



РИТУАЛЬНЫЕ ЛЕНТЫ И ФЛАГИ В ТУВИНСКОЙ КУЛЬТУРЕ



Чимиза Ламажаа
Шенне Майны
Надежда Сувандии
Чойган Санчай

РИТУАЛЬНЫЕ
ЛЕНТЫ И ФЛАГИ
В ТУВИНСКОЙ
КУЛЬТУРЕ



Тувинский государственный университет



Ч. К. Ламажаа, Ш. Б. Майны, Н. Д. Сувандии, Ч. Х. Санчай

РИТУАЛЬНЫЕ ЛЕНТЫ И ФЛАГИ В ТУВИНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

*Под редакцией
Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии*

КЫЗЫЛ 2024

УДК 130.2 : 21/29 (571.52)
ББК 71 : 72.5 (2Рос-Тув)
Л 21

*Утверждено на заседании Научно-технического совета
Тувинского государственного университета*

*Рецензенты:
О. М. Хомушку,
доктор философских наук, профессор,
У. П. Бичелдей
доктор наук (PhD, религиоведение)*

Л 21 Ламажаа, Ч. К. Ритуальные ленты и флаги в тувинской культуре : монография / Ч. К. Ламажаа, Ш. Б. Майны, Н. Д. Сувандии, Ч. Х. Санчай, под ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. Кызыл : Издательство Тувинского государственного университета, 2024. — 195 с. — Текст : непосредственный.

ISBN 978-5-91178-224-3

Научная монография представляет результаты междисциплинарного исследования истоков, истории развития традиций использования тувинцами ритуальных лент *чалама*, церемониальных шарфов *кадак*, а также ритуальных флагов *тук*. Рассмотрены вопросы этимологии названий, собраны многочисленные упоминания из этнографической литературы. Проанализированы вопросы общего ареала распространения ленточно-флажочной культуры. Описаны современные способы повязывания лент, подношения шарфов, установления флагов; показано присутствие ритуальных лент в культурной жизни Тувы (архитектуре, дизайне, искусстве, моде и пр.).

Предназначено для этнологов, культурологов, антропологов и для широкого круга читателей.

УДК 130.2 : 21/29 (571.52)
ББК 71 : 72.5 (2Рос-Тув)

© Коллектив авторов, 2024



СОДЕРЖАНИЕ

Введение (Ч. К. Ламажаа)	5
СВЯТОЕ В КУЛЬТУРЕ ТУВИНЦЕВ	11
Что такое ыдык	
Этимология и значение	
Объекты природы	
Значимые места	
Особые животные	
Особые предметы	
Традиции культуры	
Элементы обряда освящения	
ЧАЛАМА — ЛЕНТЫ АНИМИЗМА И ШАМАНИЗМА	25
Этимология	
Ленты шаманизма	
Часть ритуальных анимистических практик	
Виды чалама	
Чалама в современном понимании	
КАДАКИ — ШАРФЫ ПРИВЕТСТВИЯ И ПОДНОШЕНИЙ	42
Этимология, происхождение, значение	
Обрядовая инновация шаманизма	
Кадак в буддийской культуре	
Кадак как традиционное подношение	
Виды кадаков	
Кадак в государственной символике Тувы	
Кадак в современном понимании	
РИТУАЛЬНЫЕ ФЛАГИ	65
Этимология и значение	
Знамена как средоточие силы	
Тибетские флаги	
Из истории ритуальных флагов в Туве	
Буддийские флаги в современном понимании	
ЛЕНТОЧНО-ФЛАЖОЧНАЯ КУЛЬТУРА ШАМАНИСТСКО-БУДДИЙСКИХ РЕГИ- ОНОВ	83
Определение термина	
Ритуальные практики шаманизма	
Культура жертвоприношений и одаривания дошаманских верований	
Культурное влияние Китая и Индии	
Влияние тибетского буддизма	
СОВРЕМЕННОЕ БЫТОВАНИЕ ТРАДИЦИЙ ПОВЯЗЫВАНИЙ	100
Объекты шаманистских культов	
Древние артефакты — каменные идола	
Освященные животные	
Буддийские сооружения	
Вывешивание флагов по особым поводам	
Нерелигиозные объекты	
Рынок ритуальных предметов	
ЛЕНТЫ И ФЛАГИ В СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ ТУВЫ	133
Общественные пространства	
Дизайн помещений	
Сувенирная продукция	



Искусство	
Костюмы, одежда	
Дизайн, логотипы	
<i>ЭТИКА КУЛЬТУРЫ И ЭКОЛОГИЯ</i>	158
Этика традиционной культуры	
Проблемы повязываний ритуальных лент	
Решение экологических проблем	
Заключение	175
Түңнел	177
Библиография	180
Авторы	194





ВВЕДЕНИЕ

Среди наиболее важных идей и ценностей тувинской этнической культуры, т. е. концептов¹, которые мы исследовали², для нас также интересны были идеи сакральности, святости для тувинцев — того, что они называют *ыдык* ‘святое, святыня’³. Сами обряды освящения и поклонения, даже просто торжественные мероприятия, приемы важных гостей у тувинцев не обходятся без ритуальных лент и флагов разных типов и расцветок, которые повязываются на разные объекты/места и/или преподносятся людям. Несмотря на легкую наблюдаемость данного вида маркера, масштабность его присутствия, например, в российских регионах, изучение его началось только в последние годы⁴, а ритуальные ленты и флаги Тувы и вовсе оказались за полем внимания науки.

Этнографические исследования касались этой темы в регионах: Алтае⁵, Бурятии⁶, Хакасии⁷, Калмыкии⁸, Монголии⁹ и др. Но в этих работах ритуальные ленты, ткани рассматриваются как часть обрядности, обрядовой одежды, упоминаются как второстепенные объекты. Сегодня уже появились новые работы, например, исследование роли, структуры и символики молитвенных флажков *ки мөрн* в условиях городской жизни калмыков¹⁰; анализ ритуального пространства народа саха в аспекте ритуаль-

¹ Ламажаа Ч. К. Концепты культуры: форма, идея, социальная регуляция // Новые исследования Тувы. 2023. № 1. С. 6–25.

² 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; Тува: Родная земля / Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии, Ш. Б. Майны, Ш. Ю. Кужугет, Ч. Х. Санчай; под ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. СПб.: Нестор-История, 2023.

³ Ламажаа Ч. К., Сувандии Н. Д., Монгуш А. В. Святое в тувинской культуре: прошлое и современность // Новые исследования Тувы. 2023. № 3. С. 220–241.

⁴ Хотя изучение тибетских молитвенных флагов началось ранее, напр.: Wise T. Blessings on the wind: The mystery and meaning of Tibetan prayer flags. San Francisco, CA: Chronicle Books, 2002; Barker D. Tibetan prayer flags: Send your blessings on the breeze. London: Connections Book Publishing Ltd., 2003; Kelényi B., ed. Demons and protectors: Folk religion in Tibetan and Mongolian Buddhism. Budapest: Ferenc Hopp Museum of Eastern Asiatic Art., 2003; Rabten T. A brief discussion of the origin and characteristics of the decorative design on Tibetan *lung rta* (prayer flags) // Proceedings of the tenth seminar of the IATS, 2003. Vol. 13: Art in Tibet / ed. by E. Lo Bue. 2011. P. 151–160; Курасов С. В. Декоративно-прикладное искусство Тибета: символика и структура ритуальных объектов // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И. Я. Яковлева. 2013. № 1–1 (77). С. 104–111; и др.

⁵ Шерстова Л. И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский гос. ун-т, 2010; Чилбакова А. В. Символика ритуальных лент алтайцев // Современные проблемы изучения древних и традиционных культур народов Евразии: мат. LVII Российской (с международным участием) археолого-этнографической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых (Сургут, 17–21 апреля 2017 г.) / отв. ред. А. В. Кениг. Сургут: Институт археологии и этнографии СО РАН, 2017. С. 396–397; Екеева Э. В., Белекова Э. А. Культовая атрибутика в традиционном мировоззрении алтайцев. Горно-Алтайск: БНУ РА «Научно-исследовательский Институт алтаистики им. С. С. Суразакова», 2018; и др.

⁶ Соболева Е. С. Неотрадиционализм в современной культуре сойотов и бурят Окинского района Республики Бурятия // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 17. Памяти Е. А. Алексеенко / под ред. Е. Г. Федоровой. СПб.: МАЭ РАН, 2017. С. 109–132; Жамбалова С. Г. Ритуальные коновязи сэргэ у бурят в XXI веке // Гуманитарный вектор. 2023. Т. 18, № 1. С. 123–132; и др.

⁷ Бураков В. А. Ткань в ритуальной практике хакасов // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2012. Т. 11. № 5. С. 175–186; и др.

⁸ Бакаева Э. П. Одежда в культуре калмыков: традиции и символика. Элиста: Издательский дом «Гепел», 2008; Gazizova V. Sacred heights in the topography of flatlands. Ovaia kurgans in the Kalmyk Buddhist landscape // Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines. 2021. № 52. DOI: <https://doi.org/10.4000/emscat.4960>; и др.

⁹ Нанзатов Б. З., Содномпилова М. М. В Монгольской Джунгарии: этнографические зарисовки // Культурное наследие народов Центральной Азии: сб. ст. Вып. 3 / отв. ред. М. М. Содномпилова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. С. 5–27; Цэдэв Новаанзоч. Священная гора Сутай и обряды, связанные с ее государственной сакрализацией // Алтай — Гималаи: традиционные знания и инновации в развитии горных и предгорных регионов Евразии: мат. I российско-индийско-монгольского семинара, 19–20 июня 2015 г. / под ред. Н. А. Колпакова, И. В. Фотиевой. Барнаул: Изд-во фонда «Алтай — 21 век», 2015. С. 63–68.

¹⁰ Лиджиева А. М. Молитвенные флажки «ки мөрн» в современной городской жизни калмыков // Magna Adurgit: Historia Studiorum. 2019. № 2. С. 76–82.



ных предметов, в том числе *салама*¹, изучение экологических проблем, связанных с современными ритуалами повязывания².

Поэтому, чтобы восполнить подобный пробел исследований в одном из характерных регионов подобной ритуальной практики — Республике Тыва (Туве) — мы задались целью отдельно также исследовать данную традицию³. В этой монографии мы представляем результаты исследования, которые велись соавторами по нескольким направлениям и которые мы здесь объединили.

Ритуальными лентами и флагами мы в данном случае условно называем все виды изделий из ткани (ленты любых размеров, шарфы, флаги, знамена и пр.), которые имеют ритуальный характер (используются для ритуалов освящения, церемониального приветствия; освящаются для специальных целей и пр.).

Это могут быть: 1) *чалама*⁴ (ленты), 2) *кадак*⁵ (широкие ленты — шарфы), 3) *тук*⁶ разных видов (знамя, флаг, в том числе буддийские, напр., *хей-агт тузу* 'флаг вдохновения' — прямоугольный флажок с изображением «коня ветра» в центре).

Специально подчеркнем, что языковые термины на тувинском мы оформляем курсивом. Однако в случае использования названия *кадак* как заимствования в русском языке (с соответствующими склонениями: «кадаки», «кадаков», и пр.) слово пишется без курсива. При этом мы заметили, что склонения слова *чалама* как заимствования встречаются весьма редко, слово «плохо» склоняется, поэтому как заимствование нами не используется. То же относится и к термину *тук*, который также не заимствовано русским языком, и который для обозначения множественного числа проще использовать на тувинском языке — *туктар*, а на русском — «флаги», «флажки».

Пестреющие разноцветными повязками пирамиды *оваа*, кусты, деревянные строения, конструкции возле буддийских сооружений, а также одеяния шаманов — стали одной из примет современной тувинской этнической культуры, одним из маркеров ее возрожденной в XXI в. новой традиционности. Впрочем, подобная картина также характерна и для других регионов Центральной и Юго-Восточной Азии, где распространены не только шаманизм и буддизм (с традициями освящения и подвязыванием лент, культом *оваа* / *овоо*⁷), но и мусульманские традиции подвязывания лоскутов ткани во время совершения паломничества к почитаемым местам⁸.

¹ Данилова Н. К., Васильев В. Е. Религиозный ландшафт: «сизл», «салама» и «дэлбигэ» в ритуальном пространстве в свете изучения эволюции бескровных жертвоприношений народа саха // Общество: философия, история, культура. 2019. № 12 (68). С. 30–35.

² Доржигушаева О. В., Киплюк А. В. Экологизация традиции завязывания зурам, хадаков и хий-морин на местах поклонения в Республике Бурятия // Новые исследования Тувы. 2023. № 4. С. 328–343.

³ Начали мы работу с отдельных публикаций: Ламажаа Ч. К., Санчай Ч. Х., Монгуш А. В. Ритуальные ленты и флаги в практике современных тувинцев // Новые исследования Тувы. 2023, № 4. С. 344–370; Ламажаа Ч. К., Шаймерденова М. Дж. Кадак — шарф подношения и освящения (из истории традиции) // Новые исследования Тувы. 2024. № 2. С. 152–176; Ламажаа Ч. Особенности ленточно-флажочной культуры шаманистско-буддийских регионов Евразии // Turkic Studies Journal. 2024. Т. 6. № 2. С. 74–92.

⁴ Во мн. ч. *чаламалар*.

⁵ Во мн. ч. *кадактар*.

⁶ Во мн. ч. *туктар* 'знамена, флаги'.

⁷ Ли М. Традиционный тибетский фестиваль скачек // III Готлибовские чтения: Востоковедение и регионоведение Азиатско-Тихоокеанского региона в фокусе современности : мат. Межд. науч. конф. (Иркутск, 10–16 сентября 2019 г.) / отв. ред. Е. Ф. Серебренникова. Иркутск: Иркутский гос. ун-т, 2019. С. 304–311; Charleux I., Smith M. J. Introduction // Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines. 2021. № 52. DOI: <https://doi.org/10.4000/emscat.4919>

⁸ Терлецкий Н. С. К вопросу о роли лоскутов ткани (латта-банд) на мазарах Центральной Азии // Лавровский сборник: материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований. Этнология, история, археология, культурология. 2006–2007, Санкт-Петербург, 15–17 мая 2007 года. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2007. С. 118–122; Терлецкий Н. С. Некоторые древние атрибуты мусульманских мест паломничества и поклонения (к вопросу о функциях и символизме *туза*) // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. Вып. 2 / отв. ред. Р. Р. Рахимов, М. Е. Резван. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 112–149.



Одна из главных проблем, которая побудила нас к данному исследованию, обнаружилась в ходе расспросов наших земляков о том, что такое *чалама*, *кадак*, ритуальные ленты и флаги. Выяснилось, что тувинцы, особенно молодые, не делают различий между лентами, не знают истоков традиций, не знают предназначения лент и особенностей их повязываний, они только стараются выполнять требования, наказы шаманов, лам, когда понимают, что в их жизни происходит что-то неправильное и надо обратиться за помощью к священнослужителям.

Например, на вопрос о том, что такое *чалама*, нам отвечали, что это нечто «святое, освященное, место». Были мнения о том, что слово *чалама* происходит от слова *чалаар* ‘приглашать’. Даже у представителей зрелого возраста есть путаница представлений о том, что такое *чалама*, чем он отличается от *кадак*. Например, один нам сообщил, что «*чалама* преподносят духам святых источников, а *кадак* — духам земли», другой, что «*кадак* надо вешать на высоких местах»; кто-то назвал *чалама* «специальным сооружением для кадаков в виде деревянных стоек, куда завязывают и флажки». Еще более причудливые мнения высказали молодые люди, те, кому менее 30 лет.

Более того, поразившись такому обстоятельству, зимой 2024 г. мы провели пробный интернет-опрос тувинцев «Чалама, кадактар, хей-аът туктар...» в *Google Forms*. Ссылка на анкету распространялась по тувинским группам в социальных сетях (ВКонтакте, *Viber* и пр.). На вопросы, сформулированные на тувинском языке, за более полутора месяца мы получили ответы 403 респондентов. Опрос не был репрезентативным¹, мы не можем его результаты экстраполировать на представления всего тувинского этноса республики, тем не менее получили некоторые интересные наблюдения.

На вопрос «Чалама деп чүл?» («Что такое *чалама*?»), почти три четверти респондентов (73%) ответили все же правильно: *ритуалдыг лента* (*чиңге пөстен кылган*) ‘ритуальная лента (выполненная из узкой полоски ткани)’. Еще часть респондентов дали разноречивых ответов, в том числе, что это *ритуалдыг лента* (*калбак пөстен кылган*) ‘ритуальная лента (выполненная из широкой полосы ткани)’ — 10,7%. Остальные выбрали другие варианты ответов, предложенные им, которые мы сформулировали, исходя уже из нашего опыта предварительного общения с тувинцами: *кедип азы шыгжап алыр камгалал* ‘нательный или хранимый оберег’ (4,7%), *даг* ‘гора’ (4,5%), *чер, чурт* ‘земля, родная земля’ (1,7%), и др. Отчасти, полагаем, что те, кто выбрал вариант ответа про ритуальную ленту из широкой полосы ткани, не сразу обратили внимание на разницу двух вариантов ответа у *чалама* и *кадак* — и там, и там среди вариантов был *ритуалдыг лента*. Разница же заключалась в том, что в первом случае правильным вариантом была лента с уточнением в скобках — *чиңге пөстен кылган* ‘выполненная из узкой полоски ткани’, а во втором — *калбак пөстен кылган* ‘выполненная из широкой полосы ткани’.

Уже более сглаженные ответы на второй вопрос показывают то, что респонденты поняли тонкость с различием. На вопрос «Кадак деп чүл?» («Что такое *кадак*?») уже 88,3% ответили, что это *ритуалдыг лента* (*калбак пөстен кылган*) ‘ритуальная лента (выполненная из широкой полосы ткани)’. Вторым выделяемым ответом стала *ритуалдыг лента* (*чиңге пөстен кылган*) ‘ритуальная лента (выполненная из узкой полоски ткани)’ — 9,7%. Остальные 2% (т. е. 8 чел.) выбрали единичные другие разные варианты. Из ритуальных флагов, которые знают наши респонденты («Ритуалдыг туктарның кандыг хевирлерин билир силер?»), абсолютное большинство выбрали *хей-аът тугу* — 93,8%.

Самым используемым в домашнем обиходе оказались *кадак*. На вопрос «Силерниң бажыңарда адаанда бердинген чүүлдерден чүү барыл, ону ажыглап турар силер бе?» («Что из нижеперечисленного есть у вас дома, используется вами?») *кадак* выбрали 88,3%. Буддийские флаги использует дома 17,1% ответивших, *чалама* — 12,4%.

¹ Среди ответивших подавляющее большинство оказалось женщин (89,6%). Более разнообразным оказался состав наших ответивших по возрастам: 23,8% — от 41 до 50 лет, 23,1% — младше 15 лет, 17,1% — 21–30 лет, 16,9% — 31–40 лет, 11,9% — 61–70 лет и др. Большая часть респондентов проживает в городе — 63,3%, 21,8% — сельчане, проживающие в разных селах республики, 9,7% — в райцентрах, и др. Абсолютное большинство заполнивших — люди с образованием: с высшим образованием — 71,2%, со средним и средне-специальным — 24,8%.



В целом, наш опрос показал, что больше половины опрошенных тувинцев понимают различие между лентами и флагами, применяют их в своей жизни, используют они их в традиционных целях — для повязываний в местах освящений, без существенных религиозных различий — являются ли эти места шаманистскими или буддийскими, и нередко используя их одновременно. Тем самым, мы видим, обрядовый параллелизм, о котором писала К. В. Пименова, исследуя вопросы возрождения традиционных религий в Туве, когда сосуществуют две фактически параллельные, во многом сходные системы обрядов в шаманизме и буддизме¹.

В связи с темой нашего исследования необходимо отметить три ее важных аспекта.

Первое. Как пишут исследователи, в частности В. И. Харитонов, «представления о сакральном в культуре, как бы строго охраняемы они ни были, со временем, как известно, трансформируются: социокультурный контекст многое десакрализует»². Мы бы добавили еще сюда, что есть еще тенденция к чрезмерной сакрализации. Мы столкнулись с этим эффектом, анализируя представления тувинцев о святости, об *ыдык*³. Современные тувинцы, взывая к идеям святости старых традиций, священных обычаев предков, тем не менее не могут вернуть, возродить их в том же виде, в котором они функционировали ранее. Прошел век с момента реформирования и последующей трансформации культуры⁴; изменились условия: социальные, политические, экономические. И хотя ныне Тува обратилась к возрождению и восстановлению традиционных ценностей тувинцев, этот процесс можно только назвать магистральным. Детализируя этот процесс, рассматривая его более внимательно и подробно, мы можем увидеть явные новации. Как мы писали, сегодня происходит явное расширение класса объектов, которые классифицируются как святые. Святынями могут называться даже элементы питания, семейное имущество, буквы, традиционный этикет и пр. С 1993 г. даже основной закон Тувы — Конституция Республики Тыва — стал характеризоваться как *ыдыктыг* ‘священная’ (а также *дээп болбас* ‘неприкасаемая, неприкосновенная’). Причем впервые, поскольку даже первые досоветские конституции Тувинской Народной Республики не имели такого положения⁵.

На наш взгляд, расширение поля объектов, которым 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 противопоставления тому обесцениванию традиционной культуры, которое поддерживалось ранее советской политикой. Усилия по возрождению традиций, развернувшиеся с 1990-х гг., также стали сталкиваться с результатами этого обесценивания — с поведением современных тувинцев, несовместимым с традиционными правилами. Поэтому категория святости, священности начала обширно применяться для того, чтобы укрепить значение непреложности, неприкасаемости.

Это также объясняет увеличение числа ритуальных практик у населения Тувы, также с явной характеристикой чрезмерности. Хотя священнослужители могут с нами по этому поводу не согласиться, они нам высказывали мнения, что стремление к вере похвально, что это свидетельствует о положительных намерениях людей и пр. Тем не менее, мы видим результаты этой чрезмерности в экологических проблемах, связанных с нагрузкой лишними предметами (причем в больших количествах) на святые места.

¹ Пименова К. В. Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период (основные проблемы): дисс. ... к. ист. н. М., 2007. С. 187.

² Харитонов В. И. Сакральность и сакрализация: социокультурные контексты современности // Сибирские исторические исследования. 2016. № 4. С. 185.

³ Ламажаа Ч. К., Сувандии Н. Д., Монгуш А. В. Святое в тувинской культуре: прошлое и современность // Новые исследования Тувы. 2023. № 3. С. 220–241.

⁴ Ламажаа Ч. К. Тува между прошлым и будущим. 2-е изд. СПб.: Алетей, 2011. С. 68–85.

⁵ Конституции Республики Тыва (1921–1993 гг.): сб. к 55-летию принятия Тувы в состав РСФСР и СССР / сост. В. А. Дубровский. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1999. С. 171.



Второй аспект связан с первым. Сакрализация, в том числе может иметь визуальный характер, выражаться в наличии всевозможных объектов, предметов сакрализации. И это тоже чрезвычайно интересные объекты для изучения. Например, для исследования современного состояния буддизма можно рассматривать наличие и распространенность ступ, как это делают исследователи¹. Практики использования ритуальных предметов, в нашем случае — лент, шарфов и флагов — один из таких ракурсов, в которых также можно увидеть оттенки чрезмерности. И это иной ракурс изучения культуры, не как объектов материальной культуры, когда сама культура делилась на сферы духовного и материального, а как материальное воплощение в культуре определенных концептов, как онтология вещей², что является новым не только для российской науки, но и для мировой³.

Для тувиноведения, также нуждающегося в новых методологических подходах и парадигмах⁴, иной взгляд на вещи, которые создаются тувинцами, которые их окружают, которыми пользуются люди — все это тоже чрезвычайно актуально. Исследователи-тувиноведы, особенно те, кто проживает в самой культуре, кто вырос в ней и стал профессионально ее исследовать (мы называем их инсайдерами⁵), еще более инерционны в своих исследовательских схемах. Для нас самих работа в рамках нового методологического подхода, когда ученый-инсайдер изучает свою культуру как сокровищницу знаний, состоящую из концептов, реализующихся не только в языковых формах, но и идей, символов, мотиваторов действий, их результатов⁶, позволила рассматривать культуру иначе, не в делении на сферы духовного и материального. В этом смысле ритуальные объекты для нас не просто материальные объекты, но «проводники» определенных смыслов, следствие неких действий с культурными смыслами. Это дает возможность посмотреть на то, что нас окружает, иным взглядом. Мы оглянулись и увидели по всей Туве не просто связки ритуальных лент, но интереснейшую и практически обойденную вниманием исследователей традицию, которая и самим населением плохо понимается и осознается.

И *третье*. В работах инсайдерского тувиноведения, посвященных современному состоянию традиционных практик, нередко встречаются проблемы смешения тем и времен: авторы пытаются описывать современное состояние, но неизбежно «уходят» в описание традиционного прошлого — того как должно быть, как оно было распространено ранее, каким оно должно быть правильным. И в этой ситуации анализ современного состояния становится вопросом соответствия правильному, тому, что было в прошлом.

Безусловно для понимания настоящего традиций необходимо было сначала познать ее прошлое состояние, истоки. Но чем более пристальнее мы вглядывались в прошлое, тем больше мы понимали *насколько изменчивой была и есть традиция*. Она не могла быть даже один-два века назад неизменной, некоей «классической» и правильной. Она менялась веками, а также она имела свои весьма извилистые траектории в течение десятилетий. Поэтому мы решили не акцентировать тему соответствия правильному прошлому. Мы приняли идею изменчивости традиции как одну из ее важнейших характеристик.

¹ Зегерс Е. Визуальное выражение буддизма в современном обществе: тибетские ступы, построенные в Европе организациями Карма Кагью // Буддизм Ваджраяны в России: От контактов к взаимодействию / отв. ред. А. М. Алексеев-Апраксин; сост. В. М. Дронова. М.: Алмазный путь, 2011. С. 641–658.

² Дашковский П. К., Каримова С. М. Вещь в традиционной культуре народов Центральной Азии. Барнаул: Изд-во Алтайского государственного университета, 2012.

³ Российская антропология и «онтологический поворот» / отв. ред. С. В. Соколовский М: ИЭА РАН, 2017.

⁴ См.: Ламажаа Ч. К. Тувиноведение: новые горизонты. М.: Книжный дом «Либроком», 2013.

⁵ Тувинцы. Родные люди ... С. 29–45.

⁶ Ламажаа Ч. К. Концепты культуры: форма, ...



Очень правильно по этому поводу высказался один из наших собеседников — Л. О. Кан-оол, 1970 г. р., уроженец Сут-Хольского района:

— Чонну силер меге баглап тур силер деп кайыын чугаалай аар? Ынча дээр болза, Улуг-Хемни өрү эштипкеш, кижил ол агымга эштип шыдаар бе?

— Как можно говорить, что народ неправильно повязывает? Если сказать так — то это ровно тому, что человек плывет наверх против течения Улуг-Хема (т. е. Енисея. — Авт.).

В своей монографии мы покажем, что традиции использования ритуальных лент и флагов менялись, что они менялись и до того, как приобрели вид тувинского локального варианта общего ареала ленточно-флажочной культуры азиатского региона, и в тувинском традиционном прошлом, они продолжают меняться и в настоящее время.

То есть читатели книги не из числа ученых, наши интересующиеся земляки, не найдут здесь справочника о том, какие у тувинцев есть правила по ритуальным лентам и флагам, не увидят каких-то регламентов, правил. Наоборот, мы хотим показать, что их нет, что есть некие общепринятые не только в Туве, но и за ее пределами, в шаманистском, в буддийском ареалах, нормы, смыслы. Но тем не менее есть и региональные адаптации, локальные версии и даже районные внутри Тувы. И в этом смысле сегодня мы говорим о неотрадиции, о явлении неотрадиционализма¹.

Источниками нашего исследования, которое мы выполняли в рамках работы лаборатории этнологии и лингвокультурологии Тувинского государственного университета², выступили наши наблюдения, в том числе зафиксированные: во-первых, в фотоматериалах в течение последних десяти лет (2012–2023 гг.) в разных районах Республики Тыва, во-вторых, в мнениях людей — тувинцев, представителей разных возрастов, места жительства, рода деятельности, которые были нами опрошены с января по октябрь 2023 г., в начале 2024 г. Мы сердечно признательны им за интересные беседы, за ценное мнение.

Мы также опирались на факты, собранные нашими коллегами, информацию, с которыми они любезно делились с нами. Поэтому им всем мы выражаем огромную благодарность: в первую очередь — Ш. Ю. Кужугет, А. В. Монгуш, У. П. Бичелдей, а также Н. М. Антупьевой, Л. В. Анжигановой, Ю. В. Попкову, В. И. Харитоновой, В. Н. Бадмаеву, У. А. Винокуровой, У. М. Бахтикиреевой, Н. Г. Шаймерденовой, К. В. Пименовой, И. Шарле, Ж. Ш. Аден.

Также мы благодарим руководство Тувинского государственного университета за поддержку издания.

Ч. К. Ламажаа, июнь 2024 г.



¹ Попков Ю. В. Этнокультурный неотрадиционализм: рефлексивно-интеграционная теоретическая модель // Этнография. 2023. № 3 (21). С. 203–223

² Лаборатория этнологии и лингвокультурологии Тувинского государственного университета. Главная страница [Электронный ресурс] // Лаборатория этнологии и лингвокультурологии Тувинского государственного университета. URL: <https://ethnolab.tuvsu.ru/> (дата обращения: 10.05.2024).



СВЯТОЕ В КУЛЬТУРЕ ТУВИНЦЕВ

Что такое ыдык

Традиция повязывания лент, размещения флагов тесно связана с представлениями тувинцев о святости, об освящении. Поэтому также предварительно рассмотрим этот вопрос, который в тувинской культуре выражен концептом тувинской лингвокультуры¹ — ыдык ‘святое, святыня’.

