текста на материале английского и татарского языков. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Тюмень, 2005; Голубева Е.В. Национально-культурная специфика картины мира в калмыцком языке (на примере культурных концептов). Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2006; Султанова Л.Ю. Концепт «время» в кумыкской и русской языковых картинах мира. Дисс. ... канд. филол. наук. Махачкала, 2009; Напольнова Е.Н. Циклические природные явления в турецкой языковой картине мира // Урало-алтайские исследования. 2010. № 2. С. 47–52.

⁹ Ефремов Н.Н. Сложноподчиненные предложения времени в якутском языке. М.: Наука, 1984; Боргоякова Т.Н. Способы выражения временных отношений между двумя событиями (на материале хакасского языка). М.: Изд-во РУДН, 2002; Дубровская О.В. Темпоральные конструкции в шорском языке (в сопоставлении с южносибирскими тюркскими языками). Дисс. ... канд. филол. наук. Новокузнецк, 2012.

¹⁰ Монгуш Д.А. Настоящее заглазное время в тувинском языке // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1958. Вып. 6. С. 111–114; Он же. О временных формах в тувинском языке // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1959. Вып. № 7. С. 85–92; Он же. Формы прошедшего времени изъявительного наклонения в тувинском языке. Кызыл: Тувинкнигоиздат, 1963; Шамина Л.А. Временные полипредикативные конструкции тувинского языка. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1987; Она же. Аналитические грамматические формы и конструкции в функции сказуемого в тувинском языке. Новосибирск: Институт филологии СО РАН, 2010; Она же. Лексема *шаг* 'время' и вопросы грамматикализации в тувинском языке // Новые исследования Тувы. 2019. № 2. С. 182–192; Ооржак Б.Ч. К истории формирования временной системы в тувинском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики 2014. № 1 (31): в 2-х ч. Ч. II. С. 144–146; Ооржак Б.Ч., Хертек А.Б. Выражение категорий пространства и времени в тувинском языке // Мир науки, культуры и образования. 2016. № 1 (65). С. 276–279; Таргын Ш.Х. Зависимый таксис в тувинском языке в сопоставлении с английским языком. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 2006; Ондар М.В. Стандарты, отражающие время, в тувинских героических сказаниях // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. № 1–2 (67). С. 157–163.

¹¹ Кужугет Ш.Ю. Лексико-семантическое поле 'природное время' в прозе К.-Э.К. Кудажы. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук / Институт языкознания РАН. Москва, 2015; Он же. Суточный цикл как фрагмент тувинской темпоральной картины мира // Казанская наука. 2014. № 9. С. 132–138; Кужугет Ш.Ю., Ооржак Х.Д.-Н., Кыргыз З.К. Модели времени в традиционной культуре тувинцев // Сибирский антропологический журнал. 2019. Т. 3. № 4. С. 127–134.

статьи, посвященные описанию художественного времени в произведениях тувинских писателей У.А. Донгак, К.Б. Доржу, В.С. Салчак¹². В культурологическом аспекте пространству и времени в традиционном восприятии тувинцев посвящены работы В.Ю. Сузукей¹³, а также еще одного из соавторов данной монографии — Ч.К. Ламажаа¹⁴.

Несмотря на все это, мы полагаем, что слова новосибирских ученых «Культура времени южносибирских тюрков — тема многоплановая и малоизученная»¹⁵, написанные в 1988 г., до сих пор справедливы.

Продолжая развивать общую тему, мы и в данном случае анализируем концепт культуры, который мы в целом назвали *үе* ‘время’. Очевидно, что он охватывает гораздо больший класс понятий в тувинском языке, чем близкий к нему *шак / шаг* ‘час, время’, который был назван авторами «Сравнительно-исторической грамматики тюркских языков. Лексика» основным словом для понятия времени в тюркских языках¹⁶. Тувинское *үе* — это и время (период, эпоха, век, момент), и возраст (сравнительный с возрастом другого человека)¹⁷. Он даже может использоваться в сочетании с *шак / шаг*: *үе-шаг* и *үе-шак* ‘время’ (собирательное)¹⁸.

Поэтому концепт *үе*, в нашей трактовке, содержащий в себе не только разнообразие терминологии, связанной с пониманием времени (что уже представлено и разобрано в филологических и этнографических работах), но и какова в целом темпоральность культуры. В том числе благодаря нашему междисциплинарному характеру работы мы рассмотрим на материалах самых разных источников те аспекты темы, которые ранее были обойдены вниманием исследователей.

Словоформы

Как писала Л.А. Шамина, «тувинский язык располагает значительным количеством грамматических средств выражения временных отношений: локальные падежи, релятивные слова различных разрядов (последлоги, служебные имена, наречия)»¹⁹.

¹² Донгак У.А. Художественное время в романе С. Сарыг-оола «Ангыр-оолдуң тоожузу» («Повествование Ангыр-оола») // Бурятская литература в условиях современного социокультурного контекста. Улан-Удэ, 2006. С. 179–182; Доржу К.Б. Н. Кууларның «Аңнаашкын соонда болчаг» деп чечен чугаазында үе чурмалы // Образование и учитель в XXI в.: проблемы и перспективы развития. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Кызыл, 2010. С. 96–98; Доржу К.Б., Кужугет Ш.Ю. Летнее время в поэзии Айланмы Хертек // Мир науки, культуры, образования. 2018. №2 (69). С. 495–496; Салчак В.С. Сеглеңмей Ондарның «Тын дээш демисел» деп тоожуунда девискээр база үе жемчээлдери (хронотоп дугайында) // Уран сөстүң ужуу. Кызыл, 2010. С. 71–80.

¹³ Сузукей В.Ю. Художественная трансформация звуков природы в фольклоре тувинцев (О звуковом календаре кочевника) // Ученые записки. Вып. XX. Кызыл: ТИГПИ, 2004. С. 270–283; Она же. О специфике пространственно-временной ориентации в тувинском языке // Гуманитарная наука Тувы на стыке веков: история, проблемы и перспективы развития. Кызыл, 2005. С. 124–130; Она же. Пространство и время в традиционном восприятии тувинцев // Проблемы востоковедения. 2009. №3. С. 13–21; Она же. Пространство и время в традиционной культуре тувинцев // Новые исследования Тувы. 2009. №1–2. С. 250–267.

¹⁴ Ламажаа Ч.К. Тувинское время и экономическая культура тувинцев // Новые исследования Тувы. 2018. №2. С. 4–21; Он же. Очерки современной тувинской культуры. СПб.: Нестор-История, 2021. С. 9–23.

¹⁵ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. С. 51.

¹⁶ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика / Э.Р. Тенишев и др. 2-е изд., доп. М.: Наука, 2001. С. 67.

¹⁷ Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 444.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Шамина Л.А. Лексема *шаг* ‘время’ и вопросы грамматикализации в тувинском языке. С. 185.

Мы ограничимся здесь только приведением общей терминологии времени. В большинстве тюркских языков система категории времени трехмерна, и в формировании грамматического времени в целом речевой момент выступает как центральная ось. Соответственно, в повествовательных формах (в виде сказуемого), как правило, подчеркиваются прошедшее, настоящее и будущее время²⁰.

Как мы уже сказали, в тувинском языке лексема *үе* передает 'время, период, эпоха, век'²¹: *Чүү-даа чүве үелиг*²² 'Всему своё время'. Также время передает слово *шаг* 'время'²³. Общее понятие времени означают следующие слова, которые используются в собирательном значении *үе-шак* 'время', *үе-шаг* 'время, эпоха, эра', *үе-чада* 'период, этап, фаза, стадия'²⁴: *Чаа шаг. Чаа үе*²⁵ 'Новый период. Новое время'.

В текстах тувинской литературы можно встретить словосочетание *шаг-үе* 'время, эпоха': «Шаг-үениң эртип турарының дүрген деп чүвезин Буян кайгап чыткан»²⁶ 'Буян удивлялся, что так быстро проходит время'.

В романах тувинской литературы мы также можем определить характеристику того или иного времени. В романе М.Б. Кенин-Лопсана «Читкен уруг» («Исчезнувшая девушка») исключительные моменты времени переданы словосочетанием *кончуг ховар үе* 'самое редкое время': «Кончуг ховар үелерде Үндүң хамның дүңгүрү эдер турган. Чажырып хамнап турганы ол-дур»²⁷ 'В самых редких моментах звучал бубен шамана Ундуна. Он тайно шаманил'.

В романе-эпосе К.К. Кудажы время Великой Отечественной войны охарактеризовано как *дүшкүүрлүг үе* 'тревожное время': «Мындыг дүшкүүрлүг үеде кижиги бүрүзү чүгле тиилелге дээш ажылдаар ужурлуг деп, Буян бодап турган»²⁸ 'Буян про себя думал, что в это тревожное время каждый должен работать ради победы'.

О конкретном периоде, в котором живет человек в романе М.Б. Кенин-Лопсана «Читкен уруг» («Исчезнувшая девушка») передан словосочетанием *совет үе* 'советское время': «Мен дээрге совет үениң кижизиги мен»²⁹ 'Я человек советского времени'.

Идея круга и повторения времени подсказана человеку самой природой: повторением солнечных восходов и закатов, зимы и лета, ночи и дня³⁰. В тувинском языке смену времен года передает словосочетание *чылдың үелери* 'времена года'³¹. Названия четырех сезонов в тувинском языке передают следующие слова *час* 'весна'³², *чай* 'лето', *күс* 'осень'³³, *кыш* 'зима'³⁴.

²⁰ Гусейнова Р.Г. Теоретические аспекты категории времени в тюркских языках. С. 142.

²¹ Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 444.

²² Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 362.

²³ Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 563.

²⁴ Там же. С. 444.

²⁵ Кенин-Лопсан М.Б. Чылгычының өө [Юрта табуншика]. С. 165.

²⁶ Кудажы К.К. Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неутомонный]. Т. 1. 2-е изд. С. 211.

²⁷ Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 86.

²⁸ Кудажы К.К. Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неутомонный]. Т. 4. 2-е изд. С. 138.

²⁹ Кенин-Лопсан М.Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 260.

³⁰ Толстая С.М. Мифология и аксиология времени // Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М.: Либроком, 2011. С. 152.

³¹ Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 444.

³² Там же. С. 521.

³³ Там же. С. 269.

³⁴ Там же. С. 281.

Длительность времен года означают *ала часты өттүр* ‘в течение всей весны, всю весну’³⁵, *чайны өттүр* ‘целое лето, в течение целого лета’³⁶.

Части суток в тувинском языке передают наречия *эртен* ‘утро’ // *завтра*³⁷, *дүш* ‘полдень’³⁸, *кежээ* ‘вечер’³⁹, *хүн* ‘день’⁴⁰, *дүн* ‘ночь’⁴¹.

Наречием *даады* ‘всегда, постоянно’⁴² в тувинском языке передается продолжительность чего-то постоянного.

Время настоящее. В сибирских тюркских языках, в том числе и в тувинском, формы настоящего времени складываются на базе аналитических образований аспектуального типа, в основе которых лежало сочетание *деепричастие + вспомогательный глагол* — $T=n V(\text{бытия})=\emptyset$; $T=n V(\text{бытия})=ap$ ⁴³.

В тувинском языке настоящее время передают слова *ам* ‘теперь, сейчас, в настоящее время’, *ам дораан* ‘сейчас же’, *амга чедир* ‘до сих пор, до настоящего времени’; *амдан эгелээш* ‘отныне’; *ам дээреде* ‘пока’; *ам-даа* ‘еще’; *ам-на* ‘теперь-то’⁴⁴, *ам чаа* ‘только что, вот сейчас’⁴⁵.

Настоящее время в тувинском языке передают слова *амгы үе* ‘настоящее время’, *бо, бөгүнгү* ‘этот сегодняшний’⁴⁶. Также настоящее время передается словами *амгы шагда* ‘в наше время’⁴⁷, *амгы үедеги* ‘теперешний’⁴⁸: *Эрги тыва ёзу-биле Күске чылдың үнүп келгени ол. Ам база бир чаа он ийи чыл эгелээн. Амгы шагны-биле 1912 чылдың февральдың ортан үези турганы ол*⁴⁹ ‘По старой тувинской традиции, наступил год Крысы. Сейчас еще раз начал свой круг новый двенадцатилетний цикл. По теперешнему времени наступила середина февраля 1912 года’.

Прошедшие времена. Форма на =ды в современных тюркских языках выступает основной формой плана прошедшего времени. В тувинском языке эта форма выражает прошедшее очевидное время — действие, которое имело место до момента речи, было засвидетельствовано, наблюдаемо говорящим⁵⁰.

В тувинском языке прошедшее время передают словосочетания *эрткен үе* ‘прошедшее время’, *ол үедеги* ‘того времени, тогдашний’⁵¹. Давно прошедшее время обозначается словом *дүп-шаг* ‘давно прошедшее время, давнишнее время’⁵², *үе-дүпте* ‘давным-давно, в незапамятные времена, издавна’⁵³: *Ынчанмайн канчаар, оон бээр үе-дүп болду ышкажыл: кара кыдат, камың кыдат, хувискаал, арат чазаа, феодалдар,*

³⁵ Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 521.

³⁶ Там же. С. 511.

³⁷ Там же. С. 619.

³⁸ Там же. С. 191.

³⁹ Там же. С. 237.

⁴⁰ Там же. С. 497.

⁴¹ Там же. С. 189.

⁴² Толковый словарь тувинского языка. Т. I: А–Й. С. 363.

⁴³ Ооржак Б. Ч. К истории формирования временной системы в тувинском языке. С. 145.

⁴⁴ Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 56.

⁴⁵ Толковый словарь тувинского языка. Т. I: А–Й. С. 121.

⁴⁶ Там же. С. 122.

⁴⁷ Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 56.

⁴⁸ Там же. С. 444.

⁴⁹ Кудажы К. К. Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неугомонный]. Т. 1. 2-е изд. С. 169.

⁵⁰ Ооржак Б. Ч. К истории формирования временной системы в тувинском языке. С. 144.

⁵¹ Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 444.

⁵² Толковый словарь тувинского языка. Т. I: А–Й. С. 537.

⁵³ Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 444.

контрлар, чоннуң дайзыннары⁵⁴ ‘Ну конечно, с той поры прошло очень много времени: китайцы, революция, Народное правительство, феодалы, контры, враги народа’.

Также давно прошедшее время передано наречиями *шагда* ‘раньше, давно, уже давно’, *шаанда* ‘давно, давным-давно, прежде, в старину’, *шаг шаанда* ‘давным-давно’, *шаг шаандан тура*, *шагдан бээр*, *шагдан тура* ‘испокон веков, издавна’⁵⁵.

Будущее время. В большинстве современных тюркских языков форма на =*ар* перешла в сферу будущего времени. Форма на =*ар* выражает будущее немаркированное время, другой формой будущего времени является форма на =*галак*⁵⁶.

В тувинском языке будущее время передает словосочетание *келир үе* ‘будущее время, будущее’⁵⁷: *Үе келир, шынныг херек тишлээр*⁵⁸ ‘Время придет, правдивое дело восторжествует’.

У тувинцев есть обычай, когда считается, что для какого-то события обязательно время придёт: *Тываларның өгбе төөгүден бээр ыдык чаңчылы бар: чеже-даа бакташканда, ыттавас ажурлуг чүвени черле ыттавас, үези боду чедип кээр*⁵⁹ ‘У тувинцев из древних времен существовал священный обычай: даже если поссорились между собой, никогда не говорят того, чего не нужно говорить, время само подойдет’.

Тувинское степное время

В одной из важнейших работ тувиноведения — монографии Л. П. Потапова «Очерки народного быта тувинцев»⁶⁰, теме понимания времени тувинцами отведен отдельный раздел⁶¹. Автор использует здесь термин «народные знания», противопоставляя их научным знаниям о природе, то есть фактически относя народные знания к ненаучным, точнее — донаучным: «...в этих народных знаниях и представлениях часто встречаются иррациональные элементы»⁶². Это было вполне в духе представлений о прогрессивном характере развития знаний и деятельности XX века. Однако этнограф признавал тут же: «...тем не менее в своей массе они вполне рациональны и заслуживают положительной оценки, так как в свое время влияли на развитие и уровень жизни народа»⁶³.

К народным знаниям Л. П. Потапов относил систему летоисчисления, приводя полученные им в полевых исследованиях сведения о календарях тувинцев: 12-летнем животном цикле, годовом календаре. Автор подробно приводил описания представлений тувинцев о каждом годе и каждом месяце, поскольку они были связаны с различными поверьями и приметами: «С каждым годом двенадцатилетнего цикла были связаны представления о счастливом и несчастливым годе, причем критерием для такой характеристики являлась главным образом погода и ее влияние

⁵⁴ *Кудажы К. К.* Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неутомонный]. Т. 4. 2-е изд. С. 10.

⁵⁵ Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 563.

⁵⁶ *Ооржак Б. Ч.* К истории формирования временной системы в тувинском языке. С. 144.

⁵⁷ Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 237.

⁵⁸ *Кудажы К. К.* Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неутомонный]. Т. 4. 2-е изд. С. 81.

⁵⁹ Там же. С. 31.

⁶⁰ *Потапов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев.

⁶¹ Там же. С. 279–345.

⁶² Там же. С. 279.

⁶³ Там же.

на хозяйство»⁶⁴. Так, например, год Мыши считался «счастливым», т.к. снега бывает мало, скот хорошо зимует, охота на зверя добычлива, посев дает хороший урожай, люди живут хорошо⁶⁵. Засушливым считался год Змеи, несчастливыми — год Обезьяны, год Курицы и др. Характеристики месяцев у тувинцев также связывались с определенными хозяйственными занятиями. При этом начальным зимним месяцем считался нынешний декабрь. Аалы в этот месяц уже находились на зимних стойбищах, утеплялись зимние загоны для скота, охотники выходили или уже находились на промысле⁶⁶.

Современные исследования происхождения 12-летнего животного цикла у народов Юго-Восточной Азии предлагают разные гипотезы не только по вопросу истоков появления такого исчисления, но и особенностей его распространения и развития до 60-летних циклов. Так, согласно астрономической гипотезе, действующий уже несколько тысяч лет в регионах Центральной и Юго-Восточной Азии 60-летний циклический календарь представляет собой хронологическую систему, основанную на астрономических циклах движения Солнца, Земли, Луны, Юпитера и Сатурна⁶⁷. В.В. Цыбульский предположил, что эта наблюдательность кочевников и позволила им установить время, за которое Юпитер делает полный оборот вокруг Солнца — примерно за 12 лет. Разделив путь Юпитера на 12 равных частей по 30° и дав каждой части наименование определенного животного, кочевники Центральной Азии создали солнечно-юпитерный 12-летний календарный цикл⁶⁸. Он также пишет, что семья кочевника имела свою юрту, купол которой в теплую часть года оставался открытым, а жерди купола служили ориентиром для наблюдения звезд и планет, что делало юрту своеобразным семейным «планетарием», благодаря чему накапливались астрономические знания и передавались из поколения в поколение. Развитие же календаря с 12-летним циклом до 60-летнего, по мнению ряда авторов, принадлежит китайцам⁶⁹.

Н.Л. Жуковская также упоминает разные гипотезы относительно происхождения 12-летнего календаря и отмечает относительно большую ясность с астрономической гипотезой: «Астрономической основой 12-летнего календаря может быть только вычисленный астрономами еще в глубокой древности “юпитерный” цикл, т.е. период полного оборота Юпитера вокруг Солнца, равный 12 годам, а если быть совсем точным — 11,862 года»⁷⁰.

Очевидно, что исследования народных знаний тувинцев (как и других кочевых народов) относительно пространственно-временных категорий нуждаются

⁶⁴ *Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. С. 282.

⁶⁵ Там же. С. 282–283.

⁶⁶ Там же. С. 284–285.

⁶⁷ *Цыбульский В.В.* Календари и хронология стран мира. М.: Просвещение, 1982; *Монгуш Б.Б.* Истоки двенадцатилетнего животного календаря и его связь с празднованием Шагаа // Новые исследования Тувы. 2015. № 1. С. 105–115; *Бурыкин А.А.* Календарный 12-летний животный цикл в фольклоре калмыков и других народов Азии // Монголоведение. 2020. Т. 12. № 4. С. 679–691. DOI: <https://doi.org/10.22162/2500-1523-2020-4-679-691>.

⁶⁸ *Цыбульский В.В.* Календари и хронология стран мира. М.: Просвещение, 1982. С. 78–79.

⁶⁹ *Яковлев В.М.* Двенадцатилетний животный цикл в Китае и у древних тюрков [Электронный ресурс] // Синология.Ру. URL: <http://www.synologia.ru/a/Двенадцатилетний%20животный%20цикл%20в%20Китае%20и%20у%20древних%20тюрков> (дата обращения: 09.02.2021).

⁷⁰ *Жуковская Н.Л.* Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М.: Восточная литература, 2002. С. 57.

в углублении, а также в применении междисциплинарного подхода. Традиционное понимание времени народами имеет глубокие корни и представляет собой не просто комплекс знаний, точных наблюдений за природными явлениями, но и комплекс знаний в сочетании с их применением в хозяйственной деятельности.

Тема интерпретации народным сознанием десятков поколений природных явлений, их происхождения, соответствующих им процессов, которая происходила в форме мифологизации⁷¹, в этом случае является отдельной темой, связанной с мифологическим временем культуры. Углубленные исследования повседневного понимания времени помогут рассматривать рациональные основания традиционной культуры.

Современная наука в основном отошла от прогрессистского отношения к ценностям разных культур и уже не расценивает их с точки зрения правильности или неправильности, близости к абсолютной истине. Научную трактовку картины мира культур, приближение к пониманию тувинского времени необходимо производить, оставив оценочные суждения и предубеждения, принимая культурную обусловленность как объективную социокультурную данность. Как подчеркивает английский лингвист Р. Льюис, «картина мира меняется от одного языка к другому, и деловое поведение меняется вслед за ней. Не существует одной-единственной метафизической сферы человеческих мыслей и действий. Различным языкам соответствуют различные “сегменты опыта”, и нам не остается ничего другого, кроме как изучать больше языков»⁷². Вопрос об отношении ко времени, имеющем культурную специфику, ныне в условиях глобализации активно обсуждается в культурологической литературе, востребованной для бизнеса, то есть имеющей практическую направленность. Среди концепций специалистов по межкультурным коммуникациям, компаративистским работам известны типологии культур в зависимости от отношения ко времени.

Так, интересна типология активности культур уже упомянутого Р. Льюиса — моноактивные (*Linear-active*), полиактивные (*Multi-active*) и реактивные (*Reactive*)⁷³. Для первых важны пунктуальность, исполнительность; выполнение задачи — превыше всего (американцы, англичане, немцы, швейцарцы, шведы, датчане и др.). Вторые отличаются эмоциональностью своих представителей, гибкостью их поведения; их не очень заботит пунктуальность, они привыкли делать множество дел одновременно, нередко не доводя их до конца (итальянцы, латиноамериканцы, арабы и др.). Реактивные (слушающие) культуры придают наибольшее значение вежливости и уважению (жители Японии, Китая, Тайваня, Сингапура, Кореи), сохранению репутации. Они организуют свою деятельность не по строгому и неизменному плану, а в зависимости от обстоятельств, реагируя на происходящие изменения.

Еще одна известная концепция принадлежит перу американского антрополога Э. Холла. Он подразделил культуры в зависимости от характера использования ими пространства и времени на высококонтекстные и низкоконтекстные, а также

⁷¹ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир.

⁷² Льюис Р. Д. Деловые культуры в международном бизнесе. От столкновения к взаимопониманию / пер. с англ. Т. А. Нестика. М.: Дело, 1999. С. 52.

⁷³ Lewis R. D. When cultures collide: managing successfully across cultures. Boston; London: Nicholas Brealey International, 2006.

культуры с преобладающим монохромным или полихромным использованием времени⁷⁴. Представители монохромных культур стремятся четко расписывать свой график и заниматься делами последовательно, приступать к выполнению новой задачи только после выполнения предыдущей. В этих культурах межличностные отношения менее важны, чем выполнение задачи — по крайней мере, в деловой сфере (США, Англия, Германия, Скандинавские страны). Представители полихромных культур чаще занимаются множеством дел одновременно, четких графиков они не составляют или, по крайней мере, не слишком охотно их придерживаются (культуры латиноамериканских и арабских стран, а также Россия)⁷⁵.

Определенные выводы исследователей представляют интерес для нашей темы и в следующем отношении. В концепции Р. Льюиса, например, упоминается такая особенность некоторых восточных культур, в которой единственно возможным отношением ко времени признается адаптация людей к нему. В этих культурах время не линейно, но и не привязано к людям или событиям, оно циклично. Каждый день солнце встает и садится, одно время года следует за другим, небесные тела совершают свое круговращение, люди стареют и умирают, но их дети повторяют все сначала. И поскольку многие жители Азии хорошо знают о циклической природе времени, деловые решения принимаются там совершенно иначе, чем на Западе. Западный человек часто ждет от восточного быстрого решения или такого подхода к текущей сделке, который основан на ее сегодняшних преимуществах и не учитывает того, что было в прошлом. Но восточный человек так поступать не может. Прошлое создает контекст, подоплеку настоящего решения, которое они, как восточные люди, могут долго обдумывать — их руки связаны самыми различными обстоятельствами⁷⁶.

Так, в культурологии признано, что каждая культура имеет свое собственное понимание времени, которое необходимо знать и понимать, и понимание времени определяет темп жизненного уклада, особенности протекания коммуникации людей⁷⁷.

Отсутствие четких, акцентированных временных отрезков, которые бы измерялись приборами и понимались в абстрактном, числовом измерении, архаическими культурами восполняется с помощью мифологизации, а также опредмечивания, соотнесения с конкретными действиями и обозначением места действий. На этом основании сложились и традиции культуры кочевников⁷⁸.

Например, исследователи монгольской культуры пишут о том, что в зачинах эпических произведений народов время первотворения мира выражается через фразы действий, при этом формула времени заменена картиной мира⁷⁹. Выразителями на-

⁷⁴ Hall E. T. The hidden dimension. Garden City; New York: Doubleday, 1966; Hall E. T. Beyond Culture. Garden City; New York: Anchor Press, 1976.

⁷⁵ Hall E. T. The hidden dimension.

⁷⁶ Льюис Р. Д. Деловые культуры в международном бизнесе. От столкновения к взаимопониманию. С. 94.

⁷⁷ Бортникова Т. Г. Отношение ко времени как отражение этнического сознания // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 5. С. 28.

⁷⁸ Кононов А. Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов // Тюркологический сборник. 1974. М.: Восточная литература, 1978. С. 72–89.

⁷⁹ Скородумова Л. Г. Монгольский язык: образы мира. Улан-Батор: б/и., 2004. С. 229; Пространство в традиционной культуре монгольских народов / Нанзатов Б. З., Николаева Д. А., Содномпилова М. М.,

ступления времени, его протекания, изменения становятся небесные светила, атмосферные явления, растения, животные.

В древних текстах тувинского эпоса тоже используются именно эти маркеры. Формулировки обозначения собственно времени, термины тувинского языка *шаг* 'время', *шагда* 'давно', которые можно увидеть в опубликованных ныне изданиях тувинского фольклора, часто являются привнесенными элементами, словами-клише современных сказителей-информантов⁸⁰. В ранних пластах фольклора распространены формулы обозначения времени в соотношении с временем суток (утро, ночь), сменой сезонов года, действиями героев.

Хорошо известен этнографам бытовой способ определения дневного времени кочевниками — по движению солнечного луча, падающего сквозь дымовое отверстие и передвигающегося по внутренней обстановке юрты⁸¹. Другие способы увязывались с различными бытовыми действиями: время заваривания чая, время кипячения молока в котле, время выкуривания одной трубки и др.⁸²

Еще один аспект опредмечивания времени до сих пор выражается в тувинском языке, присутствует в терминологии пространственно-временных координат⁸³. Так, пишет В. Ю. Сузукей, знание народа о пространстве и времени соотносилось не только с видимым (с поверхности Земли) движением Солнца, но и учитывало движение планет Солнечной системы в масштабах Галактики. Юг в тувинском языке обозначается словосочетанием *мурнуу чүк* 'передняя сторона'⁸⁴, т.е. сторона света, находящаяся спереди или в передней части. Причем эта ориентация, по мнению Сузукей, была аналогичной положению человека, который находился лицом к теплу, как перед костром, наблюдал за прохождением Солнца по экватору. Соответственно юг становился «верхним миром». А север — *соңгу чүк* 'задняя сторона'⁸⁵ рассматривался как «нижний мир», холодный, поскольку человек располагался к нему спиной. Соответственно, «восток» и «запад» также меняют направления или местоположение относительно правой и левой руки человека.

Ориентация во времени также опирается на наблюдения за движением солнца. Собственно слово *хүн* имеет два значения: 'день' и 'Солнце'. Чередование дней во времени имеет следующие обозначения:

- прошлое: *дүүн* 'вчера', *бурунгу хүн* 'позавчера', *бурундаа хүн* 'позапозавчера'
- будущее: *даарта* 'завтра', *соңгузу хүн* 'послезавтра', *соондаа хүн* 'послепослезавтра'.

По поводу слова *дүүн* есть мнение, что оно восходит к сочетанию *дүү хүн*, которое переводится как «тот день» и относится к указанию на объект⁸⁶ — очевидно, может иметь и трактовку «то Солнце». А словосочетание *бурунгу хүн* расшифровывается как день, прошедший впереди вчерашнего дня, т.е. слово «впереди» соотносится

Шагланова О. А. М.: Восточная литература, 2008. С. 36.

⁸⁰ Ондар М. В. Стандарты, отражающие время в тувинских героических сказаниях. С. 157–163.

⁸¹ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. С. 298–299; 301–304; Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. С. 40.

⁸² Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. С. 305.

⁸³ Сузукей В. Ю. Пространство и время в традиционной культуре тувинцев. С. 250–267.

⁸⁴ Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 304.

⁸⁵ Там же. С. 382.

⁸⁶ Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Т. II. С. 302, 237.

с ориентацией человека, смотрящего вперед. Соответственно *бурундаа хүн* означает день, прошедший раньше или вперед позавчерашнего дня. Слово *буруңгаар* в тувинском языке означает движение «вперед» и показывает на позицию впереди человека. В.Ю. Сузукей эту логику трактует так: в реальной жизни «прошлое» действительно проходит «перед глазами» человека и все события прошедшего времени, как правило, известны человеку во всех деталях.

Логика понимания будущего выстраивается соответственно в противоположном порядке. Слово *даарта* образовано путем сращения слов в сочетании *даң эрте* (раньше первых лучей солнца, раньше зари)⁸⁷. *Соңгузу хүн* означает день, который придет после завтрашнего дня или день идущий сзади завтрашнего дня. *Соондаа хүн* — день, грядущий или идущий позади послезавтрашнего дня.

Таким образом, названия дней в прошедшем времени обозначены как дни, ушедшие *вперед*. События дней *будущего* времени «надвигаются» на человека *сзади*, и он еще не знает, какие события будут происходить в будущем, поскольку они находятся у него «за спиной».

В.Ю. Сузукей подчеркивает, что «описание» времени и пространства в тувинском языке учитывает глобальное движение планет Солнечной системы в масштабах Галактики (и, возможно, Метагалактики). Подобная солнечная ориентация является традиционной для многих тюркских народов⁸⁸.

Понимание тувинского времени также основано на разном подходе к вопросу чисел и исчислений, который отражен в языке, а значит — в ментальных установках, в логике мышления. Интерес представляют тезисы В.Ю. Сузукей относительно понимания математических дробных чисел в тувинском языке. Так, в тувинском языке, например, они прежде всего произносятся «снизу вверх» (от целого числа к частному, а в русском языке часто наоборот — от частного к целому. Для тувинцев, например, такое озвучивание времени, как «половина второго» требует некоторого времени для переосмысления этой фразы на тувинское звучание (поскольку на тувинском языке будет строиться в ином порядке — как «Один час с половиной», *Бир шак чартык*), иначе он придет на свидание на один час позже (или опоздает на поезд или самолет)⁸⁹.

Так, повседневное тувинское время является составной частью картины мира культуры, выражается особой логикой тувинского языка и соответственно должно рассматриваться как ментальная установка.

Тыва үе

Тыва үе ‘тувинское время’ — современная формула, выражающая неспешность тувинцев, их ориентацию не на показания циферблата, а на некие внешние факторы, которые побуждают действовать (природные явления, указания от кого-либо), а также невозмутимость в ситуации принятия решений.

Эта относительная неспешность и тувинцев, и монголов, и других народов кочевой культуры уже достаточно описана в научной литературе как одна из особенностей

⁸⁷ Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. Т. II. С. 28, 85.

⁸⁸ Кононов А.Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов // Тюркологический сборник. 1974. М.: Восточная литература, 1978. С. 72–89.

⁸⁹ Сузукей В.Ю. Пространство и время в традиционной культуре тувинцев. С. 265.

пространственно-временной картины мира. В целом подобное отношение ко времени у кочевников можно назвать *степным временем*, которое до сих пор удивляет приезжих в Туве, в Монголии и других регионах.

Например, монголовед, дипломат, историк, публицист М.И. Майский, в начале XX века работавший в Монголии, писал, что известную пословицу «Время — деньги» в монгольской степи следует «вывернуть наизнанку»: «Время — не деньги». Ситуацию, которая привела его к такому выводу, он описывал так:

«Если вы уславливались с монголом о выходе каравана в пятницу, вы могли быть уверены, что он приведет верблюдов только в воскресенье или в понедельник. И если вы обрушивались на опоздавшего с упреками, он с самым невозмутимым видом заявлял:

— А я думал, что ты в этот день не поедешь.

— Как не поеду, как у нас было условлено выступать именно в этот день?

— Да я посмотрел с утра — погода будто плохая, облака на небе... Я и подумал, что ты не поедешь... Куда торопиться? Дней в году много...»⁹⁰.

Наблюдая за монголами, автор признавал, что это не пустые отговорки, а вполне искреннее убеждение. «Он (монгол. — *Авт.*) просто органически не в силах был понять, как можно придавать значение выходу каравана в определенный день, потому что дней в году действительно много и все они для него совершенно равны»⁹¹.

В одной из полевых записей во время поездки в Монголию в 1988 г. Н.Л. Жуковская упоминает о 9-дневном ожидании учеными поездки из Улан-Батора в поле. Сначала у них не было ни денег, ни машины, ни бензина, ни сопровождающего. Но даже при появлении транспортного средства и заправки, выехать долгое время никак не удавалось: сначала один сопровождающий монгол не мог поехать (так как у него три дня назад родилась дочь), затем монголка, которая его заменила, не могла по разным причинам (то сложно собраться, то надо куда-то съездить, то просто несчастливый день)...⁹²

Монгольский ученый Х. Цооху пишет, что для монголов любимым словом является *маргаш* — завтра. Он эквивалентен словосочетанию «через 24 часа», но в действительности, к сожалению, может означать и несколько дней, даже недели. «В чем причина такого неудобного положения? — размышляет автор. — Монгол не может детально рассматривать суть задания или обязанности, он подходит к нему на основе душевной ориентации и допускает ошибку в распределении времени. Поэтому обещание “завтра” часто не выполняется вовремя»⁹³.

После столкновения с такими примерами «природной распушенности», как называет это Х. Цооху⁹⁴, после первого культурного шока и погружения в неспешный стиль жизни аборигенов люди западной цивилизации обычно начинают осознавать, что им проще оставить свои привычки, свою пунктуальность, чем пытаться добиться от местных жителей понимания и такой же заботы о быстро утекающих часах

⁹⁰ Майский И.М. Монголия накануне революции. М.: Изд-во восточной литературы, 1959. С. 47.

⁹¹ Там же.

⁹² Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. С. 52.

⁹³ Монгольский мир: между Востоком и Западом / под ред. Ю.В. Попкова, Ж. Амарсаны. Новосибирск: Автограф, 2014. С. 167.

⁹⁴ Там же.

и минутах. Степное восприятие времени не связано с секундами, с минутами. Люди степи не распоряжаются временем, а приспосабливаются к нему, тем самым демонстрируя особое время культуры, особый темп жизненного уклада⁹⁵.

Этот особый темп определяет особенности экономической культуры тувинцев, отражается на стратегии экономической деятельности целого региона, большинство населения которого составляют тувинцы. Главным видом занятий тувинцев было разведение животных в форме экстенсивного пастбищного скотоводства, когда скот выпасался на естественных пастбищах, которые менялись в зависимости от сезонов года. Соответственно хозяйственная деятельность людей почти целиком зависела от природных, погодных условий. Это обусловило стратегию адаптации не только к среде, но и к протеканию процессов в этой среде, к самому пониманию времени. А поскольку человеку оставалось только следить за неспешным процессом выпаса скота и отчасти его регулировать, то это определило неспешность как одну из главных временных характеристик культуры. С этой неспешностью тесно связан и фатализм, предопределенность понимания происходящего в жизни, поскольку значительным природным явлениям, в том числе стихийным бедствиям, эпидемиям скота — человек не был в силах противостоять. Смены сезонов, природные циклы, повторяющиеся траектории небесных тел — все это обусловило понимание глобального порядка, который следовало принимать как данность.

Сегодня основная часть тувинского этноса — сельчане — традиционно являются выразителями и носителями основного хозяйственно-культурного типа кочевых скотоводов, поэтому столь живо и тувинское время — степное время, или время скотоводов. Разумеется, помимо основного хозяйственно-культурного типа (ХКТ) кочевых скотоводов, в Туве были распространены и ХКТ земледельцев, охотников, оленеводов, о которых писал С.И. Вайнштейн⁹⁶. Особенности их деятельности, их стратегий действий и освоения пространства и времени существенно разнообразят тувинскую картину мира и добавляют к ней и представления о человеческой активности и динамизме событий, которые зависят и от действий самих людей.

Связь времени и экономической культуры — не одностороннее движение. Эта связь характеризуется и обратным воздействием времени на экономическую культуру, т.е. риверсивностью (обратимостью, возвратностью). В настоящее же время экономическая культура тувинцев, как уже подчеркивалось, в существенной мере определяется фактором *тыва үе*. Он также присутствует и в городской жизни республики благодаря значительной внутренней миграции — из села в город.

В последние годы *тыва үе* даже подчеркивается в общественном дискурсе как право людей на задержки, на опоздания; как оправдание нелюбви тувинцев к пунктуальности. Концепт *тыва үе* выражает, прежде всего, не само время, а комплекс обстоятельств, которые во многом определяют мотивацию и деятельность людей, которые влияют на длительность событий, протяженность действий, на определение момента отсчета времени или его окончания.

Так, приезжим, которые прибывают в Туву и пытаются действовать соответственно своим представлениям о пунктуальности, хронометраже, расписании, надо

⁹⁵ Бортникова Т.Г. Отношение ко времени как отражение этнического сознания. С. 28.

⁹⁶ Вайнштейн С.И. Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. М.: Наука, 1972.

понимать, что специфичность региона выражается в том числе и в отношении местного населения ко времени. Сразу следует делать поправку на временной фактор и не ожидать соблюдения точных сроков, не требовать их, не провоцируя тем самым межкультурных конфликтов. Разумеется, не абсолютно всё столь сложно и непредсказуемо. Например, график работы определенных учреждений обязан строго соблюдаться. Но в местностях с малым количеством населения будет неудивительно, если даже официальные учреждения будут работать по тувинскому времени, то есть с сильным влиянием субъективных представлений о счастливых и несчастных днях, о каких-то более важных делах и пр.

Жителям Тувы, которые выезжают из республики в другие регионы России, прежде всего в мегаполисы, а также за границу, приходится обязательно перестраиваться для того, чтобы успевать, не опаздывать и не медлить с принятием решений. То есть тувинцам надо понимать, что тувинское время существует только на тувинской земле.

Мы говорим «жители Тувы», имея в виду не только этнических тувинцев, подчеркивая тем самым факт адаптации всего местного населения региона к тувинскому пониманию времени. Принятие ими этнокультурной особенности коренных жителей происходит практически неизбежно, особенно с учетом численного превосходства в республике тувинцев.

Органам власти (федеральной и региональной), выстраивающей стратегии экономического развития региона с учетом социального и культурного фактора, надо понимать, что «тувинское время» внесет коррективы со сдвигом сроков, создаст особую длительность согласований, добавит период ожидания «когда сверху скажут» и пр. Безусловно, это чрезвычайно неудобно с точки зрения и планирования, и отчетности, однако, к сожалению, так чаще всего и происходит.

Фактор тувинского времени очень важен для понимания немногочисленным представителям внешнего бизнеса, у которых появляется желание вести деловые переговоры с жителями Тувы, прежде всего в самом регионе, на месте, и возможно, планирующим открытие в республике производств, привлечение к нему местного населения в качестве наемных работников. Например, завод сборки деталей сложного технологического производства в Туве не запустить. Тувинцы не привычны к монотонному, скрупулезно точному труду. Не потому, что не могут делать сложное и точное (вспомним народных умельцев, мастеров декоративно-прикладного искусства). А потому, что не приспособлены к монотонности и соблюдению точных хронометражей. Как показывают этносоциологические исследования, тувинцы сами предпочитают труд или животноводов, или творческий, то есть не жестко регламентированный.

Тувинское время (*тыва үе*), которое удивляет, даже раздражает приезжих в Туве, в том числе и ученых, представляет интереснейший аспект тувинской культуры, а шире — культуры кочевников Центральной Азии. Это повседневный способ понимания времени, временной протяженности тувинцами, который восходит истоками к древним пластам культуры и представляется вполне оформленным способом постижения народом окружающего мира, пространственно-временной основой картины мира. И в этом плане говорить о ненаучности знаний кочевников, их безграмотности и отсталости — это уже устаревший подход.

Будучи тесно связанным с хозяйственной деятельностью скотоводов, охотников, земледельцев — с экономической культурой, тувинское время было сформировано

ее особенностями и в свою очередь обуславливало трудовую мотивацию, и оно до сих пор влияет на повседневное поведение значительной части населения. В советское время при наличии советских отношений доминирующий тип хозяйства сохранялся, поэтому, видимо, и проблема со временем не была столь острой для основной массы населения. И сейчас для тех, кто занят в традиционном хозяйстве, жизнь протекает по законам *тыва үе*.

Семейная память тувинцев

Помимо того, что время определяет жизнь тувинцев, мы хотели бы также посмотреть на то, как тувинцы хранят время — личное и семейное. Важным для этого ракурсом, позволяющим высветить и трансформации понимания времени, и изменения социокультурных практик, можно назвать тему памяти.

Интересным оказалось то, что в целом память как способность сохранять и воспроизводить в сознании впечатления, опыт, а также самый запас хранящихся в сознании впечатлений, не имеет прямого выражения в тувинском языке. Есть близкие: *медээлиг* 'обладающий сознанием' (здравым умом и твердой памятью⁹⁷), *тураскаалдыг* 'памятный' или *тураскаалга* 'на память' (но уже как производное от *тураскаал* 'памятник'⁹⁸). Остальные термины еще более «уводят» нас к умственным способностям: *угаалга* 'понимание'⁹⁹, *угаан* 'ум, разум, рассудок'¹⁰⁰, *сагыш* 'ум', *сагышка кирер* 'приходит на ум, вспоминается'¹⁰¹ и пр.

О чем это говорит? Мы можем предположить, что в тувинской культуре наличие памяти было не актуальным, поскольку в культуре для хранения информации, знаний были свои механизмы — традиции, наставления, — которыми тувинцы овладевали с малолетства. Точно так же и знание о своих предках — было нормой, было правилом. Главным для людей было иметь твердый ум, сознание, чтобы понимать, познавать, принимать всё, что положено традициями. Поэтому сама по себе память как способность людей помнить прошедшие времена с событиями, так же, как и обсуждение этой способности, ее выражение — все это оказалось не востребованным, а значит — не отразилось в лингвокультуре.

То, что память, необходимость ее хранить и передавать иными путями, чем раньше, впервые вошла в жизнь тувинцев, мы рассмотрим на примере практик хранения и ведения семейных фотоальбомов.

Визуальные исследования (*visual studies*) стали неотъемлемой частью гуманитарных, социальных наук¹⁰². В том числе распространились исследования фотографий, фотоальбомов¹⁰³, поскольку эти объекты, как признают исследователи, отражают

⁹⁷ Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 292.

⁹⁸ Там же. С. 424.

⁹⁹ Там же. С. 432.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Там же. С. 360.

¹⁰² Вдовина Т.В. Визуальные исследования: основные методологические подходы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2012. № 1. С. 16–26.

¹⁰³ Петровская Е.В. Фото(био)графия: к постановке проблемы // Авто-био-графия. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии / под ред. В.А. Подороги. М.: Логос, 2001. С. 295–303; Мещеркина Е. Фотография из семейного альбома // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2004. Т. 2. № 2–3. С. 95–96; Круткин В.Л. Антропологический смысл фотографий семейного альбома // Журнал

многочисленные признаки времени, в котором они сделаны. При этом семейные фотоальбомы, которые являются сегодня неперенным атрибутом семьи, также рассматривают как «пример особого рода массовой культуры с характерными признаками фольклорной действительности»¹⁰⁴. В том числе интересно рассмотрение проявления этничности в фотодокументах¹⁰⁵.

Наш интерес также связан с таким ракурсом, в котором эти социальные практики соотносятся с темой семейной повседневной жизни¹⁰⁶, а также семейной памяти¹⁰⁷, поскольку, как подчеркивают авторы, семья занимает особое место в производстве и поддержании памяти¹⁰⁸.

Несмотря на то, что исследования тувинской истории и культуры сквозь призму фотографических источников уже начали выходить в последние годы в работах Р.Н. Сангы-Бадра, Р.Р. Сангы-Бадра, Р.Б. Ховалыг, Ж.О. Монгуш, Н.М. Сергеевой, Л.Б. Четыревой¹⁰⁹, в том числе у авторов статьи опубликованы работы, в которых

социологии и социальной антропологии. 2005. Т. VIII. № 1. С. 171–178; Романов П., Ярская-Смирнова Е. Ландшафты памяти: опыт прочтения фотоальбомов // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность / под ред. Е. Ярской-Смирновой, П. Романова, В. Круткина. Саратов: Научная книга. 2007. С. 146–168; Соколов-Микитов И. С. Семейный фотоальбом. Смоленск: Смоленское областное книжное изд-во «Смядынь», 2008; Нарский И. В. Фотокарточка на память: Семейные истории, фотографические послания и советское детство (Автобио-историо-графический роман). Челябинск, 2008; Чалфен Р. Семейные фотографии как коммуникация посредством изображений // Социологический журнал. 2010. № 2. С. 98–117; Тараданов А. А. Глядя на старую семейную фотографию... // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 31 (212). С. 169–176; Печурина А. В. Увидеть необычное в обычном: исследования семейной фотографии // Социологический журнал. 2010. № 2. С. 92–97; Васильева Е. В., Стрельникова А. В. Биографическая память городских семей: опыт анализа фотоальбомов // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2012. № 2 (82). С. 288–304; Богданова Н. М. Фотография как инструмент социологического анализа практик конструирования визуальной самопрезентации // Журнал социологии и социальной антропологии. 2012. № 2. С. 98–113; Бойцова О. Любительские фото. Визуальная культура повседневности. СПб.: Изд-во Европейского университета. 2013; Гришкова А. А. Социальный смысл фотографии и эволюция семейного фотоальбома // Наука. Общество. Государство. 2016. Т. 4. № 4 (16). С. 125–129; Васильев Д. В., Рябов А. В. Визуализация имперского пространства: опыт Центрально-Азиатского региона России // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2020. Т. 19. № 3. С. 591–611; Базаров А. А., Дашибалова И. Н. «Проявленная» этничность в семейных фотоальбомах бурят // Власть. 2021. Т. 29. № 4. С. 226–231.

¹⁰⁴ Круткин В. Л. Антропологический смысл фотографий семейного альбома. С. 171–178.

¹⁰⁵ Базаров А. А., Дашибалова И. Н. «Проявленная» этничность в семейных фотоальбомах бурят; Сергеева Н. М., Четырева Л. Б. Визуальная репрезентация ойрат-калмыков и тувинцев в контексте быта в начале XX века // Новые исследования Тувы. 2022. № 4. С. 257–275.

¹⁰⁶ Chalfen R. Turning leaves: The photograph collections of two Japanese American families. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 1991.

¹⁰⁷ Misztal B. Theories of social remembering. Milton Keynes: Open University Press, 2003.

¹⁰⁸ Чалфен Р. Семейные фотографии как коммуникация посредством изображений. С. 98–117.

¹⁰⁹ Сангы-Бадра Р. Н. Свадебная обрядность в семейных фотографиях тувинцев / Р. Н. Сангы-Бадра, К. А. Сымчан-оол // Актуальные проблемы исследования этноэкологических и этнокультурных традиций народов Саяно-Алтая: Материалы V-ой международной научно-практической конференции молодых ученых, аспирантов и студентов, Кызыл, 26–29 июня 2018 года. Кызыл: Тувинский государственный университет, 2018. С. 33–34; Сангы-Бадра Р. Р. Собрания фотографий в музеях России как источник по этнографии тувинцев конца XIX — начала XX в. // Актуальные проблемы исследования этноэкологических и этнокультурных традиций народов Саяно-Алтая. Материалы IV международной научно-практической конференции молодых ученых, аспирантов и студентов, посвященная Году гостеприимства в Республике Тыва, Кызыл, 27 июня — 1 июля 2016 года. Кызыл: Тувинский государственный университет, 2016. С. 22–23; Ховалыг Р. Б. Тувинская традиционная одежда. Новосибирск: Наука; НГОПО Союза писателей России, 2018; Монгуш Ж. О., Оюн Х. Х., Доржу Ч. М., Дамба Л. Д. Антропологический облик тувинских родов донгак и сат // Вестник Тувинского государственного университета. 2021. № 4 (85).

особое внимание уделяется иллюстративному ряду в виде фотографий¹¹⁰ и даже видеоряда¹¹¹, тем не менее подобный ракурс поднимается впервые¹¹². Более того, сама история фотографии в Туве еще очень плохо изучена, несмотря на появление в последнее время фотоальбомов по истории республики¹¹³, а также проведение выставок и фотоконкурсов. Мы опираемся на тот факт, что тема семейной памяти и ее сохранения, передачи переплетается с особенностями социокультурной жизни общества, с его возможностями и потребностями хранить предметы материальной культуры, что отличает, например, на начальном этапе людей кочевой культуры от людей оседлой культуры.

В качестве семейных фотоальбомов мы понимаем не только сами альбомы, но и в целом коллекции фотографий, на которых изображены члены семьи разных поколений, в разном составе.

Как подчеркивает М. Сандбай, семейные фотоальбомы посвящены социальному и эмоциональному общению, и их можно интерпретировать как способы понимания жизни и примирения с ней¹¹⁴. В то же время, пишет исследователь, они документируют больше социологических аспектов повседневной жизни, к которым у нас нет доступа из других исторических источников. Речь идет не только о том, как оформляются фотографии, кто и как на них изображен, чтобы судить о составе семьи, семейных отношениях и пр.¹¹⁵ Интересно также и само отношение к фотографиям, условия их хранения, использование фотоальбомов, понимание их значения — все это позволяет судить не только о социальных связях, но и об отношении к памяти¹¹⁶, ко времени, к фиксации времени¹¹⁷. Поэтому наше внимание обращено не столько к тому, кто и как изображен на семейных фотографиях, сколько к вопросу, как и почему тувинцы стали собирать эти коллекции, как они их хранят и для чего.

Источниками данного исследования выступили материалы нарративных биографических интервью с десятью респондентами — жителями Тувы, тувинцами разных возрастов, которые мы записали в апреле-мае 2023 г. Беседы велись на тувинском языке, с последующим переводом нами на русский язык для анализа и написания научных работ. Этот метод дополнялся изучением самих фотоальбомов, которые обсуждались с нашими собеседниками и демонстрировались ими. Также нашими ориентирами в поиске материалов и обсуждении были наши собственные воспоминания.

С. 18–29; *Сергеева Н. М., Четыврова Л. Б.* Визуальная репрезентация ойрат-калмыков и тувинцев в контексте быта в начале XX века. С. 257–275.

¹¹⁰ Тувинцы. Родные люди.

¹¹¹ Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке.

¹¹² *Сангы-Бадра Р. Р.* Семейная фотография как объект исследования трансформации системы ценностей тувинцев. Магистерская диссертация. Новосибирск, 2017.

¹¹³ Тува за 100 лет: События. Факты. Люди: фотоальбом / ред.: Н. М. Моллеров, М. М.-Б. Харунова. Кызыл: Тувинское книжное издательство им. Ю. Ш. Кюнзегеша, 2021.

¹¹⁴ *Sandbye M.* Looking at the family photo album: a resumed theoretical discussion of why and how // *Journal of Aesthetics & Culture*. 2014. Vol. 6. Issue 1. Article: 25419.

¹¹⁵ *Гришкова А. А.* Социальный смысл фотографии и эволюция семейного фотоальбома. С. 125–129.

¹¹⁶ *Романов П., Ярская-Смирнова Е.* Ландшафты памяти: опыт прочтения фотоальбомов. С. 146–168.

¹¹⁷ *Васильева Е. В., Стрельникова А. В.* Биографическая память городских семей: опыт анализа фотоальбомов. С. 288–304.

Фотостенды — хоо

Начиная с момента появления первых фотографий у тувинцев, как и у многих других народов, история фотографического дела в регионе в целом до сегодняшнего дня претерпела значительные изменения. Разумеется, в первую очередь фотография появилась в Туве как один из способов фиксации и изучения местного населения приезжими исследователями, путешественниками¹¹⁸. Со временем появились и настолько заинтересованные фотографы, которые стали таким образом составлять фотолетопись жизни тувинцев, ее преобразования в ходе включения Тувы в орбиту советского государства¹¹⁹.

Тем не менее, мы обращаемся не к тем фотографиям, которые делались внешними наблюдателями жизни тувинцев, а к тем, которые начали хранить, передавать, а также затем и создавать сами тувинцы в семейных архивах. В первое время снимки делались профессиональными фотографами, людьми, имеющими фотоаппаратуру, фотоателье, а в последнее время в связи с широкой доступностью аппаратуры тувинцы также сами выступают фотографами — создателями собственных фотографий, фотографий семей. И соответственно жизнь семейных фотоальбомов в Туве менялась, эволюционировала. В ней заметны три этапа.

Во-первых, фотографии себя и членов своих семей тувинцы хранили прикрепленными на досках, в рамках — на маленьких стендах над предметами мебели в юртах. Эта практика появилась примерно в 1950-е годы, когда тувинцы были в процессе перехода на оседлость, когда значительная часть их оставалась жить в юртах, работая в хозяйствах животноводов. Фотографии делались специальными фотографами, у которых затем фотографии приобретались, обменивались.

Во-вторых, семейные фотографии тувинцы начали хранить в специальных фотоальбомах, распространившихся в советское время в домашних хозяйствах примерно в 1960-е годы и сохраняющихся до настоящего дня. Снимки делались любителями-фотографами, появились специальные фотоателье.

В-третьих, так же, как и во всем мире, с 2000-х годов у тувинцев широко распространились собственные фотоаппараты, в том числе мгновенной фотографии; появились и цифровые фотоаппараты, а затем и мобильные — в смартфонах. В это время количество создаваемых самостоятельно фотографий настолько увеличилось, что семейные фотоальбомы сначала собирались в папки для фотографий, а затем по большей части «переехали» на цифровые носители, в личные папки в социальных сетях, а также в облачные цифровые сервисы.

С одной стороны кажется, что принципиально особой тувинской практики данного процесса нет, учитывая общую историю Тувы и всей России, в состав которой в СССР республика вошла в 1944 г. Тем не менее, обсуждая социальные практики, мы не можем не видеть особенностей тувинской истории. Особый интерес для нас

¹¹⁸ История Тувы: в 2 т. 2-е изд., перераб. и доп. / под общ. ред. С. И. Вайнштейна, М. Х. Маннай-оола. Т. I. Новосибирск: Наука, 2001.

¹¹⁹ *Дыртык-оол А. Ю.* Исторические фотографии В. П. Ермолаева в коллективных монографиях Тувы // I Ермолаевские краеведческие чтения. Материалы I Республиканских Ермолаевских краеведческих чтений, посвященных 120-летию со дня рождения первого директора Национального музея Республики Тыва В. П. Ермолаева. Кызыл, 2012. С. 38–42.

представляют первые два этапа, поскольку речь идет в том числе и о вопросах хранения и передачи материальных предметов. Поэтому рассмотрим их подробнее в рассказах наших собеседников, опираясь на историческую литературу.

Традиционным жилищем тувинцев-кочевников многие века были мобильные жилища — юрты. И в основном, до седентаризации 1950–1960-х гг., тувинцы проживали в них. До сих пор в республике есть животноводческие хозяйства, которые продолжают практиковать ведение традиционного образа жизни. Наши собеседники достаточно хорошо помнят фотостенды прошлого в юртах своих семей и родственников, хотя не могут точно сообщить время их появления и того, кто сделал эти фотографии. Они рассказывали нам о том, как и кем готовились такие фотостенды, из каких фотографий стенд составлялся.

На фотостендах юрт располагались фотографии родных, детей, а также изображения из значимых событий в жизни человека (например, со свадьбы или сватовства) и др. В юртах старших родственников висели фотографии хозяев юрты и их детей, когда дети были маленькими, а сами хозяева молодыми. Фотостенды находились на почетном месте юрты и имели собственное название. Правда, далеко не все помнили, знали его. Те, кто не знал, так и произносили «фотостенды», «стенды», причем уже склоняя как заимствование русских слов по правилам тувинского языка: «фотостендилер», «стендиге» и пр. Фоторамы в первое время делали самостоятельно, пока в продаже не появились готовые.

А.Х. Кан-оол (1972 г. р., работник культуры):

— Это не стенд, у него есть отдельное название. Я видела в юрте, как были повешены фотографии в деревянных оправках в виде рамы. В юртах эти фотографии в рамках вешали на видном, почетном месте.

А.С. Салчак (1974 г. р., работник образования):

— Фото были собраны в одной большой раме — *хоо*¹²⁰. В нее собирались разные фотографии — или одного человека, а чаще — всей семьи. Бывали разные фотографии молодости, фото, где дети маленькие.

Животновод А.Д. Куулар рассказала, что ее фотостенду (*хоо*) около 40 лет. Она хранит его на почетном месте дома, потому что не живет в юрте круглогодично.

А.Д. Куулар (1960 г. р., животновод):

— Наша самая первая юрта устанавливалась на берегу реки Алаш. Лет сорок назад в ней мы стали вешать рамы с фотографиями на стенах. Они до сих пор сохранились. Там есть фотографии моих младших братьев и сестер, фотографии их детей, снимки с праздников нашей семьи, таких как сватовство, свадьба. В настоящее время мы перебрались в село, наши фотографии в рамках мы повесили на видном месте дома.

Многие респонденты говорили, что на всех фотостендах обязательно были фотографии предков, родителей. Также со временем он дополнялся фотографиями родившихся детей.

А.Х. Кан-оол (1972 г. р., работник культуры):

— Когда мне было три года, летом, заходя в юрту дедушки, в первую очередь смотрела на фотографии, которые висели на стене. Маленькому человеку самыми

¹²⁰ Толковый словарь нам подсказал, что слово *хоо* 'рама' скорее относится к картинам, но очевидно, тувинцы стали его употреблять в связи с рамами для фотографий. См.: Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 482.

интересными были обрамленные фотографии. В нашем доме в селе были разнообразные рамы. Когда мой отец мастерил из дерева очень красивую рамку со стеклом, мы вешали туда свои фотографии. Также, когда в семье рождается новый человек, ребенка фотографировали и его фото вешали рядом с другими.

Позы людей на фотографиях были чаще всего статичными, постановочными, они стояли прямо и смотрели прямо в объектив, как раньше было принято фотографироваться. Сначала фотографии были только черно-белыми, портретными, затем появилось разнообразие локаций (на природе, возле здания, в студии фотоателье). Появилось увеличение, фоторетуширование. А.С. Салчак (1974 г. р., работник образования) нам говорила: «В юрте моей бабушки были увеличенные фото самой бабушки и дедушки». По словам Ч.Х. Санчай (1970 г. р., работник культуры), на таких фотографиях были видны следы улучшений, ретуши. Фотографии также сопровождали свадебные пригласительные *чалалга*. Их в основном изготавливали вручную, приклеивая на картон и подписывая от руки, потом эту заготовку заново фотографировали¹²¹.

Поскольку во времена срочной службы в армии в советское время было также традицией фотографироваться вместе с сослуживцами, в военной форме, то одним из распространенных сюжетов фотографий стали изображения хозяина дома, его братьев, сыновей в военной форме, рядом с различной военной техникой.

Ч.Х. Санчай (1970 г. р., работник культуры):

— Посреди рамы находилась фотография главы семьи, на которой он был солдатом, а рядом с ним его товарищи, солдаты. Рядом с этим фото находилась фотография главы семьи и его жены вместе. Среди этих фотографий на старой фотографии были родители главы семьи. На той фотографии пожилая женщина, его мать, была с платком на голове. Еще я помню, что среди них было фото маленького ребенка.

Помимо членов семьи, по словам респондентов, были также фотографии известных личностей.

М.К. Хомушку (1967 г. р., работник образования):

— В прежние времена рамки для фотографий были в каждом доме и юрте. Как я помню, в юрте моих тёти и дяди были две большие *хоо*. В них были размещены фотографии родственников, предков, дедушки. Но там же была и фотография космонавта Юрия Гагарина, потому что в то время он был одним из самых знаменитых людей. В юрте бабушки, матери дяди Иргит Чечен-оола, тоже была *хоо*. Там были фотографии этой семьи и родственников.

С.Б. Куулар (1986 г. р., работник здравоохранения):

— В доме бабушки были фотостенды. Там были фотографии многочисленных сыновей бабушки в армейских формах, а также фотографии ее дочерей. Среди них появилась и фотография Сергея Шойгу.

Фотостенды с годами стали разнообразиться фотографиями лучших скакунов, национальной еды.

А.А. Лодай-оол (1987 г. р., воспитатель):

— В Эрзинском районе в местечке Боом-Баары в юрте моих бабушки и дедушки имелись фотографии в раме. В нем находились фото детей, их семей, фотографии

¹²¹ Сангы-Бадра Р.Р. Семейная фотография как объект исследования трансформации системы ценностей тувинцев. Магистерская диссертация. Новосибирск, 2017. С. 31–32.

их резвых коней и тувинских национальных блюд. В настоящее время на чабанской стоянке живет мой брат, чабан-тысячник. Эти фото в рамках все еще висят там.

Так, фотостенды юрты *хоо* репрезентировали самое родное и близкое для тувинцев: фотографии предков (родителей, бабушек, родившихся на рубеже XIX–XX вв.), возможно, единственные фотографии их при жизни; членов своей семьи, а также родственников. Причем появление и массовое распространение их у тувинцев мы объясняем не столько увлечением тувинцев фотоизображениями, сколько тем, что они заменили тем самым так называемые «красные уголки», в которых раньше стояли религиозные изображения, предметы культа, и в целом размещался сакральный локус¹²² (поскольку, по словам наших собеседников, соседства семейных фотографий с богами практически никто не помнит).

Традиции семейной памяти до этого были связаны только с вещами, с определенными предметами быта, которые передавались от матери к дочери, от отца к сыну и пр., а не с изображениями (тем более фотографическими, изобретенными в XIX в. и дошедшими до азиатских регионов только на рубеже XIX–XX вв.). А наличие специальных алтарей с культовыми предметами, статуэтками, лампадками и пр. в юртах тувинцев исследователями интерьера традиционного жилища тувинцев связывается с влиянием буддизма, который был привнесен и укрепился в тувинской культуре с середины XIX в.¹²³ Как писал С. И. Вайнштейн, буддийские культовые предметы располагались на специальных столиках-алтарях, прежде всего в юртах зажиточных тувинцев¹²⁴. Тем не менее, в традициях шаманизма, языческой религиозной системы тувинцев, также были подобные традиции — на решетчатой стене юрты висели изображения духов-покровителей¹²⁵. Поэтому и в быту бедноты в жилище всегда были сакральные места, мебель, где хранились ценные вещи.

В связи с запретом религии в советское время держать открыто предметы культов дома было небезопасно, поэтому сакральные места опустели. Это место заполнили именно фотографии. Особенно ценными были фотографии уже умерших членов семьи, которые, по поверьям тувинцев, оставались жить в родных местах в виде духов, поэтому наличие их изображений при жизни очевидно имело опять же определенный сакральный смысл. Тем не менее появление среди фотографий родственников изображений известных людей также объяснимо, поскольку тувинцы могли рассматривать их практически как неких божеств, называя также *башкы* ‘учитель, наставник’. Самого Будду Шакьямуни тувинцы, как и другие народы с буддийской культурой, называют *Бурган башкы*¹²⁶. Культ *башкы* в советское время распространился на всех авторитетных лиц, в том числе и политических деятелей. Так, тувинцы называли *башкы* и Ленина — *Ленин башкы*¹²⁷.

¹²² Слудняков А. О. Красный угол: материальные и духовные аспекты эволюции интерьера крестьянского жилища // Этнографическое обозрение. 2015. № 1. С. 137–152.

¹²³ Монгуш М. В. История буддизма в Туве (вторая половина VI — конец XX в.). Новосибирск: Наука, 2001; Он же. Тувинцы Монголии и Китая: Этнодисперсные группы (История и современность).

¹²⁴ Вайнштейн С. И. Мир кочевников Центра Азии.

¹²⁵ Там же. С. 84.

¹²⁶ Бурыйкин А. А. Буддийские мотивы в фольклоре (на материале калмыцких, тувинских и бурятских эпических произведений и богатырских сказок) // Новые исследования Тувы. 2020. № 3. С. 189–209.

¹²⁷ Салчак К. П., Салчак Л. П. Тыва улусчу педагогиканын хөгжүлдизи = Развитие тувинской народной педагогики. Кызыл: Тувинское книжное издательство. 2016. (На тув. и рус. яз.). См. также о культуре *башкы* в параграфе 2 главы 1 данной книги.

Самими респондентами появление фотостендов связывается с влиянием русской культуры.

А.С. Салчак (1974 г. р., работник образования):

— Я думаю, что тувинцы начали делать фотографии, глядя на то, как это делают русские, когда вошли в состав Советского Союза. <...> Делали они это, чтобы оставить свою историю жизни детям.

Новшество настолько прочно вошло в жизнь тувинцев, что они стали считать обязанностью фиксировать себя на фото.

Ч.Х. Санчай (1970 г. р., работник культуры):

— Каждый человек должен иметь фотографию. Где бы человек ни находился, обязательно фотографировался. Например, во время службы в армии или когда приезжаешь в город. Эти фотографии обязательно нужно было распечатывать и вешать на видное место. И когда человек смотрит на те фото, то в душе становится светло.

С течением времени размещение фоторамок стало новой традицией, которая, помимо юрт, уже стала поддерживаться в стационарных домах, начала передаваться по наследству. Их ценность определялась и материальными соображениями: тиражирование фотографий было дорогим и хлопотным делом. Но в отдельных случаях тувинцы шли на это. Особенно востребованы были услуги увеличителей маленьких фотографий, которые к тому же ретушировали недостатки изображений, и даже могли раскрашивать черно-белые.

Со временем фоторамки перестали быть цельными. Фотостенды «распались» на отдельные фотографии, уже вставляемые в приобретаемые стандартные рамки, но общий принцип их размещения такой же — в группе. Особенно часто группы семейных фотографий можно наблюдать в сельских домах тувинцев, однако они нередки и в домах горожан. При этом, поскольку необходимость скрывать религиозные уголки уже отпала, фотографии могут соседствовать с ними, находясь на больших стендах, часто располагаясь вблизи настенных часов. При этом, по мнению наших респондентов, смысл фотостендов стал заключаться в идее преемственности памяти семьи.

Ш.Б. Майны, одна из соавторов данной монографии, также вспоминает:

— С детства помню, что в нашем доме на почетном, видном месте всегда висела рамка с фотографиями. Там были фотографии нашего дедушки по отцу, общая фотография семьи нашей мамы. Были фотографии наших родителей в молодом возрасте, фотография отца в армейской форме.

...Позже стали убирать эти рамки. Потом на стенах нашего дома появились красивые глянцевые фотографии одной мамы, отдельно папы, отдельно дедушки, были еще детские наши фотографии, где мы сидим на стульях с сестрами. В то время папа заказывал такие фотографии в г. Новосибирск. Потом в 1990-е годы там же появилась фотография Его Святейшества Четырнадцатого Далай-ламы, Тензин Гьяцо, в рамке со стеклом с размером А4. Эта фотография была помещена на центральное место, и по сей день она там же...

Со временем, когда мы выросли, обзавелись семьями, в нашем родном доме родителей нашлось место для фотографий и наших детей, всех девяти внуков. Мы распечатывали фотографии своих детей и дарили маме, она сама покупала рамки, оформляла их и вешала. Получился красочный калейдоскоп фотографий внуков наших родителей, которым мама гордится и показывает своим гостям.

Так традиция сакральных изображений трансформировалась в повседневной жизни тувинцев до потребности иметь постоянно перед глазами фотографии семьи, самых близких людей.

Советские фотографии и фотоальбомы

Продолжая поддерживать традицию фотостендов, тувинцы также переняли в советское время новую моду — создавать и коллекционировать семейные фотоальбомы, которые распространились в быту советских людей после появления в стране тематических фотоальбомов с середины 1930-х гг.¹²⁸

Как мы помним и видим, ранние альбомы семейных фотографий были в твердых переплетах (кожаных, обитых бархатом и пр.), с толстыми картонными страницами разных оттенков светлого и темного цветов. Фотографии укреплялись в них разными способами: или закладывались уголками в специальные отверстия, или вклеивались, в том числе и с помощью фотоуголков. Страницы могли прокладываться калькой (на которой нередко люди рисовали разные картинки, раскрашивая их цветными карандашами). Особенно оригинальными и художественно украшенными были альбомы демобилизованных солдат срочной службы — дембелей. Подобные альбомы в большом количестве хранятся и в наших семейных архивах, и демонстрировались нам нашими респондентами.

Фотосъемки. Сами фотоаппараты в советское время были роскошью. Поэтому фотографии делались приглашаемыми фотографами, теми редкими людьми, у кого был аппарат. Это отражено и в тувинской национальной литературе. Так, в романе М. Б. Кенин-Лопсана «Читкен уруг» («Исчезнувшая девушка») в нач. 1950-х годов: «Брак-узак Мөңгүн-Тайга кожуунунда чурук тырттырар кижы чүгле чаңгыс Успун-Доржу акый болганынга чоргаарланып чоруур мен»¹²⁹. ‘Я горжусь тем, что в далекой Монгун-Тайге был только единственный фотограф на весь район дядя Успун-Доржу’¹³⁰.

А. Х. Кан-оол (1972 г. р., работник культуры):

— В нашем селе Аксы-Барлык фотоаппарат был только у учителя музыки. Он фотографировал, а распечатывать приходилось в районном центре в селе Кызыл-Мажалык, в фотоателье. В то время распечатка фото была очень сложным занятием. Много фото распечатывать было невозможно.

Появились специальные студии фотоателье. И фотографироваться там было большим событием. Люди заранее готовились к фотосессии, приезжали из сел и деревень в районный центр, покупали новую одежду, прихорашивались, готовились как на праздник.

М. К. Хомушку (1967 г. р., работник образования):

— В субботу и воскресенье фотоателье обязательно работали. Мы тогда жили в селе, поэтому специально ездили в город, чтобы сняться на фото. Это мероприятие

¹²⁸ Сафронов С. К истории отечественных фотоальбомов [Электронный ресурс] // Независимая газета. 2002, 14 июня. URL: https://www.ng.ru/collection/2002-06-14/22_fotoalbum.html (дата обращения: 12.05.2023).

¹²⁹ Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. С. 352.

¹³⁰ Перевод Ш. Ю. Кужугет.

требовало большой подготовки. Например, вечером гладили одежду, платье, бантики сворачивали в круг и складывали на место. Готовилась одежда детей.

На завтрашний день, одевшись, мы ехали в город Ак-Довурак, там бывала очередь. Даже если народу много, все стояли и тихо ждали. Никто не заходил вперед, не толкался. Все ждали, так как фотографировать — это большая работа.

В то время фотографы ставили стулья, усаживали на них людей, ставили на место тех, кто будет стоять. Потом смотрели, поправляли позы, одежду, бантики. И только потом начинали фотографировать.

Люди оплачивали фотографии и возвращались ждать распечатку. На следующей неделе кто-то один ехал за фотографиями. Оставшиеся родственники ждали на остановке автобус, встречали его и все кучкой стояли, смотрели, обменивались фотографиями. Делились фото так: это — для этой семьи, это — для нашей и пр.

Также респонденты говорят, что фотографировали значимые события в жизни человека, например, новорожденного.

А.Х. Кан-оол (1972 г. р., работник культуры):

— 27 лет назад, в 1996 г., в селе Аксы-Барлык, когда моему старшему сыну была пара месяцев, я специально пригласил учителя музыки, у которого был фотоаппарат, чтобы снять своего сына.

Р.Р. Сангы-Бадра считает, что наиболее ранний в Туве коллективный детский снимок был сделан в 1955 г. в с. Адыр-Кежиг Тоджинского района. Его сделал учитель местной школы С.И. Бичиижик, который получил в дар фотоаппарат, как пишет автор, от английского путешественника¹⁵¹. Имея аппарат, учитель занялся документированием жизни родной деревни¹⁵².

Фотографы пользовались востребованностью своих услуг и порой не просто предлагали, но даже навязывали их, делая фотографии без согласия людей и продавая их.

Ч.Х. Санчай (1970 г. р., работник культуры) вспоминает:

— Во время нашей свадьбы, в 1996 году, мы договаривались с одним фотографом, но также и второй без приглашения пришел. Он нас сфотографировал и ушел. Под вечер дня свадьбы он пришел и сказал, чтобы мы купили альбом за 4 тыс. рублей, в то время — это большие деньги. Муж заплатил и взял альбом. Но качество фотографий оказалось очень плохим. Может, в те времена было такое, фотографы заранее узнавали, где будет свадьба, фотографировали, распечатывали и продавали альбомы. Молодоженам приходилось их покупать.

Помимо этого, у тувинцев появились также фотографии с похорон. Как пишет Р.Р. Сангы-Бадра, пик появления и распространения таких фотографий пришелся на 1970–1980-е гг. Чаще всего снималось прощание с усопшим¹⁵³.

Количество фотоальбомов. Сегодня практически у каждой тувинской семьи есть целые наборы фотографий в альбомах разных лет. Причем альбомы персонифицировались, поделились на периоды жизни (детство, школьные годы, студенчество, семейная жизнь, военная служба).

¹⁵¹ Данный факт вызывает сомнения, поскольку Тува в советские годы была приграничным районом, закрытым для посещения иностранцами.

¹⁵² Сангы-Бадра Р.Р. Семейная фотография как объект исследования трансформации системы ценностей тувинцев. Магистерская диссертация. С. 38.

¹⁵³ Там же. С. 35.

С.Б. Куулар (1986 г. р., работник здравоохранения):

— В советское время в нашем доме были разные альбомы: родителей, семьи, мой собственный, сестры Саиды. В альбоме родителей в основном их фотографии (они были учителями) во время работы, во время путешествий. Так как мать была учителем, в ее альбоме находились фотографии ее учеников, выпускников, фото с обучающимися, где они были в Бай-Тайге, Монгун-Тайге.

М.К. Хомушку (1967 г. р., работник образования):

— У меня лично есть три советских альбома. В первый альбом входят фотографии школьных друзей, друзей с улицы, которые выросли вместе со мной, братьев, сестер, детей моих тети и дяди, родственников. Во второй альбом входят фотографии студенческих годов, студенческих друзей, фотографии, сделанные во время посещения кружков и в момент участия в праздниках. Я посещала танцевальный кружок, выступала за честь моей учебной организации, Кызылского педагогического колледжа, в разных конкурсах и концертах, особенно в таких праздниках, как 1 мая, 9 мая, выступала в зеленом театре в парке, участвовала в спортивных мероприятиях, и есть фотографии с этих мероприятий. Третий альбом — годы студенчества. Там были самые яркие моменты студенческой жизни. И большинство студентов приобретали собственные альбомы. Я тоже сделала свой альбом в стройотряде. В нем есть фотографии стройотрядовских времен, что мы делали, кто были друзья, какие отряды были, из каких учебных заведений были ребята. Самыми важными фотографиями стали те, которые были сделаны во время экскурсии на Мамаев Курган города Волгограда.

У мужа есть один альбом «дембеля».

Есть большой альбом с фотографиями родственников, членов родственной группы. Также я сделала детский альбом сына и дочери. Кроме того, что у нас с мужем много фотографий с молодости, есть еще наш совместный альбом.

А.Х. Кан-оол (1972 г. р., работник культуры):

— У меня, как и у моих друзей, есть альбомы советского времени. Я собирала, пополняла их сама. Это альбомы моих школьных, студенческих годов, а также альбом, сделанный мною, когда я стала семейной. Альбом семьи находится в специальном ящике. Туда входят фотографии моих детей в младенчестве. Когда родились мои сын и дочь, тоже завела отдельный альбом для каждого — покупала в магазине специальный альбом от рождения до взросления, и там собирала фотографии. В нынешнее время мои альбомы в ветхом состоянии.

Ч.Х. Санчай (1970 г. р., работник культуры):

— Альбомы советского времени все еще есть. После свадьбы, когда мы стали отдельно жить в своем доме, я взяла свои альбомы моих школьных и студенческих годов. У мужа тоже есть свои альбомы — школьные и студенческие. Когда мы начали жить вместе, у нас были фотографии, которые мы взяли или попросили из отчего дома. Мы так понимали, что фото родителей обязательно должны быть в наших альбомах. Есть случаи, когда эти фотографии мы либо просто так брали, либо попросили. Постепенно в совместной жизни, после свадьбы, мы приобрели два альбома. <...>

Дочери также сделали отдельный альбом. Там есть фото из детского сада, школьные фотографии. Постепенно дочка сама пополняла фотографиями новые альбомы — подаренные ей на день рождения. Мы распечатывали ей фотографии в студиях, а она сама приклеивала их.

Особенно популярны у тувинцев были также «дембельские» альбомы, которые считаются одним из видов солдатского творчества, частью солдатской субкультуры 1960–1980-х гг.¹³⁴

Традиции использования фотоальбомов и их оформление. У семей стало традицией показывать гостям свои семейные альбомы, предваряя тем самым подачу угощения на стол, обсуждая новости из жизни родственников. В том числе поэтому создание, хранение фотоальбомов, как вспоминает А.Х. Кан-оол (1972 г. р., работник культуры), стало практически обязательным в каждой семье. Он считает, что «альбомы нужны для того, чтобы семья и дети знали своих родственников, свой род, соединяли их между собой. Альбомы хранят интересные события, воспоминания».

Наши респонденты поделились интересными рассказами об особенностях декорирования фотографий и фотоальбомов:

А.Х. Кан-оол (1972 г. р., работник культуры):

— В советское время работа над созданием альбома была сродни большой исследовательской работе. Сначала нужно собрать фотографии, привести в порядок фотографии, выбрать места, где какая фотография будет находиться. Причем и купить альбом — было делом не из легких.

В свой альбом я приклеивала вырезанные из цветных журналов фото артистов. Например, Лайма Вайкуле, Валерий Леонтьев, София Ротару, Алла Пугачева, Битлз... Очень интересных артистов я клеила в альбом. Например, на первой странице клеилась фотография, а на другой фото артиста.

Ч.Х. Санчай (1970 г. р., работник культуры):

— Альбомы очень красиво оформляли. Рисовали, красиво что-то писали. В моем альбоме есть мой нарисованный портрет, также написано мое имя, а на последней странице альбома все однокурсники поставили свои подписи.

Практиковалось и вырезание людей из фотографий для размещения изображений в альбом с подписью¹³⁵.

Передача фотоальбомов. В советское время создание и хранение фотоальбомов мало связывалось с идеей передачи их, скорее люди фиксировали для себя свою жизнь. Но постепенно фотографии, фотоальбомы начали приобретать особую ценность.

В романе М.Б. Кенин-Лопсана «Азаның бичези кончуг» («Младший чертенок») описывается, как тувинец, уезжая из дому, наряду с паспортом, свидетельством о рождении, аттестатом всегда брал с собой фото родных: «Кырган-авай Дуруяаның салдары боор, Хову-Аксы келирде төрүттүнген дугайында херечилелим, паспортум, бышкан билигниң аттестадын, калган авамның болгаш кыс дунмамның фото-чуруктарын кармактап алган болдум»¹³⁶ «Наверно под влиянием бабушки Дуруяа, прежде чем приехать в Хову-Аксы, я забрал с собой свидетельство о рождении, паспорт, аттестат и фото матери и сестренки»¹³⁷.

¹³⁴ Рожнев С. Дембельский альбом или 100 дней до приказа [Электронный ресурс] // Стенгазета. 2014, 11 декабря. URL: <https://stengazeta.net/?p=10041987> (дата обращения: 15.06.2023).

¹³⁵ Сангы-Бадра Р.Р. Семейная фотография как объект исследования трансформации системы ценностей тувинцев. Магистерская диссертация. С. 67.

¹³⁶ Кенин-Лопсан М.Б. Азаның бичези кончуг [Младший чертенок]. С. 129.

¹³⁷ Перевод Ш.Ю. Кужугет.

В конце советского периода истории, с 1980-х гг., когда в обществе начали обсуждать тему возрождения национальной культуры, семейные фотоальбомы стали восприниматься как репрезентация состава семьи, родственных отношений, связей и их истории.

М.К. Хомушку (1967 г. р., работник образования):

— Семейный фотоальбом показывает, кто я, из какой родственной группы, кто мои родственники. Он позволяет знакомиться со своей родней, узнать историю своей родственной группы.

Ч.Х. Санчай (1970 г. р., работник культуры):

— Так как я являюсь бабушкой, я хочу своим внукам рассказать свою историю жизни, как мы жили, откуда мы родом, какую интересную жизнь мы прожили. В молодости, когда я была профессиональной артисткой балета, фотографии того времени я хочу оставить своим внукам. Я надеюсь, что мои внуки будут показывать эти фотографии своим друзьям, своим детям и будут гордиться.

Такая передача знаний о родственных связях тувинцев, составе семей, поколений была составной частью традиционной культуры. Но теперь этот процесс материализовался. Фотоальбомы стали частью семейного наследства, которое передается детям, остается от умерших родителей. Люди стали ценить старые фотоснимки, искать старые альбомы, восстанавливать, снова собирать.

А.А. Лодай-оол (1987 г. р., воспитатель):

— В нашей семье было два советских альбома. После смерти родителей эти альбомы моя старшая сестра все еще хранит в сундуке. В 2019 году устаревшие фотографии в альбомах я восстановила в фотосалоне.

Ш.Б. Майны (1985 г. р., работник образования):

— В нашем родительском доме сохранились альбомы советского времени: отдельный альбом мамы, где есть фотографии ее семьи, старые черно-белые фотографии, также фотографии мамы, где она была молодой, в рабочей форме комбината «Туваасбест»; также есть вырезки из газет, где есть фотография лучших работников комбината, и среди них есть наша мама. Мы всегда гордились данной фотографией. Интересно было то, что в альбоме были приклеены почетные грамоты мамы.

Был наш общий семейный альбом семьи Майны с фотографиями родителей, нас, детей, из детского сада, с первых школьных звонков.

Далее, когда мы стали студентами, у каждой сестры появился другой альбом уже другого этапа жизни — студенчества. В настоящее время в родительском доме остались все пять студенческих альбомов родных сестер и брата. Нам кажется, эти альбомы должны остаться в доме родителей.

Ценность семейных фотоальбомов стала востребованной и краеведами. В 2012 г. Национальный музей Республики Тыва объявил конкурс «История Тувы из семейного альбома», приуроченного к 120-летию первого фотографа Тувы В.П. Ермолаева, в том числе для того, чтобы продолжать комплектовать фонды музея редкими фотографиями из истории республики и города Кызыла¹⁵⁸. Конкурс успешно состоялся, были подведены итоги, но нельзя сказать, что участие

¹⁵⁸ Объявлен республиканский фотоконкурс «История Тувы из семейного альбома» [Электронный ресурс] // Тува.Азия. 2012, 16 февраля. URL: <https://www.tuva.asia/news/tuva/4443-fotokonkurs.html> (дата обращения: 01.05.2023).