В целом, М. Б. Кенин-Лопсан писал о том, что сами традиции тувинского народа считаются священными — *тыва чоннуң ыдыктыг сагылгалары*², оставленными потомкам их предками. Незнание, несоблюдение и нарушение традиций он назвал проступками, которые покроют каждого преступившего несмываемым позором на всю жизнь: «Өгбелерниң ыдыктыг чаңчылын хажыткан оолдар болгаш кыстар бүгү назынында ат-сывын бужартатканы ол болур»³ — «Юноши и девушки будут опозорены на всю жизнь, если нарушат святую традицию предков». 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.

В одном из романов М. Б. Кенин-Лопсана «Читкен уруг» («Исчезнувшая девушка») 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»⁴

‘Сейчас я думаю, что святость это священный закон тувинцев. Священным законом древних предков, который передается от поколения к поколению, является освящение и святость’⁵.

Этимология и значение

Известно, что термин ыдык ‘святыня, святое’ восходит к древнетюркскому *ıdıq* ‘священный, святой’⁶. Сохранившиеся тексты древней письменности позволили исследователям назвать ряд объектов, к которым это слово применялось: так определялось, например, достоинство бека («бекское достоинство — священное»⁷), называлось существо или особа («святое существо»⁸, «священная особа»); священными считали писание, закон. Титул верховных уйгурских правителей также содержал прилагательное *ıdıq*⁹.

Слово ыдык в вариациях до сих пор присутствует в тюркских языках. Причем, как отмечал П.-С. Паллас,

«в ходе развития отдельных тюркских языков значение этого слова претерпевало 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”¹⁰... В чувашском «словом *йĕрĕх*... обозначают духа-покровителя рода, место его жительства, предмет, посвященный этому духу, а также обряд жертвоприношения божеству и предметы, используемые при этом обряде...»¹¹.

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) высокий¹².

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'¹³. Поэтому они связывают представление о священном с характеристикой закрытости, т. е. защищенного, освоенного, своего пространства: «“Свое” место обитания потому и священо, что защищено, закрыто от злых сил, ветров, непогоды»¹⁴. 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 территорией.

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 отметил версию связи культа с тотемистическими представлениями (гора не могла быть родоначальницей людей). Он писал, что почитаемые родовые горы могли быть непостоянными, со временем менялись¹⁵. Сопоставив почитавшиеся горы и родовые территории, преимущественно охотничьи, Потапов сделал вывод о том, что этот культ является отражением собственности на определенную территорию.

Культы и обряды тувинцев традиционно подразумевали преклонение перед объектами природы, например, горами и включали акты 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*¹⁶. На их вершинах возводили жертвенные курганы *оваа*¹⁷, там освящали животных, которых отпускали, а в ранние времена, как упоминает Потапов, убивали. Причем обряд назывался *мал ыдыктаары* ('освящение животного') или *ыдык салыры* (букв. 'наложение святости')¹⁸, а жертвенное животное — *ыдык*¹⁹. Ими могли быть кони (напр., *ыдык аскыр* 'священный жеребец'), а также быки, козлы, бараны²⁰.

Само слово тувинского языка *ыдык* в общем смысле трактуется как 'святыня'²¹ 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*.

Разница между дагы и ыдыктаар. Мы видим близость двух терминов: глаголы *дагы* и *ыдыктаар* (*ыдыктаары*) означают 'освящать'; прилагательные *дагылгалыг* и *ыдык*, *ыдыктыг* — 'освященный'.

Разница же между ними обнаруживается в объектах освящения.

Строго выстроенная, причем в соответствии с сакральностью числа девять²², типология объектов освящений есть в работе М. Б. Кенин-Лопсана²³. 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 берем оригинальный текст на тувинском языке.

Кенин-Лопсан называет девять освящений (*тос ыдык*), тесно связанных с судьбой человека, имеющих свой собственный смысл. Проводить их могут только опытные шаман или шаманка. И само действие связывает 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) *аътты ыдыктаары* ‘освящение лошади’ — для исцеления ее владельца, если он заболел во время поездки, а также людей, страдающих одышкой, от воспаления легких, кошмарных снов;

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 благословение 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 («Ыдыктыг ак буга танды ээзиниң сеткилин кончуг өөртүр дижир»²⁴ ‘Говорили, что священный белый бык очень радует духа — хозяина тайги’²⁵);

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 заболевали, 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 забыты²⁶.

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’²⁷, однако в этом списке есть и не только места (см. шестой пункт):

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’, т. е. там, где мама пела колыбельные и передавала через них ребенку мысли, надежды, любовь;

5) *хамнар 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 поколений предков’ — святая память о предках в девяти поколениях со стороны отца; необходимо было знать их и места, где они проживали.

Тувинская топонимия, национальная литература (в том числе художественно-этнографические произведения самого М. Б. Кенин-Лопсана) и народные песни²⁸ показывают нам и другие объекты, которые удостаивались в традициях тувинцев статуса *ыдык* ‘священного’.



Если попытаться обобщить, типологизировать все эти объекты, то будет весьма обширный список. На сегодня в тувиноведении типологизацию святых мест также выполнила в своем диссертационном исследовании А.-Х. О. Базырчап²⁹. В частности, автор, опираясь на материалы полевых исследований, разделила места поклонений и молений по признаку участников на общественные и семейно-родовые, а последние на: *отка чүдүүрү* поклонение огню очага, *төрөл-бөлүк аймактың дагыыр чери* 'почитание духа — хозяина родового места', *ада-өгбелеринге чүдүүрү* 'поклонение предкам по прямой линии', *хам кижиниң хамнап үнген дөстериңге алганыры* 'поклонение шамана своим корням'³⁰. По местам автор сделала следующее деление: памятники природы и памятники культуры, сакральные места в пределах двора (юрты, дома), сакральные места с отрицательной маркировкой³¹.

Мы пойдем несколько иным путем — ориентируясь на лингвокультуру, т. е. выделяя объекты, которые в тувинском языке прямо определяются термином *ыдык* и рассматривая традиционные объекты, описываемые в этнографической и художественной литературе. При этом безусловно значительная часть рассматриваемых нами объектов совпадает с названными в работе нашей коллеги.

Объекты природы

Во-первых, священными назывались объекты природы: горы, реки, деревья, Луна и пр.

Б. К. Ондар выделила в отдельную группу тувинских топонимов те, которые связаны с религиозными верованиями тувинцев. И в ней оказались топонимы, содержащие производные слова *дагы*, а также *ыдык*³². Так, она назвала горы *Ыдык* и *Ыдык-Тей* вблизи н. п. Эйлиг-Хем Улуг-Хемского района, гору *Ыдык-тайгу* в Тоджинском и Дзун-Хемчикском районах, тайгу *Көк-Ыдык* в Тоджинском районе³³.

В романе К.-Э. 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*. Ооң кырынче чүгле эр кижилер үнер»³⁴ 'Бай-Даг — священная гора. На ее вершину поднимаются только мужчины'.

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* джигир»³⁵ 'Монгун-Тайга является священным горным хребтом, который возвысился на 3376,9 метра высоты над землей'.

Священную тайгу упоминает здесь и герой Агана Хертек: «Адам-иемниң чүдүп чораан *ыдыктыг тайгазы*»³⁶ 'Священная тайга, которую освящали мои родители'.

В этом же произведении на сборе мифических существ, которые стала видеть героиня, один из семи чертей из Черби, Шуудан, так 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 кижиги шуут-ла сегиир. Ол аржаанны четтирген кижиниң чүлдү-чүрээ, бүүрээ, өкпе-баары арыгланыр *ыдыктыг чер* болгай. Алдын-Булак аржаанынга караа багай кижиги киргеш, каракталыр болгай, дүлөй кижиги киргеш, кулаа дыңнаар апаар»³⁷.

«Святой источник берет начало из девятого километра столицы Кызыл. Этот святой источник наши предки именуют как Алдын-Булак. Когда пьют из этого источника, то 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* / *ыдыктыг 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 Чиңге-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’) ³⁸.

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 ³⁹.

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* ⁴⁰.

Молясь, преподношу молоко,
Священный пик ⁴¹ — моя тайга,
Прося милости, плескаю жидкость,
Редкая и святая моя тайга ⁴².

*Ыдык бора тайга сактып,
Киштеп, маңнап туру-ла бе?
Ынак эжим мени сактып,
Ыглаңайнып олур-ла бе* ⁴³.

Вспоминая тайгу святой сивый,
Ржет и скачет ли он?
Вспоминая меня, мой любимый друг,
Часто плачет и ждет ли он?

Также в романе М. Б. 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 дытың будуктарында ак-ак чаламалар эстенедир хадып тургулаан. *Ыдыктыг дыт*» ⁴⁴

‘Дилгижек, приезжая в деревню, остановился у истока засохшей реки. Он увидел перед глазами Бай-Дыт, которого с древних времен предки освящали. На ветках лиственницы ветер разносил в разные стороны белые ленты. *Священная лиственница*’.

Также М. Б. Кенин-Лопсан говорит устами одного из своих героев:

«Бурунгу тывалар *айны кончуг ыдыктыг* кылдыр көрүп чораан болгаш ай адам дижир» ⁴⁵ ‘Древние тувинцы смотрели на луну как очень святую и называли Луна-отец’.

Значимые места

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*» ⁴⁶ ‘Земля! Священная земля моей родной Тувы’.

Об *ыдык чурт* ‘священной Родине’ поется в песне «Хадыңчыгаш» («Березонька») (музыка С. Бюрге, слова О. Саган-оола):

*Каптагайдан хамык чүве
Хайнып, дойлуп турган-даа дег,
Ыдык чурттуң ынды, бети
Ынакшылдан долган-даа дег* ⁴⁷.

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 Севил М. Б. Кенин-Лопсана «Алдың чүрек» («Золотое сердце») передала учителю-ветерану Деспижек Дембилдей для хранения в школьном музее пуповину сына От-оола старейшины, 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»⁴⁸

‘Одной из святынь родной земли Ыраажы-Хем является пуповина защитника Родины, оставленная пожилой матерью и ее сыном’.

В романе К.-Э. К. Кудажы «Уйгу чок Улуг-Хем» («Улуг-Хем неугомонный») «Николай Ивановичиниң чырыткылыг тураскаалын сактып, ооң ыдыктыг хөөрүңге база катап мөгөйгөш, Буян хемни өрү кылаштап чоктапкан»⁴⁹ ‘Буян, вспоминая светлый образ Николая Ивановича, поклонился к священной его могиле и пошел вверх по реке’.

М. Б. Кенин-Лопсан также писал: «Чылгычының хөөрү. Ыдыктыг чер ол-дур»⁵⁰ ‘Кладбище табунщика. Это священное место’.

Помимо мест, значимость которых была важна всегда в традиционной культуре, почитавшей природу, духов местности и пр., также значение святости получили и новые возводимые объекты — буддийские сооружения, которые тем не менее, возводились также с учетом шаманистских представлений о благоприятности или неблагоприятности мест.

Особые животные

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 кижы ыдыктыг малды чиш кылдыр өлүрүп чивес дижир»⁵¹ ‘Тувинцы никогда не забивали священный скот как убойный’.

Герою другого романа М. Б. Кенин-Лопсана «Азаның бичези кончуг» («Младший чертеноч») 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 дижир. Оран ээзи кара карактыг ак сыын дугайында тоолчургу чугааны дыңнап чор силер бе? Азы уткан силер бе?»⁵²

‘Существуют священная земля и священный зверь. Вы слышали легенду про Хозяина земли белого марала с черными глазами? Или забыли?’

В романе К.-Э. К. Кудажы «Уйгу чок Улуг-Хем» («Улуг-Хем неугомонный») упоминается именно специально освященный конь: «Чейзеңниң ыдык бора аъдының соонда аъттар аралары ырак эвес, шууштур чоруп органнар»⁵³ ‘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 они выросли и где находится могила табунщика, отца Тенекпея Тумата Арган-оола. Они нашли в лесу обессиленного 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 аразыңа салывыт. Бурун өгбелерниң чаңчылы-дыр»⁵⁴

‘Друг мой, ты привяжи к священной гриве и хвосту Доругдая святынню 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*⁵⁵.

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» («Пропавшая девушка»): «Успун-Доржунуң адазы Улуг-Хам бир *ыдыктыг ирттиг* чораан»⁵⁶ ‘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»⁵⁷

‘Когда я играла на игиле, то ко мне подходил 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, или за богатую шерсть, то ли за желтоватый цвет’.

В другом романе Кенин-Лопсана «Чылгычының өө» («Юрта табунщика») 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 изиши-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»⁵⁸

‘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 осватила и этого козла еще маленьким. Нельзя ездить верхом, стричь шерсть, закалывать освященного огнем скота. *Священный скот* умирает только от старости, глупец’.

Особые предметы

В-четвертых, вещи, созданные людьми, также назывались освященными *ыдык*: уже упомянутая выше священная стрела (*ыдык оёк*), *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 богаш, хомду иштинде *ыдык-окка* баглап кагды»⁵⁹.

‘Из моего левого виска дядя постриг один клубок волос, и отдал моему отцу. Отец обмотал этот клубок на кадак и повязал на *священной стреле* внутри ящика’.

Священная стрела *ыдык окк* до сих пор считается хранителем семейного благополучия определенной части тувинских семей⁶⁰.

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-Мөнгүн-Тайганың сүвүр бажы чоокшулап турар. Ол Бай овааны чылдың дагыыр. Ол дагылгага тывалар, моолдар, алдайлар, делеглер, дөрбеттер шупту четкилеп келир турган чүве-дир»⁶¹.

‘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 чоннун бурунгу төөгүзүн көргүзүп турар *ыдыктыг уя-дыр*»⁶² ‘Юрта — это священное гнездо, показывающая древнюю историю тувинского народа’. Один из героев этого произведения говорил о священности юрты старейшины: «Кырган-авайның ак өө — төөгүнүн *ыдыктыг өө* бооп артар ужурлуг — деп, Дембилдей тайылбырлаан иргин»⁶³ ‘Белая юрты старейшины должна остаться священной исторической юртой, — так пояснил Дембилдей’.

Атрибуты религиозных ритуалов, обрядов, одяения шамана также достаивались характеристики *ыдык* и упоминаются в художественных произведениях:

«Тыва шеригни *ыдыктыг торгу тук-биле* шаңнаан»⁶⁴ ‘Тувинскую армию наградили священным шелковым флагом’;

«Хамнаарда хереглээр дериг-херекселимни тайганың-тайгазында, белең-селең 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»⁶⁵

‘Свое шаманское снаряжение я надежно спрятал в тайге, в большой пещере, куда не дойдет всякий человек. Никто не найдет мой клад со священными вещами. Внутри *аптара* есть белый кожаный *аадан* (‘кусочек выделанной кожи’). Внутри *аадана* 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, өгнүн ээлериң сунган даңазын соруп, Элдеп хам аяар соруп орган. — Хөлезибарылгазын көвүдедир төлөнер. Чаяан-дөс, *дериг-ыдык* килеңней бээр. Аарыг каданназа, аза-четкерлер-биле ам чугалажыры берге»⁶⁶

‘Потом шаман Элбек успокоился и сел около огня, положив колотушку и бубен.

— Из-за погони за чертями, исхудал мой конь, — так сказав, Элбек шаман медленно выкуривал табак. — Достойно мне оплатите. Творец, снаряжение-святыня рассердится. Если болезнь обострится, потом с чертями разговаривать еще труднее’.

В романе «Читкен-уруг» («Исчезнувшая девушка») М. Б. Кенин-Лопсана упоминает *ыдыктыг от*⁶⁷ ‘священный огонь’.

Также Кенин-Лопсан пишет об *ыдыктыг чем* ‘о 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 чудапас, иезиниң эмииниң сүдүн ижиپ өскөн уруг аарбас дижир»⁶⁸

‘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.-Э. К. Кудажи же пишется об освященной еде, оставленной после ритуала: «Маңгыр чейзеңниң хам дыт дагаан черинге арттырып кааны *ыдыктыг аш-чемни* оорлап чип турганы ол-дур, кончуг аза оглун»⁶⁹ ‘Вот он, чертенок (Буян. — Авт.), воровал 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 күрүнезиниң акшазында адын салган кижиге болганда, ол черле тыва чоннуң база бир онзагай оглу болур ужурлуг — деп, улуг эмчи мындыг»⁷⁰

‘Деньги — это священный знак любого государства. Если он (Оюн Данчай. — Авт.) поставил подпись в деньгах Тувинского государства, то он должен быть одним из особенных сынов тувинского народа, — сказал 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 тутсуп берген»⁷¹

‘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’.

Среди особых освященных вещей, хранящихся у тувинцев дома, следует также упомянуть и святыни, изображения богов в домашних алтарях. Мы писали об этом в одной из наших работ⁷² и считаем, что тема домашних алтарей у тувинцев⁷³, в том числе соединившаяся в XX в. с фоторамками членов семей⁷⁴ — интересная дополнительная тема для исследований.

Традиции культуры

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 своих художественных произведениях:

«Тыва чоннуң бир *ыдыктыг болгаш сагыыр чаңчылы* турган, эңер. Ол болза чүгүрүк аът чарыштарга эрттип келирге, ол аътты алгаар болгаш ооң ээзин шаңнаар. Мөге кижиге найыр болган черге шүглүрге, ону алдаржыдып алгаар, бажын ажыр шаңнаар»⁷⁵ ‘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 прославляли, 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 сагыыр»⁷⁶ 'С древних времен существовал священный обычай, когда мальчик и девочка достигают тринадцати лет, то обязательно гадальщик гадал. Гадальщик, который смотрел лопатку, кидал камушки для гадания. Наши земляки очень уважали гадальщика и тщательно соблюдали то, что он говорил';

«Чаңгыс-даа эр кизи Буланныг хемниң унун каап көрбээн, оол уруг адазының чуртун ээлээр деп бурунгунуң чаңчылын кончуг *ыдык сагып чораан чер-дир*»⁷⁷ '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'.

Также писал и К.-Э. К. Кудажы: «Тываларның өгбе төөгүдөн бээр *ыдык чаңчылы* бар: чеже-даа бакташканда, ыгттавас ужурлуг чүвени черле ыгттавас, үези боду чедип кээр»⁷⁸ 'У тувинцев существовал из древних времен 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 чагыы* кулаамга дыңналып келди»⁷⁹ 'Никогда не гаши огня, дочка! Этот священный завет моего приемного отца звучит у меня в ушах'.

В первых тувинских песнях советского времени есть выражения *ыдык улуг хүлээлгевис* 'святой великой долг', например, в песни жанра *кожамык* «Саанчы биле комбайнерниң ыры» («Песня доярки и комбайнера») (музыка А. Чыргал-оола, слова К. Мунзук):

*Дүжүдүвүс ажаап алгаш,
Түңнээр ажыл доосту бээрге,
Саанчы биле комбайнерниң
Шайлалгазын ажыдар бис.*

После уборки урожая
Когда закончатся отчеты,
Будем открывать свадьбу
Доярки и комбайнера.

*Ынакшылдың дүжүдүн бээрге,
Ыдык улуг хүлээлгевис.
Часкы, чайгы бойдус ышкаш,
Чайынналдыр чурттай бээр бис*⁸⁰.

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 *ыдыктыг*, 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 дит, дагылгалыг тел ыяш* болгулаар турган»⁸¹

'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. А. Даржай также описывал святость, как окружающее тувинца:

*Ак-көк кудай адаа черде меңээ ыдык чүү барыл?
Авам-ачам сиген бүргей алы берген чевег-хөөрү...
Ажы-толум омак-сергек тоглаа-ойну, каткы-
шоору*⁸².

Что свято для меня на земле под синим небом?
Заросшая травой могила родителей...
Радостный смех и игры моих детей...⁸³



Мы можем видеть, что святым (и *ыдыктыг*, и *дагылгалыг*) тувинцы могут назвать огромное число окружающих их объектов, предметов, вещей.

Элементы обряда освящения

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*.

Например, С. Ч. Донгак составила список основных элементов акта освящения скота:

- 1) возжигание можжевельника (*артыш*) *сан 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 топленым 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*⁸⁴.

Остальные обряды освящения у тувинцев других объектов (рек, гор и пр.) в целом также содержат эти же элементы:

- 1) возжигание костра *сан 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.

* * *

Таким образом, *ыдык* ‘святое’ для тувинцев — некое качество, которое возникает в результате презентации людьми своего отношения к объектам, и эту характеристику святости надо «продлевать», «обновлять», «укреплять». В этом смысле понимание таких действий как «договорных отношений» между людьми и духами территории, о которых пишут исследователи⁸⁵, вполне логично. Договоренности надо поддерживать и продлевать, периодически уверяя друг друга в неизменности взятых на себя обязательств.

А ритуальные же ленты становятся маркерами свершения и продления подобных договоров (или в логике обсуждения договоров — своеобразной подписью), наделения объектов специальным значением. Далее рассмотрим их по типам.

¹ 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; Ламажаа Ч. К. Концепты культуры: форма, идея, социальная регуляция // Новые исследования Тувы. 2023. № 1. С. 6–25.

² Кенин-Лопсан М. Б. Тыва чаңчыл [Тувинские традиции]. Ч. I и II. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2017.



³ Там же. С. 164.

⁴ Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка] : роман. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2000. С. 56. Здесь и далее в цитатах курсив наш. — *Авт.*

⁵ Здесь и далее перевод из литературных произведений выполнила Ш. Ю. Кужугет.

⁶ Древнетюркский словарь / ред. В. М. Наделяев и др. Ленинград: Наука, 1969. С. 217.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ 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 изд-во, 2001. С. 163. Курсив источника. — *Авт.*

¹¹ Там же.

¹² Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова ; отв. ред. И. Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1988. С. 38.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 39.

¹⁵ Потапов Л. П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2. С. 145–160.

¹⁶ В его статье дано старое написание *ыдык-таг*. См.: Потапов Л. П. Культ гор на Алтае ...

¹⁷ Тувинско-русский словарь / под ред. Э. Р. Тенишева. Изд. 2-е. Кызыл : ОАО «Тываполиграф», 2014. С. 312.

¹⁸ Донгак С. Ч. Мал ыдыктаар тыва ёзулалдар. Тувинские обряды освящения скота. Кызыл: Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, 2018. С. 29.

¹⁹ Вайнштейн С. И. Мир кочевников центра Азии. М.: Наука, 1991. С. 238.

²⁰ Донгак С. Ч. Мал ыдыктаар тыва ёзулалдар ... С. 52.

²¹ Тувинско-русский словарь ... С. 592.

²² Бредис М. А. Символика числа девять в тувинской лингвокультуре (на фоне ряда тюркских и монгольских языков) // Новые исследования Тувы. 2023. № 1. С. 228–242.

²³ Кенин-Лопсан М. Б. Тыва чаңчыл [Тувинские традиции]. Ч. I и II. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2017. С. 139–141; Кенин-Лопсан М. Б. Традиционная культура тувинцев: пер. с тув. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2006. С. 131–133.

²⁴ Кенин-Лопсан М. Б. Тыва чаңчыл ... С. 140.

²⁵ Перевод Н. Д. Сувандии.

²⁶ Кенин-Лопсан М. Б. Тыва чаңчыл ... С. 141.

²⁷ Там же. С. 201–203.

²⁸ Помимо них, разумеется, есть и другие группы источников, которые мы не охватили.

²⁹ Базырчап А.-Х. О. Традиционные верования и святыни (сакральные места) тувинцев: типология и современное состояние : дисс. ... канд. ист. н. М., 2022.

³⁰ Там же. С. 110.

³¹ Там же. С. 111.

³² Ондар Б. К. Тувинская топонимия: сопоставительный анализ топонимии Тувы с топонимией Южной Сибири и других тюркоязычных территорий. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2008. С. 184–190.

³³ Там же. С. 188–189.

³⁴ Кудажи К.-Э. К. Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неугомонный]. 2-е изд. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1996. Т. 1. С. 60.

³⁵ Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг ... С. 392.

³⁶ Там же. С. 15.

³⁷ Там же. С. 204.

³⁸ Ондар А. У. Природные объекты поклонения у рода оюн // Современные этнические процессы на территории центральной Азии: проблемы и перспективы: сб. мат. 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.

³⁹ Ондар Б. К. Краткий словарь гидронимов Тувы. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1995. С. 42.



- ⁴⁰ Тыва кожамыктар [Тувинские песни и частушки] / сост. Ю. Ш. Кюнзегеш. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1965. С. 35.
- ⁴¹ Название горы в долине Шацгана на территории Тандынского кожууна именно такое — Суур-Ыдык, см.: Ондар А. У. Природные объекты поклонения ... С. 121.
- ⁴² Здесь и далее построчные переводы в текстах песен выполнила Ш. Ю. Кужутет.
- ⁴³ Тыва кожамыктар [Тувинские песни и частушки] / сост. Ю. Ш. Кюнзегеш. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1965. С. 209.
- ⁴⁴ Кенин-Лопсан М. Б. Азаның бичези кончуг [Младший чертеноч]: роман. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1989. С. 126.
- ⁴⁵ Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг ... С. 171.
- ⁴⁶ Кенин-Лопсан М. Б. Алдын чүрек [Золотое сердце]: роман. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1992. С. 137.
- ⁴⁷ Ырлажылы [Споём] : сборник песен / сост. С. Пюрбю. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1959. С. 182.
- ⁴⁸ Кенин-Лопсан М. Б. Алдын чүрек ... С. 187.
- ⁴⁹ Кудажи К.-Э. К. Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неугомонный]. Т. 4. 2-е изд. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1992. С. 233.
- ⁵⁰ Кенин-Лопсан М. Б. Кырган-авай өпей ыры [Колыбельная бабушки]: роман. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1984. С. 170.
- ⁵¹ Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг ... С. 56.
- ⁵² Кенин-Лопсан М. Б. Азаның бичези кончуг [Младший чертеноч]: роман. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1989. С. 163.
- ⁵³ Кудажи К.-Э. К. Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неугомонный]. Т. 1. 2-е изд. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1996. С. 313.
- ⁵⁴ Кенин-Лопсан М. Б. Кырган-авай өпей ыры ... С. 173.
- ⁵⁵ Тыва кожамыктар ... С. 161.
- ⁵⁶ Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг ... С. 56.
- ⁵⁷ Там же.
- ⁵⁸ Кенин-Лопсан М. Б. Чылгычының өө [Юрта табунщика]: роман. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1980. С. 82.
- ⁵⁹ Сарыг-оол С. А. Аңгыр-оолдун тоожузу [Повесть о светлом мальчике]. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2008. С. 22.
- ⁶⁰ Хомушку И. Ю. Священная стрела — хранитель семейного благополучия семей Тулуш и Донгак // Новые исследования Тувы. 2013. № 2. С. 131–138.
- ⁶¹ Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг ... С. 94.
- ⁶² Кенин-Лопсан М. Б. Алдын чүрек ... С. 158.
- ⁶³ Там же. С. 156.
- ⁶⁴ Кудажи К.-Э. К. Уйгу чок Улуг-Хем ... Т. 1. 2-е изд. С. 286.
- ⁶⁵ Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг ... С. 89.
- ⁶⁶ Кудажи К.-Э. К. Уйгу чок Улуг-Хем ... Т. 1. 2-е изд. С. 338.
- ⁶⁷ Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг ... С. 317.
- ⁶⁸ Там же. С. 328.
- ⁶⁹ Кудажи К.-Э. К. Уйгу чок Улуг-Хем ... Т. 1. 2-е изд. С. С. 96.
- ⁷⁰ Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг ... 185.
- ⁷¹ Кенин-Лопсан М. Б. Алдын чүрек ... С. 188.
- ⁷² Ламажаа Ч. К., Майны Ш. Б., Кужутет Ш. Ю. Тувинский семейный фотоальбом: социальные практики создания и хранения // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2024. Т. 23. №1. С. 86–97.
- ⁷³ См. об этой традиции у бурят: Содномпилова М. М. Глава VI. Модернизация религиозных представлений и практик в современной этнической Бурятии // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. Барнаул: Алтайский государственный университет, 2017. Т. 3. Конец XX — начало XXI в. С. 101–106.
- ⁷⁴ Ламажаа Ч. К., Майны Ш. Б., Кужутет Ш. Ю. Тувинский семейный фотоальбом: ... С. 86–97.
- ⁷⁵ Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг ... С. 190.
- ⁷⁶ Там же. С. 90.



⁷⁷ Кенин-Лопсан М. Б. Чылгычының өө ... С. 79.

⁷⁸ Кудажы К.-Э. К. Уйгу чок Улуг-Хем. Т. 4. 2-е изд. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1992. С. 31.

⁷⁹ Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг ... С. 316.

⁸⁰ Тыва улустуң ырлары [Тувинские народные песни] / сост. М. М. Мунзук, К. Н. Мунзук. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1973. С. 205.

⁸¹ Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг ... С. 55.

⁸² Ожук дажы = Тувинские трехстишия: антология / сост. Л. С. Мижит. Кызыл, 2004. С. 58.

⁸³ Перевод Э. Мижита. Там же. С. 59.

⁸⁴ Донгак С. Ч. Мал ыдыктаар тыва ёзулалдар. ... С. 33.

⁸⁵ Традиционное мировоззрение тюрков ... С. 39.





ЧАЛАМА – ЛЕНТЫ АНИМИЗМА И ШАМАНИЗМА

Как мы заметили в нашем опросе, о котором упомянули во введении, нередко сами тувинцы называют *чалама* то горой, то местностью, то местом для подвязывания лент. Однако, это лишь производные первоначального смысла термина. Остановимся на его этимологии и значении.

Этимология

Тувинско-русский словарь под редакцией Э. Р. Тенишева нам сообщает, что *чалама* — это «разноцветные ленты (на шаманской одежде и священных предметах)»¹.

К.-М. А. Симчит пишет, что «возможная первоначальная семантика у глагола *чал-бар* — ‘привязывать или преподносить чалама, т. е. просить милости от высших сил’². Такую версию нам также высказывали некоторые наши респонденты.

Но другие ученые подчеркивают, что в письменных источниках это слово имеет варианты написания: *чалма*, *джелама*, *жемаль*³, а также известные варианты названия — *дьалама*, *ялама*, *салама*, что указывает на более сложный вопрос с этимологией этого слова.

Так, якутский филолог Н. К. Антонов возводит историю якутского названия этой ленты *салама* к тюркскому слову *шал* ‘грива’⁴, тем самым подчеркивая общее тюркское происхождение названия. И данное мнение сейчас наиболее признано в научной литературе. Исследователь алтайского бурханизма Л. И. Шерстова отмечает, что первоначально *ялама* / *жалама* / *чалама* была архаичной жертвенной лентой⁵. Алтайский этнографический словарь 2023 г. уточняет, что этим словом обозначался пучок волос из конской гривы *ял*, который повязывали в качестве подношения духам и божествам местности на *обоо* (тув. *оваа*), на перевалах⁶.

Впоследствии, подчеркивает Л. И. Шерстова, *ялама* был заменен на ленты из ткани. При этом раньше *ялама* и *кыйра* различались и их привязывали отдельно. Сейчас различие, пишет Л. Ш. Шерстова, между ними понимают немногие алтайцы⁷. Очевидно, что такие нюансы «стерлись» и в тувинской культуре.



Фото 1. Ленты чалама. Фото Ч. Санчай, 2023 г.



Фото 2. Фрагмент картины В. Н. Елизарова «Портрет тувинского ученого, этнографа, шамановеда, доктора исторических наук Монгуша Бороховича Кенин-Лопсана», 2002 г. Холст, масло 58 x 60 см. Из собрания Национального музея Республики Тыва (НМРТ КП-10648 № ГК 28208990).

Ленты шаманизма

Г. Н. Потанин описывал шаманские лоскуты охранителя духа ээрен, на которые были нашиты фигурки. В свою очередь на их животах были нашиты пучки ялама или джалама, как он записал от урянхайцев Улуг-Хема и Каа-Хема⁸. Исследователь также приводит рисунок этого лоскута с лентами⁹ фиолетово-синего и белого цветов, на что специально также указывает С. И. Вайнштейн¹⁰.



О том, что *чалама* были непременным атрибутом тувинских шаманских ритуальных предметов, обрядов и одеяний, писали многие этнографы, путешественники, бывавшие на рубеже XIX–XX вв. в Туве и анализировавшие традиционный быт тувинцев первой половины XX в.

С. И. Вайнштейн сам писал о разноцветных полосках, составляющих прямоугольный длинный кусок ткани (длиной 95 см) *ээрен*, на которой были закреплены фигурки: схематично вырезанный из жести всадник на лошади, а также изображение солнца¹¹. Помимо этого, он упоминает о лентах на одеянии шамана: те обвивали длинные кожаные жгуты, которые свешивались с головного убора¹². В том числе речь шла и о свисающих лентах *чалама*¹³. Эти ленты также привязывались к *илдирге* — петле из кожи, которая крепилась к *орба* (колотушке для бубна)¹⁴.

В основном Вайнштейн рассматривает полоски как украшения. Например, он пишет:

«В Восточной Туве у оленеводов было распространено своеобразное украшение — фигурно вырезанные подвески из замши, висевшие на внутренней стороне кожаных пологов, прикрывавшие вход в чум ... У степных тувинцев такие подвески не встречаются»¹⁵.

Однако М. Б. Кенин-Лопсан считает *чалама* не только атрибутами, но и самим духом шамана, который сотворен из этих лент¹⁶. Описывая детально одеяние шамана, он не называет прямо *чалама* на головном уборе¹⁷. Тем не менее, ученый отмечает, что два длинных пера, венчающих последний, на кончиках имеют *ыдык* 'святыню', которая состоит из лоскутов белого и красного цвета¹⁸. Такой же *ыдык*, по его словам, должен был быть прикреплен к кончикам медных рогов на головном уборе¹⁹, к верхней части рукоятки бубна²⁰. Белые лоскуты (*ак чүве* 'белая вещь, белая штука') должен привязывать к правому рукаву плаща шамана каждый приглашающий его (таким образом, с каждым годом число лоскутов увеличивалось)²¹. К месту под названием *шенек байлаа* 'богатство локтя' прикреплялись три белые ленточки²².

М. Б. Кенин-Лопсан также указывал, что если шаман имел родословную небесного происхождения, то ему необходимо было сделать *ээрен* — радугу из пяти разноцветных ленточек: белой, красной, синей, голубой и серой ткани²³. Длина каждой ленты была около метра, ширина — около 6 см. Другие, описываемые ими *ээрен* также имели разноцветные ленты, некоторые даже составляли кисти *салбак*²⁴.

Автор также упоминает ленты *чалама* в своих художественных произведениях, например, романе «Читкен уруг» («Исчезнувшая девушка»):

«Содуна хамның чылдың дагып турары хам дыт бар чүве. Ол дыттың будуктарында **чаламалар** салгынга саглаңайнып тургулаар»²⁵ 'Есть шаман-лиственница, которую освящал ежегодно шаман Содуна. На ветках лиственницы на легком ветерке колыхаются **чалама**'²⁶;

«Кирип келзе-ле Хертеш Хертек дарга болду. Шекпенден кылган төгерик бөрттүг, хөвөнниг хөректээштиг, **чалама** хээлиг пөс чүвүрлүг, сапык идиктиг»²⁷ 'Ко мне зашел дарга Хертеш Хертек. На нем была круглая шапка из сукна, безрукавка из ваты, текстильные брюки с узорами **чалама**, с сапогами';

«Ол тел-ыяшты долгандыр ак пөс **чалама** баглап каан»²⁸ 'Вокруг двух деревьев, выросших из одного корня, была привязана белая **чалама** из ткани'.

Ленты *чалама*, по описаниям С. И. Вайнштейна, висели на вершине кедрового шеста, установленного около входа в чум шамана и где тот совершал обряд *саң салыр* 'освящение огня'²⁹. Чалама, повешенный над дверью юрты шамана, упоминается у Е. К. Яковлева³⁰.

Л. П. Потапов также отмечал наличие цветных лент *чалама*, развешанных на дереве, под которым сидели и камлали шаманы: «Перед входом в юрту устраивали сан (курильницу), в которой жгли вереск, а несколько дальше от него развешивали на вкопанном дереве цветные ленточки (чалама), под этим деревом и сидели вместе оба шамана»³¹.



Фото 3. Фрагмент картины А. Монгуша «Шаман». Холст, масло, 60 х 50 см.
Из собрания Национального музея Республики Тыва (НМРТ КП-11428/25 № ГК 29510953).

По сведениям участников Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции Института этнографии АН СССР, совершившей комплексную поездку в Туву в 1957 г., например, в Монгун-Тайге проводился обряд «коже тагыр» для излечения тяжело болеющего человека. В этом случае моление устраивалось шаманом перед *көжээ* — каменной бабой (отсюда и название моления, указанное в старом написании; корректнее — *көжээ дагыр*).

«В этот момент шаман или лама трижды окуривал его кругом можжевельником. Затем больного уносили из оградки и помещали поблизости, вместе с другими присутствовавшими на *тагыре*. Теперь с больного снимали *чалама* — ленты и надевали их на статую, считая, что *коже* принимает на себя болезнь, после этого начиналось угощение собравшихся»³².

Тем не менее *чалама* был не только предметом, который используется шаманом и остается у него или в месте проведения им ритуала.



Часть ритуальных анимистических практик

У тувинцев также были дошаманские представления — анимистические, связанные с общим почитанием природы. В. П. Дьяконова пишет, что украшение лентами *чалама* березок около домов следует рассматривать именно как проявление архаических культов³³.

Как указывает М. Б. Кенин-Лопсан, каждой юрте тувинца, по указанию шамана, полагалось иметь *Сүлде Чаламазы ээрен* ('Идол Чалама для спасения души человека', как перевел его сам автор³⁴), т. е. *Чалама* для души. Он должен был защищать вход юрты от всего дурного, от всяких бед и несчастий, от дурного глаза. Состоял из шнура с разноцветными ленточками, посреди которого висела белая широкая лента.

В. П. Дьяконова называет, например, *чалама* третьим распространенным видом семейного охранителя у карахольских тувинцев вместе с *саран*, после первых двух — лапы медведя и антропоморфной фигурки³⁵. *Саран* — пучок лент белого цвета, скрепленных сверху в узел³⁶.

Лентами *чалама* люди украшали освященных животных. Г. Н. Потанин отмечал вороных лошадей, увешанных «яламой», т. е. *чалама*³⁷. В. П. Дьяконова пишет о том, что в дореволюционный период у тувинцев практиковалось и жертвоприношение, в том числе и уже в буддийские времена, несмотря на то, что буддизм явно в целом повлиял на отказ от кровавых обрядов³⁸. Для объявления животных *ыдык* использовались не только лошади, но и быки³⁹.

Л. П. Потапов описывал горные моления, во время которых сами жители развешивали цветные ленточки на лиственницы:

«Этот древний культ отражал у народов Саяно-Алтая отражал родовую собственность на различные земли (промысловые угодья, кочевья и пастбища) <...> У тувинцев обычными была моления с теми или иными просьбами к священной горе <...> Жители этих селений устраивали в то время свои горные моления в верховьях Толай у известного там источника (аржан), вытекающего из-под земли близ места, где росло пять лиственниц. В то время эти лиственницы были совсем молодые. Во время молений на лиственницах развешивали **цветные ленточки**. Здесь не устраивались ни оваа (специальное сооружение вроде шалаша из ветвей и камней, о котором речь пойдет ниже), ни посвящения какого-либо домашнего животного. Старики (или шаман) просто обращались к горам с просьбой о благополучной жизни, кропили их аракой, водой из аржана и жгли можжевельник»⁴⁰;

«...На том месте горы, где впервые сооружалось оваа, сначала вкапывали столб, на вершине которого устраивали деревянное изображение быка, обращенное головой на восток. Этот столб носил название «оваа хирни». К столбу приставляли жерди, палки, хворост и строили шалаш, в котором делали вход с востока (по-тюркски). Вокруг шалаша ставили молодые зеленые деревца (тал — тальник или шет — молодую лиственницу). Перед шалашом клали камень, на котором жгли для воскурения можжевельник (артыш). При первом же молении внутри и снаружи оваа развешивали **цветные ленты** (как и на вкопанные молодые деревья). Прежде всего лама или шаман «очищал» новый оваа. Он окуривал его можжевельником, кропил на него аракой, молоком и водой аржана, после чего подвешивал **ленточки**, затем **ленточки** вешали те мужчины, которые съезжались на моление. Во время моления шаман или лама, а иногда и оба вместе находились внутри оваа. В последнем случае каждый из них по-своему и при помощи своих ритуальных действий просил у хозяина горы благополучия жителям аала, устроившего моление»⁴¹.

А. В. Адрианов считал, что ленточки, повешенные вокруг шеи каменного идола, а также разложенные вокруг него на земле камни, обломки дерева, конские волосы и остатки масла, — все это свидетельство того, что это место почитания местных жителей⁴².

Среди алгышей тувинских шаманов, собранных М. Б. Кенин-Лопсаном, например, есть такой текст, в котором подчеркивается общность действия с лентой:



*Чаламалыг кызыл арттап
Арта базып үнээлиңер.
Модаганныг бедик арттап,
Болгаарадып ажаалыңар*⁴³.

Путь лежит через кызыл арт с **чаламою**.
Давайте выходить из юрты все вместе.
Путь лежит через высокий перевал модаган,
Давайте постепенно удалимся все вместе отсюда⁴⁴.

В романе «Кырган-авай өпей ыры» («Колыбельная бабушки») М. Б. Кенин-Лопсан также упоминает о традиции повязывания лент чалама на ветки священной лиственницы:

«Бо дыт болза тускай аттыг. Ону бо черниц чону Бай-Дыт джир. Шаг шаанда-ла бо черниц кырганныр ол дытты дагып чораанының ора-созамы артып калган. Бир чамдык будуктарында кууарып калган **чаламалар артыы** халаңайнып тургулаар»⁴⁵

‘Эта лиственница имеет особое название. Ее жители здешних мест называют Бай-Дыт. Заметно, что остались наброски, что когда-то в давние времена освящали лиственницу люди старшего поколения. На некоторых ветках болтались остатки бледненьких **чалама**’.

Повязывания практиковались и как часть семейной обрядности. Например, так это описывается в романе Б. Ю. Иргита «Арзылан Кудерек»:

«Ашак, кадай ол хүн өөнүң соңгу чартынгга саң салып, иелээ эдержип алгаш, Эзирбенниц иезиниң чевээниң чанынгга барып маанай номчуп, чалбарып, хараганга ак **чалама** баглап кааш келгеннер»⁴⁶

‘Муж и жена в тот день в западной части юрты провели обряд освящения огня, потом вдвоем пошли на могилу матери Эзирбена, читали молитву и молились, и вернулись, привязав белую **чалама** в караганнике’.

Об обязательности поддержания традиции среди тувинцев писал капитан В. Л. Попов, проезжавший по территории Тувы в 1903 г.:

«Каждый урянь, пересекая хребет, считает себя обязанным принести горному духу жертву, бросая в общую кучу камня и ветви деревьев и навешивая на окружающие деревья узкие ленты **белой, желтой или синей материи**»⁴⁷.

То же упоминает и Е. К. Яковлев: «Вершины гор, горные перевалы — всегда место присутствия духа, место вместе с тем принесения жертвы: у сойот на каждом почти перевале ставится обо [оваа], своего рода часовня куполообразной формы, внутри ставятся идолы и другие подношения, а около обо ставятся два шеста с натянутым между ними арканом, к которому каждый проезжающий навешивает **ленточку** или **лоскут материи** — горному духу, ...»⁴⁸.

Эту обязанность подчеркивает М. Б. Кенин-Лопсан:

«Всадник на перевале обязан слезть с коня, разбрызгать араку из фляжки, разбросать кусочки еды по ходу солнца, прося милости у хозяев гор. Если у него всего этого нет, он привязывает **белые ленточки** к жердям оваа, вместо них может быть использован волос от гривы коня. Покулив, отдохнув, всадник молится, потом только спускается с перевала»⁴⁹.

Местное население рекомендовало и приезжим людям придерживаться своих традиций. Так описывал это С. И. Вайнштейн во время одного из своих путешествий по Туве:

«Мы не спеша подъезжаем к лиственнице. Дерево не совсем обычное — ее нижние ветви переплетаются, образуя причудливые изгибы. Они увешаны разноцветными **ленточками, кусочками ткани, пучками конских волос**.

Кочага вытаскивает из-за пазухи **матерчатую ленточку**, заблаговременно взятую из дома. Низко поклонившись дереву, просит удачного пути и благополучия для всех нас.



Фото 4. Фрагмент картины А. Г. Тырышкина «Перевал Обручева». Холст, масло, 100 x 80 см.
Из собрания Национального музея Республики Тыва (НМРТ КП-11284/2 № ГК 14443432).

Затем привязывает **ленточку** к нижней ветви. А потом советует сделать то же и мне.

— Люди должны подарок хам-ыяш давать — монету кинуть, **тряпочку** или хотя бы **пучок конских волос** привязать. Ээзи тайги обижать не надо»⁵⁰.

В связи с тем, что привнесенный в Туву буддизм ассимилировался с местной религиозной системой, также вместе стали размещаться и ритуальные предметы. Так, Г. Е. Грумм-Гржимайло отмечал это смешение традиций: «На вершинах гор, на берегах рек, у переправ, по дорогам, всюду, где ранее производились шаманские камлания “хозяйину места”, сооружены ныне “ова” — шалаши из хвороста, в которых помещены буддийские бурханы и перед которым подвешены шаманские идолы — “**джелама**” (**чалама**)-эрень...»⁵¹.

Виды чалама

Чалама — ленты, связанные с ритуалами освящения. То есть к их разновидностям мы также отнесем любые разноцветные повязки, нити, используемые как шаманами, так и обычными людьми и для ритуалов, и для повязывания во время и после различных обрядов. Не всегда они в повязанном виде могут свисать свободно (как это обычно



происходит с *чалама*): они могут скручивать между собой, оборачивать различные предметы (кожаные жгуты, рукоятки и пр.). Ленты также могут носить определенную ритуальную семантическую нагрузку. Один из таких примеров был приведен выше в связи с описанием С. И. Вайнштейна.

Поэтому, ориентируясь на выделяемый нами критерий ритуальности, мы рассматриваем *чалама* отдельно от украшений на одежде (кожаные полосы, ленты и нитки с бусинами), особенно женской, напр., *чавага* (накосное украшение из нитей и бусин). В целом, тувинцы любили цветные оторочки обычных одежд, в том числе и яркие ленты, о чем писали путешественники, например, В. М. Родевич⁵²; о лентах, вплетаемых в косы, упоминал А. М. Африканов⁵³.

При этом особым видом ритуальных повязок — подвидом *чалама* — можно назвать и обереги, изготовленные шаманами, которые носят на теле или одежде человека: скрученные нитки (напр., браслеты для запястья)⁵⁴, мешочки с кистями на веревке (на шею), пояс из скрученных, сплетенных нитей и пр. (часто их носят так, чтобы они были прикрыты, не были видны чужому глазу); современные обереги, предназначенные для дома, автомобиля (автотранспорта), также плетеные ленты с привязанными к ним костями домашних животных на ритуальных местах, призванные оберегать *аал коданы* 'место, где находится аал'.

В целом, учитывая традиционные значения, выделим несколько групп лент *чалама* по их функциональному предназначению, субъектам, которое это выполняет, а также по месту, на которое они размещались.

По функционалу и субъектам ленты *чалама* можно различать на ленты, используемые в ходе шаманских ритуалов самими шаманами, а также ленты, которые использовались людьми без участия шаманов — повязывались как знак освящения, поклонения, охранения. Места размещения лент *чалама* могли быть: одеяние шамана, его ритуальные предметы; одеяния людей, их тело; освященные животные; освященные места.

Материалом для *чалама* раньше были материи и даже «бумага», пишет А. В. Адрианов⁵⁵. Такое разнообразие «тысячи» разных лент, развешанных на бечевках перед скалой с изображением Будды Шакьямуни, создавали при малейшем дуновении ветра «странный шум и шелест»⁵⁶.

О том, каких цветов были ленты *чалама*, можно встретить записи у Е. К. Яковлева: «Идык [ыдык] — постоянная принадлежность почти всякого шаманского моления; привязываются к гриве и хвосту идьика **ленточки** пяти цветов: белого, синего, красного, зеленого и желтого»⁵⁷. Однако, скорее всего речь идет уже о влиянии буддийской культуры и расцветок шарфов *кадак* (о них — далее).

В другом его описании акценты уже другие, цветовая гамма более разнообразна:

«... челес [челээш радуга] — нечто вроде полотенца длиной в 52 см и шириною 10 см, сшитого из пяти продольных полосок бумажной материи разных цветов (зеленый, белый, коричневый, желтый и черный); в концы полотенца вшиты тоненькие палочки для того, чтобы идол висел ровно, не образуя складок. К верхнему им нижнему краю пришито по три пучка разноцветных лент (по семи в пучке — красный, белый, синий, зеленый, черный, коричневый, желтый), длиной 15 см, а к середине полотенца — четыре пучка таких же лент. К трем нижним пучкам пришито у места их прикрепления к полотенцу по куску козьего меха, а к серединным и верхним — по куску лисьего. ...»⁵⁸.

Слияние традиций *чалама* и *кадаков* привело к появлению представлений о сходных цветовых значениях и того, и другого. В Рунете и тувинской части Интернета, в социальных сетях много постов о том, что в Туве цвета *чалама* и *кадаков* означают следующее: белый — удача, благословение Духа, синий — Великое Небо, зеленый — природа, желтый — Вселенная, красный — богатство, здоровье⁵⁹.



Чалама в современном понимании

В 2023–2024 гг. мы и наши коллеги провели в Туве серию интервью с тувинцами разных возрастов, рода деятельности, места проживания и получили интересные мнения, которые иллюстрируют довольно сложную, а в чем-то даже противоречивую, картину представлений о ритуальных лентах, в том числе о *чалама*.

Например, переводчик Р., 1973 г., имеет свою версию этимологии слова *чалама*:

— *Чалама деп сөс чалаар деп сөс-биле харылзаалыг болур. Ол хүндүткел езулалынга хамааржыр, аңаа ажыглаар деп билип чоруур мен.*

— Слово *чалама* связано со словом *чалаар* ‘пригласить’. Это относится к этикету уважительного отношения, я понимаю, что его там и используют.

Сельчанин С., 1976 г., житель с. Эрги-Барлык Барун-Хемчикского района, поделился своими знаниями человека, более приближенного к традиционному знанию. Причем, что интересно, в его описании даже практически нет религиозного контекста:

— *Мээң билirim, шаанда чаламаны аңчы кижилер арт-сын ажып, аң одар-ораны көрүп чорааш, аспазы-биле бодунуң чеңинден азы эдээнден пөстү ора тырткаштың артка азып, ооң соонда аңны адып алгаш келгеш, ол арт кырынга чалбарып, өөрүшкүзүн үлежип, четтиргенин илередип ынчалдыр баглап чораан.*

Тывалар көшкүн чон болганывыста, ол көжер үелерде арт кырынга келгеш, арт кырында келдим дээштиң чаламазын баглаар, көжүп чоруур чон ынчаар баглап чораан бооп турар.

— Как я знаю, давно охотники привязывали *чалама* на перевале во время объезда охотничьих угодий, отрывая кусок ткани из рукава или подола своей одежды, чтобы не заблудиться; а потом, после удачной охоты, приходили на перевал и привязывали *чалама*, чтобы поделиться своей радостью, выразить благодарность.

Так как тувинцы — кочевой народ, во время переездов привязывали *чалама* на перевалах, показывая, что они были здесь.



Фото 5. Ленты чалама, повязанные у источника Кундустуг, Кызылский район.
Фото А. Хомушку, 2024 г.



Фото 6. Глыба Чалама у с. Терлиг-Хая, Кызылский район.
Фото А. Конгар, 2023 г.



У городских жителей уже более обширные знания о лентах как о культурной традиции, связанной с религиозными воззрениями.

С., 1990 г. р., преподаватель, выходец из г. Ак-Довурак, ныне — житель г. Кызыла, объясняет чалама так:

— Мээң бодумнуң билирим-биле, чалама дээрге тыва чоннуң шаг шаандан тура азып келген ыдыктыг пөзү-дүр. Чаламаны ыдыктыг теректерге, бедик овааларга, ыдык черлерниң ээлеринге чалбарып, тейлеп азып чораан. Ам ооң утказы дээрге тыва кижичерле агаар-бойдус-биле холбаалыг болгаш, аңаа тейлеп, чалбарып, агаар-бойдусту хүндүлөп, чер, тайга-таңды ээлеринден өршээлди дилеп, азы четтиргенин илередип чораан.

Чаламаны ыдыктыг овааларга азып калырга орук-чорук бүдүнгүр, оран-таңдыдан, черниң ээлеринден камгалалды дилеп алган деп санаттынып турар. Ам ону кайы хамаан чок, күзээн черинге база азып болбас, азар, аспас черлерлиг болур.

Чаламаның база бир кол утказы болза, кажан ону азып-чалбарып каарга, бистин ада-өбелеривис-биле харылзаа чоруп турар дижир, а олар бисти шак ынчалдыр камагалап-кадагалап чоруур дээр. Шак-ла ынчалдыр сагып чоруур болзувусса езу-чаңчылдарывыс утпас бис. Ынчангаш хей-ағдывыс бедик болур, орук-чоруувус бүдүнгүр болур. Кажан кижиниң хей-ағды бедик чорда, аас-кежик ойбас болур. Тыва кижичак-ла бо чүүлдерни сагып чоруур болза, аас-кежик ала-чайгаар дүжүп чоруур деп бодаар-дыр мен.

Чаламаны ыдык черлеривиске азып-тейлеп каарга-ла, база бир эң-не улуг камгалал ол деп санаар кижичир мен.

— Насколько я знаю, чалама — это священная ткань, которую тувинцы привязывали с древних времен. Чалама завязывали на священных деревьях, высоких оваа, поклоняясь духам священных мест. Значение этого обряда в том, что тувинцы, тесно связанные с природой, поклонялись ей, выражали благодарность, обращались к духам тайги и просили у них милосердия, молились.

Привязав чалама на священных оваа, люди верили, что их дорога будет благополучной, что духи-хозяева этой местности даровали им защиту. Но ленту не привязывают, где попало, где хотят; есть места, где нужно и не нужно.

Один из главных смыслов этого обряда в том, что привязывание чалама поддерживает связь с нашими предками, которые защищают и оберегают нас. Если мы будем придерживать этого, то не забудем наших традиций. Так наш дух всегда будет возвышенным, во всех делах будет сопутствовать удача. Когда у человека дух будет возвышенным, то счастье его никогда не обойдет. Если тувинец будет соблюдать все это, то счастье всегда будет ему сопутствовать.

Если повесить на священных местах чалама, то это самый большой оберег, охранитель для человека, я считаю.

Известный тувинский художник Ш. У. Чурук, 1967 г. р., уроженец с. Эрзин Эрзинского района, также в ответ на наши вопросы поразмышлял схожим образом:

— Чалама дээрге-ле бичии кезиндек пөс болур, өң-чүзүнү кандыг-даа болур.

Чаламаны тывалар үргүлчү азып, баглап чораан. Көжүп, дүжүп турар үелерде чер ээлери, суг ээлери, дээр ээлеринден чалбарып дилеп, азып турган.

Бир-ле черге көжүп келген болза, ол черниң чер ээлеринден дилеп, чаламаны баглап, мээң ажы-төлүмнү, өг-бүлөмнү бо черге хүлээп ап көр, мал-маганымны бичии семиртип алың дээн хевирлиг мындыг дилеглиг кээп турган. Чаламаны баглааштың черле сагыш-сеткилин база оожургадып ап турган байдалдар бооп турар.

Аргалыг болза бичии өңгүр өңнүг чаламаларны баглаарын кызып турган. Чүге дээрге чер ээзинге белээ ол болуп турар, чер ээзи каас-өңгүр чүүлдерге ынак. ... Бо үениң амгы сайзыралы-биле ол эрткен үени деңнептер болза, чүге ынчаар чүдүп турган дээрге-ле, бо чаламаларны баглап диленип турганы, ол үеде эм-дом чок, социалдыг байдалы арай кудузундан, кайыын ындыг дуза дилеттер, олар ам чүгле боттарынга бүзүрээр. Боттарынга бүзүрээр дээрге-ле — боттары чер ээлеринден диленип, чалама азары дээрге-ле дуза дилээр чаңгыс камгалалы бооп турган.



— *Чалама* — это маленький отрезок ткани, цвета бывают разные.

Тувинцы всегда вешали *чалама*. Во время перекочевки просили у духов-хозяев земли, воды и неба милости и вешали *чалама*.

Когда перекочевывали на какое-нибудь стойбище, вешали *чалама* и просили у духов-хозяев того местности, чтобы они приняли их детей, семью, просили немного откормить скот. Вешая *чалама*, люди немного успокаивали свою душу.

Старались вешать яркие, цветные *чалама*. Потому что это считалось подарком для духов-хозяев земли, они любят яркие, красивые вещи. ... Если сравнить настоящее развитое время с прошлым, то такое поклонение духам земли означало, что повязывание *чалама*, связано с тем, что социальное положение в те времена было намного ниже, не было ни лекарств и просить помощи не у кого, они верили только себе. Вера в себя означает прощение помощи у духов-хозяев земли, а повязывание *чалама* — это единственная защита в прощении помощи.

Представитель творческой профессии, театральный деятель О., 1970 г. р., считает, что *чалама* были более важными лентами, чем шелковые:

— *Мээң билирим чаламаларны арт-сынга баглап чораан-дыр. Ооң соонда арт-сын, оран делегей, чер делгей ээлериниң ыдыын оларның хей-аът каасталгазынче кирип чораан, каасталга пөстөр-дир. Шаанда бурун шагда болза, чаламаларны чорумал кижилер каяла хойлап алгаш чораан деп. Ынчангаш, чаламаны чалама кылдыр бодунуң торгу курунуң кескиндилерин кескилээш, ол ыдыктыг арт-сынга аштым, демдегледим деп ооң ээлеринге чалбарып, тейлээш агын-көгүн чалама кылдыр баглап болур деп билип чораан деп билир мен.*

— Насколько я знаю, *чалама* вешали на высоких перевалах. Это куски ткани для сакрального украшения и освящения определенных мест. Давным-давно, простые путники вряд ли специально носили с собой *чалама*. Поэтому они на перевалах в качестве *чалама* могли отрезать длинный кусок из своего шелкового пояса и повесить его в знак благодарности духам святой местности, помолиться и поклониться им за то, что благополучно прошли этот путь, я так думаю.

Трактовки шаманов не сильно отличаются от подобных мнений. Так, одна из шаманок Тоджинского района сформулировала свое понимание *чалама*, правда уже с очевидным смешением традиции *чалама* и *кадак* — шелковых тканей:

— *Шагдан тура оруктар белдиринге азы чер ээлери чыглыр эң-не бедик даглар кырынга чалама азар турган, чүге дизе чер ээлери чараш чүүлге дыка ынак, а пөс дыка улуг өртектиг турган. Чедер черинге эки чедип алыр дээш база өске-даа чылдагааннар-биле улус ак пөстү баглаар.*

Ол үелерде торгу пөстөр хөй эвес улуска турган, бойдусту хумагалаары-биле ыдыктаан черлерге хора чок, дораан үреличел чүүлдерни сөңнээр турган.

— Издавна на перекрестке дорог или на самых высоких горах, где собирались духи, вешали *чалама*, так как духи очень любили красивые вещи, а ткань была очень дорогая. Люди повязывали белую ткань, чтоб благополучно добраться до пункта назначения, также по другим причинам.

В те времена шелковая ткань была далеко не у всех, и чтобы беречь природу в освященных местностях преподносили быстро разлагаемые *чалама*.