в нем населения было массовым (всего было 22 конкурсанта)¹³⁹. Очевидно, что люди не спешат делиться семейной памятью, несмотря на просьбы организаторов и обещания не потерять оригиналы, делать только сканирование и возвращать семейные реликвии¹⁴⁰.

Таким образом, семейные фотоальбомы вошли прочно в повседневную жизнь тувинцев. Изначально заменив собой сакральные изображения, предметы религиозного культа, они зажили дальней собственной жизнью, став для тувинцев не только интересными, важными, но и ценными как новый материальный способ сохранить образы уходящего времени, уходящих людей, передачи их потомкам.

Кражи и потери фотографий

Тема поисков и восстановлений фотографий связана с утратами, которые в основном случались по двум причинам: кражи и потери.

Кражи фотографий. В советское время у тувинцев распространилась такая практика, как кражи фотографий друг у друга. Фотографирование в советское время было удовольствием не дешевым, не все могли себе это позволить, и наличие богатых альбомов с разнообразными фотографиями у родственников, у соседей, у друзей, у одноклассников вызывало не только чувство восторга.

Но помимо такой простой человеческой причины, как зависть, нельзя не вспомнить о том, что у тувинцев были достаточно давние традиции воровства. О них писали первые русские путешественники, наблюдатели, которые впервые приезжали в конце XIX — начале XX в. в Урянхайский край (старое название Тувы) и знакомились с жизнью местного населения. Как считал А.В. Адрианов, «воровство до такой степени укоренилось в нравах этого народа, что составляет предмет похвалы и гордости, если совершено удачно; по мнению народа, оно совсем не есть преступление и составляет одно из самых обычных занятий громадного большинства населения»¹⁴¹. Исследователи стали рассматривать даже виды традиционного воровства у тувинцев. Самым интересным для ученых стало воровство скота, поскольку за этим стоит целая субкультура скотокрадов — удалых молодцов *кайгал*¹⁴². Бытовое же воровство *оорлар*, тем более сохранившееся и перешедшее в советский быт, по понятным причинам не рассматривалось советской наукой. Но оно до сих пор не вошло в поле внимания уже современных исследователей. Мы только можем

¹³⁹ Нурзат У. Б. Подведены итоги фотоконкурса «История Тувы из семейного альбома» [Электронный ресурс] // Тува.Азия. 2012, 16 октября. URL: <https://www.tuva.asia/news/tuva/5471-istoriya-tuvy-foto.html> (дата обращения: 01.05.2023).

¹⁴⁰ Нурзат У. Перелистайте семейный альбом [Электронный ресурс] // Тува.Азия. 2012, 15 марта. URL: <https://www.tuva.asia/news/tuva/4544-fotokonkurs.html> (дата обращения: 01.05.2023).

¹⁴¹ Цит. по: Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог Этнографического отдела Музея. Минусинск: изд. на средства В. А. Данилова, 1900. С. 74.

¹⁴² Мышлявцев Б. А. Похититель скота и социальная гармония. Некоторые аспекты отношений собственности у тувинцев // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Материалы международной научно-практической конференции, Барнаул, 23–26 сентября 2003 года / отв. ред. М. А. Демин, Т. К. Щеглова. Вып. 5. Барнаул: Алтайская государственная педагогическая академия, 2003. С. 132–135; Кисель В. А. Образ кайгала в тувинской культуре (эмоциональное восприятие и политическая конъюнктура) // Кунсткамера. 2018. № 2. С. 153–161.

предварительными штрихами наметить, возможно, поле будущих исследований, в данный момент только говоря о распространенной практике кражи фотографий.

Большинство наших респондентов подтверждают факты наших семейных воспоминаний об этой практике, добавляя свои примеры.

М.К. Хомушку (1967 г. р., работник образования):

— Было очень много ситуаций с потерями фотографий. Когда смотрят альбом, то обычно сидишь и караулишь. Обычно одноклассники или однокурсники интересуются, просят посмотреть альбом, где мы были в городе Волгоград. Приходится контролировать их изучение альбома. Если даже фотография прочно приклеена, то все равно оторвут, украдут. Если застаешь их за отдираем, просишь их оставить фотографию, т.к. она в одном экземпляре. Но некоторые крадут незаметно. Когда я училась в школе, очень много фотографий у меня было потеряно. Одноклассники приходят, увидят свою фотографию или интересную им фотографию и забирают.

Была случай, когда я училась в школе. Подруга с параллельного класса смотрела мой альбом, потом она украла фотографию моего одноклассника. Я даже не заметила. Потом мы узнали, что она испытывала чувства к этому мальчику.

Когда была студенткой в другом городе, мной интересовался один молодой человек. После прогулки друзья смотрели мой альбом. После некоторого времени открыла свой альбом, увидела, что украли мою фотографию, маленьким ножиком вырезали. Потом при встрече с этим молодым человеком я потребовала свою фотографию, он сказал, что вернет. И принес. Я порадовалась, что заново приклею в свой альбом, но оказалось, что это рисунок. Он нарисовал меня в точь-в-точь как на той фотографии на рисунке. Рисунок обернут в целлофан, а сзади написано «От меня».

Интересно то, что подобные кражи не воспринимаются как некое криминальное деяние. Это скорее одна из вариаций архаичного обычая *оорлашкын*. «Тувинско-русский словарь» переводит его как 'воровство, кража, похищение'¹⁴³. Тем не менее, на наш взгляд, эти русские термины не могут передать его сути, которая заключается в том, что в определенные моменты тувинцы берут друг у друга без ведома хозяев вещи (не только фотографии) и как бы перераспределяют их. Поэтому в тувинском языке есть производная этого слова *оорлажыр* — воровать, похищать друг у друга¹⁴⁴, то есть производить это как обменное действие. И в этом участвовали ранее все, даже состязаясь на ловкость. Крадущий не испытывал никаких угрызений совести по этому поводу, так как это не вызывало порицания со стороны других¹⁴⁵. Более того, А.М. Африканов отмечал общественную поддержку: «В некоторых родах — сумо — урянхов, страсть к краже вошла, так сказать, в плоть и кровь, и ловкая, дерзкая кража является молодечеством, а не позорным делом, как это водится и у киргизов. Некоторые урянхи, уличенные в кражах, но не сознавшие в них и перенесшие всю систему наказаний при следствии, почитаются героями и их садят в юртах даже на почетное место...»¹⁴⁶

¹⁴³ Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 323.

¹⁴⁴ Там же.

¹⁴⁵ Адрианов А. В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 году (извлечения) // Урянхай. Тыва дептер: в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. Т. 3. Урянхайский край. Тувинско-русские отношения (начало XVII — начало XX вв.). М.: Слово, 2007. С. 98–111.

¹⁴⁶ Африканов А. М. Русская торговля в Урянхайском крае // Урянхай. Тыва дептер: в 7 т. Т. 5. Урянхайский край: от Урянхая — к Танну-Туве. С. 94–117.

Со временем, с пониманием права собственности, с образованием у большинства тувинцев, этот обычай перестал быть массовым. Но в течение всего XX в., в советский период, он особенно сильно коснулся сферы, связанной с фотографиями. Об этом говорят практически все опрошенные нами респонденты, такие истории есть и в жизни наших семей. И сейчас отношение к этому, прежде всего у пострадавших, как мы понимаем, колеблется между примирением и возмущением. Собственникам порой трудно вернуть свое добро, даже если все стороны знают, чья эта вещь. Если ты случайно видишь потерянную фотографию у своих родственников, то обратно приходится ее выпрашивать, и далеко не всегда это удается сделать. Изредка это вызывает скандалы и ссоры, но чаще всего владельцам приходится только смириться. Или выкрасть свою вещь обратно, что многие и делали.

Потери. Несмотря на традицию собирания и хранения семейных фотоальбомов, перемены владельцев фотографий вследствие взаимных краж, объекты не избегают участи быть просто утерянными. Теряются отдельные фотографии, целые альбомы. Причинами являются частые переезды, стихийные бедствия, разводы с делением имущества. Бывает также, что после смерти родителей родственники сначала избавляются от старых вещей, в том числе альбомов. Позже это стало вызывать большие сожаления.

Н.Ю. Кужугет (1992 г. р., юрист):

— Сейчас мне очень обидно, что у меня не осталось ни одной детской фотографии. Когда я стал семейным человеком, обзавелся детьми, моими детскими фотографиями интересуются мои дети.

С.Б. Куулар (1986 г. р., работник здравоохранения):

— После смерти папы наш семейный фотоальбом стал запущенным, фотографии растащили.

Но иногда перелистывание альбома ушедшего из жизни близкого человека вызывает боль утраты.

Ч.Х. Санчай (1970 г. р., работник культуры):

— Каждый альбом имеет хозяина. У меня был родной брат, который ушел из жизни, остался его альбом со школьными и армейскими фотографиями. Я вижу этот альбом, и у меня сердце болит. Я хочу найти друзей брата и раздать им фотографии.

Д.О. Самдан (1992 г. р., преподаватель):

— Мои родители в настоящее время не живут вместе. Все альбомы, которые у нас были, мама отнесла в гараж.

Но есть и люди, которые старались хранить альбомы несмотря на всевозможные перипетии судьбы и истории.

А.К. Кужугет (1977 г. р., работник культуры):

— Дома у моей родной сестры, Чейнеш Кок-ооловны, хранятся все фотографии наших родственников. Она очень чистоплотный и ответственный человек. Например, мы знаем, что у нас есть одна-единственная фотография брата Тойнура, и эта фотография хранится у сестры Чейнеш.

Став ценными объектами материальной культуры, фотографии и фотоальбомы в определенной мере продлили жизнь архаичной тувинской традиции воровать друг у друга предметы.

Семейные фотоальбомы тувинцев сегодня

В современных условиях у тувинцев, как и у всех, появилось большое разнообразие фотоальбомов по размерам, формам, типам страниц, способам размещения фотографий разных размеров. Причем фотографии делаются уже самими людьми — на цифровые фотоаппараты, которые сейчас уже стали заменяться на смартфоны с камерами. Люди получили возможности сами редактировать фотографии, или обращаться к специальным услугам по редактированию, быстро и недорого заказывать свои фотографии в фотостудиях или распечатывать их у себя дома. Сама практика создания и хранения фотоальбомов стала меняться в связи с распространением личного фотографирования (где угодно, в любой момент) и развитием технологий цифрового хранения¹⁴⁷. Наши респонденты говорили нам об электронных презентациях фотографий, пересылках их по мессенджерам для показа друг другу, ведении папок в социальных сетях, количестве собираемых «лайков», «скидывании» со всех фотографий в общие папки не только одной семьи, но нескольких семей родственников, большой родственной группы тувинцев. Более того, теперь стало просто делиться в социальных сетях цифровыми семейными снимками со всеми, что делают в том числе публичные люди¹⁴⁸.

Само фотографирование стало делом весьма обыденным, повседневным. Печать фотографий чаще всего делается только для фотостендов дома или по особо памятным случаям (свадьба, рождение ребенка). Для этого также приглашаются фотографы, которые могут делать огромное количество фотографий заказчиков и пересылать им уже файлы.

В этом смысле современные тувинцы ведут себя, как и весь остальной мир. Поэтому, не останавливаясь на этом, отметим только те моменты, которые, на наш взгляд, определяются этнической культурой, этнокультурными практиками.

Во-первых, надо сказать, что в условиях повсеместного распространения аппаратуры, возможностей печати, копирования, размножения, стала сходить на нет традиционная практика кражи друг у друга фотографий. Говоря о пропавших снимках, наши респонденты в основном сетовали на недавнее прошлое. Сегодня нет необходимости следить за сохранностью фотографий и наличием их у себя, наоборот — принято делиться фотографиями доступными способами. А в условиях широкого использования тувинцами каналов современной коммуникации¹⁴⁹ эта практика также укрепляет родственные связи у тувинцев.

Во-вторых, как уже отмечалось исследователями, фотографирование сегодня стало частью практик этнической презентации¹⁵⁰. То же происходит и у тувинцев. В настоящее время большинство тувинцев на своих семейных праздниках, таких как *хылбык дой* 'обряд первой стрижки волос'¹⁵¹, *уруг айтырары* 'сватов-

¹⁴⁷ Сабенникова И.В. Личные архивы и их трансформация в эпоху цифровизации // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2022. Т. 21. № 2. С. 251–257.

¹⁴⁸ В день семьи, любви и верности врио Главы Тувы Владислав Ховалыг поделился семейными фотографиями [Электронный ресурс] // Официальная страница в vk.com. Телеканал «Тува 24». 2021, 8 июля. URL: https://vk.com/wall-54122259_22465 (дата обращения: 01.05.2023).

¹⁴⁹ Ламажаа Ч.К. Социальная культура тувинцев и онлайн-пространство. С. 115–129.

¹⁵⁰ Базаров А.А., Дашибалова И.Н. «Проявленная» этничность в семейных фотоальбомах бурят. С. 226–231.

¹⁵¹ Майны Ш.Б. Семейный обряд *хылбык дой* городских тувинцев. С. 76–88.

ство¹⁵², куда 'свадьба'¹⁵³, обряды освящения местности *дагылга*¹⁵⁴ и др., стараются фотографироваться в национальных костюмах. Причем такие фотосессии стали особой частью этих мероприятий. И для этого тувинцы специально заказывают одежду, привозят с собой. Спрос рождает предложение — это ведет к росту числа швейных мастерских, швей, которые специализируются на пошиве нарядной и повседневной стилизованной одежды с элементами тувинского национального кроя и декора¹⁵⁵. Также продаются готовые комплекты, в том числе даже комплекты для новорожденных с национальным орнаментом.

О.О. Сульдум (1991 г. р., индивидуальный предприниматель):

— В настоящее время очень отрадно, что семьи стали фотографироваться в национальных одеждах. Наша семья, когда мы едем на священные места, всегда берем свою национальную одежду. На свадьбах, на смотринах невесты и на *хылбык дой* стало обязательным проводить фотосессии.

Результаты таких фотосессий часто выкладываются в социальные сети. Тема семейных фотографий активно используется в культурно-массовой работе с населением Министерством культуры Республики Тыва. Различными учреждениями проводятся конкурсы семейных фотографий. Так, например, весной 2023 г. творческая лаборатория тувинских настольных игр «Ойнаалам че, оюнчукпай!» («Давай поиграем, маленький игрок») (руководитель Ч.А. Хертек) при поддержке Агентства по делам молодежи Республики Тыва провели фотоконкурс «Ойнаалам че, оюнчукпай!» с целью запечатлеть образ тувинской семьи, выражающий сохранение традиций, популяризацию тувинских игр. В конкурсе приняли участие 70 человек, представивших около 200 фотографий. Они выкладывали у себя на странице в социальной сети «ВКонтакте» фотографии с хештегом #ОйнааламчеОюнчукпай. Затем был опубликован общий альбом конкурса¹⁵⁶. Многие семьи специально фотографировались для этого конкурса, а впоследствии из фотографий сделали себе альбомы. Так, по желанию заказчиков делаются семейные фотоальбомы с этническим колоритом. При этом не только сама фотосессия запечатлевает тувинцев (группу родственников, коллектив, группу в детском саду, одноклассников) в национальной одежде, но и предлагаются фотоальбомы, которые сразу печатаются с фотографиями на страницах с дизайном в виде тувинских орнаментов¹⁵⁷.

Поэтому несмотря на то, что А.А. Базаров и И.Н. Дашибалова говорят о феномене исчезающей традиции проявленной этничности на физических носителях

¹⁵² Тувинцы. Родные люди. С. 139–145.

¹⁵³ *Ламажаа Ч.К., Майны Ш.Б.* Свадебная обрядность тувинцев: от установления семейных связей до социальной презентации // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 2. С. 405–421.

¹⁵⁴ Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке / под ред. Ч.К. Ламажаа, Н.Д. Сувандии. Кызыл, 2021. 188 с. // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России*. 2022. Т. 21. № 2. С. 300–304.

¹⁵⁵ Например, одна из таких историй швей: Марина Сотпа. Национальный стиль (начало) [Электронный ресурс] // Центр Азии. 2013. № 20. URL: <http://www.centerasia.ru/issue/2013/20/4609-marina-sotpa-nacionalnyi-stil.html> (дата обращения: 01.05.2023); Марина Сотпа. Национальный стиль (окончание) [Электронный ресурс] // Центр Азии. 2013. № 21. URL: <http://www.centerasia.ru/issue/2013/21/4616-marina-sotpa-nacionalnyi-stil.html> (дата обращения: 01.05.2023).

¹⁵⁶ Фотоконкурс «Ойнаалам че, оюнчукпай» [Электронный ресурс] // ВКонтакте. URL: https://vk.com/album-216618267_291070139 (дата обращения: 01.05.2023).

¹⁵⁷ Например, подобные дизайны встречаются на сайте студии ProfPrint: <https://albmotuva.tilda.ws/>.

в семейных фотоальбомах¹⁵⁸, тем не менее подчеркнем, что речь может идти только о материальных носителях. Сами же фотоальбомы продолжают существовать, только уже в других видах.

При этом меняются их формы и меняются соответствующие им риски. Если для вещественных фотоальбомов проблемами в хранении были кражи фотографий, пропажи, устаревание самих носителей, то для цифровых — появились риски стирания на носителях. Еще одна проблема связывается с низкой общей правовой культурой интернет-пользователей (хотя это касается не только жителей Тувы, тувинцев). Несмотря на наличие авторского права, которое распространяется на изображения в Интернете, тем не менее много людей не знают, что копирование, загрузка чужих фотографий и их дальнейшее распространение, тем более коммерческое использование, запрещены. Или знают, но игнорируют. Поэтому фотографии таких цифровых семейных альбомов начинают «кочевать», использоваться, в том числе в разных оформлениях.

В целом, безусловно, появление фотоальбомов, особенности их создания, хранения у тувинцев вписываются в общую историю фотоальбомов в советском государстве, ныне — в России. Однако тем не менее мы видим в социальных практиках и отражение особой тувинской истории (появление фоторамок в юртах), влияние социокультурных тувинских традиций (кражи фотографий как остаточные следы обычая *оорлажыр*). Теперь фотографирование, особенно в формате фотосессий, также связывается с желанием подчеркнуть свою этническую идентичность, репрезентировать ее. Во всей этой эволюции семейного фотоальбома тувинцев мы также видим, как менялось отношение тувинцев к семейной памяти: как она обогатилась объектами материальной культуры, как со временем менялось к ней отношение и как сегодня она стала цениться.

* * *

Безусловно, тема предметного понимания времени, которая много обсуждалась в этнографической литературе как одна из важнейших характеристик традиционных культур, в том числе и тувинской, — остается актуальной темой для науки. Но нам хотелось бы также сказать, что тувинская культура уже давно не традиционная. И хотя в ней сохраняются базовые установки в отношении понимания времени, выраженные в концепции степного времени, есть своя темпоральность культуры, тем не менее многое в понимании времени стало меняться в XX в. Поэтому мы рассматриваем как один из важнейших концептов тувинской культуры не столько термин *шаг / шак*, сколько более общий *үе*, который к тому же ныне стал довольно распространенным в общественном дискурсе.

Интересным ракурсом отношения ко времени, по нашему мнению, стал ракурс хранения семейной памяти для тувинцев, выраженный в практиках хранения семейных фотоальбомов. Эволюция тувинского альбома показывает нам быстрое распространение и советских практик, и глобализационных. Тувинцы быстро воспринимают новшества, которые позволяют им быть людьми современными, модернизированными. Но тем не менее в эту «игру» в собственной памяти периодически вклиниваются и этнокультурные традиции, окрашивающие современные практики в особый тувинский колорит.

¹⁵⁸ Базаров А. А., Дашибалова И. Н. «Проявленная» этничность в семейных фотоальбомах бурят. С. 226.



2.5. ШАГАА — НАЧАЛО НОВОГО ГОДА

*Чыл бажы келди,
Чылан бажы түледи.
Артыш саңым кывыстым,
Ак сүдүм чаптым.*

*Тооруктуг таңдым, өршээ!
Тос чүзүн малым, өршээ!
Анай, хураган дешкилежип турзун!
Ак чем элбек болзун!*

*Кулча чыды чытталып турзун!
Кулунчактар дешкилежип турзун!
Аът чылы арт ажып чорупту,
Хой чылы кодандыва кирип келди¹.*

Голова года приближается,
Кожа спала с головы змеи.
Окуриваю дымом можжевельника
И окропляю молоком.

Помилуй нас, тайга кедровая,
Помилуй, скот мой девяти видов!
Пусть резвятся козлята и ягнята,
Пусть будет изобилие молока.

Пусть разносится аромат дикого лука,
Пусть резвятся жеребята мои.
Ушел за перевал год Лошади,
Пришел в аал год Овцы.

Такие слова благопожелания звучали от животноводов Тувы в дни Шагаа — праздника Нового года по лунному календарю, к которому готовились и который отмечали все. В том числе, например, как пишет М. Б. Кенин-Лопсан, жители центральных районов Тувы, где было более развито земледелие, начинали готовиться сразу после уборки урожая². Припасы готовили и жители таежных районов (Тоджа, Тере-Холь). Даже самый бедный тувинец старался заготовить угощение. Резали баранов, волов, кобыл; готовили муку, угощения для детей.

¹ Кенин-Лопсан М.Б. Тыва чаңчыл [Тувинские традиции]. С. 154.

² Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл, 2021. С. 146.

Шагаа был важной вехой времени в году, который состоял из 12 месяцев и который сам составлял 12-летний цикл³. Тем самым это был важный, если не важнейший, календарный праздник тувинцев.

Несмотря на период забвения, запрета, Шагаа снова стал актуальным в современной Туве — для тувинцев, всех жителей республики. Поэтому мы рассматриваем его как один из значимых концептов тувинской этнической культуры.

Шагаа: история и словоформа

Несмотря на значительную изученность праздника, вопросов, касающихся его традиционной формы, еще достаточно много.

В том числе об истоках Шагаа М.Б. Кенин-Лопсан сообщает лишь то, что история его проведения уходит в глубь веков⁴. По мнению С.Ч. Донгак, «сложно сказать, с какого конкретного времени тувинцы стали отмечать Новый год по лунному календарю, основанному на двенадцатилетнем животном цикле»⁵. А.К. Кужугет предполагает, основываясь на исторических данных о вхождении территории тувинцев в состав монгольского государства в XIII в., что праздник Шагаа начал отмечаться здесь не ранее конца этого века⁶.

В основном все говорят о Шагаа как о празднике встречи Нового года по лунному календарю, который отмечался в конце зимы (феврале-марте), в дату, которая устанавливалась после подсчетов, проведенных ламами⁷. Поэтому, как пишет Б.Б. Монгуш, месяцы собственно тувинского календаря не имели собственных названий, а назывались по порядку и начинались с новолуния: февраль — *кыштың адак айы* (последний месяц зимы); март — *частың башкы айы* (первый месяц весны); апрель — *частың ортаа айы* (средний месяц весны); май — *частың адак айы* (последний месяц весны) и т.д.⁸ Л.П. Потапов связывает такое исчисление с характеристиками хозяйственных работ⁹ и указывает на районные различия названий¹⁰.

Насчет сезона встречи Нового года есть и другие мнения. Одно из них высказал нам наш респондент: «Как мне рассказывал мой дедушка, давно наши предки празднование Шагаа проводили не весной, а в ноябре месяце. Из-за того, что в ноябре выпадал первый снег и тем самым отмечали приход зимы»¹¹. С.Ч. Донгак также пишет, что празднование нового года раньше тувинцы подводили к рубежу осенне-зимнего сезона (как правило, к сентябрю-октябрю), поскольку в это время накапливались

³ Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. С. 280–291; Цыбульский В.В. Календари и хронология стран мира. М.: Просвещение, 1982. С. 79; Монгуш Б.Б. Истоки двенадцатилетнего животного календаря и его связь с празднованием Шагаа. С. 105–115.

⁴ Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл, 2021. С. 146.

⁵ Донгак С.Ч. Вехи эволюции тувинского Шагаа // Новые исследования Тувы. 2015. № 1. С. 100.

⁶ Кужугет А.К. Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. С. 66.

⁷ Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл, 2021. С. 148.

⁸ Монгуш Б.Б. Истоки двенадцатилетнего животного календаря и его связь с празднованием Шагаа. С. 107.

⁹ Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. С. 284–287.

¹⁰ Там же. С. 288–289.

¹¹ Хомушку Александр Доржуевич, 08.01.1957 г., пенсионер, уроженец с. Барлык Барун-Хемчикского района.

запасы продовольствия, в том числе и молочные продукты, называемые тувинцами *ак чем* ‘белая пища’¹².

Не ясна для ученых и этимология слова *Шагаа*. На этот счет есть две основные версии: 1) термин произошел от монгольского названия *цагаан сар*, традиционного начала нового года; 2) слово *шагаа* исконно тувинского происхождения и восходит к словосочетанию *шаг аазы* (букв. ‘молозиво времени’). Также считается, что термин восходит к *шаг агы* (букв. ‘белый цвет времени’) и имеет древнетюркские корни: *чак агы* ‘белая пора’; ‘белый цвет времени’¹³. По мнению нашего 84-летнего информанта¹⁴, *Шагаа* образовано от слов *шаг* ‘время’ *чаа* ‘новый’. Также он говорит, что в наступающем новом году все связано с белыми помыслами, с надеждой на хорошую, благополучную жизнь, в связи с чем к данному празднику тувинцы заранее основательно готовились.

В короткий период существования самостоятельной государственности — в годы Тувинской Народной Республики (1921–1944 гг.) — Шагаа получил статус государственного праздника (в 1924 г.). После вхождения Тувы в состав Советского Союза в 1944 г. Шагаа, как и ряд других традиционных религиозных праздников и обрядов, был запрещен. С середины 1980-х гг., в связи с возрождением религий, празднование нового года по лунному календарю возобновилось. В 1991 г. по Постановлению Верховного Совета Тувинской АССР Шагаа приобрел статус национального праздника, этот день, который каждый год устанавливается по лунному календарю в разные даты, объявляется выходным. С тех пор Шагаа стал отмечаться массово, проводится как большой общественный праздник в деревнях и городах республики. В столице республики — в г. Кызыле, например, главные торжества проходят на центральной площади Арата.

Так традиционный календарный праздник Шагаа снова приобрел большое значение в праздничной культуре тувинцев. С одной стороны, есть большая общественная потребность в реконструкции обрядности, в восстановлении утраченной информации. Это обусловило актуальность научного изучения Шагаа¹⁵, в том числе в связи с параллелями — с подобными празднованиями в других культурах: у монголов, бурят, калмыков¹⁶

¹² Донгак С. Ч. Вехи эволюции тувинского Шагаа. С. 99.

¹³ Предновогодний этап подготовки к Шагаа 2020 [Электронный ресурс] // Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва. 2020, 18 февраля. URL: <https://tigpi.ru/4617-2/> (дата обращения: 12.05.2023).

¹⁴ Монгуш Виктор Бойдуевич, 19.04.1939 г. р., уроженец с. Аянгаты Барун-Хемчикского района.

¹⁵ Донгак С. Ч. Вехи эволюции тувинского Шагаа. С. 99–101; *Он же*. Некоторые исторические аспекты Шагаа // Шагаа: истоки и традиции. Материалы круглого стола, посвященного празднику Шагаа / отв. ред. К. А. Бичелдей. Кызыл: Тываполиграф, 2015. С. 42–47; *Монгуш Б. Б.* Истоки двенадцатилетнего животного календаря и его связь с празднованием Шагаа. С. 105–111; *Конгу А. А.* Ритуально-обрядовые действия во время Шагаа // Новые исследования Тувы. 2015. № 1. С. 120–128; *Ондар А. У.* Традиционная новогодняя пища у тувинцев // Новые исследования Тувы. 2015. № 1. С. 112–118; *Тютрина К. С.* Шагаа — традиционный праздник современных тувинцев // Новые исследования Тувы. 2010. № 1. С. 211–227; *Зыкин А. В.* К вопросу о своеобразии праздничной (церемониальной) культуры тувинского этноса // Миссия конфессий. 2018. Т. 7. Ч. 3. № 33. С. 711–723.

¹⁶ *Жуковская Н. Л.* Судьба кочевой культуры. Рассказы о Монголии и монголах. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990; *Ренчинова Ц. Е.* «Сагаалан» в духовно-нравственной культуре бурят: традиция и современность. Улан-Удэ: АДД, 2006; *Басангова Т. Г.* Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика). Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 2007; *Она же.* Вербальный компонент праздника *цагаан сар* («белый месяц») у калмыков // Новые исследования Тувы. 2015. № 1. С. 50–58.

и др. Имеются и работы, где авторы описывают празднование Нового года по лунному календарю у этнических тувинцев, проживающих за рубежом¹⁷.

Тувинские ученые активно занимаются просвещением населения и периодически проводят лекции и прочие мероприятия, посвященные празднику¹⁸; выпускают научно-популярные издания, где освещаются бытующие представления тувинцев о Шагаа и опыт обрядовой практики в канун и во время наступления нового года по лунному календарю на тувинском, русском и английском языках¹⁹.

С другой стороны, у жителей республики есть еще и свои источники информации — воспоминания представителей старших поколений, которые помнят о том, как в советские годы праздник все же семьи отмечали, но тайно. Поэтому, не углубляясь в подробное описание традиционной формы празднования Шагаа, о чем уже вышло достаточное количество научных и научно-популярных публикаций, остановимся на нескольких моментах, важных в свете избранного нами подхода: во-первых, что входит в число словоформ концепта Шагаа, во-вторых, какие новые формы этот праздник сегодня приобрел, определяя праздничную культуру современной Тувы, и в-третьих, что помнят и знают о празднике современные тувинцы, как они относятся к нему сегодня.

Помимо собственно названия праздника концепт-словоформа имеет и ряд производных глаголов, зафиксированных в словарях:

шагаалаар — праздновать Новый год, Шагаа; угощаться в новогодний праздник²⁰;

шагааладыр — угощать в новогодний праздник²¹;

шагаалажыр — угощать друг друга в новогодний праздник²².

Наличие этих форм говорит нам прежде всего о том, что суть праздника заключалась в совместных действиях, связанных с проведением данного праздника. В это время было важно угощать друг друга, принимать друг друга, приветствовать, то есть быть вместе.

Шагаа в XX в.

О том, как тувинцы праздновали Шагаа в начале 1940-х гг., вспоминает С. Д. Дамбыра²³ (старшая сестра одного из соавторов данной монографии Н. Д. Сувандии), которой тогда было лет семь. Это был последний праздник семьи до официального запрета.

К празднику Шагаа тувинцы-скотоводы начинали готовиться уже в конце осени, когда переезжали с осенней стоянки в зимнюю. Родители С. Д. Дамбыра, переехав

¹⁷ Монгуш М. В. Тувинцы Монголии и Китая: этнодисперсные группы (история и современность); Бичелдей У. П. Религиозные аспекты обрядов шагаа (Нового года) у урянхайцев-тувинцев монгольского Алтая // Материалы первого алтаистического форума «Тюрко-монгольский мир Большого Алтая: историко-культурное наследие и современность». Барнаул: Изд-во Алтайского государственного университета, 2019. С. 124–126.

¹⁸ Шагаа: истоки и традиции. Материалы круглого стола, посвященного празднику Шагаа / отв. ред. К. А. Бичелдей. Кызыл: Тываполиграф, 2015.

¹⁹ Духовные творения Шагаа / сост. Г. Д. Сундуй. Кызыл: ИРНШ, 2017.

²⁰ Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 563.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Дамбыра Сесенмаа Дарыевна, 08.11.1946 г. р., уроженка с. Ак Барун-Хемчикского района.

на зимнюю стоянку, резали барана, делали үҗже ‘запас замороженного мяса’, заворачивали его в шкуру самого животного и откладывали в укромное место под навес у стоянки.

Уже после новогодних каникул, когда дочка была в интернате, где учились дети животноводов — чабанов, за нею приехал отец. Он сказал, что завтра Шагаа, он забирает ее домой — в аал. Дома мать сказала, что в день бүдүү ‘последний день старого года’ надо хорошенько убраться, встряхнуть все *ширтек* ‘войлочные ковры’, *дөжек* ‘постель, подстилки, тюфяк’ и *хеп-сын* ‘одежду’. Они занимались этой уборкой весь день. Вечером достали тот самый үҗже ‘запас замороженного мяса’ и начали его размораживать.

Как наказывал отец, в ночь самого Шагаа желательно не спать, поэтому старшие из детей играли с родителями в разные игры (например, *кажык* ‘бабки’). Тем не менее, дети не смогли продержаться так всю ночь и уснули. Утром их разбудила мать, они быстро встали, оделись. С родителями они поднялись на *тей* ‘холм’, который находился недалеко от юрты. На самом верху холма отец уже заготовил дрова для обряда окуривания *саң салыры*, зажег его и положил в огонь белую пищу (*ак чем*), т. е. продукты из молока. Раньше тувинцы «кормили» огонь мясом, но под влиянием буддийских взглядов затем отказались от этого. Мать начала разбрызгивать *тос-карак* ‘девятiglазкой’ чай во все стороны (*шай чажар*), затем дала детям его остатки, чтобы выпили. Отец велел снять верхнюю одежду (пальто и шапки), чтобы все их встряхнули. Таким образом, все старое и плохое, что сопровождало людей, должно было уйти. После этого все поели *быжырган далган* ‘жареные лепешки’, попили чай и пошли домой.

В юрте все кушали заранее заготовленные продукты. Вечером мать сварила *хой эгди* ‘баранину’, вытащила *чодураалыг чөкпек* ‘лакомство из гущи, оставшейся после топления масла с черемухой’, *боова-боорзак* ‘лепешки, баурсаки’ и др. Затем все члены семьи катались с горки на *инек кежи* ‘коровьей шкуре’, которую отец приготовил сразу после забоя коровы на *чиш* ‘убойный скот’.

После этого долгое время семья не праздновала Шагаа.

Тем не менее, как мы знаем, немало семей продолжали поддерживать традицию в кругу семьи.

Так, одна из наших собеседниц-коллег М.А. Кужугет, 22.03.1955 г. р., уроженка с. Аянгаты Барун-Хемчикского района, рассказывала:

— Наша бабушка, мама нашей матери, насколько я помню, всегда соблюдала обычаи и традиции своих предков. Она проводила Шагаа даже тогда, когда данное мероприятие никто не проводил. Она нас этому учила: варила суп или *шагаа быдаазы*, всегда угощала нас; она говорила нам, что надо лепить *шагаа манчызы* ‘пельмени шагаа’, призывала нас играть в национальные игры в день Шагаа, например в косточки. Все это постепенно уже стало традицией наших родственников.

Как отмечает М.М.-Б. Харунова, развернувшийся в Туве, как и во всех регионах России, с конца 1980-х гг. процесс возрождения национальной культуры стал проходить этапами²⁴. Большое значение имели инициативы конкретных людей, которые первыми начинали возобновлять старые традиции, в том числе буквально пробивая это.

²⁴ Харунова М.М.-Б. Проблемы возрождения национальной культуры в Туве в постсоветский период // Новые исследования Тувы. 2010. № 2. С. 62.

О первом праздновании Шагаа в постсоветское время вспоминает К.А. Бичелдей, который тогда был научным сотрудником Тувинского НИИЯЛИ, ныне — доктор филологических наук, директор Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва:

— Я помню, тогда мы использовали запасы национальных костюмов театра²⁵, всех, на кого хватило, одели в тувинские *тон*. Была оформлена сценическая юрта из спектакля «Хайыраан бот»²⁶. Так как интерес был большой, народу пришло много, в фойе было тесно.

Мы играли в *тевек*, состязались в славословии, пели частушки. Всем было хорошо, интересно и весело.

Но назавтра всех нас вызвали в обком. Я помню, обвинения звучали примерно такие: как вы могли в таком красивом, белом здании социалистической культуры играть в какие-то почечушки и петь неприличные частушки? <...> Я и мои друзья честно рассказали, что да, проводили, было интересно. Меня хотели привлечь к какой-то ответственности, но я сказал: «Тогда будем дискутировать публично, на страницах газет, на телевидении». После такого предложения обвинения утихли.

В кожуунах стали проводиться празднования, но без обряда *саң салыры*, люди просто играли, катались с горок²⁷.

Активисты не ограничились действием в театре. Нам также рассказывал певец и музыкант — Народный хоомейжи Республики Тыва, заслуженный артист России, солист группы «Хун-хурту» К.К. Ховалыг:

— Примерно в 1986–1987 годах с Каадыр-оолом Алексеевичем Бичелдеем мы провели праздник Шагаа. Инициатива была выдвинута Каадыр-оолом Алексеевичем, и я решил поддержать эту идею. Помню то, что мы одевались тепло, чтобы не замерзнуть, так как выступали на улице. Играл я тогда на национальном музыкальном инструменте *игил*²⁸. Таким образом, считаю, что встретились единомышленники с одинаковыми мыслями и идеями, и смело провели мероприятие.

В 1991 г. впервые состоялась попытка записать традиционное празднование Шагаа и показать его по местному телевидению. Вспоминает С.М. Мунзук, заслуженный работник Республики Тыва, Заслуженный работник культуры Республики Тыва, архивариус Национального театра им. В. Кок-оола:

— 1991 год... Время само диктовало то, что необходимо вернуться к истокам, к традициям, к играм традиционным, которые были утеряны. Мы тогда впервые показали его по телевидению.

Шагаа начали встречать и в организациях. Например, в начале 1990-х годов преподаватели и студенты филологического факультета Тувинского государственного университета в день Шагаа собирались в учебном корпусе утром до восхода солнца.

²⁵ Национальный музыкально-драматический театр им. В. Кок-оола Республики Тыва, далее — Национальный театр им. В. Кок-оола.

²⁶ «Хайыраан бот» — спектакль, автор пьесы В. Кок-оол. Премьера состоялась в сезон 1937–1938 гг. Этим спектаклем теперь открывается каждый театральный сезон Национального театра им. В. Кок-оола Республики Тыва. См.: Хайыраан бот [Электронный ресурс] // Национальный музыкально-драматический театр им. В. Кок-оола Республики Тыва. URL: <http://theatre-tuva.ru/repert/hayyiraan-bot.html> (дата обращения: 13.06.2023).

²⁷ Бичелдей К.А. Шагаа — двадцать лет спустя // Урянхай (газета). 2006. № 3, январь.

²⁸ *Игил* — тувинский музыкальный двухструнный смычковый инструмент.

Недалеко от здания факультета на берегу притока Енисея совершали обряд окуривания. Все приносили национальные блюда, угощались. После этого все отправлялись на площадь Арата в г. Кызыле, где уже также начали проводиться массовые мероприятия для всех жителей города и гостей столицы.

Таким образом, тувинцы вернули в свою жизнь календарный праздник Тувы Шагаа. Нам интересно проследить — в каком виде.

Общественная форма праздника

В научной литературе и в воспоминаниях тувинцев в основном речь идет о семейных ритуалах во время Шагаа. Но есть упоминания и об аальном²⁹, общинном характере празднования. Например, в «Повести о светлом мальчике» С. Сарыг-оола в главе, посвященной Шагаа, описывается аальный праздник: «Шагаа приходится на первое марта — первый день весны. Этот праздник самый большой у нас и считается вроде Нового года. <...> Наш аал состоял из четырех юрт, от каждой юрты было по пастуху. Мы пасли в очередь, и моя кончалась в день до шагаа»³⁰. И очевидно, это были главные формы проведения праздника.

Описаний широких народных гуляний мы не обнаружили. Это интересно в том числе потому, что в настоящее время возрожденный Шагаа имеет очевидно новые формы, которые до сих пор не были изучены³¹. Поскольку данный праздник выступал важной частью общественного движения за восстановление национальных традиций (о чем мы сказали выше), он практически сразу приобрел общественные формы, которые с годами только разрослись. Причем, как мы видим, Шагаа при реконструкции сразу получил характер общественных праздников советского времени³², когда он организуется, проводится профессиональными работниками культуры, имеет сценарии, программы и пр.

С 1990-х годов общественное празднование Шагаа в столице Тувы — Кызыле стало проводиться совместными усилиями профессиональных коллективов. Директор Центра развития тувинской традиционной культуры и ремесел (далее — Центр тувинской культуры), Народный хөөмейжи Республики Тыва И. Кошкендей по этому поводу сказал нам, что в 1990-е годы разные центры культуры и дома культуры Шагаа проводили самостоятельно, каждый по-своему, на своей площадке. Например, в Тувинской государственной филармонии (с 2017 г. — Тувинская государственная филармония имени В.М. Халилова, далее — Тувинская государственная филармония) мероприятия по Шагаа проводил Тувинский государственный ансамбль

²⁹ От слова *аал* — селение из нескольких юрт.

³⁰ Сарыг-оол С.А. Повесть о светлом мальчике. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1982. С. 85.

³¹ В исследованиях исторических вех и трансформаций праздника нам до сих пор встречались только обсуждения исторических форм Шагаа до советского времени, напр.: Донгак С. Ч. Некоторые исторические и астральные аспекты Шагаа [Электронный ресурс] // Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва. 2019, 25 января. URL: <https://tigpi.ru/nekotorye-istoricheskie-i-astralnye-aspekty-shagaa-dongak-s-ch/> (дата обращения: 12.06.2023).

³² Мазеев А.И. Праздник как социально-художественное явление: Опыт историко-теоретических исследований. М.: Наука, 1978; Конович А.А. Театрализованные праздники и обряды в СССР. М.: Высшая школа, 1990; Пронина И.Н. Массовый праздник в советской социокультурной модели // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 19 (374). Философия. Социология. Культурология. Вып. 37. С. 114–121.

песни и танца «Саяны» (с 2020 г. — Тувинский национальный театр музыки и танца «Саяны»), в Доме народного творчества — Тувинский национальный оркестр (создан в 2003 г.), в Тувинском государственном музыкально-драматическом театре им. В. Кок-оола (с 2011 г. — Национальный музыкально-драматический театр Республики Тыва им. В. Кок-оола, далее — Национальный театр им. В. Кок-оола) — артисты этого театра, на площади Арата — Департамент культуры, спорта и молодежной политики мэрии города Кызыла (далее — Департамент культуры) и т.д. У зрителей был широкий выбор, и следует отметить, что все предлагаемые центры были заполнены желающими посетить концертно-игровые площадки.

Таким образом, празднование приобрело порядок, в котором были следующие элементы: организация концертно-игрового действия с традиционными играми на центральной площади города, проведение тувинских игр в фойе театра и концертное представление в зрительном зале театра. Министерство культуры ежегодно утверждало главного режиссера мероприятия текущего года на главной сцене Тувы. Назначенный режиссер разрабатывал сценарий, и в программу главного мероприятия включали лучшие концертные номера именитых мастеров из разных коллективов, которые числились в списке участников праздничного концерта. Например, артисты с сольным выходом или отдельные массовые танцевально-вокальные номера из репертуара Государственного ансамбля песни и танца «Саяны», Национального театра им. В. Кок-оола, фольклорного ансамбля «Тыва», Тувинского национального оркестра, ансамбля «Тыва кызы» и мн. др. Таким образом, в концерте могли принять участие все профессиональные и самодеятельные коллективы Республики Тыва.

В районах Тувы проведение общественного празднования Шагаа организуется в таком же порядке: на центральной территории районного центра или села проводятся мероприятия с играми на улице, затем предлагаются игры в помещении Дома культуры; завершается все концертом самодеятельных ансамблей и мастеров искусств жителей того же района или села.

В организации сразу выявились недостатки, которые привели к определенным проблемам и корректировке планирования. Нам рассказал Л. О. Кан-оол, заслуженный артист Республики Тыва, режиссер Национального театра им. В. Кок-оола:

— Проведение Шагаа в театре хорошо начало развиваться, но затем процесс пошел на спад. <...> Возможно, потому что мероприятия были перенесены на улицу, а в морозное время года долго не нагуляешься. Кроме того, не сразу праздник получил выходной день...

Тогда, несколько лет назад, как я помню, начали высказывать мнение о том, что можно объединить проведение Шагаа и Масленицы. Народные гуляния проходили в теплом помещении, и люди хотели праздновать в тепле и комфортно, а не на морозе, и независимо от того, сколько стоит билет, приобретали, и с большим желанием праздновали, играли, выигрывали, получали призы. Видимо, поэтому хотели совместить эти два праздника.

После 2010-х годов организация проведения Шагаа стала меняться. Коллективно в Министерстве культуры пришли к решению — ежегодное проведение Шагаа закрепить за Тувинским национальным оркестром и Центром тувинской культуры. В этом случае отпала необходимость назначения режиссера мероприятий наступающего нового года. Специалист организационного отдела Центра развития

традиционной тувинской культуры и ремесел Ш. Бадыраа сообщила, что совместная работа с Тувинским национальным оркестром по проведению Шагаа впервые была организована в 2012 году. С 2015 года официальной площадкой для совместного проведения Шагаа двух коллективов стал Национальный музыкально-драматический театр им. В. Кок-оола Республики Тыва. Проведение первой части, куда входят традиционные игры со зрителями, поручено Центру тувинской культуры. Организацию концертного действия на сцене взял на себя Тувинский национальный оркестр.

Выездной площадкой проведения Шагаа нередко является один из концертных залов в городе Москве, который арендуется Полномочным представительством Республики Тыва в г. Москве. Об этом также рассказал Л. Кан-оол:

— Однажды мне приходилось провести Шагаа в Москве. В фойе арендованного Дома культуры были накрыты маленькие столики, угощали гостей *боорзаками*³³ и другими яствами по мере своих возможностей, устраивали игры. В другом зале проводился концерт. Выпускники Щепкинского театрального училища, будучи еще студентами, показали там хороший концерт: Игорь, Айдысмаа Кошкендей, Андрей Монгуш, Луиза Мортай-оол, Стас Ириль, Сайзаана Сурун и я. Нас было примерно 7–8 человек. В программе концерта были песни, массовые сценки с участием «щепкинцев», которые показали особенности проведения Шагаа, подношения *саң салыры*, сценки камлания, произношение благопожеланий. Как смогли, так и провели Шагаа.

В Москве празднование Шагаа проходило позже, чем в Туве, в «белом месяце». На следующий год тоже попросили нас провести Шагаа в Москве. Но когда мы уже выехали, позвонили нам и сообщили, что пандемия началась. И нам пришлось вернуться домой. Это был 2020 год.

В 2021–2022 гг., в связи с пандемией COVID-19 и всеобщими ограничительными мерами, общественные мероприятия в республике также были отменены. Концертные представления вынуждены были перейти в формат онлайн-трансляции на местные телеканалы, в соцсети: *ВКонтакте*, *Viber*, *Instagram*³⁴ и даже *WhatsApp*³⁵. Закрепившаяся за последние годы общественная форма проведения праздничного мероприятия на два года была нарушена. Тувинский национальный оркестр повторил трансляцию концерта Шагаа за 2019 г. Так появилась новая площадка проведения Шагаа — онлайн-трансляция. Но в 2023 г. снова вернулся обычный формат проведения праздника. Тем не менее онлайн-трансляции также остаются важными для показа населению масштаба праздника и разных площадок.

Сегодня официальными местами общественных мероприятий по празднованию Шагаа в Кызыле являются: центральная площадь Арата города Кызыла, фойе и концертный зал Национального театра им. В. Кок-оола, зал Тувинской государственной филармонии, зал Дома народного творчества, залы домов культуры города и др.

Праздничное представление к Шагаа в городе Кызыле имеет следующие утвержденные площадки и наработанный план проведения: 1) выступление артистов профессиональных и самодельных коллективов на площади города; 2) там же

³³ *Боорзак* — печенье в виде жареных в масле кусочков теста.

³⁴ С 21 марта 2022 г. *Instagram* запрещен в России в связи с признанием компании-владельца сети *Meta* (США) экстремистской организацией.

³⁵ С 1 марта 2023 г. *WhatsApp* запрещен в России к использованию как иностранный мессенджер в работе ряда российских организаций.

на площади проводятся игры со зрителями, конкурсы, соревнования, по истечении которого всех особо отличившихся участников награждают призами; 3) у стадиона «Хуреш» в национальном парке Республики Тыва проводятся стрельбы из традиционного лука *тыва ча*; 4) программа с играми и соревнованиями в помещении театра завершается концертным представлением. Ежегодно в СМИ, на официальных сайтах органов власти и в соцсетях распространяются объявления с программой проведения мероприятий Шагаа с указанием места и времени.

В связи с тем, что современное празднование обогатилось общественной формой, изменения произошли и в остальных элементах.

В традиционном праздновании нового года тувинцев главным ведущим лицом ритуальных действий являлся хозяин одной из юрт. М. Б. Кенин-Лопсан, рассказывая об основных мероприятиях Шагаа, пишет, что «хозяин разводит жертвенный огонь на плоском камне, находящемся к югу от юрты»³⁶. Здесь «хозяин» — это старейшина. Как указывал С. А. Сарыг-оол, он является «самым старшим в аале, и ему предстояло руководить праздником»³⁷. В его «Повести о светлом мальчике» показано, что в обязанности ведущего традиционного мероприятия проведения Шагаа входило разведение жертвенного огня.

Старейшина-хозяин сопровождал действия словами благопожеланий. «Хозяин, взяв специальный черпак, брал из чайника чай и разбрызгивал на четыре стороны»:

— *Өриээ хайыракан!*³⁸
Чылан кежи чылбырады;
Чыл бажы эртти,
Бак чүве
Баады.
Эки чүве,
Ээлди, хайыракан... —
— Эт чиирден
Хай-бак,
Ханаа-думаа чайлап турзун!
Овт чиирден
*Ыт-куш, эңмек чайлап турзун!*³⁹
*О Эжен!*⁴⁰

Со змей шкуры спадать начали.
День нового года просыпается.
Все тяжелое миновало.
Все хорошее поверни к нам лицом, великий бог!..
Все, кто трудом живет, —
благополучия и счастья!

³⁶ Кенин-Лопсан М. Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл, 2021. С. 148.

³⁷ Сарыг-оол С. А. Повесть о светлом мальчике. С. 86.

³⁸ *Хайыракан* — почтительное наименование божества, Всевышний; *хайыракан* — дословно ‘медведь’.

³⁹ Сарыг-оол С. А. Аңгыр-оолдун тоожузу [Сказки Аңгыр-оола]. Кызыл: Тываның Ю. Ш. Кюнзегеш ат-тыг ном үндүрер чери, 2008. С. 137. В переводном издании: Сарыг-оол С. А. Повесть о светлом мальчике. Кызыл, 1982.

⁴⁰ На тувинском языке обращение адресовано к *Хайыракан*, в переводе на русский (выполненном М. Чаниной и И. Черновой) указывается Эжен (здесь — бог, всевышний).

Пусть джут далеко обойдет нас.
 Кто траву ест,
 пусть хищник зверей не встретит.
 Болезни и грехи
 пусть мимо нас пройдут ...⁴¹

Благопожелание содержит формулу, в которой имеются следующие части:

- 1) обращение к *Хайыракан / Эжен* — Всевышнему;
- 2) сообщение о наступлении другого времени через метафору: «Со змей шкуры спадать начали» и «...тяжёлое миновало»;
- 3) просьба с пожеланием и представлением картины, которую предстоит прожить в предстоящем году.

Сегодня ведущими общественных форм празднования стали профессиональные артисты. В их задачи входит открытие представления, приглашение на сцену официальных гостей для приветствия; ведение мероприятия «за кулисами» (объявление номеров без выхода на сцену); провозглашение завершения. По замыслу режиссерско-сценарной группы, в мероприятие также вводится ключевая фигура — сказочный персонаж *Ак-Сал ирей* (досл. 'старец Белая Борода'). У тувинцев отсутствует персонаж, известный под именем *Ак-Огбе* (бур. *Саган убгэн*, монг. *Цагаан авга*, калм. *Цаган овген*), Белого Старца, которого почитают монгольские народы⁴². Очевидно, что этот художественный прием — заимствование.

В сценарии концерта Тувинского национального оркестра на сцене Национального театра им. В. Кок-оола 2023 г. есть персонаж *Ак-Сал ирей* в исполнении Народного хомейжи Республики Тыва Кан-Хулера Саая. В сценарии Департамента культуры 2023 г. такими персонажами стали *Ак-Сал* и *Алдын-Кыс* (тувинские версии Деда Мороза и Снегурочки) в исполнении работников Центра общественных мероприятий Азиата Салчака и Хорагай Бичиижик. Но в их текстах уже проявляется общий характер обращения не от лица человека и его семьи, а от лица народа, которому нужны благословения.

Приведем два из них.

Первое, благопожелание персонажа — это обращение к священным вершинам и просторам тувинской земли, имеющее личный характер, с комментариями своих действий:

*Ыдык тейим бажындыва
 Ыдам чажып үнүп келдим.
 Курбустуже, Чеди-Хаанче
 Хууңда сүдүм өргүп ор мен.
 Алдай-Таңдым, артыщ, шаанаам
 Ак шай үстүн сенче чаптым.
 Шаг аазының саңының чаламазын
 Салгын хатка кишкиттим.
 Чөөн чүктен харап үнген
 Чөвээ кызыл Алдын Хүнүм.
 Мурнуу чүкте ханы болган-*

⁴¹ *Сарыг-оол С. А.* Повесть о светлом мальчике. С. 87.

⁴² *Юша Ж. М.* Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика. С. 290.

*Буурул мөңгө ыдык Таңдым.
Соңгу чүкте бедик ширээм —
Солаңгылаан Саяннарым.
Өгбелерим сүлде-сүзүү —
Өндүр терең Улуг-Хемим.
Тос-караам чажыы-биле
Доозаңарга чалбардым!*

На вершину священного холма
Поднялся (я) с подношениями!
Всеvyšнему Курбусту,
Всеvyšнему Чеди-Хаану
Окропляю молоком (я).
Алдай-Танды мой!
Обкуриваю артышом,
Окропляю (я) молочным чаем,
Воодрузил (я) развеваться на вершине
Чаламу белого месяца!
Солнце золото-красное,
Что встает с востока!
Седая, величественная, священная Танды!
Что с юга устремилась ввысь!
О, мои священные Саяны,
Что стеной высятся с Севера!
Улуг-Хем мой величественный,
Высокая река моих предков!
Девятиглазкой моей узорной,
С поклоном (вам) окропляю молоко!⁴³

Следующий фрагмент — пожелание в новом году, адресованное народу:

*Арат чонну амыратсын!
Улуг чуртка чаа-дайын турбазын!
Улуг-биче малымга бөрү кирбезин!
Албаты чонга аарыг турбазын!
Азыраан малга хамчык турбазын!
Эки чүве бээр турзун!
Багай чүве ыңай турзун!
Курай! Курай! Курай!*

Пусть народ наш будет рад
Благовонию трав целебных!
Пусть на Земле не будет войн!
А народ пусть не хворает!
Пусть растет здоровым скот,
И обходят волки их!
Благополучия всем, добра!
А плохое пусть уходит!
Курай! Курай! Курай!⁴⁴

⁴³ Подстрочный перевод Ч.Х. Санчай.

⁴⁴ Подстрочный перевод К.А. Сат.

Такие же упоминания о народе (*арат чон*) звучат в благопожелании из уст ведущего А. С. Кол, работника Центра общественных мероприятий, в празднике 2023 г. Департамента культуры, спорта и молодежной политики мэрии Кызыла:

*Шаг чаагай,
Шагаа чаагай!
Курай! Курай!
Арат чонум хей-авды, сүлде сүзүү бедик чорзун,
Өршээ-өриээ!
Шаг чаагай болзун,
Шагаа элбекшилдиг болзун,
Курай! Курай!*

Прекрасное время (наступает),
Шагаа счастливое (наступает)!
Курай! Курай!
Пусть у моего народа *хей-авды*⁴⁵, *сүлде сүзүү*⁴⁶
Будет высоким!
Пусть время будет счастливым,
Пусть Шагаа будет изобильным,
Курай! Курай!⁴⁷

Мы видим, что благопожелания уже не только обращены к Всевышнему, содержат просьбы о благе, которые раньше высказывали представители семей, аальных общин, родственных групп, но и охватывают уже тему благопожелания для всего народа.

Общественная форма празднования также содержит несколько вариантов. В том числе, например, театрализованное действие.

Рассмотрим один из вариантов проведения Шагаа в Национальном театре им. В. Кок-оола. Автор и режиссер сценария праздничного представления Тувинского национального оркестра «Обряд Шагаа» («Шаг аазының саңы») 2019–2023 гг. — Народный хоомейжи Республики Тыва Е. Сарыглар.

На наши вопросы о том, как он составлял сценарии, на что опирался, что считал обязательным и пр., он ответил так:

— Источником для написания сценария для меня являются *тыва чаңчылдар* ‘тувинские традиции’. Много читал литературу по устному народному творчеству тувинцев, исследовал работы авторов М. Б. Кенин-Лопсана, А. А. Даржая и мн. др. Очень важно следовать древним тувинским традициям: *оран таңдыга тейлээр* ‘окружающей природе поклоняться’, *тайга таңдының ээлеринге чүдүүр* ‘хозяевам духов тайги поклоняться’, *хемнер-сугларның ээлеринге чүдүүр* ‘хозяевам духов рек и источников поклоняться’.

Шагаа знаменует начало нового времени и это религиозный праздник. *Саң салыры* — это обращение к *оран таңды ээлеринге* ‘хозяевам окружающей природы’, *бурунгу өгбелерге* ‘духам предков’ чтобы оберегали. Многочисленные *кижи караанга*

⁴⁵ *Хей-авды* — от *хей-авт* ‘вдохновлять, окрылять’. См.: Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 473.

⁴⁶ *Сүлде сүзүү* — *сүлде* ‘герб’, *сүзүү* ‘вера’; в данном случае используется в значении ‘вера’. См.: Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 393.

⁴⁷ Подстрочный перевод Ч.Х. Санчай.

көзүлбес амыттаннар ‘духи (сущности), невидимые глазу’ вкушают и пробуют наши подношения через дым и огонь — это наша древняя религия. Об этом должны знать молодые.

В сценариях всегда содержатся подробные объяснения того, что такое *Шагаа*. Обычно главное отличие ежегодного сценария состоит в текстах обращений в благопожеланиях к уходящему году и году наступающему. Например, сценарий 2019 г. был посвящен году Желтой Земляной Свиньи с 8 белыми отметинами *меңги*⁴⁸. Сценарий 2023 г. был посвящен году Черного Кролика с 4 зелеными *меңги*.

План празднования Шагаа на сцене представляет собой программу с концертными номерами, связанными между собой сюжетной линией, построенными на диалогах и инсценировках с основными элементами празднования.

— В программу действия по порядку включается все, что происходит обычно во время празднования Шагаа в селении *аал*. «Каждый выход на сцену я постарался связать по смыслу, например, *аъдын мактаан ыры* ‘песней о восхвалении лошади’, *малчын угбазын мактаан ыры* ‘песней о восхвалении тетушки чабанки’. Диалоги написал и выстраивал отвечающие замыслу, очень много благопожеланий изучал, подбирал. — говорил нам Е. Сарыглар. — В финале как выражение гордости за родину включил народную песню «Мен — тыва мен» («Я — тувинец»), которая нравится всем. Когда концерт завершается словами этой песни, мы испытываем чувство гордости за нашу родину — за то, что мы являемся потомками тех, кто живет за высокими перевалами серебряных гор, за то, что мы — тувинцы.

В качестве важного и стержневого персонажа представления выступает *Ак Сал ирей*, который является ведущим действия, разыгрываемого для зрителей. Кроме него обычно задействованы: мальчики 3–4 человека (внуки *Ак Сал ирей*), *Айланмаа*, хозяйка соседнего *аала*, ее гости — два мальчика из города, а также жители близлежащих *аалдар* ‘селений’.

Действо концерта 2023 г. начинается с картины наступления раннего утра, поскольку в канун нового года тувинцы, по традиции, всю ночь слушают сказки приглашенного сказителя *тоолчу*. Персонаж *Ак-Сал* поднимается на пригорок вместе с ребятами. Там подготовлено место для обряда *саң салыр*. Он проводит обряд, провожая старый год и встречая новый, кладет подношения — цельную баранью грудинку и другие блюда на огонь, угощает хозяев тайги, духов неба, божеств, просит их о том, чтобы в наступившем году в его семье и роду ничего плохого не было: ни болезней, ни воровства, просит о мире и спокойствии. Ребята с большим интересом слушают дедушку *Ак-Сал*. Он рассказывает о том, что испокон веков тувинский народ празднует *Шагаа*. Провожая старый год, встречая новый, надо, как он поясняет, проводить обряд *саң салыры* с подношениями и молитвами. Он также объясняет слово *шагаа*. После обряда подношений присутствующие обходят огонь три раза по солнцу. Затем, отведав блюда, которые остались, приступают к обряду *чолукишуур* — приветствуют друг друга с Новым годом. Далее проводят обряд очищения на снегу *арыгланыр*.

Таким образом, в сценарии концертной программы присутствуют основные элементы традиции празднования Шагаа: канун, возжигание жертвенного огня в честь

⁴⁸ *Меңги* — ледник, вечный снег; в данном случае используется в значении ‘знак судьбы’. См.: Тувинско-русский словарь. М., 1968. С. 293.

первого дня нового года, благопожелания, в содержании которых прощание с уходящим годом, благопожелание с приветствием наступающему новому году, а также благословение и пожелание в новом году; в концертной программе инсценируется новогоднее приветствие *чолукишуур*, также прозвучали приглашения угостить друг друга. Главное же отличие заключается в том, что этот вариант празднования имеет характер представления — для зрителей, которые находятся в зале и которые не участвуют в действах, могут только наблюдать за ними.

Помимо этого, большую популярность приобрела форма празднования с вовлечением зрителей в происходящее, когда сами люди становятся теми, за чем наблюдают другие, кого подбадривают и за кого «болеют». Связано это с тем, что в Шагаа тувинцы играли в разные игры — в почекушки *тевек*, в шахматы *буга шыдыраазы* и др. У С.А. Сарыг-оола упоминается в дни Шагаа *бардамнаар* ‘поедание пельменей’⁴⁹, а также другие увеселительные мероприятия, устраиваемые самими участниками: «И в этот предпраздничный вечер все готовились, как тому положено. Доставали замороженное для праздника мясо, молодежь расчищала катки, места для городков, устраивали качели. За *аалом* были сложены две высокие кучи из снега, в них воткнуты два дерева и сооружен настил из камней — для костра»⁵⁰.

Для большего привлечения в общественные мероприятия зрителей, как внутри помещения, так и на площади, организаторы общественных мероприятий Шагаа стали расширять круг зрелищных игровых конкурсов, введя старинные обряды и ритуалы, восстанавливая и вводя народные игры.

Широкую популярность получили мужские состязания в стрельбе из традиционного лука *тыва ча*⁵¹. В Кызыле они проводятся в Национальном парке культуры и отдыха Республики Тыва, рядом с культурно-спортивным комплексом «Хуреш» (с 25 апреля 2022 г. — культурно-спортивный комплекс «Хуреш» имени Владимира Биче-оола). Главным инициатором и организатором возрожденной игры является Центр тувинской культуры. Также соревнования стали проходить в районах Тувы.

В связи с тем, что 2015 г. был объявлен в Туве Годом обычаев и традиций, в этот год на Шагаа было решено организовать мероприятия по популяризации произведений устного народного творчества и тувинских традиционных игр. На главной площади Кызыла — площади Арата — были проведены такие игры, как заарканивание коня (бутафорского), поднятие камня и др. В фойе Национального театра им. В. Кок-оола специалисты Центра тувинской культуры организовывали *мөөрей* ‘состязания’: *кожамыктар* ‘припевки’, *йөрээлдер* ‘благопожелания’, *узун тыныш* (скороговорки на одном дыхании) и др.

Специалист организационного отдела Ш.Г. Бадыраа рассказала нам о событиях того года:

— Состязания устраивали в игровой форме между поклонниками Тувинского национального оркестра *хөгжүмчүлөр* (‘музыкантами’) и *хөөмейжилер* (‘исполнителями

⁴⁹ Сарыг-оол С.А. Повесть о светлом мальчике. С. 88.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Проект по развитию и популяризации стрельбы из тувинского лука «баг адар хевир», «кара адар хевир», Алдын согун [Электронный ресурс] // Центр тувинской культуры. URL: <https://tuvancenter.ru/proekt-po-razvitiyu-i-populyarizaczii-strelby-iz-tuvinskogo-tradiczionnogo-luka-bag-adar-heviri-kara-adar-heviri-aldyn-sogun/> (дата обращения: 07.05.2023).

хоомея’) Тувы. Горожане привыкли к порядку проведения Шагаа: каждый год первый день Шагаа встречали дома, а днем приходили на площадь Арата, в 12 часов начинались *оюн-мөөрөй* (‘игры-соревнования’. — *Авт.*). После уличных представлений, в 15 ч., в театре начинался *оюн-көргүзүг* (‘представление’. — *Авт.*) — концертное представление Тувинского национального оркестра. Перед началом концерта в фойе театра организовывались традиционные игры, в которых принимали участие зрители. Обычно никого не принуждали, играли по желанию.

За годы существования праздника в данной форме зрители и участники праздничных мероприятий привыкли к этому и с большим удовольствием принимают участие во всех возможных игровых конкурсах, предлагаемых для них.

И в 2023 г. вся площадь Арата была заполнена людьми, а организаторам оставалось только подготовить локальные площадки для проведения игровых соревнований и призы для победителей. Это всевозможные ценные подарки, начиная от электрочайников, заканчивая билетами на концертное представление в театре; от половины туши замороженного мяса барана до целого живого барана.

В этом году конкурс по подниманию камня собрал немало зрителей. Специально был привезен довольно большой, округлый камень весом примерно 150 кг, при обхвате которого руки с трудом соединяются. Поток желающих поднять камень и попробовать свои силы не заканчивался. Данный конкурс считается одним из любимых среди народных силачей. Желающих посмотреть на это зрелище как всегда очень много и не менее, чем во время других праздничных игр.

Другой круг зрителей собрала традиция забрасывания аркана на бутафорскую лошадь. Длина аркана составляет около 18 метров. Заарканивали примерно от расстояния 6–7 метров. Вокруг этого зрелища собралось довольно внушительное количество зрителей. Несколько поодаль две группы по перетягиванию каната состязались, какая из них сильнее. Немало участников и зрителей собрала игра *тевек* ‘почекушки’ (подбрасывание специального бруска с конским хвостом), которая считается любимой игрой подростков и молодых людей. Победитель подкидывал *тевек* до тысячи раз.

На площади были выставлены юрты, куда можно было войти погреться, желающим предлагали выпить горячего чая, отведать праздничные блюда. Здесь же были организованы конкурсы по поеданию пельменей *бардамнаар*, можно было поиграть в традиционные игры *кажык* в кости (бабки), *буга шыдыраа* ‘тувинские шахматы’ и др. Победители поощрялись призами и подарками.

В 2021 г. одним из нововведений Центра тувинской культуры в канун празднования Шагаа стало рассказывание сказок — *тоол ыдары* с целью возрождения традиционного искусства сказительства. Специалисты Центра тувинской культуры считают, что Шагаа надо встречать народными сказками, слушая сказочников, рассказывая друг другу сказки, а на следующий день приступить к разным играм. В 2023 г. также в Центре тувинской культуры было проведено мероприятие *тоол ыдары*⁵².

Здесь проводился обряд *муңгаиш чарары* или *чилиг кагары*, который для публики впервые был проведен в 2017 г. *Муңгаиш* ‘тупик’, *чарар* ‘колоть, расколоть, разбить’ и *чилиг чарар* означают разбивание кости мелкого или крупного рогатого

⁵² Тувинский центр культуры приглашает всех желающих на вечер сказительского искусства. URL: <https://www.tuvaonline.ru/2023/02/20/tuvinskiy-centr-kultury-priglashaet-vseh-zhelayuschih-na-vecher-skazitelskogo-iskusstva.html?ysclid=lio5u8uxga91020683> (дата обращения: 7.05.2023).

скота — коровы или овцы (*чилиг* ‘костный мозг’ *чарар* ‘колоть, разбить, разъединить’, *кагар* ‘бить, ударять, стучать’). Обряд *муңгаи чарар* проводится потому, что считается: в течение 12 месяцев в жизни людей накапливается много препятствий, поэтому в конце года образуется как бы тупик; в связи с этим накануне Шагаа необходимо разломать кость мелкого или крупного рогатого скота — так открываются новые чистые дороги без препятствий.

Директор Центра тувинской культуры И.М. Кошкендей во время обряда вынес в зрительный зал тувинский деревянный поднос *деспи*, на котором лежала *сөөк* ‘кость’ и *балды* маленький ‘топор’, подвязанный цветными ленточками. Объясняя суть обряда, он несколькими ударами топора расколол кость пополам, затем подошел к зрителям, чтобы дать отведать присутствующим *чилиг* ‘костный мозг’. Свои действия он сопровождал словами благопожеланий *йөрээл*. Желающих поучаствовать в обряде взрослых зрителей было немного, в большинстве были дети младших классов, пришедшие вместе с учительницей из городской школы. Но те, кто пришли, с большим удовольствием и интересом восприняли предложенное.

Затем по программе зрителям был представлен героический эпос «Хунан-Кара» в исполнении сказителя, заслуженного артиста Республики Тыва, хоомейжи фольклорно-этнографического ансамбля «Тыва», специалиста Центра тувинской культуры А.И. Барынмаа.

Таким образом, организаторы общественного празднования Шагаа предлагают посетителям мероприятий принять активное участие в программе — играть в традиционные игры, участвовать в ритуалах и обрядах, слушать сказителя и т.д., иначе говоря, не просто быть зрителями, слушателями того, что предлагается им профессиональными работниками культуры и артистами, а быть творцами и трансляторами традиции празднования Шагаа.

Несмотря на популярность праздника, который для населения устраивают профессиональные артисты, работники культуры, тем не менее не всем это нравится. Вот как нам об этом говорила одна наша собеседница — Сонам Анчымаа Иргитовна, 05.03.1940 г., пенсионерка, уроженка с. Шуй Бай-Тайгинского района:

— Мне не нравится то, что в настоящее время праздники проходят слишком широко, громко, с огромной суетой. С нашего детства мы отмечали праздник Шагаа. Когда наступил месяц Шагаа, в течение месяца мы убирались в аале и на территории аала, чтобы встретить год чистыми и убранными. Когда наступал день Шагаа, юрты между собой друг друга приглашали, разговаривали, устраивали чаепитие и играли в разные национальные игры.

При этом мы знаем, что до выхода на площадь, появления в театрах, тувинцы в семьях делают многое из того, что было в прошлом, но уже в разных условиях, поскольку большинство проживает в сельской местности, в городах.

Для ряда родственных групп тувинцев *Шагаа* более значим, например, чем *дагылга*. Так, одна наша собеседница Ооржак Саяна Эрес-ооловна, 1971 г. р., жительница г. Кызыла, говорила:

— Основным мероприятием, на котором наши родственники стараются соблюдать и соблюдают обычаи и традиции, является праздник *Шагаа*.

Перед празднованием Шагаа я лично своими руками делаю *чавага* ‘узорчатое украшение для косы’ небольших размеров, дарю всем своим племянницам — детям

моих братьев и сестер, также близких родственников, чтобы у них в памяти оставалось хорошее воспоминание о традиционном празднике наших предков.

Также стараюсь сделать все, что делали тувинцы до празднования *Шагаа*: убираемся дома, встряхиваем все половые покрытия, также обязательно окуриваю все комнаты. Накрываем стол почти со всеми национальными блюдами, которых я нахожу сама, это *чөкпек* ‘лакомство из гущи, оставшейся после топления масла’, *быштак* ‘национальный сыр’, *тыва далган* ‘мука из жареного ячменя’, *тараа* ‘просо’ и т.д. *Далган*, *тараа* нам готовит наш отец. Наши дети все это видят, едят.

Саар-оол Александрович Бадыргы, 1968 года рождения, житель Кызыла, говорит:

— Во время празднования Шагаа мы все проводим обряд *саң салыры*. Раньше, когда начали праздновать *Шагаа*, мы ездили в с. Ак-Чыраа⁵³, а сейчас уже дома, потому что дорога дальняя.

Тувинцы заранее делают генеральную уборку жилищ, закупаются такими продуктами, как *далган* ‘мука из жареного ячменя’, *чөкпек* ‘лакомство из остатка топленого масла’, *тыва мороженное* ‘замороженная процеженная гуща кислого молока хойтпака с сахаром’, *тараа* ‘толченым в ступке просо’, *саржаг* ‘топленое масло’, т.е. всем тем, чем питались с древних времен наши предки. Основным же продуктом является мясная пища, которая также считается ритуальной. Так, по вечерам, накануне Шагаа, варят *хой эжди* ‘баранину’, которую заготавливают также заранее — в ноябре. Обычно это *төш* ‘грудинка’, *калбак-чарын* ‘лопатка’, *ээгилер* ‘ребрышки’, *кургулдай* ‘прямая кишка с начинкой’. Хозяйки стряпают мучные продукты. Считается, что стол должен быть богатым разнообразными блюдами, чтобы в наступившем году было обилие продуктов.

В ночь Шагаа тувинцы ходят на ночные *ном номчулгалары* ‘молебны’, которые читают ламы в *хурээ* ‘буддийских монастырях’, а также в общественных местах, как, например, Дом народного творчества, Национальный театр им. Виктора Кок-оола и др.

Одним из основных обрядов Шагаа остается *саң салыры* — обряд очищения можжевеловым, основным смыслом которого является очищение от всего плохого, что было в старом году. Место для костра, щепки — все готовят мужчины во дворах домов, если есть возможность. Утром с восходом солнца семьи выходят, чтобы очиститься вместе. Женщины готовят пищу, варят *сүттүг шай* ‘чай с молоком’. Чай наливается сначала для *бурган* ‘богов’, изображения и фигурки которых стоят в определенном, «красном» уголке. Также хозяйки брызгают чай *оран-делегей ээлери* ‘хозяевам света (мира)’, прося у них в них в новом милости и произнося благопожелания. Все снимают верхнюю одежду, вытряхивают ее. Затем возвращаются домой к накрытому столу.

Таким образом, современный Шагаа обогащен сочетанием семейной и общественных форм празднования.

Знание и мнения о Шагаа

Несмотря на массовый характер праздника, его распространенность в среде тувинцев, до сих пор остается под вопросом, как они оценивают этот праздник. Научные исследования по этой теме не проводились. Мы можем предположить:

⁵³ Овюрский район.

внутреннее тувиноведение считает само собой разумеющимся тот факт, что для тувинцев это самый любимый праздник, что он для них важен и пр. (соответственно, и научной проблемы здесь нет; есть лишь задача популяризации знаний о традиции). Поэтому в общественном дискурсе есть лишь подборки выборочных мнений населения, которые традиционно публикуются средствами массовой информации Тувы накануне и во время каждого Шагаа.

Поэтому в феврале 2021 г. мы провели опрос среди тувинцев методом интернет-анкетирования. Анкета была составлена на тувинском языке и распространялась в Google Forms в тувинских социальных сетях и мессенджерах, заполнялась людьми по желанию. Таким образом опрос охватил 870 человек. Строго говоря, этот опрос был также нерепрезентативным, но большое число полученных мнений позволяет нам видеть определенную картину. Состав респондентов оказался достаточно разнообразным⁵⁴, и для нас важно было то, что география респондентов оказалась достаточно широкой: среди опрошенных были жители г. Кызыла — 34,4%; других городов республики — 12,4%; жители районных центров — 25,9%; сельских поселений — 26,6%.

Для ответа на общий вопрос «Знаете ли вы о праздновании Шагаа?» («Шагаа байырлалының дугайында билир силер бе?») респондентам были предложены варианты ответов, которые предполагали степени знания этого праздника: «Хорошо знаю», «Слышал, но знаю не так хорошо», «Ничего не знаю». Третий вариант ответа не выбрал никто, а вот по степени знания мнения разделились. 78,8% ответивших считают, что хорошо знают этот праздник, а 21,2% — не так хорошо. Это говорит о том, что, несмотря на уже более чем двадцатилетнюю историю праздника в постсоветское время, в тувинском обществе сохраняется определенный процент людей, испытывающих недостаток знаний.

На вопрос о том, как, в каком кругу, с кем респонденты отмечают Шагаа, были даны варианты, которые предусматривают уточнение формы празднования. Мы получили следующие ответы: дома с семьей отмечают — 72,9%, со всеми родственниками или родственной группой — 14%, и вовсе не отмечают ни с кем — 4,9%. На общее массовое празднование в городе или деревне ходит 24,6%. Тем самым мы видим, что *Шагаа в первую очередь остается для большинства тувинцев семейным праздником*, хотя и общественная форма празднования также стала популярной.

На празднике Шагаа, как уже было сказано, соблюдаются обряды, поддерживаются определенные традиции. Об их знании сообщила почти половина респондентов — 48,5%. 33,1% ответили, что знают об общественных мероприятиях, которые организуются и в которых можно принимать участие. 18,4% — ничего не знают о том, что надо делать. Тем не менее обряд очищения проводят 82,1% (во дворе своего дома 62,9%, в отдалении от города или деревни — 9,1%; у памятника Кадарчы (чабану) недалеко от г. Кызыла — 8,1%; на горе Догээ или на горе вблизи деревни — 10,1%).

⁵⁴ По полученным сведениям, в анкетировании приняли участие тувинцы разного возраста: 15–20 лет — 13,2%, 20–30 лет — 15,3%, 31–40 лет — 24,5%, 41–50 лет — 24,8%, 51–59 лет — 15,1%; 60 и свыше лет — 7,1%. 14,5% респондентов составили мужчины, 85,5% — женщины. По роду деятельности: учащиеся или студенты — 21,7%; разнорабочие — 20,6%; научные сотрудники — 10,6%; работники СМИ — 21,7%; работники других сфер — 25%. По семейному положению: замужем, женат — 60,6%; холост или незамужние — 24,5%; разведенные — 9,90%; вдова или вдовец — 9,8%.

И только 7 % не проводят. То есть не будучи уверенными в знании обрядности, тем не менее большинство наших респондентов проводят один из важнейших обрядов — обряд очищения. В любом случае население очевидно нуждается в дальнейшем просвещении о празднике и традициях встречи Нового года по лунному календарю.

На вопрос «Спите ли вы в ночь на Шагаа?» («Шагаа дүнезинде өг-бүлеңер удуур бе азы хондур удувас бе?») были получены такие ответы: «Нет, не спим» — 59,9%; «Ложимся спать, как в обычные дни» — 40,1%. Не спящие пояснили, что готовят праздничный ужин, пьют чай — 55,4%; также играют в национальные игры — 37,4%. При этом в ночь Шагаа (но очевидно, что не всю ночь) в молебнах принимают участие — 68,8%; не принимают — 31,2%. Из буддийских храмов г. Кызыла наиболее посещаемы монастырь Цеченлинг, монастырь Эрзинский на ул. Колхозной. Тем не менее молебны проходят и в Национальном театре им. В. Кок-оола, куда ходит 9,5% респондентов; в республиканском центре народного творчества — 9,3%.

Накануне Шагаа во дворе буддийских храмов проводится обряд *Сор*. Считается, что он уносит с собой все плохое, что накопилось на теле и душе у человека за год. Участвующие в нем дома из *далган* ‘жареной муки ячменя’, топленого масла и чая с молоком готовят шарики. Такой шарик с молитвами прикладывают к разным частям тела, в том числе больным, чтобы он «всосал» в себя все плохое. Потом этот шарик кладут в мешок и идут в храм на обряд. Монахи сначала в храме читают молебны очищения от старых грехов и всего плохого, затем все выходят во двор, где заранее приготовлен большой костер. Когда монахи зажигают костер, туда с молитвами бросаются шарики. Такой обряд постоянно посещают, судя по ответам наших респондентов, 30,8%; нерегулярно — 30,4%, а не посещают вовсе — 38,8%. По словам информантов старшего поколения⁵⁵, такого обряда у тувинцев раньше не было. Он появился в последнее время, в связи с чем значительная часть населения о нем не знает. Тем не менее, по нашим наблюдениям, с каждым годом количество участников данного мероприятия увеличивается.

Заметно превалирование буддийских ритуалов в нынешних мероприятиях, связанных с Шагаа. Общественные обряды освящения с разжиганием костра *саң салыры*, проводимый шаманами во время Шагаа (например, на берегу у слияния рек Каа-Хем и Пий-Хем, образующих Енисей), как выяснилось, посещают всего 5,6%; ради интереса посетили пару раз 13,5%. Шаманов тувинцы в основном приглашают на похоронные обряды (на 7 и 49 дней после похорон)⁵⁶. Кроме того, к их услугам прибегают в повседневной жизни, чтобы очиститься от всего плохого при помощи камлания⁵⁷.

Нами задавались и вопросы, касающиеся питания во время празднования Шагаа. Главные блюда застолья, конечно, готовятся из мяса. Однако специальную үүже ‘замороженную баранину’ для праздника заготавливают и хранят в кладовой 32,8%. Наши респонденты, в основном, для застолья готовят *дүлген эът* ‘вареное мясо’, *манчы* ‘пельмени’, *хуужуур* ‘пирожочки’, *быжырган далган болгаш боорзак* ‘жареные лепешки и баурсаки’, *далган* ‘жареная мука из ячменя или пшеницы’, *тараа* ‘просо’, *ак чем* ‘белая пища’ (*быштак* — пресованный сыр, *чодураалыг азы үүргенелиг чөкпек* — лакомство из гущи, оставшейся после топления масла, с добавлением черемухи

⁵⁵ Монгуш Виктор Бойдуевич, 1939 г. р., уроженец с. Аянгаты Барун-Хемчикского района.

⁵⁶ Монгуш Анисья Семис-ооловна, 1963 г. р., шаман общества «Дунгур», г. Кызыл.

⁵⁷ Бышкак Елена Оскуровна, 1962 г. р., уроженка с. Тээли Бай-Тайгинского района.

или живородной гречишки). На вопрос, имеется ли блюдо, которое готовится только на Шагаа, выяснилось, что четверть респондентов (25,3%) готовят *кадык* — кашу из пшена с добавлением *сүт* ‘молока’ и *ааржы* — процеженную и сушеную гущу кислого молока (*хойтпак*).

Наиболее популярной игрой, которую знают современные тувинцы как игру во время Шагаа, является *кажык* ‘игра в кости’⁵⁸. Ее назвали 70% наших респондентов. Для нее используются обработанные позвоночные кости, чаще всего бараньи, которыми играют, соревнуются. Например, в разновидности игры *аът чарыштырары* ‘конные скачки’ создаются две команды. Участники по очереди кидают кости так, чтобы они упали определенным образом, после чего делают шаги. Кто первым преодолеет расстояние, тот побеждает. В разновидности *кажык кагары* соревнуются в количестве схваченных в руку костей. Кто соберет у себя больше *кажык*, тот побеждает. Педагоги признали ее потенциал в качестве развивающей для детей, поэтому она прочно вошла в учебные программы дошкольного образования.

Таким образом, информированность тувинцев о Шагаа, можно сказать, есть, но она недостаточная, и *тувинское общество продолжает испытывать недостаток информации о ритуалах, о самой традиции*.

Помимо всего этого, мы также поинтересовались тем, как люди оценивают настоящий восстановленный праздник, как сравнивают его с прошлым данной традиции. Как выяснилось, более трети тувинцев старшего возраста (38,3%) усматривает разницу старого и настоящего. Среди различий называют проведение Шагаа в организациях за 3–4 дня до наступления праздника, хотя, по мнению тувинцев, желательно действовать в день *бүдүү* ‘накануне’. Также раньше, вспоминают наши респонденты, люди носили национальную одежду почти в течение месяца, т.к. праздник длился в течение месяца. В игры Шагаа продолжали играть также в течение месяца, а сейчас только в дни празднования.

Но в целом большинство (88,7%) все же довольны тем, что Шагаа отмечается. Это вполне объяснимо, т.к. соблюдение обычаев и традиций предков считается очень важным для развития культуры, передачи народных знаний подрастающим поколениям. Именно воспитательное значение поддержали в ответах 80% участников нашего опроса. Тем не менее вызывает исследовательский интерес то, что 11,3% выразили недовольство, не задумывались о значении праздника 7%. Полагаем, что эта тема нуждается в особом изучении.