Также примерно высказался буддийский священник, лама К., 1976 г. р.: *Кадак биле чаламаның утказы, көрүп турарымга, колдуунда дөмейлештир бооп турар — утказы ындыг 'По-моему, назначение кадак и чалама одинаковые'.*

Другой наш собеседник, тоже буддийский священник, лама Х., 1984 г. р. рассматривает следующие цветовые значения лент *чалама*:

— *Чалама дээрге бурган-сагызыннарга, чер ээлеринге, суг ээлеринге беш аңгы өргүл деп санатынар, ... Кысказы-биле, үш эртинеге өргүл кылырда беш аңгы өңнүг эң эки пөстөр боор. Күзел бодал биле кылган өргүл пөзү. Беш аңгы өң дээрге элементилерни илередип турары ол: от, хат, суг, чер, ыяш. Чурагайда болза октаргай биле хат чангыс черде турар.*



Фото 7. Кадак и связка чалама в качестве оберегов возле двери одного из магазинов г. Кызыла.
Фото Ч. Санчай, 2023 г.

— Чалама — это подношение, предназначенное божествам, духам земли и рек обычно пяти видов. Если кратко, это добротные куски лучших тканей пяти разных цветов для подношения трем драгоценностям. Эти пять цветов означают пять элементов: огонь, ветер, вода, земля, дерево. В буддийских источниках обычно элементы вселенной и ветра находятся в одном месте.

Таким же образом, получая от священнослужителей информацию о пятицветности лент чалама, что отсылает к буддийским трактовкам, уже потом и рассуждают люди. При этом, тем не менее они используют ленты в традиционных, добуддийских ритуалах.

Так нам рассказала преподаватель М., 1976 г., жительница г. Кызыла:

— Чалама дээрге дилиндек пөстөрдөн кескен пөс болур. Чалама 5 аңгы өңнүг болур деп билир мен: ак, көк, кызыл, сарыг, ногаан. Чаламаны өрү дээрде бурганнарже, шай чажарда, тос-карактың ужунга баглап алыр мен. Ийиде, аржаанга баргаи, аржаан ээзинден дилег кылырда, чаламаны азып чалбарыыр мен. Үште, бедик арттар кырынга оран-делегей ээлеринден диленирде, чаламаның агын-көгүн азар мен. Оваа кырынга ак, көк, сарыг чаламаларны албан азар мен.

— Чалама — это отрезанные куски из ткани. Я знаю, что чалама бывает пяти разных цветов: белый, синий, красный, желтый, зеленый. Я привязываю чалама, во-первых, к тос-карак ('девятиглазке'), когда разбрызгиваю чай с молоком к высшим божествам; во-вторых, на святых источниках, когда прошу благополучия у духов, молюсь и привязываю чалама; в-третьих, на высоких перевалах, чтобы просить благополучия у духов местности, привязываю белый и синий чалама. На оваа обязательно привязываю белую, синюю и желтую чалама.

Уже упоминавшийся переводчик Р., 1973 г., вспоминает, что раньше тувинцы старались никому не показывать чалама. Возможно, эта скрытность была связана с советскими временами:



Фото 8. Плетеные чалама вблизи субургана Кенден-Суруна Адар-Тош Дзун-Хемчикского района.
Фото Н. Сувандии, 2024 г.

— Бир катап төрөлдөрүмгө бурунгу чаламаны көргөн мен. Ол дээрге ада-өгбезинден салгал дамчып келген чалама чорду. Олар ук чаламаны бүдүү ажыглап чораанын чугаазындан билген мен. Ол чаламаны янзы-бүрү пөстөрдөн өрүп тургаш кылып каан, узуну 1 метр хире хемчээлдиг чорду. Ону ада-өгбелери өгнүң эжиңиң аксынга азып чораан улус дээр чорду. А ол бажыңның ээлери ону улуска көргүспейн, шыгжап чоруур улус бис деп күүйүм меңээ тайылбырлап берген чүвө. Олар ону ажыглавайн, а ада-өгбезиңиң үнелиг эдилели кылдыр бажыңында шыгжап чоруур улус бис дээр чораан.

— Однажды у родственников я видела древнее чалама. Этот чалама по наследству им достался от предков. С их слов я поняла, что они тайно им пользовались. Данный чалама сделан в виде косичек из разноцветных лоскутков тканей, длина его примерно 1 метр. Они сказали, что предки его вешали над входной дверью в юрту. А хозяйка данного дома чалама никому не показывали, как сказала тетя, они его хранили. Как сказали, они им не пользовались, но хранили как ценную вещь своих предков.

Религиовед У. П. Бичелдей также поделилась с нами информацией о собственном использовании лент. Так, она старается не выносить их из дома без повода, а если и берет с собой для определенных целей, то специально отсчитывает количество: это может быть три, семь или девять штук. Самое большое количество — для дальней дороги, для больших перевалов.

Безусловно, более широкие расспросы населения показали бы дополнительные нюансы, которые понимаются тувинцами. Но в целом, очевидно, что люди понимают чалама как ритуальные ленты для обрядов освящения, поклонения духам мест, нередко смешивают их с шарфами кадак, и полагают, что цветовые значения их одинаковы.



Фото 9. Плетение чалама членами женского клуба «Тос-Карак», г. Кызыл.
Фото из архива клуба «Тос-карак».

* * *

Мы же после обзора этнографической литературы, краткого исторического экскурса и цитирования ряда мнений наших современников, подчеркнем, что *чалама* — разноцветные ленточки — являются атрибутом религиозной традиции шаманизма Тувы, причем основанным очевидно и на более древних корнях — анимистических верованиях населения, ставших одним из пластов системы верований шаманизма. Это означает, что данный ритуальный предмет используется и широкими массами людей — верующих в духов мест, духов предков и пр., и священнослужителями — шаманами. В любом случае ленты *чалама* являются более древними ритуальными инструментами, чем *кадак* и буддийские ленты, флаги. Часть тувинцев сегодня понимает разницу между ними, пытается поддерживать ее в своей практике, но часть — не понимает и/или не осознает.

¹ Тувинско-русский словарь / под ред. Э. С. Тенишева. М.: Советская энциклопедия, 1969. С. 513.

² Симчит К.-М. А. Лексика шаманизма в тувинском языке: автореф. дисс. ... к. филол. н. М., 2010. С. 15.

³ Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. М. Катанова, 2004. С. 219.

⁴ Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск: Якутское книжное изд-во, 1971. С. 15.

⁵ Шерстова Л. И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский гос. ун-т, 2010. С. 208.

⁶ Алтайский этнографический словарь / отв. ред. Н. В. Екеев. Горно-Алтайск, 2023. С. 328.



⁷Шерстова Л. И. Бурханизм: истоки ... С. 208.

⁸Потанин Г. Н. Очерки Северо-западной Монголии: Результаты путешествия, исполненного в 1879 году по поручению Императорского Русского географического общества членом-сотрудником оного Г. Н. Потаниным. Вып. 4. СПб.: Тип. В. Безобразова и К°, 1883. С. 99.

⁹Там же. С. 1032.

¹⁰Вайнштейн С. И. История народного искусства Тувы. М.: Наука, 1974. С. 181.

¹¹Там же. С. 182.

¹²Вайнштейн С. И. Загадочная Тува. М.: ООО «Домашняя газета», 2009. С. 319.

¹³Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М.: Изд-во восточной литературы, 1961. С. 183–184.

¹⁴Там же. С. 181.

¹⁵Там же. С. 133.

¹⁶Кенин-Лопсан М. Б. Мифы тувинских шаманов = Тыва хамнарның торулгалары. Кызыл: Новости Тувы, 2002. С. 508.

¹⁷Кенин-Лопсан М. Б. Тувинские шаманы. М.: ООО «ИПЦ «Маска», 2009. С. 82–83.

¹⁸Там же. С. 83.

¹⁹Там же. С. 82.

²⁰Там же. С. 84.

²¹Там же. С. 81.

²²Там же.

²³Там же. С. 96.

²⁴Там же. С. 98.

²⁵Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]: роман. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2000. С. 84. Здесь и далее в цитатах жирным шрифтом выделено нами. — *Авт.*

²⁶Здесь и далее переводы цитат из произведений на русский язык выполнены Ш. Ю. Кужугет.

²⁷Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг ... С. 382.

²⁸Кенин-Лопсан М. Б. Чылгычының өө [Юрта табунщика]. Роман. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1980. С. 173.

²⁹Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. ... С. 185.

³⁰Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея // Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX — начало XX века / сост. А. К. Кужугет. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2003. С. 64.

³¹Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. С. 353.

³²Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции / отв. ред.: Л. П. Потапов. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, Ленинградское отд-ие, 1960. Т. 1: Материалы по археологии и этнографии Западной Тувы [1957–1958]. С. 219.

³³Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в. / отв. ред. Д. А. Ольдерроге. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1977. С. 174.

³⁴Кенин-Лопсан М. Б. Тувинские шаманы. М.: ООО «ИПЦ «Маска», 2009. С. 106.

³⁵Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев ... С. 172–216.

³⁶Там же. С. 208.

³⁷Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 2. Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы (IV в. — начало XX в.). С. 465.

³⁸Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев ... С. 182–183.

³⁹Там же. С. 183–184.

⁴⁰Потапов Л. П. Очерки народного ... С. 358.

⁴¹Там же. С. 360.

⁴²Адрианов А. В. Путешествие в Алтай и Саяны, совершенное в 1881 году // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 3. Урянхайский край: Тувинско-русские отношения (начало XVII — начало XX вв.). С. 137.

⁴³Кенин-Лопсан М. Б. Тыва хамнарнын алгыштары [Алгыши тувинских шаманов]. Кызыл: Новости Тувы, 1995. С. 356.



⁴⁴ Там же. С. 97.

⁴⁵ Кенин-Лопсан М. Б. Кырган-авай опей ыры [Колыбельная бабушки]: роман. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1984. С. 35.

⁴⁶ Иргит Б. Ю. Арзылан Кудерек [Арзылан Кудерек]: роман. 2-е изд. Красноярск: Издательство «Офсет», 2023. С. 33.

⁴⁷ Попов Л. В. Через Саяны в Монголию // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 3. Урянхайский край: Тувинско-русские отношения (начало XVII — начало XX вв.). С. 307.

⁴⁸ Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 5. Урянхайский край: от Урянхай к Танну-Туве (конец XIX — первая половина XX в.). С. 247.

⁴⁹ Кенин-Лопсан М. Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2006. С. 183.

⁵⁰ Вайнштейн С. И. Загадочная Тува. ... С. 39.

⁵¹ Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 2. Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы (IV в. — начало XX в.). С. 613.

⁵² Родевич В. М. Урянхайский край и его обитатели Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 3. Урянхайский край: Тувинско-русские отношения (начало XVII — начало XX в.). С. 570.

⁵³ Африканов А. М. Урянхайская земля и ее обитатели // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 5. Урянхайский край: от Урянхай к Танну-Туве (конец XIX — первая половина XX в.). С. 143.

⁵⁴ Кириленко Е. И. Нить на запястье: тувинский опыт здоровья (по материалам интервью со студентами тувинской диаспоры Томска) // Новые исследования Тувы. 2020. № 1. С. 3–18.

⁵⁵ Адрианов А. В. Путешествие в Алтай и Саяны, совершенное в 1881 году // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 3. Урянхайский край: Тувинско-русские отношения (начало XVII — начало XX вв.). С. 140. Возможно, речь идет о лентах из бязи, о чем пишет А. М. Африканов: Африканов А. М. Урянхайская земля и ее обитатели // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 5. Урянхайский край: от Урянхай к Танну-Туве (конец XIX — первая половина XX в.). С. 136, 137.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Яковлев Е. К. Этнографический обзор ... С. 246.

⁵⁸ Там же. С. 250. Курсивом выделено в цитате, приведенной редакцией издания.

⁵⁹ Например: Культурная индивидуальность [Электронный ресурс] // Visit Tuva. Страница ВКонтакте. 2021, 6 октября. URL: https://vk.com/wall254169684_5372 (дата обращения: 14.05.2024); В нашей школе сегодня учащиеся 10 «а» и 5 «е» класса участвовали в акции «Чалама» [Электронный ресурс] // МБОУ СОШ № 4 г. Кызыла. Страница ВКонтакте. 2023, 9 февраля. URL: https://vk.com/wall-187325554_1168 (дата обращения: 14.05.2024); и др.





КАДАКИ – ШАРФЫ ПРИВЕТСТВИЯ И ПОДНОШЕНИЙ

Хотя, как мы видим, ритуальные ленты тувинцы порой считают сходными, не различают их, тем не менее, *кадак* (*хадак*) — тонкий мягкий шелк разных цветов в форме широкой ленты¹ — более известный и используемый нашими опрошенными.

Обратимся также сначала к вопросу об истории этого ритуального объекта.

Этимология, происхождение, значение

Б. И. Татаринцев пишет, ссылаясь на М. Рясянена, что слово *кадак* — тибетское заимствование в монгольском языке, откуда оно было перенесено в тувинский². На тибетском языке оно носит название *хада* (в латинской транскрипции *khata*, *kha-btags*³, на монгольском — *хадаг*, или как пишут российские авторы *хадак*⁴). В тувинском языке встречаются варианты и *кадак*, и *хадак* в связи с территориальными особенностями: как пишет Б. И. Татаринцев, в речи жителей западных и центральных районов Тувы ряд слов содержит начальные слабые [д] и [к], соответствующие сильным [т] и [х] в речи населения восточных районов⁵.

Хотя часто кадаки воспринимаются прежде всего элементом (и показателем) буддийской культуры, тибетская традиция шарфа *хада* сама по себе не является буддийской. Исследователи полагают, что традиция молитвенных флагов и лент тибетского буддизма восходит к добуддийской религии Бон⁶.

Среди легенд о происхождении *хада* называется, например, история некоего миссионера Чжанцянь из династии Хань, который был отправлен с дипломатической миссией в западные регионы. Он проезжал мимо Тибета и подарил шелка вождю местного племени. В то время шелка были церемониальными подношениями, символизировавшими чистую дружбу. Таким образом, племена считали это этикетом проявления дружелюбия и желаний, к тому же он передался с центральных равнин, поэтому продолжали использовать его до сих пор. У тибетцев также есть религиозное объяснение происхождения *хада*: они говорят, что *хада* была лентой феи⁷. Еще одна версия: в Тибете в прошлом тибетцы использовали шкуры животных для изготовления подарков. Люди носили овечью шерсть на шее, дарили ее друг другу. Со временем простую шерсть заменил шарф *хада*⁸.

Тем не менее в способах приветствия у тибетцев, как пишет Дж. Моди, церемониальный шарф раньше занимал далеко не первое место. Он насчитал семнадцать способов, начиная от высовывания языка, наклона головы или общего поклона, чесания головы — до вручения шарфа в знак вежливости и приложения его к отправляемому посланию⁹. При это само дарение шарфа, обмен платками он считал старым обычаем, пришедшим из Индии¹⁰. О том же писал, например, У. Рокхил. Он считал, что использование церемониальных шарфов восходит к глубокой древности в Азии. Упоминания о них находятся в старых буддийских произведениях, изображения — на древних буддийских барельефах в Индии¹¹. Оттуда обычай, по его мнению, распространился и на Китай.

Тибетский *хада* — материя шириной, как правило, около 20–30 см и длиной до 1–2 м. Тибетцы считают, что белая *хада* олицетворяет чистоту и удачу, поэтому большинство *хада* выполнены в белом цвете. Некоторые из них разноцветные: синего, белого, желтого, зеленого и красного цветов. Синий символизирует небо, белый — облако, зеленый — речную воду, красный — защитника дхармы, а желтый — землю¹². Сами тибетцы ее ткут из пряжи. *Хада* преподносят всякий раз, когда происходит некое торжественное событие или прибывает важный гость издалека, наносится визит вождю или совершается прощальное путешествие¹³. Он считается важнейшим эле-



Фото 10. Кадак в пяти цветах. Фото Ч. Санчай, 2023 г.

ментом этикета тибетского народа — обязательным в церемонии приветствия¹⁴ и даже называется «характеристикой нации»¹⁵. Тибетцы *хада* называют «шарфом счастья» (*scarf of happiness*)¹⁶.

При этом К. Харрис пишет, что в тибетском языке существует множество названий различных видов шарфов. Например, *Kha btags nang mdzod* относится к товарам отличного качества, *kha tags bar mdzod* — к товарам среднего качества, а *kha btags sna rtug* (буквально «сопливый шарф») — это уничижительный термин, обозначающий товары низкого качества. Другие термины обозначают шарфы «отличного качества», «добротные» и «приемлемого качества»¹⁷.

Лишь впоследствии ритуальные ленты, флаги и пр. стали в тибетском буддизме чрезвычайно распространенными, войдя также в состав буддийской символики¹⁸.

В Туве и других регионах распространения буддизма как шелковые ленты *хадак*, так и религиозные флаги, также стали непременными элементами буддийской ритуальности. Тем не менее, и первоначальный смысл использования *кадак* — шарф подношения, приветствия — в тувинской культуре также стал весьма распространенным, поскольку они оказались близки и добуддийским традициям. Поэтому практически сразу кадаки стали не только символами буддизма. Они органично соединились с традициями ритуальных лент и подношений у тувинцев-шаманистов. Как отмечают авторы тувинско-русского словаря, главным предназначением *кадак* является преподношение важным, почитаемым лицам¹⁹.

Основное отличие *кадак* от *чалама*: *кадак* — шелковый и по размерам больше²⁰. Такое же отличие есть и у других региональных традиций. Например, Э. В. Екеева и Э. А. Белекова описывают алтайские ленты *дьялама* (*кыйра*) также, как явно более узкие, чем *кадак*: 3–4 см шириной и 70–90 см длиной²¹.



Обрядовая инновация шаманизма

В тувинской традиционной культуре, как и в других культурах распространения шаманизма, *кадак* нередко считается атрибутом шаманистских верований, причем даже этнографами. В литературе тувиноведения по крайней мере гораздо больше описания использования кадака именно в обрядах шаманизма, чем буддизма.

Шаманский погребальный обряд у тувинцев Л. П. Потапов описывал, упоминая *кадак*: «Завертывали тувинцы только тело покойного, а на лицо ему клали хадак (шелковый платок), после чего обращали его головой в сторону восхода солнца»²². Он же описал фигурку женщины, вырезанную из дерева и окрашенную в красный цвет. Она была завернута в *кадак* вместе с маленькой бронзовой курительной трубкой, а все вместе это составляло ритуальный инвентарь, погребенный с шаманом в районе Кара-Холя и Монгун-Тайги²³.

Г. Н. Потанин написал про шаманскую куклу, на которую были повязаны хадак, а под хадаком «еще другой красный шелковый лоскуток»²⁴. Также Е. К. Яковлев отмечал в увиденном им эрене тувинского шамана одновременное наличие и шелкового кадака, и лент *чалама*²⁵. Г. Е. Грумм-Гржимайло даже использует специальный термин «хадак-эрень» для обозначения «белого платка с нашитыми по верхнему борту пучками лент преимущественно белого цвета, чередующимися с шелковыми хадаками и шкурками белки-летяги (*Sciuropterus volans*), далее — шкуры кабарги (торгу, торбу [тооргу], орла (изыр [эзир]), совы (амарга) и другие предметы, ...»²⁶. Е. К. Яковлев также упоминает «хадак ирень»²⁷.

Г. Н. Потанин упоминал о том, что во время камлания урянхайского шамана в Кобдо желающие узнать свое будущее клали ему в бубен свои подарки, в том числе и *хадак* («голубую шелковую тряпку»²⁸). Большое количество хадаков, по его словам, также были развешаны на стенах юрты шамана с другими «лоскутьями»²⁹.

Л. П. Потапов, описывая ритуал освящения лошади шаманом, в том числе он указывал, что после окуривания дымом можжевельника (*артыш*) и обмазывания частей тела животного маслом, к гриве, хвосту и удила затем привязывали и ленты *ыды* (ленты святости), и хадаки:

«... к гриве, хвосту и удилам привязывали ленточки (*ыды*)³⁰ и шелковые платки (хадаки). Ленточки и платки могли быть разных цветов, но к удилам привязывали только красные (иногда, за отсутствием таковых, привязывали пучок красных ниток). Ленточки к ыдыку привязывал старший брат или сыновья больного. Во время обряда шаман все время упрасивал ыдыка-лошадь принять болезнь хозяина на себя. <...> Когда лошадь отпускали, с нее снимали уздечку и отвязывали с удила красную ленточку (или нитки), которые клали потом на грудь больному»³¹.

Также этнограф описал камлание шамана хадаком, а не бубном.

Ф. Я. Кон описал ситуацию, когда в пути он со спутниками изнывал от жажды в таежной местности и не мог обнаружить воды³². Его спутник — тувинец «Сарых-бай», как он пишет его имя, «уныло восклицал»: «Джелама чок»³³, указывая на то, что в дороге не встречается *оваа* и мест повязывания *чалама* и *кадак*. Через некоторое время им встретились и дерево с многочисленными повязками («По внешнему виду это деревцо напоминало украшенную рождественскую елку»³⁴), а также стала приближаться гроза. Сопровождающий шутливо предложил: «Кодак керек»³⁵. Кон достал шарф и тот «с напускной торжественностью» повесил его на дереве, при этом до этого обрядов он не совершал, подчеркивает в описании путешественник. То есть *кадак* рассматривался сам как жертвоприношение, достаточное для того, чтобы вызвать дождь.

Г. Е. Грумм-Гржимайло отмечал наличие прикрепленных на жерди хадаков в освященных шаманистских местах (*оваа дагыр*)³⁶. Также перечислял общим списком и ленты в подобных местах и Е. К. Яковлев: «Оба тагын [оваа дагыр] — моление на особых местах, указываемых шаманами, на которых возводится громадный шалаш



их хвороста в виде шарообразной юрты; внутри приносятся подарки, навешиваются идола, листки с ламайскими молитвами, снаружи навешиваются кругом обо и на особых тычинках масса разнородных ленточек, тряпиц, кадаков [хадак] и пр. (чалама)»³⁷.

Более того, даже сам знаток тувинской традиционной культуры М. Б. Кенин-Лопсан в описании атрибутов ритуалов шамана называл шелковые платки *кадактар*, которые крепились в отверстие *күзүңгү* — специального ритуального зеркала³⁸. С помощью шелкового платка *күзүңгү* сам крепился к жерди в юрте шамана. С его (*кадак*) помощью, по сведениям автора, шаманы привязывали к себе приобретенное Небесное тело (железный предмет, редкий *ээрэн* для особо могущественных шаманов)³⁹. Шаманы освящали *хараача* — обруч дымового отверстия юрты, к которому привязывали «синий хадак или кусок белой материи»⁴⁰.

Кенин-Лопсан также упоминал о разновидностях *кадак*, выделяя особо дорогой шелковый с кратким названием *хип*, который, по его словам, в старой Туве приравнивался по стоимости к лучшему скакуну. При этом большой шаман имел специальный *өзек ээрэн* (ядро), состоящий из пятидесяти (!) *хип*⁴¹. Из *кадар хип* также делался *Шагар ээрэн* (*Ээрэн* «Жалить», в написании автора)⁴². Сам *Шагар ээрэн* понимался как злой дух, отличался обидчивостью и суровостью, мог «ужалить» (видимо, вызвать травму, болезнь). Но в его функции входило строгое соблюдение взрослыми и детьми древних обычаев, связанных с культом домашнего очага.

В том числе М. Б. Кенин-Лопсан писал, что ритуальная лента *кадак* появилась у тувинцев раньше буддизма:

«Пока не окоченело тело, правую руку умершего подкладывали под голову, ноги сгибали в коленях, лицо прикрывали мягкой, тонкой кожей, белой материей или ритуальной лентой — кадаком, накрывали летней шубой. Когда в Туву пришел ламаизм, стали ставить надмогильное сооружение, зажигать светильник»⁴³.

Тем не менее применение шаманами лент *хадак* Н. Л. Жуковская назвала одной из обрядовых инноваций в ходе модернизации шаманства⁴⁴. То же фиксируется и в других регионах. Так, исследователи алтайской культуры считают, что у алтайцев с появлением бурханизма *жалама* стали заменять *кыйра*⁴⁵ — двумя парными ритуальными лентами шириной до 5 см и длиной около 1 м, которые повязывали к ветвям березы и лиственницы⁴⁶.

Кадак в буддийской культуре

Кадаки также сопровождали буддийские практики и ритуалы. Однако, упоминаний их в этом аспекте в тувинской историографии гораздо меньше. А. П. Дворецкая отмечала, что уровень и глубина знаний о религиях края у первых путешественников-исследователей Урянхайского края были невелики, описания касались в первую очередь бытовых сторон религиозной жизни местного населения⁴⁷.

А. В. Адрианов наблюдал, как гости, заходя в юрту, молитвенно воздевали руки, делали земной поклон «бурханам» (бурганам), прикасались головой к «божнице», на которой те стояли, а затем обменивались хадаками⁴⁸. В данном случае, правда, обмен состоялся уже после преклонений перед богами, и сразу переходил в область повседневных практик гостеприимства.

В. А. Ошурков, побывавший в Туве по поручению Русского географического общества, и посетивший хурээ в устье реки Барлыка на западе Тувы в 1902 г., отмечал, что во внутренность храма была «увешана занавесами и рядами цветных лент, спускающихся с потолка»⁴⁹. И хотя в тексте ленты прямо не называются *кадак*, *хадак*, тем не менее очевидно, что это не могли быть *чалама*.

О том, насколько великой считалась сила кадака, например, говорится в сказке «Сказка про хитрого Болдан-Сенги», которую записал Ф. Я. Кон⁵⁰. В фольклорном тек-



сте Болдан-Сенги, спасаясь от чертей и гнева Эрлик-хана⁵¹, выстроил себе внутри горы многослойный дом, «слои» которого состояли последовательно из железа, дерева, стекла, шелка и «ходака». И когда Эрлик-хан наслал на землю большой потоп, то все дома слоями были уничтожены, кроме внутреннего. Ф. Я. Кон объяснил это так:

«“Ходак [кадак]” — тонкая шелковая ткань, подносимая для выражения почета; она же употребляется и при молениях. Этим объясняется, почему дом их “ходака” мог уцелеть. “Ходак” недоступен для чертей»⁵².

Из описаний советских этнографов также можно выхватить только элементы «мозаики», поскольку ритуальные ленты упоминались ими только по ходу описания религиозных обрядов.

Так, например, рассматривая отдельно шаманский и «ламаистский»⁵³ виды похорон, Л. П. Потапов описывал один из «ламаистских» видов в Эрзинском районе (причем умерший был Камбы-ламой):

«Обряд проходил следующим образом: умершего клали ничком, голым, с остриженными волосами и ногтями; накрывали его белым шелковым покрывалом, на котором золотой краской были написаны молитвы; поверх покрывала укладывали крестообразно два хадака (серого цвета), вытянув нижний вдоль спины, а второй — поперек первого...»⁵⁴.

Поскольку буддизм ассимилировался с местными культами — домашанистскими и шаманистскими, то исследователи также отмечают и такие интересные обряды, которые выполнялись ламами, как моление с целью очищения от грехов, и в нем упоминается использование шелковых тканей. Так, В. П. Дьяконова описывает моление «оваа дагин»: перед молением лама выбирали место старинного *оваа* около хурээ (если оно не находилось, то его выбирали и строили заново). Они устраивали гадание имеется ли рядом хозяин местности, если находили его, то вырывали яму, в него помещали домашнее животное (выбор животного определялся ламой по фишке). Яма должна была быть такой глубины, чтобы была видна только спина животного. В яму также клались седло (если был выбран баран или бык), нож, мелкие вещи, в том числе хадаки. В целом считалось, что в яму надо положить девять *эртине*. «Затем яму забрасывали землей, пока животное не скрывалось из вида. Животное должно было кричать в яме в течение всего дня, и считалось, что его крик услышит хозяин местности, обратит внимание на *оваа*. После этого здесь ставился восьмигранный деревянный столб, сделанный настоятелем храма — камбу ламой»⁵⁵.

О том, как использовались кадаки в буддийской ритуальной культуре тувинцев XIX — начала XX в., отчасти можно понять, условно экстраполируя описания А. М. Позднеева из монастырей Монголии⁵⁶. Мы учитываем не просто тибетские корни тувинского буддизма, а тот факт, что буддизм пришел сюда через Монголию (в XVIII в.)⁵⁷, и в целом тувинский буддизм, как пишет Т. Берзин, имел значительно более тесные связи с Монголией, чем, например, бурятский⁵⁸.

По сведениям Позднеева, в монгольских храмах хадаки были из шелковой и бумажной материи, окрашивались обычно в четыре цвета: желтый, черный, белый и сиреневый. Самые длинные шелковые хадаки были длиной, как он пишет, в 2–3 маховые сажени⁵⁹, но также и в 1,5–2 аршина⁶⁰. Такие хадаки делались с украшениями: на некоторых были вытканы изображения бурганов (по большей части бургана Аюши, покровителя долголетия) — *вандан*; на других (обычно желтых) кружки шелками радужных цветов — *соном*; малые хадаки (1–3/4 аршина) без бурганов, вышитые цветами — *даши хадак*; и, наконец, хадаки без всяких украшений называются *самбай*⁶¹.

А. М. Позднеев упоминает о том, что сосуд бумба, наполненный всякими священными драгоценностями (душистые и лекарственные травы; золото, серебро, кораллы, жемчуг, опалы, рубины и сапфиры; листы, исписанные молитвами), оборачивалась в желтый хадак и помещалась в «склеп» — центр квадратного места, предназначенного для постройки нового храма⁶². Хадаки — непременная часть украшений, который раз-



Фото 11. Фрагмент картины А. Д. Седипкова «Хорагалчи», 2006. Холст, масло, 53 x 79 см.
Из собрания Национального музея Республики Тыва (НМРТ КП-11418/2 № ГК 29714384)

вешиваются в «бесчисленном множестве» перед бурганами (богами)⁶³. Они также повязываются на стрелу, которая втыкается в *сорм* — высокую окрашенную треугольную пирамиду из теста. Пирамида устанавливается на особом столе, окружается лампадами, жертвенными чашками, и освящается во время специального служения.

Также хадаки (сразу несколько штук) украшали жезл *чжукбо* одного из лам *гэбкуй*, который следил за порядком и тишиной во время богослужений в кумирнях и который никогда не должен был расставаться со своим жезлом⁶⁴.

Хадаки были одним из важных видов даров. Например, они вручались, по сведениям Позднеева, когда родители отдавали ребенка в монастырь на учебу. Происходила целая церемония, когда родные собирали будущего послушника, приезжали в назначенный день в храм и устраивали прием в устанавливаемой рядом юрте. Сюда приходили ламы и мальчик должен был одаривать их подарками, в том числе хадаками⁶⁵. Девять шелковых хадаков с изображением Аюши фигурируют в числе даров хубилгану (святому человеку, перерожденцу) от местного князя во время церемонии признания хубилгана⁶⁶. Во время приемов хубилгана знатные гости никогда не уходят без подарков. Позднеев описывает, что они вручаются, как только оживленный разго-



вор между хозяином и гостем начинает истощаться, ламы прислужники тут же подают ламе подарок для гостя вместе с хадаком и *зангя* (освященные шелковые нити желтого цвета в связке)⁶⁷.

Хадаки также фигурируют в процессе молений. А. М. Позднеев отмечает *хадак*, который также может заменяться особым чистым шелковым платком. Его держит один из лам, которые читают молитву во время богослужений в монастыре⁶⁸. «Громадный» *хадак* в руках хашин хана упоминается во время мистерии Цам при монастыре⁶⁹, как приветственный дар появляющимся маскам.

Из приведенных примеров складывается ощущение, что хадаки служили только дарами и маркерами святости, сами были весьма почитаемы. Однако, в описаниях Позднеева встречается и хадак для отирания *толи* (зеркала)⁷⁰.

Если же взглянуть на использование кадака (хадака) в тибетском буддизме, то здесь история еще более разнообразная. Бурятский-российский буддолог Г. Цыбиков побывал в Тибете (в столице страны Лхасе и окрестных монастырях) с 1899 по 1902 г. в группе паломников, и оставил дневниковые записи путешествия, которые были опубликованы. Он писал, что кадаки не только выступали для тибетцев и паломников Тибета как ценный дар, подношение⁷¹, но и даже своего рода пропуск для того, чтобы приблизиться к недоступному в обычное время Далай-ламе и получить от него благословение⁷². Они были и платками для вытирания пота, например, прорицателю⁷³, средством оплаты (уличным актерам, наряду с деньгами и едой *цзамба*)⁷⁴, а также как вознаграждением духовным лицам⁷⁵. Одна прорицательница, например, подвязала хадаки в конце короткой толстой палки так, что, по словам Г. Цыбикова, та напоминала своего рода бич⁷⁶.

Например, помимо традиционного значения его как дара, он может встречаться в тибетских источниках в самом неожиданном контексте. Например, в одном из тибетских преданий о превращении души умершего в злого духа рассказывается об ученом и благочестивом перерожденце монастыря Дрэпун Соднам-Дагпа, который жил в XVII в. Он был настолько затравлен многочисленными завистниками и заговорщиками, что покончил собой, забив глотку хадаком⁷⁷. В другом случае хадак выступил средством удушения опального хутухты в 1900 г. в Центральном Тибете⁷⁸. Э. Мартин пишет о важном значении хадака в тибетской международной дипломатии: например, когда он отправлялся в качестве подтверждения подлинности послания от Далай-ламы⁷⁹. Исследовательница даже упоминает о том, что хадак могли использовать в качестве катапульты для метания денежных подарков артистам⁸⁰.

В целом Э. Мартин подчеркивает, что несмотря на определенное традиционное место церемониального шарфа в тибетской культуре, которую должен был почитать каждый тибетец, вплоть до самого Далай-ламы, тем не менее даже верховный правитель Тибета в исключительных случаях мог отходить от традиционных вариантов использования кадака и в целом относиться гибко к ритуальной практике, при необходимости менять ее⁸¹.

Тем самым, мы видим, что история тувинских кадаков, уходящая корнями в тибетскую и монгольскую, полна не только религиозного значения и почитания. В литературе тувиноведения мы также можем обнаружить упоминания о кадаках не только в религиозном, ритуальном смысле⁸².

Кадак как традиционное подношение

Как мы уже сказали, тувинцы стали активно использовать *кадак* и в его исконном, добуддийском значении — как предмет приветствия, подношения. Это произошло, поскольку для этого были свои культурные предпосылки.



Н. Ф. Катанов в начале XX в. писал, что в качестве подарков тувинцы раньше использовали «тадазын» (*дадаазын*) — белую полоску выделанной козлиной кожи. Сам «тадазын» исследователь называет подарком⁸³. Изначально *кадак* был дорогим и недоступным предметом, поскольку он завозился из Монголии и Китая. Тем не менее постепенно его использование стало расширяться: как отмечает сам Катанов, «тадазын» был заменен завозимым *кадаком*⁸⁴. Его массовое использование было зафиксировано этнографами первой половины XX в. как уже устоявшаяся традиция.

Е. К. Яковлев считает, что сама по себе стоимость «тодазын» (ленты замши), которая преподносилась наравне с *кадак*, не была важна, т. к. она была знаком внимания, а потому уже была ценной. Ее поднесение почти всегда отдаривалось. Например, богатый или чиновник почти каждого, кто преподнес им «тодазын», отдаривал конем, коровой, бараном и т. д.⁸⁵

Кадак дарили во время сватовства⁸⁶, для выражения благодарности, в том числе ламам⁸⁷. Также его использовали и в качестве взяток чиновникам⁸⁸.

Ф. Я. Кон, прибыв в Туву в 1902 г., заранее узнал о том, какой здесь существует церемониал «для того, чтобы подчеркнуть, что человек прибыл с самыми дружественными намерениями»⁸⁹, и подойдя к старшему чиновнику, преподнес ему «ходак» и со словами «амыр, амыр» обе руки положил на его руки повыше локтя.

Ю. Дарбаа публикует текст письма чангы Ажыкая Оюна камбы-ламе Кандан хуре от 1919 года, в котором упоминается белый *кадак*:

«Милосердный Камбы-учитель, разрешите осмелиться спросить о Вашем драгоценном здоровье!

Я, Ваш послушный последователь Ажыкай, живу на своих просторах обычной жизнью. У нас ничего особенного нет, все спокойно, а значит, мирно.

Мы поддерживаем Ваше драгоценное учение во имя сохранения всех живых существ на земле. Мы, шаловливые, как насекомые, Ваши последователи, всегда верим в Вас, в силу Вашего учения. Ждем и ежедневно молимся, когда же Вы обрадуете нас своим посещением и учениями.

Хочу с нетерпением сообщить, что в лучшее время следующего года с молитвами посетил Итгар-Шойжин храм, поклонюсь его чудодейственным силам. Тогда привезу свое пожертвование на позолочение кровли храма. Вам, в знак уважения и поклонения, преподнесу поверх денег положенный чистый белый *кадак*. Тогда осмелюсь Вас попросить помолиться за меня, за здоровье моей семьи и народа.

Милостивый Камбы-учитель, держа в руках тысяча сильный и лучезарно белый *кадак*, самыми добрыми словами поздравляю Вас с наступающим Новым годом. Ваш последователь Ажыкай»⁹⁰.

Л. П. Потапов называл *кадак* в числе других ценных вещей (серебряных, халата хозяина, халата его старшего сына, буддийских книг) в большом *антара* — главном сундуке тувинской юрты⁹¹. О ценности *кадака* как подарка также упоминал С. И. Вайнштейн⁹². *Кадаки* выступают в числе материальных благ, которые циркулировали в экономике региона. М. В. Монгуш называет 116 кусков *кадака* среди прочих товаров (причем количество *кадака* значительно превышает количество плиток чая, табака, шелка, обуви и пр.), которые в Улясутае в 1858 г. получили посыльные хемчикского угерды⁹³ Очура от китайской торговой фирмы Чэнхэ. Чтобы затем расплатиться с китайцами, угерда распорядился собрать с казны двух хурээ (Бай-Кара и Сарыг-Булун) необходимое количество скота для выплаты его долга. К концу 1859 г. долг был погашен за счет 4 коней, 5 кобыл, 16 быков, 1 жеребенка, 66 овец и различных шкур⁹⁴.

Л. П. Потапов также подробно описывал сватовство тувинцев Монгун-Тайги, когда сваты приезжали к родителям невесты с дарами, в том числе *кадаками*:

«Войдя в юрту родителей будущей невесты, сваты рассаживались, и отец жениха, вступавший в роли главного свата, наливал чашку араки, почтительно преподносил ее на



шелковым платке матери невесты и сообщал, что он приехал сватать ее дочку за своего сына. Мать невесты принимала чашку правой рукой, перекладывала ее в левую, затем, обмакнув в вино указательный палец правой руки, мазала вином себе лоб, после чего снова брала чашку в правую, немножко отливала из нее и возвращала свату, а кадак (платок) клала на деревянный столик в переднем углу, на котором стояли бурханы. Вторую чашку араки (также на шелковом хадаке) главный сват подавал отцу невесты. Тот, принимая вино, выпивал его, а хадак клал также на столик к бурханам. Затем сваты угощали вином прочих присутствующих в юрте родственников невесты, причем старшим из них по возрасту первую чаши араки преподносили также на хадаке. Каждый из них, приняв чашку, выпивал вино, а хадак клал к себе за пазуху»⁹⁵.

Впоследствии мать невесты все кадаки, сложенные у статуэток буддийских богов, перекладывала, по словам Л. П. Потапова, в специальный личный ящик невесты⁹⁶.

На одном из предсвадебных обрядов начала знакомства родственников с двух сторон *шай бузар* 'разбивания чая' плитка чая также обязательно подносилась на кадаке⁹⁷.

Если же родители невесты не принимали предложение другой стороны, не хотели отдавать дочь за сына этих людей, то *кадак* был в числе обязательных вещей для воз-
врата даров⁹⁸.



Фото 12. Поднесение чая на кадаке молодоженам - современным тувинцам.

Фото из архива Ш. Кужугет, 2022 г.



Рождение ребенка у тувинцев также сопровождалось обрядами, в которых кадаки играли роль ценных даров. Так, молодые родители благодарили повитуху на празднике трех дней после рождения ребенка, дарили той *кадак* голубого цвета вместе с овечьей шкуркой, плиткой чая, куском белой материи⁹⁹. Такой же *кадак* (голубой — если стригли мальчика, и красный — если девочку) подвешивался к ножницам, с помощью которых на трехлетие ребенка проводился обряд первой стрижки волос. В него впоследствии заворачивали отрезанные волосы и прятали в главный *аптара*¹⁰⁰.

Например, только один *кадак*, без других подарков, пишет Л. П. Потапов, лама получал, если совершал обряд над умершим ребенком¹⁰¹.

А. К. Кужугет также отмечает, что кадаки стали использоваться тувинцами для приветствий, во время обмена жестами *чолукиууру* на праздник Шагаа (нового года по лунному календарю). До буддизма тувинцы, пишет она, протягивали друг другу обе руки, приветствуя друг друга, а позже стали использовать *кадак*, держа его на вытянутых руках¹⁰².

Тем самым, подношение кадаков у тувинцев органично «легло» на имеющуюся добуддийскую традицию подношений подарков. При этом произошла замена на привозной предмет, ценность которого была разной в зависимости от вида и размера.

Виды кадаков

Как мы уже упомянули выше, опираясь на сведения Позднеева, кадаки традиционно были разными.

Если Катанов, как мы пишем выше, считал, что хадаки заменили собой *дадаазын*, то А. В. Адрианов наблюдал их одновременное использование и считал, что хадаки из плотной канфы и другой шелковой материи — это подарки богатых людей (у тех, кто менее состоятельный — хадак из редельного шелка и коленкора), а *дадаазын* — узкий



Фото 13. Кадаки пяти цветов в киоске монастыря Тубтен Шедруб Линг, г. Кызыл.
Фото Ш. Майны, 2024 г.



ремешок в полметра длиной — подношение бедняков¹⁰⁵. Также эта одновременность описана в обряде, связанного с приветствием у М. Б. Кенин-Лопсана:

«Был еще такой обычай. В начале месяца приглашали в юрту знаменитого, уважаемого человека, угощали яствами, а сначала преподносили кадак — ленту. Удачливый охотник, здороваясь, преподносил своему хозяину-чиновнику прекрасного черного соболя. В начале месяца молодые здоровались с родителями, дедушкой и бабушкой с подношениями кадака <...> Знатных, состоятельных людей, уважаемых пожилых родителей встречали с кадаками или тонкой лентой из шкурки — дадаазыном»¹⁰⁴.

Л. П. Потапов отмечал, что кадаки дарились разных размеров: самый большой — «айжы» — преподносился отцу невесты, поменьше — «сержи» — матери невесты; малого размера — «санбай» — прочим родственникам невесты¹⁰⁵. И кадаки в качестве дара сопровождали все предсвадебные церемонии и саму свадьбу¹⁰⁶.

Б. И. Татаринцев уточняет данные названия:

айжы — самый дорогой (в монгольском языке ему соответствует *вандан*), имеет в длину 60 маховых саженей и цену лошади; название *айжы* восходит к имени буддийского божества Аюши, который считался покровителем долголетия и его изображение было выткано на шарфах;

сержи — средний по ценности *кадак*; происхождение слова Татаринцев затруднилась точно назвать, но предположил, что оно также (по аналогии с *айжы*) восходит к имени какого-то божества. Вручается (матери невесты) вместе с *айжы кадак* (отцу невесты);

самбай — *кадак* самого низшего сорта, бумажный кадак (и иногда даже слово *самбай* сопровождается эпитетом *хирлиг* 'грязный'). Филолог подчеркивает, что сам факт вручения «грязного самбая» свидетельствовал, по-видимому, о бедности того лица, кому он принадлежал¹⁰⁷.

Данный тип ритуальных лент сейчас можно условно разделить также на следующие группы — в зависимости от цели использования, а также тех, кто их использует:

— во-первых, кадаки используются прежде всего в буддийских ритуалах священнослужителями — ламами (для повязывания на статуэтки, жезлы, оборачивания священных книг и пр.), а также верующие (те могут приносить на ритуалы кадаки, используя их для подношения даров ламам, повязывая в местах поклонения буддийским святым местам — ступам, возле храмов).

— во-вторых, кадаки повязываются шаманами и людьми во время и после шаманистских ритуалов — на объекты освящения: на деревья, шесты, в местах *оваа*, на животных и пр. (см. раздел, посвященный объектам *ыдык*). Часто кадаки используются вместе с *чалама*.

— в-четвертых, кадаки используются верующими дома, в нерелигиозных учреждениях в качестве специального средства для хранения ценных священных предметов (в них оборачивают сборники сутр, фигурки богов, их подкладывают под фигурки в «красных уголках» и пр.);

— в-пятых, сами кадаки преподносят в качестве дара или вместе с другими дарами: при приеме ценных гостей, во время церемониалов, ритуалов, вручения подарков, которые передаются, уложенными на шарфы на обеих руках.

Цветовые различия кадаков содержат определенные традиционные смыслы, которые транслируются тувинскими просветительскими инициативами следующим образом: белый — символ изначальной чистоты, чистых помыслов; синий — обозначает Вечное синее небо, символ гармонии, согласия и спокойствия; жёлтый — символ буддизма, плодородия, умножения и достатка, постоянства и неизменности, тепла, жизни; красный — символ сохранности и безопасности, а также притягивает все благие качества; зелёный — символ цветущей земли, благой активности, плодородия, пробуждения и устранения любых препятствий, символ роста и процветания¹⁰⁸.



Считается, что эти трактовки цветов восходят к тибетским-буддийским, однако, очевидно, что эти значения могут пониматься в локальных традициях по-разному. Если же взглянуть на исследования тибетской буддийской цветовой символики, то мы выясним, что пять цветов, согласно буддийским канонам, восходят к пяти основным элементам: земле (желтый, золотой), воде (белый), огню (красный), воздуху (зеленый) и пространству (синий). Цвета могут считаться как «отцовские», «материнские» и результат их смеси, т. е. существует определенная цветовая иерархия¹⁰⁹. В целом, цветовая символика тибетского буддизма гораздо более сложная, однако, конечно и в других ритуальных практиках верующих цветовые решения основных ритуальных предметов стали проще.

Кадак в государственной символике Тувы

Традиция использования *кадак* в тувинской культуре, как мы показали, является заимствованной, тем не менее она настолько органично, как и сам буддизм, в рамках которого она была привнесена, вошла в культурную жизнь тувинцев, что достаточно быстро стала считаться традиционной. Более того, в начале XX в. она вошла в государственную символику. И с этим значением *кадак* остается до сих пор.

Так, *кадак* белого цвета присутствовал на печати Правительства Танну-Тувинской Народной республики, на которой было нарисовано Колесо Учения в золотом обрамлении в форме жемчужин¹¹⁰. Символ окаймлен кадаком по всему ободу. Как пишут исследователи государственной символики времен Тувинской Народной Республики Б. Б. Монгуш и К. А. Бичелдей, с 1922 г. эта эмблема начала выполнять функцию государственного герба молодого государства, хотя в этот период государственные символы ТНР еще не были утверждены¹¹¹. Помимо этого, кадак присутствует и на знаменах Правительства ТНР, а также флагах ЦК ТНРП в 1920-е гг.¹¹²

Впоследствии в связи с переменами, происходившими в политической и социальной жизни Тувы, с внедрением коммунистической идеологии, советской политики, государственная символика стала «терять» буддийские элементы. Как пишут исследователи, тогда происходил геральдический феномен «исправления» гербов автономий РСФСР от «национальных» до «советских», в который оказалась вовлечена и Тувинская Народная Республика, будучи еще отдельным государством¹¹³. *Кадак* оставался еще в 1925–1930-х гг. на флаге ТНР, но не на гербе (который приобрел типично советские очертания с серпом и граблей, а также колосьями зерна, обвитыми красными лентами)¹¹⁴. На флаге 1930 г. кадака уже нет¹¹⁵.

Здесь надо сказать и о том, что общее использование кадака, шелковых тканей в советское время стало ограничено. Начало его исчезновения было отмечено О. Менхен-Хелфеном, который побывал в Туве в 1929 г. и написал, что после запрета русскими импорта из Китая¹¹⁶, в Туву перестали поступать шелковые ткани. Поэтому, например, женщины, как заметил немецкий исследователь, украшавшие раньше свою верхнюю одежду спереди шелковыми лентами и кусками материи цветов радуги, перестали это делать: «этот декоративный прием уходит в прошлое»¹¹⁷. Если у тувинцев раньше был безграничный выбор тканей также для головных уборов, то «сегодня не осталось ничего из бывшего изобилия»¹¹⁸.

В постсоветское время буддийские символы вернулись в государственную символику буддийских регионов. В Туве также, как в ряде других стран и регионов России (в Монголии¹¹⁹, Бурятии¹²⁰, Калмыкии¹²¹, Агинском Бурятском округе Забайкальского края¹²²), *кадак* стал геральдическим символом в гербе.

На гербе республики (авторы — Иван Салчак и Олег Лазеев, утвержден в 1992 г.) в основании фигуры всадника, скачущего навстречу солнцу, расположен белый *кадак*, на котором изображена надпись «Тыва».



Фото 14. Современный герб Республики Тыва (Тува).

Смысловое значение изображения ленты *кадак*, согласно статье 10 Закона Республики Тыва «О государственных символах Республики Тыва» состоит в отражении гостеприимства и дружелюбия народа Республики Тыва¹²³. При этом, белый цвет государственной символики выражает чистоту и благородство общественной морали, открытость и самостоятельность государственной политики¹²⁴.

Такого же белого цвета *хадак* (калм. *хадыг*) на гербе Республики Калмыкия, поскольку указывает на мирные взгляды и дружеские отношения со всеми народами¹²⁵. А вот в гербе Республики Бурятия *хадак* изображен голубого цвета. Как отмечают А. А. Трипольская и А. Ю. Чистяков, голубые *хадаки* популярны именно в бурятской культуре, здесь голубой *хадак* преподносят родственникам, друзьям, уважаемым и почитаемым гостям. В целом, подчеркивают они, Далай-лама сразу определяет выходцев из Бурятии, прибывших на его учения, по синему цвету *хадаков*¹²⁶. Общей же традицией является преподношение Его Святейшеству *кадаков* белого цвета. По наблюдениям У. П. Бичелдей, неоднократно бывавшей на учениях буддийского иерарха, к нему на встречу люди приходят с белыми шарфами, причем из чистого шелка.

Таким образом, *кадак* как маркер возрожденной в XXI в. новой традиционности тувинцев подчеркнут ныне и в государственной символике республики¹²⁷.

Кадак в современном понимании

Сегодня использование *кадаков* стало настолько распространенным, массовым в практиках тувинцев, но при этом малопонимаемым, что даже сами буддийские ламы признают необходимость изучения его использования и особенностей. Именно так и высказался в беседе с нами заместитель Камбы ламы Республики Тыва Долаан Михайлович Куулар.

Тувинцы высказываются о правилах повязывания *кадаков* в священных местах, хотя есть и те, кто категорически против того, чтобы *кадаки* использовались в этих целях (они считают, что повязывать надо только чалама).

Так, например, рассуждает театральный деятель Ш., 1979 г.:

— ... *Кадакты база кижиниң меңгизин көрүп азар бис. Мен үш көк меңгилег мен, ынчангаһ кезээде көк кадак садып алып мен. Ховар таварылгаларда бодунуң өңү чок болза, ак кадакты садып ап болур.*

Кара меңгилег улус турар деп билир мен, ынчалза-даа кара кадактарны кажан-даа ажыгласа, кара кадакты улуска бербес. Кара меңгилег улус чүгеле ак кадак азар. Кара кадакты өске сорулгалыг ажыглаар, кара кадактар бар, мен ындыг кадактарны Моолга көргөн мен.



Тывада кара кадактар ажыглавас, а моолдарда бар. Мен бодум көргөн мен, оларны садыгларда безин садып турар.

— ...Кадак мы тоже вешаем, смотря какой *меңги*¹²⁸ у человека. У меня три синих *меңги*, то я всегда покупаю синие кадаки. В исключительных случаях если нет твоего цвета, то можно купить и белый *кадак*.

Еще я знаю, что у людей бывают черный *меңги*, но черный *кадак* никогда не используют, не дарят людям. Люди с черными *меңги* вешают только белый *кадак*. Черный *кадак* используют для других целей, черные кадаки существуют, я видела такие в Монголии. В Тыве не используют черные кадаки, а у монголов есть. Я сама видела, их даже продают в магазинах.

В основном же, общепризнанным мнением является значение шарфа *кадак* как знака подношения.

Например, так сказала М., 1976 г., преподаватель, жительница г. Кызыла:

— *Кадакты чүгле белек бээрде азы бурганнар мурнунга өргүл кылырда ажыглаар деп билир мен. Чижээ, мен Иволга дацанынга Итигелов башкының мурнунга кадаамны сөңнээш, башкыдан удур арамайлап каан кадакты алгаш, бажыңымга бурганнар булуңунда башкының айызын ынчаар алган мен.*

— Я знаю, что *кадак* преподносят перед высшими божествами или, когда дарят подарок кому-либо. Например, я в Иволгинском дацане преподношу *кадак* к Хамбо-Ламе Итигэлову, то взамен получаю *кадак* с благословениями, и приезжая домой, храню его в уголке божеств.

Ветеран сельского хозяйства, пенсионер В., 1943 г. р., даже сравнил подношение *кадака* с современной традицией дарения цветов: *Мен бодаарымга, кадак сунарын бөгүндө чечек сунганынга дөмейлеп болгу дег. Шаандан бээр тыва кижикажан-даа чечек сунмас турган, ооң орнунга кадакты сунар* 'Я думаю, что преподнесение *кадака* можно сравнить с дарением букета цветов в настоящее время. Издревле тувинцы же никогда не дарили цветы, а преподносили *кадаки*'.

Однако, он сам же признался, что не знает как правильно преподносить *кадак*:

— *Кадак сунар деп чаңчыл бар. Каш чыл бурунгаар даң бажында хүрээге кире бээримге, Тываның баштайгы президентизи Шериг-оол Ооржак тур. Ол хойнундан ак кадакты ужулгаш, менче ону сунду. Мен ону эпчоксуна аарак ийи холдап хүлээп алдым. Оон үнүп келгеш, көрүптеримге, кыдымда кадактарны садып турар боорга, база ак кадак садып алгаш, дедир четкеш, даргаже сундум. Ол база-ла улуг өөрүшкү-биле хүлээп алды. Бо ам чылда бир катап көржүп келгеш, бот-бодун хүндүлөжириниң демдээ-дир. Мен ол даргадан алган кадаамны дагып турарымыс суг бажынга аппарып азып каан мен.*

— Есть традиция дарения *кадаков*. Несколько лет тому назад рано утром я зашел в *хүрээ*, смотрю стоит первый президент Тувы Шериг-оол Ооржак. Он из-под пазухи вытащил белый *кадак*, преподнес мне. Я со смущением принял его двумя руками. Выйдя из *хүрээ*, я увидел, что продают *кадак*, тоже купил белый, обратно вернулся и преподнес *дарга*¹²⁹. Он тоже с большой радостью принял его. Вот это знак уважительного отношения друг к другу, если увиделись один раз в год. Я этот полученный от *дарга кадак* повесил на том месте, где мы проводим обряд.

По словам У. П. Бичелдей, современные тувинцы неправильно принимают подносимые им *кадаки*: многие просто сами набрасывают их себе на шею как обычный шарф. По ее мнению, *кадак* на шею могут положить человеку только те, кто значительно старше его возрастом, выше рангом.

Заместитель Камбы ламы Республики Тыва Д. М. Куулар сказал о том, как он поступает сам:

— *Чолукишурда, белек-селек сунарда, бурган-сагызыннарга, дагылга ёзулалдарында. Байырлалдарга, кижикок болган черге база кадакты, чок кижик-биле байырлажып, соо чылыг, чымчак болзун дээш, ону сунар.*

— Я использую во время приветствия, подавая две руки (*чолукишулга*), при дарении подарков, проведении обрядов. Во время прощания с умершим человеком тоже можно



подавать *кадак*, чтобы после похорон его кончина была хорошей (ничего плохого не происходило).

Другой наш собеседник — художник Ш. У. Чурук, 1967 г.р. — высказался о своих чувствах, которые он испытывает, когда получает *кадак*:

— *Кадакты чаңгыс бодун сунарга безин кижиниң сагыжынга дыка эки, энергиязы улуг, хүндүткелдиң демдээ болур. Меңээ аныяк, кырган-даа назылыг улус кадакты сунарга, кижини алырда безин бичии үзейип алыр.*

— Человеку будет очень приятно, даже если только *кадак* подносят, это дает большую энергию, считается символом уважения. Когда мне подносят *кадак* люди молодого возраста и пожилые, мне становится очень волнительно.

Такое же почитание хадака, возвышенные чувства, которые охватывают человека, использующего его, например, красиво выразила калмыцкая поэтесса Р. Ханинова. Она посвятила ему интересные стихи — акростих (стихотворение, в котором первые буквы каждого стиха составляют осмысленный текст) на русском языке:

Хадак из шелка преподносят богам и людям — им поклон,
А тем быть в благости, в почете — обычай значит, древний он.
Дар этот шарфом цвета неба или белее молока,
А может и зеленым, красным, и желтым цветом быть тогда,
Когда его сакральный смысл распознает твоя рука¹³⁰.

Переводчик Р., 1973 г. р., поделилась с нами правилами использования и хранения хадака дома:

— *Кадакты бажыңымда бурган ширээзинде бурганнарым кырында хүндүткел кылдыр азып алган турар мен. Шагаа үезинде чаа чылдың келгени-биле ук турган кадаамны чаа кадак-биле солуп турар мен. Оон аңгыда бодумнуң кезээде чүдүп чалбарып чорааным геше Лопсан Туптен башкымның айтып бергени-биле Шагаа келирге бажыңның хериминиң эжииниң*



Фото 15. Кадаки в руках артистов Тувинского национального театра музыки и танца «Саяны».
Фото из архива театра.



тудазынга турган ак кадакты чаа кадак-биле солуур мен. Бир дугаарында ону башкының айытканын ёзугаар хүн аайы-биле шарып каан турган мен. Ооң утказы чүл дээрге бо бажыңче эргин арттап кирген кижилер бүрүзү ак сеткилдиг болзун, ооң буянның ажыл-херээ кезээде чогул чорзун дээн. Эрги чылдың сөөлгү хүнүнде ону ап каапкаш, саң салгаш, аңаа өрттедиптер чордум. Ол кадак хат-чаашкынга хирленип, өдүп, кургап-даа турар, ынчалза-даа аңаа чыл төнгүрже чедир черле дегбес чордум.

— Дома у меня есть специальный столик для бурганов, куда я ложу сверху бурганов и кадаки как знак уважения к ним. Во время празднования нового года Шагаа я заменяю старый свой кадак в новый. Кроме того, по наставлению своего башкы геше Лопсан Туптена, каждый год во время Шагаа я заменяла белый кадак, висевший на ручке калитки, в новый. Первый раз я повесила его к ручке по направлению к солнцу. Это означало, что каждый человек, входящий через эту дверь, имел чистые помыслы, чтобы все его дела осуществлялись. В последний день старого года развязывала этот кадак, зажигала сан (обряд окуивания) и сжигала его вместе с артышом (можежевеликом). Я до конца года никогда не трогаю этот кадак, хотя он загрязняется на ветру, намокает в дожде и высыхает.