В прошлом 2022 г. газета «Тувинская правда» опубликовала интересную статью журналистки И. Качан о личностном отношении жителей Тувы к празднику Шагаа, о том, что каждый человек ждет от праздника: «Это когда человек замирает у распахнутых врат времени в ожидании счастья. Это праздник для всех, но у каждого свой»⁵⁹.

⁵⁸ Мендот Э.Э., Мендот И.Э., Мендот Э.Э. Игра «кажык» как компонент этнокультуры // Вестник Тувинского государственного университета. 2017. №4. С. 166–171; Монгуш К.М., Мендот Э.Э. Кажык как средство развития ловкости пальцев у учащихся начальных классов // Актуальные проблемы исследования этноэкологических и этнокультурных традиций народов Саяно-Алтая. Материалы IV международной научно-практической конференции молодых ученых, аспирантов и студентов, посвященная Году гостеприимства в Республике Тыва / отв. ред. У.В. Ондар. Кызыл: Тувинский государственный университет, 2016. 227 с. С. 82–83.

⁵⁹ Шагаа — перезагрузка [Электронный ресурс] // Тувинская правда. 2022, 31 января. URL: <https://tuvpravda.ru/novosti/shagaa-perezagruzka/> (дата обращения: 30.05.2023).

Собеседник журналиста А.-Б. Кыргыс, пресс-секретарь Центра тувинской культуры говорит, что сейчас почти все семьи стараются провести Шагаа очень ответственно, со всеми поэтапными подготовками, как и ночь с 31 декабря на первое января, «именно потому, что люди стали понимать сакральный смысл обычаев и обрядов нового года»⁶⁰. В том числе люди говорят про очищение («Неважно, когда наступит то состояние у человека, когда ему захочется очиститься от всей грязи не только в помещении, где он работает и живет, но и на душе. Главное успеть это сделать до кануна Шагаа. Очищение территории, где ты живешь, это, фактически, большая генеральная уборка дома, двора, избавление от всего старого ненужного»⁶¹); про новую одежду («В качестве новой одежды в наши дни все стараются сшить или заказать у портного новое национальное пальто — *тыва тон*. Даже заказывают всем членам семьи, если это позволяет бюджет. Хорошего качества пальто, с натуральной овчиной стоит дорого, конечно. И на просторах интернета все чаще радуют глаз семейные фотосессии семей в национальных костюмах, одежде»⁶²).

Другой собеседник журналиста — доктор культурологии А.К. Кужугет считает важным в празднике «духовный свет», «обновление», «конец этапа», «одухотворенное начало». «По сути, это не просто календарный праздник — это духовный праздник. Шагаа — это святое»⁶³. Это мнение подводит И. Качан к сравнению Шагаа с Рождеством, их большей схожести, чем с Новым годом.

Тувинская творческая интеллигенция в сравнениях и эпитетах идет дальше. Например, заслуженный артист Тувы, главный режиссер Национального театра имени В. Кок-оола С. Монгуш действия по очищению сравнивает с действиями итальянцев: «Сначала элементарное и самое простое — убираем физическую грязь, как итальянцы выбрасывают старую мебель в окно, мы убираемся и чистимся. Это делают все. А потом мы получаем возможность очищения души»⁶⁴. Директор Центра тувинской культуры И. Кошкендей, пытаясь передать суть праздника, использует слово «взрыв»: «...взрыв, подобный Большому взрыву, который дал начало расширению Вселенной. Это — новый свет. Это — начало всего, что оставили нам предки в наследство. Это свет, который освещает всех нас, который объединяет нас»⁶⁵.

Сама же тувинская журналистка И. Качан в итоге Шагаа называет «перезагрузкой реальности»: «Как компьютер после перезагрузки чистят от вирусов, так и мы можем очиститься от всех искажений в своей настройке, от всех своих ошибок. А может быть, и от реального вируса, от которого мы все устали морально и физически. Ведь одно из главных средств профилактики заразы последних лет — это чистота. Уже скоро мы увидим новый мир после перезагрузки. Шагаа биле! Амыр менди!»⁶⁶

Помимо публицистичной красочности выражений в газетной публикации мы можем также отметить попытки нового осмысления тувинцами традиционного праздника, попытки приблизить старую традицию к новым реалиям, освоить его,

⁶⁰ Шагаа — перезагрузка...

⁶¹ Там же.

⁶² Там же.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же.

сделать своим, укрепить в своем современном тезаурусе, осовременить. Что, несомненно, является важной составляющей концепта культуры.

Относительно места проведения празднеств есть тоже разногласие. 46,1 % считают, что лучшим местом является свой дом, своя семья. 30,8 % считают, что праздновать предпочтительнее в учреждениях культуры и досуга. Остальные 23,1 % полагают, что правильнее Новый год встречать в кругу своей родственной группы *төрөл аймак*. Отметить, что подобная коллективная форма распространена в сельских местностях.

Мы посещали такой Шагаа в 2018 г. Он проводился *төрөл аймак салчак* в с. Сесерлиг. Предки этой группы всю жизнь прожили в данной местности и до настоящего времени там проживают и разводят скот потомки. По словам нашего информанта⁶⁷, в сумоне (сельском поселении) есть две чабанские бригады, которые проживают на берегу рек Баян-Кол и Сесерлиг и в состав которых входят несколько родственных групп. Они по очереди организуют встречу нового года по лунному календарю, готовясь к этому весь предыдущий год. Они проводят прием гостей, их угощение национальными блюдами. Все соседи-чабаны помогают им в приобретении призов на различные игры и конкурсы. Главным конкурсом Шагаа у них стало поедание пельменей, в которой необходимо *бардамнаар* 'хвалиться своими силами', поэтому так он и называется. Участие принимают как мужчины, так и женщины. Мы наблюдали конкурсы в исполнении *кожаң* 'частушек', *дүрген чугаа* 'скороговорок', *тывызыктажыры* 'отгадывании загадок' и др. Спортивные состязания были в *ча адары* 'стрельбе из лука', *тыва хуреш* (национальной борьбе), *кадаг чарыш* 'бег в различные дистанции' и др.

Такой формат проведения праздника позволяет людям общаться, поддерживать родственные связи, чувствовать коллективную помощь, а также, что немаловажно — распределять финансовые затраты.

* * *

Традиция празднования встречи нового года, как и остальные традиции, со временем претерпевает изменения. И Шагаа у тувинцев не исключение. Если в прежние времена он был в основном семейным праздником, в настоящее время он стал также общественным, массовым. Нововведениями стали посещения ночных молебнов в буддийских храмах, появление новых обрядов.

Мы видим, что тувинцы стараются поддерживать эту восстановленную традицию, поскольку она им кажется важной, имеющей воспитательное значение. Тем не менее информированность населения, знания о празднике до сих пор не полные, и люди хотят знать больше об этом празднике, об обрядах. Большой интерес к этим вопросам демонстрирует и достаточно большое число добровольных участников нашего опроса, информация о котором методом «снежного кома» в тувинском сегменте Интернета помогла получить такое значительное число ответивших.

Мы полагаем, что необходимость в изучении социокультурных практик проведения традиционных праздников остается острой, и в поле внимания исследователей должны входить не только вопросы реконструкции знаний о прошлом,

⁶⁷ Кара-оол Людмила Салчаковна, 1967 г. р., чабан, индивидуальный предприниматель.

популяризация его, но и вопросы реального воплощения традиций в формате нео-традиций, даже с элементами новаций.

Мы можем заключить, что общественная форма празднования традиционно-го праздника стала разнообразной и достаточно обширной. Она относится к ведению профессиональных работников культуры, поддерживается местными властями и проводится на самых разных площадках. Но ее нельзя назвать традиционной формой, поскольку организаторы опираются скорее на опыт культурно-массовых мероприятий, который накоплен еще с советских времен. Учтен явно и опыт общественного проведения русского праздника Масленица.

Тем не менее, несмотря на новизну, большое участие в них зрителей указывает на то, что такая форма понравилась жителям республики, она востребована.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной монографии мы уточнили и развили наш подход, продолжив наш анализ тувинской этнической культуры как своеобразной сокровищницы народных знаний, которая сложилась веками, имеет определенные устоявшиеся ценности, но тем не менее подвержена изменениям, трансформациям. Мы не применяем для анализа сути культуры универалистские научные категории, когда культура искусственно, мысленно «членится» на определенные сферы, ракурсы и пр., что позволяет сравнивать, сопоставлять содержание этой культуры с другими в подобных же ракурсах. При этом мы не отрицаем подобного пути, его эвристичности. Мы лишь утверждаем, что возможен иной ракурс — когда культуру можно рассматривать изнутри.

Какими терминами, концептами мыслят люди культуры, что для них ценно, значимо и что побуждает действовать тем или иным образом? Такая концептуализация этнокультуры позволяет понять то, что важно для самой культуры на ее собственном языке. Ведь не секрет, что применение собственных исследовательских инструментов для ученого всегда сопряжено с его желанием решить какие-то свои задачи: найти то, что ему надо (или ему заказано, предписано), сравнить, увидеть то, что ему нужно увидеть. И в таких случаях ученый идет своим путем, а изучаемая им культура — другим.

А что, если пойти вместе с культурой? Этот путь познания культуры наиболее логичен изнутри, когда ее открывают в статике и в динамике ее же собственные дети — ее субъекты, ученые-инсайдеры. Их взгляд субъективен? Да. Так же, как и субъективна позиция других ученых, решающих свои задачи — познавательные, политические, идеологические, организационные. Как мы показываем, обсуждая особенности российской науки, вся научно-организационная система здесь выстроена так, что субъективность и субъектность в науке России — это далеко не последние вещи.

Быть ученым-инсайдером — не значит иметь только одни преимущества. И мы это признаем со всей ответственностью. Мы не только внутри культуры, говорим на одном с ней языке, знаем ее, чувствуем. Мы также и не чувствуем, не видим определенных вещей, которые происходят в условиях полного погружения. Поэтому мы обсуждаем и наши исследовательские проблемы, которые мы выявили в ходе работы.

Также подчеркнем, что анализ конкретных концептов тувинской этнической культуры в данном издании снова ограничен несколькими, которые мы считаем наиболее важными и относящимися к сфере своего пространства. При этом надо также сказать, что каждый уже рассмотренный концепт имеет еще и другие аспекты, которые могут иметь отражение в иных сферах тезауруса культуры — в сферах чужого и чуждого пространств. Например, понимание тувинцами земли, разумеется, не ограничено пониманием только родной земли. Важно также и то, что тезаурус

включает представления о чужой земле, вообще о чуждой — той, что за пределами даже чужой.

Поэтому наш путь концептуализации тувинской этнической культуры только начат с издания двух монографий — «Тувинцы. Родные люди» и «Тува. Родная земля». Мы постарались показать суть культуры, ее главные концепты, важнейшие ценности культуры. Но мы только в начале большого пути по познанию нашей собственной культуры — древней, богатой, многозначной, имеющей много общего и с другими культурами, но тем не менее самой близкой для нас, самой богатой для нас и самой родной.



БИБЛИОГРАФИЯ

- Абдуллаева Р. Х.* Стереотипы красоты в русской и узбекской лингвокультурах (на материале пословиц русского и узбекского языков) // *Неофилология*. 2022. Т. 8. №4. С. 849–860. <https://doi.org/10.20310/2587-6953-2022-8-4-849-860>.
- Ак-Көк Сүт-Хөл чалгыглары* [Волны голубого Сүт-Холя]. Сборник песен. Абакан: Типография «Хакасия», 2013.
- Аксенов А. Н.* Тувинская народная музыка. М.: Музыка, 1964. 256 с.
- Актуальность полемики Ю.Н. Солонина и М.С. Кагана. Фундаментальные основания российской культурологии (посвящается памяти проф. Ю.Н. Солонина, к 80-летию со дня рождения). Материалы круглого стола в рамках третьего Санкт-Петербургского международного культурологического симпозиума (20 ноября 2021 года). Ч. 2 / А.К. И. Забулионите (науч. ред.), И.Б. Ардашкин, В.Н. Бадмаев и др. // *Человек. Культура. Образование*. 2023. №1. С. 160–187. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2023-1-160>.
- Актуальность полемики Ю.Н. Солонина и М.С. Кагана. Фундаментальные основания российской культурологии (посвящается памяти проф. Ю. Солонина, к 80-летию со дня рождения). Ч. 1 / А.К. И. Забулионите (науч. ред.), И.Б. Ардашкин, В.Н. Бадмаев и др. // *Человек. Культура. Образование*. 2022. №4. С. 145–183. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2022-4-145>.
- Александров Д. А.* Историческая антропология науки в России // *Вопросы истории и естествознания*. 1994. №4. С. 3–22.
- Алексеев Н. А.* Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1992. 242 с.
- Алефиренко Н. Ф.* Лингвокультурология: ценностно-смысловое пространство языка. М.: Флинта, 2016. 224 с.
- Алтайско-русский словарь* / под ред. А.Э. Чумакаева. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2018. 936 с.
- Анайбан З. В.* Политические и общественные объединения республики Тува на современном этапе // *Институты гражданского общества в Сибири (XX — начало XXI в.)* / отв. ред. В.И. Шишкин. Новосибирск: Изд-во Новосибирского государственного университета, 2009. 182 с.
- Анайбан З. В., Губогло М. Н., Козлов М. С.* Формирование этнополитической ситуации. Т. 1: Очерки истории постсоветской Тувы. М.: ЦИМО, 1999. 420 с.
- Анжиганова Л. В.* Этноконфессиональный неотрадиционализм хакасов: поиск оснований идентификации // *Новые исследования Тувы*. 2023. №1. С. 125–136. <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.7>.
- Аникин Д. А.* Проблематизация исторической ответственности в современном российском обществе: основные тенденции // *Полилог*. 2020. Т. 4. №4. С. 8. <https://doi.org/10.18254/S258770110012712-5>.

- Артановский С.Н.* Родина как культурно-исторический феномен // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2012. №2 (11). С. 11–15.
- Артунова Н.Д.* Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1999. 896 с.
- Ары-Хаан. Тыва улустуң маадырлыг тоолдары = Ары-Хаан. Памятники устного народного творчества. Т. V. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1996. 208 с.
- Асимметричная Федерация: взгляд из центра, республик и областей / отв. ред. Л.М. Дробужева. М.: Изд-во Института социологии РАН, 1998. 204 с.
- Аскольдов С.А.* Концепт и слово // Русская словесность: От теории словесности к структуре текста. Антология / под общ. ред. В.П. Нерознака. М.: Academia, 1997. С. 267–279.
- Атаева Аннаджамал.* Лексические средства выражения времени в туркменском языке. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Ашгабат, 1993. 28 с.
- Ачкасов В.* Зачем русским статус «государствообразующего народа» // Политэкс. 2018. Т. 18. №2. С. 215–224. <https://doi.org/10.21638/spbu23.2022.207>.
- Аян тудаал [Споём]. Сборник песен / ред. А.Б. Чыргал-оол, А.А. Даржай. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1980.
- Базырчип А.-Х.О.* Сакральные места у тувинцев с отрицательной маркировкой // IV Центральноазиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия, Кызыл, 20–23 сентября 2018 года. Кызыл: Тувинский государственный университет, 2018. С. 33–37.
- Байыр-оол М.С.* Көшкүн амыдырал: төрөл бөлүктөр болгаш хонаштар [Кочевая жизнь: родственные группы и их стойбища (кочевья)]. Кызыл: Тываполиграф, 2019. 312 с. (На тув. яз.).
- Байыр-оол М.С.* Допчу намдарым: көшкүн эрниң аас-кежиктиг кокпалары [Моя автобиография: счастливые пути кочевого мужчины]. Кызыл: Типография МБОУ КЦО «Аныяк», 2022. 292 с. (На тув. яз.).
- Баранов Д.А.* Локальное знание и «другие антропологии» // Этнографическое обозрение. 2021. №5. С. 84–112. <https://doi.org/10.31857/S086954150017416-7>.
- Барбенко Я.А., Киреев А.А.* К методологии изучения взаимодействия регионального хозяйства и природной среды (на примере сельского хозяйства юга Дальнего Востока) // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2006. №1–2. С. 8–15.
- Бардамова Е.А.* Время в языковой картине мира бурят. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского государственного университета, 2011. 196 с.
- Бардамова Е.А.* Репрезентация пространственных представлений в бурятском языке. Изд. 2-е, испр. и доп. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского государственного университета, 2021. 176 с. <https://doi.org/10.18101/978-5-9793-1610-9-2021-1-176>.
- Басангова Т.Г.* Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика). Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 2007. 592 с.
- Басангова Т.Г.* Вербальный компонент праздника цагаан сар («белый месяц») у калмыков // Новые исследования Тувы. 2015. №1. С. 50–58.
- Басаргина Е.Ю.* Научно-организационная деятельность Императорской Академии наук в 1889–1917 гг. Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. СПб., 2009. 45 с.
- Беженару Л.Е.* Концепт «малая родина» как ментальное и смысловое пространство // Социально-психологические проблемы ментальности / менталитета. 2020. №16. С. 17–27.
- Белозерова А.В., Локтионова Н.М.* Лингвокультурология как лингвистическая дисциплина [Электронный ресурс] // Современные проблемы науки и образования. 2013. №1. <https://science-education.ru/ru/article/view?id=7681> (дата обращения: 05.01.2023).

- Белокурова С.М., Мушеникова Е.А.* Концепт «Родина» в монгольской лингвокультуре // Лингвокультурологический подход в контексте развития трансграничного сотрудничества Большого Алтая / отв. ред. Н.Г. Барышникова и др. Барнаул: Алтайский дом печати, 2018. 162 с. С. 17–23.
- Бердимуратова К.С.* Концепт «Свадьба» как фрейм в русской и казахской лингвокультуре // Актуальные проблемы русской и сопоставительной филологии: теория и практика. Материалы Международной научно-практической конференции. Уфа, 12–13 мая 2016 года. Уфа: Башкирский государственный университет, 2016. 524 с. С. 112–117.
- Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура: этнолингвистические исследования. М.: Индрик, 2007. 600 с.
- Биткеева А.Н., Цыбенова Ч.С.* Хроника языкового сдвига в тувинском языке в Республике Тыва // Новые исследования Тувы. 2022. №4. С. 6–27. <https://doi.org/10.25178/nit.2022.4.1>.
- Бичелдей У.П.* Религиозные аспекты обрядов шагаа (Нового года) у урянхайцев-тувинцев монгольского Алтая // Материалы первого алтаистического форума «Тюрко-монгольский мир Большого Алтая: историко-культурное наследие и современность» / отв. ред. Р.И. Райкин. Барнаул: Изд-во Алтайского государственного университета, 2019. 396 с. С. 124–126.
- Бичелдей У.П.* Урянхайцы-тувинцы сумона Сэнгел Баян-Ульгийского аймака Монголии: общее и особенное в их тэнгрианских обрядах // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность / отв. ред. Л.В. Федорова. Якутск: Международное общество исследователей Тенгри, 2019. 360 с. С. 65–72.
- Бичелдей У.П.* Сохранение и использование сакральных мест как объектов духовного культурного наследия тувинцев (опыт взаимодействия муниципальных органов местного самоуправления Республики Тыва с сельскими поселениями) // Социально-экономическое и культурное развитие сельских территорий. Материалы Региональной научно-практической конференции с всероссийским участием, посвященной 60-летию Ефремкинскому сельскому совету Ширинского района Республики Хакасия. Абакан, 23–24 июля 2022 года / ред. колл.: Н.С. Майнагашева и др. Абакан: Книжное издательство «Бригантина», 2022. 230 с. С. 47–53.
- Болат-оол Р.В., Пелевина Н.Н.* Формирование образа женщины в тувинских и немецких пословицах // Вестник Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова. 2017. №21. С. 29–32.
- Боргоякова Т.Н.* Способы выражения временных отношений между двумя событиями (на материале хакасского языка). М.: Изд-во РУДН, 2002. 174 с.
- Боронова Д.Ц.* Концепт «Родина» в идеологии и практике бурятских диаспор // Известия Томского политехнического университета. 2011. Т. 319. №6. С. 186–190.
- Бортникова Т.Г.* Отношение ко времени как отражение этнического сознания // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. №5. С. 27–32.
- Бредис М.А.* Символика числа девять в тувинской лингвокультуре (на фоне ряда тюркских и монгольских языков) // Новые исследования Тувы. 2023. №1. С. 228–242. <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.13>.
- Бредис М.А., Иванов Е.Е., Ломакина О.В., Нелюбова Н.Ю., Кужугет Ш.Ю.* Лексикографическое описание тувинских пословиц: принципы, структура, этнолингвокультурологический комментарий (на европейском паремнологическом фоне) // Новые исследования Тувы. 2021. №4. С. 143–160. <https://doi.org/10.25178/nit.2021.4.11>.

- Бредис М.А., Иванов Е.Е.* Провербиальные факторы перевода тувинских пословиц в аспекте нормативной и полилингвальной паремиографии (на фоне русского и английского языков) // Новые исследования Тувы. 2022. № 1. С. 17–36. <https://doi.org/10.25178/nit.2022.1.2>.
- Бредис М.А., Ломакина О.В., Борисова А.С., Лазарева О.В.* Числовой код тувинской лингвокультуры в пословицах (на фоне ряда тюркских и монгольских языков народов России) // Новые исследования Тувы. 2022. № 4. С. 276–293. <https://doi.org/10.25178/nit.2022.4.20>.
- Брицкий П.П.* Политика СССР в подготовке национальных кадров для развивающихся стран (1955–1985 гг.). Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. Минск, 1992. 30 с.
- Бурнаков К.С.* Горы — неотъемлемая часть концепта «Родина» в этнической культуре хакасов // Вестник современных исследований. 2019. № 1.1 (28). С. 34–37.
- Бурыкин А.А.* Буддийские мотивы в фольклоре (на материале калмыцких, тувинских и бурятских эпических произведений и богатырских сказок) // Новые исследования Тувы. 2020. № 3. С. 189–209. <https://doi.org/10.25178/nit.2020.3.14>.
- Бурыкин А.А.* Календарный 12-летний животный цикл в фольклоре калмыков и других народов Азии // Монголоведение. 2020. Т. 12. № 4. С. 679–691. <https://doi.org/10.22162/2500-1523-2020-4-679-691>.
- Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы: историко-этнографические очерки. М.: Изд-во Восточной литературы, 1961. 218 с.
- Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. М.: Наука, 1972. 314 с.
- Вайнштейн С.И.* Мир кочевников Центра Азии. М.: Наука, 1991. 296 с.
- Вайнштейн С.И.* Загадочная Тува. М.: Известия, 2009. 413 с.
- Вебер М.* Основные социологические понятия // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 2. С. 90.
- Вежбицкая А.* Семантические универсалии и базисные концепты. М.: Языки славянских культур, 2011. 568 с.
- Винокурова У.А.* Циркумпольная цивилизация: идеи и проекты. Якутск: АГИИК, 2011. 311 с.
- Винокурова У.А.* Якутские ценности в начале XXI века // Новые исследования Тувы. 2017. № 3. С. 84–99. <https://doi.org/10.25178/nit.2017.3.5>.
- Винокурова У.А.* Экософия ойууна криолитозоны. Новосибирск: Наука, 2018. 192 с.
- Водопьянова Е.В.* Наука в современной России // Белорусский экономический журнал. 2008. № 1. С. 17–25.
- Волков Г.Н., Салчак К.Б., Шаалы А.С.* Этнопедагогика тувинского народа. Кызыл: Изд-полиграф. отдел «Билиг», 2009. 212 с.
- Воробьев В.В.* Лингвокультурология. М.: РУДН, 2006. 330 с.
- Всеволодова М.В.* Способы выражения временных отношений в современном русском языке. М.: Изд-во Московского государственного университета, 1975. 283 с.
- Вяземский Ю.П.* Вступительное слово главного редактора // Концепт: философия, религия, культура. 2017. № 1. С. 7–8.
- Гельман В.Я., Хмельницкая Н.М.* О некоторых проблемах подготовки научно-педагогических кадров высшей квалификации // Наука. Инновации. Образование. 2017. Т. 12. № 1. С. 102–119.
- Гайворонская Л.В.* Семантика календаря в художественном мире Пушкина (дни недели, времена года). Дисс. ... канд. филол. наук. Воронеж, 2006. 242 с.

- Гарская Л. В. Структурно-семантическое исследование группы английских существительных, обозначающих части суток и времена года, в сопоставлении с русским языком. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1975. 233 с.
- Гильфанова Д. Р. Темпоральность художественного текста на материале английского и татарского языков. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Тюмень, 2005. 26 с.
- Головнев А. В. Антропология и этнология академика В. А. Тишкова // Антропология и этнология: современный взгляд / отв. ред. А. В. Головнев и Э. Б. М. Гучинова. М.: Политическая энциклопедия, 2021. 559 с. С. 6–25.
- Голубева Е. В. Национально-культурная специфика картины мира в калмыцком языке (на примере культурных концептов). Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2006. 212 с.
- Гумбольдт В. Язык и философия культуры. Пер. с нем. яз. М.: Прогресс, 1985. 448 с.
- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972. 318 с.
- Гусейнова Р. Г. Теоретические аспекты категории времени в тюркских языках // Казанская наука. 2020. № 12. С. 142–144.
- Гымпилова С. Д. Концепт *родина* в эпических произведениях бурят // Эпосоведение. 2022. № 1 (25). С. 43–50. <https://doi.org/10.25587/a8206-1785-8755-m>.
- Давлетшин Г. М., Зеленева Ю. А. Представления о Родине и родной земле у тюрко-татар // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2015. № 4. Ч. 2. С. 40–44.
- Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке / под ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. Кызыл: б. и., 2021. 188 с.
- Даржа В. К. Тайны мировоззрения тувинцев-номадов. Кызыл: Правник+, 2007. 255 с.
- Даяндорж Алтанцэцэг. Именная темпоральность в картине мира русского и монгольско-го языков. Дисс. ... канд. филол. наук. Липецк, 2008. 163 с.
- Демьянков В. З. Термин «концепт» как элемент терминологической культуры // Язык как материя смысла. Сборник статей к 90-летию академика Н. Ю. Шведовой / отв. ред. М. В. Ляпон. М.: Издательский центр «Азбуковник», 2007. 734 с. С. 606–622.
- Дербишева З. К. Основы лингвокогнитивного сравнения языков. М.: Флинта, 2019. 335 с.
- Джамбаева Ж. А. Концепт *родина* в языковом сознании славяноязычных казахстанцев // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2010. № 6. С. 140–146.
- Донгак С. Ч. Вехи эволюции тувинского Шагаа // Новые исследования Тувы. 2015. № 1. С. 99–101.
- Донгак С. Ч. Некоторые исторические аспекты Шагаа // Шагаа: истоки и традиции. Материалы круглого стола, посвященного празднику Шагаа / отв. ред. К. А. Бичелдей. Кызыл: Тываполиграф, 2015. 95 с. С. 42–47.
- Доржу К. Б. Сравнения в русских и тувинских поговорках, порицающих отрицательные качества человека // Вестник Тувинского государственного университета. Социальные и гуманитарные науки. 2012. № 1 (12). С. 94–98.
- Доржу К. Б., Кужугет Ш. Ю. Летнее время в поэзии Айланмы Хертек // Мир науки, культуры, образования. 2018. № 2 (69). С. 495–496.
- Драгоценности Тувы. По итогам специального проекта «Тос эртинге». Фотоальбом. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2011. 112 с.
- Драчева С. И., Тозыякова Е. А., Юрченко Т. Н. Концепт «Родина» в языковом сознании алтайцев (на материале поэзии Э. М. Палкина) // Научные исследования: от теории к практике. 2015. Т. 2. № 4 (5). С. 120–123.
- Древнетюркский словарь / ред. В. М. Наделяев и др. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1969. 676 с.

- Дубровская О.В.* Темпоральные конструкции в шорском языке (в сопоставлении с южно-сибирскими тюркскими языками). Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Новокузнецк, 2012. 23 с.
- Духовные творения Шагаа / сост. Г.Д. Сундуй. Кызыл: ИРНШ, 2017. 52 с.
- Егорова А.И., Кондакова А.П., Кужугет М.А.* Гендерные стереотипы в тувинских пословицах и поговорках // Новые исследования Тувы. 2020. № 1. С. 19–34. <https://doi.org/10.25178/nit.2020.1.2>.
- Есенова Т.С.* Лингвокультурный концепт «Родина» в языковом сознании русских и калмыков // Гуманитарные исследования. 2009. № 3 (31). С. 37–44.
- Есенова Т.С.* «Земля» как лингвокультурный концепт ментального мира калмыков // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2011. № 5 (59). С. 39–43.
- Есенова Т.С.* Очерки по лингвокультуре калмыков. Элиста: Издательство Калмыцкого университета, 2012. 160 с.
- Есмурзаева Ж.Б.* Ядерные смыслы концепта *родина* (по данным лексикографических источников) // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. 11. № 3 (50). С. 475–480.
- Ефремов Н.Н.* Сложноподчиненные предложения времени в якутском языке. М.: Наука, 1984. 97 с.
- Желамский А.Г.* Неугасимая Родина: к теме образного восприятия ландшафтов // Наследие и современность. 2018. Т. 1. № 4. С. 95–110.
- Жизненное пространство и духовный мир человека через призму языков Сибири / под ред. Н.Б. Кошкарева, Е.В. Тютешева. Новосибирск: Академиздат, 2021. 300 с.
- Жээнбекова Г.Т., Караева З.К.* Концепт «земля» в разных культурах // Духовная ситуация времени. Россия XXI век. 2020. № 3 (22). С. 45–49.
- Жуковская Н.Л.* Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обыряды народов зарубежной Азии / отв. ред. Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 1986. 256 с. С. 118–135.
- Жуковская Н.Л.* Судьба кочевой культуры. Рассказы о Монголии и монголах. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. 112 с.
- Жуковская Н.Л.* Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М.: Восточная литература, 2002. 247 с.
- Захаров-Гезехус И.А.* Учёные верят в Бога. М.: Институт компьютерных исследований, 2015. 108 с.
- Зерчанинова Т.Е., Тарбеева И.С.* Проблемы научной и образовательной деятельности аспирантов // Научный результат. Социология и управление. 2019. Т. 5. № 3. С. 37–48. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2019-5-3-0-3>.
- Зиновьева Е.И., Алешин А.С.* Семья в компаративных паремиях тувинского, шведского и русского языков // Новые исследования Тувы. 2022. № 1. С. 131–145. <https://doi.org/10.25178/nit.2022.1.9>.
- Золотова Г.А.* Категории времени и вида с точки зрения текста // Вопросы языкознания. 2002. № 3. С. 7–30.
- Зыкин А.В.* К вопросу о своеобразии праздничной (церемониальной) культуры тувинского этноса // Миссия конфессий. 2018. Т. 7. Ч. 3. № 33. С. 711–723.
- Иванов Е.Е.* Абсурдные и парадоксальные пословицы в тувинском языке (онтологический и логический аспекты категоризации пословичной семантики) // Oriental Studies. 2022. Т. 15. № 6. С. 1373–1388. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2022-64-6-1373-1388>.

- Иванов Е.Е.* Семантическая типология тувинских пословиц (эмпирический и аксиологический аспекты) // Новые исследования Тувы. 2022. №4. С. 317–337. <https://doi.org/10.25178/nit.2022.4.22>.
- Иванов Е.Е., Ломакина О.В., Нелюбова Н.Ю.* Семантический анализ тувинских пословиц: модели, образы, понятия (на европейском паремиологическом фоне) // Новые исследования Тувы. 2021. №3. С. 232–248. <https://doi.org/10.25178/nit.2021.3.17>.
- Иванов Е.Е., Марфина Ж.В., Шуран О.В.* Номинации животных в тувинских пословицах и поговорках: аспекты реализации и проблематика изучения // Новые исследования Тувы. 2022. №1. С. 47–68. <https://doi.org/10.25178/nit.2022.1.4>.
- Илиополова К.С.* Свое и чужое как разные части социокультурного пространства // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2007. №6 (142). С. 11–13.
- История Тувы: в 2 т. / под ред. С.К. Тока. М.: Наука, 1964. Т. 2. 455 с.
- История Тувы: в 3 т. / под общ. ред. В.А. Ламина. Новосибирск: Наука, 2007. 427 с.
- Кабицкий М.Е., Рудник С.М.* «Каталонские страны»: концепт и его восприятие // Этнография. 2020. №4. С. 159–173. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-4\(10\)-159-173](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-4(10)-159-173).
- Калмыцко-русский словарь: 26 000 слов / сост. Э.Ч. Бордаев, Р.А. Джамбинова, А.Л. Каляев и др.; под ред. Б.Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977. 765 с.
- Карасик В.И.* Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград: Перемена, 2002. 477 с.
- Караулов Ю.Н.* Лингвистическое конструирование и тезаурус литературного языка. М.: Наука, 1981. 367 с.
- Карелина Е.К.* История тувинской музыки от падения династии Цин и до наших дней: исследование. М.: Композитор, 2009. 552 с.
- Кенденбиль Р.Д.* Частьн аялгалары [Весенние голоса]. Сборник песен / муз. ред. В.Л. Сапельцев. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1969. 170 с.
- Кенденбиль Р.Д.* Тайбың ишчи аялгалар [Мелодии мира и труда]. Сборник песен / муз. ред. В.И. Борисенко. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1982. 94 с.
- Кенденбиль Р.Д., Бюрбе С.М., Бегзи К.М.* Ырлар чындзызы [«Сборник песен»]. Нотное издание / муз. ред. В.И. Борисенко. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1989. 127 с.
- Кенин-Лопсан М.Б.* Кырган-авай өпей ыры [Колыбельная бабушки]. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1984. 203 с.
- Кенин-Лопсан М.Б.* Азаның бичези кончуг [Младший чертенок]. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1989. 236 с. (На тув. яз.).
- Кенин-Лопсан М.Б.* Чылгычының өө [Юрта табунщика]. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1990. 363 с. (На тув. яз.).
- Кенин-Лопсан М.Б.* Алдын чүрек [Золотое сердце]. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1992. 254 с. (На тув. яз.).
- Кенин-Лопсан М.Б.* Тыва чоннун бурунгу ужурлары [Древние тувинские народные порядки]. Кызыл: Новости Тувы, 1994. 192 с.
- Кенин-Лопсан М.Б.* Алгыши тувинских шаманов [Тыва хамнарнын алгыштары]. Кызыл: Новости Тувы, 1995. 528 с.
- Кенин-Лопсан М.Б.* Тыва чаңчыл. Тыва чоннун ыдыктыг чаңчылдары [Тувинские традиции. Священные традиции тувинского народа]. Кызыл: Новости Тувы, 1999. 352 с.
- Кенин-Лопсан М.Б.* Тыва чаңчыл [Тувинские традиции]. Кызыл: Новости Тувы, 2000. 351 с. (На тув. яз.).
- Кенин-Лопсан М.Б.* Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2000. 416 с. (На тув. яз.).

- Кенин-Лопсан М.Б.* Традиционная культура тувинцев / пер. с тув. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2006. 232 с.
- Кенин-Лопсан М.Б.* Тувинские шаманы. М.: Маска, 2009. 325 с.
- Кенин-Лопсан М.Б.* Тыва чаңчыл [Тувинские традиции]: в 2 ч. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2017. 359 с. (На тув. яз.).
- Кенин-Лопсан М.Б.* Традиционная культура тувинцев / пер. с тув. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2021. 248 с.
- Кечил-оол С.В., Саая О.М.* Особенности фразеологизмов с компонентом «ухо» в тувинском языке в сопоставлении с русским // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. №9 (63). Ч. 2. С. 107–109.
- Кечил-оол С.В., Саая О.М.* Семантические особенности фразеологизмов с компонентом «рука» в тувинском и русском языках // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. №6 (72). Ч. 1. С. 92–95.
- Кисель В.А.* Образ кайгала в тувинской культуре (эмоциональное восприятие и политическая конъюнктура // Кунсткамера. 2018. №2. С. 153–161. <https://doi.org/10.31250/2618-8619-2018-2-153-161>.
- Кисель В.А.* Поездка за красной солью. Погребальные обряды Тувы. XVIII — начало XXI в. СПб., 2009. 142 с.
- Китова Г.А., Кузнецов Б.В.* Кадровый потенциал российской науки: особенности динамики в 90-х годах // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 1996. №4. С. 189–198.
- Ключарев Г.А.* Об эпистемологической специфике социально-гуманитарного знания // Доклады кандидатов в члены РАН, баллотировавшихся по секции философии, политологии, социологии, психологии и права в 2022 году / под общей ред. А.А. Гусейнова, Г.А. Тосуняна. М.: Новые печатные технологии, 2023. 462 с. С. 127–137.
- Когнитивные исследования языка. Вып. IV. Концептуализация мира в языке / гл. ред. сер. Е.С. Кубрякова, отв. ред. вып. Н.Н. Болдырев. М.: Ин-т языкознания РАН; Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2009. 455 с.
- Когнитивные исследования языка. Вып. XXXVII: Интегративные процессы в когнитивной лингвистике: материалы Международного конгресса по когнитивной лингвистике. 16–18 мая 2019 г. / отв. ред. Т.В. Романова. Нижний Новгород: Деком, 2019. 1144 с.
- Конгу А.А.* Ритуально-обрядовые действия во время Шагаа // Новые исследования Тувы. 2015. №1. С. 120–128.
- Колесникова С.М.* Градуальная семантика русских и тувинских пословиц // Новые исследования Тувы. 2022. №1. С. 90–103. <https://doi.org/10.25178/nit.2022.1.6>.
- Комарова Г.А.* О самой лучшей «награде» антропологической работы // Антропологический форум. 2011. №15. С. 448–474.
- Комарова Г.А.* Профессия антрополога необыкновенно расширяет кругозор // Антропологический форум. 2013. №19. С. 329–359.
- Комарова Г.А.* «Уважение к респондентам — важнейшая заповедь исследователя» (интервью с Е.И. Филипповой и М. Ларюэль) // Этнографическое обозрение. 2007. №2. С. 120–131.
- Комбу С.С.* Тувинская литература. Словарь. Новосибирск: Наука, 2012. 360 с.
- Кон Ф.Я.* За пятьдесят лет. М.: Советский писатель, 1936. 203 с.
- Конович А.А.* Театрализованные праздники и обряды в СССР. М.: Высшая школа, 1990. 206 с.
- Кононов А.Н.* Способы и термины определения стран света у тюркских народов // Тюркологический сборник. 1974. М.: Восточная литература, 1978. С. 72–89.

- Конституции Республики Тыва (1921–1993 гг.): сборник к 55-летию принятия Тувы в состав РСФСР и СССР / сост. В. А. Дубровский. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1999. 216 с.
- Кошкендей И. М.* Родина в народных песнях алтайских тувинцев // Төв Ази болон Монгол дахь угсаатны үйл явц, чиг хандлага. Сэдэвт олон улсын эрдэм шинжилгээний хурлын илхэлүүдийн эмхтгэл [«Современные этнические процессы и тенденции в Центральной Азии и Монголии». Международная научная конференция = International Scientific conference “Etnographic Process and Tendency in Central Asia and Mongolia”]. Улаанбаатар хот, 2018. С. 123–127.
- Кужугет А. К.* Зрелищно-игровые элементы в культовых обрядах тувинцев. Кызыл: Республиканская типография, 2002. 79 с.
- Кужугет А. К.* Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. Кемерово: КемерГУКИ, 2006. 319 с.
- Кужугет Ш. Ю.* Суточный цикл как фрагмент тувинской темпоральной картины мира // Казанская наука. 2014. №9. С. 132–138.
- Кужугет Ш. Ю.* Лексико-семантическое поле ‘природное время’ в прозе К.-Э.К. Кудажы. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 2015. 24 с.
- Кужугет Ш. Ю.* История родственной группы кужугет из Барун-Хемчикского района Тувы // Новые исследования Тувы. 2021. №4. С. 31–45. <https://doi.org/10.25178/nit.2021.4.3>.
- Кужугет Ш. Ю.* Отношение тувинцев к земле в тувинской литературе XX–XXI вв. // Новые исследования Тувы. 2023. №1. С. 64–79. <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.4>.
- Кужугет Ш. Ю., Ооржак Х. Д.-Н., Кыргыз З. К.* Модели времени в традиционной культуре тувинцев // Сибирский антропологический журнал. 2019. Т. 3. №4. С. 127–134.
- Кужугет Ш. Ю., Сувандии Н. Д., Дамбаа Ш. В., Ламажаа Ч. К.* Концепт *төрөл* ‘родственник’ в языковой картине мира тувинцев // Новые исследования Тувы. 2019. №3. С. 149–157. <https://doi.org/10.25178/nit.2019.3.12>.
- Кужугет Ш. Ю., Сувандии Н. Д., Ламажаа Ч. К.* Проблемы перевода концептов культуры на другой язык: на примере тувинских концептов культуры // Полилингвильность и транскультурные практики. 2021. Т. 18. №4. С. 405–420. <https://doi.org/10.22363/2618-897X-2021-18-4-405-420>.
- Кураев А. В., Кураев В. И.* Религиозная вера и рациональность // Исторические типы рациональности / отв. ред. В. А. Лекторский. Т. 1. М.: ИФ РАН, 1995. С. 88–113.
- Куулар Н. Ш.* Муңгаштатпаан муңчулбас ыр [Непрегражденная неунывающая песня]. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2018. 272 с. (На тув. яз.).
- Кыргыз З. К.* Песенная культура тувинского народа. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1992. 144 с.
- Кыргыз З. К.* Тувинское горловое пение: этномузыковедческое исследование. Новосибирск: Наука, 2002. 236 с.
- Ламажаа Ч. К.* Политическая культура Тувы // Полис. Политические исследования. 2008. №4. С. 48–54.
- Ламажаа Ч. К.* Валентина Сузукей: Как бороться с европоцентризмом в Центре Азии? // Новые исследования Тувы. 2009. №1–2. С. 138–154.
- Ламажаа Ч. К.* Архаизация общества. Тувинский феномен. М.: Книжный дом «Либроком», 2013. 272 с.
- Ламажаа Ч. К.* Тувинская этничность и социум в этносоциологических и антропологических исследованиях // Новые исследования Тувы. 2016. №2. С. 32–51.

- Ламажаа Ч.К.* Национальный характер тувинцев. М.; СПб.: Нестор-История, 2018. 240 с.
- Ламажаа Ч.К.* Тувинское время и экономическая культура тувинцев // Новые исследования Тувы. 2018. № 2. С. 4–21. <https://doi.org/10.25178/nit.2018.2.1>.
- Ламажаа Ч.К.* Единство и своеобразие современных этнических культур народов Центральной Азии: три исследовательских проблемных поля // Новые исследования Тувы. 2020. № 4. С. 201–216. <https://doi.org/10.25178/nit.2020.4.14>.
- Ламажаа Ч.К.* Очерки современной тувинской культуры. СПб.: Нестор-История, 2021. 192 с.
- Ламажаа Ч.К.* Дети для тувинцев: изменения отношения в социокультурных трансформациях // Новые исследования Тувы. 2021. № 4. С. 57–75. <https://doi.org/10.25178/nit.2021.4.5>.
- Ламажаа Ч.К.* Основные проблемы исследования родства и родственных групп современных тувинцев: паспортизация, терминология и поддержание родства // Новые исследования Тувы. 2021. № 4. С. 6–21. <https://doi.org/10.25178/nit.2021.4.1>.
- Ламажаа Ч.К.* Социальная культура тувинцев и онлайн-пространство // Новые исследования Тувы. 2021. № 2. С. 115–129. <https://doi.org/10.25178/nit.2021.2.10>.
- Ламажаа Ч.К.* Концепты культуры: форма, идея, социальная регуляция // Новые исследования Тувы. 2023. № 1. С. 6–25. <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.1>.
- Ламажаа Ч.К., Майны Ш.Б.* Свадебная обрядность тувинцев: от установления семейных связей до социальной презентации // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 2. С. 405–421. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2020-48-2-405-421>.
- Ламажаа Ч.К., Бахтикиреева У.М.* «Проклятые жизни» и ценностный кризис в тувинском обществе // Новые исследования Тувы. 2022. № 1. С. 266–275. <https://www.doi.org/10.25178/nit.2022.1.18>.
- Ламажаа Ч.К., Кужугет Ш.Ю., Монгуш А.В.* Хой эжди для тувинцев. Идентичность, удобство, ответственность // Этнография. 2022. № 4. С. 151–174. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-4\(18\)-151-174](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-4(18)-151-174).
- Левин Т.К.* Заново открывая Туву // Новые исследования Тувы. 2009. № 4. С. 304–313.
- Левин Т.К.* Музыка новых номадов. Горловое пение в Туве и за ее пределами. М.: Классика-XXI, 2012. 336 с.
- Леонов А.К.* Региональные особенности современной российской науки как социального института. Дисс. ... канд. соц. наук. Благовещенск, 2015. 215 с.
- Лесников Р.Н.* Ореховая Тайга. Тувинские народные песни для хора. Учеб. пособие / ред. О. Сувакпит. Барнаул: Алтай, 1995.
- Лихачев Д.С.* Концептосфера русского языка // Известия РАН. Серия литературы и языка. 1993. Т. 52. № 1. С. 152.
- Логический анализ языка. Культурные концепты / отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М.: Наука, 1991. 204 с.
- Локальные особенности традиционной культуры жителей Эрзина (исследования и полевые материалы) / отв. ред. М.М.-Б. Харунова, С. Чулуун. Красноярск: Знак, 2018. 392 с.
- Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2000. 704 с.
- Луков В.А., Луков Вл. А.* Тезаурусы: субъектная организация гуманитарного знания. М.: Изд-во Национального института бизнеса, 2008. 784 с.
- Луков В.А., Луков Вл. А.* Тезаурусы II: тезаурусный подход к пониманию человека и его мира. М.: Изд-во Национального института бизнеса, 2013. 640 с.
- Лучинина Е.Н.* Лингвокультурология в системе гуманитарного знания // Критика и семиотика. 2004. Вып. 7. С. 238–243.

- Льюис Р.Д. Деловые культуры в международном бизнесе. От столкновения к взаимопониманию / пер. с англ. Т.А. Нестика. М.: Дело, 1999. 439 с.
- Мазаев А.И. Праздник как социально-художественное явление: Опыт историко-теоретических исследований. М.: Наука, 1978. 392 с.
- Майны Ш.Б. Семейный обряд *хылбык дой* городских тувинцев // Новые исследования Тувы. 2021. № 4. С. 76–88. <https://doi.org/10.25178/nit.2021.4.6>.
- Майский И.М. Монголия накануне революции. М.: Издательство восточной литературы, 1959. 309 с.
- Малхазова М.И. Лингвокультурология как самостоятельное направление лингвистики // Актуальные вопросы современной науки. 2015. № 39. С. 134–142.
- Манджиева Э.Б. Формульные выражения традиционного этикета в русской и калмыцкой лингвокультурах. Дисс. ... канд. филол. наук. Волгоград, 2009. 200 с.
- Маслова В.А. Лингвокультурология. Учеб. пособие. М.: Академия, 2001. 208 с.
- Маслова В.А. «Образ мира, в слове явленный...» (на материале творчества поэта-билингва Бахыта Каирбекова) // Полилингвильность и транскультурные практики. 2021. Т. 18. № 2. С. 176–184. <https://doi.org/10.22363/2618-897X-2021-18-2-176-184>.
- Матпаадыр: Произведения для детей / сост., авт. предисл. и коммент. С.М. Орус-оол, Р.С. Чакар. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1991. 268 с.
- Матпаадыр / сост. С.М. Орус-оол, Р.С. Чакар. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2006. 311 с.
- Мендот Э.Э., Мендот И.Э., Мендот Э.Э. Игра «кажык» как компонент этнокультуры // Вестник Тувинского государственного университета. 2017. № 4. С. 166–171.
- Мижит Л.С. Достижения тувинской литературы в советский период // Азиатские исследования: история и современность. 2022. № 1. С. 73–85. <https://doi.org/10.24412/2782-6139-2022-1-73-85>.
- Миниханова Л.К., Фаткуллина Ф.Г. Художественная картина мира как особый способ выражения действительности // Вестник Башкирского университета. 2012. Т. 17. № 3. Ч. 1. С. 1626–1627.
- Монгольско-русский словарь [Текст]: Около 22 000 слов / А. Лувсандэндэв, Н. Наван-Юндэн, Ш. Цэвэг; под общ. ред. А. Лувсандэндэва; Комитет наук Монгольской Народной Республики. Москва: ГИС, 1957. 715 с.
- Монгольский мир: между Востоком и Западом / под ред. Ю.В. Попкова, Ж. Амарсаны. Новосибирск: Автограф, 2014. 351 с.
- Монгуш А.А. Концепт Родина в стихотворениях алтайских тувинцев // Төв Ази болон Монгол дахь угсаатны үйл явц, чиг хандлага. Сэдэвт олон улсын эрдэм шинжилгээний хурлын илхэлүүдийн эмхтгэл [Современные этнические процессы и тенденции в Центральной Азии и Монголии. Международная научная конференция = International Scientific conference “Ethnographic Process and Tendency in Central Asia and Mongolia”]. Улаанбаатар хот, 2018. С. 127–131.
- Монгуш А.А., Бавуу-Сюрюн М.В. Лексические репрезентации концепта «Родина» в стихотворных текстах тувинских писателей // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2020. № 2 (40). С. 106–117. <https://doi.org/10.25205/2312-6337-2020-2-106-117>.
- Монгуш Б.Б. Истоки двенадцатилетнего животного календаря и его связь с празднованием Шагаа // Новые исследования Тувы. 2015. № 1. С. 105–115.
- Монгуш Д.А. Настоящее заглазное время в тувинском языке // Ученые записки. Вып. VI / Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1958. С. 111–114.

- Монгуш Д. А. О временных формах в тувинском языке // Ученые записки. Вып. VII / Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1959. С. 85–92.
- Монгуш Д. А. Формы прошедшего времени изъявительного наклонения в тувинском языке. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1963. 167 с.
- Монгуш М. В. Тувинцы Монголии и Китая: этнодисперсные группы (история и современность). Новосибирск: Наука, 2002. 123 с.
- Монгуш М. В. Зарубежные исследователи Тувы (краткий обзор) // Новые исследования Тувы. 2010. № 2. С. 203–237.
- Монгуш У. О. Непокколебимый сын горы Дугай: научно-популярное издание о творчестве Кайгал-оола Ховалыга / ред. Е. К. Карелина, А. А. Монгуш. СПб.: Сциентина, 2021. 193 с.
- Монгуш К. М., Мендот Э. Э. Кажык как средство развития ловкости пальцев у учащихся начальных классов // Актуальные проблемы исследования этноэкологических и этнокультурных традиций народов Саяно-Алтая. Материалы IV международной научно-практической конференции молодых ученых, аспирантов и студентов, посвященная Году гостеприимства в Республике Тыва / отв. ред. У. В. Ондар. Кызыл: Тувинский государственный университет, 2016. 227 с. С. 82–83.
- Монгуш А. А., Бавуу-Сюрюн М. В. Лексические репрезентации концепта «Родина» в стихотворных текстах тувинских писателей // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2020. № 2 (40). С. 106–117. <https://doi.org/10.25205/2312-6337-2020-2-106-117>.
- Морозов И. А., Ткачук Л. А. «Правила смерти»: концепты «неправильный мертвец» и «неправильное погребение» в инструментарии социальных и политических технологий // Этнографическое обозрение. 2019. № 1. С. 11–26. <https://doi.org/10.31857/S086954150004177-4>.
- Мошина Е. А. Символизм земли-Родины в русской лингвокультуре // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2020. № 4 (147). С. 123–128.
- Мунзук М., Кюнзегеш Ю. Ырылар [Песни]. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1956. 208 с.
- Мышлявцев Б. А. Похититель скота и социальная гармония. Некоторые аспекты отношений собственности у тувинцев // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Материалы международной научно-практической конференции, Барнаул, 23–26 сентября 2003 года. Вып. 5 / отв. ред. М. А. Демин, Т. К. Щеглова. Барнаул: Алтайская государственная педагогическая академия, 2003. 324 с. С. 132–135.
- Нелюбова Н. Ю. Аксиологические доминанты паремий как типологические маркеры тувинской, русской и французской этнокультур // Новые исследования Тувы. 2022. № 1. С. 146–163. <https://www.doi.org/10.25178/nit.2022.1.10>.
- Никитина С. Е. О концептуальном анализе в народной культуре // Логический анализ языка. Культурные концепты / отв. ред. Н. Д. Арутюнова. М.: Наука, 1991. С. 117–123.
- Ожук дажы. Тувинские трехстишия. Антология / сост. Л. С. Мижит. Кызыл: б. и., 2004. 176 с.
- Ондар А. У. Традиционная новогодняя пища у тувинцев // Новые исследования Тувы. 2015. № 1. С. 112–118.
- Ондар А. У. Природные объекты поклонения у рода оюн // Современные этнические процессы на территории Центральной Азии: проблемы и перспективы. Сборник материалов II Международной научно-практической конференции, посвященной 25-летию со дня образования исторического факультета Тувинского государственного университета / отв. ред. З. Ю. Доржу. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2019. 222 с. С. 118–124. <https://doi.org/10.24411/9999-021A-2019-10026>.

- Ондар Б.К.* Краткий словарь гидронимов Тувы. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1995. 48 с.
- Ондар Б.К.* Топонимический словарь Тувы. Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета, 2004. 256 с.
- Ондар Б.К.* Тувинская топонимия. Сопоставительный анализ топонимии Тувы с топонимией Южной Сибири и других тюркоязычных территорий. Кызыл: Тувинское книжное издательство. 2008. 304 с.
- Ондар М.В.* Отражение категории пространства в тувинском языке (на материале героического эпоса «Боктуг-Кириш, Бора-Шелээй») // Философские науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 2 (56). С. 129–134.
- Ондар М.В.* Стандарты, отражающие время в тувинских героических сказаниях // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. № 1. Ч. 2. С. 157–163.
- Ондар Ч.Г., Донгак В.С., Монгуш Д.Ш.* Тувинский язык в Интернете: представленность, проблемы и перспективы // Новые исследования Тувы. 2023. № 1. С. 186–207. <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.11>.
- Ондур С.* Слово «башкы» для тувинца особенное // Башкы. 2023. № 1. С. 21–22.
- Ооржак Б. Ч.* К истории формирования временной системы в тувинском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2014. № 1 (31). Ч. 2. С. 144–146.
- Ооржак Б. Ч., Хертек А.Б.* Выражение категорий пространства и времени в тувинском языке // Мир науки, культуры и образования. № 1 (65). 2016. С. 276–279.
- Ооржак С.С.* Слово «башкы» в тувинском языке // Вестник Тувинского государственного университета. Социальные и гуманитарные науки. 2019. № 3. С. 42–49.
- Орденниг Тыва [Орденоносная Тува]: сборник песен / ред. В.Л. Сапельцев.* Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1968. 355 с.
- Орехов А.М.* Феномен «провинциальной» науки в России (на примере социально-гуманитарных дисциплин) // Российская провинция как социокультурное поле формирования гражданской и национальной идентичности. Сб. науч. ст. Материалы VIII Международных Стахеевских чтений. Елабуга, 16–17 ноября 2017 г. / сост. И.В. Маслова, И.Е. Крапоткина, Г.В. Бурдина. Елабуга: б. и., 2017. 428 с.
- Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. Пер. с нем. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2008. 272 с.
- Өөвүс.* Возвращение тувинской юрты / под ред. Ч.К. Ламажаа, Н.Д. Сувандии. Кызыл: б. и., 2022. 85 с.
- Павлов Д.Б., Лукоянов И.В.* Порт-Артур и Дальний, 1894–1904 гг.: последний колониальный проект Российской империи. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 522 с.
- Павлова А.В.* Лингвокультурология в России: «за» и «против» // Przeglad Wschodnioeuropejski. 2015. Т. 6. № 2. С. 201–221.
- Перевозникова А.К.* Концепт «родина» как составляющая национального образа России в русской языковой картине мира // Концепт: философия, религия, культура. 2019. № 1 (9). С. 54–61. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2019-1-9-54-61>.
- Петрушевская Ю.А.* Тувинские и белорусские пословичные параллели (типологическая общность на фоне этнокультурной специфичности) // Новые исследования Тувы. 2022. № 3. С. 241–263. <https://doi.org/10.25178/nit.2022.3.16>.
- Пименова К.В.* Сакральные места долины р. Верхний Ишкин (Тува): локальный фольклор и традиции поклонения // Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2004 / отв. ред. З.П. Соколова. М.: Наука, 2006. С. 96–112.

- Пименова К.В.* Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2007. 336 с.
- Попков Ю.В.* «Почва» в этничности: традиции отечественного народоведения в испытании «перестройкой» и постмодернизмом (постановка проблемы) // Новые исследования Тувы. 2023. № 1. С. 137–153. <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.8>.
- Пословицы и поговорки тувинского народа / авт.-сост. Б.К. Кыргыс. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2020. 112 с.
- Потапов Л.П.* Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2. С. 145–160.
- Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 400 с.
- Прокофьева Е.Д.* Процесс национальной консолидации тувинцев. СПб.: Наука, 2011. 538 с.
- Пронина И.Н.* Массовый праздник в советской социокультурной модели // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 19 (374). Философия. Социология. Культурология. Вып. 37. С. 114–121.
- Пространство в традиционной культуре монгольских народов / Нанзатов Б.З., Николаева Д.А., Содномпилова М.М., Шагланова О.А. М.: Восточная литература, 2008. 341 с.
- Радлов В.В.* Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири. Ч. 2. XXII. 710. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1868. 420 с.
- Рассадин В.И.* Тофаларско-русский и русско-тофаларский словарь. СПб.: Дрофа, 2005. 295 с.
- Ренчинова Ц.Е.* «Сагаалан» в духовно-нравственной культуре бурят: традиция и современность. Улан-Удэ: АДД, 2006. 188 с.
- Родоман Б.Б.* Внутренний колониализм в современной России // Куда идет Россия? Социальная трансформация постсоветского пространства / сост. Т.И. Заславская. Вып. 3. М.: Аспект-Пресс, 1996. С. 94–102.
- Розов Н.С.* «Провинциализм», «туземство» и факторы интеллектуальной «столичности» в социальном познании // Социологическое обозрение. 2016. Т. 22. № 1. С. 8–25.
- Русско-тувинский словарь / М.Д. Биче-оол, А.К. Делгер-оол, А.Ч. Кунаа и др. / под ред. Д.А. Монгуша. Абакан: Кооператив «Журналист», 1980. 664 с.
- Русско-тувинский словарь: 32 000 слов / М.Д. Биче-оол, А.К. Делгер-оол, А.Ч. Кунаа и др. / под ред. Д.А. Монгуша. Абакан: ИПП «Журналист», 2015. 664 с.
- Саая Б.* Күш ажылга мактал [Слава труду]. Сборник песен / ред. С.С. Сюрюн-оол. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1967. 91 с.
- Салашник Т.В.* Национально-культурная специфика концептов времен года (на материале русского и английского языков). Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Саратов, 2007. 21 с.
- Салчак К.П., Салчак Л.П.* Тыва улусчу педагогиканың хөгжүлдеси = Развитие тувинской народной педагогики. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2016. 228 с. (На тув. и рус. языках).
- Самдан З.Б.* Модификация архетипического образа тувинского шамана в творчестве М.Б. Кенин-Лопсана // Новые исследования Тувы. 2019. № 3. С. 158–171. <https://doi.org/10.25178/nit.2019.3.13>.
- Санчай Ч.Х.* Образы родной земли в музыкально-песенной культуре тувинцев // Новые исследования Тувы. 2023. № 1. С. 80–109. <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.5>.
- Сарангаева Ж.Н.* Эмблематическое выражение концепта брак в калмыцкой, русской и английской лингвокультурах // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2019. № 1 (22). С. 67–70.
- Сарыг-оол С.А.* Повесть о светлом мальчике. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1982. 312 с.

- Сарыг-оол С.А.* Ангыр-оолдун тоожузу [Сказки Ангыр-оола]. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2008. 440 с.
- Селиверстов В.Е.* Федерализм, региональное развитие и региональная наука в постсоветской России: модернизация и деградация // Регион: экономика и социология. 2013. № 4. С. 3–36.
- Семенов Е.В.* Гранты в российской науке: опыт Российского гуманитарного научного фонда // Управление наукой и наукометрия. 2007. Т. 2. Вып. 2. С. 227–252.
- Семенов Е.В.* Опыты с ручным управлением научно-техническим комплексом постсоветской России // Управление наукой и наукометрия. 2013. № 13. С. 7–32.
- Серга М.Ю.* Подготовка научных кадров в России: объективные и субъективные проблемы аспирантов // Фундаментальные исследования. 2011. № 8. С. 559–562.
- Симчит К.-М.А.* Лексика шаманизма в тувинском языке. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 2010. 28 с.
- Сироткина Т.А., Гануцак Н.В.* Этнические образы манси и русских в региональной художественной литературе // Вестник угроведения. 2019. Т. 9. № 2. С. 279–285. <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2019-9-2-279-285>.
- Скородумова Л.Г.* Монгольский язык: образы мира. Улан-Батор: б/и., 2004. 328 с.
- Советская этнография в истории государственного строительства и национальной политики / М.Ю. Мартынова, В.А. Тишков [и др.]; отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2022. 556 с.
- Слудняков А.О.* Красный угол: материальные и духовные аспекты эволюции интерьера крестьянского жилища // Этнографическое обозрение. 2015. № 1. С. 137–152.
- Содномпилова М.М.* Концепт Родина в культуре монгольских народов // Этнографическое обозрение. 2007. № 3. С. 124–134.
- Содномпилова М.М.* Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 366 с.
- Соколов М.М., Титаев К.Д.* Провинциальная и туземная наука // Антропологический форум. 2013. № 19. С. 239–275.
- Социокультурная антропология: история, теория и методология: энциклопедический словарь / под ред. Ю.М. Резника. М.: Академический проект; Культура; Киров: Константа, 2012. 1000 с.
- Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика / отв. ред. Э.Р. Тенишев. 2-е изд., доп. М.: Наука, 2001. 822 с.
- Степанов Ю.С.* Константы: Словарь русской культуры. 3-е изд., испр. и доп. М.: Академический проект, 2004. 991 с.
- Степанов Ю.С.* Концепты. Тонкая пленка цивилизации. М.: Языки славянской культуры, 2007. 246 с.
- Степанова Е.А.* «Все проходит. Остается Родина — то, что не изменит никогда»: образ Родины в советской песне // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. 2015. № 4. С. 28–42.
- Степановф Ш.* Метаморфозы родства у тувинцев // Этнографическое обозрение. 2009. № 4. С. 129–145.
- Степин В.С.* Цивилизация и культура. СПб.: СПбГУП, 2011. 407 с.
- Сувандиш Н.Д.* Термины родства у родовой группы монгушей с. Аянгаты Барун-Хемчикского района // Новые исследования Тувы. 2021. № 4. С. 22–30. <https://doi.org/10.25178/nit.2021.4.2>.

- Сузукей В.Ю. Художественная трансформация звуков природы в фольклоре тувинцев (О звуковом календаре кочевника) // Ученые записки. Вып. XX / Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2004. С. 270–283.
- Сузукей В.Ю. О специфике пространственно-временной ориентации в тувинском языке // Гуманитарная наука Тувы на стыке веков: история, проблемы и перспективы развития / отв. ред. А.А. Чернова. Кызыл: Тип. КЦО «Аныяк». 134 с. 2005. С. 124–130.
- Сузукей В.Ю. Музыкальная культура Тувы в XX столетии. М.: Композитор, 2007. 408 с.
- Сузукей В.Ю. Пространство и время в традиционной культуре тувинцев // Новые исследования Тувы. 2009. № 1–2. С. 250–267.
- Сузукей В.Ю. Пространство и время в традиционном восприятии тувинцев // Проблемы востоковедения. 2009. № 3. С. 13–21.
- Сузукей В.Ю. Проблема концептуального единства теории и практики (на примере тувинской инструментальной культуры). Кызыл: Тываполиграф, 2010. 256 с.
- Султанбаева К.И. Опыт исследования этнокультурных традиций в современной тувинской семье // Вестник Тувинского государственного университета. Педагогические науки. 2016. № 4 (31). С. 25–30.
- Султанова Л.Ю. Концепт «время» в кумыкской и русской языковых картинах мира. Дисс. ... канд. филол. наук. Махачкала, 2009. 156 с.
- Сундуй Г.Д. Роль народных совестливых установок в духовно-нравственном формировании личности // Вестник Бурятского государственного университета. 2014. № 1 (1). С. 43–46.
- Таргын Ш.Х. Зависимый таксис в тувинском языке в сопоставлении с английским языком. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 2006. 25 с.
- Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука, 2000. Т. I. 341 с.
- Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука, 2002. Т. II: Д, Ё, И, Й. 386 с.
- Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука, 2008. Т. IV. 442 с.
- Телия В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: Языки русской культуры, 1996. 284 с.
- Темиргазина З.К. Транскультурность и ее проявление в поэтике лирических текстов // Полилингвистичность и транскультурные практики. 2021. Т. 18. № 1. С. 29–43. <https://doi.org/10.22363/2618-897X-2021-18-1-29-43>.
- Тимофеева А.В. Территориальная организация российской науки: факторы, особенности, тенденции. Автореф. дисс. ... канд. геогр. наук. Ростов-на-Дону, 2003. 23 с.
- Тишков В.А. Введение // Этническое и религиозное многообразие России / под ред. В.А. Тишкова, В.В. Степанова. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: ИЭА РАН, 2018. 561 с. С. 5–10.
- Тишков В.А. Гуманитарные науки в России // Вестник Российской академии наук. 2018. Т. 88. № 10. С. 878–885. <https://doi.org/10.31857/S086958730002144-6>.
- Тишков В.А. Мировой опыт полиэтничности и Россия: три причины для интереса // Этническое и религиозное многообразие России / под ред. В.А. Тишкова, В.В. Степанова. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: ИЭА РАН, 2018. 561 с. С. 11–21.
- Тишков В.А. Откуда и куда пришла российская этнология: персональный взгляд в глобальной перспективе // Этнографическое обозрение. 2020. № 2. С. 72–137. <https://doi.org/10.31857/S086954150009606-6>.

- Глостанова М.В.* Деколониальный проект: от политической деколонизации к деколонизации мышления и сознания // *Личность. Культура. Общество.* 2008. Т. 10. № 5–6. С. 170–183.
- Глостанова М.В.* Деколониальный проект: от политической деколонизации к деколонизации мышления и сознания // *Личность. Культура. Общество.* 2009. Т. 11. № 1. С. 143–157.
- Толковый словарь тувинского языка / под ред. Д.А. Монгуша. Т. I: А–Й. Новосибирск: Наука, 2003. 596 с.
- Төрээн Тывам, чечектелип ырла! [Пой и расцветай, Тува моя родная!]. Сборник песен / ред. Р. Бегзи. Кызыл: Типография управления культуры, 1958. 112 с.
- Төрээн черивистиң ырлары [Песни родного края]. Сборник песен. Вып. 2. Кызыл, 2011.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1988. 224 с.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / [Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова]; отв. ред. И.Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1989. 243 с.
- Тувинские героические сказания / сост. С.М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, 1997. 582 с.
- Тувинские народные песни: сборник песен / пер. С. Козловой, ред. С. Бюрбе. Кызыл, 1963.
- Тувинско-русский словарь: 22 000 слов / под ред. Э.Р. Тенишева. М.: Советская энциклопедия, 1968. 646 с.
- Тувинско-русский словарь / под ред. Э.Р. Тенишева. Изд. 2-е. Кызыл: Тываполиграф, 2014. 366 с.
- Тувинцы: Родные люди / Ч.К. Ламажаа, Н.Д. Сувандии, Ш.Ю. Кужугет, Ш.Б. Майны; под ред. Ч.К. Ламажаа, Н.Д. Сувандии. СПб.: Нестор-История, 2022. 360 с.
- Тыва тывызыктар / сост. Г.Н. Курбатский. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2021. 157 с.
- Тыва улустуң ырлары [Тувинские народные песни] / сост. М.М. Мунзук, К.Н. Мунзук. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1973. 216 с.
- Тюркские народы Восточной Сибири / отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Алексеев. М.: Наука, 2008. 421 с.
- Тютрина К.С.* Шагаа — традиционный праздник современных тувинцев // *Новые исследования Тувы.* 2010. № 1. С. 211–227.
- Уваров М.С.* Культурная география в культурологической перспективе (аналитический обзор) // *Международный журнал исследований культуры.* 2011. № 4 (5). С. 6–18.
- Узлов Ю.А.* Особенности колониальной политики России на Северном Кавказе // *Теория и практика общественного развития.* 2011. № 3. С. 289–294.
- Улуг-Хемниң аялгалары [Улуг-Хемские напевы]. Сборник песен / муз. ред. Р.Д. Кенденбиль, ред. Ю.Ш. Кюнзегеш. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1966.
- Умарова Г.С.* Картина мира казахского этноса в творчестве В. Даля и О. Сулейменова // *Современные проблемы тюркологии: язык — литература — культура. Материалы Международной научно-практической конференции* / сост. У.М. Бахтикиреева, Н.М. Джусупов, С.В. Дмитриук. М.: Изд-во РУДН, 2016. 818 с. С. 773–778.
- Филиппов Ю.В.* Лингвокультурология как культурологическая дисциплина // *Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение.* 2018. № 8 (41). С. 8–24. <https://doi.org/10.28995/2073-6355-2018-8-8-24>.
- Филиппов А.Ф.* Предисловие переводчика // *Социологическое обозрение.* 2008. Т. 7. № 2. С. 86–88.

- Хадаханэ М.А. Тувинские страницы. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2020. 217 с.
- Хакасско-русский словарь / под ред. О.В. Субраковой. Новосибирск: Наука, 2006. 26 с.
- Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006. 372 с.
- Харитонова В.И. «Я иду сквозь тебя»: к вопросу исследования ИСС у шаманов // Сибирские исторические исследования. 2019. № 2. С. 180–197. <https://doi.org/10.17223/2312461X/24/10>.
- Харунов Р.Ш. Формирование интеллигенции в Тувинской Народной Республике (1921–1944 гг.). Абакан: Журналист, 2009. 144 с.
- Харунова М.М.-Б. Проблемы возрождения национальной культуры в Туве в постсоветский период // Новые исследования Тувы. 2010. № 2. С. 62–70.
- Хертек А.Б. Категория пространства в тувинских фольклорных текстах // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2015. № 3. Ч. 1. С. 326–329.
- Хомушку А.В. Концепт «Родина» в тувинских пословицах и поговорках // Актуальные проблемы исследования этноэкологических и этнокультурных традиций народов Саяно-Алтая. Материалы V международной научно-практической конференции молодых ученых, аспирантов и студентов (Кызыл, 26–29 июня 2018 г.) / отв. ред. У.В. Ондар. Кызыл: Тувинский государственный университет, 2018. 235 с. С. 27–29.
- Хертек Л.К. Концепт «пространство» в эпической картине мира // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2018. № 6 (84). Ч. 2. С. 402–407. <https://doi.org/10.30853/filnauki.2018-6-2.46>.
- Хомушку И.Ю. Священная стрела — хранитель семейного благополучия семей Тулуш и Донгак // Новые исследования Тувы. 2013. № 2. С. 131–138.
- Хрестоматия по культуре Чувашского края: дореволюционный период / сост. Н.И. Егоров, М.Г. Данилова. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2001. 255 с.
- Центральная Азия в составе Российской империи / С.Н. Абашин и др.; отв. ред. С.Н. Абашин. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 464 с.
- Цзу Сюэцин. Национально-культурные концепты времен года в русской языковой картине мира (на фоне китайской). Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Владивосток, 2009. 33 с.
- Цыбульский В.В. Календари и хронология стран мира. М.: Просвещение, 1982. 128 с.
- Черлиг-оол К.Ч. Тос эртинениң бирээзи — М. Кенин-Лопсанның чогаал делегейи [Одна из девяти драгоценностей — художественный мир М. Кенин-Лопсана] // Улуг-Хем (журнал). 2010. № 1–2. С. 115–118.
- Чечектел-ле, төрээң Тыва! [Расцветай, Тува родная]. Сборник песен / муз. ред. С. Крымский. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1965. 115 с.
- Чикаева Т.А. Феномен Родины как ценность культуры (на материалах русской философии 19–20 веков) // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2021. № 3 (39). С. 107–114. <https://doi.org/10.22405/2304-4772-2021-1-3-107-117>.
- Чистик Ж.К. Экологическая культура тувинского этноса / отв. ред. С.С. Курбатская. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2010. 176 с.
- Чоннуң чечени. Тыва үлегер домактар, чечен сөстөр = Мудрость народа. Тувинские пословицы и поговорки / сост. О.К. Саган-оол, М.А. Хадаханэ. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1966. 172 с.
- Чугунекова А.Н. Концепт чир ('земля') в языковой картине мира хакасов // Мир науки, культуры, образования. 2017. № 3 (64). С. 338–342.

- Шабаев Ю.П.* Русский Север в процессе деколонизации: социальные и культурные риски на европейском Севере России // Известия Коми научного центра УРО РАН. 2015. № 3. С. 106–118.
- Шагаа: истоки и традиции. Материалы круглого стола, посвященного празднику Шагаа / отв. ред. К.А. Бичелдей. Кызыл: Тываполиграф, 2015. 95 с.
- Шамина Л.А.* Временные полипредикативные конструкции тувинского языка. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1987. 137 с.
- Шамина Л.А.* Аналитические грамматические формы и конструкции в функции сказуемого в тувинском языке. Новосибирск: Институт филологии СО РАН, 2010. 196 с.
- Шамина Л.А.* Лексема *шаа* ‘время’ и вопросы грамматикализации в тувинском языке // Новые исследования Тувы. 2019. № 2. С. 182–192. <https://doi.org/10.25178/nit.2019.2.16>.
- Шелокова Л.И.* Концепт «родная земля» в публицистике военных лет // *Studia Litterarum*. 2022. Т. 7. № 2. С. 220–231. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2022-7-2-220-231>.
- Ырлажыылы [Споемте]. Сборник песен / ред. З.К. Монгуш, А.С. Казанцева. Красноярск: Офсет, 2016. (На тув. и на рус. яз.).
- Эрендженова Ю.Ю.* Духовный учитель как универсалия тибетской буддийской культуры // Вестник Калмыцкого государственного университета. 2019. № 2. С. 128–134.
- Юша Ж.М.* Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика. Новосибирск: Наука; Изд-во СО РАН, 2018. 434 с.
- Яковлев Е.К.* Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск: изд. на средства В.А. Данилова, 1900. 357 с.
- Bakalaki S.* Students, Nativs, Colleagues: Encounters in Academia and in the Field // *Cultural Anthropology*. 1997. № 12 (4). P. 502–526.
- Bates R.H.* Area Studies and the Discipline: A Useful Controversy? // *PS: Political Science and Politics*. 1997. № 30 (2). P. 166. <https://doi.org/10.2307/420485>.
- Boyce D.* A short history of the field of regional science // *Papers in Regional Science*. 2003. Vol. 83. P. 31–57. <https://doi.org/10.1007/s10110-003-0176-9>.
- Съндъ согаалдар. Къзыл: Согаал комитет, 1937. 193 п.
- Forster A.* We Are All Insider-Outsiders: A Review of Debates Surrounding Native Anthropology // *Student Anthropologist*. 2020. Vol. 3. № 1. P. 13–26. <https://doi.org/10.1002/j.sda2.20120301.0002>.
- Ganga D., Scott S.* Cultural “Insiders” and the Issue of Positionality in Qualitative Migration Research: Moving “Across” and Moving “Along” Researcher-Participant Divides // *Forum Qualitative Sozialforschung Forum: Qualitative Social Research*. 2006. 7 (3). <https://doi.org/10.17169/fqs-7.3.134>.
- Graham L., Dezhina I.* Science in the new Russia. Crisis, aid, reform. Bloomington: Indiana University Press, 2008. 193 p.
- Granberg A.G.* Regional economics and regional science in Russia: ten years later [Электронный ресурс] // *Region: Economics and Sociology*. 2004. Vol. 1. URL: https://ideas.repec.org/a/nos/regioe/2004-1_3.html (дата обращения: 12.05.2023).
- Hägerstrand T.* What about people in Regional Science? // *Papers of the Regional Science Association*. 1970. Vol. 24. P. 6–21. <https://doi.org/10.1007/BF01936872>.
- Herskovits M.J.* Man and works. The science of cultural anthropology. N. Y.: Published by Alfred A. Knopf, 1948. 678 p.

- Herskovits M.J.* Cultural relativism: Perspectives in cultural pluralism. N.Y.: Random House, 1972. 293 p.
- Hall E. T.* The hidden dimension. Garden City; New York: Doubleday, 1966. 201 p.
- Hall E. T.* Beyond Culture. Garden City; New York: Anchor Press, 1976. 256 p.
- Isard W.* Regional science, the concept of region, and regional structure // *Papers in Regional Science*. 1956. Vol. 2 (1). P. 13–26. <https://doi.org/10.1111/j.1435-5597.1956.tb01542.x>.
- Kempny M.* Rethinking Native Anthropology: Migration and Auto-Ethnography in the Post-Accession Europe // *International Review of Social Research*. 2012. Vol. 2. Issue 2, June. P. 39–52. <https://doi.org/10.1515/irsr-2012-0015>.
- Kikiewicz A., Wilczewski M.* Współczesna lingwistyka kulturowa: zagadnienia dyskusyjne (na marginesie monografii Jerzego Bartmińskiego *Aspects of Cognitive Ethnolinguistics*) // *Bulletin de la société Polonaise de Linguistique*. Fasc. 2011. LXVII. P. 165–178.
- Kremyanskaya E.A.* Constitutional Asymmetry in Russia: Issues and Developments. A Country Study of Constitutional Asymmetry in the Russian Federation // *Popelier P., Sahadžić M.* (eds). *Constitutional Asymmetry in Multinational Federalism. Federalism and Internal Conflicts*. Palgrave Macmillan, Cham., 2019. P. 399–427. https://doi.org/10.1007/978-3-030-11701-6_15.
- Sandbye M.* Looking at the family photo album: a resumed theoretical discussion of why and how // *Journal of Aesthetics & Culture* Vol. 6. 2014. Issue 1. Article: 25419. <https://doi.org/10.3402/jac.v6.25419>.
- Kroeber A.L., Kluckhohn C.* Culture: A critical review of concepts and definitions. Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum Press, 1952. 247 p.
- Kuwayama T.* 'Natives' as dialogic partners. Some thoughts on native anthropology // *Anthropology today*. 2003. Vol. 19. № 1. P. 8–13.
- Lamazhaa Ch. K.* Indigenous Methodology and Research of Tuvan Culture // *Sibirica*. 2018. Vol. 7, issue 3. P. 68–82. <https://doi.org/10.3167/sib.2018.170307>.
- Lamazhaa Ch. K.* Unknown Asian Russia: Nomadic, Turkic-speaking, Buddhist Tuva facing Modern Challenges // *Asian Studies, The Twelfth International Convention of Asia Scholars (ICAS 12)*, Jun 2022. Vol. 1. P. 296–308. <https://doi.org/10.5117/9789048557820/ICAS.2022.037>.
- Levin T.C.* Where Rivers and Mountains Sing: Sound, Music, and Nomadism in Tuva and Beyond. Bloomington: Indiana University Press, 2006. 312 p.
- Luehrmann S.* Secularism Soviet Style, Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington: Indiana University Press, 2011. 292 p.
- Lewis R.D.* When cultures collide: managing successfully across cultures. Boston; London: Nicholas Brealey International, 2006. 599 p.
- Martin E.* Anthropology and the Cultural Study of Science // *Science Technology & Human Values*. 1998. Vol. 3. № 1. P. 24–44. DOI: <https://doi.org/10.1177/016224399802300102>.
- Meyers R.* Native Anthropology, to be a Native Scholar, or a Scholar that is Native: Reviving Ethnography in Indian Country // *Anthropology Now*. 2019. Vol. 11. Issue 1–2. P. 23–33. <https://doi.org/10.1080/19428200.2019.1648125>.
- Narayan K.* How Native is a Native Anthropologist? // *American Anthropologist*. 1993. Vol. 95. P. 671–686.
- Paerregaard K.* The resonance of fieldwork. Ethnographers, informants and the creation of anthropological knowledge // *Social Anthropology*. 2002. Vol. 10. Issue 3. P. 319–334. <https://doi.org/10.1017/S0964028202000216>.

- Peemot V.* We eat whom we love (Hippophagy among Tuvan Herders) // *Inner Asia*. 2017. No. 9. P. 133–156. <https://doi.org/10.1163/22105018-12340082>.
- Peemot V.* Emplacing herder-horse bonds in Ak-Erik, South Tyva // *Multispecies households in the Saian mountains: Ecology at the Russia–Mongolia border* / ed. by A. Oehler, A. Varfolomeeva. Lanham, MD: Lexington Books, 2020. XXIV. P. 51–72.
- Peemot V.* The Horse in My Blood: Land-Based Kinship in the Sayan and Altay Mountains, Inner Asia. Doctoral dissertation (monograph). University of Helsinki, 2021 // *Helsingin yliopiston kirjasto*. [Электронный ресурс] URL: https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/336082/peemot_victoria_dissertation_2021.pdf?sequence=1&isAllowed=y (дата обращения: 12.06.2023).
- Purzycki B.G.* Tyvan *cher eezi* and the socioecological constraints of supernatural agents' minds // *Religion, Brain & Behavior*. 2011. Vol. 1. № 1. P. 31–45. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2010.550723>.
- Rous J.* What are Cultural Studies of Scientific Knowledge? // *Configurations*. 1993. Vol. 1. № 1. P. 1–22. <https://doi.org/10.1353/con.1993.0006>.
- Smith L. T.* *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books Ltd., 1999. 208 p.
- Tsuda T.* Is native anthropology really possible? // *Anthropology today*. 2015. Vol. 31. № 3. P. 14–17.
- Vinokurova U.* Indigenous Peoples of Siberia and the Challenges of the Twenty-First Century // *Sibirica*. 2018. Vol. 17. Issue 3. P. 3–15. <https://doi.org/10.3167/sib.2018.170302>.
- White L.A.* The concept of culture // *American Anthropologist*. New Series. 1959. Vol. 61. № 2. P. 227–251.
- Whiten A.* The burgeoning reach of animal culture // *Science*. 2021. Vol. 372. Issue 6537. P. 6514. <https://doi.org/10.1126/science.abe6514>.
- Wierzbicka A.* *Semantics: Primes and universals*. Oxford: Oxford University Press, 1996. 512 p.
- Ziman J.M.* *Reliable Knowledge: An Exploration of the Grounds for Belief in Science*. Cambridge: University Press, 1996. 197 p.



TUVA. THE NATIVE LAND

This book is a continuation of our previous study, *Tuvans: The Kin People*, which came of the press in 2022 at the same publishers. We are taking our analysis of ethnic Tuvan culture one step further by accentuating the crucial concepts in Tuvan life. While our previous study was theoretically and methodologically based on the thesaurus approach as developed by Val. A. Lukov and Vl. A. Lukov, this book offers a theory of our own that of conceptualizing ethnoculture.

This second volume of our study bears dedication to the doyen of the Tuvan studies, a connoisseur of Tuvan culture and traditions, a scholar of Shamanism and himself a shaman, a local historian and an ethnographer, Doctor of History Mongush Borakhovich Kenin-Lopsan. He died in 2022, leaving behind a rich heritage which has yet to be studied and discussed, including his works of fiction and a systematized collection of Tuvan traditions, published and reissued in both Tuvan and in Russian. By offering our small contribution, we are also attempting an inside view of Tuvan culture in the language of its native speakers, the Tuvans.

This study looks at such concepts as the *cher* (earth), *dagylga* (consecration rite), *ydyk* (holy), *ye* (time) and *Shagaa* (Lunar new year). Hence, our discussion starts with M. Kenin-Lopsan's opinion on each of these concepts. We aim to prove that these and other related concepts are indispensable when trying to grasp the Tuvan culture in its full, including its rise, historical roots and layers of meaning accumulated by cultural ideas. All of these can only become obvious when discussed in the language of culture they were born in.

We spent two years working on our study of Tuvan ethnic culture in accordance with the thesaurus approach. We have published a number of papers, which steered our methodological progress towards an interdisciplinary study of ethnic culture. In the end, what we have developed took the name of conceptualizing ethnoculture. It generally follows the path and discourse of Western cultural anthropology but is nevertheless deeply rooted in the thesaurus concept of subject knowledge developed in Russia and amalgamating a number of ideas suggested by Russian philologists and scholars of culture. The solution we offer makes it possible to bring together the efforts of researchers separated by the boundaries of academic disciplines in Russia, such as those working in the fields of philology, ethnology, culturology or history of art. This will provide a wide perspective on culture, covering such disparate areas as the intellectual ideas, social interaction, and outcomes of creative work.

We see ideas (in the most generic sense) as the core of culture, which may take various forms of expression, such as behavior or communication, as well as any product of human activity. This whole semantic field of culture is understood as a fully systematized set of knowledge which can be mastered by a social subject and accepted as an essential guiding tool. It also includes other knowledge, which is not directly related to orientation, but

rather broadens the subject's self-perception and worldview. This knowledge can be described as the thesaurus of culture (from the ancient Greek word *thésaurós* – 'treasure' or 'treasury'), as it forms a culture's treasury of meanings.

The notion of a 'cultural concept' figure in this study as our main methodological tool in the quest for a comprehensive and interdisciplinary study of culture. Concepts are cultural ideas of primary importance, appearing in a plethora of forms, including wordforms. They are dialectically linked to human activity as its outcome and its pre-determining factor; and they also deal with material objects which appear as the outcome of their creators' perception of these ideas. All of these aspects of the concept can be reconstructed as three states, conventionally labelled as 'form', 'idea, and 'social regulator'.

We should start with the linguistic term denoting a concept, i.e. with a concept as a wordform. It is of crucial importance that a conceptual idea must be incorporated in a word built in accordance with the rules of a cognitive system and of linguistic verbalization. As an idea, the concept must be judged from the semantic point of a wordform, since the thinking subject and the speaking subject are the same. Conceptuality here reveals itself through a large number of versions of the wordform (and, consequently, the variety of aspects that people of that culture associate with the original wordform). Moreover, the huge importance of the concept's semantic signification shapes what researchers often describe as the value of this culture. While reconstructing the content of the concept, we realise that it is more than simply a list of meanings. Rather, it refers to a whole system of social bonds, interpersonal relationships, rituals, ceremonies, and traditions. All of these belong to a single semantic field which might be described as a "culture within a culture". By seeing the concept as a social regulator, we approach the discussion of linguistic culture and its functionality. In order to act, a human needs to follow a certain consistency and preserve unity of his thought and action. Therefore, cultural concepts contain ideas which can function as motivating and orientational goals, or, more broadly, as social regulators of human activity. Ties that connect people, their relationships and their activities – all of these are not just arranged in certain patterns, a culture within culture, but are also subject to regulation by a set of meanings.

Comprehending culture by reconstructing the concept's three aspects provides us with several discursive opportunities. We are enabled to discuss the sphere of language itself, and moreover, its connection to the sphere of ideas as well. Socio-cultural practices inherent in a given culture can also be traced through that link.

When we consider the opportunities for insider researchers to both conduct studies and organize their research through receiving grants or other funding, as well as testing the research outcomes, we must remember that science has its peculiarities as a social system within a nation. Research in Russia features the same asymmetry which is characteristic of the socio-political system of the country as a whole. Under these circumstances, studying ethnic cultures of Russian ethnicities can never be easy. Having examined these complex circumstances, we conclude that doing research in the regions is beset with additional problems. For instance, research in Tuva runs into the same issues as Russian science in general, but it also features characteristics of a patriarchal social institution within a regional community. It is against this background that issues experienced by insider researchers have to be studied. Even though they live within their culture, and have fully mastered its language, insiders also face a number of "native anthropology"

problems. By examining these, we aim to suggest certain solutions, including the collaborative circle strategy: the research team deals with the piling issues by joint discussion and collective reflection on how they communicate with respondents, and analyze the research material.

Having focused on both methodology and the organisational limitations and research challenges of our study, we offer a reading of five concepts of Tuvan ethnic culture: *cher* (land), *dagylga* (consecration rite), *ydyk* (holy), *ye* (time) and *Shagaa* (Lunar new year).

The key lexeme of concept of *cher* covers a wider range of meanings, getting beyond the idea of the native land, which, of course, is most important for anyone. *Cher* also deals with understanding space and with its structure and measurement — everything which can be considered in spatial categories. Generally, there are two words for ‘land’ in Tuvan language — *cher* and *churt*. They are close in meaning, and when used in collocation with the adjective *tøreen*, they are almost synonymous (‘native land’). However, they are also critically different in some sense. Tuvan *cher* is derived from Old Turkic *jer* — ‘land’, and *jurt* from the eponymous word meaning ‘house’ or ‘possession’. Thus, *cher* should be classified as a word of spatial perception, while *churt* is more likely to be a socio-spatial term based on notion of social structure.

Over the 20th century, Tuvans’ view of the earth, and their native land in particular, has profoundly changed. Traditional ideas that the land is sacred and Tuvans should treat it as such and follow the lore of their ancestors feature most prominently in the public discourse and are accepted as normative prescriptions. *Tøreen churt* (‘native land’ or ‘homeland’) can be interpreted rather broadly depending on where it is viewed from, including outside of the republic. But within Tuva itself, Tuvans always remember where their ancestors are from. The population of Tuva’s capital, Kyzyl, in this respect is a miniature image of the region in general: almost everyone hails from some other locality within the republic, and the memories of ancestral homeland are passed on to their children.

On the other hand, cattle breeders and villagers do well remember that Tuvans who stayed in their ancestral lands and keep on the ancient craft of cattle breeding, lead a nomadic life. For both villagers and townspeople the native land is more than just that — it helps them survive. In the words of Tuvans themselves, their elderly relatives ask to be buried where they were born and lived. To complicate the picture, modern life with its rules, including those regarding ownership of land, helps the popularity of a pragmatic view of land as real estate.

Tuvans’ special attitude to their native land has found its expression in the consecration rite of *dagylga*, which has been revived in the recent decades. Our study covers the prominent features of the *dagylga* in its contemporary form, including its religious aspects, and how it has become a big event for Tuvan extended families, kinship groups or territorial communities. We examined the wordform and the major structural elements of the concept of *dagylga*, also paying attention to the order of its performance and its local specifics. We conclude that participating in the rite gives people a sense of unity, which is important for both younger and older generations. While the former use their chance to meet, share news and memories, and arrange lending a hand to their children and grandchildren, the latter come to meet new in-laws, show themselves and introduce new family members. In doing so, everyone reinforces and strengthens their connection with the land and the spirits of their ancestors, which are an indisputable article of their belief.

If the *dagylga* rite is seen as an action specifically performed to consecrate, it is then also of interest to examine the concept of *ydyk* ('holy, sacred') inherent in Tuvan culture. It can be applied to land and to consecrated natural objects, but as our study has shown, the number of objects which can be described as *ydyk* is a lot bigger than those that the *dagylga* rite can be performed upon. As the ancient Turkic tradition has it, things that should be protected, respected, valued and honoured are also referred to as *ydyk*. As items of high importance, they cannot be touched. We have collected a vast database of examples of *ydyk* items in contemporary Tuva, ranging from the local Constitution to traditional food. The incontrovertible evidence proves that the field of objects to which the concept of *ydyk* is assigned today is undergoing rapid expansion, indicating a noticeable desire to elevate everything traditional and valuable in Tuvan society to the status of sacred. This tendency is an obvious counterbalance against the devaluation of traditional culture that was typical for Soviet society.

The Tuvan concept of *ye* ('time') reflects not only the diversity of terminology related to the understanding of time, but also the temporality of culture in general. Having examined how Tuvan culture treats time as a local version of the 'steppe time' as an element of culture, we could not avoid the issue of memory in culture. Interestingly, Tuvan language has no single phrase for memory as the ability to store and reproduce impressions and experiences, as well as for the store of these preserved in human consciousness. We came to assume that memory as a separate concept was not relevant for Tuvan culture, as it found its own mechanisms of storing knowledge in traditions and lore that Tuvans were exposed to from childhood. In the same way, knowing one's ancestors was a norm, a rule. People prized a stable mind which could understand, grasp and accept everything established by tradition. We have traced how Tuvans "found memories" and learned to preserve them by studying the case of family photo albums and how they evolved over 20th and 21st centuries.

Of course, no understanding of time is possible in any culture without developing a feeling of a certain cycle of time embodied in a calendar. We have chosen to focus on a single holiday known as the Shagaa, which is now once again of great importance for Tuvans, marking the beginning of the new lunar year. However urgent for contemporary Tuva, it has never become a focus of study in the sense of how it is celebrated and understood in Tuvan society. To close this gap, we conducted an opinion poll, probing attitudes on the new — public — form of celebrating the Shagaa.

All of these, and many other concepts can be studied in new contexts and from new perspectives, including those Tuvans see as alien and foreign. For instance, land can never be limited to 'native land' alone. The social regulation of concepts is indeed a much broader issue than shown here. In the end, our study has only pointed towards a novel, specific and exceedingly vast field of Tuvan ethnic culture to be researched into by future generations of scholars.



ТЫВА. ТӨРЭЭН ЧЕР

Бо монография ол-ла ном үндүрер черге эрткен 2022 чылда үндүрген «Тывалар. Төрөөн кижилер» деп монографиявыстың уланчызы бооп турар. Бис тыва чонга чугула — концептилер шинчилелин таварыштыр тыва этниктиг культураны сайгарган бодувустуң ажылывысты сайзырадып турар бис. Бир эвес бирги монографиявыста сайгарылгага бистиң шилээнивис теория-методологтуг көөр арганы — россияның эртемденнери Вал. А. Луков болгаш. Вл. А. Луковтарның тургускан тезаурус концепциязын көргүзүп база тайылбырлаан болзувусса, бердинген ажылывыста ук концепцияны ажыглап тура илереткен боттарывыстың ажилдап кылганывыс — этнокультураның концептуализация деп угланышыкынны таныштырып турар бис.

Монографиявыстың ийиги томун тыва эртемниң өгбези, тыва культураны, езу-чаңчылдарны эки билир, хамнаашкынның шинчилекчизи база хамы, чурт шинчилекчизи болгаш этнограф, төөгү эртемнериниң доктору Монгуш Борахович Кенин-Лопсанга тураскааттывыс. Ол Тывага, тыва чонга ам-даа улаштыр шинчилеп өөренир бай-байлак өнчүзү: чечен чогаалдарын, тыва болгаш орус дылдарга катап-катап парлаттынып турар тыва чоннуң езу-чаңчылдарын аайлап тургускан чыындызын арттырып кааш, 2022 чылда мөчөөн. Бистиң ажылывыс — культураны иштинден, тыва чоннуң — дылдың эдилекчилериниң дылынга көрүп база шинчилээрин оралдашканывис бистиң киирген үлүг-хуувус.

Ук монографияда *чер, дагылга, ыдык, үе, Шагаа* деп концептилерни сайгарып турар бис. Сайгарылганы эгелээрде, М.Б. Кенин-Лопсанның концепт бүрүзүнүң дугайында чугаалаан сөстөринден эгелеп турар бис. Культураның чаарттылгаларын (культурогенез), төөгү дазылын болгаш культураның чамдык чугула кол бодалдарының адырларын (пластарын) база өске-даа концептилерни билип албаанда, тыва культураның онзагайларын эки билип алыры болдунмас деп чүвени көргүзерин күзеп турар бис, бо бүгүү культураның дылынга канчаар адап турарын сайгарып чугаалажы бээри-виске, хамыктың мурнунда илдең болуп турар.

Тезаурус аргазының ажыдып бергени угланышыкын-биле ийи чыл дургузунда тыва этниктиг культураны өөренип көөр проект-биле ажилдаанывыс, этниктиг культураны элээн каш эртемнер аразынга шинчилээриниң методологтуг уг-шиин — ниитизи-биле этнокультураның концептуализациязы деп адаанывыс — тодарадып, элээн хөй эртем ажилдарын парладып үндүрер арганы берген.

Ол барыын культура антропологиязын сайгарып чугаалажырынче угланган, ынчалзак россияның тезаурус культуразының субъект билиинге үндезилеттинген болгаш бодунуң ээлчээнде россияның филологтар болгаш культурологтарының кол бодалдарын сиңирген бооп турар. Бистиң үндүрген шийтпиривис Россияның бот-бодундан эртем аайы-биле аразында харылзаа чок филологтар, этнологтар,

культурологтар, искусствоведтер болгаш өске-даа тускай эртемниглерни каттыштырырынга салдарны чедирип турар. Ол чүүл культура дугайында кол бодалдарның адырларын база удур-дедир харылзажылганың социал адырлары болгаш тургузукчу ажыл-чорудулганың түңнелдерин хаара тудуп, улуг хемчээлдиг билигни берип турар.

Ооң-биле кады культураның алыс ужуру хамыктың мурнунда кижилерниң идепкейиниң (ажыл-чорудулгазының, аажы-чаңынының, харылзажылгазының) аңгы-аңгы хевирлери-биле тодараттыңан кол бодалдарында, база ол ышкаш кижиниң ажыл-чорудулганзының түңнелдеринде деп көрдүнер.

Бо бүгү культураның уткалыг делгеми долгандыр турар хүрээлелге бодунга чугула уг-шиин билип алырының аргазы болур социал субъектиниң шиңгээдип алган билиглерин аайлап тургускан чыындызы деп билдинип турар, оон аңгыда уг-шиин билип алыр хүлээлге-биле дорт харылзаа чок билиглер-дир, ынчалза-даа субъектиниң бодун болгаш делегей дугайында билиин калбартып турар — культура тезаурузу (эртеги грек. *thésaurós* ‘эртине, байлак’, ‘эртине, байлак шыгжамыры’), ооң утказының шыгжамыры.

Культураны комплектистиг эртемнер аразынга шинчилээрде, «культура концептизи» деп билигни кол методологтуг аргазы деп көрүп турар бис.

Олар байлак хевирлерлиг, ооң иштинде кижиниң идепкейлии-биле холбаалыг сөс хевирлерлиг (түңнелдери болбушаан бодунуң ээлчээнде ону тодарадып чоруур), культураның чугула кол бодалдары болуп турар, ол ышкаш ол кол бодалдарның боттандырыкчы кижизиниң угаап бодаан түңнелдерин бодунга боттандырып турар чүүлдер болгаш материалдыг объектилер болур. Бо бүгү концептилерниң аспектилерин, «хевир», «кол бодал», «социал башкарыкчы (регулятор)» деп чижек демдегледип турарывыс, үш шынарга чаартып тургузуп болур.

Бир дугаарында, концепти азы концепт-сөс хевири деп демдегледип болур дыл термининиң дугайында чугаалап турар бис. Делегей билиишкени (концептуальность) угаан бодал база аас чугаага вербализация (аас-биле дамчыштыр) системазының ажылының түңнелинде тургустунган сөс хевирлиг турары чугула деп санаар бис. Ынчангаш концепт кол бодал кылдыр сөс хевириниң уткалыг болуру-биле көрдүнүп турар, чүге дээрге чугаалап турар субъект дээрге-ле боданып турар субъект база. Делегей билиишкени (концептуальность) дээрге чүгле сөс хевириниң хөй саныг вариациялыг болуру эвес деп чүүлдү эскерип турар бис (культура ажылдакчыларының эге сөс хевири ужун боданып турары хөй хевирлиг аспектилерни илередип турары). Шинчилекчилерниң бо-ла культураның үнези деп адап турары концептиниң улуг ужур-уткалыгының дугайында чугаа чоруп турар. Концептиниң утказын эде көрүп тура, чүгле утка дугайында анаа чугаалавайн, а социал харылзааларның бүдүн системазын, кижилер аразында харылзааларны, ритуалдарны, езу-чаңчылдарны каттап тургузуп турар бис: чаңгыс уткалыг девискээрге катчып турар болгаш «культура иштинде культура» деп адап болур.

Концептини социал башкарыкчы кылдыр сайгарып көөрү лингвокультураның ажыл хүлээлгезин сайгарары-биле сырый харылзаалыг. Кижини бодунуң ажыл-чорудулгазының үезинде угаан-бодалын болгаш кылып турар чүүлдерин дес-дараалаштыр чорудары негеттинер. Ынчангаш культура концептилеринде салдынган кол бодалдарның уг-шиин айтып турар болгаш барымдаалыг сорулгаларлыг деп көрүп болур, калбартыр көөр болза, ажыл-чорудулганың социал башкарыкчылары.

Кижилер аразында хамаарылгалар болгаш харылзаалар, оларның ажыл-чорудулгазы чүгле тодаргай система кылдыр тургустунуп турар эвес, культура иштинде культура, тодаргай жур-уткалар-биле башкарттынып турар.

Концептилерниң үш аспектизин эде көөрүнүң дузазы-биле культураны билип алыры чүгле дылдың адырын сайгарып көөрүнүң аргазын берип турар эвес, а ооң кол бодалдар-биле удур-дедир харылзаазын, ол ышкаш ук культурага таваржыр социокультуралыг практика-биле харылзаазын база көөр.

Инсайдер эртемденнерниң эртем ажылын чүгле шинчилеп эвес, а эртем ажыл-чорудулгазын ниитизи-биле организаптап чорудар аргаларын сайгарып тура — грантылар бжири, акшаландыраы, шинчилелдерни чорудары база бодунуң шинчилелдериниң түңнелдерин шенеп көөрү — национал эртемниң социал система дег онзагайын барымдаалаары эргежок чугула.

Чаңгыс аай эвес байдалда шинчилеттинип турар россияжи эртемниң байдалында, чурттуң бүгү социал-политиктиг системазы дег, Россияның тускай сөөк улустарының этниктиг культуразын шинчилеп турар эртемденнерниң ажылы бөдүүн эвес. Бис бо нарын байдалдарны көрүп тура, регионалдыг эртемниң байдалдарында ажыл элээн каш чидиг айтырыглар-биле капсырлажып турар деп түңнелге келдивис. Чижээ, Тывада эртем бүгү россияжи эртем-биле бир дөмей берге байдалда турар, регионалдыг каттыжылганың патриархалдыг социал институту дег характеристикалыг. Мындыг байдалда эртемден-инсайдерлерниң ажылының чидиг айтырыгларын көрүп турар бис. Ук культурада чурттап, культуразының дылын билип турза-даа, «төрөөн антропологиязының» элээн бергедээшкиннеринге инсайдерлер таваржып турар. Оларны көрүп тура, шиитпирлээриниң аргаларын тодарадырын оралдажып турар бис, ооң иштинде катчып алгаш, шиитпирлээр айтырыгларның стратегиязын, кажан шинчилел коллективи сайгарар айтырыгларын шиитпирлеп турда, респондентилер-биле харылзажып тургаш, материалды кады сайгарып чугаалажып тургаш, түңнелдерин үндүрүп турар бис.

Методологтуг аргаларывысты кызыгаарлай көргөш, база организаствыг кызыгаарлаашкыннарны, шинчилелдиг кыйгырыг-чөңгээлерин билип турарывысты көргүспүшаан, тыва этниктиг культураның дараазында беш концептилериниң сайгарылгазы-биле таныштырып турар бис: *чер, дагылга, ыдык, үе, Шагаа*.

Чер деп чугула лексема чүгле төрөөн чери-биле холбашкан эвес (кижи бүрүзүнге эң чугула), а оон калбак билиглерни болунда сиңирген бооп турар.

Девискээр болгаш ооң хуваашкыны, база ол хуваашкынның хемчээлиниң дугайында, ыңдыг девискээр категорияларында көрдүнүп болур чүүлдер дугайында чугаа чоруп турар. Ооң кадында тыва дылда черни илередир ийи термин бар — *чер* болгаш *чурт*. Оларның кайызы-даа черни илередип турар, а *төрөөн* деп сөс-биле сөс каттыжыышкыннарында колдуунда чоок уткалыг (төрөөн чер), ыңдыг турбуже тодаргай ылгалдарлыг. Эртеги түрк *jer* деп сөс-биле холбаалыг тыва дылда *чер* деп сөстүң бирги утказы ‘чурт’, а *jurt* — ‘бажың’, ‘өнчү чер’ деп уткалыг. Ынчангаш бирги утказы (*чер*) девискээр деп билип турарывыс категорияга хамааржыр, а ийигизи (*чурт*) — социалдыг билиг девискээртиг билиг-биле холбашкан (социалдыг девискээр), ооң үндезининде ниитилел тургузуу деп билиг бар.

XX чүс чылдың дургузунда тываларның черге, ооң иштинде төрөөн черинге хамаарылгазынга өскерилгелер болгулаан. Амгы үеде ниитилелдиң дискурстарында

черни ыдыктыг деп көөр чаңчылчаан хамаарылга күштүг болуп турар, ынчангаш аңаа дүүштүр черге чүдүп, ада-өгбелеринин чагыгларын сагыыр ужурлуг деп турар.

Төрээн чурт деп билиг республикадан дашкаар көрүш-биле калбартыр билдинип турар. Ынчалза-даа Тываның иштинде тывалар ада-өгбезиниң төрээн черин кезээде сактып чоруур. Бо талазы-биле Кызылдың чурттакчылары «мөөңнээн» бичии Тываны көргүзүп турары солун. Олар шупту Тываның аңгы-аңгы кожууннарының төлээлекчилери болгаш эң кол чүүл — кайын үнгенин утпайн, ажы-төлүнге ол сактышкынын дамчыдып берип чоруурлар. Өске талазында, мал-маган тудуп, ада-өгбезиниң чурттап чораан чуртун ээлеп арткан кижилер чаңгыс черде чүгле чурттап чоруур эвес, а кезээде көжүп чоруур деп малчыннар болгаш суур чурттакчылары билдирлер.

Оон аңгыда көдээ суурлар болгаш хоорай чурттакчылары черни төрээн чурту деп билбишаан, ол билиишкинин чер-чемгерикчи деп характеристика-биле немей үнелеп турар. Мөчээнде, ажаар чер дугайында чугаалажып тургаш, амгы үениң тывалары оларның кады төрээни улуг назылыг кижилери төрүттүнген черинге орнукшударын олардан дилеп турар деп чаңгыс аай бодалды илереткеннер. Ындыг турбуже, амгы үениң чуртталгазы, ооң чаа дүрүмнери, ооң иштинде черни ажыглаар аргалар талазы-биле, черни хууда ажыглаар объект кылдыр көөр боттуг барымдаалыг хамаарылганың сайзыраарына арганы берип турар.

Тыва чоннуң төрээн черинге онзагай хамаарылгазы сөөлгү чээрби чылдарда катап тываларда эглип келген дагылгалар кылыр езу-чаңчылдардан тода илереттинип турар.

Бис шажынчы езу-чаңчыл аайы-биле эрттирип турар, ол ышкаш өг-бүлениң, төрөл аймактың азы девискээр чурттакчыларының улуг болуушкуну — байырлал, амгы үениң дагылгаларының онзагайын сайгарып көрген бис. Бис *дагылга* деп концептинин сөс хевирин, ооң кол элементилерин аңгылап, ону эрттирениң чурумун сайгарып көрдүвүс, ооң кожуун аайы-биле чамдык ылгалдарын база демдегледивис.

Дагылга езулалы ооң киржикчилеринге, улуг-даа, бичии-даа салгалдың кижилеринге чугула, чаңгыс эптиг болур медреселди берип турар деп бодап турар бис. Улуглары ужуражып, сактышкыннар база медреселерни солчуп чугаалашпышаан, бот-боттарына, ажы-төлү база уйнуктарына дуза кадарын дугуржуп алып аргалыг болуп турар, а аныктар — чаа төрелдери-биле таныжып алып, бодун база өг-бүлезиниң немешкен кежигүннерин көргүзөр аргалыг. Ооң-биле чергелештир, шупту ада-өгбезиниң чурту, өгбелериниң, чугаажок бүзүрөп турары, сүнезиннери-биле боттарының харылзаазын быжыктырып алырлар.

Бир эвес *дагылга* езулалы дагыырының тускай кылдыны болза, ужур-утказының аайы-биле ооң-биле харылзаалыг тыва культурада *ыдык* деп концептини сайгарып көөрү солун. Тывалар чер болгаш бойдустуң дагылгалыг объектилерин база ыдыктыг деп санап болурлар. Ындыг-даа болза бистиң сайгарылгавыстан алгаш көөрге, дагылга езулалының түңнелинде ыдыктаан чүүлдерге бодаарга, тываларның *ыдык* деп санаан объектилериниң саны оранчок делгем. Эртеги түрк езу-чаңчыл езугаар камгалаар, үнелээр, хүндүлээр чүүлдерни база ыдык деп адаар. Оларга дээп, үрөп болбас, олар онза ужур-уткалыг.

Ыдык деп санаар объектилерниң кызыгаарының амгы үеде калбарып турары (амгы Тывадан тус черниң Конституциязындан эгелээш, чаңчылчаан аъш-чемге

чедир хөй санныг ыдыктарның аттарын чыгган бис) тыва ниитилелде ыдык деп деңнелге шупту чаңчылчаан болгаш үнелиг чүүлдерни чедирер чүткүлү эскерттингенин бадыткап турар. Бо угланыышкын совет политиканың деткимчези-биле чаңчылчаан культураның үнезин кудуладып турганынга удур туржуушкун кылдыр сайзырап келгени илден.

Үе деп тыва концептиниң онзагайы чүгле үе-биле холбашкан билиишкынниң терминологиязының чүүл-бүрүлүү эвес, а ниитизи-биле үе культураның кандыг болуп турары. Ынчангаш тыва культурада үениң тыва үндезин вариантызы, культура характеристиказында ниити хову үези кылдыр анализтеп көргөш, культурада угаап сактыышкынның темазын база көрдүвүс.

Ниитизи-биле сактыышкын медеделге арткан чүүлдерни, дуржулганы арттырып база катап тургузарының аргазы, ол ышкаш медеделге арткан чүүлдерниң шыгжамыр курлавырының тыва дылда дорт илерээшкини чок болганы солун чүүл болуп турар.

Тыва культурада сактыышкын чугула айтырыг эвес, чүге дизе культурага медээлерни, билигни шыгжаарының тускай механизмнери турган — тываларны чажындан тура өөредип келгени езу-чаңчылдары, чагыг-суртаалы деп даап бодадывыс. Ол ышкаш ада-өгбелериниң дугайында сактып билири — турумчаан дүрүм турган. Кижилерге кол чүүл — езу-чаңчыл езугаар шуптузун медедеп, билип, хүлээп алыры-биле быжыг угаан-сарыылдыг болуру. Тываларның өг-бүле чурук альбомнарының база XX–XXI чүс чылдарның-дургузунда оларның чоорту хөгжүлдезиниң чижээнге тываларның угаадыг сактыышкынын тыпкаш, ону шыгжаарынга канчаар өөренип турганын көргүстүвүс.

Кандыг-даа культурага үе билиишкени тускай эргилделиг календарь чокка болдунмазы чугаажок. Тываларга улуг ужур-дузалыг турган болгаш катап эглип келген календарьлыг байырлалды сайгарары-биле шилип алдывыс. Чаа чылдың эгези — Шагаа байырлалының дугайында чугаа чоруп турары ол. Амгы Тывага ол чугулалыг турбуже, ону канчаар бистиң үениң кижилериниң эртирип, тываларның ону канчаар билип турарының дугайында шинчилелдер тыва эртемде ам-даа кылдынмаан. Ынчангаш тыва чонга айтырыг-харыы хевиринге шинчилелди чорудуп, байырлалдың чаа — хөй-ниити — байырлаар хевирин шинчиледивис.

Бистиң көргөн концептилеривисти чаа талалар болгаш уткаларындан шинчилеп болур, ооң иштинде өске талалыг концептилер кылдыр — тыва кижиге өске болгаш хары бооп болур. Чижээ, тыва чоннуң черни билип турары чүгле төрээн чер-биле кызыгаарлаттынмайн турар. Оон-даа өске. Бистиң көргүскенивиске бодаарга, концептилерниң социал чурумчудулгазы — оранчок делгем тема. Ынчангаш ук монографияның материалдары онзагай тыва этниктиг культураның дараазында шинчилелдеринге чаа, аажок делгем чүүлдерин чүгле айтып берип турар.

ПРИЛОЖЕНИЯ



БЕСЕДЫ С ТУВИНЦАМИ

Как и в нашей предыдущей монографии¹, мы сопровождаем нашу работу текстами некоторых (далеко не всех) бесед с тувинцами — представителями разных поколений, места рождения и места жительства, рода занятий.

Мы разговаривали с ними об их семьях, о том, что они считают важным в жизни, какие ценности берегут и что их волнует. В центре бесед были концепты тувинской культуры, которые мы выделили, но мы не ограничивали наших собеседников ими. В основном беседы велись на тувинском языке, затем мы перевели их на русский язык и приводим здесь на обоих языках последовательно.

Нам важно показать, как тувинцы говорят о концептах, что они о них думают, как расценивают. Это и есть жизнь современной тувинской лингвокультуры, это тувинский дискурс, в котором нам было важно увидеть место обозначенных концептов.

Перевод на русский язык представлял для нас определенный вызов, поскольку требовалось придерживаться баланса культурного трансфера, чтобы передать лингвокультурологические нюансы. При этом некоторые фразы собеседников мы передали в прямом переводе, чтобы показать и разговорную форму.

Часть из их рассуждений мы использовали, цитировали при анализе. Часть — осталась здесь в стенограммах, но мы опирались на услышанное и записанное.

После текстов бесед, следующим приложением даны фотографии по темам концептов.

Өөредилге шугумунуң ажылдакчызы, 1955 чылда төрүттүнген Мария Амын-ооловна Күжүгет-биле чугаа

— *Мария Амын-ооловна, бодуңарның ада-өгбелериңерни сактыр силер бе?*

— *Ийе, бодумнуң ада-өгбемни багай эвес сактыр мен.*

— *Каи адага чедир сактыр силер? Оларның долу ат, сывын билир силер бе? Каяа чурттап, чүнү кылып чорааннарыл?*

— *3 адага чедир шору билир мен. Авам-даа, ачам-даа ук төөгүзүнден бөдүүн малчын улус, бүгү назынында мал кадарып-ла, амыдыралының төнчүзүнге чедир мал малдап чораан улус чүве. Ачам Ооржак Амын-оол Үндүңович, 1931 чылда Барыын-Хемчик кожуннуң Биче-Аянгаты деп черге төрүттүнген, а авам Ооржак Александра Санааевна, 1935 чылда база-ла Биче-Аянгатыга төрүттүнген. Олар өг-бүле туткаш-ла, Барыын-Хемчик кожуннуң Биче-Аянгаты болгаш Улуг-Аянгаты деп черлерниң де-вискээринге малын малдап, аай-дедир көжүп чурттап чорааннар.*

¹ Тувинцы. Родные люди / Ч.К. Ламажаа, Н.Д. Сувандии, Ш.Ю. Кужугет, Ш.Б. Майны; под ред. Ч.К. Ламажаа, Н.Д. Сувандии. СПб.: Нестор-История, 2022. С. 251–344.

— *Оларның аймаанга онзагай солун кижилер турган бе? Бир эвес бар болза, оларның дугайында чугаалап берип көрүңерем.*

— Ада-иемнің кайы-даа талазынга солун улустар турганын сактыр-дыр мен. Авамның талазындан кырган-ачам Ооржак Санаа Балчын-оолович харын шаанда тудугга ажылдап чораан деп дыңнаан мен. Бо Кызыл хоорайның чамдык тудугларын тудушкан, чижээлээрге, Кызылдың 2 дугаар школазының тудуун кылчып турган мен деп боду чугаалаар турган, оон дедир көжүп чоруткаш-ла, мал ажылынга ажылдаан. Кырган-ачамның амыдыралындан солун чүүлү — тудуг кылчып чорааны болур.

Авамның авазы кырган-авам Ооржак Долба Ак-ооловна. Кырган-авам идепкей-лиг херээжен чораан, ол 4 класс соонда сумуга башкылап турган. Бистиң Аянгатыдан бир кырган-ачай мээң башкым-дыр деп турганын бичии тургаш, дыңнаан мен. Мырыңай харын ол Каргы, Мугур, Мөңгүн-Тайга чедип, бижикке улус өөредип чораан. Оон ол база-ла малчыннап чоруй барган, Аянгаты сумузунга хөй мал-маганныг улус бооп чораан.

Ачамның улузу база бөдүүн улус, шупту-ла хөй ажы-төлдүг өг-бүледен үнген малчын, ажылчын улус чораан. Ооң ада-иезин көрбээн, шоолуг сагынмас-тыр мен. А ачамның ачазы кырган-ачамны Ооржак Үндүң дээр турган, ону бичии сактыр мен.

Ачамның авазы Толунчап кырган-авамның талазының төөгүзү солун, чүге дээрге олар Буян-Бадырғы ноян-биле сырый харылзаалыг бооп турар. Толунчап кырган-ававыс дээрге Буян-Бадырғының кады төрөөн Чамбал-оол деп акызының эң улуг уруу чораан. Ол боду малчын, хөй ажы-төлүн азырап чораан дээр. Ону база көрбээн мен, эң бичии уруу 2 харлыг турда-ла, чок апарган дээр чораан.

— *1940–1950 чылдар үезинде, тыва чонну коллективтиг ажыл-агыйже шилчидип, колхоз, совхозтар тургустунуп, паспорттар кылдырып эгелээн үеде силерниң болгаш төрөл-дөргүлүңерниң амыдыралынга өскерилгелер болган бе? Оон аңгыда тыва чон чурттап турган черин солуп, ажы-төлүн өскээр өөредип чорудуп турган үелерде ада-иеңерниң болгаш төрөл-дөргүлүңерниң амыдыралынга кандыг өскерилгелер болганыл? Ол дугайын чугаалап шыдаар силер бе?*

— Мээң улузумга улуг өскерилгелер болбаан. Ол-ла малчын амыдыралын уламчылап, мал-маганын кадарып чорааннар. Паспортта ат-сывы ол-ла хевээр артканнар. Авамга харын чамдык документилеринде Шура деп орус ат берип каан, а бир чамдык документилеринде Александра деп каан, арай будулгаазынныг. Ол орус атты та кым берип турган чүве, билбес мен, авамдан-даа айтырбаан мен ийин.

Мээң документим кылдырып, адымны адаар дээш, сумуга чеде бээрге, суму даргазы чүве бе азы та кайы дарга чүве Мария деп адап алыңар, ол дээрге Ленин башкының авазының ады-дыр дээн деп авам, ачам каттыржып турар чүве. Ол үениң улузу чөпшүл турган болгаш, удуртулга чүү дээрил, ооң аайы-биле адап каан бооп турар. Утказын-даа билбес, анаа айтып бээрге-ле, аттарны адап турган дээр улус.

— *Каяа өөренип, чүнү кылып чоруур силер?*

— Мен Биче-Аянгатыга 1955 чылда төрүттүнген мен. Аянгаты ортумак школазынга өөренип киргеш, 1972 чылда ону дооскан мен. Улаштыр Кызылдың педагогика институтунуң баштай белеткел салбырынга, оон филология факультединге өөрөнгөш, 1980 чылда дооскан мен. Институт дооскаш, Барыын-Хемчиктиң Барлык школазынга ажылдап эгелээн мен, оон улаштыр Тээлиниң 1 дугаар школазынга 10 чыл иштинде орус дыл башкылап ажылдаан мен. 1990 чылда өг-бүлөм аайы-биле

Ак-Довурактың 2 дугаар школазынга тыва дыл башкылай берген мен. 1996 чылда өг-бүлөм аайы-биле Кызылга көжүп келгеш, университетке тыва чогаал башкылап ажылдай берген мен.

Чогаалчы ажылым школага өөренип тургаш-ла эгелээн мен. Филология факультетинге өөрени бергеш, ниити мергежил факультетинге (ФОП) чечен чогаал өөредилге бөлгүмүнге кирип алгаш, аңаа өөрөнгөн мен. Ооң соонда бөлүүвүске Тываның Улустуң чогаалчызы Александр Даржай-биле ужуражылга болган соонда, сонургалдыг улусту, бисти, ол эдертип алгаш, Тываның Улустуң чогаалчызы Салим Сазыгович Сүрүң-оолдун «Дамырак» деп чечен чогаал каттыжышкынынга чедирип каан.

«Дамыракка» баарывыска, бисти улуг чогаалчывыс Салим Сазыгович өөредип, шүлүктөривисти сайгарып, үнелелдерни берип, удаа-дараа элээн каш чыл удуртуп келген. Ол үеде 2 дугаар курска өөренип тургаш, барып эгелээш, дооскужеге чедир башкыладып келгенивис соонда, мээң сонургалым улам оттуп келген. 4 дугаар курска турувуста-ла, «Дамырак-1» деп чыындыже бистиң чогаалдарывысты кирипкен. Ооң соонда башкывыс Салим Сазыгович үргүлчү: «Эгелеп алган соонда, ону каап болбас, хүлээлгеңерни төнчүзүңге чедир күүседир силер» — деп чугаалаар турган. Ук чагыг-биле чоруп каанывыс ол, ам бо хүнде 8 чыынды үндүргөн мен, хөй кезии шүлүк чогаалы.

— Силерниң бодалыңар-биле, ада-иеңерниң салым-чолундан силерниң салым-чолуңарда улуг ылгал бар бе? Ылгал бар болза, аңаа чүү салдар чедиргенил?

— Ылгал чогуу бар-ла-дыр. Кылып чоруурувус ажылывыстың аайы-биле улуг ылгал бар. Олар кара күш-ажыл кылып чорааннар, а мен угаан ажылы кылып чоруурдур мен. Ынчалза-даа ылгал чеже-даа бар болза, алыс дөзү чаңгыс деп бодаар мен, чүге дээрге чүнү-даа кылып чорааш, харысалгалыг болурунга олар бисти өөредип чорааннар. Аас-сөс-даа берген болза, чугаа-домак-даа кылырда, харысалгалыг боорунга ада-иевис бисти өөредип чорааннар.

— 20-ги чүс чылда төрөл аймааңарның салым-чолунга кандыг өскерилгелер болганыл?

— 20 чүс чылда бистиң төрөл аймаавыс, бүгү чон-биле бир дөмей, шупту байдалдарны чурттап эрткен: чуртка болуп турган эде тургустунуушкунну-даа, акшакөпеектиң чегей байдалдарын-даа шуптузун чурттап эрткен... Ол 20 чүс чылдың төнчүзүңде чуртка ыңдыг нарын байдалдар турда, мээң ада-ием хөй мал-маганныг турган болгаш, чаңгыс-даа ыңдыг бергедээшкинге таварышпаан улус. Хоорай улузу акша чок ат болдувус деп турда, ол улус ук акшаның утказын безин орта билбес болган, чүге дизе оларның холунда аъжы-чеми, эъди, сүдү шупту бар болган, мен ону эскерген мен. Оларның салдары-биле бис база берге үени чүгээр эрткен бис. Ооң аңгыда оларның ажы-төлү шупту ортумак-даа, дээди-даа өөредилге черлерин доосканы деп бодаар мен.

— Бодуңарның чоок төрелдериңерге кымнарны хамаарыштырар силер?

— Эң кол чоок төрелдерим кады төрээн дунмаларым деп санаар мен. Бистиң төрелдеривис бот-боттарынга черле дыка алдынары чоок, авамның-даа, ачамның-даа төрелдери 2–3 ада чедир бөгүңге чедир чоок деткижер, эдержир. Авамның кады төрээннериниң ажы-төлүн чоок көөр-ле чордум черле.

— Ырак төрелдериңерге кымнар хамааржырыл?

— Ырак төрелдеривис база бар, чижээлээрге, даайларывыс. Ук-дөзү чаңгыс-даа болза, ажыл-амыдырал аайы-биле шала ырак апарган ыңдыг төрелдеривис бар.

Оларның чамдыызы Хөндергейде, Чыргакыда, Өвүрнүң Саглыда чурттап чоруурлар. Оларның чартык кезии-биле чоок бис, а бир чамдыызы-биле эдеришпес бис.

— *Оларның тус-тузунда санын санап, илередип шыдаар силер бе?*

— Санын санап шыдавас мен, олар эндерик.

— *Чоок төрелдериңер аразындан силерден ырай берген, шоолуг эдеришпес апарган улузуңар бар бе? Аңаа кандыг чылдагаан салдар болганыл?*

— Ачамның кады төрөөн дуңмазы турган. Ооң бир азыранды оглу бар, бис ону че-же-даа дуңмавыс дээривиске, ол оол боду биске шала ижикпес, бо хүнге чедир оспак-сыраар аан, ынчалза-даа бис аргалыг болза, барып аргыжарын бодаар бис.

— *Силерниң төрөл аймааңарда бичиизинде өске улуска азыраары-биле берипкен, өске ада-иеге өскөн улус бар бе? Чүге оларны берипкенил?*

— Ийи-чаңгыс ындыг улус харын бар. Даай-авамның уруунуң уруу шагда чаш төлүн улуска азырандыга берипкен чорду. Ол уругнуң бодунуң амыдыралының байдалы ынчаар тургустуна берген, чүге дээрге боду азырап шыдавас апаарга, ооң авазы база ону азыраар хире эвес болган. Ол бичии чаш уругнуң ачазы база ол үеде чок болган. Ол дээрге 21 чүс чыл эгези турган. Ооң мурнунда бистиң азыранды улузувус чок, ындыг-даа болза кады төрөөннер аразында ажы-төлү чок төрелдерин деткиир дээш, аразында алчып-бержип турганнар, адын адап шыдавас мен.

— *Силер өске улуска азырандыга бериптер деп чаңчылга кандыг хамаарылгалыг силер?*

— Мен оон арай сестир мен, деткиксевес мен. Харын ам ол чамдык азырандыга барган улус дыка эки амыдырап чоруй баар, чамдык таварылгаларда аразында билишпейн баар чүүлдер тургустунуп кээр, ол дыка нарын байдалдар апаар. Ол азырандыга барган ажы-төл улгадып келгеш, бодунуң-даа төрелдеринде чок, азыраанда төрелдеринде чок, ийи улустуң аразында арттып каар байдалдар бар боор чорду көөрге, ынчангаш кончуг оваарымчалыг болуру чугула деп бодаар мен.

— *Олар боттарын азырап алган ажы-төл деп чүүлдү кажан билип каарыл? Боттарының хан төрөл улузунга хамаарылгазы кандыг болганын билир силер бе?*

— Азырандыга берипкен улус чамдыкта ол дугайын өске улустан билип кааптар болза, дыка улуг хомудалдыг арттып каар, ол таладан билишпестин айтырыы тургустунуп кээр. Чамдык улус уруг-дарыы өзүп кээрге, боттары таарыштыр чугаалааш, эки байдалын арттырып-даа алыр боор чорду. Хан төрелдеринге хамаарылгазы бичии-ле хомудалдыг-даа арттып каар, а чамдыкта эдержип-даа арттып каар. Черле тывалар чымчак улус диин, чамдык улус хан төрелдерин билип кааш, шуут мырыңай тудуш эдержи бээр таварылгаларны көргөн мен, харын байдалдардан хамааржыр чүве диин.

— *Шаанда тываларның ажы-төлүңге хамаарылгазы амгы үеден өске турган деп чу-гаалап шыдаар силер бе? Кандыг өскерилгелер барыл?*

— Бистиң ада-иевистиң ажы-төлүңге хамаарылгазы дыка эки турган, мен суг болза ам 10 кижиниң улуу-дур мен. Ада-иевистиң хамаарылгазы кончуг шыңгыы ажыл-агыйга бүгү талалыг өөрөдир турган. Бистиң өөвүсте кым-даа эртен удуп чытпас, мал-маган көөр, эртенгиниң 6 шакта-ла турар. Ачам ойнай-сылдай оттурар. Эртен эрте тыва шай соктап олурган согааш даажындан оттуп кээр турган бис. Тура халааш, кара сугга чуннупкаш, шай ижипкеш, ол-ла ажылдап-ла эгелээр: инек дозар, инек саарга, бызааларын тырттып бээр. Ол аразында хойну ажыдып, аш одун

үндүрер деп чүве бар. Ооң соонда деткижеринге өөрөдир, улуг уруглары бичиилерин азыраар, дыка тудуш боор турган.

— *Шаандагы болгаш амгы үениң ажы-төлү чүнүң-биле ылгалып турарыл? Олар ам эки апарган бе азы багай бе?*

Амгы үеде бистиң ажы-төлүвүстүң амыдыралы өскерилген. Ада-иелер ажы-төлүн дыка камнаар, соора барып турар улус-тур бис ийин але. Уругларывыс кадыг ажыл-даа кылып билбес, эртен даң бажында туруп ындыг-мындыг ажыл-даа кылып билбес, ол хамаанчок шала чуур ажылды безин бергезинер апарган. Оон ыңай демнежир деп чүвени бо шагның ажы-төлү шуут билбес, ам суг болза бергедеп барган, уруглар эш-тери-биле телефоннажыр апарган, көңгүс аргышпас. Ол-дур ылгал дыка улуг апарган.

Шагда болза бис бот-башкарнып-ла чораан улус-тур бис ийин. Чижээлээрге, дуу хоорайга келгеш, канчаар алдынарын билбес турган. Амыдырал үзүп кээрге, бодувус көрүп тургаш, башкарнып алыр турган бис. Дыл-даа талазы-биле дижик, биске ынчан чаңгыс-даа орус кижиге турган эвес, орус дылды суг боттарывыс чүгле Кызылга чедип келгеш, өөренип ап чораан бис. Садыг-саймаага кирип келгеш, бодумнуң-даа чижээмге канчаар орустартарын элээн муңчулуп турар үелер турган. Ол дээрге чаа-ла Кызылга кээп турар үелерим диин.

Амгы үениң уругларының алдынары хостуг апарган, орус-даа, даштыкы-даа дылды оларның өөренип ап болур байдалдары эндерик, аңгы-аңгы, харын тыва дылга хамаарышкан айтырыг берге байдалда келген. Канчаар алдынарын, канчаар кеттинерин шупту билир апарган, ол талазы-биле эки. Тыва дыл айтырыгы эң нарын болгаш берге апарган.

— *Бөгүнгү ада-иелер ажы-төлүн канчаар кижизидер ужурлугул?*

— Бир дугаарында, тыва дылга чугааладып өөрөдир болза, эки, бажыңга тывалап чугаалажыр. «Дылын чидирипкен кижиге, чуртун садыпкан кижиге дөмей» деп чугаалар болгай, ынчангаш бо улуг күрүнө чергелиг айтырыгны өг-бүледен эгелээр болза эки, өг-бүле бичии күрүнө дээр болгай.

— *Тыва чон ажы-төлүн чүгө өөрөдир ужурлугул? Өг-бүлезинге, бажыңыңга олар чүнү кылып билир, кандыг мергезилдерни шиңгээтип алыр ужурлугул?*

— Бичиизинден тура ажыл-агыйга өөрөдип эгелээр-ле-дир. Оода аяк-сава чуурунга аан, 6–7 харлыгыңга чедир бо идик-хевин кедери безин ажыл чүве диин але, уруглар ону безин кедип билбес, ада-иези хепкерер, ол база ажыл-дыр, чурум-дур.

— *Уруглар болгаш оолдарны кижизидер аргалар ылгалыр ужурлуг бе? Бөгүн уруглар кандыг турар ужурлугул, а оолдар?*

— Черле кижизидери аңгы болур ужурлуг: кыс кижини чымчак аажы-чаңга, бичиизинден бээр бүдүштүг, томаанныг болур, уш-баш чок болбас кылдыр. Томаанныг дээрге бодун шын кылдыр алдынар, ынчалза-даа улус аразыңга камгаланып билир кылдыр кижизидер. А оолдар дээрге кадыг, быжыгга өөренир ужурлуг. Амгы үениң оолдары арай ынчап кыстарзып калган чүве диин. Шагдагы үеде болза бичиизинден тура дуу ыяштаар, өргөлээр, хой өзээр, 10 хар ажып чорда-ла, хой өзөп өөрөди бээр. А амгы үеде шуут ыракка турар апарган.

— *Бөгүнгү кижизидилгеде кандыг нарын айтырыгларны эскерип турар силер, чүү чүвеге тааржып, а чүгө таарышпас-тыр силер?*

— Бөгүнгү кижизидилге дээрге ам эң-не нарын айтырыг-дыр ийин але. Бир талазында ниити байдал ынчап барган чүве-дир ийин азы бистиң бо тыва чоннуң та чүзү

өскерли берген чүве ыйнаан. Черле ниити бодун алдынары өскерли берген диин, ылаңгыя бо тыва уруглар бодунуң туружун быжыглап албайн чыткаш, шуут божуп-ла туруп бээр аан. Оон ыңай ынакшыл хамаарылгазынга кандыг-даа шын шилилге кылып билбес апарган, кады чурттаар эжин аан, ону та канчаар кижизитсе, эки чүве? Ону анаа-ла амыр чүве кылдыр бодаар, ооң соонда ажы-төлдүг апаар, оон бергедеп, нарын айтырыглар үнүп турар...

— *Силерниң өг-бүлөңерде уруг-дарыын канчаар адап азы оларга хамаарылгазын канчаар илередип турарыл?*

— Мен колдуунда чүгле оглум, уруум деп адаар мен, аттарын-даа барык адаваас мен.

— *Амгы үениң ада-иези уруг-дарыыңга чүнү кылып турарыл, оларның келир үезиниң дугайында бодап, чүү чүвени оларга белеткеп турарыл?*

— Амгы үениң ада-иелери шуут бажың-балгаттан эгелээш, бо өөренип эгелээн-инден эгелээш, эдертип эгелээр улус-тур ийин. Школа доозупкаш, өөредилге черинче дужаап кирерде, база олар-биле кады келир, ону шуут дооскуже чедир халчып кээр. Оон ажылынче тургустунарда, база-ла кады халчыр. Өглээрде, шуптузун белеткеп бээр, ынчангаш ам бо улустуң харысалгазы кошкап турар чүвези ында чүве-дир ийин. Чогум шаандан-на өглээринге белеткээр чораан, чижээлээрге, мээң ада-ием биске бажың иштин садып берген. Акша-көпеекти боттарының шаа-биле чыггаш, боттарының чоок бүзүрээр дунмаларын эдертип алгаш, бо уругга чүнү садарын көрүңер дээр турган. Ынчан ам хөй чүве-даа сатпас, колдуунда эң-не кол херекселдер садып бээр. База куда-дой эрттирер аъш-чемин, колдуу эът белеткээр турган.

— *Тыва культураны камгалап арттыраарыңга кандыг чаңчылчаан төрөл аймааңарның азы өг-бүлөңерниң хемчеглерин адап болур силер?*

— Эң-не кол чүве дагылгалар кылып турар бис. Мээң бодалым-биле, 21 чүс чыл эгезинден-не, дагылгалар эрттирилгези күштели берген. Чогум шаг шаандан тура авамның авазы кырган-ававыс шупту езулалдарны сагып келген. Шагааны улус эрттирбейн турда-ла, ол боду эрттирип, бисти өөредип турган: шагаа мүнүн ижиңер, шагаа хүнү-дүр, шагаа быдаазын ижиңер, шагаа манчызын кылыңар, шагаа хүнү-дүр, ойнаңар дээш, бисти кажыктаары дээн чергелиг оюннарга ойнадыр турган. Ол шагаа хүнү бистиң аалывыска шуут чаңчыл апарган.

Ам бо хүнде-даа шагааны шупту кады эрттирип, бот-боттарывысче аалдажыр бис. Черле шагаа чеминден эгелээш, чоннуң культуразы деп санаар мен.

— *Эрги шагда сагып чораан кандыг езу-чаңчылдарын тывалар бөгүңгү хүнде сагып турарыл?*

— Мен эртен эрте шай чажар чаңчылым черле үзүктел чок сагыбырын кызыдар мен. От-көзүн хүндүлээр, аъш-чемин ынаар өргүүр. Ам чүгле бо каът бажыңнарга ону кылыры берге чүве-дир ийин, чадап кааш, одум-көзүм деп шүлүк-даа бижип турар мен. Кырган-авамның чагып келгени бир сагыыр сава-саңгамны хүндүлээр езум бар. Эът дүлгөн болза, албан эзер деспимни изиг мүн-биле саарып, сагындырып алгаш, эзер мен. Ол чаңчылывыс уругларымда база чеде берген, ынчангаш мээң ажы-төлүм база шупту ынчаар эзерлер, ону черле өөредип болза, эки деп бодаар мен.

— *Оларны эрги шагда хевээр кылдыр сагып чоруур деп болур бе? Болбас (болур) болза, чүге?*

— Эрги шагда кырган-авамдан келген үстүндө адаан чаңчылдарны урутларым хевээр сагып чоруурунга дыка амыраар чордум.

— *Тываларның чаңчылчаан оран-савазынга чүнү хамаарыштырарыл?*

— Өг дээрге эң-не эптиг оран-сава-дыр ийин бо. Өг айыыл чок, улуг хат хадыыр болза, ол боду буступ чыдар, чер-даа шимчээрге, кандыг-даа хора чедирбес, үрелир болза, боду үрелип калыр.

— *Амгы үеде бажыңының азы дачазының хериминиң иштинде чамдык улустуң өг тип алганынга хамаарылгаңар кандыгыл?*

— Шуут деткиир мен, ол-дур ол, боттарының өгбелериниң чурттап чораан оран-савазын хүндүлөп чоруур улус-тур деп бодаар чордум. Дача бүрүзүнге-даа ындыг өг турар болза, эки деп-ле бодаар чордум.

— *Өг кылырынга хамаарыштыр чаңгыс аай тускай негелде турары херек бе азы кандыг-даа (моол, сувенир д.о.ө.) вариант болза ажырбас бе, бодалыңар илередип көрүңерем.*

— Чиңгине тыва өгнү ол хевээр арттырып каар болза эки деп бодаар мен. Чижээ-лээрге, көктешки-дир че, ам чамдык өглерниң ханаларын анаа-ла кадаг-биле кадап каан болур, а шынында тыва өгнүң ханаларының көктешкизи шупту баг боор ужур-луг. Тывалар чаңгыс-даа демир ажыглавайн, өөн кылып аар турган болгай, ынчангаш ол чаңчылчаан аргаларны сагыыр ужурлуг деп бодаар мен.

— *Байырлалдар болгаш өске-даа хемчеглер болуп турар үеде төп кудумчулар болгаш шөлдерге каас өглер тип каарынга кандыг хамаарылгалыг силер?*

— Каас өглер тип каарга, эки-ле ыйнаан, ынчалза-даа бо удуртур, баштаар черлер ол өглерниң канчаар кылдынганын чиңгине тыва өглер бе азы өскээртен эккелген өглер бе дээрзин кичээнгейге ап көөр болза эки деп санаар мен. Бир эвес өскээртен эккелген өг болза, оларны солуур болза эки деп бодаар мен. Ол дээрге Тыва Чазактың дорт күүседир хүлээлгези деп саналдыг мен.

— *Ресторан, кафе кылдыр кылып каан өглерге кандыг хамаарылгалыг силер?*

— Ресторан, кафелер кылып каан өглер ажырбас. Мен бодаарымга, болдунар ар-газы-биле өгнүң хевирин кылып алыр болза, ажырбас. Чүге дээрге чаңчылчаан тыва өгте ону кылып алыры канчап-даа болдунмас, ынчангаш ооң элементилерин кирип кылып алыры таарымчалыг.

— *Бодуңарда өг бар бе? Силерниң уругларыңар болгаш уйнуктарыңар өглүг болукса-ар бе?*

— Мээң кады төрөөн дуңмам малчыннап чоруур, ооң өөнге баар, аңаа чыгыр бис. Боттарывыста амдызында өг чок, чоокку үеде кылыр деп турар планывыс ол, өгнү черле албан кылып алыр бис. Уйнуктарывыс чамдыызы безин өгнү орта бил-бейн турар апарган, ынчангаш ол частырыгны эдер апаар. Янзы-бүрү байдалдардан ону кылыры берге апаар аан, шупту чүве акша-көпеекке үзер.

— *Амгы үениң куда-доюнга хамаарыштыр чүнү чугаалап болур силер? Бөгүндө куда езулалдары силерге тааржыр бе? Кандыг хевирлери тааржыр-дыр?*

— Амгы үеде куда-дой шуут өскерлип барган. Бодувус-даа уруувус, оолдары-выс өгледивис. Дөмей-ле бо үениң байдалынче кирип, шак ынчаар эрттирерин кызар апаар чорду. Ынчалза-даа ужа-төш деп айтырыгны кудаларывыс-биле чугаалашкаш, хөйүнү салбас кылдыр чугаалажып ап турдувус. Ынчап турда-ла, ырак-чооктан төрелдеривис база ужалар эккеп, дузалап туруп бээр боор чорду, ол бот-бодун деткижип чорууру харын эки-ле ыйнаан. Ынчалза-даа кудада келген чон

ам бо улус хөй мал-маган өзээн, коргунчуун деп бодай бээри дыка эпчок болур чорду. Мен черле хөй ужа-төш салырынга хөңнүм чок, мал-маганны хумагалаар болгай.

Ам канчаар, езулалдар өскерлип, шала таарышпас-даа болза, амыдыралдың сай-зыралының аайы-биле болдунар шаан көрүп, эрттирер апаар деп бодаар чордум.

Чогум шуут таарышпас мен деп чугаалап шыдавас мен.

— *Хоорай, суур болгаш көдээ аалга эрттип турар кудалар чүнүң-биле ылгалып турарыл? Оларның аразында дөмей болгаш ылгалдыг чүүлдерни чугаалап көрүңерем.*

— Ниитизи-биле дөмейлежип калган, чарыгдалдары-даа, эрттирп турар хевирлери-даа. Бир дуңмамның уруунуң кудазы агаарлыг ажык черге болган, аңаа чогуум эки чорду, дыштыг, алгы-кышкы чок.

— *Тываларның эң кол байы чүде деп бодаар силер?*

— Ажы-төлде-ле дээр болгай але, мал-маганда база. Мен бодаарымга, бис черивис-биле дыка бай-байлак бис.

— *Тыва культураның элээн каш кол үнелиг чүүлдеринден адап көрүңерем.*

— Аас чогаалы, ону кым-даа, канчап-даа шыдавас. Ооң соонда сыгыт-хөөмейивис.

— *Мал дээрге тываларның байы деп адап болур бе?*

— Болбайн канчаар, шаандан тура ооң-биле амыдырап чоруур бис. Берге үеде малдыг улус тоовас болур чорду.

— *Тыва кижиге бир неделяда, бир айда кайы хире хөй, кандыг малдың эъди херегил?*

— Бистиң өг-бүлевис колдуунда хой биле инек эъди чиир бис, хөй кезиинде хой эъди-дир ийин. Ооң соонда чылгы мал эъди. Амгы тывалар, ылаңгыя хоорай улузу, эът шоолуг чивес апарган, ынчалза-даа бир чамдыктары эът чивейн шыдавас.

— *Бир чылда силерниң өг-бүлеңер кайы хире хемчээлдиг эътти (хой, инек болза), тус-тузунда каш баш чиирил?*

— Эътти кымның канчаар чиирин хемчээри берге деп бодаар мен, ынчангаш ону чугаалап шыдавас мен.

— *Өг-бүлеңерниң бир хүнде чиир чеминиң хуваалдазын (рационун) чугаалап көрүңерем, чүүден азы кандыг продуктулардан кылган чем хөй болурул?*

— Эът-ле ыйнаан, өг-бүлевис эъттиг чем чиир улус-тур бис ийин. Эът чок чаңгыс-даа хүн шыдавас бис.

— *Хүннүң хайындырып чиир чемнериңге чүлер хамааржырыл?*

— Сүттүг шай, картошка.

— *Чайгы, кышкы, анаа хүннерде болгаш байырлалдарда кылып чемнериңерни адап көрүңерем.*

— Чайын база ол-ла чемнерни кылып чиир бис, оон аңгыда чиик салаттар белеткээр. Байырлалдарда албан манчы, бууза тудуп алып, дүлген эът хайындырар бис.

— *Эът садарынга кайы хире акшаны чарып турар силер: неделяда, айда, чылда?*

— Санап көрбээн мен.

— *Эътти кайыын садып ап турар силер: садыгдан, базаардан, төрелдериңерден?*

— Ийи-чаңгыс базаардар.

— *Эът-биле холбаалыг кандыг езу-чаңчылдар билир силер? Адап көрүңерем.*

— Суук хан аксын өгнүң эр ээзинге салыр, сөөктүг эътти албан хемдиир, эъттиг сөөк шуут октап болбас; чарын эъдин, сайгыракты база чааскаан чивес, аза бээр дээр.

Чугааны 2021 чылдың июль 26-да Н.Д. Сувандии чоруткан.

**Беседа с Марией Амын-ооловной Кужугет,
1955 г. р., работником образования**

— Мария Амын-ооловна, помните ли вы своих предков?

— Да, я неплохо помню своих предков.

— До какого поколения, колена помните? Как их звали? Где они жили? Чем занимались?

— Хорошо знаю до трех поколений. Родители, и отец, и мать были потомственными простыми чабанами, всю жизнь которые выращивали свой скот и до конца своей жизни этим и занимались. Отец Ооржак Амын-оол Ундунович родился в 1931 году в местечке Биче-Аянгаты, Барун-Хемчикского района, а мать Ооржак Александра Санааевна также родилась в м. Биче-Аянгаты в 1935 году. Поженившись, всю жизнь свою прожили они в м. Биче-Аянгаты и Улуг-Аянгаты, выращивали свой скот, перекочевывая с одной местности в другую в соответствии со временем года.

— Были ли в вашем роду интересные личности? Расскажите, пожалуйста, о них.

— Я помню, как у родственников отца, так и у матери, были очень интересные люди. Дедушка по матери Ооржак Санаа Балчын-оолович работал строителем, что было интересным случаем в нашем роду в те годы, когда все родственники были потомственными чабанами. Он сам рассказывал, что принимал участие в строительстве зданий в г. Кызыле, среди которых было и здание легендарной школы № 2 г. Кызыла. Через некоторое время он обратно вернулся домой и перешел работать чабаном. Это было интересным случаем в его биографии.

Мама моей матери, моя бабушка, Ооржак Долба Ак-ооловна была одной из активных женщин в сумоне. После 4 класса она стала сельским учителем, о чем я слышала от одного дедушки. Тот говорил, что она была его учителем в детстве. Она даже побывала в двух местечках — Каргы и Мугур, Монгун-Тайгинского района, чтобы обучать народ грамоте. Спустя некоторое время она также стала чабаном. Ее семья считалась одной из богатых в сумоне, с многочисленным скотом в Аянгаты.

Отец тоже был выходцем из простой семьи, родители его также был чабанами. Его родителей я не помню, т.к. их не видела в сознательном возрасте. Немного помню его отца Ооржак Ундуна.

А история матери отца, бабушки Толунчап, очень интересная, я считаю, т.к. ее история неразрывно связана с историей нойона Буян-Бадыргы. Бабушка была старшей дочерью родного брата Буян-Бадыргы Чамбал-оола. Брат его был сам чабаном, у него было много детей, одной из которых была наша бабушка. Я саму бабушку не помню, поскольку она умерла, когда младшему ребенку было всего 2 годика.

— В 1940–1950-е годы, когда тувинцев стали переводить в колхозы, совхозы, давать паспорта, менять место жительства, направлять детей на учебу, как сильно изменилась жизнь ваших родителей, вашего рода? Можете рассказать об этом?

— У моих родственников больших изменений в те годы не было. Они продолжали жить обыденной своей жизнью, пасли свой скот. При паспортизации больших изменений, как я заметила, тоже не было. Но в написании имени матери в некоторых документах написано русское имя «Шура», в других — Александра, немного запутанно. Это русское имя кто давал — не знаю, я у мамы не спрашивала.

Чтобы сделать мне документы и вписать имя, когда пришло время, не знаю кто в администрации сумона предложил меня назвать Марией, аргументируя тем, что это имя матери Ленина. Об этом, смеясь, вспоминал отец. Тогда народ был очень послушным и смиренным, как руководство велело, так и поступали. Не понимали значений, только то, что им говорили, такими именами и называли.

— *Где вы учились, чем занимались?*

— Я родилась в 1955 году в местечке Биче-Аянгаты. Поступила учиться в Аянгатинскую среднюю школу и закончила ее в 1972 году. После школы сначала училась в подготовительном отделении Кызылского педагогического института, затем поступила на 1-й курс и в 1980 году окончила вуз. После окончания работала в Барлыкской средней школе Барун-Хемчикского района. Затем в течение 10 лет проработала учителем русского языка и литературы в Тээлинской средней школе № 1 Бай-Тайгинского района. В 1990 году по семейным обстоятельствам мы переехали жить в г. Ак-Довурак, и я работала там учителем родного (тувинского) языка и литературы. В 1996 году переехали в г. Кызыл и в 1997 году я начала работать в Тувинском государственном университете преподавателем тувинской литературы.

Творческую (писательскую) деятельность начала будучи школьницей. Обучаясь на начальных курсах филологического факультета, я записалась в творческий кружок на факультете общественных профессий. Однажды у нас в группе проводилась встреча с Народным писателем Тувы Александром Даржаем, тогда он был молодым писателем. После встречи А. Даржай повел нас, заинтересованных в творческой деятельности студентов, к Народному писателю Тувы Салиму Сазыговичу Сюрюн-оолу в его творческое объединение «Дамырак» («Ручеек»).

Там Салим Сазыгович начал обучать нас, проводил анализы стихотворений вместе с нами, давал ценные советы в течение нескольких лет. Мы тогда учились на 2 курсе, занимались до окончания института, и у меня проснулось желание и интерес к дальнейшему развитию своего творчества. На 4-м курсе наши работы приняли в сборник «Дамырак-1». В дальнейшем *башки* Салим Сазыгович нас всегда наставлял: «Раз начали заниматься, значит надо продолжать, теперь это уже ваш долг». По наказу его мы и продолжили свою творческую деятельность. В настоящее время я издала уже 8 сборников, причем большая часть их — стихотворные произведения.

— *Как вы считаете, сильно ваша судьба отличается от судьбы ваших родителей? Что ее изменило?*

— Да, есть отличия, причем по тому, чем мы занимаемся в жизни. Они занимались физическим трудом, а я — интеллектуальным. Но, несмотря на все различия, корень, я считаю, все равно один, потому что родители нас с детства приучали к ответственности. Они всегда учили нас всё делать до конца, если дали слово.

— *Как в двадцатом веке изменилась судьба вашего рода, в чем это выразилось?*

— В двадцатом веке наш *төрөл аймаа* 'родственная группа', как и весь тувинский народ, пережили все, что происходило со всеми: строительство новой жизни, нехватку денег... В конце 20 столетия, когда было очень сложное время вообще по всей стране, мои родители без затруднений пережили его, ведь у них было много скота. Когда городские жители говорили, что очень трудно без денег жить, мои люди толком и не знали, зачем им деньги, поскольку у них есть скот, молоко, масло, мясо, им деньги не так уж и нужны были. Благодаря родителям мы тоже с меньшими трудностями

прошли те тяжелые времена. Да, с другой стороны, всё их потомство (*ажы-төлү*) все-таки закончили учебные заведения, у всех были работы, думаю я.

— *Кого вы сегодня считаете своими близкими родственниками?*

— Самыми близкими я считаю своих родных братьев и сестер. Но вся наша родня очень близки друг другу, как со стороны матери, так и со стороны отца. В настоящее время до двух-трех поколений очень близко общаемся. Но мне ближе все-таки родные матери.

— *Кого вы сегодня считаете своими дальними родственниками?*

— Да, есть и дальние родственники, например, некоторые дяди. Хотя корни одни, но по обстоятельствам жизни имеются и те, кто немного отдалился. К таковым относятся дяди, проживающие в других районах, например, в с. Хондергей, Чыргакы Дзун-Хемчикского района, в с. Саглы Овюрского района. С некоторыми из них почти не общаемся, хотя знаем, что они наши родственники.

— *Можете назвать и посчитать количество и тех, и других?*

— Я не могу их посчитать, их очень много.

— *Есть ли у вас среди близких родственников те, кто отдалился? Если да, то по какой причине?*

— У отца был родной младший брат. У него есть приемный сын, которого мы также считаем родным человеком. Но он сам от нас держится подальше, не хочет общаться, хотя мы стараемся с ним как-то иметь связи.

— *Есть ли у вас в роду родственники, которых в детстве отдали на воспитание в другую семью? Если да, то почему?*

— Да, есть таких один-два человека. Вот у одной тети внучку — дочку ее дочери в детстве отдали на воспитание чужим людям. Жизнь дочери тети так сложилась, что сама не смогла воспитывать своего ребенка, в те времена умер отец ее дочери. Это было начало двадцать первого столетия. Есть среди родных семьи, детей которых друг у друга брали на воспитание, но я не могу о них рассказать, это неудобно, тем более называть их. В связи с трудностями жизни могли отдавать-забирать детей на воспитание.

— *Как вы относитесь к этой традиции усыновления детей?*

— Я сомневаюсь в вопросе о приемных детях и не поддерживаю такое воспитание. Но в жизни бывает так, что некоторые приемные дети во взрослой жизни хорошо живут, а бывают и такие случаи, когда между ними и приемными родителями возникают недопонимания, это, как я заметила, очень сложные проблемы. Повзрослев, иногда приемные дети могут остаться вообще ни с кем, ни с приемными, ни с родными. Это такая плохая для них ситуация, поэтому считаю, что надо быть очень осторожными в этом вопросе.

— *Когда они узнавали, что они приемные дети? Как складываются их отношения с родными (биологическими) родителями?*

— Если приемные дети узнают о том, что они приемные, от чужих людей, это тоже очень плохое обстоятельство, тогда возникает недопонимание между ними. Некоторые родители при удобном случае сами рассказывают им об этом, когда дети повзрослеют, тогда дети могут это правильно понять. Но в отношениях с кровными родственниками все равно остается недовольство со стороны отданных на воспитание детей. Некоторые приемные дети, узнав о кровных родственниках, могут к ним

уйти, но в большей степени они остаются близкими как с приемными, так и кровными. Все зависит от обстоятельств.

— *Раньше тувинцы к детям относились по-другому, не так, как сейчас? Можете высказаться? Какие есть изменения?*

— Наши родители очень хорошо относились к своим детям. Я, например, самая старшая дочь из всех десяти детей. Наши родители очень строгие, особенно в отношении работы. У нас никто утром долго не спит, в 6 часов утра отец нас будит, также ежедневный утренний ритмичный стук измельчения плиточного чая в ступке будит. Встав, сразу все бежим к ручейку, чтобы умыться. Затем садимся пить чай, после чего сразу начинаем работать: идти за коровами, а при дойке коров телят оттащить. Между тем, нужно выпускать из кошар овец, коз, чтобы утолить их утренний голод. Также наши родители нас приучали постоянно поддерживать друг друга: кто постарше, всегда должен помогать младшим, быть взаимосвязанными между собой.

— *Чем отличаются современные дети от детей прошлого? Стали они лучше или хуже?*

— В настоящее время жизнь наших детей изменилась. Родители слишком берегут своих детей, как-то неправильно мы пошли с этим... Наши дети не умеют выполнять физическую работу, рано утром не встают, не делают никакой работы, даже полы помыть им трудно. Также они вообще не знают о взаимопомощи между собой, разговаривают только по телефону, не встречаются. Вот это и есть очень большая разница.

Мы в свое время были очень самостоятельными. Например, приезжая в город, мы даже не знали, как себя вести, а сталкиваясь уже в жизни с трудностями, мы сами могли по обстоятельствам управлять собой. У нас в деревне не было ни одного русскоязычного человека, поэтому затруднения в Кызыле для нас были связаны с незнанием русского языка. Мы сами научились ему, как смогли. Я на своем примере могу сказать, что, зайдя в магазин, я затруднялась, боялась неправильно сказать по-русски и стеснялась этого. Это было в начале моего проживания в Кызыле.

Современные дети ведут себя свободно, имеют все условия для изучения русского и других иностранных языков. Однако затруднение составляет теперь знание своего родного тувинского языка. Как вести себя, как одеваться, все это они очень хорошо знают. А с точки зрения владения тувинского языка — хуже некуда.

— *Как сегодня родители должны воспитывать детей?*

— В первую очередь, должны научить своих детей говорить на родном языке, поэтому дома нужно разговаривать на тувинском языке. «Человек, потерявший родной язык, равен человеку, продавшему свою родную страну», так говорят. Поэтому этот государственной важности вопрос нужно решать на семейном уровне, ведь семья — это маленькое государство.

— *Чему должны учить своих детей тувинцы? Что они должны уметь делать дома, в семье, какие профессии должны осваивать?*

— Самое главное — с детства надо научить своих детей трудиться. Хотя бы научить мыть посуду, они даже одеваться самостоятельно не умеют, родители одевают их до 6–7 лет, но это же тоже работа, порядок.

— *Должны ли различаться методы воспитания девочек и мальчиков? Какими должны быть девочки, а какими мальчики?*

— Да, воспитание должно отличаться: девочек нужно воспитывать быть мягкими по характеру, смиренными, порядочными. Смирный — значит везде правильно себя вести, но также уметь себя защищать. А мальчиков надо научить быть твердыми, крепкими. Современные мальчики стали похожими на девочек. В прежние времена мальчики с детства должны были ходить за дровами, охотиться за сусликами, в 10 лет уже научиться резать барана. А в настоящее время они стоят в стороне.

— *Какие проблемы воспитания вы сегодня видите, что вам не нравится, а что нравится?*

— Сегодняшнее воспитание является одним из самых сложных вопросов. С одной стороны, я думаю, что обстоятельства стали такими. Но с другой стороны, мне кажется, что-то изменилось в самих тувинцах, но что — я не понимаю. Вообще изменилось поведение тувинцев, особенно девушек, которые рожают и рожают, крепко не встав на ноги. Кроме того, не умеют делать правильный выбор будущего мужа. И как лучше их воспитывать по этому вопросу, я даже не могу понять. Они думают, что это очень просто, но потом рожают детей и их жизнь становится сложнее...

— *Как в вашей семье обращаются к детям, как их называют?*

— Я к своим детям обращаюсь оглум 'сын', уруум 'дочь', а именами их вообще не называю.

— *Что делают современные родители-тувинцы для детей, думают ли об их будущем, к чему готовят?*

— Современные родители готовят все, начиная с квартир и домов. Родители начинают вместе бегать со своими детьми, начиная с младших классов до окончания школы, после школы вместе приезжают сдавать вступительные испытания в учебные заведения и до окончания его вместе с ними. Когда дети устраиваются на работу, родители тоже с ними вместе идут. При женитьбе все готовят... Поэтому сами родители же обучают безответственности.

Так-то издавна к женитьбе или замужеству все равно готовили, мне, например, покупали необходимую мебель и посуду на свадьбу. Собрали деньги по своим возможностям, позвали своих близких братьев и сестер, которым сами доверяют, и попросили их купить все необходимое, но немного. Кроме того, они готовили необходимые продукты к свадьбе, это, в основном, было мясо.

— *Какие традиционные мероприятия проводятся вашими родственниками для сохранения тувинской культуры?*

— Основным родовым мероприятием у наших родственников является *дагылга*. Я думаю, что *дагылга* больше стали проводиться с начала двадцать первого столетия. Наша бабушка, мама нашей матери, всегда соблюдала все обычаи и традиции своих предков. Она проводила Шагаа даже тогда, когда никто его не проводил, она нас этому учила: варила суп Шагаа (*шагаа быдаазы*) и угощала нас. Также говорила, надо лепить пельмени Шагаа (*шагаа манчызы*), призывала играть в национальные игры, такие, как *кажыктаар* 'игра в бабки'. Этот день стал традиционным для нашего аала.

В настоящее время мы стараемся вместе проводить празднование Шагаа, ходим в гости друг к другу. Я считаю, что, начиная с пищи во время Шагаа, — все это культура народа.

— *Какие традиционные обычаи тувинцы соблюдают сегодня?*

— Я стараюсь по утрам обязательно соблюдать обычай обрызгивания чая с молоком. Также я всегда уважительно отношусь к своему очагу (*от-көзүн*), всегда преподношу приготовленную пищу ему. Правда, проживая в многоэтажном доме, трудно соблюдать указанный обычай. Поэтому я написала стихотворение, воспевающее свой очаг. У меня имеется неукоснительно соблюдаемая традиция уважения своей посуды, которой научилась у своей бабушки. Если я сварила мясо, то перед тем, как вытаскивать и положить мясо, обязательно ополаскиваю корыто горячим супом. Эта традиция передана и нашим детям. Я очень рада этому и считаю, что этому надо научить всех.

— *Соблюдают ли традиции такими же, как раньше? Если да (нет), то почему?*

— Я очень рада, что мои дети также соблюдают вышеназванные традиции, переданные от моей бабушки.

— *Что относится к традиционному виду жилья для тувинцев?*

— Юрта — самый удобный вид жилья тувинцев. Юрта безопасна: если будет буря, она сама может развалиться; если землетрясение, тоже сама сломается, но никому вреда никогда не принесет.

— *Как вы относитесь к тому, что кто-то установил юрту во дворе дома, во дворе дачи?*

— Очень сильно поддерживаю людей, которые уважают традиционный вид жилья предков. Я думаю, будет даже очень хорошо, если на каждом дачном участке будет стоять юрта.

— *Нужно ли иметь тувинцам определенное требование к производству юрт или любые варианты (монгольские, сувенирные и пр.) подойдут?*

— Я считаю, что было бы очень хорошо, если оставить традиционную национальную юрту. Например, если стены юрты сделаны гвоздями, это совсем неправильная технология, их надо делать специально приготовленными из кожи крупного рогатого скота нитями. Тувинцы никогда не использовали железные приспособления для юрты, и я считаю, что данную традицию нужно соблюдать.

— *Как вы относитесь к тому, что во время общественных праздников на улицах, на центральных площадях устанавливают нарядные юрты?*

— То, что устраивают красивые юрты, очень хорошо, но руководству республики надо обратить внимание на то, привезенные это юрты или традиционные тувинские. Если они привезенные, лучше заменить их, думаю. Считаю, что это обязанность правительства республики.

— *Как вы относитесь к юртам кафе и ресторанов?*

— Кафе и рестораны в виде юрты — это хорошая идея. Я думаю, что будет лучше, если делать больше элементов юрты в таких заведениях. А в традиционной юрте все равно их не сделать.

— *Есть ли у вас лично юрта, если да, то какая? Хотят ли ваши дети, внуки иметь юрты?*

— Мой родной брат работает чабаном, мы всегда в гости к нему ездим и у него в юрте собираемся. Пока у самих нет юрты, но в ближайшем будущем планируем приобретение. Наши некоторые внуки уже не знают юрту, следовательно, надо исправлять ошибку. В связи с различными обстоятельствами бывает трудно это сделать, все упирается в нехватку денежных средств.

— *О современных свадьбах тувинцев что можете сказать? Что вам не нравится в современных свадьбах?*

— В настоящее время проведение свадеб совсем изменилось. Мы сами женили сыновей, выдавали дочь замуж. Приходится подчиняться требованиям времени, мы тоже проводили их, как и все другие. Но по вопросу курдюков и грудинок мы заранее договорились со сватьями и уменьшили их количество. Но наши родственники, пытаясь нам помочь, привозили курдюки, которых пришлось тоже вдобавок подарить сватьям, ведь они хотели нас поддержать. Но нам было неудобно, вдруг гости подумают, что мы много баранов зарезали. Лично мне не нравится выставлять большое количество *ужа-төш*, ведь скот надо беречь.

Ничего не поделаешь, обряды со временем меняются, поэтому даже если не нравится, все равно приходится проводить свадьбу, как надо.

Сказать, что совсем не поддерживаю, не могу.

— *Чем отличаются свадьбы жителей чабанских стоянок, сел и городов? Что между ними общего и отличительного?*

— В целом они не отличаются, даже затраты такие же. У моей одной сестры дочку выдавали замуж на природе, там мне понравилось, шума мало, спокойно, хорошо.

— *В чем заключается основное богатство тувинцев?*

— Говорят, что в детях, скот — это тоже основное богатство тувинцев. Также, мне кажется, мы богаты своими просторными землями еще.

— *Можно назвать сразу несколько ценностей тувинской культуры, в любом порядке, как вспомните?*

— Устное народное творчество, с ним никто ничего не сможет сделать. Также наше горловое пение (*сыгыт-хөөмейивис*).

— *Можете ли вы назвать скот богатством тувинцев?*

— Да, конечно, издревле мы живем им (скотом). В трудные времена люди со скотом ни о чем не переживают.

— *Много ли тувинцу надо мяса, какого вида, в неделю, месяц или год?*

— Мы в основном едим баранину и говядину, в большинстве баранину, еще конину едим. Современные тувинцы, особенно городские жители, много мяса не употребляют в пищу, а некоторые все равно не могут жить без мяса.

— *Сколько вы и члены вашей семьи, родственники съедаете мяса в год (по количеству баранов, коров)?*

— Кто, сколько съедает, трудно сказать, я думаю, мы не можем определить.

— *Можете описать ваш ежедневный рацион, из каких продуктов готовите блюда? Какие блюда ежедневно готовите? Какие блюда летние и зимние, а какие парадные, для праздников?*

— Наверно, в основном из мяса, наша семья, мне кажется, ни одного дня без мяса не сможет жить.

— *Какие блюда готовите ежедневно? Какие блюда готовите в летние, зимние дни, а какие в праздники?*

— Ежедневно варим чай с молоком и готовим картошку. Летом тоже готовим те же блюда, кроме того, делаем легкие салаты. В праздники обязательно лепим пельмени, манты, варим мясо.

— *Много ли вы тратите денег на приобретение мяса?*

- Я никогда не считала.
- *Где вы мясо приобретаете — в магазине или у родственников (покупаете или на обмен)?*
- Один-два раза на рынке.
- *Какие традиции вы можете назвать, связанные с мясом?*
- Частью кровяной колбасы (суук-хан 'жидкой крови'), которую готовят из кишков, обязательно угощают хозяина дома; мясо с косточкой обязательно надо глотать, не оставляя ни кусочка мяса в костях; лопатку и книжку нельзя есть одному, надо делиться, говорят, а то можно заблудиться.

Беседовала Н.Д. Сувандии, 26 июля 2021 г.

Башкы, 1969 чылда төрүттүнгөн Андрей Айырадивиевич Хомушку-биле чугаа

— *Бодуңарның ада-өгбелериңерни сактыр силер бе? Каиш адага чедир сактыр силер? Оларның долу ат, сывын билир силер бе? Каяа чурттап, чүнү кылып чорааннарыл?*

— Авамның чурту Аксы-Барлык (Мөөктээр Тамара Сарыгларовна). Ачамның чурту Аяңгаты (Хомушку Айырандүү Калзанович). Иелээ Барыын-Хемчиктен.

Ачам чажындан тура өскүс өзүп келген, ачамны Дат дээр кырган-ачавыс азырап каан. Ачамның өскүс арттып калганын бис чажывыстан тура билир бис. Ачамның хан төрөөн ачазын Калзан дээр. Ачам бодунуң адазын-даа көрүп көрбөөн, сагынмас, авазын-даа сагынмас.

Авам — 9 кады-төрөөннүн 2 кызының бирээзи, артканнары 7 оол.

Мөөктээр дээрге Барыын-Хемчик кожуунда дыка улуг аймак болуп турар.

Мээң кырган ада-ием бүгү назынында мал малдап чорааннар.

— *Оларның аймаанга онзагай солун кижилер турган бе? Бир эвес бар болза, оларның дугайында чугаалап бериңерем.*

— Кызылдан Барыын-Хемчикче бар чыдар орукта, Адар-Төш деп черге, дыка улуг Хомушку дээр лама чораан. Ол дээрге мээң ачамның кырган-ачазы-дыр. Ол Бурятияга-даа чурттап чорду. Ачамның төрөлдери аңаа база барып чорду. Ол Хомушку лама ачамның угундан улуг өгбевис-тир.

— *1940–1950 чылдар үезинде, тыва чонну коллективтиг ажыл-агыйже шилчидип, колхоз, совхозтар тургустунуп, паспорттар ап эгелээн үеде силерниң болгаш төрөлдөргүлүңерниң амыдыралыңга өскерилгелер болган бе? Оон аңгыда тыва чон чурттап турган черин солуп, ажи-төлүн өскээр өөредип чорудуп турган үелерде ада-иеңерниң болгаш төрөлдөргүлүңерниң амыдыралыңга кандыг өскерилгелер болганыл? Ол дугайын чугаалап шыдаар силер бе?*

— Ачамның Айырандүү деп ады Тывада чаңгыс ат-тыр. Ооң утказын билбес мен. Кажан херечилелдер, паспорттар берип эгелээр үеде конторага баарга, Айырандүү деп атты Айырандии деп бижип каан.