Учитывая растущую потребность населения в знаниях относительно традиции использования кадака, органы государственной власти Тувы, отвечающие в том числе за соблюдение традиционных норм, выпускают соответствующие инструкции, разъяснения. Например, органы ЗАГС Министерства юстиции Республики Тыва, ориентируясь на материалы Центра традиционной тувинской культуры и ремесел, публикуют для чего нужен этот шарф, что означают его цвета и как его необходимо правильно дарить¹³¹. Сами специалисты Центра при этом опираются на материалы книги известного тувинского литератора, автора учебников и пособий по тувинской культуре Ч. М. Чульдума¹³².



Фото 16. Вручение подарка на кадаке на семейном детском празднике
дөжек дой, халбык дой, г. Кызыл. Фото Ч. Санчай, 2024 г.



Работники культуры напоминают о том, что шелковый ритуальный *кадак* преподносят пожилым людям в знак почтения. Его сгибают и подносят лицевой стороной на раскрытых ладонях. Сгиб должен быть обращен к себе, а сложенная открытая часть тому, кому он преподносится. Это означает чистоту и открытость помыслов подносящего. Существуют и правила приема *кадака*. Принимающий должен встать, поправить одежду и если на нем есть *тон*, то обязательным было наличие пояса. Вытянув руки в знак признательности и благодарности, принимающий должен дослушать *йөрээл* (благопожелание), поклониться и принять *кадак*. Затем *кадак* складывают справа налево, аккуратно убирают за пазуху своего тона¹³³.

Большинство наших собеседников также подчеркивали, что возложение шарфа *кадак* на шею — ритуал с особым значением.

Например, наш собеседник К., 1970 г. р., уроженец Сут-Хольского района, высказался об этом так:

— *Кадакты билирим ол-дур, дөргүл-төрөл аймаанда бир улуг өгбези сезен бир ажа берген-дир, ынчангаши назы дилээр деп ёзулал турган. Ол улуг өгбезинге уйнуктары, хамык чону бир хүн кээп, ол кижиге найыр-дойну кылып, кадаан сунуп, назынын дилеп аар турган. Ол киж, мен ышкаш бажың агаргыже, ак джиң төгүлгүже чурттаар сен дээш, кадаан сунарга, кадаан кедиргеш, бажын чыттап, назынын дамчыдып бээр турган.*

Оон аңгыда улуг лама-башкыдан айыс дилеп *кадак* сунар турган-дыр. Ол ооң сагызынга, садыг болза бир-ле бараанни акшаның орнунга садып ап турары ол. Ол чылдың меңгизиниң аайы биле ол *кадактарның* өңү-биле сунар турган. Ынчап кээрге, ол-ла харызынга, ол-ла йөрээл сөске *кадак* биле – беримчелиг, бар кылдыр сунуп чорааны ол. Ынчап кээрге, улуг лама-башкының айызын ап четтирерге, ол киж айызын *кадак* таварыштыр сунуп чораан. Ынчангаши ол *кадак* ол чылын үнелиг доктаалдыг турган...

— Насколько я знаю, *кадак* дарят старшему родственнику, которому исполнилось за 81 год, поэтому был обычай прощения возраста. В один день весь род: дети, внуки, правнуки, все родственники собираются, устраивают для пожилого человека праздник, преподносят ему *кадак*, просят долголетия. Старожил говорит, что будешь жить, как я, до седины, чтобы зубы твои выпали и надевает на шею, нюхая на голову и передавая свой возраст.

Кроме этого, *кадак* обычно преподносили священникам, уважаемым ламам, прося благословения. Это похоже на покупку какого-то товара в магазине, только вместо денег — *кадак*. Цвет *кадака* выбирали в зависимости от того, какой год по лунному календарю и какой *меңги* этого года.

Так, через *кадак* получали благословение у священников, буддийских лам и уважаемых людей в почтенном возрасте. И полученный от них *кадак* в течение этого года представлял большую ценность.

То есть определенная часть тувинцев понимает, что просто так обмениваться *кадаками* и вешать друг другу их на шею, как это нередко встречается на разных мероприятиях, — не правильно. Тот факт, что *кадаки* в Туве массово повязывают в местах поклонений вместе с лентами *чалама* также говорит нам о том, что в основной массе люди не знают о правилах использования лент, шарфов, об их различиях. Некоторые наши осведомленные респонденты осуждают такую практику, не признают.

Стало своего рода правилом для тувинцев всегда иметь дома несколько шарфов на такие случаи. Те, кто часто на автомашинах колесят по дорогам Тувы, держат ленты в бардачках транспортных средств.

Ряд организаций, в том числе учреждений культуры, администрации, ведомства закупают оптом специальные шарфы для приемов как в Кызыле, так и для вручения подарков во время визитов официальных лиц за пределами Тувы.

Некоторые организации даже заказывают свои «именные» *кадаки* — с надписью с названием, как, например, Верховный хурал Республики Тыва.

Белые *кадаки* выступают в качестве специальных подарков. Например, победитель Гран-при I Международного фестиваля-конкурса «Хоомей в Центре Азии» в 2015 г.



Фото 17. Кадак с надписью «Верховный Хурал Республики Тыва».
Фото Ч. Санчай, 2024 г.

получил сертификат на 500 тысяч рублей, агальматолитовую статуэтку и белый кадак из рук Главы РТ Шолбана Кара-оола¹³⁴.

При этом массовое использование кадаков продолжает линию по «перепрофилированию» кадака, о чем писала Е. Мартин¹³⁵. Если в традиционной тибетско-буддийской культуре при поднесении кадака и накидывании его на шею это означало демонстрацию подчиненного положения данной персоны (иностранцы тогда не понимали, что получая шарф таким образом отмечают статусом неполноценности¹³⁶), то в XX веке, а сегодня и поныне это значение утрачено.

* * *

Таким образом, исторический экскурс позволил нам установить, что шелковые ленты кадак, распространившиеся в традиционных практиках тувинцев, стали культурным заимствованием, пришедшим с тибетским буддизмом. Тем не менее как элемент культурного влияния торговли Китая его также можно рассматривать на более ранних стадиях истории Тувы.

Традиция использования шелковых лент слилась со сходными традициями тувинцев, преподносивших друг другу специальные шкурки, а также использовавших для ритуальных повязываний ленты чалама. Поэтому, как и сам буддизм, так и элемент буддийской культуры кадак быстро стали частью традиционной культуры тувинцев настолько, что даже приверженцы традиционной религии шаманизма — сами шаманы считают кадак неотъемлемой частью их ритуалов.

Однако, если рассматривать современные знания тувинцев о традиции преподношения кадак и его повязываний, то выясняются существенные разногласия с представлениях.



- ¹Тувинско-русский словарь / под ред. Э. С. Тенишева. М.: Советская энциклопедия. С. 215.
- ² Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука, 2002. Т. 3. С. 39.
- ³ Modi J. J. Tibetan salutations and a few thoughts suggested by them // *Anthropological Papers. Part II; Papers read before the Anthropological Society of Bombay; The British India Press*, 1918. P. 111; Martin E. Gift, Greeting or Gesture: The Khatak and The Negotiating of Its Meaning On The Anglo-Tibetan Borderlands // *Himalaya*. 2016. № 35(2). P. 56–72.
- ⁴ Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии. Культура. Традиции. Символика. М.: Восточная литература, 2002. С. 16, 36 и пр.
- ⁵ Татаринцев Б. И. Монгольское языковое влияние на тувинскую лексику. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1976. С. 98–99.
- ⁶ Сегодня Бон считается высоко синкретичным религиозным комплексом, обусловленный встречей с индийскими (и, возможно) другими формами буддизма, поэтому его нельзя считать просто коренным или добуддийским, хотя в нем встречаются и древние пласты. См.: Wedemeyer C. K. *Bon // Encyclopedia of Buddhism* / Ed. by R. E. Buswell. New York [etc.]: Macmillan Reference, 2004. Vol. 1: A–L. P. 66; Rabten T. A brief discussion of the origin and characteristics of the decorative design on Tibetan *lung rta* (prayer flags) // *Proceedings of the tenth seminar of the IATS*, 2003. Vol. 13: Art in Tibet / ed. by E. Lo Bue. 2011. xi, 336 p. P. 153.
- ⁷ Chloe Xin. Presenting Hada in Tibetan Culture [Электронный ресурс] // *Tibet Vista*. 2023, 10 июня. URL: <https://www.tibettravel.org/tibetan-buddhism/847.html> (дата обращения: 12.03.2024).
- ⁸ Khata: The Tibetan Scarf Symbolizing Respect and Blessing [Электронный ресурс] // *Go to Tibet*. 2023, 12 июля. URL: <https://www.gototibet.com/blog/khata.html> (дата обращения: 12.03.2024).
- ⁹ Modi J. J. Tibetan salutations ... P. 114–115.
- ¹⁰ Там же. С. 122–123.
- ¹¹ Rockhill W. W. *Diary of a Journey Through Mongolia and Tibet in 1891 and 1892*. Washington, Smithsonian Institution, 1894. P. 239.
- ¹² А. Давид-Неэль пишет, что цвета шарфов различались в зависимости от района Тибета: «В Южном и Центральном Тибете кхадаки белого цвета. В Северном Тибете, в провинции Кхам и в Монголии они голубого цвета. Причина этого в том, что в этих странах соблюдают китайские обычаи, а белый цвет в Китае — цвет траура, следовательно, не является благоприятным». См.: Давид-Неэль А. *Посвящения и посвященные в Тибете*: пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2004. С. 20.
- ¹³ Юаньпэн Х., Алексеева Г. В., Тинтин Ц. Тибетская культура бассейна реки Хуанхэ в творчестве современных китайских художников // *ИКОНИ*. 2020. № 4. С. 26–27.
- ¹⁴ Modi J. J. Tibetan salutations ... P. 111; Li Tao, Jiang Hong Ying. *Tibetan customs*. China Intercontinental Press, 2003. P. 58, 61.
- ¹⁵ Ли М. Репрезентация национальной культуры Тибета в творчестве китайских художников 60-х годов XX века — начале XXI века: дисс. ... канд. искусств. Владивосток, 2019. С. 100.
- ¹⁶ Modi J. J. Tibetan salutations ... P. 111.
- ¹⁷ Harris Ch. Mediators in the Transnational Marketplace: Wholesalers of Tibetan Ceremonial Scarves and the Marketing of Meaning // *Traders and Trade Routes of Central and Inner Asia: The 'Silk Road,' Then and Now. Papers presented at the Central and Inner Asia Seminar, University of Toronto, 13–14 May 2005*. Ed. by M. Gervers, U. E. Bulag, G. Long. Toronto, 2007. P. 194.
- ¹⁸ Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов / пер. с англ. Л. Бубенковой. М.: Ориенталия, 2011. С. 80, 85, 136, 144, 176, 197 и др.
- ¹⁹ Татаринцев Б. И. Этимологический словарь ... Т. 3. С. 39.
- ²⁰ Симчит К.-М. А. Лексика шаманизма в тувинском языке : автореф. дисс. ... к. филол. н. М., 2010. С. 15.
- ²¹ Екеева Э. В., Белекова Э. А. Культурная атрибутика в традиционном мировоззрении алтайцев. Горно-Алтайск: БНУ РА «Научно-исследовательский Институт алтаистики им. С. С. Суразакова», 2018. С. 15.
- ²² Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. С. 374.
- ²³ Там же. С. 228.
- ²⁴ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 2. Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы (IV в. — начало XX в.). С. 474.



- ²⁵ Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 5. Урянхайский край: от Урянхай к Танну-Туве (конец XIX — первая половина XX в.). С. 101–102.
- ²⁶ Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 2. Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы (IV в. — начало XX в.). С. 609.
- ²⁷ Яковлев Е. К. Этнографический обзор ... С. 250.
- ²⁸ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной ... С. 406.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Очевидно, речь шла о *чалама*.
- ³¹ Потапов Л. П. Очерки народного ... С. 364.
- ³² Кон Ф. Я. Экспедиция в Сойотию // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 4. Урянхайский край: перекресток мнений (конец XIX — начало XX в.). С. 532–533.
- ³³ Т. к. *чалама чок* 'нет чалама'.
- ³⁴ Кон Ф. Я. Экспедиция в Сойотию ... С. 533.
- ³⁵ Т. е. *кадак херек* 'нужен кадак'.
- ³⁶ Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край ... С. 604.
- ³⁷ Яковлев Е. К. Этнографический обзор ... С. 245.
- ³⁸ Кенин-Лопсан М. Б. Тувинские шаманы. М.: ООО «ИПЦ "Маска"», 2009. С. 92.
- ³⁹ Там же. С. 98–99.
- ⁴⁰ Кенин-Лопсан М. Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2006. С. 132.
- ⁴¹ Кенин-Лопсан М. Б. Тувинские шаманы ... С. 101.
- ⁴² Там же. С. 108.
- ⁴³ Кенин-Лопсан М. Б. Традиционная культура ... С. 172.
- ⁴⁴ Жуковская, Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1977. С. 141.
- ⁴⁵ Шерстова Л. И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский гос. ун-т, 2010. С. 209.
- ⁴⁶ Алтайский этнографический словарь / редкол.: Н. В. Екеев (отв. ред.), Э. В. Енчинов (науч. ред.), С. В. Абысова, Д. А. Аткунова, М. С. Дедина, С. Д. Дилекова, Т. В. Метреева, Э. Г. Торусhev, А. Э. Чу-макаев. Горно-Алтайск, 2023. С. 188, 189, 328.
- ⁴⁷ Дворецкая А. П. Буддийский мир Тувы глазами путешественников (конец XIX — первая треть XX в.) // Буддизм Ваджраяны в России: На перекрестке культур: коллективная монография по материалам V Международной научно-практической конференции, Красноярск, 13–17 октября 2016 года / сост. В. М. Дронова. Красноярск: Алмазный путь, 2018. С. 142.
- ⁴⁸ Адрианов А. В. Шага (Сойотский Новый год) // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 5. Урянхайский край: от Урянхай к Танну-Туве (конец XIX — первая половина XX в.). С. 316–317.
- ⁴⁹ Ошурков В. А. Отчет о поездке, совершенной летом 1902 года в Западные Саяны Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 3. Урянхайский край. Тувинско-русские отношения (начало XVII — начало XX вв.). С. 252.
- ⁵⁰ Кон Ф. Я. Сказка про хитрого Болдан-Сенги // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 4. Урянхайский край: перекресток мнений (конец XIX — начало XX в.). С. 477–483. См. о сказке в записи Кона: Орус-оол С. М. Фольклорные материалы в семитомнике «Урянхай. Тыва дептер» // Новые исследования Тувы. 2010. № 3. С. 193.
- ⁵¹ Эрлик-хан — повелитель царства мертвых.



- ⁵² Кон Ф. Я. Сказка про хитрого Болдан-Сенги ... С. 482.
- ⁵³ Устаревший термин, т. е. буддийский.
- ⁵⁴ Потапов Л. П. Очерки народного быта ... С. 397.
- ⁵⁵ Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в. / отв. ред. Д. А. Ольдерроге. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1977. С. 192.
- ⁵⁶ Позднеев А. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. СПб.: Тип. Императ. акад. Наук, 1887.
- ⁵⁷ Берзин Т. Тибетский буддизм: Его история и перспективы развития. М.: Традиционная медицина, 1992. С. 24.
- ⁵⁸ Там же. С. 25.
- ⁵⁹ Маховая сажень — старорусская единица измерения, равная расстоянию в размах обеих рук, по концы средних пальцев.
- ⁶⁰ Аршин — старорусская единица измерения длины, равная длине руки от кончиков пальцев до плеча.
- ⁶¹ Позднеев А. Очерки быта буддийских ... С. 100–101.
- ⁶² Там же. С. 24–25.
- ⁶³ Там же. С. 107.
- ⁶⁴ Там же. С. 157.
- ⁶⁵ Там же. С. 130–131.
- ⁶⁶ Там же. С. 257.
- ⁶⁷ Там же. С. 261.
- ⁶⁸ Там же. С. 339.
- ⁶⁹ Там же. С. 399.
- ⁷⁰ Там же. С. 207.
- ⁷¹ Цыбиков Г. Буддист-паломник у святынь Тибета. По дневникам, веденным в 1899–1902 годах. М.: Ломоносов, 2011. С. 66, 82, 133, 135, 149, 154, 163, 169.
- ⁷² Там же. С. 196.
- ⁷³ Там же. С. 42.
- ⁷⁴ Там же. С. 130. См. также: Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. М.: Наука, 1975. С. 258. В. Д. Якимов пишет, что в Монголии хадаки также были одно время разменной монетой. См.: Якимов В. Д. Хубилганы // Труды Архива востоковедов Института восточных рукописей РАН / под общ. ред. И. Ф. Поповой. Вып. 1. Труды востоковедов в годы блокады Ленинграда (1941–1944). М.: Издательства фирма «Восточная литература» РАН, 2011. С. 306.
- ⁷⁵ Цыбиков Г. Буддист-паломник у святынь Тибета ... С. 152.
- ⁷⁶ Там же. С. 170.
- ⁷⁷ Герасимова Г. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1989. С. 241.
- ⁷⁸ Цыбиков Г. Буддист-паломник у святынь Тибета ... С. 200.
- ⁷⁹ Martin E. Gift, Greeting Or Gesture: ... P. 59.
- ⁸⁰ Ibid. P. 60.
- ⁸¹ Ibid.
- ⁸² Так, П. П. Маслов назвал один шелковый *кадак* ценой за 30 операций по кастрации лошадей у одного местного мастера: Маслов П. П. Конец Урянхая. Путевые очерки // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайте — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 5. Урянхайский край: от Урянхай к Танну-Туве (конец XIX — первая половина XX в.). С. 659.
- ⁸³ Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного в 1889 году по поручению Императорской Академии наук и Императорского Русского географического общества. Кызыл: ТИГИ при Правительстве РТ, 2011. С. 181, 201.
- ⁸⁴ Там же. С. 329.
- ⁸⁵ Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея // Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX — начало XX века / сост. А. К. Кузугет. Кызыл: Тувинское книжное издательство. С. 68.
- ⁸⁶ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной ... С. 429; Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край ... С. 633.
- ⁸⁷ Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли. ... С. 210.



⁸⁸ Там же. С. 316.

⁸⁹ Кон Ф. Я. Экспедиция в Сойотию // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее населенниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 4. Урянхайский край: перекресток мнений (конец XIX — начало XX в.). С. 369.

⁹⁰ Дарбаа Ю. Золотые пожертвования князя Ажыкая [Электронный ресурс] // Тувинская правда. 2021, 23 августа. URL: <https://tuvapravda.ru/novosti/zolotye-pozhertvovaniia-kniazia-azhykaia/> (дата обращения: 12.05.2024).

⁹¹ Потапов Л. П. Очерки народного ... С. 154.

⁹² Вайнштейн С. И. Мир кочевников центра Азии. М.: Наука, 1991. С. 81.

⁹³ Угерда — представители местной знати (наследственные правители), управлявшие в Туве и утвержденные в должности цзян-цзюнем во времена колонизации Урянхайского края Маньчжурской империей Китая.

⁹⁴ Монгуш М. В. История буддизма в Туве. Новосибирск: Наука, 2001. С. 62–63.

⁹⁵ Потапов Л. П. Очерки народного ... С. 234–235, а также: 244–245.

⁹⁶ Там же. С. 235.

⁹⁷ Биче-оол С. М. Традиционные брачно-семейные отношения у тувинцев и их трансформация в советский период. Абакан: Журналист, 2018. С. 69; Ламажаа Ч. К., Майны Ш. Б. Свадебная обрядность тувинцев: от установления семейных связей до социальной презентации // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 2. С. 409.

⁹⁸ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. С. 236.

⁹⁹ Там же. С. 270.

¹⁰⁰ Там же. С. 270–272.

¹⁰¹ Там же. С. 394.

¹⁰² Кужугет А. К. Традиционный этикет тувинцев в контексте этической культуры (по трудам путешественников и ученых конца XIX–XX века): учебное пособие. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2019. С. 16.

¹⁰³ Адрианов А. В. Шага (Сойотский Новый год) // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее населенниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 5. Урянхайский край: от Урянхай к Танну-Туве (конец XIX — первая половина XX в.). С. 316–317.

¹⁰⁴ Кенин-Лопсан М. Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2006. С. 189.

¹⁰⁵ Потапов Л. П. Очерки народного ... С. 245–246.

¹⁰⁶ Там же. С. 248, 253, 257, 258, 259, 262, 263, 264.

¹⁰⁷ Татаринцев Б. И. Избранные научные труды. Кызыл: Тываолиграф, 2009. С. 70–71.

¹⁰⁸ Обычай преподнесения кадака (хадака) [Электронный ресурс] // Органы ЗАГС Министерства юстиции Республики Тыва. Официальный сайт. URL: <https://uzags.rtyva.ru/events/6534/> (дата обращения: 31.03.2024). См. также: Кадак деп чул? [Электронный ресурс] // Культурное наследие Тувы. URL: <https://old.kntuva.ru/2021/10/11/кадак/> (дата обращения: 31.03.2024). По информации Центра тувинской традиционной культуры и ремесел (г. Кызыл, Республика Тыва), на сведения которого ссылается ЗАГС Минюстиции РТ, работники культуры опираются на описания из книги: Чулдум Ч. М. Шагаам-сузуглелим: тоогу, ужулар, оюннар, моорейлер, хоктуг-чугаалар. Кызыл, 1999. Эти сведения повторяют и описания из других региональных исследований, напр. у алтайцев: (Ойноткинова, 2015: 51).

¹⁰⁹ Курасов С. В. Цветовая семиотика буддийского искусства Тибета: жанр танка // Language. Philology. Culture. 2020. Т. 10. Вып. 1–2. С. 12, 13; Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов / пер. с англ. Л. Бубенковой. М.: Ориенталия, 2011. С. 14–32.

¹¹⁰ Бичелдей К. А., Монгуш Б. Б. Государственные символы Тувы: герб, флаг и гимн, денежные и почтовые знаки. Кызыл: Тувинское книжное издательство им. Ю. Ш. Кюнзегеша, 2019. С. 5, 6 (приложение 3 с реконструкцией эмблемы).

¹¹¹ Там же. С. 5–6.

¹¹² Там же. С. 10–11.

¹¹³ Рахимов Р. Н., Азнабаев Б. А., Фролова И. В. Образ всадника в лучах солнца: геральдические кейсы Башкортостана и Тувы // Новые исследования Тувы. 2022. № 3. С. 231.

¹¹⁴ Бичелдей К. А., Монгуш Б. Б. Государственные символы Тувы: ... С. 14.

¹¹⁵ Там же. С. 20.



- ¹¹⁶ Историки пишут не столько о запрете, сколько о том, что российское правительство взяло под свой контроль товары, необходимые для снабжения армии, особенно импортные, с началом Первой Мировой войны, см.: История Тувы: в 3 т. / под общ. ред. В. А. Ламина. Новосибирск: Наука, 2007. Т. 2. С. 18. В целом из Китая в Туву в 1920-х гг. продолжала поступать мануфактура, правда в гораздо меньшем объеме, чем из СССР, см: История Тувы: ..., Т. 2. С. 180.
- ¹¹⁷ Менхен-Хелфен О. Путешествие в Азиатскую Россию // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 6. Танну-Тувинская-Народная Республика (1921–1944 гг.). С. 274.
- ¹¹⁸ Там же.
- ¹¹⁹ Төрийн сүлд [Электронный ресурс] // Монгол Улсын Их Хурал. URL: <https://www.parliament.mn/nn/2369/#gallery-2> (дата обращения: 02.04.2024).
- ¹²⁰ Закон о государственном гербе Республики Бурятия [Электронный ресурс] // Народный хурал Республики Бурятия. URL: <https://www.parliament.mn/nn/2369/#gallery-2> (дата обращения: 02.04.2024).
- ¹²¹ О республике. Символика [Электронный ресурс] // Правительство Республики Калмыкия. URL: <http://www.kalmregion.ru/o-respublike/simvolika/> (дата обращения: 02.04.2024).
- ¹²² Закон Забайкальского края от 05 октября 2009 года № 231-33К «О символах Агинского Бурятского округа Забайкальского края» [Электронный ресурс] // Электронный фонд правовых и нормативно-технических документов. URL: <http://www.kalmregion.ru/o-respublike/simvolika/> (дата обращения: 02.04.2024).
- ¹²³ Конституционный закон Республики Тыва «О государственных символах Республики Тыва» от 31 декабря 1996 г. № 697 [Электронный ресурс] // Электронный фонд правовых и нормативно-технических документов. URL: <https://docs.cntd.ru/document/922220596> (дата обращения: 02.04.2024).
- ¹²⁴ Там же.
- ¹²⁵ Трипольская А. А., Чистяков А. Ю. Буддийские символы в гербах Республик Бурятия и Калмыкия // Геральдика: исследования и практика: материалы научной конференции, Санкт-Петербург, 20–22 февраля 2020 года. Т. 104. СПб.: Издательство «Государственный Эрмитаж», 2021. С. 355.
- ¹²⁶ Там же. С. 354.
- ¹²⁷ См. также: Сат С. Ч., Иргит А. Ш. Государственные символы Тувы на современном этапе // Вестник ИрНТУ. 2013. № 12 (83). С. 414–416.
- ¹²⁸ *Меңги* — родинка, в данном случае — определенные характеристики человека, его персональная отметина.
- ¹²⁹ Т. е. начальнику.
- ¹³⁰ Петрова М. П. Знаки и символы визуальной поэзии Риммы Ханиновой // MONGOLICA. 2023, Т. XXVI. № 2. С. 45.
- ¹³¹ Обычай преподнесения кадака (хадака) [Электронный ресурс] // Органы ЗАГС Министерства юстиции Республики Тыва. Официальный сайт. URL: <https://uzags.rtyva.ru/events/6534/> (дата обращения: 31.03.2024).
- ¹³² Чүлдүм Ч. М. Шагаам-сузуглелим: төөгү, ужурлар, оюннар, мөөрейлер, хөктүг-чугаалар. Кызыл, 1999. О цветах кадаков информация в издании содержится на С. 20, 36.
- ¹³³ Кадак сөңнээр ёзулал [Электронный ресурс] // Центр традиционной тувинской культуры и ремесел. URL: <https://tuvancenter.ru/2021/11/22/kadak-söñneer-yozulal/> (дата обращения: 31.03.2024).
- ¹³⁴ Кенин-Лопсан М. Богатство красок [Электронный ресурс] // Тувинская правда. 2015, 20 августа. URL: <https://tuvapravda.ru/arkhiv/bogatstvo-krasok/> (дата обращения: 12.05.2024).
- ¹³⁵ Martin E. Gift, Greeting or Gesture: ... P. 56–72.
- ¹³⁶ Там же. С. 61.





РИТУАЛЬНЫЕ ФЛАГИ

Еще одним видом ритуальных предметов, который ярко расцвечивает религиозный ландшафт Тувы, являются флаги *туктар* (*тук* в ед. числе). Среди них наиболее распространенным стал буддийский флаг *хей-аьт тугу* 'флаг вдохновения'. Тем не менее помимо него, есть целый ряд других типов. Рассмотрим их.

Этимология и значение

Для того, чтобы начать анализ традиции флагов, исследователи обращаются к вексиллологии¹ — вспомогательной исторической дисциплине, изучающей флаги, знамена, штандарты. Однако, нередко авторы вексиллологических трудов ограничивают поле своей дисциплины только государственными, национальными флагами², а родиной флагов называют Европу³. Потому и некоторые исследователи молитвенных флагов азиатской территории начинают свои изыскания с анализа происхождения совсем не названий в самих языках культур, а с происхождения слова «флаг» в латинском языке (*flamma* 'пламя, огонь')⁴.

Мы же начнем наш обзор исследований опять же с оригинальной терминологии.

Тувинско-русский словарь Э. Р. Тенишева кратко сообщает нам о том, что *тук* — это знамя, флаг, приводя в качестве примеров употребления термина уже интерпретации флагов советского времени: *күрүне тугу* 'государственный флаг', *шилчип чоруур Кызыл тук* 'переходящее Красное знамя'⁵.

Однако, корень слова гораздо более древний, это — древнетюркский *туу* 'знамя, бунчук'⁶. При этом в древнетюркском языке есть и другие значения этого слова: барабан; преграда; признак, примета⁷. От данного корня образовались термины с этим же значением (знамя) и в другие современных языках — тюркских: *туу* — на кыргызском, *ту* — на казахском, *туг* — на хакасском; и монгольских: *туг* — на монгольском и калмыцком.

Знамена как средоточие силы

Древние тюрки сыграли выдающуюся роль в истории кочевых народов степного пояса Евразии. При этом одной из главных причин военных успехов тюрков, на определенное время завоевавших степную полосу Евразии и Китай, называется развитое военное дело. Поэтому их важные элементы культуры, такие, как оружие, воинское снаряжение, а также военные знамена — хорошо изучены историками⁸.

Они пишут о том, что войско древних тюрков делилось на отряды по десять тысяч, тысяче, сто и десять воинов, в каждый отряд — на два крыла⁹. Отряды были превосходно вооружены и имели боевые знамена с навершиями в виде золотой волчьей головы (поэтому их также называют волчьими знаменами, или драконовыми) и бунчуки из конских хвостов. Их изображения можно увидеть, например, в работе Д. Г. Савинова¹⁰. Причем сами тюрки не «изобрели» эти знамена, они, считают исследователи кочевых культур Евразии, лишь продолжили традицию, которая распространилась благодаря хунну и усуням¹¹. Правда есть и мнение о том, что тюрко-монголы заимствовали бунчуки у ирано-арийских племен, поскольку древнейшее упоминание об этом типе знамен Ю. Н. Рерих находит в тексте индийской «Ригведы»¹² — собрании религиозных гимнов на ведийском языке (около 1700—1100 гг. до н. э.).

Войска нередко измерялись в знаменах — *тутах*. В связи с этим получили распространение титулы: *туглул* 'обладатель знамени', *туксаба* 'начальник войскового подразделения, имеющего свое знамя'¹³.