Авам — Мөөктээр Тамара Сарыгларовна. Авамның ачазының шын ады — Мөөктээр, фамилиязы — Сарыглар. Солчу берген болуп турар.

Ол үеде ачамның-даа, авамның-даа ады, адазының ады шын эвес апарган.

Бистиң өг-бүлениң 13 ажы-төлдүң, кады-төрөөннериниң аразында безин ат, отчество солчу берген таварылгалар бар. Мээң кады төрөөн эр дуңмам Альбертте

ындыг. Мени Хомушку Андрей Айырандивиевич дээр, дуңмамны Айырандивии Альберт Хомушкуевич. Менден улуг угбамны Айырандүү Татьяна Хомушкуевна дээр.

Ада-иевис малчыннар, ынчангаш шупту 13 киж и интернатка өскен бис. Ону дыка эки сактыр мен, школа чанынга малчыннарның ажы-төлүнге кылган, кижизидикчи башкыларлыг улуг интернат турган, а школавыска аңгы «53» машина турган. Дыштанылга эгелээр деп турда, бисти «53»-ке олурткаш, аалдарывыска аппарып кааптар турган, а дыштанылга доостурга, база-ла кузов кырынга бисти чыггаш, эът чүү-хөө-биле интернатка катап эккеп каар. Интернат күрүне хандырылгазынга турган, кышкы, чайгы хепти үлөп бээр эки чурттап турган бис. Ол шокар-шокар тоннар, халаттар, тапочкалар склад долу турган. Чемненир столовая база турган.

— *Каяа өөренип, чүнү кылып чоруур силер? Силерниң бодалыңар-биле, ада-иеңерниң салым-чолундан силерниң салым-чолуңарда улуг ылгал бар бе? Ылгал бар болза, аңаа чүү салдар чедиргенил? 20-ги чүс чылда силерниң төрөл аймааңарның салым-чолунга кандыг өскерилгелер болганыл?*

— Мен 1986 чылда школаны доозупкаш, Кемерово хоорайның эмчи институтунче дужаап турган мен. Эмчи болуксап чораан мен. Ол күзелим бүтпээн. Экзаменнерни дужаагаш, баллдарым четпээн. Оон чанып келгеш, аалга ада-иемге дузалажы берген мен. Бир хүн авам «Шын» солунну эккелген. Ында «Сентябрьда Кызылдың уран чүүл училищези «Саян» ансамблинче студия чыып турар» деп чарлал турган. Авам меңээ: «Оглум школага танцылап чораан, сундулуг болгай сен, ынаар дужаап көрөм» — деп чугаалаан. Авам-биле училищеге барган бис. 2 дугаар каътка экзамен дужааган мен. Дужаап келген күзелдиг аныяктар дыка хөй болган. Чүге дээрге «Саян» ансамбли Тывага дыка-ла чараш коллективтерниң бирээзи турган, суурларга концерт үндүрүп кээрге, чон улуг сонуургал-биле барып көөр турган.

Эң бир дугаар экзаменче хүлээп турган башкым — Стал-оол Раиса Александровна. Ол башкының чаа-ла хореография училищезин дооскаш, училищеге ажылдап чедип келген үези турган. Студияже 1986 чылда 8 оол, 8 уруг кирип алган бис. 1991 чылда училищени доозупкаш, Санкт-Петербург хоорайның культура академиязынче өөренип кирип алган мен. 1995 чылда Академияны дооскаш, дораан-на училищеге башкы кылдыр ажылдай берген мен, бо үеде ам-даа ажылдап чоруур мен, ниитизи-биле 26 чыл ажылдап келдим.

Бистиң өг-бүлевис хөй болгай, ынчангаш ада-иевис бисти кызып өстүр азырап каан. Кол чүүл — бисти школа доостуруп, өөредилге черлеринче кирип каан, бис бодувустуң хуувуста сонуургалывыс-биле, кызымаавыс-биле эртем-билигни чедип, доозуп алган бис. Мен училищеге кирип турган үемде орус дылды эки билбес турган мен.

Амгы үеде 13 кады-төрээн шупту эртем-билиглиг Тываның аңгы-аңгы булуңнарында амыдырап чоруур бис. Эң-не кол чүүл дээрге ада-иевистиң бисти эки кижизидип кааны деп санаар мен.

— *Бодуңарның чоок төрелдериңерге кымнарны хамаарыштырар силер? Ырак төрелдериңерге кымнар хамааржырыл? Оларның тус-тузунда санын санап, илередип шыдаар силер бе?*

— Мээң авам — маадыр ие, ачам — маадыр ада. Бистиң, кады-төрээннерниң, ажы-төлүн, уйнуктарын шуптузун санаар болза, 200 ажа берген бис. Олар дээрге мээң эң чоок төрелдерим-дир. Ол авамның талазындан 200 киж и. Ачамның талазындан чоок

улузувус база 200 хире кижиге. Барыын-Хемчик кожууннун Мөөктээр биле Хомушкуну деп дыка улуг дазылдыг 2 улуг аймак болуп турар. Шупту 500 хире чоок төрелдерим бар.

Ырак төрелдерим дээрге ачамның кады өскен 3 акызы.

— Чоок төрелдериңер аразындан силерден ырай берген, шоолуг эдеришпес апарган улузуңар бар бе? Аңаа кандыг чылдагаан салдар болганыл?

— Бистиң аймакта аравыс ырай берген деп төрелдеривис чок, шупту дыка чоок, демниг бис, ада-иевис бисти ынчаар кижизидип каан.

— Силерниң төрөл аймаңарда бичиизинде өске улуска азыраары-биле берипкен, өске ада-иеге өскен улус бар бе? Чүге оларны берипкенил? Силер өске улуска азырандыга бериптер деп чаңчылга кандыг хамаарылгалыг силер?

— Мээң ачам баштайгы өг-бүлелиг чораан. Баштайгы өг-бүлезинден ачам беш кыстыг, улуг уруу Оля 2 класска өөренип турда, эң хеймери Таня 1 айлыг турду. Бир дугаар өөнүң ишти божуп чыткаш чок апарган. Ачам ол үеде Барыын-Хемчик кожууннун улуг мал эмчизи кылдыр ажилдап чораан, ынчан аныяк үезинде ачам холунда чаш 5 кыс ажы-төлдүг арттып калган. Ол үеде Аксы-Барлык суурнун адаанга инек фермазы турган. Аңаа мээң авам саанчылап ажилдап турган. Ачам чааскаан 5 ажы-төлүн азырап турган. Авамның чугаазындан, ачамның эң хеймер 5 дугаар уруу хондур ыглаар турган дээр. Мээң авам кээргээштиң, аныяк боду, өг-бүле чок кижиге, оларга барып дузалажып турган. Ол 1 айлыг чаш уругга бодунун сүт чок эмиин эмзирип турган. Ынчаар мээң авам биле ачам дужа бергеннер. Ооң соонда бис төрүттүнүп келген бис.

Ачамның талазындан ниитизи-биле санаар болза, 18 кады-төрөөн бис. Ол 5 угбаларывыс-биле дыка эки эдержип чоруур бис.

Ол угбаларым авамны «авай», ачамны «ачай» дээр.

Эң хеймер Таня дээр угбавысты ачамның бир дугаар өөнүң иштинин авазы азырап алган. Ол Ак-Довурак хоорайга өскен. Ооң чаңы дөмей-ле бир өске болур чорду. Ам бо үеде Аксы-Барлыкта чурттап чоруур. Чеже-даа кырган-авазы азырап каан болза, хан төрөөн ачазынче чедип келген.

— Шаанда тываларның ажы-төлүңге хамаарылгазы амгы үеден өске турган деп чугаалап берип шыдаар силер бе? Кандыг өскерилгелер барыл? Шаандагы болгаш амгы үениң ажы-төлү чүнүң-биле ылгалып турарыл?

— Бис — СССР үезинин ажы-төлү бис. Амгы ажы-төл-биле бистиң үениң ажы-төлү ылгалдыг, бис дыка бөдүүн, ажилгыр, аажок демниг чораан бис. Барны бар чокту чок деп үлежип чораан бис. Бис хөй кады-төрөөннер бис, ынчангаш мен 1 класстан 10 класска чедир чаа форма безин кедип көрбөөн мен. Чүгле акымның эрги формаларын кедип өзүп келген мен.

Бо шагның ажы-төлүнүң шупту чүвези бар, белен черде чурттап чоруур. Олар бо чуртталгада чүткүл чок, сонуургалы бир аңгы апарган, ол дээрге интернеттин салдары деп санаар мен. Мен колледжте 26 чыл башкылап турар мен. 10 чыл бурунгаар үениң студентилери-биле бо амгы үениң студентилеринин ылгалы дыка улуг. Эрткен үеде бистиң колледжче конкурс дыка улуг турган, ажы-төл күзели-биле бээр кирип турган, ам бо үеде сургуулдар хөй кезии ада-иезинин күжү, күзээни-биле кирип, өөренип турар.

Бо амгы үениң ажы-төлүнүң сонуургалы бистиң үеден аңгы апарган. Чүге ындыг апарган дээрге, мен бодаарымга амгы тыва чон ажы-төлүнүң өөредилге,

кижизидилге талазы-биле шоолуг кичээнгей салбайн турар. Ада-иевис-биле дыка чоок бис, ынчангаш дузааргак, боттарывыстың кызылывыс-биле төлептиг улус болуп өзүп келген бис.

Бо шагның ажы-төлү бар деп, чок деп чүүл билбес, өг-бүлениң үнезин билбес.

Эр биле кыс кижиниң кижизидилгези албан аңгы болур ужурлуг.

Амгы үениң аныяктары тыва чаңчылдар-биле, технологиялар-биле алгыны эт-тээрин, дүктү дыдарын билбес, ол чүүлдер уттундуруп бар чыдар. Тывага ындыг өөредилге чери ажыдар болза эки. «Колледж традиционных ремёсел, промыслов» дээн ышкаш. Тыва аныяктарга ол чүүл четпейн турар.

— *Силерниң өг-бүлелерде уруг-дарыын канчаар адап азы оларга хамаарылгазын канчаар илередип турарыл? Амгы үениң ада-иези уруг-дарыыңга чүнү кылып турарыл, оларның келир үезиниң дугайында бодап, чүү чүвени белеткеп турарыл?*

— Бис колдуу-ла шола аттыг чораан бис. Мени суурга Андрей деп адавас, мээң шола адым Антон деп адаар турган. Бистиң ажы-төл база шола аттарлыг. Чүге тывалар шола аттар берип чораан дээрге, сылдангылыг, аарыглыг ажы-төлдү ойзу адаар турган. Тыва кижиги бүрүзү шола аттыг боор деп бодаар мен. Школага бирги классче кире бээрге, шын адын адап эгелээр, дыңнаарга дыка чиктиг болур.

Ада-ие кижиги келир үеде оглун азы уруун дыка эки чурттазын деп бодаар болза, эртежик-ле школага шын өөредип алып, шын кижизидип алып. Эң кол чүүл — эге школага эки кижизидип, өөредип алыры чугула. Оон ажы-төл боттары өөренип чоруптар. Хөй ажы-төлдүг өг-бүлө биле чаңгыс уруглуг өг-бүлениң ылгалы улуг. Бис хөй кады-төрөөннер чуртталга, өөредилге дээш кызымак өзүп келген бис.

Амгы үеде чамдык ада-иелер ажы-төлүңгө бажыңны шагда-ла белеткеп садып каан, гаражты туткаш, машина садып каан болур, ынчалза-даа ону эдилээр ажы-төл акша үнези, ажил үнези деп чүүлдер билбес болур.

— *Тыва культураны камгалап арттырарыңга кандыг чаңчылчаан төрөл аймактың азы өг-бүлелерниң хемчеглерин адап болур силер?*

— Авамның-даа, ачамның-даа талазындан чылдың-на эрттирип турар дагылга-выс бар. Мөөктер болгаш Хомушкуларның дагылгаларының эрттирер үезин каттыштырбас дээш кызар бис. Бүдүн чыл дургузунда ол байырлалга белеткенир.

Мөөктээр деп аймак Барыын-Хемчик кожуунда Ак деп черде авамның талазындан төрөлдер дыка улуг Дыт дагылгазы эрттирип турар. Чылдың-на ол байырлал Наадым ышкаш болур. Аңаа аймак-аймак аайы-биле 500 хире кижиги чыгып келир. Ол дагылгада 6–7 чада төрөлдер барып турар чордувус. Колдуу ол дагылганы чыл санында авамның 9 кады-төрөөнниң ажы-төлү эрттирип турар. Чыл санында эрттирер кижилер солчуп турар.

Хомушкуларның дагылгазын Аксы-Барлык суурнуң адаанда Хараганныг деп черде эрттирип турар бис. Ол дээрге Хомушкуларның чурттап чораан чери.

Бис бичии турувуста, мээң ада-иемнин дагып турган чери дээрге Аксы-Барлык джунда Шивээлиг деп даг чанында хөл бар. Ооң чанында агып чыдар кара-сугну мээң адам-ием дагып чораан. Аңаа шупту кады-төрөөннер кээр бис, ынчангаш 3 аңгы дагылга эрттирип турар бис.

— *Эрги шагда сагып чораан кандыг езу-чаңчылдарын тывалар бөгүнгү хүнде сагып турарыл? Оларны эрги хевээр кылдыр сагып чоруур деп болур бе? Болбас (болур) болза, чүге?*

— Шаандагы ёзулалдар чидип, уттундуруп бар чыдар. Бис чай санында дүк дыдып, кидис салыр чораан бис. Ол байырлал дыка солун, чоок кавы аалдар шупту бисче кээп, дүкту салчыр турган. Хойтпаан тип алгаш, хоюн өзээш, алгы-кышкы-биле ону салыр турган. Ам бо үеде өг-бүлевистиң ол чараш байырлалы уттундуруп бар чыдар, бо чылын мен кады-төрөөннерим-биле чыгып алгаш, ук байырлалды сактып, дүк салып эгелээн бис.

Чылдан чылче алгы эттээр, дүк салыр, дүк дыдар, эгиннээш, тыва тон даараар чүүлдеривис уттундуруп бар чыдар.

— *Тываларның чаңчылчаан оран-савазынга чүнү хамаарыштырарыл? Амгы үеде бажыңының азы дачазының хериминиң иштинде чамдык улустуң өг тип алганынга хамаарылгаңар кандыгыл? Өг кылырынга хамаарыштыр чаңгыс аай тускай негелде турары херек бе азы кандыг-даа (моол, сувенир) вариант болза ажырбас бе, бодалыңар илередип көрүңерем.*

— Бис, 13 кады-төрөөн, өгге төрүттүнгеш, өскен бис. Кыш-даа, чай-даа дивейн, өгге чурттап чораан бис. Амгы үеде аалдыг бис, өгге чурттап чоруур бис. Мээң ада-иемниң чурттап чораан өө ам-даа менде бар. Ол өг 50-60 чыл болуп турар. Чоокта аалда тип каан бис. Езулуг тал-биле кылып каан тыва өг. Ол өгнү Бай-Тайга кожуунунуң Кызыл-Даг суурга чурттап чораан лама акый кылып каан. Ада-иевистиң эрги ширтээ ам-даа бар. Өгнү бис чаарттып, тип алган бис.

Амгы үеде тип турар өглер дээрге Моолдан эккелген, манза-биле кылган өглердир, бичии тударга-ла сыйлып, үрелип каар. Мен бодаарымга, бистиң тыва чон езулуг талдан кылган тыва өөнче эглир болза эки, боттары кидистен салгаш, өг шывыын кылып алыр болза, улам эки. Моолдан эккелген өглер бир-ийи көжүрерге-ле, үрелип каар, 1–2 чыл кидизин шыптыныптарга, шаарарып каар, көжегелери суг 2–3 чуурга-ла, дыттып каар.

Аймак бүрүзү, өг-бүле бүрүзү, бажың бүрүзү өглүг боор болза, кончуг эки болур.

Өгге шай хайындырарга бир өске, өгге удааш оттуп кээрге, база бир аңгы, энергиязы тускай.

Мен бодумнун өөмге чурттаксаар, аңаа хонуксаар мен. Аалывыста авамның өө, оон 2 дунмамның өглери бар, шупту 3 өг бар.

Мээң оглум чылдың-на бистиң аалга кээр, эштери-биле дыштаныр. Бис бир өгнү хостап бээр бис, аңаа ойнап хонарлар. Тыва кижиниң ханында болгаш, тыва чеминчиксей бээр, тыва өөнге барыксай бээр, тыва өгге хонуксай бээр, тыва оюн-тоглаазын ойнаксай бээр.

— *Амгы үениң куда-доюнга хамаарыштыр чүнү чугаалап болур силер? Бөгүнде болуп турар куда езулалдары силерге тааржыр бе? Кандыг вариантылар? Хоорай, суур болгаш көдээ аалга эртип турар кудалар чүнүң-биле ылгалып турарыл? Оларның аразында дөмей болгаш ылгалдыг чүүлдерни чугаалап көрүңерем. Амгы үеде эрттирип турар кудаларның силерге таарышпас чүүлдери бар бе?*

— Авам болза бисти шуптувусту тыва чаңчылдар болгаш ёзу-биле өглеп баштаан. Ийи аныяк таныжып алган соонда, авам кыс кижиниң бажыңынче таныжып баар турган. Оң соонда арагазын кудуп баар, хөй белек-селек-даа чок турган. Авам угбаларымны айтырып баарда, чүгле бузуп каан шай, 5 метр торгулуг, 2 аяктыг баар турган.

Бо шагда куда байырлалдарынче барыксакас мен, дыка солун эвес апарган: ёзулалдарын чидирип алган, кудага кудашкылар чижир, мен хөйүнү салдым, сен эвээшти

салдың, мээң кудаларым мындыг, силерниң кудаларыңар мындыг дээш, дыка ылгалдыг апарган.

Мээң барып чораан кудаларымда эң-не эвээш дизе-ле бежен, чеден, тозан аалчылыг.

Куда үезинде кудашкылар аразында белектер үлежир, ону шын эвес деп бодаар мен. Аныяктарның чаңгыс болур байырлалында кудалар боттарының аразында чугаалажыр хамаанчок 2–3 шак ишти белектер тутсуп кээрлер. Кымга чүнү бергенин көрүп, ону үлежип, эндере ужа-төш салып, бай-шыдалын көргүзөр. Белектерин үлежип чадап турда-ла, куданың шагы төнүп каар. Бо чүүлдү шуут соксадыр болза эки. Ооң орнунга эрги ёзулалдарны байырлалдың сценарийинче кирип, кыс уругнуң чажын чавагалаары дээн ышкаш чараш чаңчылдарны кириери күзенчиг. Бо шагда кудалар куда эвес, анаа шоу апарган. Хөй-ле артистер чалаар, оларны ырладып, танцыладыр.

А мээң оглумнуң ажы-төлү канчаар өгленирил деп бодай бээр мен. Ынчалза-даа мен оглумнуң эжин айтырарда шаандагы ёзу-биле баар мен, авам ышкаш 5 метр торгулуг, калбак шайлыг, 2 аяктыг чеде бээр мен, мээң кудаларым та мени сонуургазын, та сонуургавазыннар. Кудаларымга баш бурунгаар чугаалаар мен, белек-селек үлешпес бис деп. Кудалар биске бербес, бис база бербес бис. Ооң орнунга аныяктарның келир үезин бодап чугаалажып, ойнап, төрөл-аймак кудалары-биле чугаалажыр болза эки.

— *Тываларның эң кол байы чүде деп бодаар силер? Тыва культураның элээн каш кол үнелиг чүүлдеринден адап көрүңерем.*

— Тываларның байы дээрге бистиң дылывыс, өгбелеривистиң сагып келген ёзу-чаңчылдары, улугну улуг, бичиини бичии деп хүндүлээри. Өгге улуг улус кирип кээрге, бичии улус үне бээр турган бис. Улуг кижиниң мурнундан халып эрттеривиске, ававыс бисти кончуптар турган.

Бистиң аймаавыс дыка чазаныр, даараныр, аргыттынар чораан. Ам ол чүүлдеривис уттундуруп бар чыдар, бистиң өг-бүле садыг хеви кетпейн чораан бис, ававыс шуптувуска даарап, аргып бээр турган. Кышкы хевивис алгыдан турган. Авам дыка шевер: бүдүн суурга хепти даарап чораан. Авам ам 76 харлыг. Менден бичии дунмам Шончалай авамның шеверин дээээн, ол амгы үеде дааранып чоруур, авамдан сүмелерни ап чоруур.

Бис, тыва чон, кедип чораан хевививисти утпайн, чип чораан чемивисти утпайн, тыва чаңчылдарже эглир болзувусса, эки. Ам 10–20 чыл эртер болза хакастар ышкаш дылывысты чидирип, чаңчылдарывыс уттупкан болур бис. Ону өг-бүле бүрүзү эгидер болза эки.

— *Мал дээрге тываларның байы деп болур бе? Тыва кижиге бир неделяда, айда кайы хире хөй эт херегил, кандыг малдың эди? Эт-биле холбаалыг кандыг езу-чаңчылдар билир силер?*

— Тыва кижиниң байы ажы-төлүнде, азырап чоруур мал-маганында.

Сөөлгү үеде эскерип чоруурумга, Тывада улустуң мал-маганы дыка өскен-дир. Улус мал-магандан туттунар апарган. Бистер суг чажывыстан мал аразынга өскен улус-тур бис, ынчалза-даа бистиң бай чүвүс-даа чок, чүгле боттарывыстың малывысты малдап, малывыстан чемненип, малывыстан хеп даарап өзүп келген бис. Бо үеге чедир ону салбаан бис.

Тыва кижичерле эт чок чурттап шыдавас деп бодаар мен. Ол чүүл бистиң ханывыста: изиг-ханны чиксей бээр, кара-мүннү ижиксей бээр, манчызын, соктап каан

далганын чиксей бээр, бодунун малындан саап алган сүдүн ижиксей бээр, хойтпаан ижиксей бээр, өрөмезин чиксей бээр.

Бистиң аймак чайын саржагны бидон-бидону-биле кылып алыр бис, оон Шагаа үезинде төрелдеривис кээрге, үлээр бис.

Мал-маганны үен-даян өлүрбес, сокпас бис. Дыка херек апаар үелерде аайлаар бис. Мал-маганывыс-биле акша ажылдап ап чоруур бис, сагган сүдүн садып, мынчаар чурттап чоруур бис. Чүгле улгады берген малывысты садып, саарып чурттап чоруур бис.

Мээң 5 кады-төрөөннерим амгы үеде көдээде чурттап чоруур. Көдээ чокта, бистиң чуртталгавыс чок. Бот-боттарывыстың аалдарынче аалдажыр бис, өг-бүле байырлалдарын бистиң мал-маганның ажыы-биле эрттирип алыр бис. Бистер байырлалдар болурга шупту аалга кээр бис, шайлаар, изиг-ханнаар, чугаалажыр бис. Ол чаңчылывыс дыка аянный.

Аймаавыста өг-бүле бүрүзү ноябрьда чиш белеткээр. Төрелдер аразында мал-маган чок улуска чишти үлежип алыңар дээш, анаа халас бээр бис. Ол чиштен хырбача, үүже кылыр бис. Октябрь-ноябрь айда кыш ашпас малды аайлааш, бодунун кежинге суккаш, доңуруп алыр бис. Шагаада ону чазар, садарын садар бис. Төрелдер аразында чиш аайлаар деп чаңчылывыс дириг, шупту билир, аалга келгеш, чижин аайлап алгаш чоруптар. Аалга чиш кылып келген улус анаа куруг келбес, белектиг, аъш-чемниг кээр, шайлааш чоруур.

Мен бодум хөй этг чивес мен, ону төрелдерим билир. Чиштиң эң бичиизин соп, аайлап алыр бис. Мээң хөй ажы-төлдүг дуңмаларым шарыларын чиш кылдыр соп алырлар.

Бистиң аймакта өг-бүле бүрүзү айда бир хойну өзээр, күс кээрге-ле, бир бода малды чиш кылдыр аайлаар.

Мээң ачам улустарның чижин соп бээр турган. Чиш соккан кижиге ыяап-ла моюнну бээр. Моюндан манчы кылып чиир турган бис, сөөгүнден быдаа хайындырып ижер турган бис. Ол чаңчылды мээң дуңмаларым база ачам ышкаш сагып чоруур, дыка эки изиг-хан, чиш аайлап билир. Деспиге этти салгаш, дыка шын кылдыр аайлап, үлээр, улуг улуска төжүн каар, хан аксын улуг өгбеге каап бээр. Ону сагып чоруур бис.

Тываларның кожуун аайы-биле хойну дөгерип, ишти-хырнын аайлаары бир өске.

Аймаавысты дыка аас-кежиктиг деп санаар мен: тыва чемни кылырын билир, чаңчылдарын сагып чоруур, канчаар хепти даараарын ам-даа утпаан бис.

Мээң хоорайда эдержип чоруур эштерим бистиң аалга келгеш, ёзулуг тыва деп чуртталганы көргөш, дыка магадаарлар. Амгы үеде тыва чаңчылдарын сагып чоруур, дыка чоок харылзаалыг улуг аймактарның бирээзи бис.

Чугааны 2021 чылдың ноябрь 23-те Ш.Б. Майны чоруткан.

Беседа с Андреем Айырандиевичем Хомушку, 1969 г. р., преподавателем

— Помните ли вы своих предков? До какого поколения, колена? Как их звали? Где они жили? Чем занимались?

— Мои родители родом с Барун-Хемчикского района, мама — Мооктээр Тамара Сарыгларовна, из села Аксы-Барлык, отец — Хомушку Айырандуу Калзанович, из села Аянгаты.

Мой отец приемный сын в семье, его вырастил наш дедушка Дат. Все мы с детства знаем о том, что наш отец остался сиротой. Своих родных родителей отец не видел, не помнит. Знает только имя своего кровного отца — Калзан.

У мамы всего 9 родных сестер и братьев (одна сестра и она сама, остальные — семь мальчиков).

Мооктээр является одной из самых больших родственных групп (*аймак*) Барун-Хемчикского района.

Дедушка и бабушка всю жизнь были скотоводами.

— *Были ли в роду интересные личности? Расскажите, пожалуйста, о них.*

— На дороге Кызыл — Барун-Хемчик, в местечке Адар-Тош жил сильный лама Хомушку. Он является нашим прадедушкой. Жил он когда-то в Бурятии, родственники со стороны отца к нему туда ездили. Получается Хомушку лама является старейшей нашей родственной группы.

— *В 1940–1950-е годы, когда тувинцев стали переводить в колхозы, совхозы, давать паспорта, менять место жительства, направлять детей на учебу, как сильно изменилась жизнь ваших родителей, вашего рода? Можете рассказать об этом?*

— Имя моего отца Айырандуу — единственное имя в Туве. Значение имени я не знаю. В те времена, когда начали выдавать свидетельства о рождении и паспорта, в конторе его имя Айырандуу написали как Айырандии.

Моя мама — Мооктээр Тамара Сарыгларовна. На самом деле имя отца моей матери — Мооктээр, фамилия — Сарыглар. Фамилия и имя поменялись.

В то время имя и отчество моих родителей неверно написали.

Даже среди нас, тринадцати братьев и сестер, есть те, у кого имя, отчество поменялись. Так, у моего родного младшего брата Альберта поменялись фамилия и отчество. Меня зовут Хомушку Андрей Айырандивиевич, а брата — Айырандивии Альберт Хомушкуевич. Была у нас старшая сестра Татьяна. Ее полное имя Айырандуу Татьяна Хомушкуевна.

Наши родители были скотоводами, поэтому все мы, 13 человек, выросли в интернате. Я очень хорошо помню тот интернат, был он возле школы, работали воспитатели, для детей скотоводов была отдельная машина. В то время нас «собирали» в кузове грузовой машины ГАЗ-53. Когда начинались каникулы, нас отвозили к чабанским стоянкам на этой машине. После каникул нас «собирали» в кузове грузовика с такими продуктами, как мясо, молоко, и обратно отвозили в интернат. Интернат был на государственном обеспечении, мы жили хорошо, нам выдавали зимнюю, летнюю одежду. Склад был полон пестрыми шубами, халатами, тапочками. Также была столовая.

— *Где вы дальше учились, чем занимались? Как вы считаете, сильно ваша судьба отличается от судьбы ваших родителей? Что ее изменило? Как в XX веке изменилась судьба вашего рода, в чем это выразилось?*

— Я в 1986 году окончил школу, подал документы в медицинский институт города Кемерово. Я хотел стать врачом. Моя мечта не сбылась. Сдавал экзамены, но по баллам не прошел конкурс. Вернулся домой, на чабанской стоянке помогал родителям. Мама тогда принесла газету «Шын» («Правда»). Там было объявление: «В сентябре Кызылское училище искусств набирает студию в ансамбль “Саяны”». Мама сказала мне: «Сынок, ты в школьные годы танцевал, у тебя есть способности, попробуй туда сдать документы». Мы с матерью пошли в училище. На втором этаже

сдавал экзамен. Было очень много молодых людей, желающих поступить в училище. В Туве ансамбль «Саяны» был одним из самых красивых коллективов. Когда они бывали в разных селах на гастролях, люди посещали их концерты с большим восторгом.

Стал-оол Раиса Александровна — это мой первый учитель, принимавший экзамен. Это было то время, когда она только что окончила училище хореографии и пришла работать в училище.

В студию в 1986 году поступили 8 юношей и 8 девушек, среди них и я. Окончив училище в 1991 году, я поступил в Академию культуры города Санкт-Петербург. В 1995 году успешно окончил ее, сразу начал работать преподавателем в училище. Целых 26 лет работаю здесь.

Наша семья многодетная, родители вырастили нас, дали нам хорошее семейное воспитание, помогли окончить школу и поступить в образовательные учреждения.

Когда поступал в училище, я очень плохо знал русский язык.

В настоящее время мои 13 родных братьев и сестер все имеют образование. Живем в разных уголках Тувы. Считаю, что самое главное — это хорошее воспитание наших родителей.

— *Кого вы сегодня считаете своими близкими родственниками, а кого дальними? Можете назвать и посчитать количество и тех, и других?*

— Моя мама — мать-героиня, папа тоже герой. Если посчитать детей моих родных братьев и сестер, то нас более 200 человек. Они мои близкие родственники со стороны матери. А со стороны отца так же — примерно 200 человек. Это две большие крепкие родственные группы Барун-Хемчикского района — Мооктээр и Хомушку. Всего близких родственников у меня примерно 500 человек.

Дальние родственники — это три брата моего отца, с которыми он вырос.

— *Есть ли у вас среди близких родственников те, кто отделился, отдалился? По какой причине?*

— Среди родственников нет таких, кого можно назвать «стали далекими», все мы очень близкие, дружные, нас так воспитали родители.

— *Есть ли у вас в роду родственники, которых в детстве отдали в другую семью, и они выросли с чужими родителями? Почему? Как вы относитесь к традиции усыновления детей?*

— Раньше у моего отца была другая семья. При родах его первая жена умерла. Он остался один с пятью дочерьми, старшая дочь Оля училась во втором классе, а Тане, младшей дочери, был один месяц. В то время мой отец работал старшим ветеринаром Барун-Хемчикского района. А моя мать работала дояркой на ферме рядом с селом Аксы-Барлык. По словам мамы, младшая дочь моего отца каждую ночь плакала. Тогда мать была незамужней, очень жалела их, помогала, нянчилась с ребенком, давала месячному малышу свою грудь без молока. Так мои родители стали вместе жить. Потом родились уже мы.

Нас в семье всего восемнадцать детей. С пятью старшими сестрами мы в хороших отношениях, дружим, общаемся. Приемные сестры мою мать называют *авай* 'мама', отца — *ачай* 'папа'.

Самую младшую из сестер удочерила ее родная бабушка (мать погибшей матери). Она выросла в городе Ак-Довурак. У нее характер отличается от нас. В настоящее

время она проживает в Аксы-Барлыке. Несмотря на то, что ее вырастила родная бабушка, она все равно пришла к своему родному отцу, держит тесную связь с нами, с родственниками отца.

— *Вы можете сказать, что тувинцы к детям относились раньше иначе, чем сейчас? Что изменилось? Чем отличаются современные дети тувинцев от детей прошлого?*

— Мы дети советского времени. Современные дети — они другие, мы были очень простыми, трудолюбивыми, сплоченными. Мы все понимали, что у нас есть, а чего — нет. Нас в семье было много, поэтому я с 1-го по 10-й классы не носил новую форму, донашивал школьную форму старшего брата.

У современных детей все есть, привыкли ко всему готовому. У них нет цели в жизни, их интересы вообще отличаются от наших. Считаю, что причина в Интернете. Я в колледже работаю двадцать шесть лет. Разница между студентами, которые учились десять лет назад, и нынешних студентов — очень большая. В прошлом в наш колледж все поступали по своему желанию, конкурс был большой, а настоящее время родители решают за детей, дети поступают силами родителей.

Интересы современных детей сильно отличаются от нашего времени. Можно задаться вопросом «Почему стало так?» Думаю, что нынче тувинцы мало уделяют внимание воспитанию и образованию своих детей. Мы были близки с родителями, они понимали нас, поэтому мы выросли помощниками, своими силами также стали хорошими людьми.

Воспитание мальчика и девочки обязательно должно быть отдельным.

Современная молодежь не знает, по каким традиционным технологиям выделывать кожу, мех животного, растрепать шерсть — все это забывается. Мне кажется, в Туве надо открывать колледж традиционных ремесел и промыслов. Тувинской молодежи не хватает этого.

— *Как в вашей семье называют, обращаются к детям? Что делают современные родители-тувинцы для детей, думают ли об их будущем, к чему готовят?*

— У нас в основном были прозвища. В селе все меня называют Антоном, настоящее мое имя Андрей, никто ко мне так не обращается. У всех наших детей также имеются прозвища. Почему тувинцы давали прозвища своим детям? Прозвища давали детям, которые часто болеют, так они оберегали своих детей. Думаю, что у каждого тувинца есть прозвище. Когда дети начинают учиться в первом классе, к нему (учителя) начинают обращаться по настоящему имени, тогда бывает очень неприлично.

Родители должны серьезно взяться за воспитание и учебу своего ребенка с начальной школы. Главное — воспитать с начальной школы. Далее дети сами продолжают учиться. Есть отличия между детьми из многодетной семьи и одного ребенка в семье. Мы, все родные братья и сестры, очень старались хорошо учиться.

В настоящее время некоторые родители готовят квартиру, гараж устанавливают, машину для своих детей покупают. Но их дети не будут знать цену рубля, цену работы.

— *Какие семейные, родовые действия, мероприятия можно назвать теми, которые поддерживают тувинскую культуру, являются традиционными?*

— Родственники со стороны отца Хомушку и матери Мооктээр каждый год проводят большие обряды освящения *дагылга*. Мы стараемся, чтобы даты проведения

не совпали у родовых групп Хомушку и Мооктээр. К данным семейным праздникам готовятся целый год.

Родственная группа по материнской линии Мооктээр из Барун-Хемчикского района в местечке Ак ежегодно проводит освящение очень большой лиственницы (*Дыт дагылгазы*). Каждый год данное мероприятие проводится как Наадым². Там собирается примерно 500 человек. Оказалось, что на данном освящении участвуют дети 6–7 родственных групп (*төрелдер*). Организаторами данного сбора в основном являются дети девяти родных братьев и сестер моей мамы. Организаторы каждый год чередуются.

А родовая группа Хомушку освящение проводит в местечке Хараганныг рядом с селом Аксы-Барлык. Это места кочевий предков Хомушку.

Когда мы были маленькими, наши родители освящали местечко рядом с озером возле горы Шивээлиг, которое расположено напротив Аксы-Барлык. На данное мероприятие собираются все мои родные. Таким образом, мы проводим три разные освящения *дагылга*.

— Много ли тувинцы соблюдают сегодня старых традиций? Можно ли их назвать такими же, как раньше, или сегодня эти обряды другие? Почему?

— Старые традиции исчезают, забываются. Мы каждое лето делали шерсть и войлок. Данное мероприятие очень красочное, интересное, соседние аалы приходили к нам посмотреть. Устраивали празднество, готовили *хойтпак*, резали барана и с криками готовили войлок. В настоящее время этот красивый праздник нашей семьи забывается. Но я этим летом со своими родными начал проводить его.

С каждым годом традиционные технологии по выделке шкур, трепанию шерсти и шитью национального тона уходят в прошлое.

— Какой вид жилья для тувинцев традиционный? Как вы относитесь к тому, что кто-то установил юрту во дворе дома, во дворе дачи? Надо ли тувинцам развивать производство юрт как жилья (со всеми правилами)?

— Все мои тринадцать родных братьев и сестер родились и выросли в юрте. И зимой, и летом мы жили в юрте. В настоящее время у нас есть свой аал (чабанская стоянка), мы живем там. Также мы установили юрту своих родителей. Ей примерно 50–60 лет. Эта настоящая тувинская юрта, сделанная по традиционным технологиям из ивы. Юрту сделал священнослужитель из с. Кызыл-Даг Бай-Тайгинского района. *Ширтек* (войлочный коврик) моих родителей все еще есть, его мы обновили.

В настоящее время многие тувинцы используют монгольские юрты, они очень быстро ломаются, так как сделаны из досок. Нам, тувинцам, нужно развивать производство традиционных тувинских юрт. Юрты, привозимые из Монголии, сразу после 1–2 кочевки начинают ломаться, войлок после 1–2 года использования, повязывания и мытья 2–3 раза истончается.

Каждая родственная группа (*аймак*), каждая семья (*өг-бүлө*) должны иметь свою юрту.

Чай, сваренный в юрте, необыкновенно вкусный, когда просыпаешься в юрте, ощущения бывают другие, энергия юрты особенная.

² *Наадым* — праздник животноводов, на котором собирается большое количество людей.

Я бы хотел жить в своей юрте, засыпать там. В нашем аале есть юрта матери, юрты двух моих младших братьев — всего три юрты.

Мой сын каждый год с друзьями приезжает отдыхать в аал. Мы им освобождаем одну юрту, там они играют. У тувинца это все в крови: хочется тувинской еды, хочется вернуться в тувинскую юрту, хочется в ней заночевать, хочется играть в тувинские игры.

— *Что вы можете сказать о современных свадьбах тувинцев? Нравятся ли вам нынешние церемонии, какие вы можете назвать варианты? Чем отличаются свадьбы жителей чабанских стоянок, сел и города? Что между ними общего и особенного? Что вам в современных свадьбах не нравится?*

— Моя мама нас сватала по тувинским обычаям. Соблюдала все этапы свадебной обрядности: *таныжылга* (знакомство с будущими сватами), *келин айтырары* или *арагазын кудары* (сватовство). Много подарков не дарила. У нее были тувинский чай, пять метров шелка и две пиалы.

В настоящее время не люблю ходить на современные свадьбы, не интересно. Традиции не соблюдают, между сватями как бы спор идет, будто соревнуются — кто больше подарил подарков или денег.

Я бывал на свадьбах, где мало приглашенных гостей, их примерно пятьдесят, семьдесят, девяносто.

Дарение подарков между сватами — это неправильно. В единственный свадебный праздник молодоженов нужно уделить время знакомству, близкому общению между сватами, а не тратить 2–3 часа на дарение подарков друг другу. Этим показывают свое состояние, смотрят, кому какой подарок дарят, много курдюков надаривают. Так драгоценное время мероприятия заканчивается. Данный этап современных свадеб нужно прекращать. Лучше надо включить в сценарий праздника красивые тувинские традиции, такие как завязывание *чавага* (накосники девушки). Современные свадьбы — это не те наши тувинские семейные свадьбы, а какие-то шоу. Много артистов приглашают, их заставляют петь, танцевать.

После таких современных свадеб я тоже задумываюсь о будущих свадьбах детей моего сына, думаю о проведении их свадеб. Я решил, что на сватовство невестки моего сына все будет по тувинским традициям. Как моя мама, я подготовлю пять метров шелка, тувинский чай, две пиалы, понравится это моим сватам или не понравится. И заранее своих сватов предупрежу, что мы не будем дарить друг другу подарки. Они нам не будут дарить подарки, и мы — им. Вместо этого мы будем думать о будущем молодых, общаться между собой.

— *Как вы считаете какое основное богатство есть у тувинцев? Можно назвать сразу несколько ценностей тувинской культуры, в любом порядке, как вспомните?*

— Основное богатство тувинцев — это наш язык; этика и этикет тувинцев, уважительное и бережное отношение ко взрослым и детям; наши обычаи и традиции.

Когда мы были детьми, если к нам приходили гости, то мы сразу же выходили из юрты. Мама нас ругала, когда мы переходили дорогу взрослым.

В нашем аймаке есть талантливые мастера резьбы по дереву, рукодельницы и т.д. Эти традиции нашего аймака начинают исчезать. Наша семья никогда не покупала вещи, одежду из магазина. Всю одежду нам вязала, шила мама. Нашей маме сейчас 76 лет. Только одна наша сестра, Шончалай, научилась вязать и шить одежду как мама. Она всегда советуется с мамой.

Мы, тувинцы, должны не забывать про свой национальный костюм, про свои национальные блюда, нам надо возвращаться к своим традициям. Через 10–20 лет мы, как соседи-хакасы, не будем знать своего родного языка, забудем свои традиции. Над этим надо работать каждой тувинской семье.

— Можете ли вы назвать скот богатством тувинцев? Много ли тувинцу надо мяса, какого вида, в неделю, месяц или год? Можете описать ваш ежедневный рацион, из чего состоят блюда? Какие традиции вы можете назвать, связанные с мясом?

— Богатство тувинцев — это их дети и скот.

В последнее время замечаю, что в Туве очень хорошо развивается животноводство. Люди «держатся» за скот. Мы с детства жили среди домашнего скота, тем не менее у нас нет особого богатства. Только сами скот держим, им мы кормили семью, одевали, жили. До настоящего времени мы держим скот.

Думаю, каждый тувинец не может жить без мяса. Это у нас в крови, бывает так, что нам очень захочется отведать *изиг-хан* (внутренности барана), *кара-мун* (суп), *манчы* (пельмени), *далган* (лепешка) и т.д.

Летом мы готовим бидонами топленое масло (*саржаг*), и во время празднования Шагаа мы раздаем его своим родственникам.

Скот без причины мы не забиваем, только когда очень нужно, необходимо. Домашним скотом мы живем, деньги зарабатываем продажей молока. Забиваем только старых животных.

Мои пятеро родные сестры и братья имеют свои подсобные хозяйства. Без скота, без аала, без юрты у нас нет жизни. Мы любим ходить друг к другу в гости. Благодаря нашему скоту мы проводим свои семейные торжества (продаем и на вырученные деньги проводим праздники). Во время праздников все родственники собираются в нашем аале, пьем чай, кушаем, общаемся. Эту традицию наша семья очень любит.

Есть в нашей семье хорошая традиция — заготовка в ноябре мяса на зиму (*чиш*). Родня приезжает в аал, забивает скот для заготовки на зиму. Они обязательно приезжают с подарками, продуктами. Мы бесплатно раздаем мясо даже тем родственникам, у кого нет своего скота. Готовим *хырбача* (запас мяса на зиму, замороженный в коровьей брюшине), *үүже* (запас замороженного мяса). В октябре–ноябре забиваем скот, который не сможет выжить зиму, мясо замораживаем. Во время праздника Шагаа мясо этого скота продаем или сами кушаем.

Я сам много мяса не ем. Наша семья забивает скота поменьше. Мои многодетные родные забивают быка (*шары*).

В нашем роду каждая семья в месяц готовит один баран (*хой*) и в год один крупный рогатый скот (*бода мал*) для заготовки мяса на зиму (*чиш*).

Мой отец ежегодно забивал скот на зиму. Ему в знак благодарности давали шею животного (*моюн*). Из мяса шеи мы готовим *манчы*, суп. Мои братья так же, как и мой отец, помогают людям готовить *чиш*, *изиг-хан*. Они еще знают, как правильно подложить мясо и *изиг-хан* в корыто (*деспи*). Мы это соблюдаем.

В разных районах приготовление *изиг-хана* отличается.

Представители нашей родовой группы (*аймаа*) очень счастливые люди: мы знаем, как приготовить тувинскую национальную еду, соблюдаем традиции, знаем, по каким традиционным технологиям шить национальную одежду.

У меня есть городские друзья, которые очень любят приезжать к нам в гости, в аал. Увидев, как мы живем, они очень радуются, гордятся нами. Мы одна из таких родственных групп (*аймактар*) Тувы, которая хранит и бережет свои традиции.

Беседовала Ш.Б. Майны, 23 ноября 2021 г.

Хууда сайгарлыкчы, 1968 чылда төрүттүнген Саар-оол Александрович Бадыгы-биле чугаа

— *Бодуңарның ада-өгбелериңерни сактыр силер бе? Каш адага чедир сактыр силер? Оларның долу ат, сывын билир силер бе? Каая чурттап, чүнү кылып чорааннарыл?*

— Ада-өгбелеримни медээжок чоок көрбээн-даа болзумза, чогуу сактыр-ла мен. Ачамның улузун 3 адага чедир сактыр мен. Кырган-ачам Тумат Сонам Чулдум-оолович деп кижитурган, кырган-авам дугайында билбес мен. Кырган-ачам Ак-Чыраа чанында Чалааты эдээнге төрүттүнген. Чогуу оларны салгал дамчаан малчын улус деп ачам чугаалаар турган. Ол үеде Ак-Чыраа Улуг-Хем кожуунга хамааржыр турган дээр. 1944 чылда Анчымаа Амырбитовна Токаның үндүрген доктаалын езуугаар «Хүндүлүг малчын» деп ат-биле шаңнаткан малчыннар аразында кырган-ачам кирип турарын бир солундан номчаан мен, ынчангаш ол эки малчын деп ат ап чораанын билген мен.

Кырган-ачавыс малчыннап чораан. Ооң бир оглу Сонам Тамчаан бүгү назынында чолаачылап чорааш, назыны улгады бээрге, малчыннай бергеш, эки малчын атты чаалап ап, Москва чедип, ВДНХ көргени аймаавыста солун чүүл деп санаар бис.

Ачам Бадыргы Александр Сонамович 1926 чылда Ак-Чырааның Чалаатыга төрүттүнген. Ачамның ады, фамилиязы ачазындан өске апарган, чылдагааны ХХ вектиң 40 чылдар үезинде документилерин кылып эгелей бээрге, репрессияга таварышкан улусту Тываның аңгы-аңгы девискээрлеринче октай берген турган чүве-дир. Ачам ол репрессиядан камгаланыры-биле ат, сывын өскерттип алган мен дээр чораан. Ачам боду башкы сургуулунга өөренип алгаш, школага ажылдап турган. Оон чоорту комсомол ажылынче шилчиткен, аңаа дарга бооп ажылдап чораан. Ооң соонда бодунуң амыдыралының дургузунда Өвүр кожууннуң аңгы-аңгы сумуларына суму даргалап ажылдаан кижитурган. Назыны улгады бээрге, 1993 чылдан амыдыралының сөөлгү чылдарында хууда малын өстүрүп, малчыннай берген турган, 1995 чылда чок апарган.

Авам 3 харлыг тургаш, төрөөн ачазы репрессияга таварышкан соонда, азырандыга барган мен дээр чораан. Сөөлүндө ооң төрөлдерин уктап кээримге, авам 3 аңгы өг-бүлениң аразына өзүп келген кижитурган болду. Ынчангаш бодунуң кырган-ава, кырган-ачазын-даа орта билбес кижитурган. Авамны Бадыргы Екатерина Ыймаевна дээр, 1932 чылда Өвүнүң Торгалыгга төрүттүнген. Авам бүгү назынында уруглар садынга поварлап чораан. Ада-ием бистерни 10 ажы-төлдү өстүрген 8 кыс, 2 оол.

Ачамның ук төөгүзүнге хам уктуг улус турган дээр чораан. Мен 90 чылдарда бир Анай-оол деп улуг өгбевис хам турган деп сактыр чордум. Ачамның Серен-оол деп кады төрөөн дунмазы турган, ол ашак база аараан бичии уруглар домнаар турган. Ол чаялга ачамның кырган-ачазы улуг хам кижиден келген чораан дээр. Ам 7 дугаар салгалда ол кижиниң чаялгазы дедир бир кижиге келир, езуулуг хам төрүттүнер деп төрөлдер чугаалажып турар.

Бадырғы Марта угбам бөгүндө улус эмнеп чоруур чаялгалыг болган. Марта угбам ам 61 харлыг кижидир, 8–9 чыл бурунгаар хеп-хенертен аарып эгелээн. Ол анаа-ла далып, моораар апарган, автобуска-даа чорааш, моорай бээр. Оон хөй чүве бодунга чугааланыр база апарган, психиатрия эмнелгезинге-даа чыттырып турган. Моорай бээрге-ле, дүрген дуза машиназын кыйгырттыптарга, республика эмнелгезинге эккээр. Бо кижиниң аары өске дээш, угааны багай улус эмнелгезинче чорудуптар, ынчангаш аразында октажып-ла турган. Ооң сөөлүндө боду бир хам кижиге баргаш, ол чаялганын ажиттырган кижидин. Оон эгелеп-ле улус артыжаар, суйбаар, колдуунда массахтаар кижидин.

— 1940–1950 чылдарда тыва чонну коллективтиг ажыл-агыйже шилчидип, колхоз, совхозтар тургустунуп, паспорттар ап эгелээн үеде силерниң болгаш төрөлдөргүлүңерниң амыдыралыңа өскерилгелер болган бе? Дараазында тыва чон чурттап турган черин солуп, ажы-төлүн өскээр өөредип чорудуп турган үелерде ада-иенерниң болгаш төрөлдөргүлүңерниң амыдыралыңа кандыг өскерилгелер болганыл? Ол дугайын чугаалап шыдаар силер бе?

— 1940–1950 чылдарда репрессияның салдары-биле 7 кады төрээн алышкыларның ат, фамилиялары колдуунда өскерилгилеп калган, бир чамдыктары Сонамнар апарган, бир чамдыгызы Чүлдүм деп фамилиялыг, Серен-оол деп дунмазының ады фамилиязы апарган. Екатерина, Александр деп аттарны ачам суму даргалап турган болгаш, боду кылып ап турган.

Авамның адын Хунаппай дээр турган, ачамны Тергелекчи дээр турган, суурга шупту улус колдуунда оларның бо аттарын адаар турду. Фамилиязын база Бадырғы кылдыр документилерге бижип алган кижиде бооп турар, ону кайыын алганын мен сонуургап айтырып албаан мен, ам ооң келгени билдинмес арткан бооп турар. Чүгле ачазының адын арттырып алган, ынчангаш Сонамович шын арткан. Кырган-ачамның адын Тумат Сонам Чүлдүм-оолович дээр. Ниитизи-биле ол 1940–1950 чылдарда олар дыка улуг өскерилгелерге таваржып, ат, фамилиялары шуут аңгыланып калганнар.

— Каяа өөренип, чүнү кылып чоруур силер?

— Школага 1976 чылда Торгалыг сумузунга өөренип киргеш, 4 класска чедир өөрөнгөн мен. Оон ачамны Саглыже суму даргаладып чорудуптарга, аңаа 10 класска чедир өөрөнгөш, 1986 чылда Торгалыгга көжүп келгеш, школаны аңаа дооскан мен. Томск хоорайга политехниктиг институтче кирип алган мен, оон орус дыл багай билир болгаш, аңаа өөренип шыдавайн барган мен. Оон геологтар белеткеп турар техникумче өөренип кирген мен. 1 дугаар курс соонда шеригже чоруй барган мен. 1989 чылда шеригден келгеш, Кызылдың башкы институтунун белеткел салбырынче кирип алгаш, 1990 чылда филология факультетиниң студентизи апарган мен. 1995 чылда университетти дооскаш, тыва эки турачылар музейинге эртем ажылдакчызы кылдыр ажылдап кирген мен, а 1996 чылдан эгелеп ооң эргелекчизи кылдыр ажылдай берген мен. 2000 чылдарда ук музейни ТР-ның национал музейинче кадыптарга, төөгү салбырынче шилчип, ооң эргелекчизинге ажылдаан мен. Оон 2005 чылда Тыва республиканың репрессиялаткан улус музейинге директор кылдыр ажылдай берген мен. 2010 чылда ону база-ла Национал музейже кадып, ооң филиалы кылып каан, аңаа 2013 чылга чедир эргелекчилеп ажылдааш, үнгөн мен.

Улаштыр хууда ажыл-агый кылып эгелээш, 2014 чылдан эгелеп Моолдан Тываже «Эне-шай» деп шай сөөрттүп, садыг ажыдып алгаш, аңаа ажылдай берген мен. 2020 чылда хамчыктыг аарыг Ковид эгелээни-биле чергелештир кызыгаар хагдынган, ол ажыл турупкан, садывысты садыпкан бис. 2020 чылдан эгелеп, Тываның гумани-тарлыг болгаш социал-экономиктиг тускай шинчилелдер институтунуң гараж эрге-лелинче ажылдай берген мен.

— *Силерниң бодалыңар-биле, ада-иеңерниң салым-чолундан силерниң салым-чо-луңарда улуг ылгал бар бе? Ылгал бар болза, аңаа чүү салдар чедиргенил?*

— Ада-иемден мээң амыдыралым улуг ылгал чок деп бодаар-дыр мен. Ачам баш-кы чораан болгаш, ооң ажы-төлү колдуунда шупту башкылар болган бис, чүгле чаңгыс угбам көдээ ажыл-агый техникуму дооскаш, ол угланыышкын-биле ажылдап чоруур.

Төрөл аймаавыска улуг өскерилгелер-даа болбаан, кижипүрүзү ол хевээр амыды-рап чораан, чүгле ол үелерде ачамны ыңай-бээр суурларже чорудуп-ла турган, ын-чангаш көжүп чораанывыс ылгал боор ыйнаан. Ооң салдары-биле Ак-Чыраага арт-тып калган төрелдеривис-биле шоолуг харылзашпастап калган турган бис.

— *Бодуңарның чоок төрелдериңерге кымнарны хамаарыштырар силер? Ырак төрелдериңерге кымнар хамааржырыл? Оларның тус-тузунда санын санап, илередип шыдаар силер бе?*

— Ачамның төрелдери-биле чоок эдержип чоруур бис. Сөөлгү чылдарда ачамның кады төрөөннериниң ажы-төлү болгаш бодумнуң кады төрөөннерим-биле дыка чоок аргыжып чоруур бис, ынчангаш оларны чоок төрелдерим деп санап чоруур мен.

Авамның төрелдери бистен черле арай ырак. Авам боду меңээ даайларым деп улус көргүскен, Улуг-Хемниң Торгалыгда ийи кижипүрүзү берген, олар-биле ийи-чаңгыс байырлалдар чергелиг төрелдер чыылган черлерге ужуражыр чордум.

— *Чоок төрелдериңер аразындан силерден ырай берген, шоолуг эдеришпес апарган улузуңар бар бе? Аңаа кандыг чылдагаан салдар болганыл?*

— 5 чыл хире ачамның кады төрөөннериниң чыыжын кылып турар бис. Ачамның дунмазы Серен-оол деп акымның уруглары аңаа шоолуг келбес апарганнар. Ооң кол чылдагааны, мен бодаарымга, колдуунда херээжен угбашкылар болгаш, ашактары-ның аайы-биле ырадыр чурттап чоруй баргаш, чоорту бисче келбестей берген хире.

— *Силерниң төрөл аймаңарда бичиизинде өске улуска азыраары-биле берипкен, өске ада-иеге өскен улус бар бе? Чүге оларны берипкенил? Силер өске улуска азырандыга бериптер деп чаңчылга кандыг хамаарылгалыг силер?*

— Менден улуг Чимис деп угбамны ачамның бир дунмазының өг-бүлези азырап алгаш турганнар. Ол улус уруг-дарыг чок боорга, угбамны азырдыпкан деп сөөлүнде билген мен. Азырап алган соонда, оларның өг-бүлезинге оол төрүттүнүп келген. Уг-бам 2 харлыг турда, мен төрүттүнүп келиримге, адва-иевис ол бичии чаш кижини шоолуг херекке албас апарган, мен ада-иемниң бир дугаар ниити оглу мен, ынчан-гаш угбам астыгып чыдып-ла каар апарган. Акым ону чаптап, кээргеп тургаш, бодун-га ижиктирип апарган кижипүрүзү диин. Ол акым суг бис-биле кожа чурттап турган улус диин. Оон чоорту ол өг-бүлеге чурттап арттып калган.

Ачам суму даргазы турган болгаш, ат, фамилиязын акым сугнуң уруу кылдыр кылып берипкен турган. Чаңгыс херимниг кожа бажыңнарлыг болгаш, черле бичии-вистен тура кады-ла ойнап өскен бис, ол дөмей бисти дунмаларым деп билир кижипүрүзү диин.

Ачазы чок болур бээрге, ол бистиң өг-бүлевисче чанып келген. Ам бөгүн ол бистер-биле хан төрөөн угбавыс бооп эдержип чурттап чоруур бис.

Өске улуска уругларын азырандыга бээри арай таарымча чок деп бодаар мен. Ол азырандыга барган кижиде эглип келзе-даа, өске аажы-чаңныг чедип кээр. Бо угбам суг болза бисче арай ижигип чадап, хорадаар сеткилдиг турган. Ам кады-кожа эдержип чурттап чоруурувуска, бичии хөөрежип, байырлаан үелерде, бодунуң хому-даан сеткилин шупту кады олурарывыска чугаалап турар. Черле эскерип чоруурга, билбес безин турган азыранды кижиде дөмей-ле бодунуң кады төрөөннерин тып чедип кээр боор чорду.

— *Шаандагы тываларның ажы-төлүнге хамаарылгазы амгы үеден өске турган деп чугаалап берип шыдаар силер бе? Кандыг өскерилгелер барыл? Амгы үениң ажы-төлү чүнүң-биле ылгалып турарыл? Эки апарганнар бе азы багай бе?*

— Шаанда бичии турувуста бистиң өг-бүлевиске ада-иевис шуптувуска дөмей хамаарылгалыг турган деп бодаар мен. Ажыл-агыйга хөй өөредир турганы-биле ылгалып турган.

Шаандагы ажы-төл колдуунда бөлүү-биле кады даштыгаа ойнаар, бажыңга ажылывыс кылыр бис, оон шупту онаалганы кылыр турган бис. Ам бо үеде уруглар даштыгаар шуут үнүксевес-тир, бажыңга телефон, компьютер тудуп алган олурар. Бистиң бичии 7 харлыг уруувус 2 бичии дунмаларын дыка ойнадыр, ашкаарар-чемгерер, дүне безин ыглай бээр болза, тура халааш, стаканга суг тудуп алгаш, халып чеде бээр.

— *Бөгүнгү ада-иелер ажы-төлүн канчаар кижизидер ужурлугул?*

— Чаңчылдарга даянып, тыва идик-хевин кедип, оолдар хой өзеп билир кылдыр өөредир деп бодаар мен. Мал-маганны база черле билир болза эки.

Бот-боттарынга хамаарылгазын экижидер ужурлуг. Кижиде бүрүзү кылыр ажылдарга хаара туттунган турар болза, эки диин. Мээң уругларым бажыңының иштин боттары аштаар, аш-чемин боттары кылыр, даштын ажылды харын мен бодум кылыр мен. Бис ынчаар өөредип турар бис.

Улуг уруувус библиотекада ажылдап турар. Ортун уруувус РШИ-ге чурулга салбырын доозуп алган, ону уламчыла дээрге, ынавас болган. Кым болурун ам-даа боду шиитпирлеп турар.

— *Уруглар болгаш оолдарны кижизидер аргалар ылгалыр ужурлуг бе? Бөгүн уруглар кандыг турар ужурлугул, а оолдар?*

— Ылгалдыг болур деп бодаар мен. Бажыңывыста 1 уйнук оол бар, 4 кыс уруг бар. Езулуг тыва оол кылдыр кижизидер дээш, кызып турар бис, ол саржаг-биле былгаан арбай далганы чиир, тыва быдаа ижер.

Проблема чок деп черле болбас. Бо шагның ажы-төлү ажыл билбес бооп турар, ылаңгыя каът бажыңныг улуста кылыр ажыл барык чок. Күдээм каът бажыңга хоорайга өскен болгаш, чер бажың ажылы шоолуг кылып албас турган, ыяш чарып билбес, хөй өзеп билбес турган. Ону чоорту бо шупту ажылдарны колдуунда кылып билир кылдыр өөредип алган мен.

— *Амгы үениң ада-иези уругларын чүү чүвеге өөредип турарыл, оларның келир үезиниң дугайында бодап турар бе?*

— Бистер болза төрелдеривис-биле кады мал-маган тудуп, ону өстүрүп берип турар бис. Бажың ипотеказын төлээринге дузалажып, бодувус бажыңывыста кады

чурттадып, ол бажыңны арендада дужаадып, тускай бажыңныг болурунга дузалажып турар бис. Оон аңгыда, ол бажың иштин сатчып берип турар бис, амдызында куда-зы болбаан улус. Чогум бажыңны күдээм суг боттары ипотекалап алган, ам ийилээ төлеп турарлар.

— *Тыва культураны камгалап арттырарыңга кандыг чаңчылчаан төрөл аймактың азы өг-бүлөңерниң хемчеглерин адап болур силер?*

— Туматтарның чурттап чораан черинде эң улуг даг Чалаатыны дагып турары-выс культураны камгалап арттырарының бир улуг хемчээ деп бодаар мен. Ол улуг даг колдуунда бүдүн тумат аймааның дагып чораан даа диин. Он коммунизм үезинде дагывайн барган турган. Ынчалза-даа өг-бүлелер аайы-биле чажыды-биле бүдүү дагып чоруп турган. Ам 10 дугаар чыл Ак-Чыраада чурттап чоруур бүдүн тумат аймак дагып турар апарганы ол. Орта чурттап чораан аймактар дөмей-ле аразында ырап чоруй барган төрөлдер бооп турар чүве диин.

Оон аңгыда 7 айда Сонам ашактың ажы-төлүнүң чыыжын эрттирип турар бис. Ону эрттирип турар кол сорулгазы — өзүп олулар ажы-төлүвүстү бот-боттарыңга таныштырып, аразында эдержип чоруурун чедип алыры. Чыышка янзы-бүрү оюн-тоглааны организаптап, езу-чаңчылын билиринге өөредип турар бис. Ак-Чырааже баары ырак боорга, төрөлдер колдуунда Кызылда болгаш, Чагытайга барып эрттирип турар бис.

— *Эрги шагда сагып чораан кандыг езу-чаңчылдарын тывалар бөгүнгү хүнде сагып турарыл? Оларны эрги шагда хевээр кылдыр сагып чоруур деп болур бе? Сагып азы сагывайн турар болза, чүге?*

— Эң-не кол сагыыр чаңчыл — улуг улусту хүндүлээри, уругларывыска ону өөредип чоруур бис. Өгбелериниң дугайында билип алыр кылдыр тайылбырны кылып турар бис. Шагаа болу бээрге өг-бүлө бүрүзү саң салыр бис. Ооң мурнунда шагааларда Ак-Чыраа чуртувусче барып турган болзувусса, ам ынаар барбас апарган бис, орук ырак, ынчангаш кезээде чорууру берге апарган.

Мен бодаарымга, эрги чаңчылдарны черле хевээр арттырып, ону ажы-төлге өөредир болза эки. Оон аңгыда, тыва идик-хепти черле кезээде кедип чоруур болза таарымчалыг диин. Бистиң бичии уруувус тыва хептер кедеринге дыка ынак, өөренирде безин тыва платье кедип алыр.

— *Тываларның чаңчылчаан оран-савазыңга чүнү хамаарыштырарыл?*

— Чаңчылчаан тыва өгнү хамаарыштырар деп бодаар мен.

— *Амгы үеде бажыңының азы дачазының хериминиң иштинде чамдык улустуң өг тип алганыңга хамаарылгаңар кандыгыл?*

— Дыка эки деп бодаар мен, чүге дээрге өг дөмей-ле бажыңдан аңгы, ажык, хостуг, арыг агаарлыг болгай.

— *Өг кылырыңга хамаарыштыр чаңгыс аай тускай негелде турары херек бе азы кандыг-даа (моол, сувенир д.о.ө.) хевири болза ажырбас бе, бодалыңар илередип көрүңерем.*

— Чаңгыс аай негелде езугаар тыва өг кылыр болза эки деп бодаар мен. Тыва өгнүң иштинде салып каан эт-севи безин моол өглерден ылгалдыг болгай.

— *Байырлалдар болгаш өске-даа хемчеглер болуп турар үеде төп кудумчулар болгаш шөлдерге каас өглер тип каарыңга кандыг хамаарылгалыг силер?*

— Ол өглерни салып турары кончуг эки деп бодаар мен. Чүге дизе хоорайда суг өгнү көрүп көрбээн бичии чаштар, аныяктар бар болгай. Ол өглерни көрүп, ада-өгбезинин канчаар чурттап чораанын олар билип алырлар.

- *Ресторан, кафе кылдыр кылып каан өглерге кандыг хамаарылгалыг силер?*
- Ол база эки-ле-дир. Бо бүгү чүүлдерни көрүп чорааш, тыва чон катап өгже эглип кээп болур ирги бе деп бодаар чордум.
- *Бодуңарда өг бар бе? Силерниң уругларыңар болгаш уйнуктарыңар өглүг болукса-ар бе?*
- Боттарывыста өг чок. Ону кылып аар дээш, арай акша-биле күш чедип чадап турар бис. Ада-иевистиң өө Хандагайтыда угбам сугда арттып калган, ону хунаажып чоруп турар бис. Чогум черле кылып алып боор бис.
- *Амгы үениң куда-доюнга хамаарыштыр чүнү чугаалап болур силер?*
- Амгы үениң кудаларының эрттирилгези болгаш шынары өскерлип бар чыдар диин але. Бистиң бодувус кудавыс херим иштинге эрткен. Ол кудалар харын эки турган диин, чүге дээрге ада-иеге акша-көпеек үндүрери-даа чиик боор. Амгы үеде ада-иелер куда дээш, кредит алып, хөй өре-ширеге дүжер, дыка берге апарган, амыдыралга улуг проблеманы тургузуп аар аан.
- Шоолуг черле таарышпас чордум. Анаа бөдүүнү-биле эрттирип алырга, дөмей деп бодаар чордум.
- *Хоорай, суур болгаш көдээ аалга эртип турар кудалар чүнүң-биле ылгалып турарыл? Оларның аразында дөмей болгаш ылгалдыг чүүлдерни чугаалап көрүңерем.*
- Көдээге эрттирген кудалар таарымчалыг болур чорду. Эрткен чылын Торгалыгга куда болган. Шыктыг черге эрттирерге, дөмей-ле дыка эки, хостуг болур чорду.
- *Амгы үеде эрттирип турар кудаларның силерге таарышпас чүүлдери бар бе?*
- Мен бо тамада деп кижилерге черле таарышпас чордум. Чамдык тамадалар чүгле бодунуң сценарийинче көөр, аалчыларга таарышпас оюн-тоглаа база эрттирер, сөс алып дээн улуска сөс бербес дээш-ле черле таарымча чок.
- *Тываларның эң кол байы чүде деп бодаар силер?*
- Мээң билирим — мал-маганы болгаш ажы-төлү болур, ол дугайында ада-ием, кырган өгбелерим-даа чугаалаар турган.
- *Тыва культураның элээн каш кол үнелиг чүүлдеринден адап көрүңерем.*
- Тыва чоннуң сагып чораан езу-чаңчылдары, тыва идик-хепти шын кедип би-лири, чүге дээрге сөөлгү үеде тыва тоннарны херэежен улус кур куржанмайн кедип турар. Тывалар кажан-даа тыва тонну кур чок черле кетпес турган болгай, ону черле сагыры чугула.
- *Мал дээрге тываларның байы деп адап болур бе?*
- Ийе, малда болур. Мал-маганныг-ла болза, тыва кижии аштавас.
- *Тыва кижиге бир неделяда, айда кайы хире хөй эът херегил, кандыг малдың эъди?*
- Айда бис өг-бүлевиске 1 хойну өзеп алып чордувус, а кыжын бир бода мал соп алып чордувус, ам колдуунда сарлык. 12 хире хойну черле өзеп чиир-дир бис.
- *Өг-бүлөңерниң бир хүнде чиир чеминиң хуваалдазын (рационун) чугаалап көрүңерем, чүүден азы кандыг продуктулардан кылган чем хөй болурул?*
- Хүннүң-не эът, быдаа хайындырып чиир бис. Күдээвис шоолуг эът чивес боор-га, уругларывыс колдуунда дагаа эъдинден чем кылырлар.
- *Хүннүң хайындырып чиир чемнериңге чүлөр хамааржырыл?*
- Быдааны черле хүннүң хайындырар бис.
- *Чайгы, кышкы, анаа хүннерде болгаш байырлалдарда кылыр чемнериңерни адап көрүңерем.*

- Эъттиг чемнер кылыр бис, манчы, бууза, эъттиг салат дээн ышкаш.
- *Эът садарынга кайы хире акшаны чарып турар силер: неделяда, айда, чылда?*
- Акша шуут чарывайн турар бис.
- *Эътти кайыын садып ап турар силер: садыгдан, базаардан, төрөлдериңерден?*
- Эът сатпас бис, бодувустуң малывысты ап алыр бис. Малывыс угбаларым аалдарында, ынчангаш оларга аъш-чем садып чедирип бээр-дир бис.
- *Эът-биле холбаалыг кандыг езу-чаңчылдар билир силер? Адап көрүңерем.*
- Баш, дууг октап болбас, ону албан өрттедип чиир. Чарынны, кырыны база октап болбас. Малдың кажыын октап болбас, чыып аар. Кырган-ачамдан дыңнаан чаңчылым езугаар кажыкты чыггаш, төрөөн чуртувуста улуг тайга кырынга сайзана хевирлиг кылдыр салып каар бис, Ол дээрге тайга байыдары деп езулал болур, бо чаңчылды бис дыка сагыр-дыр бис. Ол тайгага хөй мал-маган эккеп, өргүл кылдым деп бодал-биле апарып салыр диин.

Чугааны 2021 чылдың ноябрь 1-де Н.Д. Сувандии чоруткан.

Беседа с Саар-оолом Александровичем Бадыргы, 1968 г., индивидуальным предпринимателем

— *Саар-оол Александрович, помните ли вы своих предков? До какого поколения, колена? Как их звали? Где они жили? Чем занимались?*

— Да, я помню своих предков, хотя я их близко не видел. Родственников отца помню до третьего поколения. Дедушку звали Тумат Сонам Чулдум-оолович (он родился у подножия Чалааты в сумоне Ак-Чыраа), а бабушку — не знаю. Отец рассказывал, что они были потомственными чабанам. В те времена сумон Ак-Чыраа относился к Улуг-Хемскому району. В каком-то номере газеты «Шын» я читал, что в 1944 году по постановлению Анчимаа Амырбитовны Тока мой дедушка стал одним из 19 награжденных званием «Почетный животновод».

Дедушка наш всю жизнь работал чабаном. Один из его сыновей Сонам Тамчаан всю жизнь работал водителем. Уже в пенсионном возрасте он также стал работать чабаном, добился высоких результатов, был одним из лучших чабанов района, который съездил в Москву и увидел ВДНХ, что является интересным событием, как мы считаем.

Мой отец Бадыргы Александр Сономович родился в 1926 году в местечке Чалааты сумона Ак-Чыраа. Фамилия и отчество отца отличались от данных его отца в связи с тем, что в 1940-х годах всех репрессированных начали раскидывать по разным местностям Тувы. Отец говорил, что изменил фамилию и отчество, чтобы избежать репрессий. Он выучился на педагога и работал учителем в школе. Потом его перевели на комсомольскую работу, там он стал *дарга* 'начальником'. Всю свою жизнь он работал председателем сумонных администраций Овюрского района. В преклонном возрасте с 1993 года он стал выращивать свой частный скот, а в 1995 году — умер.

Мать рассказывала, что, когда ей было три года, ее отца репрессировали, а ее отдали в приемную семью на воспитание. Позже, когда я стал выяснять, кто ее родственники, оказалось, что росла она в трех приемных семьях. Поэтому она сама даже не знает, кто ее настоящие бабушка, дедушка, родственники. Маму звали Бадыргы Екатерина Ыймаевна, родилась она в 1932 году в с. Торгалыг Овюрского района. Мать

всю жизнь проработала поваром в детском саду. Мои родители воспитали нас, 10 детей — двух сыновей и восемь дочерей.

В родовой группе (ук *төөгүзүнге*) отца были люди с шаманским даром. Я помню, что в девяностых годах у нас был родственник-предок (*өгбевис*) Анай-оол, который был шаманом. Еще один брат отца по имени Серен-оол тоже лечил заговорами маленьких детей. Этот дар достался всем от отца нашего папы, который был знаменитым шаманом. Сейчас родственники говорят, что в седьмом поколении этот дар должен прийти кому-нибудь, поэтому родится настоящий шаман.

Моя сестра Бадыргы Марта сегодня имеет способность лечить и помогать людям. Сейчас сестре Марте 61 год, лет 8–9 назад внезапно она заболела. Она стала падать в обморок, однажды она даже в автобусе упала. Стала сама с собой много разговаривать, ее даже госпитализировали в психиатрическую больницу. Когда она падала в обморок, сразу вызывали скорую помощь и привозили в реобольницу. Там говорили, что у нее другая болезнь и отправляли обратно в психиатрическую больницу, те — ее обратно отправляли, так перенаправляли ее друг другу. Потом она сама пошла к какому-то шаману, тот открыл ей дар. С тех пор она лечит людей, в основном делает массаж.

— В 1940–1950-е годы, когда тувинцев стали переводить в колхозы, совхозы, давать паспорта, менять место жительства, направлять детей на учебу, как сильно изменилась жизнь ваших родителей, вашего рода? Можете рассказать об этом?

— В связи с репрессиями в 1940–1950-х годах все 7 родных братьев отца стали носить разные фамилии, кто-то стал Сонам, другие Чулдум, а у брата по имени Серен-оол фамилией стало его имя. Имена Екатерина, Александр придумал отец сам при паспортизации, когда был председателем сумона.

Имя матери Хунаппай, а отца звали Тергелекчи, в деревне все жители называли их этими именами. Откуда у него фамилия Бадыргы, я не догадался тогда спросить. Только теперь над этим задумываюсь, но ее тоже он сам написал в документах. Он оставил только правильное имя отца, поэтому осталось отчество Сонамович. Дедушку звали Тумат Сонам Чулдум-оолович. В целом в 1940–1950-х годах у них в роду произошли очень большие изменения, почти у всех разные имена и фамилии изменились.

— Где вы учились, чем занимаетесь?

— Я поступил в первый класс в Торгалыгской средней школы в 1976 году, учился там до 4 класса. Потом отца отправили в Саглы председателем сумона, там я учился до 10 класса, а в 1986 году мы переехали в сумон Торгалыг, где я окончил 10-й класс. Я поступил в Томский политехнический институт, но из-за плохого знания русского языка не смог там учиться. Потом поступил в техникум, который готовит геологов. После окончания 1-го курса я уехал служить в армии. В 1989 году, вернувшись из армии, поступил в подготовительное отделение Кызылского государственного педагогического института и в 1990 году стал студентом 1 курса филологического факультета. Окончив институт в 1995 году, я устроился работать в Музей тувинских добровольцев научным сотрудником, а в 1996 году стал заведующим данного музея. В 2000 году этот музей объединили с Национальным музеем РТ, я стал заведующим этим подразделением. В 2005 году был переведен директором Музея истории политических репрессий Республики Тыва. В 2010 году и его присоединили

к Национальному музею РТ, сделав филиалом. Заведовал им до 2013 года, потом ушел. Дальше я стал работать индивидуальным предпринимателем, открыл магазин и с 2014 года начал возить монгольский чай «Эне-Шай». В 2020 году из-за пандемии COVID закрылась граница, работа остановилась, и мы продали магазин. С 2020 года стал работать заведующим гаражом Тувинского института гуманитарных, прикладных и социально-экономических наук.

— *Как вы считаете, сильно ваша судьба отличается от судьбы ваших родителей? Что изменилось?*

— Я считаю, что моя жизнь в целом не отличается от жизни моих родителей. Отец был учителем, почти все дети его тоже стали учителями, кроме одной сестры, которая получила сельскохозяйственное образование и работает в этом направлении.

В нашей родовой группе (*төрөл аймаавыска*) не было больших изменений. Все живут и работают, как и все, только с одним отличием: это постоянные переезды нашей семьи из-за назначения отца в должности председателя в разные сумоны родного района. По этой причине мы стали мало общаться со своими родственниками, которые остались жить в с. Ак-Чыраа.

— *Кого вы сегодня считаете своими близкими родственниками? Кого вы сегодня считаете своими дальними родственниками? Можете назвать и посчитать количество и тех, и других?*

— Мы очень близко общаемся с родственниками отца. В последние годы имеем постоянную тесную связь, как со своими родными, так и родными отца, поэтому я их считаю своими близкими родственниками.

Родственников матери я считаю дальними. При жизни она меня познакомила с двумя дядями, которые живут в с. Торгалыг Улуг-Хемского района. Я с ними иногда встречаюсь и немного общаюсь во время родовых праздников, сборов.

— *Есть ли у вас среди близких родственников те, кто отделился и отдалился? По какой причине?*

— Мы примерно в течение пяти лет проводим родовые сборы (*төрээннериниң чыыжы*) родных братьев отца. Только дочери брата отца Серен-оола не приезжают на них. Но я думаю, что, выйдя замуж, они разъехались по дальним деревням, поэтому они не могут приезжать, кажется.

— *Есть ли у вас в роду родственники, которых в детстве отдали в другую семью, и они выросли с чужими родителями? Почему? Как вы относитесь к этой традиции усыновления детей?*

— Сестру Чимис, которая старше меня, воспитывала семья родного брата отца. Позже я узнал, что у них не было детей, поэтому им отдали сестру. Когда сестре было два годика, родился я, и родители мало стали обращать внимания на нее. Я был первым общим сыном родителей, поэтому сестра стала забываться. Брат жалел, любился ею и приучил к себе. После этого у них в семье родился сын. Семья брата жила рядом с нами.

Отец, будучи председателем сумона, оформил все документы сестры на имя брата. Но сестра каждый день играла и общалась с нами, т.к. мы жили в одном дворе, соответственно, она всегда знала, что мы ее братья и сестры.

Когда там отец умер, она обратно к нам вернулась. Сегодня она живет и общается с нами, как кровная родная сестра.

Я считаю, что отдавать своих детей на воспитание — это плохая традиция. Даже если отданный в детстве ребенок вернется к своим родным обратно, у него станет другой нрав, характер. Вначале нашей сестре было очень трудно привыкнуть к нам, у нее была обида на всех. Даже сейчас, когда в какие-то праздники собираемся вместе, она нам высказывает свои обиды. В целом, я замечаю, что те, кого отдали на воспитание, все равно почти все возвращаются к своим родным.

— *Вы можете рассказать, как тувинцы относились к детям раньше, есть ли отличительные особенности, чем сейчас? Какие есть изменения?*

— Я думаю, что в нашей семье издавна наши родители одинаково ко всем нам относились. Много приучали к работе, этим и отличается.

В прежние времена, когда мы были детьми, все делали вместе: играли на улице, делали все работы по дому, затем уже все вместе садились делать домашние задания. А сейчас дети совсем не такие, на улицу выходить не хотят, сидят дома за телефоном или компьютером. Но наша младшая семилетняя дочь отличается от старших, она очень хорошо нянчит младших братьев, играет с ними, кормит, даже ночью, если кто-то заплачет, встает, берет в стакане воду и бежит к ним.

— *Как, вы считаете, должны воспитывать детей сегодня тувинцы?*

— Родители должны учить своих детей, соблюдая древние обычаи и традиции, чтобы они носили национальную одежду, парни умели резать барана. Думаю, надо учить их и ухаживать за скотом.

Детей должны учить улучшать отношения между собой. Также каждый ребенок в семье должен быть привлечен к выполнению домашней работы. Мои дети вместе убираются по дому, готовят еду, но работы на улице делаю я. По крайней мере, мы их так учим.

Старшая дочь работает в библиотеке, средняя окончила 9 классов, также закончила художественное отделение Республиканской школы искусств, когда мы ей предложили продолжить его, она отказалась. Еще решает, кем ей быть.

— *Должны ли различаться методы воспитания девочек и мальчиков? Какими должны быть девочки, а какими мальчики?*

— Да, я думаю, что воспитание мальчиков и девочек должно отличаться. У нас 3 дочери, 1 внучка и 1 внук. Мы стараемся воспитать внука по-мужски, поэтому он ест *далган* с топленным маслом, *тыва быдаа* 'тувинский суп'.

Проблема в воспитании всегда есть. Современные дети совсем не приучены к работе, особенно те, кто проживает в многоэтажных домах. Мой зять тоже родился, вырос в таком доме и не приучен к работе, не умеет колоть дрова, резать барана. Постепенно я научил его делать все подобные работы.

— *Что делают современные родители-тувинцы для детей, думают ли об их будущем, к чему готовят?*

— Мы вместе с родственниками держим хозяйство, выращиваем им скот. Помогаем в оплате квартиры, которую взяли в ипотеку, также разрешили им пожить с нами совместно в нашем доме, а квартиру они сдали в аренду, так помогаем иметь свой дом. Кроме того, помогаем им в покупке мебели в квартиру, пока еще свадьбы у них не было. Зять сам взял квартиру в ипотеку, сейчас сами вдвоем платят.

— *Какие семейные, родовые действия, мероприятия можно назвать теми, которые поддерживают тувинскую культуру, являются традиционными?*

— Я думаю, одним из больших и серьезных мероприятий для сохранения тувинской культуры для туматов является *дагылга* — освящение горы Чалааты, в местности, где они проживали. Эту большую гору издревле освящал весь род туматов (*тумат аймаа*). При коммунизме проведение *дагылга* было запрещено, но семьи (*өг-булер*) все равно тайно его освящали. В этом году десятый раз проводился данный обряд всеми представителями рода тумат, проживающими в с. Ак-Чыраа. Все, кто проживал там, являются родственниками, хоть и дальними.

Кроме того, в июле проводим сборище детей старика Сонама. Это мы проводим, чтобы наши дети познакомились, породнились. Во время мероприятия организуем различные игры, учим детей традициям и обычаям. Мы проводим его на Чагытае, так как многие родственники проживают в Кызыле, а ехать в Ак-Чыраа очень далеко.

— *Какие обычаи и традиции сегодня тувинцы соблюдают? Можно сказать, что их соблюдают так же, как и раньше? Почему?*

— Основным обычаем, который нужно соблюдать, является уважительное отношение к взрослым, чему мы и учим своих детей. Также проводим пояснительную работу, чтобы они знали своих предков. Во время празднования Шагаа семьи все проводят обряд *саң салыры*. Раньше во время празднования Шагаа мы ездили на свою родину, в с. Ак-Чыраа, сейчас ездить так далеко стало трудно.

Я думаю, что прежние обычаи желательно оставлять такими, какими они были, и учить им своих детей. Наша младшая дочь очень любит надевать тувинскую национальную одежду, даже в школу ходит в национальном платье.

— *Какой вид жилья для тувинцев традиционный?*

— Считаю, что традиционным видом жилья является юрта.

— *Как вы относитесь к тому, что кто-то установил юрту во дворе дома, во дворе дачи?*

— Я думаю, что это очень хорошо, ведь юрта отличается от дома тем, что она открыта, свободна и больше чистого воздуха.

— *Нужно ли тувинцам развивать производство юрт как жилья (со всеми правилами) или любые варианты создания нормальны (монгольские юрты, сувенирные юрты, с вольным убранством, с электричеством и пр.).*

— Я думаю, нужно делать юрту по единым требованиям. Ведь в тувинской юрте даже мебель отличается от монгольской.

— *Как вы относитесь к тому, что во время общественных праздников на улицах, на центральных местах устанавливают нарядные юрты?*

— Я думаю, что установление этих юрт на площадях города — очень хорошая традиция. В городе немало детей, молодежи, которые не видели юрту. Увидев юрты, они узнают о том, как жили их предки.

— *Как вы относитесь к идее юрт как кафе и ресторанов?*

— Это тоже хорошо. Увидев все это, я думаю, народ впоследствии может вернуться к традиционному виду жилища тувинцев — юртам.

— *Есть ли у вас самого юрта, какая? Хотят ли ваши дети, внуки иметь юрты?*

— У нас нет юрты. Мы не сможем пока себе позволить ее сделать, так как не хватает денег. Юрта наших родителей находится у сестры в с. Хандагайты, ее пытаемся поделить. Вообще, думаю, сами сделаем.

— *Что вы можете сказать о современных свадьбах тувинцев?*

— Проведение и качество современных свадеб меняется. Наша свадьба прошла во дворе дома. Эти свадьбы проводились лучше, т.к. затрат для родителей меньше. В настоящее время для проведения свадеб родители берут кредиты, вступают в долги, очень трудно, ведь в их жизни создаются большие проблемы.

Мне нынешние церемонии не нравятся. Я думаю, проще надо их проводить.

— *Чем отличаются свадьбы жителей чабанских стоянок, сел и города? Что между ними общего и особенного?*

— Мне нравятся свадьбы, проводимые в сельских местностях. В прошлом году в с. Торгалыг проводили свадьбу на зеленой поляне, было очень хорошо, свободно.

— *Что вам в современных свадьбах не нравится?*

— Мне лично не нравятся тамада. Некоторые тамада сами составляют сценарий и проводят только по ней, организовывают игры, которые не нравятся гостям, не дают людям слова для поздравления и много подобных неудобств с их стороны.

— *Как вы считаете, какое основное богатство есть у тувинцев?*

— Как я знаю, богатство тувинца — это его дети и скот. Об этом мои родители всегда нам говорили.

— *Можете назвать несколько ценностей тувинской культуры, в любом порядке, как вспомните?*

— К основным ценностям я могу отнести традиции и обычаи народа; правильное ношение национальной одежды, ведь в последнее время многие женщины надевают пальто без пояса. Тувинцы никогда не надевали национальный тувинский тон без пояса, это надо соблюдать.

— *Можете ли вы назвать скот богатством тувинцев?*

— Да, богатство тувинца в его скоте. Если имеешь скот, никогда голодным не останешься.

— *Много ли тувинцу надо мяса, какого вида, в неделю, месяц или год?*

— Мы в месяц обязательно закалываем одного барана (за год закалываем около 12 баранов), а зимой забиваем крупного рогатого скота, в последнее время — яка.

— *Можете описать ваш ежедневный рацион, из чего состоят блюда?*

— Каждый день мы варим мясной суп, мясо. Зять у нас много мяса не ест, поэтому дети любят готовить блюда из курицы.

— *Какие блюда ежедневно готовите?*

— *Быдаа* 'мясной суп' варим практически каждый день.

— *Какие блюда летние и зимние, а какие парадные, для праздников?*

— В основном готовим мясные блюда: манты, пельмени, мясной салат.

— *Много ли вы тратите денег на приобретение мяса?*

— Нет, мы деньги вообще не тратим.

— *Где вы мясо приобретаете — в магазине или у родственников (покупаете или на обмен)?*

— Мясо мы вообще не покупаем, у нас есть свое хозяйство, которое находится у сестры, поэтому мы им покупаем продукты и отвозим.

— *Какие традиции вы можете назвать, связанные с мясом? Перечислите их, пожалуйста.*

— Голову и ноги животного не выбрасывают, надо их обработать и употреблять в пищу. Лопатку и локтевую часть барана нельзя выбрасывать. Бабки (*кажыктар*)³ мелкого рогатого скота никогда нельзя выбрасывать, их надо собирать. По традиции, которую я узнал от своего дедушки, мы собираем *кажык* и строим *сайзанак* ‘игрушечные постройки’ в большой тайге в родной местности. Мы эту традицию очень соблюдаем, это подношение священной тайге. Кладем с мыслью о том, что привезли и оставляем много скота тайге.

Беседовала Н.Д. Сувандиц, 1 ноября 2021 года

Беседа с Орланом Чечек-ооловичем Доспаном, 1970 г., военнослужащим⁴

— *Орлан Чечек-оолович, как ты можешь охарактеризовать историю жизни твоих родителей, родственников в XX веке?*

— Так получилось, что родственники по линии отца и матери у меня являются выходцами из одной местности: село Тарлаг Пий-Хемского района Тувы и его окрестностей. По этой причине в детстве я их часто путал и только много позже начал различать.

А так, в детстве, часто посылаемый родителями на каникулах в район, часто менял место «временного проживания»: жил то у одних, то у других, особо не разбирая линии родства, тем более городского мальчика принимали одинаково. Сказать «радушно принимали» значит соврать: это слово применимо к гостям. В описываемом случае я приходил, если можно так выразиться, почти как к себе домой.

При этом, что греха таить, плохое знание родного языка (в семье тувинской интеллигенции дома говорили на русском) не было реальным препятствием для общения: большинство дядей и тетей хорошо владели русским, сверстники и прочие деревенские ребяташки с небольшими искажениями также могли изъясняться на русском, так же, как и я — на тувинском.

Необходимо отметить, что и отец, и мать сами, или после моих просьб, нередко делились воспоминаниями, тем более что подчас они были захватывающими и нередко напрямую связанными с историей Тувы и страны в целом. Жаль, что я не догадался их конспектировать.

Даже сейчас, по прошествии многих лет и смене целых эпох, трудно дать объективную оценку перевода тысячелетнего уклада скотоводов-частников в коллективные хозяйства. В общем и целом можно сказать, что тот период отмечен эмоциональным подъемом населения: люди искренне поверили новому строю и участвовали в его строительстве.

Было много положительных моментов: отец смог поступить и закончить не какой-нибудь, а московский вуз. Его единственный полнокровный родной брат, дядя Алдын-оол, три года отслужил танкистом в группе советских войск в Германии (даже в более поздний период, в благополучные 1980-е, попасть туда было очень непросто — за граница все-таки), закончил строительный техникум, затем строил город

³ Надкопытный сустав.

⁴ Собеседник автора интервью приходится ей супругом. История семьи, состав рода также даны в приложении к монографии: Тувинцы: Родные люди. С. 298.

Кызыл (район «Детского мира» построен его руками, в связи с чем он имел возможность получить двухкомнатную квартиру в этом районе, но по любви уехал за женой в Эрзинский район, отказавшись от законной «двушки» («Государство обеспечит и там!»), о чем впоследствии не раз пожалел).

Его младшая сестра (по отцу) тетя Тамара (Доспан Тамара Ивановна, 1953 г. р.) закончила Московский экономико-статистический институт (сейчас — Московский государственный университет экономики, статистики и информатики), стала первым в Туве специалистом статистики коренной национальности.

Изменился и образ жизни моих родственников. Со слов родни, а также из других источников, известно, что тувинцы перешли на оседлый образ жизни (кроме тех, кто официально продолжил работу в качестве чабанов), появились села, поселки, родственники, ранее разделенные кочевым образом жизни, стали чаще общаться. Кроме того, с появлением регулярного пассажирского сообщения появилась возможность посещать иные районы и г. Кызыл, где местом их встречи часто была квартира отца. Я потом в шутку называл его «Смольный», место сбора родни, как по маминной, так и по папиной линии.

В то время повсюду велось строительство: клубы, магазины, МТФ (молочно-товарная ферма), больницы и амбулатории, склады, дома и т.д. Электрифицировали не только села и поселки, но и даже зимние стоянки чабанов, проводились всеобщие праздники. Так, например, с удивлением узнал, что ранее в майские праздники — «маёвки», уже докладывали об окончании посевной! И это 1 мая (сейчас сев заканчивается в конце июня). Таков был климат в те годы. Чего далеко ходить — моя мама родилась 18 апреля. После родов моя бабушка, выглянув из юрты, увидела море цветов в Уюкской долине и назвала свою дочь — Чечекмаа⁵ (в наши годы цветы увидишь разве что в первой декаде мая).

Конечно, не все безоблачно было в те годы, но об этом родственники предпочитали не рассказывать. Да и отец рассказывал о перекосах в плановой экономике Тувы только в конце своего жизненного пути...

Если охватывать только двадцатый век, судьба нашего рода складывалась более-менее благополучно. Родственники могли найти применение своим способностям, обустроить свою жизнь и дать возможность получить образование своим детям. Кроме того, они сохранили свое человеческое достоинство, остались людьми.

— Можешь ты посчитать и назвать количество близких и дальних родственников?

— Для того, чтобы ответить на это вопрос, необходимо совершить небольшой экскурс в моё детство, т.к. все мы «родом из детства». Так вот, в далёком детстве в силу родового общения я считал всех родственников близкими несмотря на то, что формально дяди и тёти, двоюродные братья и сёстры не считаются близкой роднёй. Тем более что в нашей квартире время от времени проживал кто-нибудь из родственников. Либо я приезжал к ним в район. Но со временем, когда мои двоюродные братья и сестры повзрослели, обзавелись семьями, а вместе с ними и бытовыми проблемами, почувствовалось некоторое отдаление.

Бытовые неурядицы, трудности 1990-х, неопределенность «нулевых» только увеличили расстояние между мной и отдельными родственниками по отцовским

⁵ Чечек 'цветок'.

и маминым линиям. Наша квартира перестала быть центром событий и информации у тех или иных родственников. Особенно это сказалось после смерти отца. Свою негативную лепту внёс и пресловутый COVID-19. Родственные связи не утрачиваются, но все больше отдаляются. К тому же, в силу загруженности по службе, возможность личных встреч и посещения родственников становится все меньше. Тем не менее, своими близкими родственниками, кроме матери, родной сестры Аллы и членов моей семьи, я лично считаю: родного племянника Сылдыса, дядю Якова по линии матери (родной брат матери), его жену тётю Соню, их дочь Аэлиту (моя двоюродная сестра), её дочь Милу (двоюродная племянница), тётю Зину (родная сестра мамы), дядю Алёшу (по паспорту Михаил, муж тёти Зины), их детей — моих двоюродных братьев (Родиона, Славу, Рината); дядю Чечен-оола (брат мамы) и его детей (Юрия, Андрея и Эреса — моих двоюродных братьев); тётю Машу (сестру мамы), её мужа дядю Кызыл-оола, их детей (Эреса, двоюродного брата, его сестер — Снежану, Алёну, Кара-Кыс); по линии отца дядю Петю — родного брата отца (по паспорту Виктора), его жену — тетю Свету, их детей (Чодураа, Володю — моих двоюродных брата и сестру), дядю Алдын-оола (родного брата отца), его жену тётю Лиду, их детей (Чаяну, Омака — моих двоюродных брата и сестру). Вот, пожалуй, наиболее близкий мне круг родственных связей.

Среди родственников мне трудно назвать человека, который полностью отдался, прекратил общение с родственниками. Даже те, кто выехал за пределы республики, поддерживают отношения. Кроме того, свою положительную роль сыграла «всемирная паутина»: для общения созданы две группы в соц. сетях: «Торелдер» и «Ларка» (по названию родового места по линии отца, где на месте чабанской стоянки старшего из братьев находился китайский магазин — Ларёк, в просторечии «Ларка»). Кроме того, усилиями родственников по линии отца среднего поколения раз в два года проводится слёт Доспанов (по фамилии старшего рода).

— Как ты относишься к традиции усыновления детей у тувинцев?

— Всё познаётся в сравнении. В детстве, в благополучные 1970-е годы, мне в составе кукольного театра (при детском клубе «Бригантина», располагался по ул. Ленина, дом 85) довелось выступать в различных детских учреждениях, детских садах. Был в этом списке и детский дом (ранее находился в здании, расположенном рядом с магазином «Детский мир», в настоящее время там находится детский сад № 24). Ребяческое око поразила не столько одинаковая одежда детдомовцев, сколько их состав: среди детей-сирот в то время почти не было детей тувинцев.

Впоследствии я нашёл ответ на мучивший меня вопрос. Посещая родственников в районе, послушав рассказы родителей и других старших родственников, мне стало понятно, что тувинцы (по крайней мере, в то время) детей не бросали. Всегда находились родственники, принимавшие их в свою семью. И пусть они донашивали чью-то одежду, в пище, крове и тепле им никто не отказывал. И дело не только и не столько в сердобольности, сколько во внутреннем понимании необходимости сохранения рода, родственных связей. Так, моя тётя Маша воспитала дочь своей родственницы Салбакай. К тому же в ее семье проживала дальняя родственница Дарья.

Все знают, что был и есть институт сакпанщиков⁶. Это подпаски — помощники пастухов, чабанов, исполняющие мелкую работу: пригнать скот, вывести его

⁶ Сакпанщик — от сакпай 'беспутный непутевый'.

на пастбище, привести, увести, таскать, помогать и т. д. У тувинцев данный институт получил свою интерпретацию: сакпанщиками часто работают обедневшие или осиротевшие родственники. На летний период чабаны часто брали сакпанщиками детей (часто родственников) из неблагополучных семей. Перед началом учебного года такому сакпанщику покупались школьная форма, ранец, тетради и иные необходимые для учёбы принадлежности, и самое главное на селе — обувь. Я сам в детстве жил с таким сакпанщиком несколько недель в одной палатке, а потом лицезрел поход в магазин за школьными товарами и одеждой для него.

Таким образом, тувинцы где-то на временной, а где-то на постоянной основе помогали бедным родственникам. Несколько иную картину мне обрисовали ребята из регионов Средней Азии, учившиеся со мной в томском вузе. С их слов, ребенок, оставшийся без одного или двух родителей, получал кличку «сирота», имевшую в тех местах подчас уничижительный смысл. Детей-сирот заставляли выполнять самую чёрную работу, среди ровесников они обладали самым низким общественным статусом.

— *Чем отличаются современные дети тувинцев от детей прошлого? Какие проблемы воспитания ты сегодня видишь у тувинцев?*

— Раньше, со слов родителей и родственников, к детям относились, с одной стороны, более лояльно, а с другой стороны, строже. Эта двойственность, возможно, была связана с высокой смертностью среди детей, а также необходимостью подготовить их к суровым реалиям. С одной стороны, детьми, что называется, «тешились»: радовались вместе с ними, удивлялись вместе с ними, смотрели на мир их глазами, открывая заново этот мир, и, возможно, вспоминали своё детство.

В некоторых селах и даже иногда в городе до сих пор лоб маленьких детей мажут сажей, чтобы нечистая сила, увидев измазанного ребёнка, не забрала его с собой. В этих же целях, возможно, некоторых детей называли «нехорошими» именами: Кара-оол, Багай-оол⁷ и т. д. В то же время, обозначая в разговорах своего ребёнка, тувинцы употребляли слово «багай» 'плохой, бедненький'.

Тувинцы детей с малых лет готовили к взрослой жизни. Достаточно вспомнить примерный календарь воспитания мальчика: в три года мальчик с гордостью помогает собирать хворост для костра, совершает мелкие работы по хозяйству. В шесть лет садится на коня, жеребёнка. В девять лет он помощник отца. В двенадцать лет — друг отца, с которым последний может поделиться чем-то сокровенным. В то же время, в двенадцать лет молодому человеку могли поручить серьезные самостоятельные задания: съездить в соседний *аал*⁸ с поручением, в отсутствие родителей заняться хозяйством, совершить полный цикл суточного жизнеобеспечения — нарубить дров, растопить печь, принести воды, сварить обед. И даже встретить гостей, если один дома. Известны случаи, когда в двенадцать лет детям могли поручить исполнение не очень простых заданий. Например, отыскать «откол» — часть стада, по различным причинам «отколовшегося» от основной массы.

С улучшением жизненных условий требования к подрастающему поколению во многом смягчились. Тем не менее, заметное ухудшение социально-экономических

⁷ Кара-оол от *кара* 'черный', *оол* 'мальчик'; Багай-оол от *багай* 'плохой', *оол* 'мальчик'.

⁸ *Аал* — селение из юрт.

условий во многом заставило вспомнить о традиционных методах воспитания молодёжи. В это же время резко обозначился контраст между сельской детворой и городскими подростками. К сожалению, приходится отмечать оторванность городской молодёжи от суровых реалий сельского быта, в условиях которого воспитываются более стойкие к жизненным трудностям дети.

К большому сожалению, необходимо отметить, что на методы воспитания молодёжи негативное влияние оказывает нестабильная социально-экономическая обстановка, как обратная сторона всеобщего прогресса.

Для сравнения: в 1970-е, в 1980-е годы были востребованы рабочие профессии: строители-электрики, скотники и комбайнеры с твердыми окладами и возможностью получения жилья, в то же время на хорошем счету были и профессии инженерного профиля. Это имело значительное влияние на воспитание подрастающего поколения. Ребенок видел, как работают отец и мать, примерно знал размер их оклада, ощущал стабильность финансового положения семьи. В таких семьях, как сельских, так и городских, ребёнка приучали к труду и отучали от лени, высмеивали лежебок.

В настоящее время всеобщая цифровизация, возможность заработать без особых усилий воспитала прослойку молодого поколения, изыскивающую возможность получения материальных выгод без значительных трудозатрат.

В то же время, часть молодого поколения, не стремящаяся выехать «за Саяны» и не видящая себя на новом месте, возвращается к многовековому укладу, что, в свою очередь, подразумевает воспитание своих детей в традициях предыдущих поколений.

— *Что делают современные родители-тувинцы для детей, думают ли об их будущем, к чему готовят?*

— Свою старшую дочь я готовил к самостоятельности: к самостоятельному принятию решений, к самостоятельному воплощению своих желаний и т.д. С младшей дочерью ситуация несколько иная. Всеобщая цифровизация, к сожалению, оказала негативное влияние. Виртуальный мир предлагает свои поведенческие модели, иногда даже с отрицанием авторитета отца, родителей. Происходит подмена реалий виртуальной жизнью. Родители своих детей готовят к самостоятельной жизни, необходимости изыскания возможности получения достойной работы с достойной зарплатой, при этом личное желание, симпатии и антипатии отходят на второй план.

— *Много ли тувинцы соблюдают сегодня старых традиций? Можно ли их назвать такими же, как раньше, или сегодня эти обряды другие? Почему?*

— По моему мнению, не очень многие тувинцы соблюдают старые традиции. Многие из них позабыты. К сожалению, я сам многие традиции даже не знаю. Сменился образ жизни.

— *Надо ли тувинцам развивать производство юрт как жилья (со всеми правилами) или любые варианты создания нормальны (монгольские юрты, сувенирные юрты, с вольным убранством, с электричеством и пр.). Как ты относишься к тому, что во время общественных праздников на улицах, на центральных местах устанавливают нарядные юрты?*

— Мне, городскому и русскоговорящему тувинцу (хотя очень люблю и уважаю родной язык), возможно, будет нелегко избежать некоторых искажений. Могу только

поделиться личным мнением, сформированным на детских воспоминаниях и далее отрывочными знаниями, полученными в процессе общения, изучения литературы и иных источников.

Для начала должен выразить глубокую благодарность моим родителям. Они с детства отправляли меня в район, и не только в села, но и далее на *чайлаг*⁹ — на чабанскую стоянку к старшему брату отца — дяде Александру, чабану.

Одно из воспоминаний связано с пробуждением в юрте городского мальчика.

Ранее летнее утро. Яркий луч солнечного зайчика, пробившись сквозь отверстие на крыше, наискосок пронизывает юрту и большим пятном выделяет часть железной печки и совсем молодую зеленую траву около нее, освещая внутреннее убранство: войлочные ширтеки — коврики, и линолеум на земле, кровати и *антара*¹⁰ с неизменным круглым советским, мерно тикающим будильником, веревку *аргамчы*¹¹, иную утварь и решетчатые стены — *хана*...

Проснулся один, все уже встали, занялись делом, оставив «городского» досыпать.

Услышав гудение, приоткрыв дверь, увидел двоюродную бабушку — жену дяди Александра, сидящую на низком деревянном табурете сонно крутящую ручку сепаратора. Кругом степь. За ней вокруг горы...

Чуть позже, прочитав (меня рано научили читать) «Повесть о светлом мальчике», в душе отметил некоторую схожесть его первых воспоминаний о детстве. Возможно, аналогии неуместны. Но яркость моих детских воспоминаний, связанных с юртой, да и вообще с жизнью чабанов, продиктована контрастом с городской жизнью. Не осознавая причины, много позже чуть приблизился к пониманию энергетики юрты.

«Там тепло даже в холода», — говорят одни. И они правы.

«Там прохладно даже в летнюю жару», — говорят другие, и они тоже правы. Можно приподнять войлочные стены, и легкий сквозняк через решетчатые стены — *хана* обдует не хуже кондиционера, наполняя пространство не искусственным, но степным либо таежным ароматом. И пусть диванные неженки сконфузятся, аромат-де с запахом помета. А хоть бы и так. Запах свой, родной.

«Там хорошо спится», — утверждают третьи. И действительно, в юрте, где нет углов, все рационально расположено на своих местах, просто замечательно спится. Мой коллега недавно признался, что, имея благоустроенную квартиру в Кызыле, в отпуск поехал к родне и три дня отсыпался в юрте.

«Там время течет по-другому», — признаются иные. Что говорить, время там течет по-иному, может, в чуть другом измерении.

А еще там, в юрте, нет комнат, родственники и знакомые собираются вместе, вольно и невольно ощущая близость общения, разговаривают, обсуждают на равных, при этом зная свое место.

В одной из ранних передач «Что? Где? Когда?», после видеодемонстрации внутреннего убранства монгольской юрты с находящимся в ней аратом, был задан вопрос: каким образом кочевник может узнать время, не выходя из юрты? Тогда уважаемые знатоки проиграли. Ответ очевиден для любого жившего в юрте: солнечный зайчик, видимый даже в пасмурную погоду и в лунную ночь, в строго ориентированной

⁹ *Чайлаг* 'летняя чабанская стоянка'.

¹⁰ *Антара* 'сундук'.

¹¹ *Аргамчы* 'аркан'.

по сторонам света юрте (двери строго на юг), давали возможность, даже не вставая, определить время с точностью до нескольких минут.

Примечательно, что удобство юрты даже отмечал наш знаменитый путешественник Юрий Сенкевич в одной из своих телепередач.

Пользуясь случаем, попытаюсь выразить свое мнение и личные впечатления.

Городской житель, привыкший к прямоугольно-квадратному геометрически правильному измерению квартиры — стен, потолков, мебели, диванов, сервантов, телевизоров, окон и дверных проемов, с удивлением открыл для себя иное измерение, где нет прямых линий, резких поворотов и углов. Нет контрастов и ярких красок.

Предполагаю, что начинающий осознавать окружающий мир человек, только входящий в этот мир, узнает круглое лицо мамы, круглое «солнце» *хараача*¹² с его лучами, держащими «небо», круглые стены изнутри — это микрокосмос формирующейся личности. Но после открытия дверей юрты (как у Степана Сарыг-оола), как дверей во внешний мир, человек видит вокруг круглую степь (ведь так визуально воспринимается степь из дверей юрты), а вокруг (именно вокруг!) далекие, как ему кажется, горы, круглое солнце с лучами *ынаа*¹³, круглое небо, круглая луна со звездами — и понимает: его мир увеличился до размеров вселенной.

Существуют творческие произведения, основной сюжет которых не касается древнего жилища кочевников, но вольно или невольно они передают энергетику юрты. Так, фильм «Пещера желтого пса» рассказывает историю дружбы монгольской девочки и собаки. Автор передал нечто иное, не связанное напрямую с основным сюжетом: внутреннее убранство и атмосферу юрты... Есть также графика калмыцкого художника, случайно увиденная мной в Элисте: юноша босой лежит перед входом юрты и через открытую дверь задумчиво смотрит на убегающую вдаль дорогу. Он вырос из своей юрты, своего микрокосмоса, мечтает о дороге, чтобы расширить размеры своей... юрты.

Отмечу, что некоторые знакомые, имея свой земельный участок, если позволяет территория, рядом с домом мечтают установить юрту, преследуя, может, разные, но в чем-то схожие цели: поспать, пожить там несколько дней, принять гостей, пообщаться со знакомыми и родственниками.

Жаль, не все могут себе позволить приобретение юрт. В Туве их производство не развито, а монгольские, с учетом перевозки через госграницу, очень дороги.

К вопросу, надо ли тувинцам развивать производство юрт как жилья — однозначно «Да»! Надо развивать, надо устанавливали. Наши южные соседи — монголы, этим вопросом даже не терзались, просто устанавливали и устанавливают. Производили и производят. Ставили и ставят. И тувинцы могут. Без слепого подражания, но со своим колоритом.

— *Что ты можешь сказать о современных свадьбах тувинцев?*

— Я не частый гость на свадьбах. Но впечатление от многих противоречивое. Видал красивые свадьбы, но вряд ли можно отнести их к традиционным. Видал сельские и городские, традиционные (в известном смысле) и совсем не отвечающие культурным основам, смешанные и мононациональные. При этом необходимо отметить

¹² *Хараача* — большой обруч наверху юрты для закрепления жердей.

¹³ *Ынаа* — тонкая жердь (служившая стропилом в юрте).

особо, на организацию и проведение значительное влияние оказывает период нашей страны. Детские воспоминания о свадьбах 1970–1980-х, как сельских, так и городских, совсем не похожи на свадьбы 1990-х и значительно отличаются от «нулевых» и «десятих» годов.

Были скромные свадьбы, но, может, более отвечающие традиционной культуре тувинцев. При этом многое зависит от бюджета обеих семей и желания организаторов. Кроме того, необходимо учесть разницу в культуре и взаимопроникновение свадебных традиций, что подчас не всегда позитивно сказывается на проведении свадебной церемонии. Трудно сочетать понимание свадьбы в разных культурах с разным смыслом вкладываемого в эту традицию.

С одной стороны, степенный праздник, почитание родителей, знакомство будущих родственников. С другой — разухабистая гулянка с порванной гармошкой, море алкоголя и танцы до упаду. В годы советской власти свадьбы с соблюдением тувинских традиций были большой редкостью, в связи с чем в умах многих поколений день свадьбы скорее воспринимается как второй вариант, быть может, с редкими вкраплениями отдельных элементов тувинской обрядовой культуры.

Отмечу ряд особенностей тувинской свадьбы, которые могут удивить несведущих. Так, брачующиеся могут быть лицами не совсем молодого возраста, воспитывающими совместных детей (иногда от разных браков, либо своих). Этот факт, когда дети «молодоженов» уже учатся в начальных классах, немало удивляет отдельных лиц не тувинской национальности. Кроме того, свадебное «собрание родственников», если можно так выразиться, может совсем не совпадать с днем внесения записи в ЗАГСе. Возможно, это объясняется необходимостью подготовки к самому важному в их (и их родных) жизни событию либо иными причинами. Так, автор этих строк провел указанное событие через два года после росписи в ЗАГСе. Саму свадьбу «провели» после срочной службы, поднакопив финансовые и иные средства, как следует подготовившись. И, как бывает у тувинцев, на свадьбе прыгала и приплясывала трехлетняя дочурка.

Есть еще некоторые моменты в традиционной культуре тувинцев, весьма раздражающие некоторых людей, — это ритуал дарения подарков. Да и у иных народов есть такой порядок, но на современных тувинских свадьбах это переросло в отдельный вид поздравления. Это длительные и порой утомительные поздравления, это построение родственников, это извечный «очур»¹⁴, это борьба за микрофон, желание представиться, обозначить себя и своих родственников перед объявлением подарка.

Кроме того, желание «не ударить в грязь лицом» породило фальшивое желание «переплюнуть других», результат чванства иных власть имущих. К сожалению, эта тенденция дико переросла в сомнительную необходимость проведения даже помолвки в масштабах самой свадьбы. Одна родственница призналась, что финансовые затраты на помолвку были сопоставимы с организацией самой свадьбы.

Все эти «суррогаты», стилизованные под тувинскую свадьбу, имеют мало общего с традиционной культурой тувинцев.

Тогда возникает вопрос: а была ли такая устойчивая традиция у тувинцев? Ответ очевиден: да, была. Достаточно вспомнить наших классиков (один из обрядов

¹⁴ В тувинской интерпретации — искаженное слово «очередь».

описан в «Повести о светлом мальчике» Степана Сарыг-оола). Другой вопрос, сможет ли древняя форма переродиться, адаптироваться и достойно конкурировать в современных условиях? Будет ли востребована сейчас и потом?

— Как ты считаешь, какое основное богатство есть у тувинцев?

— Основным богатством тувинцев были, есть и будут люди. Именно они несут культуру, язык, традиции. На втором месте я бы назвал скот. Ценностью тувинской культуры является язык, горловое пение.

— Можешь ли ты назвать скот богатством тувинцев? Много ли тувинцу надо мяса, какого вида, в неделю-месяц или год?

— Рацион тувинцев всегда был мясным. Прежде всего, это всегда диктовалось су-ровыми климатическими условиями. Не будем забывать, годовая амплитуда температур составляет около 100 градусов. Суточный контраст температур может составлять около 20 градусов. Мясо даёт тот комплекс питательных веществ, придающих силы и согревающих организм. Растительная пища ничего этого не дает. Поэтому старые тувинцы равнодушны к зелени — «Мы не коровы, травой сыт не будешь». Даже несмотря на обилие фруктов и овощей, тувинцы, особенно в районах, всегда предпочитают мясо. Даже отдельные гастроэнтерологи утверждают, что мясо содержит витамины, которые скот впитал вместе с зелёной травой под ясным солнцем. Приведу пример, одна русская женщина призналась, что ее сын и его друзья из Тувы, обучаясь «за Саянами», скучают по тувинскому мясу. Мясные продукты в иных регионах кажутся им безвкусными и водянистыми. Действительно, тувинская баранина и говядина имеет насыщенный вкус. Смею предположить, что многое зависит от кормовой базы: наш скот пасется не только и не столько на зелени, сколько на сухостое *изиг оът*¹⁵. Я помню расширенные глаза приезжего гостя, увидевшего сенокос в сентябре, когда вся степь была уже желтая. Между тем, наше мясо не всегда приемлемо для жителей иных регионов. Сказывается различие культур и гастрономических предпочтений. В то же время известно, в свое время тувинская говядина неплохо раскупалась компанией «МАВР» для изготовления знаменитой абаканской тушенки.

Годовой рацион зависит от времени года. Также много зависит от финансового состояния семьи и условий проживания. Естественно, что в холодный период года количество потребляемого мяса возрастает, когда была возможность, заготавливали мясо *чиш*¹⁶ на зиму по тувинской традиции. Общее количество потребляемого мяса рассчитать трудно.

Беседовала Санчай Чойган Херел-ооловна, ноябрь 2021 г.

Пенсионер, 1957 чылда төрүттүнген Александр Доржуевич Хомушку-биле чугаа

— *Хүндүлүг даайым, Александр Доржуевич, бодуңарның ада-өгбелериңерни сактыр силер бе? Каиш адага чедир сактыр силер? Оларның долу ат, сывын билир силер бе? Каая чурттап, чүнү кылып чорааннарыл?*

¹⁵ *Изиг* 'горячий', *оът* 'травя'.

¹⁶ *Чиш* — мясо, запас на зиму.

— Мен чүгле 3 адага чедир билир мен. Бодумнуң ачам биле кырган-ачамның адын билир мен. Мээң ачамны Хомушку Доржу Бак-Караевич, кырган-ачамны Күжүгет Каң-оол Мээрен-оолович дээр. Мээң ада-ием Барыын-Хемчик кожууннуң Хөңделен, Устүү-Кызыл-Тайга, Устүү Алаш деп черлерге чурттап, малын малдап, тараа тарып, көдээ амыдырал тудуп чорааннар¹⁷.

Мээң ачамны Доржубал дээр, ол адының тыптып келген төөгүзү онзагай. Ынчан, Тыва Арат Республика үезинде, барыын зонаны харыылап турган Моолдуң элчини кижини Доржубал деп адаар чораан. Ол ачамның ачазы Бак-Караның кады төрөөн акызы турган. Ынчан ачамны Доржубал дээрге моол ат-тыр, эки эдилээр сен, оглум дээш, ук атты тывысканнар. Оон Тыва ССРЭ-ниң составынга кирип, Тыва Арат Республика дүшкен үеде, ол Моолдуң элчини чораан кижини Эдегейге аалынга турда, кызыл орустар болгаш кезек үймээнчи тывалар тудуп апарган, а чүге тудуп алганын кырган-авам дораан билип каапкан. Моолдуң элчини чорааш, тыва чонну Улуг Моолга кадар деп турган сен деп нүгүлдээн. Шак ынчаар чоннуң дайзыны дээш тудуп, кара-бажыңга суп, байысаап турган. Оон кырган-авам оглумну моол ат-биле адап алган мен, келир үезинде шаптараазын тургустуна бээр дээш, та кандыг аргалар-биле чугаалажып тургаш, Доржу кылдыр солуп апкан. Шак мынчаар бистер Доржуевичилер, Доржуевналар апарган бис. Ынчалза-даа ийи дүңмам Алефтина болгаш Чойганмааның адазының ады Доржубаловна кылдыр арттып калган.

Оон сөөлүндө, хөй чылдар эрткенде, элчин боор кижиниң улуг оглу Шыдыраадан ачазының салым-чолун сонуургап, Камчаткаже шөлүттүрген бе азы хөй чылдар алгаш, шииттирип чортупкан бе деп айтырган мен. Ол: «Чок, ынчан 1950–1960 чылдарда суг аажок көдүрлүп турган. Эрги Алдан-Маадыр музейиниң подвалынга кандыг-бир херекке онаажы берген кижилерни суп турган. Ол суг дажаан үеде, ачам подвалдан үнүп шыдавайн барган. Өске херек адаанда кижилер ышкаш ол аңа чок болган» дидир.

— *Оларның аймаанга онзагай солун кижилер турган бе? Бир эвес бар болза, оларның дугайында чугаалап бериңерем.*

— Мээң аймаамда онзагай солун кижилер кылдыр кырган-ачам Күжүгет Каң-оол Мээрен-ооловичини хамаарыштырып болур. Ол Хөңделен сумузунга суму даргалап ажылдап чораан. Ол үеде Алашка аажок көдээ ажыл-агыйны, ылаңгыя чер ажылын хөгжүдүп, арбай, чиңге-тарааны боттарының чииринге болгаш артыкшылдыг кылдыр тарып өстүрүп турганнар.

— *1940–1950 чылдар үезинде, тыва чонну коллективтиг ажыл-агыйже шилчидип, колхоз, совхозтар тургустунуп, паспорттар кылдырып ап эгелээн үеде силерниң болгаш төрөл-дөргүлүңерниң амыдыралыңга өскерилгелер болган бе? Оон аңгыда тыва чон чурттап турган черин солуп, ажы-төлүн өскээр өөредип чорудуп турган үелерде ада-иеңерниң болгаш төрөл-дөргүлүңерниң амыдыралыңга кандыг өскерилгелер болганыл? Ол дугайын чугаалап шыдаар силер бе?*

— Ол дээрге бир системадан өске системаже кирип турган үелер болур. Дораан база колхоз, совхозтар тургустуна бербээн. Эгезинде мал, оон чер ажыл-агыйлыг эштежилгелер тургустунуп турган. Ооң соонда чоорту совхозтар тургустунуп, чаңгыс

¹⁷ Тувинцы. Родные люди. С. 275–277.

чере мал-маганны чыып, демнежип эгелээн. Чон чоорту көшкүн амыдыралдан сууржуң амыдыралче киргени ол.

— *Кая өөренип, чүнү кылып чоруур силер?*

— Мен бодум Хөңделең школазынга 8 классты дооскан мен. Авам, ачам мал-маган кадарып чораан улус болгаш, школа-интернатка өөренип турган мен. Улаштыр 9–11 классты Аксы-Барлык суурга 1974 чылда дооскан кижини мен.

— *Силерниң бодалыңар-биле, ада-иеңерниң салым-чолундан силерниң салым-чолуңарда улуг ылгал бар бе? Ылгал бар болза, аңаа чүү салдар чедиргенил?*

— Мен ам бодаарымга, ылгал улуг, чүге дээрге мээң ада-ием болгаш өгбелерим көдээге, өгге чурттап чораан улус чүве. Мен бодум суурга өөренип, аңаа өгленген болгаш бүгү назынымда ажылдап чораан мен.

— *20-ги чүс чылда силерниң төрөл аймааңарның салым-чолунга кандыг өскерилгелер болганыл?*

— Улуг өскерилгелер болбаан. Ынчалза-даа мен болгаш мээң дунмаларым өгге өскөн болза, амгы үеде суур, хоорайда чурттап чоруурлар.

— *Бодуңарның чоок төрелдериңерге кымнарны хамаарыштырар силер?*

— Бодумнуң чоок төрелдеримге, бир дугаарында, кады төрөөн дунмаларымны, ийи дугаарында, эгин кожа эдержип, үнчүп-киржип чоруур төрелдеримни хамаарыштырар мен. Оларга дузалажыр, аал-оранынга-даа кирер мен.

— *Ырак төрелдериңерге кымнар хамааржырыл?*

— Ырак төрелдеримге ырак кожууннарда чурттап чоруур, шоолуг-ла эдеришпес, үнчүп-киришпес төрелдеримни хамаарыштырып болур. Олар аңгы ажыл-агыйлыг, боттарының амыдыралы чай чок болганындан ужуражыр үе чок болур-дур.

— *Оларның тус-тузунда санын санап, илередип шыдаар силер бе?*

— Чок, оларны санап көрбөөн мен.

— *Чоок төрелдериңер аразындан силерден ырай берген, шоолуг эдеришпес апарган улuzuңар бар бе? Аңаа кандыг чылдагаан салдар болганыл?*

— Колдуунда төрелдер ырак черлерге көже бээрге, орук-чирик ырак аргыжары берге апаар. Чеде бээрге, та чай чок улус чүве, кижини эпчоксунар база боор-дур. Анаа ол төрелдерни сурагланым, улустан дыңнап чоруур боор-дур.

— *Силерниң төрөл аймааңарда бичиизинде өске улуска азыраары-биле берипкен, өске ада-иеге өскөн улус бар бе? Чүге оларны берипкенил?*

— Ийе, чуртталганың аайы-биле ачамның баштайгы өөнүң ишти чок апаарга, ынчан 4 алышкы турган болзувусса, чаа төрүттүнген эң бичии уруун кырган-ачам өстүрүп каайн дээш, ол-ла хевээр бодунуң адынга ап, төрөөн уруу ышкаш эрге-чассыг өстүрүп каан.

— *Силер өске улуска азырандыга бериптер деп чаңчылга кандыг хамаарылгалыг силер?*

— Чогум мен өске улуска азырандыга бээр деп чорукка арай удур мен. Чүге дизе ол өске улус дөмей өске улус болур. Кижини бүрүзүнүң чаңы база өске болур. Аргажоктуң кырындан амыдырал азырандыга бээр кылдыр албадай бээр-дир ийин.

— *Олар боттарын азырап алган ажы-төл деп чүүлдү кажан билип каарыл? Боттарының хан төрөл улuzунга хамаарылгазы кандыг болганын билир силер бе?*

— Кырган-ачам олгунуң, кениниң хеймер кызын азырап алган бис деп чугаалап чораан, ынчангаш ол билир. Азырап алган уруун төлептиг кижини кылдыр өстүрүп, кижизидип, ажыл-агыйга чаңчыктырарын шыңгыы боданып алгаш, ап алган деп

бодаар мен. Бодунуң кады төрөөннеринге хамаарылгазы чүгле ол кижиниң аажы-чаңындан хамааржыр. Арай доңгун, кадыг, шириин улус херекке албас болур.

— *Шаанда тываларның ажы-төлүңге хамаарылгазы амгы үеден өске турган деп чу-гаалап берип шыдаар силер бе? Кандыг өскерилгелер барыл?*

— Шаанда тывалар ажы-төлүңге аажок ынак, оларны карактап, кижизидип чораан. Бичиизинден эгелеп, ылаңгыя эр кижилерни 3 харлыындан эгелеп, дустуг кара сугга чуп, эът-кежин быжыктырып, соокка доңмас кылдыр сагыш салып чораан.

— *Шаандагы болгаш амгы үениң ажы-төлү чүнүң-биле ылгалып турарыл? Олар ам эки апарган бе азы багай бе?*

— Шаанда тываларның ажы-төлү багай, амгы үениң ажы-төлү эртем-билигиг эки деп шыдавас бис, чүге дээрге кижилерниң чүгле боттарының кижизидилгезинден хамааржыр. Эки бодалдыг, эки бажын ажилдадып чоруур амгы шагның-даа ажы-төлү эки-ле-дир. Ажыл-агыйга-даа, ажы-төлүңге болгаш төрел-дөргүлүңге-даа хамаарылгазы эки болур-дур.

— *Бөгүнгү ада-иелер ажы-төлүн канчаар кижизидер уjurлугул?*

— Улустуң күзели билдингир чаңгыс — ажы-төлү эки-ле кижилер болзун, эки-ле чорзун, эки-ле амыдыразын деп угаап чоруур.

— *Тыва чон ажы-төлүн чүге өөредир уjurлугул? Өг-бүлезинге, бажыңыңа олар чүнү кылыр уjurлугул, кандыг мергежилдерни шиңгээдип алыр уjurлугул?*

— Тыва чон ажы-төлүн эвилең-ээлдек, кижизиг кылдыр өстүрер дээш, кызып чоруур. Кыс кижини бажың иштиниң ажылын, а эр кижини бажың даштының ажылын кылып билген турар уjurлуг.

— *Уруглар болгаш оолдарны кижизидер аргалар ылгалыр уjurлуг бе? Бөгүн уруглар кандыг турар уjurлугул, а оолдар?*

— Кыс кижини бир аңгы, а оолдарны база бир аңгы кижизидер болза эки. Уругларны кыс улустуң чаңчылдарыңа, сагылдаларыңа, ажил-агыйыңа өөредир. Оолдарны эр улустуң ажил-агыйын билир кылдыр, кол-ла чүүл — корум-чурумга өөредир. Өгнүң ээзи кылдыр эр кижини өөредип кижизидер. Бөгүнгү үеде уруглар кызымак, эки өөренир, институтту албан доозуп алгаш, дедир чанып келгеш, чонунга ачы-дузанын чедирер эки-ле-дир.

— *Бөгүнгү кижизидилгеде кандыг нарын айтырыгларны (проблемалар) эскерип турар силер, чүү чүвеге тааржып, а чүге таарышпас-тыр силер?*

— Бөгүнгү кижизидилге шаандагы үеден элээн ылгалдыг болуп турза-даа, дөзү чаңгыс — эки корум-чурумнуг болуру, ёзу-чаңчылдарга өөредири. Кол-ла чүве, уругларны бичиизинден эгелеп, боттары боданыр кылдыр өөредир болза эки.

— *Силерниң өг-бүлөңерде уруг-дарыын канчаар адап азы оларга хамаарылгазын канчаар илередип турарыл?*

— Бистиң өг-бүлевисте, мээң дуңмаларымның адын адааны база солун. Чүгле А-дан эгелээн орус аттар-биле адаан: Александр, Алефтина, Александра, Анна. Ынчан 1950–1960 чылдарда колдуу орус аттар берип турган. Ол үеде ачам бисти та канчаар адап турган кижини чүве ийик, чүге бистер, шупту алышкылар-дуңмалышкылар А-дан эгелээн аттарлыг бис дээримге, ол мынчаар тайылбырлаан: «Алфавиттиң бажыңа турар сен, оглум, аванс, акша алырда, бир дугаар алыр сен. А деп үжүк алфавиттиң бажыңа турар болганда, сен база улустуң бажыңа турар сен, оглум» деп хариыны берген.

— *Амгы үениң ада-иези уруг-дарыыңга чүнү кылып турарыл, оларның келир үезиниң дугайында бодап, чүү чүвени белеткеп турарыл?*

— Ада-ие уругларын келир үеге белеткеп, кижизидип турар-дыр. Үе моон-даа соңгаар нарыыдаар, моон-даа эки апаар. Чамдыкта белен амыдыралга база чаңчыга бээр-дир. Боттарыңар кызып, тып ажылдаңар деп ада-иези база кижизидип өөредип турар-дыр.

— *Эрги шагда сагып чораан кандыг езу-чаңчылдарын тывалар бөгүнгү хүнде сагып турарыл?*

— Бодумнуң төрөл-дөргүлүмден алырга, 3 харлаан эрттирген хылбык дойну дыка-ла чарашсынар-дыр мен. Чүге дээрге чаш кижиге 3 харлаптарга, шаандагы үениң улузу болза, оон эгелеп амыдыралга белеткей бээр турган дин. Оол кижиге өзүп келгеш, мал кылып аар сен дээш, бызааны-даа айтып бээр. Ол ам сөөлүндө өзүп кээп, 18 харлыында таныш тып алза, 3 хардан 18-ге харга чедир элээн үе дургузунда малы-даа өзе бээр, элээн кошкул малдыг, туруштуг кижиге боор чүве дин.

Тыва чон Шагааны аажок байырлап эрттирер апарган-дыр. Эрги Тыва үезинде, кырган-ачамның чугаалап оорары болза, чазын эвес, ноябрь айда Шагааны эрттирер турган. Чүге дээрге ноябрьда хар чаап, кыш дүжүп эгелээнин байырлап демдеглээр турган. Дараазында чылдарда Шагааны эрттирерин хораан соонда, чазын эрттирер апарган. Көдээ аалдар хоруушкун-даа үезинде, тыва чоннуң чараш чаңчылын утпайн, кожа аалдар төрөл-дөргүлүн чыып, ашкарып-чемгерип, оюн-тоглааны эрттирер турганнар. Чаа чылды уткуп, тейлеп, саң салып, аажок байырлаар, уткуур турган.

— *Оларны эрги шагда хевээр кылдыр сагып чоруур деп болур бе? Болбас (болур) болза, чүге?*

— Шагаа байырлалының үезинде аргалыг болза, эрги Тыва үезинде чоннуң ойнап чораан оюннарын эрттирер болза эки. Амгы үеде баг кагар эвес, «городки» дээр апарган, анаа шыдыраа орнунга буга-шыдырааны ойнаар болза эки. Кажыктаар, аът чарыштырары база бар. Мен бодаарымга, шаандагы үеде ойнап чораан оюннарын ол-ла хевээр арттырып, сайзырадып чоруур болза тыва чонга болгаш дараазында салгалдарга улуг чоргаарал болгаш өөредиг деп санаар мен.

— *Тываларның чаңчылчаан оран-савазынга чүнү хамаарыштырарыл?*

— Тыва чоннуң чаңчылчаан оран-савазынга өгнү хамаарыштырып турар мен.

— *Амгы үеде бажыңының азы дачазының хериминиң иштинде чамдык улустуң өг тип алганынга хамаарылгаңар кандыгыл?*

— Мээң амгы үеде бажыңының азы дачазының хериминиң иштинде өг тип алган улуска хамаарылгам эки. Ындыг улустуң саны хөй болза, улам эки, деткиир мен. Өг дээрге хөлчөк эки эт. Бир талазында, мал-маган тудуп чоруур улуска херим иштинге өг даштын мал-маганын дыңнаалап, карактаарынга эки. Ийи талазында, өг иштинге паштанырга, тараа хоорарга, быштак, саржаг кылырга эптиг.

— *Өг кылырынга хамаарыштыр чаңгыс аай тускай негелде турары херек бе азы кандыг-даа (моол, сувенир д.о.ө.) вариант болза ажырбас бе, бодалыңар илередип көрүңерем.*

— Шаг-үеден бээр тывалар өгнү 6 азы 7 ханалыг кылдыр кылып чораан. Дээви-ир, эжи и албан турар. Моолдарныы ышкаш, 2 каът хараача-даа кылбас, казахтарның ышкаш чиңге, ыргак баштыг улуннар-даа кылбас. Ыргак баштыг улуннар Тывага

таарышпас, чүге дээрге мында хадыыр, сырыннаар. Моолдарның ышкаш өгнү улгаттырбас болза эки, чүге дээрге өгнү үргүлчү чазаг, чайлаг, күзег, кыштагларже көжүрер апаар. Өг чиик болгаш эптиг болуп турар. Аыт-шары-даа кырынга чүдүрүп алгаш чоруптар.

— *Байырлалдар болгаш өске-даа хемчеглер болуп турар үеде төп кудумчулар болгаш шөлдерге каас өглер тип каарынга кандыг хамаарылгалыг силер?*

— Байырлалдар үезинде өглер албан турар, аштыг-чемниг боор болза улам эки. Өг иштинде оран кижилерни база чонну уткуп, хүлээринге өөредип, экилежир езулалды, канчаар өг иштинге олуртурун, үндүр-киир чонну үдээр чаңчылдарга өөредип каан турары күзенчиг.

— *Ресторан, кафе кылдыр кылып каан өглерге кандыг хамаарылгалыг силер?*

— Ресторан, кафе кылдыр кылып каан өглерге бо-ла кире дүжер мен. Аштанып-чемненип-даа, черле өгге өскен кижиге болгаш, сонуургап кирер мен.

— *Бодуңарда өг бар бе? Силерниң уругларыңар болгаш уйнуктарыңар өглүг болуксаар бе?*

— Бодумда өг чок мен. Уругларым өгге чурттаарга эки-дир, көдээ черге өглүг болза деп чугаалажырлар. Ылаңгыя аржааннап чорааш, сериин өг болза дижирлер.

— *Амгы үениң куда-доюнга хамаарыштыр чүнү чугаалап болур силер? Бөгүндө болуп турар куда езулалдары силерге тааржыр бе? Кандыг вариантылар?*

— Амгы шагның куда-доюнга хамаарыштыр мээң бодалым болза, эмин эрттир хөй чон чалап, эрттирип турар.

Шаандагы кудаларда ышкаш, эвээш санныг чон-биле куданы байырлап эрттирип турар болза, эки ышкаш. Эң-не чоок улузу куда-дойну байырлап эрттирерин таарымчалыг деп бодаар мен. Шаанда куда-дойлар бөдүүн, амгы үеде ышкаш хөй акша-көпеек-даа чарывас турган.

— *Хоорай, суур болгаш көдээ аалдарга эртип турар кудалар чүнүң-биле ылгалып турарыл? Оларның аразында дөмей болгаш ылгалдыг чүүлдерни чугаалап көрүңерем.*

— Куда-хувуй эрттирерде, кудаларны аал чоогунга уткууру, аалга шайладыры дээн ышкаш солун чаңчылдарны кириер болза эки. Аалга болур кудалар бөдүүн болур, колдуу орусчуткан езулалдар чок, «горько» дээн ышкаш сөстөр чок эртер чорду. Аалга хөй арага-дары чок, колдуу эът аймаа салдынган болур. Кандыг-даа куда кудаларның бот-боттары-биле канчаар дугуржуп алганындан хамааржыр.

— *Амгы үеде эрттирип турар кудаларның силерге таарышпас чүүлдери бар бе?*

— Чок, мен дуу куда ындыг, бо куда мындыг деп ылгап шыдавас-тыр мен. Чүгле аныктарның байырлалы эки, солун-на эртер болза, экизи ол деп бодаар мен.

— *Тываларның эң кол байы чүде деп бодаар силер?*

— Тыва чоннун эң кол байы дээрге ажы-төлү болгаш оран чурту деп санаар мен.

— *Тыва культураның элээн каш кол үнелиг чүүлдеринден адап көрүңерем.*

— Тыва культураның үнелиг чүүлдеринге, бир дугаарында, Тываның национал оркестрин хамаарыштырып болур. Оон аңгыда шаандан ойнап келген, чиде бербээн национал херекселдеривис база бар. Дараазында сыгыт, хөөмейивис бар-дыр. Тыва культурада эки талалар оон-даа хөй. Тыва хамаанчок, Россия деңнелинче үнүп турар улузувус бар болгай. Тыва культурага чүгле артистер эвес, мөгелер, спортчуларны хамаарыштырып болур.

— *Мал дээрге тываларның байы деп адап болур бе?*

— Мал дээрге тываларның байы деп адап шыдавас мен, тыва чоннун байы ажы-төлүндө дээр. Мал эмин эрттир көвүдээрге, ооң-биле кылыр ажылы база улгадып орар, чүгле хөй кызар апаар.

— *Тыва кижиге бир неделяда, айда кайы хире хөй этт херегил, кандыг малдың эьди?*

— Кижилер аңгы-аңгы болур. Чамдык улус этт чокка чем чип албас, чамдык улус эттти эвээш чиир-даа улус турар. Колдуу кышкы болгаш часкы үелерде албан эттти хереглээр. Чайын, күзүн мал арган турар болгаш хөй хереглевес боор-дур.

— *Бир чылда силерниң өг-бүлөңер кайы хире хемчээлдиг эттти чиирил (хой азы инек болза, каш баш)?*

— Кышкы үеде 2 хой эьдин доңуруп, суп алырга, ажырбас. Хөй этт чиирге, кадык-ка хоралыг.

— *Өг-бүлөңерниң бир хүнде чиир чемениң хуваалдазын (рационун) чугаалап көрүңерем, чүүден азы кандыг продуктулардан кылган чем хөй белеткээр силер?*

— Мен колдуунда каша чиир, шай ижер мындыг-дыр мен. Ара-аразында манчы, хуужуур дээн ышкаш амданныг чемнерни хайындырып чиир.

— *Хүннүң хайындырып чиир чемнериңге чүлер хамааржырыл? Чайгы, кышкы, анаа хүннерде болгаш байырлалдарда кылыр чемнериңерни адап көрүңерем.*

— Эртенги үеде кашалар, шай, кежээки үеде быдаа ижер-ле-дир бис.

Байырлалдарда тыва кижиге бир дугаарында, манчызын кылып, хайындырар. Оон аңгыда торт албан турар.

— *Этт садарыңга кайы хире акшаны чарып турар силер: неделяда, айда, чылда? Эттти кайыын садып ап турар силер: садыгдан, базаардан, төрелдериңерден?*

— Эттке ынча түңнүг акша чарып турар мен деп санап шыдавас-тыр мен. Хөй болгаш инек эьдин садыгдан-даа, төрелдерден-даа алыр-дыр мен.

— *Этт-биле холбаалыг кандыг езу-чаңчылдар билир силер? Адап көрүңерем.*

— Этт-биле холбаалыг чаңчылдар хөй. Шагаа байырлалында саң салырда албан төш-биле от-көзүн чемгерер. Чер дагыырда база албан ужа-төштү ажыглап, чалбарыыр. Оон аңгыда ужа-төштү куда-дойга салыр. Кандыг-бир аалче аалдаарда, улуг назылыг кижиге-биле чугаа-соот кылыр дээнде, ужа-төжүн хайындырып алгаш, чедер. Хөөкүй кижиге чок апаарга, бажыңга төш, хан аксы, мун ээги албан турар.

Чугааны 2021 чылдың ноябрь 1-де Ш. Ю. Кужугет чоргускан

Беседа с Александром Доржуевичем Хомушку, 1957 г. р., пенсионером

— *Уважаемый дядя, Александр Доржуевич, помните ли вы своих предков? До какого поколения, колена? Как их звали? Где они жили? Чем занимались?*

— Я знаю предков только до 3-го колена. Знаю имена своего отца и дедушки. Моего отца звали Хомушку Доржу Бак-Караевич, дедушку — Кужугет Кан-оол Мээрен-оолович. Мои родители жили в местностях Хонделен, Устуу-Кызыл-Тайга, Устуу Алаш и занимались сельским хозяйством, сеяли просо, выращивали скот¹⁸.

Моего отца зовут Доржубал, и история происхождения этого имени очень интересная. Тогда, во времена Тувинской Народной Республики, посла Монголии, который отвечал за западную зону, звали Доржубалом. Он был родным братом моего дедушки Бак-Кара. Тогда моему отцу дали имя Доржубал и сказали, что это монгольское

¹⁸ Тувинцы. Родные люди. С. 275–277.

имя, он должен его носить с гордостью. После вхождения Тувы в состав СССР красноармейцы и некоторые тувинцы-бунтовщики схватили посла в своем аале в местечке Эдегей и увезли. А причину задержания моя бабушка сразу поняла. Его оклеветали в том, что, будучи послом Монголии, якобы он хотел присоединить тувинский народ к Монголии. Так он стал врагом народа, его посадили в тюрьму и допрашивали. Потом бабушка, подумав, что нарекла сына монгольским именем и у него в будущем могут возникнуть преграды, используя различные способы, сумела изменить имя сына на Доржу. И ей удалось договориться о смене имени отца с Доржубал на Доржу. Так, мы стали Доржуевичи и Доржуевны. Но двое из моих сестёр, Алефтина и Чойганмаа, носят отчества — Доржубаловны.

Спустя много лет я спросил у старшего сына посла Шыдыраа, знает ли он судьбу своего отца? Может, его отправили в ссылку на Камчатку или его приговорили на много лет заключения. Он: «Нет, тогда в 1950–1960-е года было наводнение. В подвале старого музея им. Алдан-Маадыр держали заключенных. В то время, когда произошло наводнение, мой отец не смог выбраться из подвала. Вместе с другими заключенными его тогда не стало».

— *Были ли в роду интересные личности? Расскажите, пожалуйста, о них.*

— В моем роду к интересным личностям могу отнести дедушку Кужугета Кан-оола Мээрен-ооловича. Он работал председателем сумона Хонделен. В те времена, со всеми он поднимал сельское хозяйство на территории Алаш, особенно развивал земледелие, выращивали просо и ячмень для своих нужд и для запаса.

— *В 1940–1950-е годы, когда тувинцев стали переводить в колхозы, совхозы, давать паспорта, менять место жительства, направлять детей на учебу, как сильно изменилась жизнь ваших родителей, вашего рода? Можете рассказать об этом?*

— Это время, когда народ переходил из одной системы в другую. Сразу совхозы и колхозы не появились. Вначале создавались животноводческие объединения, далее земельные и животноводческо-земельные появились. Только после всех этих объединений были созданы совхозы и колхозы. Постепенно народ перешел из кочевого образа жизни к оседлому.

— *Где вы учились, чем занимались?*

— Я окончил 8 классов в сумоне Хонделен. Я тогда жил и учился в школе-интернате, так как мои родители были чабанами и жили в юрте. Далее 9–11 классы окончил в 1974 году в с. Аксы-Барлык.

— *Как вы считаете, сильно ваша судьба отличается от судьбы ваших родителей? Что ее изменило?*

— Я сейчас думаю, что есть большая разница, поскольку мои родители и предки жили в юрте и вели кочевой образ жизни. Я сам сельскую школу окончил, женился и создал семью в деревне, и всю жизнь работал в деревне.

— *Как в двадцатом веке изменилась судьба вашего рода, в чем это выразилось?*

— Больших изменений не было. Но я и мои родные, хоть выросли в юрте, в настоящее время живут в деревнях и городах.

— *Кого вы сегодня считаете своими близкими родственниками?*

— Своими близкими родственниками я считаю, во-первых, своих родных братьев и сестер, во-вторых, родственников, с которыми дружим и общаемся. Я им помогаю, а также часто бываю у них в гостях.

— *Кого вы сегодня считаете своими дальними родственниками?*

— К своим дальним родственникам я отношу тех, кто живет в дальних районах, с которыми не держим тесную связь. У них отдельная жизнь, работа, поэтому встречаться с ними не всегда бывает времени.

— *Можете назвать и посчитать количество и тех, и других?*

— Нет, я никогда не считал их количество.

— *Есть ли у вас среди близких родственников те, кто отделился, отдалился? По какой причине?*

— Часто, когда родственники переезжают в другие районы, с ними не удается общаться из-за отдаленности местности. Вдруг я приеду, а у них нет времени на меня, буду беспокоить их. Я узнаю от других людей, как мои родственники проживают.

— *Есть ли у вас в роду родственники, которых в детстве отдали в другую семью, и они выросли с чужими родителями? Почему?*

— Да, по жизненным обстоятельствам. Нас было тогда 4 родных. Когда первая жена моего отца умерла, младшую новорожденную сестренку отдали семье дедушки, который дал ребенку свое имя и вырастил как свою родную дочь.

— *Как вы относитесь к этой традиции усыновления детей?*

— Я лично против того, чтобы детей отдавали в другие семьи. Потому что чужие дети все равно останутся чужими. У каждого человека свой нрав и характер. Но жизненные обстоятельства иногда вынуждают отдать детей на усыновление (удочерение).

— *Когда они узнали о том, что они приемные дети? Как складываются (если складываются) их отношения с родными родителями и приемными?*

— Мой дедушка рассказывал, что удочерил младшую дочь своего сына и невестки. Я думаю, он решительно обдумал и удочерил ее, чтобы вырастить и воспитать приемную дочь как достойного и трудолюбивого человека. Отношение к своим родным зависит только от характера самого человека. Невежливые, жесткие, суровые люди не принимают близко своих родных.

— *Вы можете сказать, что тувинцы к детям относились раньше иначе, чем сейчас? Что изменилось?*

— В старину тувинцы очень любили, берегли и воспитывали детей. С самого раннего детства заботились, чтобы особенно мальчиков, начиная с трех лет, мыли в соленой воде, чтобы тело было крепким, не мерзли в холодное время.

— *Современные дети тувинцев чем отличаются от детей прошлого? Стали они лучше или хуже?*

— Мы не сможем утверждать, что в старину дети были плохими, а современные дети стали лучшими и образованными, потому что все зависит от воспитания самого человека. Отрадно, что современные дети стали умными и образованными. Они к своей работе, детям и родственникам относятся хорошо.

— *Как вы считаете, как должны воспитывать детей сегодня тувинцы?*

— У любого человека понятно одно желание, чтобы дети были хорошими людьми, чтобы у них все было хорошо и благополучно жили.

— *Чему должны учиться дети тувинцев? Что должны делать дома, в семье, какие профессии должны осваивать?*

— Тувинцы всегда стараются растить своих детей добрыми и воспитанными. Девочек учат управлять домашним хозяйством, а мальчиков надо приучать к труду.

— Должны ли различаться методы воспитания девочек и мальчиков? Какими должны быть девочки, а какими мальчики?

— Девочек желательно воспитывать отдельно, а мальчиков также воспитывать по-другому. Девочек нужно учить женским обычаям, традициям, умению вести домашнее хозяйство. Мальчиков нужно учить, чтобы они знали свои мужские обязанности, главное — научить их дисциплине. Воспитывать в них ответственность за свою семью, чтобы были главами своих семей. В настоящее время девочки очень старательные, хорошо учатся, заканчивают институты, возвращаются домой и приносят пользу своему народу.

— Какие проблемы воспитания вы сегодня видите, что вам не нравится, а что нравится?

— Хотя и воспитание современных детей отличается от прошлого, но единая основа — учить дисциплине и традициям, обычаям своего народа. Главное — детей с детства нужно приучать быть самостоятельными.

— Как в вашей семье называют, обращаются к детям?

— В нашей семье интересным моментом являются имена моих братьев и сестёр. Все имена начинаются на букву «А»: Александр, Алефтина, Александра, Анна. Тогда, в 1950–1960-е годы, детям давали русские имена. Не знаю, почему наш отец в то время назвал нас так. Когда я спросил у него, почему у всех нас имена начинаются на «А», он пояснил так: «Будете стоять в начале алфавита (списка), сынок, всегда будете первыми получать аванс, зарплату. Так как буква “А” занимает первое место в алфавите, ты тоже будешь первым среди людей, сынок».

— Что делают современные родители-тувинцы для детей, думают ли об их будущем, к чему готовят?

— Родители воспитывают и обеспечивают будущее своих детей. Время и дальше будет сложным, но прекрасным. Иногда детей слишком опекают и они привыкают к лёгкой жизни. Но родители стараются воспитывать своих детей к самостоятельности, труду.

— Какие семейные, родовые действия, мероприятия можно назвать теми, которые поддерживают тувинскую культуру, являются традиционными?

— Если взять моих родных, то мне очень нравится *хылбык дой* ‘обряд первой стрижки в трехлетнем возрасте ребенка’. Потому что, когда ребенку исполнится 3 года, в старину наши предки начинали готовить его к предстоящей семейной жизни. Если это мальчик, то ему дарили теленка, чтобы он в будущем мог вырастить себе стадо коров. С трехлетнего возраста до 18-летия он может вырастить достаточное количество коров или овец, и к 18-ти годам может уже иметь своё стадо. Таким образом, он уже считается готовым к жизни и к женитьбе.

Тувинцы очень любят проводить празднование Нового года по лунному календарю — *Шагаа*. Как мне рассказывал мой дедушка, давно наши предки празднование *Шагаа* проводили не весной, а в ноябре месяце. В ноябре выпадал первый снег и тем самым отмечали приход зимы. Когда запретили празднование *Шагаа*, то тогда стали проводить в весеннее время. Даже во времена запрета, соседние аалы всегда проводили *Шагаа* и играли в разные игры. Встречали Новый год, проводя *саң салыры* ‘обряд освящения огня’, тщательно готовились и проводили празднество.

— Много ли тувинцев соблюдают сегодня старые традиции? Можно ли их назвать такими же, как раньше, или сегодня эти обряды другие? Почему?

— Во время празднования Шагаа желательно нужно проводить традиционные национальные игры наших предков. В настоящее время проводят городки, а не *баг кагар* 'традиционная игра по выбиванию предметов сбруи, сделанных из кожи, из игровой площадки брошенной палкой или пущенной из лука стрелой', вместо *буга-шыдыраа* 'род шахмат, игра с четырьмя камнями на доске с шестью клетками' проводят шахматы. Также есть *кажыктаар* 'играть в бабки' и *аът чарыжы* 'конные скачки'. Мне кажется, нужно развивать национальные игры тувинцев, которые передали наши предки, чтобы будущему поколению было чем гордиться и чему учиться.

— Какой вид жилья для тувинцев традиционный?

— Традиционным жильем тувинцев я считаю юрту.

— Как вы относитесь к тому, что кто-то установил юрту во дворе дома, во дворе дачи?

— Я поддерживаю и хорошо отношусь к тем, кто установил юрту во дворе дома или дачи. Было бы еще лучше, если бы их было много. Юрта — это хорошее и удобное жилье. С одной стороны, для людей, занимающихся животноводством, юрта удобна тем, что оттуда можно присматривать за своим скотом. С другой стороны, в юрте удобно готовить *тараа хоорар* 'калить просо', *быштак* 'особый вид сыра и брынзы', *саржаг* 'топленое масло'.

— Надо ли тувинцам развивать производство юрт как жилья (со всеми правилами) или любые варианты создания нормальны (монгольские юрты, сувенирные юрты, с вольным убранством, с электричеством и пр.).

— С давних времен тувинцы делали юрту с 6 или 7 стенками. Обязательно должна быть войлочная кровля юрты и дверь. Мы не делаем дополнительный большой обруч наверху юрты для закрепления жердей как у монголов, а также как у казахов изогнутые тонкие жерди. Данные жерди для Тувы не подходят, потому что у нас постоянно дуют ветра. Не рекомендуется иметь огромные юрты как у монголов, потому что постоянно приходится перекочевывать в весенние, летние, осенние и зимние стоянки. Вот поэтому юрта легкая и удобная. Можно даже на коне и быке перевозить юрту.

— Как вы относитесь к тому, что во время общественных праздников на улицах, на центральных местах устанавливают нарядные юрты?

— Во время празднований гостеприимные юрты обязательно должны быть. Было бы еще лучше, если бы учили посетителей юрты, как встречать, приветствовать и провожать гостей, как правильно рассаживаться внутри юрты по тувинским обычаям и традициям.

— Как вы относитесь к идее юрт как кафе и ресторанов?

— Я частенько, по привычке заглядываю и обедаю в юртах (ресторанах или кафе), так как я вырос в юрте и мне привычнее и удобнее там.

— Есть ли у вас у самого юрта, какая? Хотят ли ваши дети, внуки иметь юрты?

— У самого юрты нет. Дети мои говорят, что хотели бы жить в юрте на чабанской стоянке. Особенно хочется во время поездки на целебные источники *аржаа* пожить в прохладной юрте.

— *Что вы можете сказать о современных свадьбах тувинцев? Нравятся ли вам нынешние церемонии, какие вы можете назвать варианты?*

— О современных свадьбах тувинцев я скажу только одно: слишком много народу приглашают в последнее время.

Проводили бы свадьбы по старым традициям, в те времена на торжествах гуляло мало народу. На мероприятие только самых близких людей желательно приглашать. В старину всё было по-простому, никакой роскоши не было, много денег не тратили.

— *Чем отличаются свадьбы жителей чабанских стоянок, сел и города? Что между ними общего и особенного?*

— Когда проводят свадьбы, надо вернуть добрые традиции, например, как встречать сватов вблизи аала, чаепитие в аале и т.д. Свадьбы, которые проводятся в аалах, проходят без напутствий, слов «горько», которое пришло к нам из русского лексикона. На свадьбах, которые проводятся в аалах, бывает много вареного мяса, а алкоголя мало. Любая свадьба проводится по предварительной договоренности двух сторон сватов.

— *Что вам в современных свадьбах не нравится?*

— Нет, я не имею права обсуждать, чья свадьба была лучше. Главное, молодоженам все понравилось, и церемония прошла интересной.

— *Как вы считаете, какое основное богатство есть у тувинцев?*

— Самое большое богатство у тувинцев — дети, потомство (*ажы-төлү*) и своя государственная земля (*оран чурту*).

— *Можно назвать сразу несколько ценностей тувинской культуры, в любом порядке, как вспомните?*

— К ценностям тувинской культуры можно отнести, во-первых, Национальный оркестр Тувы. А также национальные инструменты, на которых мы играли с давних времен и которые не забыты по сей день. Потом можно отнести *сыгыт* и *хөөмей*. Очень много хороших явлений в тувинской культуре. Есть даже те, которые известны далеко за пределами Тувы в России. К тувинской культуре можно отнести также борцов и спортсменов.

— *Можете ли вы назвать скот богатством тувинцев?*

— Я не могу сказать, что скот — это богатство тувинцев, богатство тувинцев — их дети, потомство (*ажы-төлү*). Если скота слишком много станет, то и работы будет столько же, надо стараться.

— *Много ли тувинцу надо мяса, какого вида, в неделю-месяц или год?*

— Все люди разные. Некоторые люди без мяса не могут, а некоторые мало едят мяса. В основном в зимнее и весеннее время много мяса употребляют. Летом и осенью не очень нуждаются в мясе, потому что в это время скот не слишком упитанный.

— *Сколько вы сами и члены вашей семьи, родственники съедаете мяса в год (в головах баранов, коров)?*

— На зимнее время достаточно заморозить 2 туши баранины. Много мяса вредно для здоровья.

— *Можете описать ваш ежедневный рацион, из чего состоят блюда?*

— Я в основном ем кашу, а также много пью чай. Иногда между ними ем вкусные пельмени и манты.

— *Какие блюда ежедневно готовите? Какие блюда летние и зимние, а какие парадные, для праздников?*

— По утрам готовим каши, чай, а по вечерам — мясной суп.

Тувинцы на праздники первым делом лепят и варят пельмени, также обязательно должен быть торт.

— *Много ли вы тратите денег на приобретение мяса? Где вы мясо приобретаете — в магазине или у родственников (покупаете или на обмен)?*

— Я не могу посчитать, сколько трачу денег на мясо. Баранину и говядину покупаю в магазине, также беру у родственников.

— *Какие традиции, связанные с мясом, вы можете назвать? Перечислите их, пожалуйста.*

— Традиций, связанных с мясом, достаточно много. Во время празднования Шагаа обязательно надо сварить *төш* 'грудинка' и использовать на *саң салыры* 'обряд освящения огня'. Помимо этого, обязательно на свадьбах дарят *ужа* 'курдюк' и *төш* 'грудинка'. Например, если собираются встретиться с пожилым и уважаемым человеком, то обязательно берут с собой *ужа* 'курдюк' и *төш* 'грудинка'. Когда человек умирает, также на столе умершего человека должны быть *төш* 'грудинка', *хан аксы* 'отрезок кровяной колбасы', *мун ээги* 'ребра'.

Беседу вела Ш. Ю. Кужугет, 1 ноября 2021 года.

Пенсионер, 1938 чылда төрүттүнген Чечекмаа Дмитриевна Доспан-биле чугаа

— *Чечекмаа Дмитриевна, бодуңарның ада-өгбелериңерни сактыр силер бе?*

— Бодумнуң ада-өгбем дугайында орта билбес мен. Төрөл-дөргүл дугайында социализм үезинде бичии-даа сонуургавайн, чугаалавайн-даа турган.

— *Каи адага чедир сактыр силер? Оларның долу ат, сывын билир силер бе? Каяа чурттап, чүнү кылып чорааннарыл?*

— Ада-өгбем, оларның ат-сывын, каяа чурттап чораанын билбес мен, чүге дээр-ге мээң ачам бичии турда, ада-иези чок апарган. Ол үеде Тывага быжар-думаа деп аарыг нептереп турган, ачамның ада-иези ол аарыгдан аарааш, чок апарган. Ачамны болгаш ооң кады төрөөн угбазын төрелдери ийи аңгы азырап апарган. Ол аарыг үезинде дөргүл-төрелинден та чеже кижиге өлгөн турганы билдинмес.

— *Оларның аймаанга онзагай солун кижилер турган бе? Бир эвес бар болза, оларның дугайында чугаалап бериңерем.*

— Ачам Чолдак-оол Дмитрий Сарыгбаевичиниң (1917–1954 чч.) чүнү доосканын, каяа өөренип чораанын билбес-тир мен. Миннип кээримге-ле, шериг кижиге турган. Ол үеде «Дөгээ баары... дөртен шериг...» деп ыры турган чүве. XX вектиң 40 чылдарында ТАР-га шериг кезээ турган, ачам аңаа шериг албанынга ажылдап турган. Чуруунда идик-хевинден-не шеригжи кижиге деп көстүп турар. Эрге-дужаалы кандыг турганын билбес мен, чуруун көргөш, билир кижиге билип каап болур. Ол үеде Кызылдың 2 дугаар школазының бетии талазынга бичии бажыңга чурттап турган бис. Ынчан ыяштан кылган аргажок бичии бажыңнар турган. Чурттап турган бажыңывыс ийи каат турган, бирги кады чер иштинге турган, а бис ийи дугаар кадыңга чурттап турган бис.

Ачам дыка дорт сынныг, шилгедек кижиге турган. Бир кезектиң командири турган хевирлиг, чүге дизе ачам дүштөп, аъттыг чанып кээрге, ооң-биле кады ординаржы бичии оол кээр турган. Ачам чемненип олурда, ол оол даштын аьдын кадарар. Ынчан

дөрт хире-ле харлыг турган мен. Дайын үези турган чадавас. Шагаан-Арыгже ачамны ажылдаары-биле чоргузупкан турган. Бир улуг өрээлдиг, бир удуур өрээлдерлиг ыяш бажыңга чурттап турган бис. Кухняга улуг орус печка турганын сактыр мен.

Бир катап мээң-биле кады удуп чыткан төрелим уруг мени оттуруп, печкадан дүжүр тыртып турар. Аяк-сава дагжап, шимчеп турганын дыка эки сактыр мен. Ты-вага аажок улуг чер шимчээшкини болганын сөөлүндө билген мен. Оон ангыда суг база улгадып, көдүрүрүлгеш, дыка хөй кижичок болган.

Ооң соонда ачам Туранга 2 дугаар школага башкылай берген. Чоорту школа директору апарган.

Бир сактыр чүүлүм, Чкаловка деп суурга чурттап турган бис. Ол үеде ачам Аржан суурга, совхозка парторгтап турган. Ооң соонда Тарлагга школа директору болуп ажылдап турган. Ачам аңаа 36 харлыында чүрек аарыындан чок апарган.

Авамның (Чолдак (Байкара) Саара (Седип) Дондуповна, (1919–1990 чч.) чугаазы-биле, ачамның эш-өөрү хөй, ол дыка чугаакыр, чазык турган. Ачамның биографиязы, кажан, каяа ажылдап чорааны Туранның музейинде бар.

Школа директору турганын бодаарга, бодунуң үезинде аажок эртем-билиглиг, шору кижичок турган деп санаар мен. Ачамның холунуң үжүү дыка чараш деп көргөн мен. Ол шахматтаар, гитарага ойнаар, волейболдаар, балалайкалар, бүгү талазы-биле сайзыраңгай кижичок турган.

Кады төрөөн угбазы Манчыг-оол Булчакай Сарыгбаевнаның уруглары дыка хөй турган. Ниитизи-биле тос кижичок. Олар шупту чок апарганнар. Ол төрелдеримни таны-вас-даа мен, олар-биле эдеришпейн-даа чораан бис. Турандан ырак эвесте Хадың суурга шупту чурттап чорааннар. Оларның ажы-төлү база чок апарган, чаңгыс-ла Март-оол дээр инвалид оглу арткан, амгы үеде ооң канчаар чурттап чоруурун билбес мен.

— *1940–1950 чылдар үезинде, тыва чонну коллективтиг ажыл-агыйже шилчидип, колхоз, совхозтар тургустунуп, паспорттар ап эгелээн үеде силерниң болгаш төрел-дөргүлүңерниң амьдыралыңга өскерилгелер болган бе? Дараазында тыва чон чурттап турган черин солуп, ажы-төлүн өскээр өөредип чорудуп турган үелерде ада-иеңерниң болгаш төрел-дөргүлүңерниң амьдыралыңга кандыг өскерилгелер болганыл? Ол дугайын чугаалап шыдаар силер бе?*

— Паспорттар ап эгелээн үеде ачамның фамилиязын будап каапкан турган. Угбазының фамилиязы Манчыг-оол, ачамның Чолдак-оол, а адазының аттары дөмей Сарыгбаевич, Сарыгбаевна турган. Ачамның угбазы Булчакай Сарыгбаевна дыка узун назылап чурттаан, ооң каш чылда чок болганын сагынмас-тыр мен.

Ачамны азырап каан төрелдери-биле ужурашпаан-даа мен, ол улусту дыңнаваан-даа мен. Сөөлү чылдарда авамдан ийи-чаңгыс айтырарымга, ооң дугайында шоолуг чугаалавас турган.

— *Каяа өөренип, чүнү кылып чоруур силер?*

— Кызылдың башкы институтунга эге класстар башкызы кылдыр өөренип дооскаш, суурга ийи чыл башкылап ажылдаан мен. Оон соонда судка шүүгү хуралының секретары бооп ажылдап турган мен. Ооң соонда СИЗО-га хууда херектер талазы-биле ажылдап чораан мен.

— *Силерниң бодалыңар-биле, ада-иеңерниң салым-чолундан силерниң салым-чолуңарда улуг ылгал бар бе? Ылгал бар болза, аңаа чүү салдар чедиргенил? 20-ги чүс чылда силерниң төрел аймааңарның салым-чолунга кандыг өскерилгелер болганыл?*

— Ада-иевистиң болгаш бистиң салым-чолувуста ылгал бар болбайн канчаар. Арат-чон эртем бижикке өөренип эгелээн. Ынчан чаңгыс кижги бижикке өөренип алган болза, өглер кезип, кижилерни өөреди бээр турган. Тывалар шаанда өглерге чурттап чорааннар болза, бажың-балгат тудуп, суурларга чурттап эгелээн. Чүгле тараа тарыыр чораан болза, ногаа аймаа тарып өөренип алган. Тывалар хаван-дагаа деп чүве билбес турган, оларны база азырап эгелээн. Баняга чунар база апарган. Орус чондан дыка хөйүнү өөренип алган, оларның салдары дыка улуг болган. Ачам чаш турда, чуртталга шуут өске турган болгаш, бо чүүлдер чаа эгелеп турган. Өскерлишкиннер дыка улуг культура, эртем-билиг, аъш-чем талазы-биле дээш, оон-даа өске.

— *Бодуңарның чоок төрелдериңерге кымнарны хамаарыштырар силер? Ырак төрелдериңерге кымнар хамааржырыл? Оларның тус-тузунда санын санап, илередип шыдаар силер бе?*

— Кады төрөөн дунмаларымны, күдээлеримни, оларның ажы-төлүн чоок улузум деп санаар мен. Ырак төрелдеримге авамның акызы, ону азырап каан кадайның оглу болгаш ооң ажы-төлүн хамаарыштырар мен, олар-биле эдеришпейн чораан бис.

— *Чоок төрелдериңер аразындан силерден ырай берген, шоолуг эдеришпес апарган улузуңар бар бе?*

— Ачамның кады төрөөн угбазының уругларын бистен ырай берген деп санаар мен.

— *Силерниң төрөл аймааңарда бичиизинде өске улуска азыраары-биле берипкен, өске ада-иеге өскен улус бар бе? Чүге оларны берипкенил?*

— Мээң авам азыранды кижги турган. Авамның төрөөн иези хөй уруг-дарыглыг турган, ынчангаш авамны төрели кадайга азырандыга берипкен. Ол төрели кадайның өөнүң ээзи чок апаарга, чаңгыс оглу арттып калган, ынчангаш авамны азырап алган хевирлиг. Ачамның ада-иези быжар-думаадан чок апаарга, ачам база азырандыга барган.

— *Силер өске улуска азырандыга бериптер деп чаңчылга кандыг хамаарылгалыг силер?*

— Эки чаңчыл-дыр, чүге дизе уругну азырап алган улус дыка эки азыраар, эки өстүрер болур.

— *Олар боттарын азырап алган ажы-төл деп чүүлдү кажан билип кааныл?*

— Авамны элээди назылыг турда, азырандыга берипкен турган. Ачам угбазы-биле ийи аңгы черге өскен. Сөөлүндө, он ийи, он үш хар ажа бергеш, бот-боттарын тыпчып алгаш, чаңгыс өгге чурттай бергеннер, «Сээң угбаң ол, сээң дунмаң бо-дур» — деп төрелдери айтып берген турган. Ачамны улгады берген кырган кижги азыраан дээр чораан, а ооң угбазын кым азыраанын билбес мен. Мен билип кээримге-ле, кырган-ававыстың өөнге ачамның кады төрөөн угбазы-биле кады чурттап турган бис.

— *Азырандага барган улустуң боттарының хан төрөл улузунга хамаарылгазы кандыг болганыл, билир силер бе?*

— Авам хан төрелдери-биле чаңгыс-даа харыылзаа чок турган, чүге дээрзин кым-даа билбес. Ынчан социализм үезинде ындыг турганы ол боор, бот-боттарын тоошпас турган. Авам акызы-биле эдержир турган, ол акызы шагда-ла чок апарган. Авамның акызының ажы-төлү дыка хөй. Олар Бии-Хемниң Тарлагда чурттап чорурлар. Мен оларны танывас, билбес мен. Авам ийи-чаңгыс Хадыңга баргаш, ачамның

угбазынга ужуражыр турган. Ооң уруг-дарыы-биле бис харылзашпайн чораан бис. Ол үеде эрткен, барган чүвени бичии-даа айтырбас, тоовас турган.

— *Шаанда тываларның ажы-төлүңге хамаарылгазы амгы үеден өске турган деп чугаалап берип шыдаар силер бе? Кандыг өскерилгелер барыл? Шаандагы болгаш амгы үениң ажы-төлү чүнүң-биле ылгалып турарыл? Олар ам эки апарган бе азы багай бе? Бөгүнгү ада-иелер ажы-төлүн канчаар кижизидер ужурулуул? Тыва чон ажы-төлүн чүге өөредир ужурулуул? Өг-бүлезинге бажыңыңа олар чүнү кылыр ужурулуул, кандыг мергезжилдерни шиңгээдип алыр ужурулуул? Уруглар болгаш оолдарны кижизидер аргалар ылгалыр ужурулуг бе? Бөгүн уруглар кандыг турар ужурулуул, а оолдар?*

— Шаанда ада-ие ажы-төлүн кайы хамаан чокка хемчег албас турган. Ынчан уругларның ойнаары безин бөдүүн бөмбүк соондан маңнаар турган, телефон бар турган эвес. Бир дугаарында, уруглар суглаар, ыяш чарар, бичии аъш-чем кылыр, бажыңның шупту ажыл-ишжинге дузалажыр. Чүгле ооң соонда ойнап чоруптар. Хөй мал-маганың улустуң уруглары суурга бызаа кадарар, хойларын кадарар турган. Кежээ инек кирип келгенде, авазыңа дузалажыр, бызаа тырттар. Ындыг ажылдар бичии уругларга эңмежок боор турган. Уруглар ук ажылдарын кандыг-даа албадал чокка боттары-ла билир ужурулуг, аңаа бичиизинден-не өөренип калган болур. Бистиң кырган-ававыс ынча хөй уругларын ажыл кылбаан дээш, хемчег ап турганын черле көрбээн мен. Авазы, ачазы оларны кончуп азы эттеп турганын база сагынмас-тыр мен, ындыг чүве чок турган. Бичии уругларны, ылаңгыя чаш уругларны кайы хамаан чок кончувас, чассыдар, көгүдөр, хүндүлээр турган, улуг улус-биле дөмей көөр турган. Бичии уруглар боттары база чурум үревес деп билир турган. Бичии уруглар аажок чурумнуг турган, бо үениң уруглары ышкаш эвес... Бистиң кырган-ававыс, кырган-ачавыстың ынча хөй уруглары, оолдары аразында чошкуп турганын безин сагынмас-тыр мен. Уруглар боттары-ла чанында бичии хемге эштип, ойнап чоруурлар. Амгы үеде уруглар аажок чай чок болур, кылган-на чүвези онаалгазы азы телефону болур. Бурунгаар көрүштүг улустуң уруглары янзы-бүрү бөлгүмнер барып турар болур...