О. С. Советова и А. Н. Мухарева отмечают цветовые различия знамен в отличие от расположения флангов: знамя центра — жёлтое, левого фланга — синее, правого фланга — белое. В соответствии с этим солдаты имели на головных уборах жёлтые, синие и белые перья¹⁴. Чингис-хан по исполнению ему 52 лет, став признанным в чрезвычайно уважаемого и сильного государя, «повелел водрузить белый девятиножный бунчук [тук] и устроил великое собрание»¹⁵.

На функциональное назначение знамен есть разные точки зрения, пишет С. В. Дмитриев, но чаще всего они дополняют друг друга: «они могли использоваться для подачи сигналов при наступлении, определять место начальника или отдельных отрядов (флангов), служить для знакового обозначения построения войска, иметь определенное сакральное значение, а также оказывать определенное психологическое (устрашающее) воздействие на противника»¹⁶. Сам он рассматривает значение знамен шире: по его мнению, оно маркировало суверенитет или зависимость того или другого лидера; вручалось верховным правителем вассалу как признак делегированной власти. В том числе такого рода знамена посылал китайский император своим пограничным кочевым вождям, а отказ принять их рассматривал как признак мятежных устремлений¹⁷. Внутри племени знамя являлось одним из атрибутов верховной власти¹⁸.

Для нас же интересны выводы А. П. Окладникова, который считал, что у всех азиатских народов знамя окружалось религиозным ореолом, пользовалось глубоким культовым почитанием. В древности им даже приносились очевидно, пишет он, кровавые жертвы, в том числе человеческие¹⁹. По его мнению, культ знамени «имел основания в том, что оно мыслилось как талисман, в котором обитает дух-покровитель племени, находится могущественная сила, от которой зависит не только тот или иной военный успех, но и самое существование данного племени»²⁰. Тем самым, знамя имело значение священного фетиша племенного объединения, вокруг которого концентрировались все члены данного племени²¹.

Представления о знамени *туг* и его особых значениях затем распространились у народов Саяно-Алтайского региона и не только у них.

В. А. Кисель, исследуя культуру погребений у тувинцев, отметил в традиционном прошлом наличие деревянных шестов или столбов с платками *хадак* или лентами с мантрами на наземных захоронениях и подчеркнул сходство с древнетюркскими традициями, поскольку древние тюрки в качестве отличительного знака могли вкапывать деревянный столб²². В. П. Дьяконова перечисляет целый ряд видов захоронений со столбами, в том числе упоминая как их название *тураскал*²³, однако о флагах, лентах почти не пишет.

Хотя есть и несколько отличные мнения о происхождении культа знамен у сибирских народов. Например, Д. В. Цыбикдоржиев считает, что у них был свой собственный культ знамен-стрел, который связывается с погребением воинов. И здесь для развития комплекса представлений о знамени необходима вера в особую посмертную судьбу избранных²⁴. Он пишет, что у предков бурят существовало представление о том, что воины попадают в роскошные дворцы богов-покровителей воинского искусства. Если они погибали вдали от родины, то их роды, общины обустроивали для них культовые объекты в их честь на горах своей территории. Конструкции строились на сваях с идеей вознесения, для чего также помогали «молниевые стрелы» — различные каменные или бронзовые предметы предшествующих эпох: «Подобно тому, как символически возвращают на небо “молнии”, старались “поднимать” и энергию полководцев, вознося их на *аранга*²⁵, или устраивая хотя бы символические “могилы” на горах»²⁶.

Тем не менее, Н. С. Терлецкий отмечает распространение в различных регионах Центральной Азии высоких деревянных шестов именно с названием *туги*, которые являются отличительным признаком могилы почитаемого мусульманского правед-



ника. В своем наиболее распространенном виде он представляет собой длинный деревянный столб с навершием в виде раскрытой ладони или нераскрывшегося бутона. Под навершием установлена перекладина незначительной длины, к которой крепится кусок материи обычно треугольной формы (в основном красного или белого цветов), пучки конского волоса (или конский хвост), иногда колокольчики и разноцветные ленты²⁷.

Терлецкий также пишет, что «центральное положение туга во многих обрядах подразумевает его ключевое сакральное значение. К древнейшим представлениям следует отнести восприятие вертикально установленного шеста или столба как символа связи земной и небесной сфер, мира людей и духов, живого и мертвого»²⁸. Это «вполне логично укладывается в научные представления о типичной для шаманов картине мира. Так, в частности, имеется свидетельство, что посредством туга (веревочного) шаман поддерживает связь с духом предков; туг необходим для жертвоприношений, а привязанные к нему платки и ленты обозначают различные уровни Неба или ступени лестницы, по которой можно подняться наверх»²⁹.

Очевидно поэтому В. Я. Бутанаев, исследователь хакасской культуры, пишет, что поскольку шаман являлся начальником духов-тёсей, то он является и держателем жезла *орба* в качестве символа знамени рода. В шаманской речи флажки жезла именуются *алтын туг* 'золотой туг', *арыг туг* 'святой туг', *хазыр туг* 'грозный туг'³⁰. Г. Н. Потанин упоминает про связки лент *ту* у телеутских шаманов («число ленточек будто бы означает, как велика подчиненная шаману дружина духов»³¹).

Но и первоначальные значения знамен как элементов военного снаряжения у потомков древних тюрков также сохранилось через века. О разделении на знамена (дивизии) монгол под управлением китайцев подробно писал Н. Я. Бичурин³². В «Ойратской исторической песни», которую разбирает С. А. Козин, есть упоминание о черном знамени, которое волочил за собой разгромленный ойратами монгольский Убаши-хунтайджия³³. О боевых знаменах калмыцких отрядов, участвовавших в Отечественной войне 1812 г. пишет Т. И. Шараева³⁴. При этом, правда, наличие на определенных знаменах уже буддийских мантр говорит о том, что здесь соединились до-буддийские и буддийские традиции.

Поскольку опять же в тувинской историографии достаточно сложно найти примеры, которые явно выделяли бы добуддийские традиции³⁵ от последующих, то в данном случае подчеркнем только, что в далеком прошлом у тувинцев, точнее — их предков, были свои древнейшие традиции использования священных знамен.

Далее перейдем к рассмотрению тибето-буддийских представлений о флагах и знаменах, а потом уже постараемся обобщить тувинский материал из историографии.

Тибетские флаги

Д. Баркер, посвятившая молитвенным флагам Тибета отдельную иллюстрированную книгу³⁶, пишет, что они для нее символизируют все, что представляет тибетская культура: постоянное осознание трансцендентного и священного, которое пронизывает наш материальный мир, но каким-то образом остается за его пределами. Постепенное выцветание и разрывание в клочья тонкой материи напоминает о бренности жизни, смертности, а постоянное вывешивание новых флагов рядом со старыми говорит об обновлении и возрождении³⁷. Тем не менее и она считает, что история флагов в тибетской культуре также восходит к добуддийским, шаманистским традициям³⁸. Об этом говорит и наличие коня в центре изображения, символизирующего энергию человека, а также то, что у тибетских племен бытовали родовые цветные флаги с изображениями разных животных или птиц. Добуддийская традиция слилась с индийской: по мнению Д. Баркер, текст сутры впервые появился на знаменах в Индии³⁹.



Также у кочевых племен северо-восточного Тибета, которых Ю. Н. Рерих считал совершенно обособленными⁴⁰, бытовали бунчуки — знамена, состоящие из хвоста коня, подвешенного под перекрестье копыа или наверхия. С буддийских времен также вместе волос, пишет Ю. Н. Рерих, прикреплялся освященный кусок материи⁴¹. Такое копые считалось обиталищем гения-хранителя войны. Ю. Пучко и Е. Старовойтова пишут, что тибетские флаги, имевшие вместо конских хвостов или хвостов яков полотнища из шёлка, назывались рудар (*ru dar*). Слог «ру» (тиб. *ru* сокр. от *ru ba* — стойбище или кочевое поселение) обозначал скопление или группу кочевников, собирающихся вместе с какой-либо определённой целью. Слог «дар» (*dar* сокр. от *dar cha*) в данном контексте означал «шелк» или «флаг». Таким образом, небольшие треугольные флаги рудар представляли собой военные стяги или знамёна. Позднее они трансформировались в современные военные флаги магдар (тиб. *dmag dar*)⁴².

Кроме того, в добуддийской религии Бон священники использовали заостренные флаги *dah dar*. Например, когда дома осквернялся домашний очаг, призывался бонский священник. Тот призывал своего бога хранителя *Kah bab* и бога домашнего очага *Thab lha*, во время чего втыкал флаг в землю, в место осквернения очага⁴³. Также был распространен институт прорицателей, в одеянии которых использовались флажки на палочках на своеобразном шлеме⁴⁴. Родство тибетского культа с подобными культами сибирского шаманизма было подробно разобрано Х. Хофманом⁴⁵. Так, при погребении бонского жреца ему строилась гробница из каменных плит на горе. Труп заворачивался в синий шелк, укладывался на особое ложе, перед ним укладывалась «стрела богов» с белым оперением, украшенная шелковыми флажками пяти видов⁴⁶.

Общее название молитвенных флагов тибетцев — *dar cho*. *Dar* означает увеличение жизни, удачи, здоровья и богатства, *cho* означает все чувствующие существа. При этом существует два типа молитвенных флагов: горизонтальные *lung ta* 'конь ветра', и вертикальные *darchor* (принесение жизни, удачи, здоровья и богатства — всем мыслящим).

Жрецы Бон, как сегодня объясняют туристам Тибета гиды, использовали простые тканевые флаги основных цветов в церемониях исцеления. Каждый цвет соответствовал отдельному первичному элементу — земле, воде, огню, воздуху и космосу — фундаментальным строительным блокам как нашего физического тела, так и нашей окружающей среды. Согласно восточной медицине, здоровье и гармония возникают благодаря балансу пяти элементов. Правильное расположение цветных флажков вокруг больного пациента гармонизирует элементы его тела, способствуя созданию состояния физического и психического здоровья. Цветные флаги также использовались, чтобы умиловить местных богов и духов гор, долин, озер и ручьев. Считалось, что эти элементальные существа, если их спровоцировать, вызывают стихийные бедствия и болезни. Уравновешивание внешних элементов и умиловление духов стихий с помощью ритуалов и подношений было способом Бон умиротворить природу и вызвать благословение богов⁴⁷.

Молитвенные флаги с буддийской мантрой «Ом мани падмэ хум» вкупе с самим буддизмом в Тибете появились, считают исследователи, благодаря деятельности тибетского царя Сонгцен Гампо в VII в. Он был вдохновлен сутрой Авалокитешвары, которая учила, что запечатление мантры на поверхностях принесет пользу многим существам. Он стал призывать людей вырезать мантру на камнях, на деревьях, а также изображать на ткани и вывешивать на молитвенных флагах⁴⁸. На флаге также изображались символы ветра (конь) и четыре мифических животных (дракон, снежный лев, тигр и гаруда) — явные добуддийские персонажи, как подчеркивает Д. Баркер. Помимо мантры «Ом мани падмэ хум» на флагах со временем появились и другие самых разных стилей и размеров.

Ю. Пучко и Е. Старовойтова также упоминают легенды о том, как пятицветные молитвенные флаги из традиции бон попали в тибетскую буддийскую традицию.



*Фото 18. Буддийские флажки хей-агт туктары.
Фото Ч. Ламажаа, 2014 г.*

Например, первая. Падмасамбхава преодолевал высокогорный гималайский перевал, чтобы попасть в Тибет. Он увидел развевающиеся на скалах цветные флаги и слегка посмеивается над ними. Внезапно он осознал, что местные колдуны имеют в своём распоряжении полезные инструменты. И он, Падма, решил показать им, что может сделать буддийский герой перед тем, как даровать учение Будды — сделать флаги как чистое полотно во славу Шакьямуни. И заодно эти флаги могут помочь миссионеру заручиться верностью местных божеств и удержать их от причинения вреда учению Будды⁴⁹.

Согласно другой легенде, в давние времена один пожилой буддийский монах возвращался из Индии на родину. Во время своего путешествия ему пришлось переправиться через реку и его священные тексты намокли. Чтобы просушить их, он разложил листы под деревом, а сам приступил к медитации. В это время воздух наполнила прекрасная музыка, и он увидел Будду... Когда монах открыл глаза, оказалось, что ветер сорвал листки текстов с камней и сильным порывом развесил их на ветвях дерева. Монах осознал, что достиг высшего уровня реализации. Он завершил своё



духовное путешествие, а тексты так и остались висеть на дереве. Они стали прообразом современных молитвенных флагов⁵⁰.

Изначально, надписи и изображения наносились на тибетские молитвенные флаги вручную. Позднее, в XV веке, их стали печатать при помощи деревянныхксилографических блоков с аккуратно вырезанным зеркальным отражением текста и символов. Это изобретение позволило тиражировать изображения в большом количестве и дало возможность сохранять традиционный дизайн флагов⁵¹. Как пишет Д. Бейкер, такие блоки бережно хранятся в семьях тибетцев и передаются от поколения в поколение⁵². Прежде чем, создавать новые комплекты флагов, люди относят их к ламе для получения благословения⁵³.

Мотивы использования тибетцами молитвенных флагов были разные: для привлечения удачи, достижения личных целей (во времена Бон), ради накопления заслуг для благоприятного воплощения в будущем (с буддизмом). Сегодня причины для использования тибетцами флагов также самые разные, в том числе события из повседневной жизни, свадебные церемонии и пр.⁵⁴

У авторов двух цитируемых работ, посвященных тибетским молитвенным флагам Тибета, есть также подробные описания видов флагов, значения их элементов, а также традиции размещения и правила обращения с ними⁵⁵. Также этой теме посвящено немало буддологических работ, просветительских проектов в Интернете, поэтому здесь мы не будем останавливаться на этом перечислении.

Несколько слов только скажем о наиболее распространенных, имеющих значение для нашей работы, флагах *rlung rta*, монг. *хий морь*, бур. *хиу морин*, калм. *ки мөрн*. Они представляют собой горизонтальные флажки пяти цветов (белый, желтый, красный, синий и зеленый). Конь ветра признан символом тибетского буддизма в образе коня, несущего на спине *чинтамани* — драгоценность, исполняющую желания и приносящую благополучие. Как пишет Т. Рабтен, *rlung* означает воздух, который пронизывает все пространство и является одним из пяти важных элементов жизни (остальные: огонь, земля, железо, дерево). Благодаря ему могут жить и расти все люди, животные, растения. А лошадь символизирует идею о том, что люди могут достичь всего, что пожелают, без каких-либо препятствий, и тем самым могут увеличить свою удачу⁵⁶.

Тибетцы из ткани или бумаги делали изображения «коня ветра», на которых указывали дату рождения данного человека и писали благопожелания типа: «Пусть такой-то человек сего года рождения с его имуществом и окружением вознесется ввысь, как некий крылатый конь, конь-ветер»⁵⁷.

Трагическая история Тибета, завоеванного Китаем в 1959 г., сказалась на религиозной жизни его населения. В первое время китайцы заставляли местное население убирать изображения Будды, снимать молитвенные флаги с крыш своих домов и мн. др.; боролись с традициями одежды, с преподаванием тибетского языка в школах и пр.⁵⁸ Флаги разрешалось вывешивать только китайские⁵⁹, а традиционные — конфисковывали⁶⁰. Однако, позже ситуация изменилась, традиционные религии снова получили возможность развиваться, в том числе и повсюду в Тибете теперь можно увидеть разноцветные молитвенные флажки⁶¹.

Как подчеркивает С. Л. Кузьмин, подавление религии в Тибете привело, помимо всего прочего, к неожиданному результату: «Буддизм и бон стали распространяться по миру благодаря исходу тибетских беженцев, среди которых оказалось почти все высшее духовенство Тибета. Тибетцы, жившие в замкнутом обществе, тем не менее, сумели хорошо адаптироваться к новым условиям»⁶². В том числе тибетский буддизм в условиях освобождения постсоветского общества от идеологического контроля стал активно восстанавливаться на традиционных буддийских территориях — прежде всего в Туве, Бурятии, Калмыкии. Это выразилось и в увеличении с годами и до нынешних дней на этих территориях разноцветья буддийских флагов.



Из истории ритуальных флагов в Туве

Помимо археологических данных о наличии у тувинцев, точнее — их предков традиции знамен, восходящей к древнетюркским временам, отдельную историю имеет и китайское влияние на тувинскую историю, которая восстанавливается уже по письменным источникам.

Во времена маньчжурского завоевания края (с середины XVIII века до начала XX в.), как известно, территория Тувы также вошла в систему управления новыми властями. Была введена новая система административного деления, а также военной обязанности населения. Как пишут историки, от одного арбана в солдаты бралось 10 человек, от сумона — 150 конных солдат, из солдат шести сумонов образовывался полк, из пяти полков — дивизия, из пяти дивизий — корпус. При этом в системе управления исключительное значение придавалось знаменам войск. «История прежних нойонов тувинского народа» гласит, что войска Танну-Урянхая (Тувы) первое время выводились в разведки и походы без своего знамени, что задевало их самолюбие⁶³. Амбын-нойон ходатайствовал, улясутайский цзянь-цзюнь обратился к Цинскому двору с докладом и в 1766 г. было решено вручить правителю Урянхая красное знамя⁶⁴.

Н. Ф. Катанов в библиографическом указателе «Опыта исследования урянхайского языка» приводит несколько цифр из разных публикаций, в которых называются разные цифры знамен у тувинцев (урянхайцев). Так, в публикации 1824 г. Ю. Клапрота отмечается, что урянхайцев насчитывалось почти 10 тысяч семейств и они образуют 11 знамен или военных дивизий⁶⁵. В публикации П. С. Попова 1895 г. говорится: «По исправленной в 1842 году географии Китая, состоявшие в Саин-ноинском ведомстве (в Средней Халхе) 13 урянхайских рот на западе соприкасаются с состоящими в Кобдоском ведомстве двумя знаменами Алтан-норских урянхайцев, а на севере граничат с Россией»⁶⁶. В новом издании Всеобщей Географии Китая 1842 г. (также из публикации Попова) называется:

«Таннуские урянхайцы состоят из 5 знамен, в ведении улясутайского цзянь-цзюня состоит 25 рот, из коих 2 находятся на восточ. берегу г. Делгир, соприкасаясь на востоке с правым последним вторым знаменем тушету-ханского правого крыла, а на юге с средним последним — саин-ноинского аймака; 2 на северо-восточ. Углу оз. Косогол: 4 на р. Бийкем в том месте, где она поворачивает на запад; 3 у истоков Мохор-ала; 4 у истоков р. Гахар; 10 на северо-западе по речкам Алтану и Амуха. Все эти роты граничат с русскими владениями»⁶⁷.

Согласно данным П. П. Семенова 1873 г., правитель Алтая Чадак получил от императора достоинство дарги-амбана, а его люди были разделены на 7 знамен и 25 рот, а другой — Тубшин, живший у гор Танну, — получил титул сула-амбана, его подданные были разделены на 4 знамени и 16 рот (затем их стало 21)⁶⁸. У И. И. Захарова в публикации 1875 г. упоминаются урянхайцы с 7 знаменами и 25 ротами алтайских урянхайцев, и 4 знаменами и 16 ротами таннуских урянхайцев⁶⁹.

Д. Каррутерс отмечал, что урянхайцы отмечают кладбище, место захоронения белым флажком, «который предостерегает чужеземцев от приближения на слишком близкое расстояние к месту, где нашел себе успокоение какой-нибудь недавно умерший урянхаец, который в жизни своей слыл за человека, отличавшегося сомнительной репутацией»⁷⁰.

С появлением и быстрым распространением буддизма в Туве при покровительстве китайских властей, здесь распространились буддийские флаги, которые стали упоминаться в записях путешественников, первых исследователей XIX — начала XX в.

Так, Н. Ф. Катанов в дневнике путешествия по Урянхайскому краю, которое состоялось в 1889 г., упоминает о буддийских лентах, флажках в обрядности тувинского буддизма⁷¹:

«Дорога пролегала (7 верст) по правому берегу Бом-Кемчика. Тут мы встретили ворота, состоящие из двух шестов, которые были поставлены по обеим сторонам дороги. К этим



Фото 19 и 20. Тук на оваа и стилизованный тук возле здания Тувинского центра традиционной культуры и ремесел, г. Кызыл.
Фото Ч. Ламажаа, 2011 г. и Ш. Кужугет, 2024 г.



шестам была привешена масса овечьих лопаток с изображениями на бумаге священного коня “Хей-Аът” (легкий конь) и с подходящими текстами из Священного писания. В этих тибетских текстах, написанных ламою, просится у Майдыра-Пурхана о том, чтобы дорога была легкая, не захромал конь и не захворал всадник. Всякий урянхаец считает необходимым проехать под этими воротами»⁷²;

«Один лама подарил Леонтию Ивановичу картину, на которой изображен священный конь (хей-ат); вокруг коня изображены: барс, лев, дракон и феникс (птица Гаруда), которые представляют собой четырех царей земли. Лама, приехавший сюда вчера, говорил, что эта птица — та самая, которая встречается на русских монетах и казённых печатях. Ламы до того подружились с Леонтием Ивановичем, что преспокойно заявляются к нему и, ничего не говоря, дают картины религиозного содержания. Таким путем приобретена и вышеупомянутая картина, сверху и снизу испещренная тибетскими словами»⁷³;

«... По бокам процессии несли разубранные церковные знамена, каждое на двух шестах с перекладиною вверху. Украшения были из 6 лент и 4 цилиндров раскрашенных»⁷⁴.

О буддийских флагах во внутреннем убранстве буддийских храмов свидетельствует Д. Каррутерс:

«Курия⁷⁵ представляла собой внушительное здание, оштукатуренное в белый цвет, увенчанное фризом коричневых и голубых по краям линий вперемешку с белыми. <...> Внутренность храма была задрапирована пестро раскрашенными флагами и самых разнообразных, какие только себе можно представить, оттенков драпри⁷⁶. Шелковые свертки с раскрашенными изображениями Будды висели на стенах, а гигантские позолоченные изображения стояли в футлярах с стеклянной лицевой поверхностью перед самым строением»⁷⁷.

В его же работе есть фотография буддийских знамен, которых несут ламы Верхнечаданского хурээ во время религиозной церемонии⁷⁸.

О том же Устуу-Хурээ («возле курэ на Джэдане расположен ламаистский монастырь, единственный в Урянхае»⁷⁹) пишет о В. М. Родевич:

«... В отдельной загородке помещался за глухой оградой и стенами часовенки особый бог, который хотя там и стоял по уверению ламы, но коего вообще никогда видеть нельзя; в загородке торчали на столбе пестрые значки и знамена этого бога; мне вспомнились: аналогичные буддийские бумажные иконы, попадавшиеся мне в Манчжурии: изображено кресло наполовину за занавеской; на кресле сидит бог, но видеть его за занавеской нельзя, — иначе умрешь»⁸⁰.

При этом очевидно, что традиция родовых флагов также продолжала существовать, также обогащаясь буддийской символикой. Об этом можно судить лишь косвенно, учитывая то, что в настоящее время у тувинцев проводятся ритуалы установления родовых флагов *туктар*, в названии которых очевидно это соединение *аймактың хей-аът тугу* — флаг священного коня аймака (родовой группы)⁸¹. Об этом мы скажем в разделе о современных вариантах повязывания лент и флагов. Гораздо лучше изучен другой аспект маркирования тувинцами родовой собственности — скота, помечавшегося родовыми знаками *тамга*⁸². Очевидно, что эти тамги на животных отчасти и маркировали территорию, помогали определять земли.

Буддийские флаги в современном понимании

М. Ховалыг отмечал, что тувинцы неправильно перевели название флажка, которое в переводе с тибетского звучит как «ветер-конь». На тувинском же языке получился «воздух-конь», что не вполне, как он пишет, правильно⁸³. Тибетский лама — геше Лобсанг Тхүптен объясняет это тем, что тувинцам неудобно воспроизводить сочетание данных двух слов *хат-аът* — получается не мягко. Поэтому вместо слова *хат* ‘ветер’, стали употреблять слово *хей*: «Я думаю, что слова *агаар*, *хат*, *хей* (воздух, ветер, газ) между собой очень тесно взаимосвязаны, поэтому в древности многие буддийские ламы посоветовавшись, создали слово “хей-аът”»⁸⁴.



Фото 21. Родовые флаги (туктар) у с. Тарлаг, Пий-Хемский район.
Фото Ч. Санчай, 2023 г.



Фото 22. Буддийские флаги у храма Цеченлинг, г. Кызыл.
Фото Н. Сувандиц, 2024 г.

Как нам пояснял лама Д. М. Куулар, заместитель Камбы-ламы Республики Тыва:

«Флаги имеют пять цветов. Их нужно использовать вместе. Нужно смотреть цвета в соответствии с годами рождения, также на цвета краев, языки такого-то цвета и это все написано в книгах молитвенных. В середине флага вдохновителя обязательно должна быть нарисована лошадь. С четырех сторон тоже должны быть нарисованы животные: сверху дракон и гаруда, снизу тигр и лев. В целом на нем должны быть нарисованы пять животных. Эти пять животных также выражают пять стихий природы. В некоторых случаях говорят, что эти окружающие лошадь четыре животных отражают четыре стихий неба и земли — это земля, огонь, вода и ветер, они также отражают четыре стихии человека. Если одна стихия начнет преобладать, то человек начинает болеть, а если одна из стихий ослабевает, то также человек начинает болеть. Здоровье и душа человека взаимосвязаны, поэтому должен быть баланс и для этого вешают эти флаги. Все хорошее ветром разносится, так благословление получают и другие, в связи с этим добро, отправленное человеком, и всем другим будет защитой.

Если флаг повесить у входа в окрестности жилья город, деревню, он будет защитой, которая не пропускает плохие силы, а также не выпускает все хорошее. Одним словом, эта защита похожа на такой обряд, при проведении которого все хорошее никогда не выйдет из дома (обряд *хаяпча хаар*)».

При этом, он подчеркивает, что

«многое зависит от пожелания человека, который вешает флаг. Зависит, например, от желания его, чтобы мое добро помогло всей моей семье жить счастливо, чтобы весь народ и все живое жили тихо, мирно, без войны и т. д. Благопожелание — это семена будущего, поэтому прежде чем повесить флаг, надо хорошенько исповедовать. Флаги можно повесить в разных местах, но если повесить на высоком месте, то он будет развеиваться и это



считается хорошим знаком. Можно повесить и на высоком дереве, во дворе на высоком столбе или палке, на крыше дома. В некоторых буддийских книгах отмечено, что нужно посмотреть правильное направление. Если флаг повесить в соответствующем направлении, то результат будет очень хорошим. Смотрят также восход солнца. Если такой-то человек в год дракона в определенный час повесит, будет очень даже хорошо. Также в день бурхана (бога) повесить будет еще лучше, это 15, 30 числа новолуния, которые подходят для совершения благих дел. Вообще будет очень хорошо, когда флаг развеивается».

Лама А. В. Херел-оол, 1984 г. р., напоминает и о других видах буддийских флажков: *Кьялцен цемо* — флаг «вершина победы», ритуальный флаг Зеленой Тары, белый флаг-зонтик бога Тукар (Дугар), флаг *тарча ламсел* — флаг устранения препятствий, флаг бога Падма Цамбхава — «его используют в жестких ритуалах для усмирения чего-либо или кого-либо». Он добавил, что «ритуалы бывают жесткие и мирные. Мирные ритуалы предполагают общение с духами в спокойной обстановке: угощая их, уговаривая, беспрепятственно добиться желаемого. Во время жестких ритуалов применяют силу, жесткие методы, чтобы усмирить духов. Такие жесткие методы тоже бывают в обрядах, их применяют только опытные люди».

По наблюдениям У. П. Бичелдей, высказанным нам в беседе, буддийские флажки тувинцы активно стали использовать с конца 1990-х гг. причем там, где они не должны использоваться — в местах *оваа*. При этом она неодобрительно относится к практике вывешивания подписанных личными именами полотнищ в самых разных местах, на разных территориях. Лучше — только в родовых местах, там, где жили свои предки. В целом же, по словам религиоведа, флажки должны размещаться на самых высоких местах, на возвышениях, в том числе можно и над домами.

Как высказывались некоторые наши респонденты, они стараются учитывать буддийские правила соответствия личных данных человека и цветов. Так, преподаватель М., 1976 г. р., сказала:

— *Хей-аът туктарын чүглe арт-сын кырынга, азы чылы киргенде, чаа чыл үнгенде, хей-аъдым бедик болзун дээш азар. Бодунуң төрүттүнген чылының аайы-биле туктар турар. Чижээ, мен Улу чылдыг болганымда, кезээде көк хей-аът тугун саткаш, азар мен, а уруум Мечи чылдыг болганда, ногаан хей-аът тугун азар.*

Ништи өг-бүлениң хей-аът тугу дээрге бистиң Тывада шоолуг нептеревейн турар. Моолда өг-бүлениң улуг туктарын азып турар. Ынчалза-даа бодум өг-бүлe тугун Моолдан чалааш, бажыңым кырынга азып алып мен.

— *Хей-аът туктар* используют на перевалах, в наступлении года рождения человека по-восточному календарю, или в наступлении нового года, привязывают, чтобы был год удачным. Например, я родилась в год Дракона, всегда привязываю синий ритуальный флаг вдохновения, а моя дочка родилась в год Обезьяны — зеленый ритуальный флаг вдохновения.

В большинстве своем если взять, семейные флаги в нашей Туве не очень активно внедряются. В Монголии развешиваются большие семейные флаги. Я семейный флаг покупаю из Монголии и вывешиваю на крыше своего дома.

Работник СМИ Р., 1973 г. р. поделилась с нами наблюдениями о том, где теперь тувинцы вешают флажки:

— *Туктарны колдуунда бедик черлерге, хем кежер кежиглерге, арыг бойдустуг черлерге азарга, кижиниң хей-аъды, сүлде-сүзүү бедик болур. Оон аңгыда ыдыктыг черлерге азарга, кончуг эки болур деп билир мен. Улуг туктарны улус бажыңнарының кырында, албан-организация черлериниң-даа кырында кишкидир азып каан турар чорду. Аржааннарда, хөлдөр-даа кыдыында улуг туктарны азып каан турарын эскерер чордум.*

Мен Шагаа санында шала бичежек тукту бажыңым кырынга азар чордум. Оон дараазында шагаа кээп турда, ону база дүжүргөш, эжиим аксынга шарып турган кадак-биле кады артыш катый туткаш, арыг черге бичи саң салгаш, өрттедиңтер чордум.