— *Бөгүнгү кижизидилгеде кандыг нарын айтырыгларны эскерип турар силер, чүү чүвеге тааржып, а чүге таарышпас-тыр силер?*

— Амгы үеде аныяк өскен улуг улуска тоомча чок апарган, хүндүлээчел чорук деп чүве уттундуруп турар. Шаанда дачадан автобуска чоруп ораарга, «улуг кижии бээр олуруп алыңар» дээш, олуртуп каар турган. Амгы үеде уруглар ындыг эвес, тоовас-даа олурар апарган. Ийи, чаңгыс-ла улус тургаш, «олуруп ал, кырган-авай азы кырган-ачай» дээр.

Амгы үеде ажы-төлдү ажылга эки өөредири чугула. Оон ыңай уругнуң кижизидилгезинче улуг кичээнгей салып, улуг-даа, бичии-даа кижини кижии деп хүндүлөп чоруурунга өөредир. Шагда бажың чаныңа бичии кижии ойнап тургаш, кээп дүжерге, хамык улуг, биче улус дораан маңнажып келгеш, ону тургузуп, идик-хевин кактап, аргалап каар турган. Ам бо шагда кижилер-биле чүү-даа болурга, кым-даа тоовас апарган. Бир эвес кажан бир шагда сен кээп дүжүп болур сен, кырып, улгады-даа бээр сен, кижилерге тоомчалыг чоруур деп бичиизинден тура өөредирге, олар тоомчалыг кижилер болур-дур ийин. Кажан ада-иези ындыг чүүлге өөрөтпеске, ажы-төлү база чүү-даа тоовас болур. Ада-иениң кижизидилгезинден аажок хамааржыр.

— *Силерниң өг-бүлеңерде уруг-дарыын канчаар адап азы оларга хамаарылгазын канчаар илередип турарыл?*

— Оглум, уруум дээр бис.

— *Амгы үениң ада-иези уруг-дарыыңга чүнү кылып турарыл, оларның келир үезиниң дугайында бодап, чүү чүвени белеткеп турарыл?*

— Амгы үеде ада-ие уруглары дээди азы ортумак өөредилге черлеринге кандыг-бир эртем чедип алзын дээш, кызып чоруур. Шыырак улус уругларын соңгаар хорайларда өөредип турар. Көдээде улус мал-маган азырааш, ооң-биле уругларын өөредип ап чоруур. Ажыктыг чүвеге өөренип алзын, келир үеде ажилдаар ажилдыг болзун деп сагыш човап чоруур, чүге дээрге амгы үеде ажилга тургустунуп, ажил тып алыры берге апарган.

— *Тыва культураны камгалап арттырарыңга кандыг чаңчылчаан төрөл аймактың азы өг-бүлеңерниң хемчеглерин адап болур силер?*

— Амгы үеде, ылаңгыя куду кожууннарда, тывалар төрелдери-биле чыгылып, дагылгалар эрттирип турар апарган. Бии-Хемде чаа эгелеп турар. Чуртталгага чүү-даа туруп болур, ынчангаш ажы-төлүн төрелдеринге таныштырып, билиштирип каарын бодааш, дагылгаларга чыгылып турар.

— *Эрги шагда сагып чораан кандыг езу-чаңчылдарын тывалар бөгүнгү хүнде сагып турарыл? Оларны эрги шагда хевээр кылдыр сагып чоруур деп болур бе? Болбас (болур) болза, чүге?*

— Эрги шагның езулалдары амгы үеде читкен деп бодаар мен. Чүге дизе ажы-төлдү амгы үениң амыдыралыңга таарыштыр өөредип турар апарган.

— *Тываларның чаңчылчаан оран-савазыңга чүнү хамаарыштырарыл? Амгы үеде бажыңының азы дачазының хериминиң иштинде чамдык улустуң өг тип алганыңга хамаарылгаңар кандыгыл? Өг кылырыңга хамаарыштыр чаңгыс аай тускай негелде турары херек бе, азы кандыг-даа (моол, сувенир д.о.ө.) вариант болза ажырбас бе, бодалыңар илередип көрүңерем?*

— Тыва өг улгады берген улуска эки-ле, амгы аныяктарга таарышпас деп бодаар мен. Чайын чурттап болур, ынчалза-даа чуннар изиг, соок суг, туалет дээш, хөй-ле чүүлдер херек, ынчангаш олар аңаа үр чурттап шыдавас.

— *Байырлалдар болгаи өске-даа хемчеглер болуп турар үеде төп кудумчулар болгаи шөлдерге каас өглер тип каарыңга кандыг хамаарылгалыг силер? Ресторан, кафе кылдыр кылып каан өглерге кандыг хамаарылгалыг силер?*

— Ындыг чүүлге хамаарылгам эки. Бирээде, үениң аайы-биле ындыг апарган. Ийиде, аныяктар дерип каан өгнү көрүп, тывалар каяа, канчаар чурттап чораанын билип алырга, эки-ле-дир. Өглер көдээде мал азырап чоруур тыва чонга көжер үелерде эптиг болур, чүге дээрге мал азыраары оът-сигенден хамааржыр. А бажың көжүрттүмөс, сөөрттүмөс, ынчангаш малчыннарга өг дыка херек.

— *Бодуңарда өг бар бе? Кандыг өг барыл? Силерниң уругларыңар болгаи уйнукта-рыңар өглүг болуксаар бе?*

— Бисте өг чок. Уругларым өглүг болуксаар бис деп турганын дыңнаваан мен.

— *Амгы үениң куда-доюнга хамаарыштыр чүнү чугаалап болур силер? Бөгүнде болуп турар куда езулалдары силерге тааржыр бе? Кандыг вариантылар? Хоорай, суур болгаи көдээ аалга эртип турар кудалар чүнүң-биле ылгалып турарыл? Оларның аразында дөмей болгаи ылгалдыг чүүлдерни чугаалап көрүңерем.*

— Амгы үеде куда-дойну улус аңгы-аңгы эрттирип турар: шыырак улус бир аңгы, ортумак улус бир аңгы. Ынчалза-даа куданы солун кылдыр эрттирери чугула болуп

турар. Хөй арага-дары ишпейн, танцылап, ырлап, янзы-бүрү солун оюннар ойнап эрттирер болза эки.

— *Амгы үеде эрттирип турар кудаларның силерге таарышпас чүүлдери бар бе?*

— Кудаларда чамдык улус хөй арага кудуп туруп бээр, ооң түннелинде аалчылар дүрген эзирип каар. Мындыг таварылгада аас-дыл, чогуш үнүп болур, ынчангаш таарышпас чүүлүм — хөй арага кудары. Чамдык улус бот-боттарының мурнунга байыыргаар, мактаныры база бар. Чижээ, дарга-бошка төрелдиг мен, мындыг чүве бердим, мынча баш мал салдым дээш баар. Ол — шын эвес чүүл-дүр. Хөй ужа сунары база шын эвес. Бо шагда ужа чиир кижиде даа чок, ужур-биле хүндүлөп, чаңгыс ужа сунарга, чедер. Он ажыг малдың ужазын сунуп турбайн, аныяктарга диригге бээр чөптүг деп санаар мен. Өгленишкен аныяктар ол малды та садып алзыннар, та өстүрүп алзыннар, боттары билзин.

— *Тываларның эң кол байы чүде деп бодаар силер?*

— Тываларның эң кол байы — кижилеринде, боттарында. Угаангыр, ажылгыр, улусту баштап билир кижилеринде.

— *Тыва культураның элээн каш кол үнелиг чүүлдеринден адап көрүңерем.*

— Тыва культураның кол үнелиг чүүлдери: бот-боттарын хүндүлежири, ажылгыры, талантызы. Дириг амытаннар кайы хамаан чок өлүрбес, арга-даш хамаан чок кыргывас, черни хамаан чок каспас, сугну үнелээр, отту хүндүлээр, чемгерер дээн ышкыш чаагай чаңчылдарны адап болур.

— *Мал дээрге тываларның байы деп адап болур бе?*

— Мал — тываларның байы, ооң кезин кедип, эъдин чиир.

— *Тыва кижиге бир неделяда, айда кайы хире хөй эът херегил, кандыг малдың эъди?*

— Өг-бүледе үш кижиде бир неделяда үш хире килограмм эът чиир.

— *Бир чылда силерниң өг-бүлеңер кайы хире хемчээлдиг эътти чиширил (хой болза, каш, инек болза)?*

— Бир чылда хойну ийи хирени база бир молдурганың чартыын чиптер деп болур.

— *Өг-бүлеңерниң бир хүнде чиир чеминиң хуваалдазын (рационун) чугаалап көрүңерем, чүүден азы кандыг продуктулардан кылган чем хөй болурул?*

— Колдуунда хүннүң-не эъттиг чем, ийи-дугаар азы эъттиг быдаа болур. Чимис болгаш ногаа аймаан хөй чиир апарган бис.

— *Хүннүң хайындырып чиир чемнеринге чүлөр хамааржырыл? Чайгы, кышкы, анаа хүннерде болгаш байырлалдарда кылыр чемнериңерни адап көрүңерем.*

— Эрген эрте кадык болгаш чуурга кылып чип болур. Быдаа азы ийи дугаарны ажылдавайн турар үеде кылып ап болур, азы кандыг-бир белең чемни-даа кылып болур. Бутербродту кезээки чемге чиир. Чайын соок мүн, ногаадан салаттар, кыжын колдуунда эъттен кылган чем болур. Байырлалдарда манчы, бууза, янзы-бүрү рецептилерден салаттар белеткээр. Дагаа эъдин духовкага кылыр, ону картошкалыг-даа кылдыр кылып болур. Эът аймаандан янзы-бүрү чемнер кылып болур.

— *Эът садарыңа кайы хире акшаны чарыгдап турар силер: неделяда, айда, чылда? Эътти кайыын садып ап турар силер: садыгдан, базаардан, төрелдериңерден?*

— Чымчак, сөөк чок эът өртээ бир килограммда 400 рубль. Неделяда — 3 кг. Бир айда: $350 \times 4 = 3000$ акша. Өске эът аймаа база кирип турар. Бир чылда $3000 \times 12 = 36000$ акша. Эътти базаардан азы төрелдерден садып алыр бис.

— *Эът-биле холбаалыг кандыг езу-чаңчылдар билир силер? Адап көрүңерем.*

— Отту чемгерер, хой өзээн кижиге мойнун бээр дээн ышкаш чаңчылдарны адап болур. Хой өзээнде хайындырган эьдин, мүнүн савага куткаш, чоок төрелинге чеди-рер чаагай чаңчыл бар.

Чугааны 2021 чылдың октябрь 21-да Ч.Х. Санчай чоруткан.

Беседа с Чечекмой Дмитриевной Доспан, 1938 г. р., пенсионеркой

— Чечекмаа Дмитриевна, помните ли вы своих предков?

— Своих предков не очень хорошо знаю. Во времена социализма вопросами родственных связей не интересовались, не говорили.

— До какого поколения? Как их звали? Где они жили?

— Имена моих предков мне не известны, в какой местности они жили не знаю, потому что родители моего папы умерли, когда он был еще ребенком. В Туве на тот период свирепствовала оспа, родители моего отца умерли от этой болезни. Отца и его родную сестру родственники забрали на воспитание в разные семьи. Сколько человек от той болезни умерло из числа родственников, мне неизвестно.

— Были ли в роду интересные личности? Расскажите, пожалуйста, о них?

— Мой папа Чолдак-оол Дмитрий Сарыгбаевич (1917–1954 гг.) где учился и что заканчивал, я не знаю. По моим ранним воспоминаниям, был военным. В те времена была песня: «У подножия (горы) Догээ... сорок воинов». В 40-е годы XX века у ТНР была армия, где папа служил военным. С фото в форме видно, что он был военным. Мне не известно, в каком звании он был, увидев фотографию, понимающие люди могут узнать. В те годы мы жили в Кызыле, в районе школы № 2, в небольшом доми-ке. Тогда дома были деревянные, совсем маленькие. Дом, в котором мы жили, был двухэтажный, первый этаж был цокольным, а мы жили на втором этаже.

Папа был статным, стройным человеком. Наверное, он был командиром како-го-то подразделения, потому что отец приезжал на обед вместе с ординарцем на ло-шадях. Когда отец обедал, тот парень на улице охранял лошадь. Мне тогда было примерно четыре года. Возможно, это были военные годы. Потом отца отправили в Шагаан-Арыг на работу. Мы жили в деревянном доме с большой комнатой, спаль-ней. Я помню, что на кухне была большая русская печь.

Однажды меня стала будить девочка родственница, с которой я спала, стала меня с печки тянуть вниз. Очень хорошо помню, что посуда гремела, шевелилась. Позже я узнала, что в Туве было большое землетрясение. Кроме этого, было и наводнение, в котором погибло очень много людей.

После этого папа стал работать учителем в школе 2 Турана. Потом стал директо-ром школы.

Помню, мы жили в с. Чкаловка. В то время папа работал парторгом в совхозе Аржаан. Затем стал работать директором школы в с. Тарлаг. Там же в 36 лет от сер-дечной недостаточности его не стало.

По словам мамы Чолдак (Байкара) Саара (Седип) Дондуповны (1919–1990), у папы было много друзей, он был очень общительным, приветливым человеком. В музее Турана есть его биография, когда, где он работал.

Судя по тому, что был директором, я считаю, что для своего времени был образо-ванным человеком. Я видела, что у отца очень красивый почерк. Он играл в шахма-ты, на гитаре, в волейбол, на балалайке, был всесторонне развитым человеком.

У родной сестры отца Манчыг-оол Булчакай Сарыгбаевны было очень много детей. В общем девять человек. Теперь никого из них не осталось. Этих родственников я не знаю, никогда с ними не общалась. Жили в Хадыне недалеко от Турана. Все дети умерли, в настоящее время остался один сын инвалид Март-оол, в настоящее время как он живет, я не знаю.

— В 1940–1950-е годы, когда тувинцев стали переводить в колхозы, совхозы, давать паспорта, менять место жительства, направлять детей на учебу, как сильно изменилась жизнь ваших родителей, вашего рода? Можете рассказать об этом?

— В период паспортизации фамилию папы спутали. У сестры фамилия Манчыг-оол, у отца фамилия Чолдак-оол, а отчества у них были одинаковые Сарыгбаевич, Сарыгбаевна. Сестра папы Булчакай Сарыгбаевна прожила очень долгую жизнь, в каком году она умерла, не помню.

С родственниками, воспитавшими отца, я никогда не встречалась, ничего о них не слышала. В последние годы жизни матери я пыталась узнать об этом, но она не говорила особенно об этом.

— Где вы учились, чем занимаетесь?

— Закончила Кызыльский педагогический институт как учитель начальных классов, проработала два года учителем в деревне. Затем работала секретарем судебных заседаний. После этого работала с личными делами осужденных в СИЗО.

— Как вы считаете, сильно ваша судьба отличается от судьбы ваших родителей? Что изменилось? Как в двадцатом веке изменилась судьба вашего рода, в чем это выразилось?

— Конечно, есть разница в судьбе наших родителей и нас. Народ начал учиться письменности. Тогда если один человек выучился письму, объезжал юрты и обучал народ письменности. Если тувинцы раньше жили в юртах, то стали строить дома и жить оседло. Раньше выращивали только зерно, то теперь научились сажать огород. Тувинцы не знали, что такое курица, теперь они выращивают и кур, и свиней. Стали мыться баней. Многому научились у русского народа, их влияние очень большое. В детстве моего отца жизнь была совсем другой, пути преобразования только начинались. Изменения по культуре, образованию, пище очень большие.

— Кого вы сегодня считаете своими близкими родственниками, а кого далекими? Можете назвать и посчитать количество и тех, и других?

— Родными считаю своих родных братьев и сестер, их мужей, жён и детей. Дальними родственниками считаю брата мамы, сына женщины, воспитавшей мою маму, их детей, с ними мы не поддерживали отношения.

— Есть ли у вас среди близких родственников те, кто отделился, отдалился?

— Считаю, что дети родной сестры моего отца стали далёкими.

— Есть ли у вас в роду родственники, которых в детстве отдали в другую семью, и они выросли с чужими родителями? Почему?

— Моя мать была приемной. Родная мать моей мамы имела много детей, поэтому она отдала дочь женщине, своей родственнице. У той женщины умер муж, она осталась с единственным сыном, поэтому, видимо, мою мать попросила на воспитание. Родители моего отца умерли от оспы и его также взяли на воспитание.

— Как вы относитесь к этой традиции усыновления детей?

— Считаю, что хорошая традиция, потому что те, кто берут на воспитание ребёнка, очень хорошо растят.

— *Когда они узнали о том, что они приемные дети?*

— Маму отдали в подростковом возрасте. А папа и его сестра росли в двух разных семьях. Позже, когда им исполнилось двенадцать, тринадцать лет, они разыскали друг друга и стали жить вместе в одной юрте. Родственники им сообщили: «Это твоя сестра, это твой брат». Говаривали, что отца воспитал пожилой человек, а кто воспитывал сестру, не знаю. Я с детства помню, что мы жили в юрте бабушки с родной сестрой отца.

— *Как складываются (если складываются) их отношения с родными родителями и приемными?*

— Моя мама со своими родными по крови никогда не имела связи, почему, никто не знает. Тогда, при социализме, наверно, было так, друг друга не замечали. Мама со своим братом близко дружили, тот давно умер. Детей у брата матери было очень много. Живут они в Тарлаге Пий-Хемского района. Я с ними не знакома и не знаю их. Мама изредка ездила в Хадын и встречалась с сестрой отца. С их детьми мы не поддерживали никаких отношений. В те времена никто не интересовался прошлым.

— *Вы можете сказать, что тувинцы к детям относились раньше иначе, чем сейчас? Что изменилось? Современные дети тувинцев чем отличаются от детей прошлого? Стали они лучше или хуже? Как, вы считаете, должны воспитывать детей сегодня тувинцы? Чему должны учиться дети тувинцев? Что должны делать дома, в семье, какие профессии должны осваивать? Должны ли различаться методы воспитания девочек и мальчиков? Какими должны быть девочки, а какими мальчики?*

— Прежде родители своих детей без причины не наказывали. Тогда даже игры у детей были незатейливые, бегали за мячом, телефонов не было. Первым делом дети должны были ходить за водой, колоть дрова, готовить еду, принимали участие по хозяйству везде и всюду. Только после этого они могли уйти поиграть. Дети семей с большим количеством скота пасли телят, овец. По вечерам, во время дойки коров, маме помогали, придерживали телят. Таких работ у детей набиралось очень много. Дети без напоминаний делали данные работы, с детства привыкли к ним. Я никогда не видала, чтобы наша бабушка наказывала кого-нибудь из своих многочисленных внуков из-за того, что не выполнил работу. Также не помню, что отец и мать ругали или били их, такого не было. Маленьких детей, в особенности самых маленьких, как попало не ругали, ласкали, уговаривали, уважали, смотрели на них как на взрослых. Сами дети знали, что нельзя быть непослушными. Маленькие дети были очень дисциплинированными, не то, что нынешние... Я даже не помню, чтобы многочисленные внуки наших бабушки и дедушки дрались, ругались между собой. Сами купались в речке, находящейся рядом. У современных детей совсем нет свободного времени, делают домашние задания или сидят в телефонах. А у продвинутых родителей дети заняты в различных кружках.

— *Какие проблемы воспитания вы сегодня видите, что вам нравится, а что не нравится?*

— У современной молодежи отношение к взрослому поколению стало равнодушным, исчезает уважительное отношение. Раньше, когда ехали на автобусе с дачи, говоря «Присаживайтесь сюда», сажали взрослых. А современные дети не такие, сидят

и не замечают. Очень редко кто встанет и скажет: «Присаживайтесь, бабушка или дедушка».

В современное время необходимо детей приучать к труду. Также надо обращать большое внимание на их воспитание, приучать к уважительному отношению к взрослым, и к младшим. Раньше во дворе, когда падал маленький ребёнок, люди, и стар и млад, со всех сторон подбегали, поднимали его, отряхивали одежду и успокаивали. А сейчас что бы ни случилось с кем-нибудь, никто не обращает внимания. С детства надо приучать их, чтобы были равнодушными, внушая, что когда-нибудь ты тоже постареешь, что ты тоже можешь упасть. Когда родители не будут учить детей таким вещам, они будут равнодушны. Очень многое зависит от воспитания родителей.

— *Как в вашей семье называют, обращаются к детям?*

— *Оглум 'мой сын', уруум 'моя дочь'.*

— *Что делают современные родители-тувинцы для детей, думают ли об их будущем, к чему готовят?*

— Современные родители, в основном, стараются, чтобы их дети получили какую-нибудь специальность в средних или высших учебных заведениях. Люди с достатком обучают своих детей в других городах. Сельские жители выращивают скот, чтобы обучить своих детей. Пусть обучаются чему-нибудь нужному, чтобы в будущем иметь работу, т.к. в настоящее время тяжело найти работу.

— *Какие семейные, родовые действия, мероприятия можно назвать теми, которые поддерживают тувинскую культуру, являются традиционными?*

— Сейчас, в особенности в центральных районах, тувинцы целыми родами стали собираться для проведения дагылга. В Пии-Хеме дагылга только начинают. В жизни всякое может быть, поэтому детей надо познакомить с родственниками, поэтому нужно собираться на дагылга.

— *Много ли тувинцы соблюдают сегодня старых традиций? Можно ли их назвать такими же, как раньше, или сегодня эти обряды другие? Почему?*

— На мой взгляд, старые традиции исчезли. Потому что детей учат современной жизни.

— *Какой вид жилья для тувинцев традиционный? Как вы относитесь к тому, что кто-то установил юрту во дворе дома, во дворе дачи? Надо ли тувинцам развивать производство юрт как жилья (со всеми правилами) или любые варианты создания нормальны (монгольские юрты, сувенирные юрты, с вольным убранством, с электричеством и пр.).*

— Я считаю, что для старшего поколения юрта хороша, а для молодежи не подойдет. В летнее время можно пожить, но нужна горячая и холодная вода и другие вещи, поэтому они там долго не смогут жить.

— *Как вы относитесь к тому, что во время общественных праздников на улицах, на центральных местах устанавливают нарядные юрты? Как вы относитесь к идее юрт как кафе и ресторанов?*

— К этому я отношусь хорошо. Во-первых, это требование времени. Во-вторых, увидев юрту со всем убранством, молодежь узнает, где и как жили тувинцы. Юрта удобна для перекочевки народа, выращивающего скот, ведь скот зависит от пастбища. Дом не перевозить, поэтому юрта очень нужна чабанам.

— *Есть ли у вас самого юрта, какая? Хотят ли ваши дети, внуки иметь юрты?*

— У нас юрты нет. Я не слышала, чтобы мои дети хотели бы иметь юрту.

— *Что вы можете сказать о современных свадьбах тувинцев? Нравятся ли вам нынешние церемонии, какие вы можете назвать варианты? Чем отличаются свадьбы жителей чабанских стоянок, сел и города? Что между ними общего и особенного?*

— В настоящее время народ проводит свадьбу по-разному: побогаче по-своему, средние по-своему. Но очень важно провести свадьбу как можно интереснее. Не пить много алкоголя, а играть в различные игры, петь, танцевать.

— *Что вам в современных свадьбах не нравится?*

— На свадьбе некоторые люди наливают много алкоголя, в результате гости пьянеют. В таком случае люди ругаются, могут быть драки, потому мне не нравится то, что много разливают алкоголя. Не нравится, когда друг перед другом хвастаются, например, о том, что родственник занимает какой-то высокий пост, что дарят что-то дорогое, столько-то голов скота. Это неправильно. Неправильно также преподнесение много курдюков. В настоящее время курдюк никто не кушает, по традиции в знак уважения достаточно преподнести один курдюк. Вместо преподнесения десяти курдюков, лучше молодым подарить живой скот. Молодожены сами решат, продать или оставить на прирост.

— *Как вы считаете, какое основное богатство есть у тувинцев?*

— В людях. В самих себе. В умных личностях, умеющих повести за собой народ.

— *Можно назвать сразу несколько ценностей тувинской культуры, в любом порядке, как вспомните?*

— Ценности тувинской культуры — уважение друг к другу, трудолюбие, талант. Нельзя закалывать животных без причины, леса рубить, рыть землю без надобности, воду надо ценить, огонь почитать.

— *Можете ли вы назвать скот богатством тувинцев?*

— Скот — это богатство для тувинцев. Шкуру одевают, мясо едят.

— *Много ли тувинцу надо мяса, какого вида, в неделю-месяц или год?*

— Семья из трех человек в неделю примерно три килограмма мяса потребляет.

— *Сколько вы и члены вашей семьи, родственники съедаете мяса в год (в головах баранов, коров)?*

— Двух баранов. Половину бычка съедаем.

— *Можете описать ваш ежедневный рацион, из чего состоят блюда?*

— В основном мясное блюдо, второе с мясом или суп с мясом. Фрукты и овощи стали много потреблять.

— *Какие блюда ежедневные, какие летние и зимние, а какие парадные, для праздников?*

— Утром кашу и яйцо можно готовить. В нерабочее время — суп или второе можно приготовить, какие-нибудь полуфабрикаты. Бутерброды на ужин можно кушать. Летом окрошка, салаты из свежей зелени, зимой в основном блюда с мясом готовим. В праздники готовим: манты, салаты из различных рецептов. Курицу с картошкой в духовке. В основном различные мясные блюда.

— *Много ли вы тратите денег на приобретение мяса, где вы его приобретаете — в магазине или у родственников (покупаете или на обмен)?*

— Мякоть без костей стоит 400 рублей один кг (с костями — 350 руб.). В неделю — примерно три килограмма мяса. Сюда же входят и другие виды мяса. За год получается следующий расчет: $(1200 \times 4) \times 12 = 57600$. Мясо покупаем на рынке или у родственников.

— *Какие традиции вы можете назвать, связанные с мясом? Перечислите их, пожалуйста.*

— Кормление очага, когда режут барана, преподносить шейный отдел тому, кто резал барана и другие традиции можно назвать. После того как сварили свежее мясо только что разделанного барана, бульон с некоторыми кусками мяса и внутренностями барана преподносить близким родственникам.

Беседовала Ч.Х. Санчай, 21 октября 2021 года.

Пенсионер, 1951 чылда төрүттүнгөн Хүрең-оол Сарыгларович Сечек-биле чугаа

— *Хүрең-оол Сарыгларович, бодуңарның ада-өгбелериңерни сактыр силер бе? Каиш адага чедир билир силер? Оларның долу ат, сывын билир силер бе? Каяа чурттап, чүнү кылып чорааннарыл?*

— Ийе, канчап сагынмас боор, дыка эки сактыр мен. 3–4 аданы билир мен. Ачам Сарыглар Сечек Сүүр-оолович, 1924 чылда Саадак-Терек (амгы Барлык) сумузунга төрүттүнгөн. Бүгү назынында мал болгаш чер ажил-агыйынга ажилдап чораан. Ооң адазының адын Шокар дээр чораан, ол моол кижичораан дээр чүве, кырган-ачамны кончуг эки сактыр мен. Олар Саадак-Теректиң чоок-кавызынга мал малдап чорааннар, мен оларга дузалажып чораан мен.

Авамның ады Донгак Садыгмаа Оол-Сарыговна, 1925 чылда Алдын-Булак сумузунга төрүттүнгөн. Авамның адазы Оол-Сарыг кырган-ачам моол лама кижичораан.

Авамның төрөлдери онзагай улус чораан, оларның уксаазы хамнар турган. Авазының авазы кырган-авам Токтагана кадай хам кижичораан. Ооң соон салгап, мен база хам кижичорганымны онзагай таварылга деп бодаар мен.

— *1940–1950 чылдар үезинде, тыва чонну коллективтиг ажил-агыйже шилчидип, колхоз, совхозтар тургустунуп, паспорттар ап эгелээн үеде силерниң болгаш төрөлдөргүлүңерниң амыдыралыңа өскерилгелер болган бе? Дараазында тыва чон чурттап турган черин солуп, ажи-төлүн өскээр өөредип чорудуп турган үелерде ада-иеңерниң болгаш төрөлдөргүлүңерниң амыдыралыңа кандыг өскерилгелер болганыл? Ол дугайын чугаалап шыдаар силер бе?*

— Ийе, өскерилгелер болбайн канчаар. Паспорттар берип эгелээрге, мээң адам адын фамилия кылгаш, фамилиямны адам ады кылдыр соора бижээн болгай, ынчангаш ам бо хүнге чедир ынчаар чурттап чоруур мен. Уругларымның база фамилиязы кырган-ачазының ады апарган.

Колхозтар тургустуна бээрге, ажил-агыйның чаа хевирлеринче чон шупту шилчип эгелээн, ынчалза-даа мал-маганын ол хевээр боттарыңга тудуп турган. Мээң ада-ием бажың тудуп ап, суурже чоорту чурттап кирип келген. Мээң авамның эр төрөлдөрүндө чолаачылар база дыка хөй турган. Ынчан олар, өске бүгү эр улус-биле бир дөмей, машина-техниканы аажок сонуургап, ук мергежилди шилип ап чораан. Мен база шериг соонда чүък машиназы чолаачылап ажилдап чораш, чоорту хамнай берген мен.

— *Каяа өөренип, чүнү кылып чоруур силер?*

— Саадак-Терек (амгы Барлык) школазынга 8 класс дооскаш, ынчан 9 эвес, а 8 класс доозар турган, Кызылга кээп, 1970 чылда автошкола доозуп алган мен. Ол үеде

оолдар колдуунда автошколага өөренип алырга-ла, тускай мергежили ол бооп, чолаачылап азы трактористеп ажылдап чоруй баар турган, амгы үеде ышкаш, институт деп-даа турбас чүве. Дооскаш, хамнаар мурнунда, машина мунуп ажылдап чораан мен.

— *Силерниң бодалыңар-биле, ада-иеңерниң салым-чолундан силерниң салым-чолуңарда улуг ылгал бар бе? Ылгал бар болза, аңаа чүү салдар чедиргенил? 20-ги чүс чылда силерниң төрөл аймааңарның салым-чолунга кандыг өскерилгелер болганыл?*

— Ийе, чогуум бар. Мээң ада-ием мал малдап, бисти өстүрүп каан болза, мен чолаачылап, чергелештир малым өстүрүп, уруг-дарыым азырап амыдырап чоруур мен. Үе болгаш амыдыралдың өскерилгени-биле мээң салым-чолум база ада-иемден ылгалдыг апарган деп бодаар мен. Ниитизи-биле 20-ги чүс чылда тыва чон көшкүн амыдыралдан сууржуң амыдыралче шилчип, ажы-төлүн шупту эртем-билиг чедирип турганы чүгле мээң төрөл аймаамга-даа эвес, бүгү тыва чонга улуг өскерилгени чедирген боор деп бодаар-дыр мен.

— *Бодуңарның чоок төрөлдериңерге кымнарны хамаарыштырар силер?*

— Бодумнун чоок төрөлдеримге бодумнун кады төрөөннерим биле оларның ажы-төлүн хамаарыштырар мен. Мээң бодумнун кады төрөөннерим шупту 10 кижиге акыларым Каадыр, Борбак-оол, Сарыг-оол, Кара-оол, мен — Хүрең-оол, дунмаларым Алдын-кыс, Татьяна, Александр, Самдар-оол, Алдын-оол. Бөгүндө бо улузумнун шуптузу-биле база оларның ажы-төлү-биле чоок эдержип, эки, бакты деңге үлежип чурттап чоруур бис, уруг-дарыым хөлчок эки шупту ажы-төлүн билир. Шупту чылдың ада-иевистиң Соок-Өдек деп чуртунга дагылга кылып чоруур бис. Аңаа чоок төрөлдер дөгере кээп турар, ону чыл санында эрттирип турар бис.

— *Ырак төрөлдериңерге кымнар хамааржырыл? Оларның тус-тузунда санын санап, илередип шыдаар силер бе?*

— Оон аңгыда ада-иемниң кады төрөөннериниң уруг-дарыы-биле эвээш-биче-даа болза, аргыжып чурттап чоруур бис, оларны мен шала ырак төрөлдерим деп санаар мен Ачамның төрөлдери колдуунда амгы үеде Барлык суурда, а авамның Аксы-Барлыкта амыдырап, чурттап чоруурлар. Оларның-биле хүннүң аргышпас, ужурашпас болгаш, ырак төрөлдерим деп бодаар мен. Оларның аразында чамдыктары бистер-биле аргыжар күзели чок дээрзин эскерип көөр-дүр мен.

— *Чоок төрөлдериңер аразындан силерден ырай берген, шоолуг эдеришпес апарган улузуңар бар бе? Аңаа кандыг чылдагаан салдар болганыл?*

— Чогуум чоок төрөлдеривис аразында шуут аргышпайн чоруур улузувус барык чок. Кудадой, дагылга-даа кылырда, шупту келир улус.

— *Силерниң төрөл аймааңарда бичиизинде өске улуска азыраары-биле берипкен, өске ада-иеге өскен улус бар бе? Чүге оларны берипкенил?*

— Ийе, мээң кады төрөөн акым Сечек Борбак-оолду ачавыстың уруу доктаавас төрелинге азырандыга берипкеш, оон катап алымнап эккелген. Шаанда мээң билирим ажы-төлү доктаавас төрөлдеринге хөй ажы-төлдүг төрөлдери уругларын азырандыга бериптер турганын бо-ла көрүп болур турган. Акымны азырандыга алган соонда, ол төрөлдеривис 7–8 ажы-төлдүг болган. Черле уругларын доктаадып алып дээш, азырандыга ап алып чораан. Оон ажы-төлү көвүдей бээрге, чамдык улус дедир ап-даа алып турган. Тыва кижиге биче сеткилдиг болгаш, идегел-биле уруг-дарыын дилеп келген ажы-төлү чок улуска бериптер чораан деп ада-ием чугаалаар

чүве. Азырандыга берипкен мээң акым кырыыже ону берипкенинге хомудаар турган. Чүге албан-биле мени берипкен, меңээ шоолуг ынак эвес турган болгаш, берипкени ол-дур дээр турган. Ынчалза-даа ол бодунуң төрөөн ада-иезинче дедир эглип кээп, бистиң өг-бүлевиске өскен, ам-даа бис-биле эдержип, бот-бодувуска дузалажып чурттап чор бис. Мээң акымны ол улус уругланы бээрге, авам, ачам дедир эк-келген.

— *Силер өске улуска азырандыга бериптер деп чаңчылга кандыг хамаарылгалыг силер?*

— Чогум хамаарылгам багай эвес. Ол ажы-төлдениксээн кижиге оларның идегелин хандырып, колданып кээрге, бериптер диин. Чогум хамаарылгам багай эвес. Ам канчаар, бир эвес чоок кижилериңер уруг-дарыг чок, уругланыксап турар болза, дузалашканы-ла дээре деп бодаар мен. Азырандыга берген кижини чамдык улус боттарының төлү кылдыр база арттырып аар, оон ада-иези-биле дугуржуп аар. Ол уруг алыр өг-бүлени азырап аар дээн улус эки көрүп, шинчилеп аар диин, оон башка чамдык ада-иелер чымчак, биче сеткилдиг, а өскелери кандай, каржы-дошкун-даа болур болгай, олар ажы-төлүн өске улуска бербес.

— *Олар боттарын азырап алган ажы-төл деп чүүлдү кажан билип каарыл? Боттарының хан төрөл улузунга хамаарылгазы кандыг болганыл, билир силер бе?*

— Мээң акымны 3 хире харлыында берипкен, ынчангаш ол дөмей сактыр турган мен дээр. Чүвени билип турар кижини өске аалче улус аппаарга, ол кижиниң хомудап, кайгап турганы ол ыйнаан. Чамдык уругларны чаа төрүттүнерге ап алыр турган, ынчангаш олар өзүп келгеш, ол дугайын билип каар. Чамдык каржы улус аңаа чугаалаптар болгай, ынчангаш ада-ие чоорту аңаа чугаалааны дээре. Оон дөмей-ле чоорту бодунуң хан төрөл улузунче тырттыла бээрин амыдыралда хөйүнү көргөн мен ийин. Азыраан ада-иезин база ада-ием деп-ле чоруур боор, кады эдержип чурттаар. Азыранды ада-иезиниң аразында чурттап чоруй барган кижиде бодунуң шын ада-иези-биле эдержип, оларны шуут черле кагбас, хан төрөөн кижиден, хары кижиде дээр, ынчангаш ол ийи ада-ие эдержип чоруй баар.

Амгы үеде уруг-дарыг чок улус ада-иезинге кагдырган уругларны азырап ап чоруур. Оларга негелде дыка улуг, ынчангаш уруг азыраары кончуг берге. Бо шагда төрөл аймактан алыр деп чүве барык чок, чаарттынган үе-биле өске кымны-даа ап алыр, хөй ажы-төлдүг улустан-на колдуунда дилеп алыр.

— *Шаандагы тываларның ажы-төлүнге хамаарылгазы амгы үеден өске турган деп чугаалап берип шыдаар силер бе? Кандыг өскерилгелер барыл?*

— Кижиде ажы-төлүнге аажок ынак, эң бир дугаарында ажы-төлүм дээр чораан, үлегер домакта безин «Кижиде төлүнге ынак, куш — уязынга ынак» — дижир, ажы-төлү-биле тыны тудуш чораан болдур ийин. Эр кижини эр аайы-биле чассыдып чугаалажыр, херээжен улусту херээжен аайы-биле чассыдып чугаалажыр, ынчангаш амыдырал аайы-биле улус уруг-дарыынга черле кончуг.

Амгы үеде ажы-төлүнге улустуң хамаарылгазы өске, ылаңгыя хоорайда чурттап чоруур улус хамаатылар-биле амыдырап-чурттап чоруур болгаш, ажы-төлүнге хамаарылгазы өске апарган. Шаанда тыва кижиниң тыны ажы-төлү чораан болза, ам анаа сула салыпкаш, школа доостурупкаш, бодуң бил деп каар. Ол дээрге орус чон-биле чоок улус, ындыг салдарга кирген. Амгы бо сайзыраңгай үеде тыва улус 100 чыл орус чон-биле чурттап чор бис. Оларның өөреткен чүүлүн өөрэнзе-даа, боттарының эрги чаңчылын утпаза эки. Амыдырал ынчаар албадап турар. «Төгүзүн билбес кижиде»

дөңгүр көк буга апаар», ынчангаш ажы-төлүнгө ону арттырып бээр ужурлуг. Эр кижии аар-адак ажылды кылыр, ачы-буян чедирер, чижээ, бажың тудуу дээн ышкаш. Херээ-жен кижии дооскан тускай эртеминге бөгүндө негелделиг, бердинген турар ужурлуг. Эктинде сылдыстыг, эрге-дужаалдыг улуска эр кижии тааржыр деп бодаар мен.

— *Шаандагы болгаш амгы үениң ажы-төлү чүнүң-биле ылгалып турарыл? Олар ам эки апарган бе азы багай бе?*

— Шаандагы уруглар ажылгыр, ада-иезин хүндүлээр, оларның чугаазын дыка дыңнаар турган. Ам болза ындыг эвес-тир, боттарының күзели-биле болуксаар. Амгы үеде ада-ие ажы-төлүнүң кара аайында, акша-көпеек-даа негээрге, чээп, дилеп тып бээр.

«Төөгү билбес кижии төөрээр», ынчангаш ада-ие ажы-төлүн таарыштыр өөредип, кижизидер херек. Эр улусту шаанда эр мөзү-шынарга, кадыг ажылга таарыштыр кижизидер чораан. Паш-сава чуур, бажың-балгат аштаар ажылга кыс уругну өөредир. Амыдыралдың агымы-биле эки чүүлге шаандан тура өөредип чораан. Ам бөгүндө топтуг бол, томаанныг бол деп чугаалап каар, өске хөй чүвеге кижизитпес-тир.

— *Тыва чон ажы-төлүн чүге өөредир ужурлугул? Өг-бүлезинге, бажыңыңга олар чүнү кылыр ужурлугул, кандыг мергежилдерни шиңгээдип алыр ужурлугул?*

— Ажыл-агыйга ынак болурунга өөредир ужурлуг. Бо шагда олар хөй удуур, мал-маган танывас. Амгы үеде эртемниң кандыын-даа чедип ап болур.

— *Уруглар болгаш оолдарни кижизидер аргалар ылгалыр ужурлуг бе? Бөгүн уруглар кандыг турар ужурлугул, а оолдар?*

— Аңгы болур ужурлуг ыйнаан. Адазы чүнү кылып чораан, оолдары ону кылык-саар, авазы чүнү кылып чоруурул, уруу ону кылыксаар. Ынчалза-даа бо шагда улус уруг-дарыын көңгүс эки кижизитпес. Ажы-төлүн чедир кижизитпезинден оол-даа, кыс-даа уруг-дарыг чурум үреп турар апарган. Ам ажы-төл көрүп орар кинозу, телевизорундан, телефонундан хөй чүве өөренип ап турар. Бөгүн олар ынаар-мынаар хоорайлар чорууйн, ындыг мергежил чедип алыин, акша-көпеезнер эккелиңер дээр. Ада-ие шупту чүвени баш удур белеткеп бээр, улустуң ажы-төлү амдажаан болур.

— *Бөгүнгү кижизидилгеде кандыг нарын айтырыгларны (проблемалар) эскерип турар силер, чүү чүвеге тааржып, а чүге таарышпас-тыр силер?*

— Школада өөредип турар башкы биле ада-ие аразында демнежип, чугаалажып кижизидер болза, кончуг эки кижизидилгени чедип ап болур деп бодаар мен. Башкыларда база частырыглар бар, ажы-төлге чаңгыс аай хамаарылгалыг болур ужурлуг. Башкы бодунуң эрткен чуртталгазындан хамаарылгалыг өөредип турарын эскерер чордум, ада-ие-биле таарышпас болза, ону сактып чоруур болур. Оон аңгыда, бүгү чүүл ада-иениң бичиизинде кижизидилгезинден хамааржыр.

— *Силерниң өг-бүлөңерде уруг-дарыын канчаар адап азы оларга хамаарылгазын канчаар илередип турарыл?*

— Шаандагы үеде кижии черле чаңгыс аттыг болбас, албан ийи аттыг боор. Адазының адаан ады ат бооп арттар, иезиниң адаан ады шола бооп арттар. Мээң өг-бүлөмде Будаар-оол деп кижии бар, чүве будаар, кайгал кижии диин, шын ады Буян. Хеймер оглум тыва тоолдарны номчуур, тыва идик-хепти шуптузун кедипкен чоруур, авазын 15 харлыыңга чедир ээп чораан, ынчангаш ооң шолазы Дөң-Хөөжүк тыва улустуң тоолунда ядыы маадыр ады-биле шолалаан. Амгы үеде оглум, уруум деп адаары таарымчалыг деп бодаар мен.

— Амгы үениң ада-иези уругларын чүү чүвеге өөредип турарыл, оларның келир үезиниң дугайында бодап турар бе?

— Кижиге көрүп чоруурга, ада-иелер уруг-дарыын хөй чүвеге өөрөтпөс-тир, ылаңгыя хоорай улузу. Чогум көдээ суурда уругларыңга мал-маганны кадарттып, оларны ажылга өөредип чоруурун эскерип көөр мен. Ажылга-ла өөредип кагза, келир үеде эки-ле чурттаар ыйнаан.

— Тыва культураны камгалап арттырарыңга кандыг чаңчылчаан төрөл аймактын азы өг-бүлөңерниң хемчеглерин адап болур силер?

— Шаандан тура ийи-чаңгыс чаңчылдарны өскөрттүп, үеге таарыштырып алган улустар бар. Сагып арттып калган чаңчылга от дагыыры — одун чемгерип, лама азы хамны чалап кылдырары бар. Өг ээлери аш-чемниң дээжизин белеткеп алгаш, одунче ону салдырар. Лама кижиге ном номчуур, судуру шынныг, күштүг болур. Хам кижиге чемни салыпкаш, дүнгүр хап, арыглаар.

Бистиң төрөл аймаавыс аравыста Саң-Салыр деп тейниң кырында овааны аажок дагыыр чораан болгаш ам-даа дагып турар бис. Коммунизм үезинде чаңчылдарны сагыырын болгаш чүдүүр чүүлге удурландырып турган.

От дагыыр чаңчыл база бо шагда арткан. Саң салырда, бир чамдык улусту дустуг-даа аш-чемни салыр, а бир өскөлери дус чок чем салыр. Дагылгаларга аргалыг болза, дустуг чем салбас болза эки. Оон аңгыда, бажың ээлери аш-чемни боттары от-көзүнчө үргүлчү өргүүр, чүге дээрге чүү-даа чүве отка өрттенип каар, думаа-ханаа-даа, багай сеткил-даа бажыңга чем-биле келген болза, отче кааптарга, ол багай чүүл отка өрттенип каар.

— Эрги шагда сагып чораан кандыг езу-чаңчылдарын тывалар бөгүнгү хүнде сагып турарыл?

— Улуг кижиге мурнундан эртпес, өгге өске кижиге турда, чугаага киришпес чергелиг чаңчылдарны сагып турарын эскерер чордум.

— Оларны эрги шагда хевээр кылдыр сагып чоруур деп болур бе? Болбас (болур) болза, чүге?

— Шуут ол хевээр сагып турар дээр болза, шын эвес апаар, чамдык ийи-чаңгыс бажыңнарга чалалгага чоруурга, ону сагывас улус база бар.

— Тываларның чаңчылчаан оран-савазыңга чүнү хамаарыштырарыл?

— Аалчылар кээрге кижиге бодунуң үзел-бодалы-биле бурун шагның езу-чурумубиле оларны хүлээп аарыңга өг таарымчалыг. Амгы үеде бо шагныгы-биле бажыңга уткуп алырга, ол база ажырбас

— Амгы үеде бажыңының азы дачазының хериминиң иштинде чамдык улустуң өг тип алганыңга хамаарылганар кандыгыл?

— Боттары бажыңга чурттап олурар, а даштын тип каан өөнге база аш-чемин кылып чип, пажын бузурадып каап турар дыка эки. Өгнү ээн каап болбас болза эки, бир эвес боттарыңга өг биле бажың ийилээн тааржыр болза, кылып-ла алгай.

— Өг кылырыңга хамаарыштыр чаңгыс аай тускай негелде турары херек бе азы кандыг-даа (моол, сувенир д.о.ө.) вариант болза ажырбас бе, бодалыңар илередип көрүңерем.

— Тыва кижиге өгнү шаандан тура турганы-биле көргүзери эки деп бодаар мен, чүге дээрге өске чоннарның өөн алырга, тыва культураны арттырарыңга таарышпас. Моол өглерни хөй садып ап турар, ол дөмей-ле тыва өгден өске болдур ийин.

— *Байырлалдар болгаш өске-даа хемчеглер болуп турар үеде төп кудумчулар болгаш шөлдерге каас өглер тип каарынга кандыг хамаарылгалыг силер?*

— Өг мындыг дүрзүлүг, мындыг-мындыг кезектерлиг, шывыгларын, чадыгларын мынчаар кылыр деп көргүскени ол деп бодаар мен. Ындыг өглер аныяк өскенге өөрө-диглиг болур диин.

— *Ресторан, кафе кылдыр кылып каан өглерге кандыг хамаарылгалыг силер?*

— Ресторан, столовая кылганы улам эки. Чүгө дээрга ала караа-биле өгнү көр-бээн, адыр кулаа-биле ооң дугайын дыңнаваан улус ону билип алырда, кончуг-даа эки. Ындыг черге чемненирге база сагышка эки болур диин.

— *Бодуңарда өг бар бе? Силерниң уругларыңар болгаш уйнуктарыңар өглүг болукса-ар бе?*

— Өгнү шуут садып бер, кылып бер деп уругларым негеп, дилеп турарлар. Ооң ха-назы, ынааларын чазап-даа турган мен, ынчалза-даа чедир кылып чадаан мен.

— *Амгы үениң куда-доюнга хамаарыштыр чүнү чугаалап болур силер?*

— Чаа шагның кудазы чаа-ла ыйнаан. А шаанда болза келин кижини иштелип, божуваанда, куда эрттирер турган. Бир эвес уруг-дарыг божупса, куда эрттирбес, а олуруштуруп каар, найыр-дой эрттирбес. Аалга келинни бээ ирей ушкарып эк-кээрге, күдээ кижини дүжүрүп алыр. А ооң авазы аът мурнунга ак энчекти чадып-тарга, эр кижини кадайын чер бастырбайн, аңаа тургузуптар. Оон ону чедипкеш, чаа өгже кириге бээр. Кунчуу кадай кенинин ак энчээн бөле-хаар туткаш, мурнай өгже киргеш, кеннимниң кежи келген дээш, ону от адаанга кактап алыр. Ада-иезиниң аалындан келген довуракты ак энчекче сиңирип алгаш, ону чаа өөнгө доктаадып алганы ол.

— *Бөгүндө болуп турар куда езулалдары силерге тааржыр бе? Кандыг вариантылар?*

— Уруг-дарыглыг улуска куда эрттиреринге таарышпас-тыр мен.

— *Хоорай, суур болгаш көдээ аалга эртип турар кудалар чүнүң-биле ылгалып тура-рыл? Оларның аразында дөмей болгаш ылгалдыг чүүлдерни чугаалап көрүңерем.*

— Колдуунда ылгал чок диин. Ындыг-даа болза шаанда аалга болур куданы аяк-шынактың шаа-биле бөдүүн кылдыр эрттирип каар турган, эътти суг холдарынга тутсуп каар турган.

— *Амгы үеде эрттирип турар кудаларның силерге таарышпас чүүлдери бар бе?*

— Шаанда куда оруун шуут өскертпес дээр. Келинни аътка ушкарып эккээр, а эр кижини бодунуң аалында ону манап турар болгай. Ам дээрге аай-дедир чер кезип, хүнзедир чон манадып турары шуут таарымча чок апарган. Үе өскерлип-даа ту-рар болза, дөмей-ле ону үен-даян өскертпезе эки деп бодаар мен. Аъттанган соонда келин чүгле баар аалынга чедер, чер кезивес ужурлуг, амыдырал оруу дорт турары ол диин, даш октаан черинге чыдар, кыс берген черинге чурттар, ынчангаш оруун өскертпес чүве диин. Чон манадып болбас.

— *Тываларның эң кол байы чүдө деп бодаар силер?*

— Мал биле төлүндө.

— *Тыва культураның элээн каш кол үнелиг чүүлдеринден адап көрүңерем.*

— Бөгүндө тыва культурада кижиниң эң кол чүвези шажын дээр мен.

— *Тыва кижиге бир неделяда, айда кайы хире хөй эът херегил, кандыг малдың эди?*

— Тыва кижини ону хемчээвес, өзөп чиген эди төнерге-ле, бирээни өзөп алыр. Ол ам аалда чеже кижини барындан хамааржыр, хүннүң эъттиг чемни чиир бис.

— Бир чылда силерниң өг-бүлөңер кайы хире хемчээлдиг эътти чиирил (хой болза, каш, инек болза)?

— Ону кажан-даа тода санап шыдавас бис. Кыжын харын бир бода соп алыр, ол кышка чедер. Колдуунда көдээ улус шупту эъттиг болур.

— *Өг-бүлөңерниң бир хүнде чиир чеминиң хуваалдазын (рационун) чугаалан көрүңерем, чүүден азы кандыг продуктулардан кылган чем хөй болурул?*

— Барган-на черлерге эъттиг чем чиир болдур бис ийин. Чамдык ужур билир улус аалчыларны куйганы көже-биле чемнеп, хайындыргаш, хүндүлээр болдур ийин. Куйгага таваржырга, чорук чогуур дээр.

— *Хүннүң хайындырып чиир чемнериңге чүлөр хамааржырыл?*

— Манчыны хүннүң чыгыы кылып чиир бис. Оон аңгыда, быдааны тыва кижини хүннүң хайындырып ижер, быдаа чокта, хырын үнмес дээр болгай.

— *Чайгы, кышкы, анаа хүннерде болгаш байырлалдарда кылыр чемнериңерни адап көрүңерем.*

— Кажан-даа эъттиг чем чиир бис. Бууза, манчы-ла ыйнаан, олар чокта байырлал столу турбас диин.

— *Эът садарынга кайы хире акшаны чарып турар силер: неделяда, айда, чылда?*

— Бис малывыс бар болгаш, эът сатпас бис, эът төнерге-ле өзеп аар.

— *Эът-биле холбаалыг кандыг езу-чаңчылдар билир силер? Адап көрүңерем.*

— Эң-не кол сагыыр чаңчылдарга чарын эъдин чааскаан чивес, чода карттын чивес, чок кижини апаар дээр, кыдыг кижиге кыры салыр, хүндүлүг кижини ужа, төш чиир дээрзин бичиимден билир мен. Оон аңгыда куйга хайындырган аалга кирзе, аас-кежиктиг болур дээр чүве.

Чугааны 2021 чылдың июль 26-да Н.Д. Сувандии чоруткан

Беседа с Хурен-оолом Сарыгларовичем Сечек, 1951 г. р., пенсионером

— *Хурен-оол Сарыгларович, помните ли вы своих предков? До какого поколения, колена? Как их звали? Где они жили? Чем занимались?*

— Да как не помнить, очень хорошо помню. До 3–4 поколения знаю. Отца звали Сарыглар Сечек Суур-оолович, родился в с. Саадак-Терек (нынче с. Барлык). Всю жизнь занимался животноводством и земледелием. Его отца звали Шокар, говорят, что он сам был монголом, говорят, я самого дедушку хорошо помню. Они выращивали скот вблизи с. Саадак-Терек, я им помогал.

Мать мою звали Донгак Садыгмаа Оол-Сарыговна, родилась в 1925 году в с. Алдын-Булак. Ее отец дедушка Оол-Сарыг был ламой, монголом.

Предки со стороны матери были особенными людьми, в их роду были шаманы. Ее мать, моя бабушка Токтагана, была шаманом. Интересным я считаю то, что я тоже стал шаманом.

— *В 1940–1950-е годы, когда тувинцев стали переводить в колхозы, совхозы, давать паспорта, менять место жительства, направлять детей на учебу, как сильно изменилась жизнь ваших родителей, вашего рода? Можете рассказать об этом?*

— Да, конечно, были изменения. При выдаче паспортов моей фамилией написали имя отца, а фамилия стала отчеством, поэтому до сегодняшнего дня так и живу. Фамилии всех детей тоже имя их дедушки.

При переходе в коллективные хозяйства народ стал переходить на новые виды работ, но скот оставили, как было. Мои родители построили дом, постепенно переехали жить в деревню. Было много шоферов среди мужчин — родственников моей матери. Тогда они, как и все другие мужчины, очень интересовались техникой, поэтому выбирали профессию шофера. Я тоже после армии некоторое время работал водителем грузовой автомашины, затем постепенно стал шаманом.

— *Где вы учились, чем занимались?*

— После окончания 8 класса в школе с. Саадак-Терек (ныне Барлык), тогда заканчивали 8 классов, а не 9, приехал в Кызыл и в 1970 году окончил автошколу. В те времена парни в основном учились и заканчивали автошколу, получали специальное образование, работали водителями или трактористами, не говорили про институт. После окончания до того, как стал шаманом, работал водителем.

— *Как вы считаете, сильно ваша судьба отличается от судьбы ваших родителей? Что ее изменило? Как в двадцатом веке изменилась судьба вашего рода, в чем это выразилось?*

— Да, конечно, есть. Если мои родители занимались скотоводством и вырастили нас, то я работал водителем, параллельно выращивал скот. Этим живу и воспитываю своих детей. Я думаю, что в связи с изменениями времени и жизни, моя судьба и отличается от судьбы своих родителей. В целом, я думаю, в двадцатом веке тувинский народ полностью перешел с кочевого образа жизни на оседлый, все родители стали обучать детей, изменения произошли не только в моей родственной группе, но и у всего тувинского народа.

— *Кого вы сегодня считаете своими близкими родственниками?*

— К своим близким родственникам отношу своих родных и их детей. Нас, родных, всего десять человек: братья Каадыр, Борбак-оол, Сарыг-оол, Кара-оол, я — Хурен-оол, младшие братья и сестры: Алдын-кыс, Татьяна, Александр, Самдар-оол, Алдын-оол. На сегодняшний день мы со всеми своими родными и их детьми близко общаемся, вместе делим горе и радости жизни, дети мои хорошо знают их детей. Каждый год проводим обряд *дагылга* в местечке Соок-Өдек, где проживали наши родители. Все близкие родственники туда приезжают, проводим его каждый год.

— *Кого вы сегодня считаете своими дальними родственниками? Можете назвать и посчитать количество и тех, и других?*

— Кроме того, моя семья хоть не часто, но общается также с детьми родных матери, но я их считаю немножко дальними родственниками. Родственники отца в настоящее время проживают в с. Барлык, а матери — в с. Аксы-Барлык. Я их считаю дальними родственниками, т.к. мы с ними редко общаемся, мало встречаемся. Как я замечаю, среди них есть и те, у которых нет желания близко с нами общаться.

— *Есть ли у вас среди близких родственников те, кто отделился, отдалился? По какой причине?*

— Среди близких родственников нет людей, которые с нами не общаются. На все куда, *дагылга* приезжают.

— *Есть ли у вас в роду родственники, которых в детстве отдали на воспитание в другую семью? Он вырос с чужими родителями? Почему именно его отдали?*

— Да, моего старшего брата Сечек Борбак-оола мои родители отдали на воспитание родственникам отца, у которых дети после рождения умирали. Но потом сами его обратно забрали. Раньше, как я знаю, многодетные семьи часто отдавали детей на воспитание тем, у кого дети умирали после рождения. На воспитание брали, чтобы в семье свои дети дальше родились. Когда у них появятся свои дети, некоторых обратно забирали. После того, как родственники брали нашего брата на воспитание, у них родились 7–8 детей. Мои родители говорили, что тувинцы из-за своей душевной доброты отдавали своих детей бездетным людям, которые просят на воспитание их детей с надеждой. Отданный на воспитание в детстве мой брат потом до старости выражал свое недовольство, что его отдавали: «Почему именно меня отдали, значит, меня не очень любили, поэтому отдали», говорил он. Но он вернулся к своим родителям, вырос в нашей семье, сейчас дружим, помогаем друг другу.

— *Как вы относитесь к обычаю наших предков к усыновлению?*

— У меня неплохое отношение. Надо удовлетворить надежду людей, которые хотят иметь детей, поэтому им надо помогать. Что делать, если ваши близкие люди не имеют детей и хотят их иметь, я думаю, лучше помочь. Некоторые приемные родители оставляли приемного ребенка себе. Но надо договориться с его родителями. Семью, откуда просят ребенка, надо заранее изучить, иногда некоторые родители бывают скромные, мягкие, а некоторые — жестокие, они своих детей не отдадут чужим людям.

— *Когда они узнавали о том, что они приемные дети? Как складываются их отношения с кровными родителями и приемными?*

— Моего брата в три года отдали, поэтому он говорил, что помнил. Ребенка, который уже все осознавал, забрали в чужую семью, он обижался, удивлялся, наверное. Некоторых детей сразу после рождения забирали, поэтому они узнавали об этом, уже повзрослев. Бывают же злые люди, которые могут об этом ему рассказать, поэтому родителям лучше ему самим рассказать. Постепенно все равно они тянутся к своим кровным родителям, я это в жизни немало видел. Приемных родителей тоже они называют родителями, вместе дружат и живут. Человек, который остался у приемных родителей, все равно роднится со своими родными родителями, их не оставляет. Говорят, что лучше чужой, чем родной, поэтому те два родителя роднятся.

В настоящее время люди, у которых нет детей, берут на воспитание детей, оставленных родителями. Требования для них очень большие, поэтому тяжело брать детей на воспитание. Сейчас почти нет того — брать из своего рода, в основном просят из многодетных семей.

— *Вы можете рассказать, как тувинцы относились к детям раньше, есть ли отличительные особенности, чем сейчас? Какие есть изменения?*

— Раньше тувинцы очень крепко любили своих детей, в первую очередь они думали о детях, в пословице даже об этом говорят: «Человек любит своего ребенка, а птица — свое гнездо», у них жизнь была неразрывна с детьми. С мальчиками по-мужски ласково разговаривали, с девочками по-женски ласково говорили, поэтому народ очень любил своих детей.

Сейчас отношения людей к детям другие, особенно у жителей города, которые живут с русским народом. Если раньше жизнь тувинца была неразрывно связана с детьми, то сейчас отпускают на волю, после окончания школы говорят, сам думай.

Это люди, которые близки с русским народом, попали под такое влияние. В современное развитое время тувинцы около 100 лет вместе живем с русским народом. Хотя научимся тому, чему учат, свои старые нравы нельзя забывать. Жизнь так заставляet. «Человек, не знающий историю, переродится в комолого синего быка», поэтому это надо оставить своим детям. Мужчина должен делать тяжелую работу, приносить удачу, например, в строительстве дома. Женщина должна быть требовательной, преданной своей профессии. Со звездой на плече, со званием, как я думаю, должен быть мужчина.

— *Чем отличаются современные дети тувинцев от детей прошлого? Стали они лучше или хуже?*

— Раньше дети были приучены к работе, слушались своих родителей. Сейчас все не так, хотят, чтобы все было по их желанию. Сейчас родители делают все, что они хотят, когда требуют деньги, удовлетворяют их, иногда даже занимают, находят.

«Кто не знает истории, будет заблуждаться», поэтому родители должны соответственно учить и воспитывать своих детей. Раньше мальчиков воспитывали мужским нравом, приучали к тяжелой работе. Мытью посуды, уборке дома учили девочек. Издавна всему хорошему учили детей. А сегодня скажут только, чтобы были порядочными, благовоспитанными и послушными, другим многим вещам не воспитывают.

— *Чему должны учиться дети тувинцев? Что должны делать дома, в семье, какие профессии должны осваивать?*

— Надо научить их работе. Сейчас они много спят, не знают скот. В современное время любой профессии можно научиться.

— *Должны ли различаться методы воспитания девочек и мальчиков? Какими должны быть девочки, а какими мальчики?*

— Наверное, должны отличаться. Сын хочет делать то, что делал отец, дочь хочет делать то, что делала мать. Но в это время люди совсем не воспитывают детей. От того, что плохо воспитывают, как мальчики, так и девочки нарушают дисциплину. Сейчас дети много учатся от кино, которое смотрят, из телевидения, с телефонов. Сегодня они говорят, что хотят поехать туда-сюда в города, чтобы получить профессию, требуют денег. Родители заранее все готовят, поэтому дети очень избалованы.

— *Какие проблемы воспитания вы сегодня видите, что вам не нравится, а что нравится?*

— Я думаю, что учитель в школе должен иметь связь с родителями, если совместно воспитывать, тогда можно добиться очень хорошего воспитания. У учителей тоже есть ошибки, к детям должно быть одинаковое отношение. Некоторые учителя учат, вспоминая прошлое в жизни, если не ладят с родителями, об этом помнят. Кроме того, все зависит от воспитания родителей в детстве.

— *Как в вашей семье называют, обращаются к детям?*

— Раньше у людей не было одного имени, обязательно имели два. Имя, данное отцом, остается именем человека, а имя, данное матерью, его прозвищем. В нашей семье есть сын по имени Будаар-оол, который все путает, лихой парень, а настоящее его имя Буян. Самый младший читает тувинские сказки, одевался в тувинскую национальную одежду, сосал грудь матери до 15 лет, поэтому ему дали прозвище Дон-Хоожук — бедный герой народной сказки. Думаю, что в настоящее время удобно называть *оглум* 'сын мой', *уруум* 'дочь моя'.

— *Что делают современные родители-тувинцы для детей, думают ли об их будущем, к чему готовят?*

— Как я вижу, родители не учат детей многому, особенно городские жители. Но, замечая, в сельских местностях их учат пасти скот, приучают их к работе. Если приучат к труду, человек, наверное, в будущем будет хорошо жить.

— *Какие семейные, родовые действия, мероприятия можно назвать теми, которые поддерживают тувинскую культуру, являются традиционными?*

— С прежних времен некоторые обычаи и традиции люди заменили и обновили. Одним из оставшихся прежних обычаев я отношу обряд *от дагыыры* 'освящение огня' — кормление огня с приглашением лам или шаманов. Хозяева юрты (дома) заранее готовят самое лучшее из пищи, которую приглашенный лама или шаман кладут в огонь. Лама читает мантру, которая является правдивой и сильной. Шаман кладет пищу, очищает бубном, очищает.

Наш род с прежних времен освящал холм Саң-Салыр, что мы до сих пор продолжаем. При коммунизме народу запрещали соблюдать старые обычаи и исповедовать веру. Обряд *от дагыыры* до сих пор остался. При *дагылга* некоторые люди кладут несоленую пищу, а некоторые и соленую кладут. Но в *дагылга* желательно не класть соленую пищу. Кроме того, хозяевам нужно постоянно кормить очаг, т.к. все в огне сгорает, особенно когда приносят в дом пищу, могут прийти и плохие умыслы, различные болезни, поэтому, если класть в огонь, то все плохое сгорит.

— *Какие обычаи и традиции сегодня тувинцы соблюдают?*

— Если сидит старше тебя человек, нельзя проходить перед ним. Также нельзя вмешиваться в разговоры, когда дома чужой человек.

— *Много ли тувинцы соблюдают сегодня старых традиций? Можно ли их назвать такими же, как раньше, или сегодня эти обряды другие? Почему?*

— Нет, нельзя сказать, что все так соблюдают, когда приходишь в некоторые дома, есть и такие, которые не соблюдают их.

— *Какой вид жилья для тувинцев традиционный?*

— Для принятия гостей по древним обычаям и традициями своих предков юрта удобна. Но по-настоящему дома гостей принимать тоже нормально.

— *Как вы относитесь к тому, что кто-то установил юрту во дворе дома, во дворе дачи?*

— Сами живут в домах, а в юрте во дворе еду готовить очень хорошо. Только юрту нельзя оставлять пустой. Если нравятся и юрта, и дом, конечно, пусть делают.

— *Надо ли тувинцам развивать производство юрт как жилья (со всеми правилами) или любые варианты создания нормальны (монгольские юрты, сувенирные юрты, с вольным убранством, с электричеством и пр.).*

— Тувинцам юрту надо показывать так, какой раньше она была, потому что если смотреть юрты других народов, то для сохранения тувинской культуры это неудобно. Много покупают монгольские юрты, но они все равно отличаются от тувинской.

— *Как вы относитесь к тому, что во время общественных праздников на улицах, на центральных местах устанавливают нарядные юрты?*

— Я думаю, чтобы показать, что юрта состоит из таких частей, есть такие виды покрытий (*шывыг*) и подстилок. Подобные юрты поучительны для молодежи.

— *Как вы относитесь к идее юрт как кафе и ресторанов?*

— Думаю, ресторан и кафе — еще лучше. Потому что кто глазами не видел юрту, кто ушами не слышал про юрту, узнают о ней. В таких местах питаются даже приятно для души.

— *Есть ли у вас самого юрта, какая? Хотят ли ваши дети, внуки иметь юрты?*

— Мои дети, особенно внуки, просят, даже требуют, чтобы я им юрту купил. Решетку и тонкую жердь я сам строгал когда-то, но не смог закончить.

— *Что вы можете сказать о современных свадьбах тувинцев?*

— Свадьба нового времени, наверное, новая. Раньше свадьбу надо было проводить, когда невеста не забеременела. Если родится ребенок, то свадьбу не проводили, а проводят *олуруштурар* 'совместное проживание' без праздничного застолья. Раньше невесту свекор привозил верхом на лошади позади себя, жених ее снимает. А мать его подстилает под ее ноги *ак энчек* 'белое войлочное покрывало', парень ее ставит туда, чтобы на землю она не наступала. Потом жених ведет невесту под руку и заводит в новую юрту. Свекровь в это время, обхватив руками белое войлочное покрывало, вперед забегает в юрту и встряхивает данное покрывало у двери железной печки. Это для того, чтобы добро (в виде пыли), привезенное из родительского аала, выпиталось в *ак энчек*.

— *Нравятся ли вам нынешние церемонии, какие вы можете назвать варианты?*

— Я не одобряю свадьбы, которые проводят для молодых людей, уже имеющих маленьких детей.

— *Чем отличаются свадьбы жителей чабанских стоянок, сел и города? Что между ними общего и особенного?*

— В основном отличий нет. Но в прежние времена свадьбы проводились проще, в соответствии с имеющейся посудой, мясо могли раздать прямо на руки.

— *Что вам в современных свадьбах не нравится?*

— Раньше дорогу к месту свадьбы нельзя было вообще изменять. Невесту привозят верхом на лошади, а жених ее ждет у себя в аале. А сейчас ездят туда-сюда, заставляют народ ждать целый день, это очень неприлично. Я думаю, что даже если времена меняются, нельзя так беспорядочно изменять. Если невеста отправилась в дорогу, должна доехать до места свадьбы, это означает, что дорога жизни должна быть прямой, как говорят, «камень лежит там, куда его бросили, а невеста там, куда ее отдали», поэтому нельзя изменять дорогу. Нельзя заставлять народ ждать.

— *Как вы считаете, какое основное богатство есть у тувинцев?*

— В скоте и детях.

— *Можно назвать сразу несколько ценностей тувинской культуры, в любом порядке, как вспомните?*

— Сегодня в тувинской культуре у человека основное это — вера.

— *Много ли тувинцу надо мяса, какого вида, в неделю, месяц или год?*

— Тувинцы не считают, закалывают еще одного, когда мясо заканчивается. Также это зависит от того, сколько человек живет в семье, но мы каждый день употребляем в пищу мясо.

— *Сколько ваша семья употребляют мяса в год (баранов, коров)?*

— Это мы никогда конкретно не посчитаем, но на зиму обязательно забиваем одного крупного рогатого скота, это хватает на зиму. У всех сельских жителей имеется свое мясо.

- Можете описать ваш ежедневный рацион, из чего состоят блюда?
- Где бы мы ни бываем, везде едим блюда с мясом. Некоторые знающие обычаи и традиции люди с уважением угощают студнем (из паленой головы животного). Если попал в юрту, где варят паленую голову, поездка будет успешной.
- Какие блюда ежедневно готовите?
- Мы почти ежедневно едим пельмени. Кроме того, каждая тувинская семья ежедневно варит *быдаа* ‘суп’, как говорят: «Нет *быдаа* — нет живота».
- Какие блюда летние и зимние, а какие парадные, для праздников?
- Всегда все равно мясные блюда едим. Нет праздника у тувинцев, если нет пельменей и манты на столе.
- Много ли вы тратите денег на приобретение мяса?
- У нас есть свой скот, мы не покупаем мясо. Закончится, тут же закалываем.
- Какие традиции вы можете назвать, связанные с мясом? Перечислите их, пожалуйста.
- К основным обычаям относятся: нельзя одному есть мясо лопатки; нельзя есть кожуцу голени, станешь бедным; притесненному человеку кладут в тарелку локтевую часть мяса; уважаемому человеку кладут курдюк и грудинку.

Беседовала Н.Д. Сувандии, 26 июля 2021 г.

1970 чылда төрүттүнген оөредилге ажылдакчызы Урана Владимировна Ондар-биле чугаа

— Урана, ада-өгбевисти сактыр сен бе? Кааш адага чедир сактыр сен? Оларның долут, сывын билир сен бе? Каяа чурттап, чүнү кылып чорааннарыл?¹⁹

— Авам Барыын-Хемчик чурттуг, ачам Сүт-Хөдден. Мен бодум Аксы-Барлык суурга төрүттүнген мен.

Бодумнун өгбелеримни эмин эрттир эки сагынмас мен, чүгле авамның азыраан авазын, төрөөн ачазын болгаш азырап каан ачазын сактыр мен. Ачам 12 харлыында өскүс арткан болгаш, ооң ада-иезин бис танывас, көрбөөн бис. Кижини бодунун төрөлдөрүн, өгбелерин ада-иезинден билип алыр. Авам, ачамның ада-иези узун называан.

Ачамның авазын-даа, ачазын-даа көрбөөн мен, чогуу бажында альбомувуста бичежек чуруктан оларны көргөн мен. Ат-сывын база билбес мен, а авамның ада-иезин чогуу билир мен. Авамның азырап каан авазы Караатаан, азыраан ачазы Сендажы. Кырган-ачам Сендажы Ада-чурттуң Улуг дайынының эки турачызы чораан, ынчангаш ол кижиниң шын ат-сывы кым дээрзин чүгле Кызыл хоорайда Ада-чурттуң Улуг дайынының эки турачыларынга турскааткан мемориалдан сонуургап көрүп турдувус, чүге дээрге ооң адазының адын кым-даа чугаалап бербейн турган. Авамны Хилераа Сендажиевна дээр турган, ынчангаш адазының адын Сендажы дээр болгай дээш, мемориалда даңзыдан тып ап турдувус, ону Монгуш Сендажы Балзанайович дээр болган.

Авамны азырандыга барган деп чүвени шору улгады бергеш, билип алган бис. Төрөөн ачазы кырган-ачамны сактыр мен, чүге дизе бичии тургаштын

¹⁹ Кады чугаалашканнар угбашкылар ажы-төлү болуп турар. См.: Тувинцы. Родные люди. С. 282–293.

төрелдеривис-биле эдержир тургаш, Аксы-Барлык суурже чеде бээр турган бис, ынчан кырган-ачавыс өгге чурттап турган. Ол үеде тывалар шола аттарлыг турган, ол кырган-ачайны Партия дээр турган. Шын ады Ак Сегбе. Аксы-Барлык суурда даай-аваларымның бажыңнары кожа-кожа турган. Ол бажыңнарның артынга өгге кырган-ачавыс чурттап турар чүве. Ооң хөй санныг уйнуктары бис ойнап-ойнап, аштааш, өгже кире халчып кээривиске, кырган-ачавыс тыва далганны «колобоктар» ышкаш борбактааш, шуптувуска үлеп бээр. Өгге безин ону чивейн, үне халчып чоруй баар турган бис. Ол кырган-ачамны сактыр мен, ак шырайлыг, узун, ам көөрүмге, Аяс дуңмавыс дыка дөмей апарган чорду.

Авамны азырап каан кырган-авам 40 хар ашкыже мал малдап чораан. Авам сарлык-даа саап чораан мен деп чугаалаар чораан. Оларның мал-маганы дыка хөй чорааннар, ынчангаш ол үеде шору шыырак бай турганнар. Ак бажы деп черге чурттап чорааннар.

Авамның чаңгыс акызы, даайым, Монгуш Сендажиевич Байыр-оол²⁰ 80 хар ажып чорааш мөчээн. Авамның хан төрөөн кады-төрөөннери сес, а ачамның база сес кижиге.

Ачам Ондар, оларның төрөөн чурту Сүт-Хөлдүң Ишкин суур. Ачам күдээлеп чедип келгеш, бүгү назынында авамның чуртунга чурттап арттып калган, ынчангаш ачамның дөргүл-төрелдери-биле эки билишпес, эдеришпес, танывас бис.

Авамның-даа, ачамның-даа талазындан өгбелерим араттар чораан.

Ачам беш кыстың соонда алды дугаар кылдыр төрүттүнүп келген. Ачам эрте он ийи харлыында өскүс апарган, ол үезинден тура амыдыралдың бергелерин көргөн. Школаны дооскужуга чедир ону кады-төрөөн улуг угбазы өстүрүп каан. Ол угбазының уруглары-биле дең, ынчангаш ол уруглар-биле дыка эдержип чораан.

Кажан ачам өскүс арттып калганда, бодундан бичии ийи эр дуңмалары Коля, Виктор ооң-биле кады артканнар. Олар өскүс арткаш, дыка түрөп чорааннар. Дуңмаларын азыраар, чемгерер дээш, ачам «карман үжеп чораан мен» деп чугаалаар турду.

Ол үеде төрелдер-биле харылзажыры берге турган. Машина-балгат кижибүрүзүнге турбаан. Аныяамда мен чүге Тенек-оол даай кады-төрөөн кыс дуңмаларындан ырак чүве ирги азы азырандыже чоруй барган кижиге ирги бе дээш, кайгап турган мен. А ол аныяанда кадайлангаш, Бай-Тайгаже көже бергеш, кады-төрөөннери-биле эдеришпестээн турган болду. Ам Тенек-оол даайның уруглары Долаана, Долчаана суг-биле эдержип турар бис.

Хеймер даайымны кырган-авай улгады бергеш божаан, кыстары хөй, оолдары эвээш, ынчангаш хеймери оол төрүттүнүп кээрге, улаштыр божувас дээш, Хеймер-оол деп адап алганнар. Оон соонда божаан оглун Мөңгүн-оол деп адаан.

Кидиспей даай-авай оглу Романны бот божуп алган. Ол Романны бистиң кырган-ава, кырган-ачавыс азырап алганнар. Роман херек кырында Кидиспей даай-авамның уруглары Марина, Мерген, Марьянаның кады-төрөөни болур, ооң адазы өске, ынчангаш ол бистиң эр төрелдерден ылгалдыг, арын-шырайы өске, бүдүжү кайгал, чугаккыр, эрестиг. А бистиң эр төрелдеривис томаанныг, оожум. Бо Аяс акыйны безин сактып кээрге, дыка томанныг, «чыткан хой тургуспас» кижиге. Биске Роман даайывыс эвес, а акывыс болур. Моон ап көөрге, бистиң кырган-ававыс биле кырган-ачавыс улуг уруунуң эдертип келген оглу уйнуун, боттарының оглу ышкаш өстүрүп кааннар.

²⁰ Байыр-оол Монгуш Сендажиевич (1938–2021) философия эртеминиң кандидады.

Авамның чугаазы-биле, Кидиспей даай-авамның овур-хевири чараш, эрес, ол садыгга ажылдап чораан. Ол үеде садыгга ажылдап турган дээрге-ле бай-шыдалдыг улус болур. Кырган-авам чок апаарга, ада-иезиниң ажыл-херээн уламчылаар дээш, Кидиспей даай-авам малчыннай берген.

Мээң авам азырап каан авазы-биле бай-шыдалдыг чурттап чораан, мал-маганы дыка хөй. Ол кырган-авам чүгле оглу болгаш авам ийи ажы-төлдүг турган²¹.

— 1940–1950 чылдар үезинде, тыва чонну коллективтиг ажыл-агыйже шилчидип, колхоз, совхозтар тургустунуп, паспорттар ап эгелээн үеде, ажы-төлдү өскээр өөредип чорудуп турган үелерде төрөл-дөргүлүвүс амыдыралыңга өскерилгелер болган бе?

— Даайымның ады болгаш фамилиязы солчу берген. Ол — Байыр-оол Монгуш Сендажиевич апарган, херек кырында Монгуш Байыр-оол Сендажиевич болур турган. Документилер берип турар үеде ынчаар бижип каапкан. Эң солун чүүл 1944 чылда Тыва биле Россия катчы берген соонда, улуска документ кылып турган үеде, оларның шуптузунуң төрүттүнген хүннерин дөмей кылдыр бижип каапкан болган. Байыр-оол даайым биле авамның төрүттүнген хүннерин чаңгыс октябрь 17-де кылдыр бижээн болган, а шын төрүттүнген хүннери та кажан турган улус чүве, билдинмес. Ам санап көөрүмге, авамның черле октябрь ай болуп чадавас, чүге дизе кады төрөөн кыс дунмазы Санаара даай-авам мартта төрүттүнген бооп турар. Кайызындаа санаптарга, оларның аразы тос айдан эвээш болуп турар, кижини беш ай болгаш, төрүттүнүп келбес болгай.

Авам 1942 чылда, ачам 1944 чылда төрүттүнген, ынчан Тыва Россияга каттыжа берген турган, ол үеде тывалар өглеринге чурттап, чылда дөрт катап көжүп, малын малдап чорааннар. Оон ажы-төлүнүң өөренир назы-хары чеде бээрге, оларны интернаттарга тургузуп каарга, уруг-дарыы аңаа чурттавышаан, өөренип турганнар.

Кандыг хеп кедип чораан силер деп авамдан айтырар турган мен. Олар идик-хевин алгы-кештен боттары даараар турган, садыгдан садар идик-хеп-даа турбаан. Авамның чүвүрү безин алгыдан даараан деп сактып олурар турган. Бодап кээрге, чүс чылдан эвээш үе дургузунда хөй өскерлишкиннерни тыва чон көргөн.

Ада-ием кады чурттай бергенде, авам башкы училищезин дооскан, дипломнуг специалист турган, ачамны ол-ла училищеге өөредип алган. Ол күш-культура башкызы мергежилди дооскаш, Шекпээр совхозка ажылдай берген.

Шекпээрден Барыын-Хемчиктин Кызыл-Мажалык сурунче көже берген бис. Ол үеде мен 4–5 харлыг турган мен. Ийи аал чурттаар бажыңның бир аалыңга чурттап турган бис. Өске даай-авайларга бодаарга, бис чүгээр чурттап турган бис, а олар бөдүүн турганнар. Авам башкылап турган, а ачам Кызыл-Мажалыкка Райком партияның комсомол деп салбырыңга ажылдай берген.

Ол үеде авамның Кидиспей деп угбазы биле ачамның кады төрөөн угбазы чаңгыс үеде чок апардылар. Олар ол үеде 36 харлыг турган.

Ынчан Марина алды харлыг, Марьяна дөрт харлыг, а Мерген ийи харлыг. Авазы чок болурга, олар эгезинде бистиң бажыңывыска чурттап турдулар. Шупту дыка хөй кижини чурттап турган бис, бистиң аравыста Шолбана угбам эң улуг турган. Бажыңга кижини бүрүзүнүң ажылы турар ужурлуг дээш, ол биске ширбиттинер, аяк-сава чуур дээш, даалгалар бээр турган.

²¹ Тувинцы. Родные люди. С. 289.

Ынчан ачамны Барлык суурже ажылының аайы-биле депшип партия комитетинин даргазы апарган. Ол үеде Марина, Марьяна, Мерген база бис-биле кады турган бис, Марьяна биле мен школа баарда чаңгыс портфельдиг турган бис, чүге дээрге иелээ чаңгыс класска өөренип турган бис. Ол дээрге ачамның даргалап чораан эрги сумказы турган. Өөренип чүктээр сумка садып алыр арга чок турган ирги бе азы тыптыры берге турган ирги бе, билбес мен. Кызыл-Мажалыктан Барлыкче кээрге бичии орустаар турган бис, чүге дээрге садикке орус башкылар хөй турган. Чаңгыс классчыларывыс Марьянаны биле мен ийини ада-иезинге клазывыста орус ийистер чедип келген деп турган. Ынчан авам биске дөмей хеп садып бээр турган. Оон ачамны дээди эртем алзын дээш, Новосибирскиде Партияның дээди школазынче дөрт чыл иштинде өөредип чорудупкан. Бир чыл ишти ачам хүндүскү салбырга боттаңнап өөренип тургаш, оон өг-бүлезин бисти ап алыр дээш, чедип келген. Ынчан бистиң-биле чурттап турган азыранды дунмаларымны өске даай-авалар азырап апарган. Новосибирск хоорайже көшкеш, үш чыл чурттаан бис.

Оон Тывага чанып келиривиске, ачамны Кызыл кожууннун Партия комитетинче ажилдадыпкан. Ачамга ийи аал чурттаар чаа бажыңның бир талакы квартиразын берген. Алды класска Каа-Хем школазынга өөрени берген мен, орустаарым эки турган, чаңгысклассчыларым хөй кезии орустар, чүгле 3-4 тыва уруглар турган.

Партия ажилдакчызы кижини ону кайнаар чорударыл, оон аайы-биле чоруп каар турган. Мен школаны доозуп турумда, ачамны Мөнгүн-Тайга кожууннун Мугур-Аксынче, партия комитетинин ийи дугаар секретары кылдыр чоруткан.

— *Сээң өг-бүлөңде каш азырандыга берипкен улус бар? Оларның төөгүзү кандыгыл?*

— Авам азырандыга өскен. Авамны азырандыга барган деп чүвени шору улгады бергеш билип алган бис. Авамның хан төрөөн авазының талазындан төрелдери дыка хөй. Тывалар ажы-төлүн азырандыга бээрде, чүгле төрөл улузунга бээр турган. Авамның азырап каан-даа, төрүп каан-даа авазы чоок төрелдер, кады-төрөөн угбашкылар болуп турар.

Ачамның база ийи хире кады-төрөөнин азырандыга берипкен чорду. Ол ийи кижиден чүгле Маша даай-авайны таныыр мен. Ол төөгү эртеминин кандидадды турган.

Улустун эрте чок апаары эмнелге шугумунун ол үеде куду деңнели болуп турган. Ачамның азырап каан улуг угбазы ада-иези чок апаарга, база-ла мал малдап чоран. Ол угбазының хан базышкыны (инсулт) чок апарганын ачам ийи караа-биле көргөн. Улуг угбазы чок апаарга, ачам суг дыка берге байдалга боттары артып калганнар.

Ачамның өске угбазының (адын сагынмас мен) ажы-төлү база биске өскен, ол дээрге Салават, Рита, Гоша, Долаана. Бо угбазы үжен алды харлыында рактан чок апарган, ол үеде ракты «чингелей берген» дээр турган. Ол чылын авамның, ачамның бичии дунмаларын эккелген, база-ла дыка хөй кижини чурттап турган бис. Салават бистиң бажыңга үр өскен, а арткан угбашкыларын ачамның өске төрелдери азырап алганнар.

— *Сээң бодалың-биле, ада-иеңниң салым-чолундан сээң салым-чолуңда улуг ылгал бар бе? Ылгал бар болза, аңаа чүү салдар чедиргенил?*

— Адам-ием мени школа дооскан соонда, Кызылдың күрүнениң башкы институтунче кирип алзын деп күзээр турган. Байыр-оол даайым Новосибирск хоорайга

конференцияга киришкеш, Новосибирскиниң күрүне университединиң букледин эккелген. Даайымның берген буклединден адрес, телефонун билип алгаш, ол университеттиң химия салбырынче дужаар дээш, самолеттап чорупкаш, ынчаар кирип алган мен. Ниити чуртталга бажыңыга чурттавышаан, өөрени берген мен. Оон бир-ги семестрниң «Математический анализ» деп эртемге бергедей бергеш, документи-лерим алгаш, дедир Тываже чанып келген мен. Ол үеде ада-ием Мугур-Аксыга чурт-тап турганнар.

Ачам мени интернатка кижизидикчи башкы кылдыр кирип каарга, кезек үеде малчыннарның ажы-төлүнүң он сес харлыг кижизидикчи башкызы болуп чайга че-дир ажылдадым. Мээң ол өөреникчилерим аразыңа мен хире 16–17–18 назы-хар-лыг уруглар база турган.

Чайын Иркутск хоорайның дээди өөрөдилге чериниң химия салбырынче кирип алгаш, ону дооскан мен.

Мен бодумну ийи дугаар чадада интеллигенция деп санаар мен, мээң ада-ием интеллигенция турган, мээң ажы-төлүм үш дугаар чаданың болур.

Мээң ада-иемниң салым-чолу мээң салымымдан улуг ылгалдыг. Мээң чурттал-гамда күзелдер боттандыраар аргалар хөй бооп турар. Совет-даа үеде ада-иевис бай-шыдалдыг чурттап чораан болгаш, аш-чем кажан-даа үзүлбес, идик-хептиң-даа экизин кедирип чораан бис. Дыка сактыр мен, 11–12 харлыымдан тура, дыка ном-чуттунар турган мен. Кызыл кожууннуң Каа-Хемге чурттап турган бажыңывыс ча-нынга кожуун библиотеказы турган. Ынчан ук библиотека номнар-биле дыка бай турган. Ол номнарның шуптузун номчуур турган мен. Телевизор, гаджеттер чок тур-ган болгаш, сонуургалывыс номнар турган.

Шынап-ла көңгүс ийи аңгы чүс чыл кылдыр санап болур.

— *Бодунарның чоок төрөлдериңерге кымнарны хамаарыштыраар силер? Ырак төрөлдериңерге кымнар хамааржырыл? Оларның тус-тузунда санын санап, илередип шыдаар силер бе?*

— Чоок төрөлдөрүм дээрге авамның кады-төрөөннери. Мээң ада-иемниң чурт-талгазының хөй кезии Барыын-Хемчикке авамның төрөлдөрүниң аразыңа эрткен. Ынчангаш чоок төрөлдөрүм кылдыр оларны санаар-дыр мен. Ачамның кады-тө-рөөннери база хөй, ынчалза-даа олар-биле харылзаавыс шоолуг эвес. Үш дугаар ча-дага чедир төрөлдөрүмни чоок кылдыр хүлээп алыр мен.

Мээң ажы-төлүм төрөлдөрүм база эки билбес, чүгле мээң кады-төрөөннеримни тайылбырлап, ооң ажы-төлүн эки тайылбырлап берип турар мен. Төрөлдөрүм чугаа-лаштырып, найыралдаштырып чоруур болза, эки деп санаар мен.

— *Чоок төрөлдериңер аразында силерден ырай берген, шоолуг эдеришпес апарган улuzuңар бар бе? Аңаа кандыг чылдагаан, салдар барыл?*

— Бистиң Тенек-оол даайывыс чаавайның чурттунга Бай-Тайгага бүгү чуртталга-зын чурттап каан, бистен бичии аңгыланы берген.

— *Шаанда тываларның ажы-төлүңе хамаарылгазы амгы үеден өске турган деп чугаалап берип шыдаар силер бе? Кандыг өскерилгелер барыл? Шаандагы болгаш амгы үениң ажы-төлү чүнүң-биле ылгалып турарыл?*

— Тывалар уруг-дарыгга дыка ынак, тыва кижиниң байы — ажы-төлүндө. Бар-лыкка чурттап турувуста, бажыңга дыка хөй ажы-төл чурттап турган, өскүс арткан дунмаларын ада-ием шуптузун ап алыр турган. Акша-көпөөк чединмейн баар, хөй

азырап алган ажы-төлдү чемгерип шыдавайн баар мен деп бодам безин бажынга кирбес турган.

Шаанда тывалар амыдыралы берге-даа болза, кажан-даа ажы-төлүн кагбас турган, бергедээшкиннерни эрттип чорааш, ажы-төлүн азырап алыр турган.

Амгы үеде өг-бүлелерде ажы-төлдүн саны эвээш апарган. Өөрени бээрге-ле, ажы-төлдүн кол ажылы школа апаар, ынчангаш ажыл-агый шоолуг кылбас. Дыка хөй улус чер бажыңнардан каът бажыңнарже көшкүлөп турар, а каът бажыңда кылыр ажыл база хөй эвес.

Төрөлдер-биле эдеришпес деп чүүл база багай деп бодаар мен. Тыва чон төрөөн дылын база дыка багай билир-дир, садикке, школага-даа орустап чугаалажыр апарган. Амгы аныктарның ажы-төлү шуут тывалавас. Кижини төрөөн дылын уттур болза, чоннуң культуразы өлүр деп санаар мен.

Эрги чаңчылдарга дагылгаларны хамаарыштырып болур. Черле ажы-төлдү эдериштирип, төрөл аймакка чыгыштар эрттирер болза эки.

Тыва дылын билир ужурлуг.

Тыва чаңчылдары-биле таныштырар, чагыыр, өөрөдир.

Улуг улустарны хүндүлээр деп чаңчылды өөрөдир.

Амгы үеде мергежилдер кандыг-даа бооп болур, херээжен кижини таксистеп-даа болур, а эр улустар бо үеде чаа төрүттүнген уруг азыраар шөлээ-даа ап болур апарган, чүге дээрге кадайы ажылдап турар.

— *Уруглар болгаш оолдарны кижизидер аргалар ылгалыр бе?*

Өг-бүледе эр улусту эрзиг кылдыр кижизидер болза эки деп бодаар мен, кыс кижини чымчак кылдыр. Ийилээ, эр кижиниң ажылын болгаш кыс кижиниң ажылын деңге кылып билир кылдыр өөрөдир. Мен оглумну база чем кылып өөрөдир мен, студентилээр кижини оода бодун ажаап билир турар ужурлуг.

Бистинң ажы-төлдүн чуртталгазы бистерден аңгы болур деп бодаар мен.

Эң кол чидиг айтырыг — амгы үениң ада-иелериниң дыка хөй ажылдап турары. Өг-бүлөзи, ажы-төлү-биле эрттирер үези дыка эвээш. Оон аңгыда, аныяк өг-бүлелерде эр улус эрзиг эвес апарган. Адазы эрзиг эвес болза, ол оглун база эрзиг кылдыр кижизидип шыдавас.

Ажы-төлдүн иинтернет, гаджетке сонургалы дириг харылзааны кызырып турар, ынчангаш бир-ийи шак интернет чокка онаалгалар кылыр, оюннар дээн чергелиг...

Бистинң өг-бүлевисте чемненир үеде телефон чокка чемненир бис. Шупту улус гаджеттер чок шыдавас апарган. Бичии уруглар эжим-биле ойнаарым дээш үнүп чоруптар, оон көөрге, ийи аңгы телефон азы чаңгыс экранче көрүп олурар. Ол дээрге оюн эвес-тир, оюн дээрге дириг харылзаа турар деп бодаар мен. Ону узуткавас болза, ажы-төл телефон чок боттары ойнап шыдавас, канчаар чугаалажырын безин билбес апаар.

— *Сээң өг-бүлөңде уруг-дарыын канчалдыр адап азы оларга хамаарылгазын канчаар илередиң турарыл? Амгы үениң ада-иези уруг-дарыыңга чүнү кылып турарыл, оларның келир үезиниң дугайында бодап, чүү чүвени белеткеп турарыл?*

— Уруум, доча, оглум, сыночек. Адын хорадай бергеш, адаар мен.

Хөй кезии ада-иелер эртем-билиг бээрин кызыдар, ынчалза-даа ол кол эвес, эң кол чүүл ажы-төлдүн аас-кежиктиг болуру. Уругларым амыдыралыңга мен ышкаш бергедешпезин дээш, баш удур оларга бажың-балгатты белеткеп турар мен. Кижини бүрүзү ажы-төлүн эки чурттазын деп бодаар болгай.

Ажы-төлдү чуртталгада коргуш чок кылдыр өөредир болза эки, чүгле боттары бут кырынга туруп өөренир кылдыр.

— *Тыва культураны камгалап арттырарыңа кандыг чаңчылчаан төрөл аймактын азы өг-бүлениң хемчеглерин адап болур сен?*

— Келин айтырары, хылбык дой, куда дой эрттирери.

Улуг угбам Шолбаананы кудазының шупту чадаларын, кезектерин, тыва чоннун чаңчылдары ёзугаар эрттирген.

Дагылганы бистиң аймак чаңгыс-даа эрттирбээн. Кижичаа ажаарының чаңчылдарын база сагып турар бис, ону сагыыры чугула деп бодаар мен. Аңаа хөй арага ишпес болза эки, чок болган кижини үдээрде кол чаңчылдарга чула кыпсыры, хонуун эрттирери хамааржыр. Чок болган кижини хөй кижичаа үдеп кээрге, ол кижилерниң сагыш-сеткилинге эки хевирлиг, үдеп турар кижини ол хире хүндүлээри, эргим, чоок болган деп көөрү. Ол чоок кижизин чидирген кижилерге ол үеде дыка берге болур, хөй аалчылар кээрге, олар-биле ажаанзырап, оларын шайладып, чемгерип турда, муңгараан сагыш-сеткили бичии-даа бол чардыга бээр.

— *Эрги шагда сагып чораан кандыг езу-чаңчылдарын тывалар бөгүнгү хүнде сагып турарыл? Оларны эрги шагда хевээр кылдыр сагып чоруур деп болур бе? Болбас (болур) болза, чүге?*

— Хөй кезии тывалар ёзу-чаңчылдарны сагып турар. Ынчалза-даа чаа үе-биле тыва чаңчылдар өскерли берген деп болур. Чуртталга база шимчеп бар чыдар, чаңчылдар база ооң-биле өскерлип турар, ынчалза-даа өскерлишкеннер дөмей-ле уткалыг боор ужурлуг. Ынчалза-даа мээң үемниң улузу чаңчылдарны сагып чоруур, а амгы үениң аныяктары тыва чоннун чаңчылдарын хөй кезии сагывас, а чамдыктары шуут билбес бооп турар. Амгы үениң аныяктары байырлалдар үезинде дириг чугаа орнунга телефонга тырттыржып турар, а байырлалдар үезинде улуг улуска кичээнгей эвээш апарган. Ада-ие бисти өртемчейге чаяп каан болгай, олар бисти бо хүнге чедир өстүрүп каан. Оон аңгыда ажы-төлдүн төрүттүнген хүннеринде бир дугаар авазыңа байыр чедирер болза, дыка шын болур.

— *Амгы үениң куда-доюнга хамаарыштыр чүнү чугаалап болур сен? Бо хүнде болуп турар куда езулалдары сеңээ тааржыр бе? Кандыг вариантылар? Хоорай, суур болгаш көдээ аалга эртип турар кудалар чүнүң-биле ылгалып турарыл?*

— Кудаже чалаан аалчыларның санын эвээжедир. 200 кижичаа дээрге чедер. Улгуды берген улуска албан сөстү бээр. «Мальчишник, девичник» деп хемчеглерни чараш тыва ат-биле адааш, тыва төп ажылдакчылары тыважыдыр чогаадып көрзе деп бодаар мен. Дөмей-ле амгы тыва кудаларже шаандагы чаңчылдарны кириер болза эки, ол чаа тыптып келген флешмоб, фотосессияны ам ап каап шыдавас бис. Шуут чиңгине тыва кылдыр эрттирер болза, амгы үеде чон өскээр билип алыр.

Көдээ черге хөй эвес кижичаа куда эрттирер болза, дыка солун, аянныг болур деп бодаар мен. Суурларга херим иштинге эрттирерге база эки деп санаар мен. Хөй кезии тыва чон хоорайларда апарган, Тываның чонунун хөй кезии Кызылда чурттап турар, ынчангаш чон Кызылдың кафелеринге кудалар эрттирери ол.

Дөмей чүүлдер дээрге, аныяктарны ак шай-биле эр кижиниң авазы уткууру бар. Амгы үеде «американ куда» модада апарган. Чамдык кудаларда ак платьелиг келгеш, оон тыва платжеже солуп алырга, база эки чорду. Дуңмамны айтырып турар үеде керним европейжи платьелиг турду, оон чажын чавагалап өөрүүрде, тыва хевин кедип

алыры база дыка уткалыг, чараш чорду. Тыва үндезин культура төвүнүн ажилдакчылары сценарийлер, методиктиг удуртулгалар кылгаш, чонга тарадыр болза эки.

— *Тываларның эң кол байы чүде деп бодаар силер? Тыва культураның элээн каш кол үнелиг чүүлдеринден адап көрүңерем.*

— Шупту тывалар ажы-төл дээр. Ажы-төлче үндүрген үең, акша көпееэн кажандаа катап эгилбес деп экономистер, психологтар чугаалап турар, ынчангаш ада-ие кижиге бүрүзү ажы-төлүн кызып өстүрүп, азырап, кижизидип чоруур. Оларның өзүп оларын көөрге, ада-иеге дыка өөрүнчүг, чоргааранчыг болуп турар.

Өг-бүле, кады-төрөөннер аразында тудуш, чоок харылзаа барда, берге байдалга таварышкан кижини кажан-даа кагбас.

Культура чидип турарыңа муңгараар мен. Тыва үндезин культура төвүнүн кылып турар ажылы улустарга ажыктыг, дыка кол, эки, шын деп бодаар мен. Ынчалза-даа ол ажилдакчыларның саны эвээш-тир ийин. Өөредилге черлериниң программаларынче чоннуң ёзу-чаңчылдарын өөредирин кичээнгей салып, регионалдыг компоненттиже садиктен дээди өөредилге черинге чедир хөй кирир болза, эки.

— *Мал дээрге тываларның байы деп адап болур бе? Тыва кижиге бир неделяда, айда кайы хире хөй эът херегил, кандыг малдың эъди?*

— Тываларның ханында эътке ынаа артып калган. Тыва кижиге хөй малдыг болур болза, бай кылдыр санаттынар. Бистиң даай-аваларывыс суурга мал-маганныг чурттап чораан, а мээң ада-иёмниң хөй малы-даа чок турган, ынчангаш даай-аваларывысты бай кылдыр санаар турган бис.

Хоорайда тывалар амгы үеде акшалыг апаргаш, мал-маганны саткаш, бир аалга апарып каар апарган. Бир эвес эвээш малдыг болза, оларны чоок төрелдеринге кадартып болур. Оларны азыраан дээш, малдың ээлеринге аш-чем аппарып бээр азы көвүдээн мал-биле үлежир апаар. Шуут бай тывалар аңгы кыштагларлыг, кадарчыларлыг болур, ол дээрге амгы үениң капиталы деп болур. Тыва кижиге малын садып-каш, акшазы-биле хоорайга бизнес ажыдып болур, ындыг-даа болза ол мал азыраарын шилип ап чоруур.

Мээң өг-бүлөм хөй эъдинге ынак бис, бир хойну ийи-үш ай ишти чиптер бис. Бир чылда дөрт-беш хире хойну өзеп чиптер бис. Вайберде «Дорт малчыннардан эът» бөлүк бар, бис оон чагыдып аар чордувус. Бажыңга ижин-хырнын аңгылааш, аайлап каан эътти олар эккеп бээр. Бо эъдивис төне бээрге, базардан база садып алыр мен. Мээң өг-бүлөмде дөрт кижиге бар болза, бир чылда бир кижиге-ле бир хойну чип турардыр. Бир хөй — 20 кг эът.

Дагаа эъдин, балыкты база садар мен. Инек эъдин база садар бис, тыртып аар бис. Бир айда ийи-үш кил эът садар мен, оон фарш кылыр мен. Бир чылда 30 кг инек эъдин чиптер-дир бис.

Албан бир хүнде эът-биле изиг чемни кылыр мен, четтикпес болзумза, тушенка азы дагаа эъди-биле база балыктан кылыптар мен. Эът чок деп чүүл турбас. Кашаларны бир хонгаш чиир бис, быдаалар ижер (борщ, суп с лапшой).

Байырлалдарда манты кылыр бис, оон балык кылыр мен.

Бодум тыва, а өөм ээзи хакас болгаш, ону тыва чаңчылдарга өөредиксээр мен. Чүге дээрге тыва өг-бүлөде эътти аайлаар, бичеледир кезер кижиге эр кижиге болур. Өөм ээзин эътти кезер кылдыр өөредип алган мен. Хөй эъдин кажан-даа үзе сокпас, ыяап-ла чүстеринден адырар. Хөй эъдинден быдаа кылырга, шын аңгылап

каан болгаш, буступ калган сөөк чок болур. Эътти шын кезерин оглумга база өөредир мен.

Чишке чогуум улуг малды согар. Оон хырбача кылып алгаш, чазын эът төнүп турар уеде оон быдаа кылып чиирге, дыка мүнчүг.

Кыжын кажан-даа тывалар хой өлүрбес турган, чүге дизе хой боос болур.

Мен бодаарымга, шаанда тывалар чайын хой эъди чивес турган ышкаш, хеңмелээр эъдин черле кылып алыр, оон харын сүттен, тараадан аъш-чем кылыр турган.

Ам-даа малчыннарның аалынга чайын чеде бээрге, хой эъди шоолуг турбас.

Хүндүткелдиг улуска хой ужазын бээр, хойнуң мойнун өзээн кижиге бээр чергелиг чаңчылдар бар. Шаандан тура малдың баш, буттарын октавайн, өрттедип алыр турган бис. Эът чиир болгаш, дириг амытанның тынын ап турар болганывыста, аңаа хүндүткелдиг боор, чүзүн-даа октавас ужурлуг бис деп чүүлдерни мен уругларымга тайылбырлаар мен. Өлүрүп чиген хойнуң хайындырган ижин-хырнын чаңгыс-даа шөйүндү арттырбас, чок кылдыр чиптер бис.

Бажыңның эр ээзи эътти хайындырып алгаш, шупту ажы-төлүн чыып алгаш, бичиилеп кескеш, үлээр чаңчыл база эки. Ол дээрге ачазы кайы-хире ажы-төлүнге ынан көргүзүп турары.

Оон изиг-ханнаан соонда, кожаларынга, чоок кижилеринге аңгы тавакка салгаш, үлээр чаңчыл бар. Балыктап азы аңнааш, база-ла төрелдеринге үлээр турган. Оон ыңай чарын эъдин чааскан чивес.

Чугааны 2021 чылдың ноябрь 23-де Ш.Б. Майны чоргускан

Беседа с Ураной Владимировной Ондар, 1970 г. р., работником образования

— Урана, рассказы, пожалуйста, о том, что ты помнишь о наших предках?²²

— Своих предков помню не очень хорошо, помню только приемную мать мамы, которая вырастила мою мать, а также ее родного и приёмного отцов. Отец в двенадцать лет остался сиротой, поэтому его родителей мы не знаем, не видели. Человек узнает родственников и предков от своих родителей. Родители отца и матери не были долгожителями.

Ни бабушку, ни дедушку по отцовской линии не видела, только видела их на небольшой фотографии дома в альбоме. Их имен тоже не знаю, а родителей матери хорошо знаю. Приемная мать мамы Караатаан, приёмный отец Сендажы. Дедушка Сендажы был добровольцем Великой отечественной войны, поэтому его полное имя узнавали из мемориала-памятника «Памятника добровольцам — участникам Великой отечественной войны» в городе Кызыле, потому что никто не рассказывал нам о его отчестве. Маму звали Хилераа Сендажиевна, поэтому ее отца звали Сендажы, так нашли мы его в списке на мемориале, его звали Монгуш Сендажы Балзанайович.

Довольно взрослыми мы узнали, что мама была приемной. Родного отца ее дедушку я помню, потому что мы в детстве общались с родственниками и приезжали к ним в Аксы-Барлык, тогда дедушка жил в юрте. В те времена у тувинцев были прозвища, дедушку звали Партией. Его настоящее имя Ак Сегбе. Дома тетюшек в Аксы-Барлыке находились близко друг от друга. За их домами в юрте жил дедушка. Мы,

²² Собеседники приходятся друг другу двоюродными сестрами. См.: Тувинцы. Родные люди. С. 282–293.

его многочисленные внуки, наигравшись, когда проголодаемся, заходили к нему, дедушка делал нам из *тыва далган* 'муки из жареного ячменя' шарики в виде «ко-лобков» и всем нам раздавал. Мы даже в юрте их не ели, сразу выбегали. Я помню того дедушку, был белолицым, высоким. Сейчас вижу, что наш брат Аяс стал на него похож.

Приемная мать моей матери до сорока лет выращивала скот. Мама рассказывала, что доила даже яков. У них было много скота по меркам того времени, жили достаточно богато. Жили они в местечке Ак бажы.

Единственный брат моей мамы, дядя Байыр-оол Монгуш Сендажиевич²³, прожив больше 80 лет, умер. Кровных родных у матери было восемь, а у отца тоже восемь.

Родиной отца Ондара является село Ишкин Сут-Хольского района. Отец приехал зятем на родину матери и остался на всю жизнь там жить, поэтому его родственники мы хорошо не знаем и не общаемся с ними.

Мои предки со стороны матери и со стороны отца являются аратами.

Отец родился шестым после пяти девочек. Папа рано в двенадцать лет осиротел и с этого момента видел все трудности жизни. До окончания школы его воспитывала старшая родная сестра. Он был одного возраста с ее детьми, поэтому с ними он очень дружил.

Когда отец осиротел, с ним остались два его младших брата Коля и Виктор. Оставшись сиротами, они бедствовали. Чтобы прокормить младших братьев, даже по «карманам шарился», говорил отец.

В те времена трудно было связываться с родственниками. Машины были не у всех. В молодости я удивлялась тому, почему дядя Тенек-оол так далек от родных сестер, может, его отдали кому-то на воспитание. А оказалось, что он женился в молодости и уехал жить в Бай-Тайгу, поэтому не общался со своими родными. А сейчас с дочерьми дяди Тенек-оола Долааной, Долчааной дружим.

Младшего дядю бабушка родила уже в преклонном возрасте, дочерей у нее было много, сыновей мало, поэтому, когда родился младший мальчик, назвала Хеймер-оолом, чтобы дальше не рожать. Но родив следующего мальчика, нарекла его Монгун-оолом.

Тетя Кидиспей родила сына Романа вне брака. Романа вырастили наши бабушка и дедушка²⁴. На самом деле Роман родной брат детей тети Кидиспей Марины, Мергена, Марьяны, у него отец другой, поэтому он отличается от других наших родственников-мужчин, внешность другая, шустрый, разговорчивый, удалой. А наши родственники-мужчины скромные, тихие. Даже если вспомнить брата Аяса, он очень спокойный, как говорится, «не потревожит лежащую овцу». Для нас Роман приходится не дядей, а братом. Следовательно, наши бабушка и дедушка вырастила своего внука, сына старшей дочери, как своего сына. По словам матери, тетя Кидиспей была красивой, шустрой, она работала в магазине. В то время продавцы в магазинах были обеспеченными людьми. Когда бабушка умерла, чтобы продолжить дело своих родителей, тетя Кидиспей стала животноводом.

²³ Байыр-оол Монгуш Сендажиевич (1938–2021) — кандидат философских наук.

²⁴ Тувинцы Родные люди. С. 298.

Моя мама со своей приемной матерью жила в достатке, имели большое количество скота. У бабушки было только двое детей, сын и моя мать²⁵.

— В 1940–1950-е годы, когда тувинцев стали переводить в колхозы, совхозы, давать паспорта, менять место жительства, направлять детей на учебу, как сильно, по-твоему, изменилась жизнь нашего рода?

— У дяди сменились имя и фамилия. Он стал Байыр-оолом Монгушем Сендажиевичем, хотя, по правде, должен быть Монгушем Байыр-оолом Сендажиевичем. Самое интересное, в 1944 году после объединения Тувы с Россией, людям начали оформлять документы, и даты рождения всех людей оказались одинаковы. У дяди Байыр-оола и у моей мамы одинаковые даты рождения 17 октября, а их точных дат рождений никто не знает. Сейчас считаю, что дата рождения мамы не может быть в октябре, потому что ее родная младшая сестра тетя Санаара родилась в марте. Если посчитать обоих, у них разница меньше девяти месяцев, не может же человек родиться спустя пять месяцев.

Мама родилась в 1942 году, а папа — в 1944 году. Тогда Тува вошла в состав России, тувинцы жили в юртах, в год перекочевывали четыре раза за скотом. Когда дети достигали школьного возраста, их поселяли в интернат, там жили и учились.

Я спрашивала у мамы, какую одежду они носили. Их одежда была из меха и кожи, которую они сами себе шили, не было тогда в магазинах одежды. Моя мама вспоминала, что у нее даже брюки были сшиты из меха. Если подумать, то в течение меньше ста лет в жизни тувинцев произошли кардинальные изменения.

Начав совместно жить с папой, мама уже окончила педагогическое училище, была дипломированным специалистом, папу выучила в том же училище.

Получив профессию учителя физической культуры, он начал работать в совхозе Шекпээр.

Из Шекпээра переехали в село Кызыл-Мажалык Барун-Хемчикского района. Мне тогда было 4–5 лет. Мы жили в двухквартирном доме. В отличие от других, мы жили лучше. Мама работала учителем в школе, а папа начал работать в отделе комсомола райкома партии в селе Кызыл-Мажалык.

В это время умерли сестра мамы Кидиспей и родная сестра папы. Им было в то время тридцать шесть лет. Тогда Марине было шесть лет, Марьяне — четыре года, а Мергену — два года. Когда их мамы не стало, сначала они жили у нас дома. Нас было очень много, самая старшая из нас была сестра Шолбана. Она давала нам поручения подметать пол, помыть посуду и т. д., чтобы дома у каждого была своя работа.

В то время папу перевели по работе в село Барлык и повысили в должности, он стал начальником партийного комитета. В это время Марина, Марьяна и Мерген жили с нами. У нас с Марьяной был один школьный портфель, потому что учились в одном классе. Это был старый портфель отца, когда он работал начальником. Купить новый портфель для учебы не было возможности. При переезде с Кызыл-Мажалыка в Барлык мы немного говорили на русском, потому что в садике было много русских учителей. Наши одноклассники говорили своим родителям, что к ним в класс пришли русские двойняшки (тогда мама нам покупала одинаковую одежду). Потом отца отправили учиться в Высшую партийную школу в г. Новосибирск на четыре года, чтобы

²⁵ Тувинцы Родные люди. С. 298.

он получил высшее образование. После одного года очного обучения без семьи отец приехал, чтобы забрать нас. Тогда моих приемных сестер, которые жили с нами, взяли другие тети. Переехав в г. Новосибирск, мы прожили там три года.

Потом, когда мы вернулись в Туву, отца отправили работать в партийный комитет Кызылского района. Отцу дали квартиру в 2-квартирном доме. С 6 класса я начала учиться в школе п. Каа-Хем, хорошо говорила на русском языке, большинство одноклассников были русскими, всего было около 3–4 детей тувинцев.

Работник партии отправлялся туда, куда его направляли. Когда я заканчивала школу, отца отправили вторым секретарем райкома партии Монгун-Тайгинского кожууна в с. Мугур-Аксы.

— *Сколько было усыновленных в твоей семье, какие у них были истории?*

— Мама была приемной. Мы об этом узнали, когда уже были достаточно взрослыми. У матери кровных родственников со стороны родной матери очень много. Тувинцы на воспитание ребенка дают только родственникам. И родная, и приемная мать мамы являются близкими родственницами, они родные сестры.

У отца тоже двух родных отдали на усыновление. Из них двоих я знаю только одну тетю Машу. Она была кандидатом исторических наук.

Причиной ранней смерти людей в те времена был низкий уровень медицины. Старшая сестра, воспитавшая отца, после смерти родителей стала животноводом. Когда умерла старшая сестра, отец остался в трудном положении.

Дети другой сестры папы (не помню ее имени) тоже выросли у нас, это Салават, Рита, Гоша, Долаана. Эта сестра умерла от рака в 36 лет, в то время рак называли *чиңгелей берген* (букв. 'стать тонким' (о кишке. — *Авт.*)). В этот год привезли к нам домой младших братьев матери, у отца нас опять стало очень много. Салават в нашем доме долго рос, остальных сестер забрали другие родственники.

— *Как ты считаешь, сильно твоя судьба отличается от судьбы твоих родителей? Что ее изменило?*

— Мои родители хотели, чтобы после окончания школы я поступила в Кызылский государственный педагогический институт. Приняв участие в конференции в городе Новосибирск, дядя Байыр-оол привез буклет для абитуриентов Новосибирского государственного университета. Оттуда я узнала адрес и телефон учебного заведения, поехала туда. Так поступила в университет на специальность «химия». Заселилась в общежитие, начала учиться. Но в первом семестре из-за сложностей по предмету «математический анализ» забрала документы и вернулась в Туву. В то время родители жили в Мугур-Аксы.

Отец меня устроил работать в интернат, некоторое время до лета работала семнадцатилетней воспитательницей детей животноводов. Среди моих учеников были и те, которым было 16–17–18 лет.

Летом поступила в высшее учебное заведение г. Иркутска по специальности «химия», его закончила.

Я считаю себя интеллигенцией во втором поколении, т. к. мои родители уже сами стали интеллигенцией, а мои дети будут интеллигенцией в третьем поколении.

Судьба моих родителей сильно отличается от моей судьбы. В моей жизни было много возможностей. Даже в советское время мои родители жили в достатке, хорошо нас кормили и одевали нас лучшей одеждой. Хорошо помню, уже с 12–13 лет я очень

любила читать. Рядом с домом, в котором мы жили в поселке Каа-Хем, была районная библиотека. Тогда данная библиотека была очень богата книгами. Я прочитала почти все книги. Не было ни телевизора, ни гаджетов, главным интересом у нас были книги.

Действительно, можно считать, что это два разных века.

— Кого ты сегодня считаешь своими близкими родственниками, а кого — далекими? Можешь посчитать количество и тех, и других?

— Близкие родственники — это родные матери. Большая часть жизни моих родителей прошла в Барун-Хемчике, среди родственников матери. Поэтому близкими родственниками считаю их. Родных отца тоже много, но с ними связь не очень держим. Близкими воспринимаю родственников до третьего колена.

Сейчас мои дети не знают всех родственников, только рассказываю про моих родных и их детей. Считаю, что надо знакомить родственников, чтобы они общались, поддерживали связь.

— Есть ли у твоих близких родственников те, кто отделился, отдалился? По какой причине?

— Наш дядя Тенек-оол прожил всю свою жизнь в Бай-Тайге, на родине своей жены, немного от нас отдалился.

— Ты можешь сказать, что тувинцы к детям относились раньше иначе, чем сейчас? Что изменилось? Современные дети тувинцев чем отличаются от детей прошлого?

— Тувинцы очень любят детей, богатство тувинца в детях. Когда мы жили в Барлыкке, дома было очень много детей, родители забрали всех осиротевших сестер и братьев. Никогда даже не задумывались о том, что вдруг не хватит денег, что вдруг не смогут прокормить всех.

Раньше тувинцы несмотря ни на какие трудности никогда не оставляли своих детей, преодолевая трудности, они воспитывали их.

В настоящее время детей в семьях мало. Когда они начинают учиться, школа становится главным трудом, поэтому по дому работ почти не делают. Многие переезжают из частных домов в многоэтажные, а в квартирах особо делать нечего.

Считаю, что не дружить с родственниками тоже плохо. Тувинский народ очень плохо знает родной язык, и в садике, и в школе говорят на русском. Дети современной молодежи совсем не говорят на тувинском языке. Я считаю, что, если человек забудет свой родной язык, культура народа умрет.

К старым обычаям можно отнести родовой обряд *дагылга*. Все-таки нужно сближать детей, проводить сборы родственных групп.

Нужно знать тувинский язык.

Надо знакомить с тувинскими обычаями, наказывать и учить.

Нужно учить традиции уважать взрослых.

В настоящее время профессии могут быть любыми, женщины могут быть таксистами, мужчины могут сидеть в отпуске по уходу за ребенком, пока жена работает.

— Должны ли различаться методы воспитания девочек и мальчиков?

Я считаю, что в семье мальчиков нужно воспитывать мужественными, а девушек — мягкими. Лучше их учить так, чтобы оба могли делать и мужскую, и женскую работу. Я учу своего сына готовить еду, чтобы сам смог прокормить себя, ведь станет студентом.

Думаю, жизнь наших детей будет другой, чем у нас.

Главная острая проблема — нынешние родители очень много работают. Мало времени уделяют семье, своим детям. Кроме того, в молодых семьях мужчины стали не похожими на мужчин. Если отец сам не будет мужественным, то и сына не сможет воспитать мужественным.

Дети слишком заинтересованы в интернете и гаджетах, что уменьшает живое общение, поэтому нужно на 1–2 часа без интернета выполнять задания или игры...

В нашей семье садимся кушать без телефонов. Все люди не могут без гаджетов. Дети выходят играть с друзьями, но, когда смотришь, сидят оба в двух разных телефонах или смотрят в один экран. Это не игра, считаю, что игра — это живое общение. Если не уничтожить это, то дети уже не смогут играть сами без телефонов, даже не будут знать, как разговаривать.

— Как ты обращаешься дома к своим детям? Что делают современные родители-тувинцы для детей, думают ли об их будущем, к чему готовят?

— Уруум, или доча, оглум, или сыночка. По имени называю, когда злюсь.

Многие родители стараются своим детям дать образование, но это не главное, главное, чтобы дети были счастливыми. Чтобы мои дети в жизни не затруднялись, как я, заранее готовлю им квартиры. Каждый человек думает, чтобы дети хорошо жили.

Детей нужно учить в жизни не бояться, чтобы сами себя обеспечивали, встали на ноги.

— Какие семейные, родовые действия, мероприятия можно назвать теми, которые поддерживают тувинскую культуру, являются традиционными?

— Проведение празднеств *келин айтырары* ‘сватовство невесты’, *хылбык дой* ‘обряд первой стрижки’, *куда дой* ‘свадьба’.

Свадьбу старшей сестры, Шолбааны, мы провели с соблюдением тувинских традиций и всех этапов свадебной обрядности.

Дагылга в нашей родственной группе ни разу не проводили. Обряды похорон тоже соблюдаем, считаю его соблюдение главным. Лучше там не пить много алкоголя, к основным ритуалам проводов умершего относятся *чула кыпсыры* (зажжение лампы), *хонуун эрттирери* (проведение 7, 49 дней). Если во время похорон людей много, то, видимо, его душе хорошо, значит — человека уважают, дорожат им. Для родных умершего это очень тяжелое время, когда они теряют близкого. Они встречают много гостей, угощают их и понемногу так отвлекаются на время от душевных ран.

— Много ли тувинцы соблюдают сегодня старых традиций? Можно ли их назвать такими же, как раньше, или сегодня эти обряды другие? Почему?

— Многие тувинцы соблюдают свои традиции. Но из-за требований современности старые традиции изменились. Жизнь тоже меняется и обычаи вместе с ней, но все-таки изменения должны быть осмысленными. Но эти традиции соблюдают люди моего поколения, а большая часть современной молодежи не соблюдает традиции народа, некоторые вообще их не знают. Современная молодежь во время праздников вместо живого общения фотографируется на телефоны. Не уделяют должного внимания во время празднеств взрослым. Родители же нас родили в этом мире и вырастили по настоящее время. Будет правильным, если во время дня рождения детей первыми поздравлять маму именинника.

— *Что ты можешь сказать о современных свадьбах тувинцев? Нравятся ли тебе нынешние церемонии, какие ты можешь назвать варианты? Чем отличаются свадьбы жителей чабанских стоянок, сел и города?*

— Нужно уменьшать количество приглашаемых на свадьбу. Достаточно пригласить 200 человек. Обязательно нужно давать слово пожилым людям. Хочется, чтобы работники центра тувинской культуры придумали красивые тувинские наименования для мероприятий «мальчишник и девичник». Можно вводить старые традиции в современные тувинские свадьбы; появившиеся недавно такие элементы, как флешмоб, фотосессия уже невозможно исключить. Люди, наверное, неправильно поймут, если проводить свадьбу по старым тувинским обычаям.

В сельской местности при небольшом количестве людей проведение свадьбы, мне кажется, будет приятным на улице. Я думаю, хороший вариант, если в селах проводить свадьбы во дворе дома. Большинство населения Тувы живет в городах, а большая часть населения Тувы в Кызыле, поэтому люди проводят свадьбы в кафе в Кызыле.

Что сохранилось из старых обычаев: встреча матерью жениха молодоженов с молочным чаем. В настоящее время в моде «американская свадьба». В некоторых свадьбах мне понравилось то, что сначала невеста приходит в белом платье, а потом меняет его на национальное. При сватовстве моего племянника невеста была в европейском платье, но, когда пришло время заплести косы в *чавага* 'украшение для косы', она надела национальный костюм. Было со смыслом и красиво. Работникам центра развития традиционной тувинской культуры необходимо разработать сценарии, методические рекомендации и распространить их среди народа.

— *Как ты считаешь, какое основное богатство есть у тувинцев?*

— Все тувинцы скажут, что это дети. Экономисты, психологи говорят, что время и деньги, потраченные на детей, никогда к тебе не вернуться, поэтому каждый родитель старается хорошо вырастить, воспитать своих детей. Когда ты видишь, как дети растут, родителям становится радостно и гордо.

Если есть связь внутри семьи, между родными братьями, сестрами, в трудные минуты никогда не оставят в беде.

Расстраиваюсь, что культура исчезает. Думаю, что сотрудники центра развития традиционной тувинской культуры делают очень нужное, важное, хорошее дело. Но этого мало. Нужно ввести традиции народа в большом количестве в программы воспитания регионального компонента учебных заведений, начиная с детского сада до высшего учебного заведения.

— *Можно ли назвать скот богатством тувинцев? Много ли тувинцу надо мяса, какого вида, в неделю-месяц или год?*

— У тувинцев в крови осталась любовь к мясу. Тувинец считался богатым, если у него есть много скота. Наши тети жили в селе, имели много скота, а у моих родителей его мало было, поэтому мы считали, что именно тети богаты.

Городские тувинцы в настоящее время стали покупать скот и отвозят его на чабанские стоянки. Если небольшое количество скота, то отвозят к близким родственникам, чтобы присматривали. За их содержание хозяевам стада привозят городскую продукцию или делятся лишними головами выращиваемого скота. Богатые тувинцы имеют отдельные стоянки, пастухов, это современный капитал. Тувинец может

продать свой скот, вырученными деньгами может открыть бизнес в городе, но он выбирает скорее выращивание скота.

Моя семья любит баранину: одного барана съедаем за два-три месяца. В один год разделываем и съедаем по 4–5 баранов. В «Вайбере» есть группа «Дорт малчыннар-дан эът» («Мясо прямо от чабана»), оттуда заказываем. Домой привозят разделанное мясо с очищенными внутренностями. Если это мясо заканчивается, то покупаю на рынке. Наша семья состоит из 4 человек, значит, один человек в год съедает одного барана, это 20 кг мяса.

Курицы, рыбу тоже покупаю. Также покупаем говядину, делаем из нее фарш. В месяц покупаю 2–3 кг говядины, делаю фарш. В год съедаем около 30 кг говядины.

В день обязательно готовлю горячее блюдо из мяса, если не успеваю, то готовлю из тушенки, курицы или рыбы. Не бывает такого, что мяса нет. Каши едим через день, супы (борщ, суп с лапшой) кушаем.

На праздники лепим манты, готовлю рыбу.

Я сама тувинка, а муж — хакас, поэтому стараюсь учить его тувинским традициям. Потому что в тувинской семье разделывает, режет мясо на маленькие части мужчина. Я научила мужа разделывать мясо. Баранину никогда не разрывает на части, обязательно отделяет от суставов. Когда готовишь суп из баранины, то никогда не бывает разбитых костей, потому что правильно разделано. Буду учить и сына правильно разделывать мясо.

На убой на зиму обычно берут крупный рогатый скот. Потом делают *хырбача* ‘запас мяса на зиму, замороженный в коровьей брюшине’ на весну, когда весной мясо заканчивается, суп из *хырбача* получается очень вкусным, наваристым.

Зимой никогда не разделывают баранов, и особенно овец, потому что в это время последние бывают суягные (беременные).

Я думаю, раньше летом тувинцы баранину не ели, готовили высушенное мясо, но чаще еду делали из молока и зерна (ячменя, проса).

И сейчас в летнее время, когда приезжаешь к животноводам в *аал*, то практически не бывает баранины.

Есть такие красивые традиции, когда, например, уважаемым людям преподносят *хой ужазы* ‘бараний курдюк’, а шею барана давали тому, кто разделывал его. Издавна голову и конечности скота не выбрасывали, а опаливали. Я поясняю детям, что мы питаемся мясом животного, поэтому мы должны относиться уважительно к нему и ничего не выбрасывать. Когда варим и едим внутренности барана, съедаем все, не оставляем ни одной кишки.

Когда глава семейства, сварив мясо, собирает всех детей и разделывает его по кусочкам и раздает всем детям — это хорошая традиция. Это показывает любовь отца детям.

Также есть традиция: как сварят *изиг-хан*, в отдельных тарелках порции раздают соседям, близким людям. После рыбалки или охоты также делились с соседями. Кроме того, мясо лопатки одному есть нельзя.

Беседу вела Ш.Б. Майны, 23 ноября 2021 г.

Бызаңчы, 1971 ч. төрүттүнгөн Аяс Маадырович Сартыыл-биле чугаа

— *Бодуңарның ада-өгбелериңерни сактыр силер бе? Каш адага чедир билир силер? Оларның долу ат, сывын билир силер бе? Каяа чурттап, чүнү кылып чорааннарыл?*

— Ийе, бодум Тес-Хем кожууннуң Самагалдай суурга төрүттүнгөн мен. Ада-ием чурттап чораан чери черле Самагалдай, Үү-Шынаа суурлары турган. Мээң ачам бичии турумда-ла чок апарган. Авам харын үш-дөрт чыл бурунгаар чок болду. Авам Тес-Хемниң Оо-Шынаа чурттуг. Кырган-авам, кырган-ачам Үү-Шынаа чурттуг. Кырган-ачамны Кочанай Амур-оол Хуякпанович дээр. Кырган-авам Шалык деп фамилиялыг чораан. Олар бүгү назынында малын малдап, малчыннап чорааннар. Бистиң аймакты *чоодулар аймаа* дээр. Сартыыл дээрге ачамның фамилиязы-дыр. Сартыыл деп кырган өгбевис чурттап чораан, мен ону сагынмас мен, оларның салгалы-дыр бис.

— *1940–1950 чылдар үезинде, тыва чонну коллективтиг ажыл-агыйже шилчидип, колхоз, совхозтар тургустунуп, паспорттар кылдырып ап эгелээн үеде силерниң болгаш төрөл-дөргүлүңерниң амыдыралыңга өскерилгелер болган бе? Оон аңгыда тыва чон чурттап турган черин солуп, ажы-төлүн өскээр өөредип чорудуп турган үелерде ада-иеңерниң болгаш төрөл-дөргүлүңерниң амыдыралыңга кандыг өскерилгелер болганыл? Ол дугайын чугаалап шыдаар силер бе?*

— Мээң аймаамда төрөл-дөргүлүмнүң амыдыралында улуг өскерилгелер болбаан деп бодап тур мен. Чүгле мээң ада-ием көдээге чурттап чораан, а бистер, ажы-төлү, суурга өзүп келген бис. Бо талазы-биле ылгал бар.

— *Каяа өөренип, чүнү кылып чоруур силер?*

— Тес-Хем кожууннуң Самагалдайга школа дооскан мен. Улаштыр Новосибирск хоорайга бызаңчы талазын дооскан мен. Өөрөдилгем доостурга, Шуурмак суурга ажылдап эгелээн мен. Аңаа-ла өөм иштинге таваржып, өг-бүлени туткан бис. Өөм иштин Болат-оол Алимаа Бичиижиковна дээр. Амгы үеде 2 ажы-төлдүг бис. Улуг оглурус школа дооскаш, шериглээш, амгы үеде Кызыл хоорайның Онза байдалдар яамызында ажылдап турар. Бичии оглурус чаа-ла школада 8-ки класста өөренип турар.

— *Силерниң бодалыңар-биле, ада-иеңерниң салым-чолундан силерниң салым-чолуңарда улуг ылгал бар бе? Ылгал бар болза, аңаа чүү салдар чедиргенил? 20-ги чүс чылда силерниң төрөл аймааңарның салым-чолунга кандыг өскерилгелер болганыл?*

— Ада-иемниң салым-чолундан бистиң салым-чолуруста улуг ылгал-даа чок. Мээң ада-ием совхоз үезинде бөдүүн мал ажыл-агыйы кылып чораан. Бистер база олар ышкаш бөдүүн чурттап чоруур бис.

— *Бодуңарның чоок төрөлдериңерге кымнарны хамаарыштырар силер?*

— Бодумнуң чоок төрөлдериңерге ачамның талазындан төрөлдериңер болгаш кады төрөөннеримни хамаарыштырып болур мен. Мен 3 кады төрөөнниг мен.

— *Ырак төрөлдериңерге кымнар хамааржырыл?*

— Авамның төрөлдери-биле суурдан шагда-ла хоорайже көже берген болгаш, аравыс ырай берген. Кижин билбес эдеришпейин чоруур улузурус бар. Чүгле оларның адын, сураан дыңнап чоруур дээрден башка аралашпайн чоруур бис.

— *Оларның тус-тузунда санын санап, илередип шыдаар силер бе?*

- Чок, санаваан мен.
- *Чоок төрелдериңер аразындан силерден ырай берген, шоолуг эдеришпес апарган улузуңар бар бе? Аңаа кандыг чылдагаан салдар болганыл?*
- Ындыг улус бар. Шуут эдеришпейн барган деп база болбас. Дөмей-ле чылдың ужу-кыдыында ужуражып кээр боор-дур.
- *Силерниң төрел аймааңарда бичиизинде өске улуска азыраары-биле берипкен, өске ада-иеге өскен улус бар бе? Чүге оларны берипкенил?*
- Мээң төрел аймаамда өске улуска азырандыга берипкен деп улус чок.
- *Силер өске улуска азырандыга бериптер деп чаңчылга кандыг хамаарылгалыг силер?*
- Кижиде бодунуң ажы-төлүн өске улуска канчап азырандыга бээр боор...
- *Шаанда тываларның ажы-төлүңе хамаарылгазы амгы үеден өске турган деп чу-гаалап берип шыдаар силер бе? Кандыг өскерилгелер барыл?*
- Шаанда тываларның амыдыралы чүгле совхоз болгаш күш-ажыл турган. Ада-иези чүү дээр, ажы-төлү ону кылып чораан. Бо үеде ышкаш магалыг чүүлдер турбаан. Бис бичии турувуста, чайгы дыштанылга кээрге-ле, ада-иевис аалдарже чорудуптар. Чүгле күзүн өөредилге үези эгелей бээрге, чедип кээр турган бис. Бис аалга инек, хой кадаржыр, ыяш-дажын дажып бээр, суглаар, бызааларын кирирер, оларны тырттып, улуг улустуң инек сагжырынга дузалажып турган бис.
- *Шаандагы болгаш амгы үениң ажы-төлү чүнүң-биле ылгалып турарыл? Олар ам эки апарган бе азы багай бе?*
- Амгы үе сайзыраңгай болгаш ылгал бар. Кол чылдагааны — компьютер, четкилер. Эң-не кол чүүл — ажы-төлдүң ада-иезиниң кижизидилгезинден хамааржыр.
- *Бөгүнгү ада-иелер ажы-төлүн канчаар кижизидер ужурлугул?*
- Бир дугаарында, корум-чорум болур. Улугну улуг деп, бичиини бичии деп чагып, үнелеп, өөредир ужурлуг.
- *Тыва чон ажы-төлүн чүге өөредир ужурлугул? Өг-бүлезинге, бажыңыңа олар чүнү кылыр ужурлугул, кандыг мергезилдерни шиңгээдип алыр ужурлугул?*
- Өг-бүлеге ажы-төлү ада-иези чүү дээр болдур, ону кылыр болза эки. Улус-биле чугаалажып билир кылдыр ажы-төлүн ада-иези өөредип чоруур.
- *Уруглар болгаш оолдарны кижизидер аргалар ылгалыр ужурлуг бе? Бөгүн уруглар кандыг турар ужурлугул, а оолдар?*
- Кижизизилгеге улуг рольду ада-иези ойнаар. Кыс кижини авазы чагып, сургап өөредир. Оолду адазы чагып, сургаар. Бичии школачы оглумну мен бөдүүн кижиде бөдүүн боор, кижизиг боор деп чагып, сургаар-дыр мен. Үнген-кирген кижилерни мендилеп, байырлажып, чугаалажыр. Бажыңга чүнү кылыр мен, оолдарым кезээде дузалажырлар. Чижээлээрге, авазыңа ыяш чарып, хөмүр кирирер, суглап бээр.
- *Бөгүнгү кижизидилгеге кандыг нарын айтырыгларны (проблемалар) эскерип турар силер, чүү чүвеге тааржып, а чүге таарышпас-тыр силер?*
- Бистиң үевиште улус демниг ажил-агыйны тудуп чораан болза, амгы үеде кижиде бүрүзү чүгле боттары дээш ажил-агыйны кылып, чурттап чоруур. Амгы үениң анык-өскени боттарының эргелерин аажок билер-дир. Школага эскерип чоруурга, башкыларын дыңнапас өөреникчилер чоруур боору багай-дыр.
- *Силерниң өг-бүлелерде уруг-дарыын канчаар адап азы оларга хамаарылгазын канчаар илередип турарыл?*

— Бис өг-бүлевиске оглум деп чугаалаар бис. Оон аңгыда, улуг кижилерни черле угбай, акый деп, аргалыг болза, улуг кижиниң адын адавазын кызар.

— *Амгы үениң ада-иези уруг-дарыыңга чүнү кылып турарыл, оларның келир үезиниң дугайында бодап, чүү чүвени белеткеп турарыл?*

— Ажы-төлүвүске сургаалдарны чорудуп, келир үеде амыдыралың чиик болур кылдыр эки өөрөн деп чагыыр-дыр бис. Школа соонда ажы-төлүвүс боттарының күзелин барымдаалап, кандыг эртем чедип алырын боттары шилип алырлар. Бистер, ада-иези, оларның күзели езугаар ол черже өөредирин бодаар.

— *Эрги шагда сагып чораан кандыг ёзу-чаңчылдарын тывалар бөгүнгү хүнде сагып турарыл?*

— Шагаа байырлалы шагдагы олчаан хевээр арттып турар. Шагда Шагааны аймактар аразыңга аалдарга боттарының улузу-биле эрттирер, хондур ойнаарлар. Амгы үеде Шагаада хондур ойнап турар улусту кижикөрбөс. Улус аңгы-аңгы черлерде саң салыр езулалды кылып турар апарган.

Амгы үеде аймак аайы-биле янзы-бүрү дагылгаларны катап эрттирип эгелээни эки. Кырган-авазының, кырган-ачазының чурттап чораан черлерин чылдың-на кижилер дагып, барып турар. Бистиң аймак дагылганы Тес-Хем кожууннуң Берт-Дагда эрттирип турар. Ынчалза-даа бис дагылгага чаңгыс-даа киришпээн бис.

— *Оларны эрги шагда хевээр кылдыр сагып чоруур деп болур бе? Болбас (болур) болза, чүге?*

— Бистиң үеде, өөм иштиниң ада-иези-биле таныжарда, оларның аалыңга ада-ием-биле четкен бис. Ол үеде бо үеде ышкаш хөй негелде чок турган. Ооң соонда ада-ием уругну барып айтырып берген. Улуг улустарыңга ужа, тыва шай, кадактыг чеде бээр турган.

Уругнуң ачазыңга хөйлең, а авазыңга калбак шай берип каарга чедер турган. Амгы үеде ышкаш уругнуң төрелдеринге 40-50 белек деп чүве чок турган. Бистиң үевисте келин кижиниң чажын 2 чара өрүвейн турган.

Улуг оглувуска уруг айтырар деп байырлалды кафеге эрттирген бис. Кудаларывыс бистер ышкаш бөдүүн, чугааккыр болганыңга өөрүүр бис. Кыс кудавыс Барыын-Хемчик, эр кудавыс Чаа-Хол чурттуг улус болган. Хөй артык чүве-даа бистен негевээн. Бис уругнуң ада-иезинге таныжып баарда, 1 ужалыг четкен бис. Бистиң талавыстан 8 хире улуг кижикелген бис. Кыстың талазындан 20 хире кижикелген. Кыстың төрелдеринге 2 ужа, улуг улузунга саннын хол белектерин берген бис. Аңаа кеннивис чажын 2 чара өрээш, чаваганы баглаан. Оглум биле кенним баш бурунгаар тыва хептерни даарадып алгаш турганнар.

— *Тываларның чаңчылчаан оран-савазыңга чүнү хамаарыштырарыл?*

— Тываларның чаңчылчаан оран-савазыңга өг хамааржыр.

— *Амгы үеде бажыңының азы дачазының хериминиң иштинде чамдык улустуң өг тип алганыңга хамаарылгаңар кандыгыл? Өг кылырыңга хамаарыштыр чаңгыс аай тускай негелде турары херек бе азы кандыг-даа (моол, сувенир д.о.ө.) вариант болза ажырбас бе, бодалыңар илередип көрүңерем.*

— Херим иштинге өг тип аарга ажырбас, эки. Чүге дээрге чайын изигде өг иштинге агаарлыг, сериин болур.

Кандыг өгнү эккеп, тип алыры кижикөрүзүнүң бодунуң күзели болур. Аргалыг болза, өг иштин тыва угулзалыг кылдыр дерип аарга чараш. Амгы үеде өг ишти чазап

кылып турар улус бар, оларга чагыдып ап болур. Мен суурга чурттап тургаш, өг болгаш өг иштин чазап, кылып турган мен. Өг иштинден үлгүүр, сундук, аптараны чазап, садып турган мен. Хоорайже көжүп келгеш, ол дугайы утундура берген.

— *Байырлалдар болгаш өске-даа хемчеглер болуп турар үеде төп кудумчулар болгаш шөлдерге каас өглер тип каарыңга кандыг хамаарылгалыг силер?*

— Каас өглер байырлалдар үезинде суг дыка чараш болур чорду. Ылаңгыя Наадым үезинде өглер дыка чараш. Өглер иштинче кире бээрге, кандыг-даа дерилгелиг чараш өг бар. Мен ындыг өглерни чарашсынар чордум.

— *Ресторан, кафе кылдыр кылып каан өглерге кандыг хамаарылгалыг силер?*

— Ресторан, кафе кылдыр кылып каан өглер ам чүгле кижилерниң боттарының сонуургалындан хамааржыр.

— *Бодуңарда өг бар бе? Силерниң уругларыңар болгаш уйнуктарыңар өглүг болуксаар бе?*

— Бисте өг чок. Уругларывыс өглүг болуксаар. Улуг угбамның оглу өглүг, Үү-Шынаада малчыннап чоруур. Чайлагларга чеде бээрге, кадарчыларның хөй кезии чадырларлыг болур. Ол дуңмам өг орнунга чадыр кылып ал дээрге, ынавас, өгге чурттаар мен дээр.

— *Хоорай, суур болгаш көдээ аалга эрттип турар кудалар чүнүң-биле ылгалып туарылы? Оларның аразында дөмей болгаш ылгалдыг чүүлдерни чугаалап көрүңерем.*

— 1990 чылдарның эгезинде бистиң кудавыс Үү-Шынаага херим иштинге болган. Ол үеде суурга куда болурга, албан бүдүн суур кээр турган. Аыш-чемни бажыңнарга белеткээш, ийи талазындан кээп, делгептер турган. Узун столдарны ыяштан чазап аар турган. Ол үеде 1-2 ужадан эртпес турган. Баш бурунгаар бадыланчып алгаш турган бис. Кудада чүгле өгленген херечилелди тутсуп берген. Кудада мен костюм чүвүрлүг, кадайым платьелиг турган. Кудада тамада деп кижичок турган. Боттарывыстың-на улузувус башкарып, ырлаар кижичок ырлап турган. Бистиң үевисте машина каастаар деп чүүл чок турган. Кадайымны совхоз машиназы-биле Үү-Шынаада бажыңындан ап алган мен. Мен ынчан бодум Шуурмакка чурттап турган мен. Оон олчаан Үү-Шынаага чурттап турган бис. 1996 чылда Кызыл хоорайже көжүп келген бис.

— *Амгы үеде эрттирип турар кудаларның силерге таарышпас чүүлдери бар бе?*

— Бис 2021 чылдың сентябрьда улуг оглуvus Ай-Белектиң кудазын эрттирген бис. Кудага бир чыл бурунгаар белеткенип эгелээн бис. Келир төрелдеривиске чалалгаларны боттарывыс үлээн бис. Уругларывыс боттары ресторан өртээн төлеп алган. Бистер шаавыс-биле уругларывыска акша-копеек-биле дузалап, билзектерин сатчып бердивис. Уругларывыс куда хүнүнде ЗАГС-ка бадыланчып алганнар. Бистер кудаларга 5 ужа, 5 төш, 5 сүмени кыстың төрелдеринге сунган бис. 5 ужалыг дириг хойну Үү-Шынаада кадайымның малчын улуг угбазы бодунуң хуузундан берген. Ол хойларның ужа, төш, сүмезин аңгылааш, арткан эьдин шуптузун кудада столдарга салыпкан бис. Бистерге кудалар 2 ужа, 2 төш, 2 сүмени удур берген. Бистер келинге алдын каасталгалар кедирип берген бис. Оон 2 чыл хире чыып тургаш, эвээш эвес санныг акшаны кассазыңга өнчү кылдар салдывыс. Уругларывыс куда төнүп турда, аваларыңга 101–101 боодал розаларны чырык черге чаяп кааны дээш четтиргенин илередип, сунганнар. Куда соонда каш санныг-ла улуг назылыг төрелдерни үдеп, «пакеттерни» суп берген бис.

Чамдык кудаларда харын хөй-ле 10–20 ужа негээн болур, а мээң харын-даа кудаларым бөдүүн болганынга өөрүүр мен. Чоокку үеден бээр эскерип чоруурумга, куда байырлалдарында сөңнээр ужаларның саны эвээжеп турар апарганы өөрүнчүг.

— *Тываларның эң кол байы чүде деп бодаар силер?*

— Тываларның байы хөй ажы-төлүндө деп чугаалажыр.

— *Тыва культураның элээн каш кол үнелиг чүүлдеринден адап көрүңерем.*

— Чаш кижини бичиизинден тура улугну улуг деп, бичиини бичии деп өөредир. Арга-арыын камнаар, агаар-бойдузун үнелээр дээш өөредир.

— *Мал дээрге тываларның байы деп адап болур бе?*

— Болур, ийе. Бо үеде кандыг-даа кижини мал-магандан халбактанып эгелээни эки.

Мал-маган дээрге тываларның амыдыралының үндезини болур.

— *Тыва кижиге бир неделяда, айда кайы хире хөй эът херегил, кандыг малдың эди?*

— Кижини бүрүзү аңгы болур. Бистер ам бир айда 2 хой садып, аайлап алырывыска чедер.

Бис чиш белеткевес бис, чүгле ай санында хой садып аарывыска чедер.

— *Өг-бүлөңерниң бир хүнде чиш чеминиң хуваалдазын (рационун) чугаалап көрүңерем, чүүден азы кандыг продуктулардан кылган чем хөй болурул?*

— Хүннүң-не эң-не хөй эът биле картошканы ажыглаар бис.

Хүннүң каша, быдаа дээш аңгы-аңгы кылдыр кылыр бис. Кол байырлалдарга колдуунда Шагаа биле Чаа чыл хамааржыр. Шагаа байырлалында өг-бүлевис *тыртканы* албан кылыр бис. Оон аңгыда, тараа, ааржы дээш оон-даа өске тыва чемнер хамааржыр. Бис тыва чемни Шагаа чоокшулап олурда, садыглардан садып аар бис. Чаа чыл байырлалында база столду албан делгээр бис. Столуvusка дүлген төш, ээгийлер аймаа, ногаа аймаа, торт чергелиг чемнерни салып аар бис.

— *Эът садарынга кайы хире акшаны чарып турар силер: неделяда, айда, чылда? Эътти кайыын садып ап турар силер: садыгдан, базаардан, төрелдериңерден?*

— Эът садар дээш кайы хире акша чарып турарывысты санаваан мен. Эътти базаардан садып аар бис.

— *Эът-биле холбаалыг кандыг ёзу-чаңчылдар билер силер? Адап көрүңерем.*

— Мен бодум база улуг оглум хөй өзеп билер бис. Чоорту бичии оглумну база хөй өзеп өөредип каар мен. Хөй аайлап тургаш, бир эвес байырлалга ажыглаар дээн болза ужа, төжүн аңгылап аар. Оларны кезери тускай утка, чаңчылдыг болур.

Оон аңгыда кижини ажаап тургаш, бода малды база хойну албан аайлаар. Чок болган кижиниң бажының чанында столга албан төш болгаш хан аксын хайындыргаш, салыр. Чыылган чонга бода малдың эддин хайындыргаш, төндүр үлептер.

Чугааны 2021 чылдың ноябрь 1-де Ш. Ю. Кужугет чоргускан.

Беседа с Аясом Маадыровичем Сартыылом, 1971 г. р., столяром

— *Аяс Маадырович, помните ли вы своих предков? До какого поколения, колена? Как их звали, где они жили, чем занимались?*

— Я сам родился в с. Самагалтай Тес-Хемского района. Мои родители всегда жили в окрестностях Самагалтай и Уу-Шынаа. Отец умер, когда я был маленьким. Матери не стало 3–4 года назад. Мама была родом из села Оо-Шынаа. Бабушка и дедушка были родом из Уу-Шынаа. Дедушку звали Кочанай Амур-оол Хуякпанович.

У бабушки фамилия была Шалык. Они всю жизнь были животноводами и держали скот. Наш аймак 'род' называется аймак чооду. Сартыыл — это фамилия моего отца. У нас жил старый предок Сартыыл, я его не помню, мы являемся его потомством.

— В 1940–1950-е годы, когда тувинцев стали переводить в колхозы, совхозы, давать паспорта, менять место жительства, направлять детей на учебу, как сильно изменилась жизнь ваших родителей, вашего рода? Можете рассказать об этом?

— Я думаю, что в нашем аймаке, в жизни родственников больших изменений не произошло. Только мои родители всегда жили в аале, а мы, их дети, выросли в деревне. С этой стороны есть различие.

— Где вы учились, чем занимались?

— Я окончил школу в с. Самагалтай Тес-Хемского района. Далее закончил столярное дело в г. Новосибирск. После учебы начал работать в селе Шуурмак. Там встретились со своей женой, поженились. Мою жену зовут Болат-оол Алимаа Бичиижиковна. В настоящее время имеем двух детей. Наш старший сын после окончания школы служил в армии, в настоящее время работает в Министерстве чрезвычайных ситуаций в г. Кызыл. Наш младший сын только учится в 8 классе.

— Как вы считаете, сильно ваша судьба отличается от судьбы ваших родителей? Что ее изменило? Как в двадцатом веке изменилась судьба вашего рода, в чем это выразилось?

— Наша судьба не отличается от судьбы моих родителей. Мои родители во время совхоза работали простыми животноводами. Мы также живем по-простому.

— Кого вы сегодня считаете своими близкими родственниками?

— Близкими родственниками считаю родственников со стороны отца и моих родных. У меня всего трое родных братьев и сестер.

— Кого вы сегодня считаете своими дальними родственниками?

— С родственниками моей матери мы отделились, так как мы давно переехали в город. У нас есть родственники, с которыми не общаемся. Только слышим о них, но не поддерживаем связей.

— Можете назвать и посчитать количество и тех, и других?

— Нет, не считал.

— Есть ли у вас среди близких родственников те, кто отделился, отдалился? По какой причине?

— Да, такие люди есть. Но не могу утверждать, что совсем потеряли с ними связь, все равно встречаемся с ними один-два раза в год.

— Есть ли у вас в роду родственники, которых в детстве отдали в другую семью, и они выросли с чужими родителями? Почему?

— В нашем төрел аймак нет людей, которых усыновили другие семьи.

— Как вы к этому относитесь (к этой традиции усыновления детей)?

— Как можно отдавать своих собственных детей в другие семьи на усыновление...

— Вы можете сказать, что тувинцы к детям относились раньше иначе, чем сейчас? Что изменилось?

— В старину тувинцы жили и трудились только в совхозе. Дети всегда выполняли то, что говорили их родители. Ничего не было готового, как в настоящее время. Когда мы были маленькими, как только начинались летние каникулы, наши родители нас отправляли в аал. Домой приезжали только к началу учебы осенью. Мы в аале

помогали пасти овец и коров, таскали дрова и воду, ходили за телятами, во время дойки отнимали телят от коров и помогали взрослым.

— *Современные дети тувинцев чем отличаются от детей прошлого? Стали они лучше или хуже?*

— Современное время развитое, есть отличия. Главная причина — компьютеры и социальные сети. Самое главное зависит от воспитания родителями.

— *Как вы считаете, как должны воспитывать детей сегодня тувинцы?*

— В первую очередь, дисциплина должна быть. Надо делать так, чтобы уважали как старших, так и маленьких.

— *Чему должны учиться дети тувинцев? Что должны делать дома, в семье, какие профессии должны осваивать?*

— Хорошо, если дети в семье выполняют то, что говорят родители. Родители учат, чтобы дети умели разговаривать со старшими людьми.

— *Должны ли различаться методы воспитания девочек и мальчиков? Какими должны быть девочки, а какими мальчики?*

— Ключевую роль в воспитании занимают родители. Мать должна давать наказания и воспитывать девочек. Отец должен давать советы и воспитывать своих мальчиков. Я поучаю и наставляю своего сына-школьника, что простой человек должен быть простым и воспитанным. С гостями, которые приходят в дом, надо здороваться, прощаться и разговаривать. Что я делаю дома, мои сыновья всегда помогают. Например, матери колют дрова, заносят уголь, ходят за водой и т.д.

— *Какие проблемы воспитания вы сегодня видите, что вам не нравится, а что нравится?*

— Если в наше время люди совместно трудились, то в настоящее время каждый человек работает и живет только для себя. Современная молодежь очень хорошо знает свои права. Я замечаю, что в школе некоторые дети не слушаются своих учителей, это плохо.

— *Как в вашей семье называют, обращаются к детям?*

— В нашей семье говорим *оглум* ‘мой сын’. Кроме того, к старшим обращаются *угбай* ‘сестра’ и *акый* ‘брат’, стараемся не называть старших по имени.

— *Что делают современные родители-тувинцы для детей, думают ли об их будущем, к чему готовят?*

— Мы даем наказания своим детям: чтобы в будущем жизнь была легкой, надо сейчас хорошо учиться. После окончания школы наши дети по своему желанию выбирают профессию. Мы, родители, поможем им поступить и учиться по желанию.

— *Какие семейные, родовые действия, мероприятия можно назвать теми, которые поддерживают тувинскую культуру, являются традиционными?*

— Празднование *Шагаа* осталось как в древние времена. Давно *Шагаа* проводилось между своими родственными группами в аалах, всю ночь люди играют. В наше время не увидишь людей, которые играют всю ночь в *Шагаа*. Люди в разных местах стали проводить *саң салыры* ‘обряд освящения огня’.

Хорошо, что в настоящее время начали проводить обряды *дагылга* каждый своей родственной группой (*аймак айы-биле*). Люди каждый год ездят и проводят *дагылга* на местах, где жили их бабушки и дедушки. Наша родственная группа (*аймак*) проводит *дагылга* в Берт-Даге Тес-Хемского района. Но наша семья ни разу не принимала участие в *дагылга*.

— Много ли тувинцев соблюдают сегодня старые традиции? Можно ли их назвать такими же, как раньше, или сегодня эти обряды другие? Почему?

— В наше время, когда надо было познакомиться с родителями жены, я приехал вместе с родителями. Тогда не было таких больших требований, как сейчас. Потом мои родители съездили и провели уруг айтырары 'испрошение невесты'. Старшим родственникам достаточно было преподнести ужа 'курдюк', плиточный чай и кадак (тонкий мягкий шелк в форме ленты). Отцу невесты достаточно было подарить рубашку, а матери — плиточный чай. Не было такого, как в настоящее время, по 40–50 подарков родственникам невесты. Также не было обряда келинниц чажын ийи чара өрүүрү 'обряда заплетания волос невесты в две косы'.

Для старшего сына мы в кафе проводили обряд уруг айтырары 'испрашивание невесты'. Мы рады, что наши сватья оказались такими же простыми и добрыми людьми, как мы. Сваха родом из Барун-Хемчика, а сват — из Чаа-Холя. От нас не требовали ничего лишнего. Когда мы поехали знакомиться с родителями невесты, взяли с собой всего один ужа 'курдюк'. С нашей стороны было около восьми взрослых людей. Со стороны невесты приехали около 20 человек. Родственникам невесты мы преподнесли два ужа 'курдюка', только нескольким старшим родственникам дарили подарки. Там волосы невесты заплели на две косы и привязали чавага (узорчатое украшение для косы). Сын и невестка заранее сшили национальную одежду.

— Какой вид жилья для тувинцев традиционный?

— Традиционным видом жилья тувинцев является өг 'юрта'.

— Как вы относитесь к тому, что кто-то установил юрту во дворе дома, во дворе дачи? Надо ли тувинцам развивать производство юрт как жилья (со всеми правилами) или любые варианты создания нормальны (монгольские юрты, сувенирные юрты, с вольным убранством, с электричеством и пр.).

— Хорошо, когда установят юрту во дворе дома. Потому что в летнее время в юрте бывает прохладно и свежо.

Какую юрту принести и установить, является личным предпочтением каждого человека. Желательно внутреннее убранство юрты оформить с тувинским орнаментом, бывает красиво. В настоящее время есть мастера, которые делают юрты, у них можно заказать. Когда я жил в деревне, я делал юрты и мебель для нее. Из внутреннего убранства я делал и продавал үлгүүр 'шкаф', аптара 'сундук'. Когда переехал в город, об этом уже забыл.

— Как вы относитесь к тому, что во время общественных праздников на улицах, на центральных местах устанавливают нарядные юрты?

— Очень красиво, когда во время праздников устанавливают юрты. Особенно во время проведения праздника Наадым юрты очень красивые. Когда заходишь в юрту, то встречается очень красивое внутреннее убранство. Я восхищаюсь такими юртами.

— Как вы относитесь к идее юрт как кафе и ресторанов?

— Юрты как рестораны и кафе — все зависит только от интереса людей.

— Есть ли у вас у самого юрта, какая? Хотят ли ваши дети, внуки иметь юрты?

— У нас нет юрты. Дети хотят иметь юрту. Сын моей старшей сестры работает чабаном и живет в юрте в Уу-Шынаа. На летних стоянках большинство чабанов имеют

избушки. Когда племяннику предлагают сделать избушку, то он отказывается, говорит, что будет жить в юрте.

— *Чем отличаются свадьбы жителей чабанских стоянок, сел и города? Что между ними общего и особенного?*

— В начале 1990-х годов наша свадьба состоялась во дворе дома в с. Уу-Шынаа. В то время на свадьбу обязательно приходила вся деревня. Заранее готовили еду в домах, накрывали столы с двух сторон. Изготавливали из дерева длинные столы. В те времена преподносили не больше 1–2 *ужа* ‘курдюк’. Мы были заранее зарегистрированы. На свадьбе нам вручили только свидетельство о браке. На свадьбе на мне был костюм, а у жены платье. Не было на свадьбе тамады. Наши родственники сами вели свадьбу и пели песни. В наше время не было такого, что оформляли машину. Я забрал жену на машине совхоза из дома в с. Уу-Шынаа. Сам тогда жил в с. Шуурмак. Потом мы остались жить в с. Уу-Шынаа. В 1996 году переехали в г. Кызыл.

— *Что вам в современных свадьбах не нравится?*

— Мы провели свадьбу нашего старшего сына Ай-Белека в сентябре 2021 года. Начали готовиться к свадьбе еще год назад. Родственникам, которые придут, мы сами раздали приглашения. Наши дети сами оплатили стоимость ресторана. Мы по своим возможностям помогли детям денежными средствами, купили обручальные кольца. Наши дети зарегистрировали брак в ЗАГсе в день свадьбы. Мы преподнесли нашим сватьям пять *ужа* ‘курдюков’, пять *төш* ‘грудинок’, пять *сүме* ‘ложных ребер’. Нам в качестве поддержки подарила пять живых баранов сестра моей жены, которая живет в Уу-Шынаа и занимается животноводством. Из этих баранов мы разделили *ужа*, *төш*, *сүме* и остальное мясо разложили по столам банкетного зала. Нам сватья преподнесла два *ужа* ‘курдюк’, две *төш* ‘грудинки’, два *сүме* ‘ложного ребра’. Мы надели невесте комплект золотых украшений. Подарили молодожёнам немалую сумму денег, которые мы накопили в течение двух лет. В конце свадьбы наши дети подарили своим матерям по букету из 101 розы в знак глубокой благодарности, что их родили. К концу праздника лишь некоторым старшим родственникам дали «пакеты» и проводили их домой.

Мне не нравится, когда в некоторых свадьбах преподносят по 10–20 *ужа* ‘курдюк’, я рад, что мои сваты оказались простыми. С недавнего времени стал замечать, что на свадьбах стали дарить меньшее количество *ужа* ‘курдюк’, и это меня радует.

— *Как вы считаете, какое основное богатство есть у тувинцев?*

— Говорят, что богатство тувинцев их многочисленные дети.

— *Можно назвать сразу несколько ценностей тувинской культуры, в любом порядке, как вспомните?*

— С детства надо воспитывать детей, чтобы уважали старших и младших. Учить, чтобы берегли лес, ценили воздух и природу.

— *Можете ли вы назвать скот богатством тувинцев?*

— Да, можно. В наше время любой человек начал держать скот, это хорошо. Скот является основой жизни тувинцев.

— *Много ли тувинцу надо мяса, какого вида, в неделю-месяц или год?*

— Каждый человек бывает разным. Мы сами покупаем и разделяем по 1–2 барана в каждый месяц.

Мы не покупаем *чиш* ‘скот для убоя’, только каждый месяц покупаем по одному барану.

— Можете описать ваш ежедневный рацион, из чего состоят блюда?

— Каждый день употребляем очень много мяса и картофеля.

Ежедневно мы готовим каши, и *быдаа* ‘суп с мясом’ и другие блюда. К основным праздникам относятся Шагаа и Новый год. Во время праздника Шагаа мы обязательно делаем *тырткан* ‘колбасу домашнего приготовления’. Кроме того, можно отнести тувинские национальные блюда *тараа*, *ааржы* и т.д. Когда Шагаа приближается, мы покупаем в магазине тувинскую национальную пищу. К Новому году тоже обязательно накрываем стол. На наш стол ставим *төш* ‘грудинка’, *ээги* ‘ребра из баранины’, овощи, торт и другие блюда.

— Много ли вы тратите денег на приобретение мяса? Где вы мясо приобретаете — в магазине или у родственников (покупаете или на обмен)?

— Я не считал, сколько денег мы тратим на покупку мяса. Мы покупаем мясо на базаре.

— Какие традиции, связанные с мясом, вы можете назвать? Перечислите их, пожалуйста.

— Я и мой старший сын умеем разделывать барана. Постепенно научу и младшего сына разделывать барана. Когда разделываем барана, если надо к празднику, то обязательно отделяем *ужа* ‘курдюк’ и *төш* ‘грудинку’. Их надо разделывать по специальным традициям.

Кроме того, во время похорон человека обязательно забивают крупного рогатого скота и разделывают барана. На столе у головы умершего человека обязательно надо поставить вареный *төш* ‘грудинка’, *хан аксы* ‘кусочек кровяной колбасы’. Собравшемуся народу раздают мясо крупного рогатого скота.

Беседу вела Ш. Ю. Кужугет, 30 ноября 2021 года.



ФОТОГРАФИИ
Төрээн чер 'родная земля'



Фото 1. Местечко Боъи-Даг, Чаа-Хольский р-он, 2023 г. Фото Ч.Х. Санчай



Фото 2. Вид с пагоды «Бурган изи», Кызылский район, 2014 г. Фото Ч.К. Ламажаа



Фото 3. Г. Уттуг-Хая, Барун-Хемчикский район, 2023 г. Фото Ш.Ю. Кузугет



Фото 4. Стихотворное посвящение родной земле на стене деревянного сооружения возле перевала Улуг-Арт, Тес-Хемский район, 2019 г. Фото Ч.К. Ламажаа



Фото 5. Около г. Хайыракан, Улуг-Хемский район, 2023 г. Фото Ш. Ю. Кужугет



Фото 6. На перевале Улуг-Арт, Тес-Хемский район, 2019 г. Фото Ч.К. Ламажаа



Фото 7. У древнего неизученного петроглифа близ с. У-Шынаа, Тес-Хемский район, 2019 г.
Фото А. С. Папына

Дагылга 'обряд освящения'



*Фото 8. Камлание шамана на суг бажы дагылга в м. Аянгаты, Дзун-Хемчикский район, 2021 г.
Фото Ч. К. Ламажаа*

Фото 9. Подготовка жертвенной пищи для обряда сан салыры. Суг бажы дагылга в м. Аянгаты, Дзун-Хемчикский район, 2021 г.
Фото Ч.К. Ламажаа



Фото 10. Подписание флагов для повязывания на флаг рода. Турлаг дагылгазы, г. Дагылга, Тес-Хемский район, 2019 г.
Фото Ч.К. Ламажаа

Фото 11. Подготовка к обряду сан салыры. Турлаг дагылгазы, г. Дагылга, Тес-Хемский район, 2019 г. Фото Ч.К. Ламажаа





Фото 12. Установление флага рода на вершине родовой горы. Суг бажы дагылга в м. Аянгаты, Дзун-Хемчикский район, 2021 г. Фото А. С. Папына

Ыдык 'святыня'



*Фото 13. Обход оваа на коленях
на перевале Улуг-Арт, Тес-Хемский район,
2019 г. Фото Ч. К. Ламажаа*



*Фото 14. Возле храма Устуу-Хурээ,
Дзун-Хемчикский район, 2023 г.
Фото Ч.Х. Санчай*



Фото 15. Билборд с обращением на перевале Калдак-Хамар, Тес-Хемский район, 2019 г.

Фото Ч.К. Ламажаа

Уе 'время'



Фото 16. Движение солнца по небу. Бовши-Даг, Чаа-Хольский р-он, 2023 г. Фото Ч.Х. Санчай



Фото 17. Скорость и вечность. Памятник легендарному скакуну Эзир-Кара. Близ с. Самагалтай, Тес-Хемский район, 2019 г. Фото Ч.К. Ламажаа



Фото 18. Течение времени в Туве воспринимается иначе. Тес-Хемский район, 2019 г. Фото Ч.К. Ламажаа



Фото 19. Хоо (фоторамки) в современной тувинской юрте, 2023 г. Фото В.П. Хомушку

Фото 20. Семья А.Р. Дажы-Даваа, воспитателя д/с 1 «Солнышко» Улуг-Хемского кожууна Республики Тыва. Фотография участников конкурса «Ойнаалам че, оюнчукпай», 2023 г.



Фото 21. Семья Х.А. Олчейбен, 2023 г. Фото Ч.Б. Куулар

Шагаа 'празднование Нового года'



Фото 22. Празднование Шагаа на площади Арата в г. Кызыле. Представление артистов на ступенях Национального музыкально-драматического театра им. В. Кок-оола Республики Тыва, 2023 г. Фото Ч.Х. Санчай



Фото 23. Конкурс по подниманию тяжелого камня во время празднования Шагаа на площади Арата, г. Кызыл, 2023 г.
Фото Ч.Х. Санчай



Фото 24. Народные гуляния во время Шагаа на площади Арата, г. Кызыл, 2023 г.
Фото Ч.Х. Санчай



АВТОРЫ



*Фото 25.
Чимиза Ламажаа*



*Фото 26. Чойган Санчай, Шенне
Кужугет, Надежда Сувандиш,
Шенне Майны, 2023 г.*

Ламажаа Чимиза Кудер-ооловна — доктор философских наук, главный редактор журнала «Новые исследования Тувы», Заслуженный деятель науки Республики Тыва.

Сувандиш Надежда Дарьевна — кандидат филологических наук, заведующая лабораторией этнологии и лингвокультурологии Тувинского государственного университета.

Кужугет Шенне Юрьевна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник лаборатории этнологии и лингвокультурологии Тувинского государственного университета.

Майны Шенне Борисовна — кандидат культурологии, старший научный сотрудник лаборатории этнологии и лингвокультурологии Тувинского государственного университета.

Санчай Чойган Херел-ооловна — кандидат культурологии, старший научный сотрудник лаборатории этнологии и лингвокультурологии Тувинского государственного университета.

*Адрес сайта лаборатории этнологии и лингвокультурологии
Тувинского государственного университета:
ethnolab.tuvsu.ru*

Научное издание

ТУВА
Родная земля

Корректор *Г. В. Засыпкина*
Оригинал-макет *Л. Е. Голод*
Дизайн обложки *И. А. Тимофеев*

Подписано в печать 00.00.2023. Формат 70×100^{1/16}.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл.-печ. л. 27,4. Тираж 200 экз. Заказ № 0000

Издательство «Нестор-История»
197110 СПб., Петрозаводская ул., д. 7
Тел. (812)235-15-86
e-mail: nestor_historia@list.ru
www.nestorbook.ru

Отпечатано в типографии издательства «Нестор-История»
Тел. (812)235-15-86