— Флаги в основном вешают на высоких местностях, на переправах, в местностях с чистой природой, тогда у человека поднимается дух, верование. Я также знаю, что если



их повесить в святых местностях, тогда будет очень хорошо. Большие флаги люди вешают на крышах своих домов, на крышах различных учреждений, чтобы они развеивались. Также я заметила большие флаги и на целебных источниках, рядом с озерами.

На каждый Шагаа я вешаю небольшой флаг на крыше своего дома. В следующий год во время Шагаа я его снимаю, также сжигаю на сан вместе с кадаком на ручке калитки.

Сельчанин С., 1976 г. р., высказался о различиях самих флажков вдохновения, а также об их действии на человека:

— *Хей-аът туктары аңгы-аңгы боор чораан. Кижиниң бодунуң база хей-аът тугу турар, өг-бүлезиниң хей-аът тугу, аймааның хей-аът тугу база аңгы-аңгы хевирлерге адырланып турар. Ам мээң билирим-биле кижиниң дуу оранга, үстүү оранга салым-хуузун шиштирлеп каан болур деп билир мен. Кажан кижиниң сүлдө сүнезини кудулап, дуу оранче белеткенип эгелээрге лама, хамнар кижиге хей-аът тугун азып, киискидер. Кижиниң сүлдө-сүнезини чавызаар дээрге-ле адааргак кижилерниң сагыжы четкен болур. Ол кижилер кижиниң чуртталгазынга адааргап, ол кижиге кыжанып эгелээрге, кижиниң сүлдө-сүзүү кудулап, дуу оранче белеткени бээр хевирлиг деп билир мен. Ынчангаштың хей-аът тугун лама, хамга номчуткаш, хамнаткаш, бедик арт кырынга азып каарга, ол тук киискип хадыырга ол номнарда бижип каан тариалары болза номчуттунуп турар. Хамның кылып каан кара күштерге удур чүүлү хат салгын-биле база күштелдирип турар дээн хевирлиг.*

Хей-аът тугунуң азар чери — арт, сын кыры. Азарда анаа-ла хамаан чок аза бербес, аргалыг-ла болза шала назыйлай берген үнүшке шарыыр. Аныяк үнүшке чүге шарывас дээрге, меңээ чугаалап бергени-биле, аныяк үнүштүң эки чүүлдерин, келир үеде бодараар, сайзыраар өзүлдөзүн ол кижиге бодунче сиңирип турар боор. Кижиге багай чүүл кылып турары болуп турар. Аныяк үнүштүң чуртталгазынга шаптараазын кылып берип турар деп билит турар мен.

— Флажки хей-аът различаются: личный, семейный, флажок всего рода, что также разделяется на виды. Как я знаю, жизнь человека уже предопределена. Когда человек начинает терять дух и готовится к смерти, ламы и шаманы вывешивают флажки удачи. А дух теряется, если завистливые люди завидуют. Как я знаю, человек падает духом, когда люди завидуют его жизни и начинают на него клеветать. Поэтому флажки удачи надо освятить у лам и шаманов и вывесить на перевале. Когда флажки развеваются, написанные на них тартины читаются. Флажки удачи, освященные шаманом против злых духов, с помощью ветра приобретают силу.

Место вывешивания флажков — перевалы и хребты. Где попало их нельзя вешать, желательно привязывать к старым растениям. Почему молодому не привязывают, так потому, что, как мне сказали, человек может забрать всё лучшее, будущее процветание молодого дерева или куста.

Также, из наблюдений альпиниста М. Ховалыг, в 2010 г. побывавшего со спутниками из Тувы в Тибете, тувинские флажки отличаются от тибетских. Они отвезли туда большое число флажков из Тувы и впечатления:

«Когда мы с Марианной стали развешивать молитвенные флажки, откуда ни возьмись, прибежала легконогая Цечен и стала нам помогать.

Среди сотен флажков один был особенный: хозяин скаковой лошади из Хорум-Дага Куулар Орлан-оол, помимо флажка в далекий Тибет, на священный Кайлас отправил еще несколько волос из гривы своего скакуна. Это уже чисто по-аратски, по-кочевому! Был здесь и молитвенный флажок государственного ансамбля “Саяны”. Перед нашим отъездом они выступали с большим концертом в Абакане, там мы и встретились.

Наши флажки отличались размером и рисунком от тибетских, потому многие тибетцы, нагнувшись, разглядывали их»⁸⁵.

* * *

Таким образом, можно сказать, что в истории тувинской культуры до начала XX в. исследованы и известны традиции флагов как военных знаков, как элементов шаманистской и буддийской обрядности. Наиболее известными сегодня остались в основном буддийские молитвенные флажки, которые используются и как родовые флаги тувинцев, устанавливаются на родовых местах. Поэтому для понимания осо-



Фото 23. Шесты с буддийскими флажками на горе Боом возле г. Кызыла.

Фото Ш. Кужугет, 2023 г.

бенностей их размещения, правил повязывания тувинцы, если стремятся делать это в соответствии с традициями, обращаются прежде всего к ламам. Однако, надо сказать, что объяснения священнослужителей, в том числе которые они давали нам, изобилуют отсылками к буддийской литературе, к достаточно сложным буддийским канонам, поэтому в основном, в общественном знании населения актуальны прежде всего флажки вдохновения, которые и знают в основном тувинцы.



- ¹ Вексиллум (лат. *vexillum*) происходит от глагола *vehere* 'нести, вести, руководить, направлять'.
- ² Мамаев К. К. Флаги рассказывают. Ленинград: Аврора, 1972. С. 6.
- ³ Мартынов В. Л., Сазонова Е. И. Основы вексиллологии : учебное пособие. СПб., 2019. С. 4.
- ⁴ Пучко Ю., Старовойтова Е. Молитвенные флаги Тибета [Электронный ресурс] // Сохраним Тибет. 2012, 16 декабря. URL: <http://savetibet.ru/2012/12/16/prayer-flag.html> (дата обращения: 12.04.2024).
- ⁵ Тувинско-русский словарь / под ред. Э. Р. Тенишева. М.: Советская энциклопедия, 1968. С. 422.
- ⁶ Древнетюркский словарь / ред. В. М. Наделяев и др. Ленинград: Наука, 1969. С. 584.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Напр.: Окладников А. П. Конь и знамя на Ленских писаницах // Тюркологический сборник. Т. I. М.-Л., 1951; Дмитриев С. В. Знамя в военно-политической культуре тюрко-монгольских кочевников // Журнал социологии и социальной антропологии. 2001. Т. 4, № 4. С. 89–102; Худяков Ю. С. Золотая волчья голова на боевых знаменах. Оружие и войны древних тюрков в степях Евразии. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007; Худяков Ю. В. Копье и стрела как символы воинской и государственной власти у древних и средневековых кочевников Центральной Азии // Вестник Бурятского государственного университета. 2012. № 7. С. 20–26; Серегин Н. Н. Символы власти в обществе раннесредневековых тюрков Центральной Азии (по археологическим материалам) // Уральский исторический вестник. 2015. № 4(49). С. 77–85; Савинов Д. Г. Волчий знамен на Великом Шелковом пути // Труды V (XXI) Всероссийского археологического съезда в Барнауле — Белокурихе / отв. ред. А. П. Деревянко, А. А. Тишкин. Барнаул: Алтайский государственный университет, 2017. Т. II. С. 128–133; Савинов Д. Г. Волчий / драконовы знамена на Западе и на Востоке // Археология Южной Сибири: сборник научных трудов, посвященный 75-летию со дня рождения Владимира Васильевича Боброва. Кемерово: Кузбасский региональный институт повышения квалификации и переподготовки работников образования, 2020. Вып. 28. С. 140–148; и мн. др.
- ⁹ Худяков Ю. С. Золотая волчья голова ... С. 57.
- ¹⁰ Савинов Д. Г. Волчий знамен на ... С. 130.
- ¹¹ Савинов Д. Г. Волчий знамен на ... С. 132.
- ¹² Рерих Ю. Н. Упоминание о бунчук в «Ригведе» (1.32) // Индия — Тибет: текст и вокруг текста : Рериховские чтения 2002 (юбилейные) в Институте востоковедения РАН / отв. ред. и сост. В. В. Вертоградова. М.: Восточная литература, 2004. С. 10.
- ¹³ Дмитриев С. В. Знамя в военно-политической ... С. 91.
- ¹⁴ Советова О. С., Мухарева А. Н. Об использовании знамен в военном деле средневековых кочевников (по изобразительным источникам) // Археология Южной Сибири. Вып. 23. [Сб. к 60-летию В. В. Боброва]. Кемерово: Тип. изд-ва Кузбассвузиздат, 2005. С. 103.
- ¹⁵ Панкратов Б. И. Об этимологии титула «Чингис» // Страны и народы Востока. Вып. XXVI. Средняя и Центральная Азия (География, этнография, история). Кн. 3. М.: Главная редакция восточной литературы. С. 183.
- ¹⁶ Советова О. С., Мухарева А. Н. Об использовании знамен ... С. 131.
- ¹⁷ Там же. С. 89–90.
- ¹⁸ Там же. С. 90.
- ¹⁹ Окладников А. П. Конь и знамя на Ленских ... С. 150.
- ²⁰ Там же. С. 151.
- ²¹ Там же.
- ²² Кисель В. А. Поездка за красной солью. Погребальные обряды Тувы. XVIII — начало XXI в. СПб., 2009. С. 29–30.
- ²³ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.: Наука, 1975. С. 12, 56, 74, 75, 76, 80, 116–117.
- ²⁴ Цыбикдоржиев Д. В. Генезис культа знамени у монгольских народов // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии: сборник научных трудов: 20-летию кафедры археологии, этнографии и источниковедения АлтГУ посвящается, Барнаул, 01–31 августа 2008 года / отв. ред. А. А. Тишкин. Барнаул: Азбука (Барнаул), 2008. С. 107.
- ²⁵ Помост на четырех столбах.
- ²⁶ Цыбикдоржиев Д. В. Генезис культа знамени ... С. 108.
- ²⁷ Терлецкий Н. С. «Знамя для моления» (символизм и функции туга в практике зийарат у народов Центральной Азии) // Лавровский сборник: материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований. Этнология, история, археология, культурология. СПб., 2007. С. 112.
- ²⁸ Там же. С. 115.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Бутанаев В. Я. Ритуальные жезлы хакасских шаманов // Г. Н. Потанин и народы Алтае-Саянского горного региона: через поколения в будущее : сборник посвящается 170-летию со дня рождения



выдающегося российского ученого и общественного деятеля Г. Н. Потанина / ред. Ю. В. Атрадонов и др. Горно-Алтайск: ООО «Горно-Алтайская типография», 2005. С. 153–158.

³¹ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 2. Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы (IV в. — начало XX в.). С. 446.

³² Бичурин Н. Я. (Иакинф) Статистическое описание Китайской империи // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. Кызыл: Тываполиграф, 2014. Т. 1. Древние племена Тувы и сопредельных территорий Центральной Азии (II тысячелетие до н. э. — конец XIX в.). С. 284–301; Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений по исторической географии Восточной и Срединной Азии // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. Кызыл: Тываполиграф, 2014. Т. 1. Древние племена Тувы и сопредельных территорий Центральной Азии (II тысячелетие до н. э. — конец XIX в.). С. 306–327.

³³ Козин С. А. Ойратская историческая песнь о разгроме халхасского ШолойУбаши-хунтайджи в 1587 г. // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 3. Урянхайский край. Тувинско-русские отношения (начало XVII — начало XX вв.). С. 601.

³⁴ Шараева Т. И. К вопросу о калмыцких боевых знаменах // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 2. С. 52–56.

³⁵ За исключением ряда публикаций, напр. В. П. Дьяконовой: Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в. / отв. ред. Д. А. Ольдерроге. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1977. С. 172–216.

³⁶ Barker D. Tibetan prayer flags: Send your blessings on the breeze. London: Connections Book Publishing Ltd., 2003.

³⁷ Там же. С. 9.

³⁸ Там же. С. 12.

³⁹ Там же. С. 13.

⁴⁰ Рерих Ю. Н. Кочевые племена Тибета // Страны и народы Востока. География, этнография, история. Вып. 2. М.: Изд-во вост. лит., 1961. С. 7–12; Шустова А. М. Взгляд Ю. Н. Рериха на религию бон в Тибете // Восток (Oriens). 2023. № 5. С. 214–2015; Шустова А. М. Ю. Н. Рерих об особенностях мира древних кочевников Тибета // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2021. № 1. С. 175–185.

⁴¹ Рерих Ю. Н. Упоминание о бунчук в «Ригведе» ... С. 8–9.

⁴² Пучко Ю., Старовойтова Е. Молитвенные флаги Тибета [Электронный ресурс] // Сохраним Тибет. 2012, 16 декабря. URL: <http://savetibet.ru/2012/12/16/prayer-flag.html> (дата обращения: 12.04.2024).

⁴³ Бураев Д. И. Религия Бон и проблемы сакрализации власти в Тибетском государстве VII–IX вв.: дисс. ... д-ра ист. н. Улан-Удэ, 2001. С. 178.

⁴⁴ Цыбиков Г. Буддист-паломник у святынь Тибета. По дневникам, веденым в 1899–1902 годах. М.: Издательство «Ломоносовъ», 2011. С. 42, 130, 162, 163.

⁴⁵ Hoffmann H. Quellen zur Geschichte der Tibetischen Bon on. Wiesbaden, 1950.

⁴⁶ Там же. С. 190.

⁴⁷ Chloe Xin. Prayer Flags of Tibetan Buddhism [Электронный ресурс] // Tibet Vista. URL: <https://www.tibettravel.org/tibetan-buddhism/prayer-flags.html> (дата обращения: 12.04.2024).

⁴⁸ Barker D. Tibetan prayer flags: ... P. 14.

⁴⁹ Пучко Ю., Старовойтова Е. Молитвенные флаги Тибета [Электронный ресурс] // Сохраним Тибет. 2012, 16 декабря. URL: <http://savetibet.ru/2012/12/16/prayer-flag.html> (дата обращения: 12.04.2024).

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же.

⁵² Barker D. Tibetan prayer flags: ... P. 18.

⁵³ Ibid. P. 18–19.

⁵⁴ Пучко Ю., Старовойтова Е. Молитвенные флаги ...

⁵⁵ Barker D. Tibetan prayer flags: ... ; Пучко Ю., Старовойтова Е. Молитвенные флаги ... ; Пучко Ю., Старовойтова Е. Молитвенные флаги Тибета. Виды и значение их элементов [Электронный ре-



сурс] // Сохраним Тибет. 2013, 25 февраля. URL: <http://savetibet.ru/2013/02/25/prayer-flag-2.html> (дата обращения: 12.04.2024); Пучко Ю., Старовойтова Е. Молитвенные флаги Тибета. Размещение и обращение с ними [Электронный ресурс] // Сохраним Тибет. 2013, 1 апреля. URL: <http://savetibet.ru/2013/04/01/prayer-flag-3.html> (дата обращения: 12.04.2024).

⁵⁶ Rabten T. A brief discussion of the origin and characteristics of the decorative design on Tibetan *rlung rta* (prayer flags) // *Proceedings of the tenth seminar of the IATS*, 2003. Vol. 13: *Art in Tibet* / ed. by E. Lo Bue. 2011. P. 153–154.

⁵⁷ Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. М.: Наука, 1975. С. 234.

⁵⁸ Кузьмин С. Л. Скрытый Тибет. История независимости и оккупации. СПб.: Издание А. Терентьева, 2010. С. 275–276, 296.

⁵⁹ Там же. С. 300, 312, 315.

⁶⁰ Там же. С. 366.

⁶¹ Там же. С. 397.

⁶² Там же. С. 406.

⁶³ История Тувы: в 2 т. 2-е изд. / под ред. С. И. Вайнштейна, М. Х. Маннай-оола. Новосибирск: Наука, 2001. Т. 1. С. 220–221.

⁶⁴ Там же. С. 221.

⁶⁵ Катанов Н. Ф. Опыт исследования урянхайского языка. Библиографический указатель // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. Кызыл: Тываполиграф, 2014. Т. 1. Древние племена Тувы и сопредельных территорий Центральной Азии (II тысячелетие до н. э. — конец XIX в.). С. 514.

⁶⁶ Там же. С. 528.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же. С. 551.

⁶⁹ Там же. С. 563.

⁷⁰ Каррутерс Д. Неведомая Монголия. Т. 1. Урянхайский край // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 4. Урянхайский край: перекресток мнений (конец XIX — начало XX в.). С. 247. Фотография самого описываемого флага — на С. 250.

⁷¹ Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного в 1889 году по поручению Императорской Академии наук и Императорского Русского географического общества. Кызыл: ТИГИ при Правительстве РТ, 2011.

⁷² Там же. С. 252–253.

⁷³ Там же. С. 164.

⁷⁴ Там же. С. 175.

⁷⁵ Редакторы издания «Урянхай. Тыва дептер» подчеркивают, что речь идет о Верхне-Чаданском хурээ. См: Каррутерс Д. Неведомая Монголия. Т. 1. Урянхайский край // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 4. Урянхайский край: перекресток мнений (конец XIX — начало XX в.). С. 193.

⁷⁶ Редакторы издания поясняют, что это занавеси со складками. Там же.

⁷⁷ Там же. С. 193–194.

⁷⁸ Там же. С. 250.

⁷⁹ Родевич В. М. Урянхайский край и его обитатели // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 3. ... С. 574.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Ламажаа Ч. К., Санчай Ч. Х., Монгуш А. В. Ритуальные ленты и флаги в практике современных тувинцев // Новые исследования Тувы. 2023. № 4. С. 351–352. О названиях родовых групп тувинцев см.: 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.

⁸² Донгак С. Ч. Некоторые аспекты изучения тувинских тамг // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. 2010. № 2. С. 151–157; Тюлюш А. Ч. Типология родовых тамг у



тувинцев // Известия Алтайского государственного университета. 2015. № 4–2(88). С. 202–206; и др.

⁸³ Ховалыг М. Б. Три дня с тибетцами // Новые исследования Тувы. 2013. № 3. С. 183.

⁸⁴ Лобсанг Тхубтен (Геше). Чырык дуза — III: сүзүк болгаш дагылга. Кызыл: Тываполиграф, 2012. А. 63; Базырчап А.-Х. О. Традиционные верования и святилища (сакральные места) тувинцев: типология и современное состояние: дисс. ... канд. ист. н. М., 2022. С. 102.

⁸⁵ Ховалыг М. Б. Три дня с тибетцами ... С. 183.





ЛЕНТОЧНО-ФЛАЖОЧНАЯ КУЛЬТУРА ШАМАНИСТСКО-БУДДИЙСКИХ РЕГИОНОВ

Разноцветье ритуальных лент, с которым встречается приезжий не только в Туве, но и в Бурятии, Калмыкии, Монголии, Тибете, часто воспринимается маркером буддийской культуры. Но, надо сказать, что в целом традиция развешивания на деревьях, кустах, шестах и прочих объектах мелких лоскутов ткани получила распространение и в историческом регионе Евразии — Великой Степи от низовий Дуная до Иртыша и озера Балхаш, от Нижней Сырдарьи и Крыма до Булгарии Волжско-Камской, у обитателей древнейших земледельческих оазисов центрально-азиатского междуречья¹. Правда, очевидно, западная часть большого ареала «ленточной» культуры менее известна, чем восточная — шаманистско-буддийская, поскольку последняя наиболее яркая. Здесь мы встречаемся с настоящим цветовым «взрывом» «ленточно-флажочной» культуры, который так нравится туристам и который стал маркером прежде всего буддийских регионов.

Поэтому, чтобы разобраться в истоках этой традиции и вопросе ее ареала или ареалов, начнем с определения.

Определение термина

Под этим термином — «ленточно-флажочная культура» — мы подразумеваем культуру (культуры), в которой распространены разнообразные ритуальные ленты, шарфы, флаги повязывания. Такую культуру легко опознавать благодаря визуальным знакам — разноцветью лент на разных объектах по всей территории (деревьях, деревьях и пр. сооружениях, на объектах религиозного характера). Это ее главный признак.

Объекты могут быть и живыми, подвижными: лентами украшаются одеяние шамана, например, а также животные (освященные, прошедшие специальный обряд) — и тех, и других можно наблюдать без существенных ограничений в пространстве культуры.

Дополнительным признаком такой культуры можно считать тот факт, что в ней чаще всего в традиции гостеприимства также входит элемент подношения, одаривания ценным куском ткани².

Не претендуя на полный охват установления, описания территории ленточно-флажочной культуры (для чего необходима отдельная масштабная исследовательская работа), неотъемлемой частью которой является Тува, попытаемся проанализировать причину расцвета ее в ареале, где шаманистская культура степных и горно-степных культур Саяно-Алтайского региона³ встретила с буддийской — тибетской.

На наш взгляд, факторов здесь несколько:

во-первых, особенности ритуальной практики шаманизма;

во-вторых, культурные практики жертвоприношений и одаривания в дошаманских верованиях;

в-третьих, культурное влияние Китая и Индии;

и, наконец, в-четвертых, влияние тибетского буддизма.

При этом, что важно — причина заключается не просто в наличии данных факторов, а в их соединении. Рассмотрим каждый из факторов по отдельности.

Ритуальные практики шаманизма

Как мы уже писали, ленты, которые повязывались и продолжают повязываться тувинцами на различные объекты, входят в ритуальные практики прежде всего ша-



манизма и называются по тувински *чалама*⁴. В письменных источниках тувиноведения XIX — начала XX века это слово также имеет варианты написания: *чалма*, *джелама*, *жемаль*⁵. Слово это восходит, как считают исследователи алтайской культуры, к тюркскому слову *јал*, означающему пучок волос из конской гривы, который повязывался в качестве подношения духам и божествам местности⁶. Якутский филолог Н. К. Антонов также возводит историю якутского названия ленты *салама* к тюркскому слову *шал* ‘грива’⁷. Впоследствии он был заменен на ленты из ткани⁸.

Шаманизм тюркоязычных этносов. Ленты в ритуалах шаманов присутствуют практически у всех тюркоязычных этносов, у некоторых — даже в таком же названии *чалама*.

Например, о лентах *чалама* в тофаларской традиционной культуре пишет В. И. Рассадин⁹. Они подвязывались к ветвям деревьев, чтобы почитать духов местности¹⁰. Ленты пришивались к плащу шамана¹¹, на них самих нашивали аппликацию в виде костей позвоночника¹². Шаманы также имели посохи с лентами и колокольчиками на наконечнике¹³. Пестрые ленты привязывали к гриве и хвосту посвященного оленя¹⁴, коня¹⁵.

Также ленты *чалама* называли хакасы. Они обязательно повязывались путниками на шесты, воткнутые в груды *обаа*, сооруженные на перевалах¹⁶; на забор ограды, например, там, где сидела кукушка или удод, появление которых считалось плохой приметой. Так люди пытались оградить себя от несчастья¹⁷. Также во время обряда *ызых саларга* в волосы хвоста, гривы или загривка освящаемого животного вплетали парные ритуальные *ызых чаламазы* — священные флажки, цветовая гамма которых соответствовала масти скота¹⁸. После смерти хозяина его верховой конь получал специальное название *хойлага*, в его хвост и гриву вплетали ленты *чалама*¹⁹.

В алтайском языке ритуальная лента шаманизма имела сначала название *јалама*²⁰ (или *дылама*) и обозначала, как мы уже упоминали, пучок волос из конской гривы. Затем она была заменена на ленты из ткани и использовалась в качестве подвесок в религиозной атрибутике шаманов. Исследователи культовой атрибутики в алтайской традиционной культуре Э. В. Екеева и Э. А. Белекова пишут, что *дылама* (*јалама*) — жертвенные ленточки, которые используются для ритуального подношения божеству Алтая — Алтай-Кудая, духам-хозяевам местности. Ленточки должны быть 3–4 см шириной и 70–90 см длиной²¹. Ленты повязывают на перевалах, на особо почитаемых местах, на целебных источниках²². Повязывание жертвенных лент сопровождается произношением молитвенных благопожеланий, чтобы «усладить слух» божеств, духов²³. Ленты привязывались в сакральном четном количестве²⁴. Впоследствии, как пишут исследователи, эти ленты у алтайцев заменили ленты *кыйра*, тем не менее даже в современности в юртах алтайцев и теленгитов (также тюркоязычный этнос, проживающий в Республике Алтай) можно встретить и архаичные пучки из гривы конских волос *јалама*²⁵.

В якутской мифологии и традиционной культуре *салама* также понимался изначально как волосяные нити, веревка из конского волоса для развешивания, повязывания²⁶. Более того, на нее саму навешивали лоскуты материи²⁷. Тем не менее исследователи якутской культуры в коллективной монографии «Якуты. Саха» термином *салама* называют и волосяные нити, веревки, как мы указали, и жертвенные ленты²⁸. Еще большую многозначность названия *салама* Н. К. Данилова и В. Е. Васильев отмечают в словаре якутского языка Э. К. Пекарского: это и шнур, из конского волоса, и предмет жертвоприношения (трость, кнут, тряпка, пучок волос), и дерево с зарубками²⁹. Сами они подчеркивают, что сам конский волос называется в якутском языке *сиэл*, и из него вились прочные веревки *ситии* (там же). Традицию *салама* авторы считают поздней трансформацией более древнейшей традиции *дэлбирге*³⁰. Так называлась жертва — навешивание разноцветных тряпиц, как и конского волоса, шкурок, птичьих перьев и пр. на *ситии* — духам местности и горных перевалов также было характерно



для якутов, правда, больше для локальных групп, проживавших в таежном и горно-таежном ландшафте³¹. Сегодня жертвенными лентами якуты украшают ритуальные коновязные столбы *сэргэ* (он есть и в традициях тувинцев, а также алтайцев, бурят) во время главного праздника народа *Ысыах*, весенне-летнего праздника в честь богов Айыы, возрождения природы и начала нового жизненного цикла.

Для подношения главному духу теленгитских шаманов по имени Караш шаманы использовали черную ленту около 1,5 м длиной *кара јалама*³². Присутствуют в алтайской культуре и белые ленты *ак јалама*, такую белую ткань использовали приверженцы бурханизма («белой веры», веры в Бурхана, которые так противопоставляли себя шаманизму — «черной вере») ³³. Алтайцы повязывают жертвенные ленточки светлым божествам не на все деревья, а главным образом на березу или лиственницу³⁴. Последняя (*тыт*) считалась созданная светлым божеством³⁵. Ленты повязывают на ветки кустарника можжевельника (растения, обладающего, по верованиям алтайцев, особой очистительной и целебной силой), прося у хозяина тайги разрешения сорвать их³⁶.

Моления проводят и кумандинцы (тоже тюркоязычный этнос, живущий в Алтайском крае, Республике Алтай и Кемеровской области России), почитая кедр, повязывая на него белые ленточки³⁷. По отношению к жимолости (*ыргай*) существовал запрет не ломать, не портить, на нем не готовить мясо. Ветки его берут, соблюдая определенные правила: к жимолости привязывают белые жертвенные ленты, окропляют, приговаривают: «Срываю не просто так, а из-за нужды»³⁸. Особо Э. В. Екеева и Э. А. Белекова к ритуальным предметам также относят ритуальные ткани: широкий платок *мааны*, который встречается внутри дома, и квадратной формы *байры* черного и белого цветов длиной не более 1 метра, который привязывают один раз в год на священных горных перевалах или особо почитаемых культовых объектах, когда происходят природные катаклизмы, негативные явления в жизни людей³⁹.

Однако, тюркское происхождение названия ленты, то есть языковой признак, не является главным признаком распространения ритуальных лент шаманизма в общем ареале распространения шаманизма⁴⁰.

Шаманизм монголоязычных этносов. Ленты как атрибут шаманизма были распространены не только у тюркоязычных народов, но и монголоязычных — со своими названиями⁴¹.

Так, разноцветные ленты *зурам дааву*⁴² также имеют место в монгольском шаманизме⁴³, там, где верующие в честь духов гор выстраивают *обо* — крупные или маленькие насыпи, рядом устанавливают деревце и вешают на него лоскутки тканей *зурам* пяти цветов: белого, красного, зеленого, синего и желтого⁴⁴. Главный смысл совершения жертвоприношений на *обо* заключается в стремлении людей жить в благополучии и мире, чтобы все духи были успокоены⁴⁵. Ленточки являются, как пишет Л. Эрденэболд, знаком выражения уважения и почитания духов, и одновременно призваны радовать их⁴⁶. На местах шаманских погребений Прихубсугуля, где имеются изображения онгонов (духов предков), места украшаются девятью цветными лентами⁴⁷. Современное бытование традиции подробно описано в работах монголоведов⁴⁸.

У бурят был особо значимым культ гор, соответственно здесь также практиковались шаманистские ритуалы поклонения духам местности, гор⁴⁹. Наиболее ранней формой подвязки у бурят также была зэг 'веревка из конского волоса'⁵⁰ или зэлэ⁵¹. Впоследствии она была заменена лентами, как пишет Г. Р. Галданова, они назывались *залама*, что указывает на тюркское влияние⁵². В бурятской культуре также присутствует и монгольское название ленты *зурам*⁵³.

Бурятским аналогом якутского *дэлбирге* является *дэлберге* — волосная веревка с белыми и черными миткалевыми⁵⁴ лентами⁵⁵. Широко практиковалось привязывание лент, лоскутов на деревья как своеобразное общение с духами и божествами. Однако, ритуал не только призывал духов, но и призывал счастье, благодать. Так, Галданова



Фото 24. Деревья с повязанными лентами, Ямало-Ненецкий автономный округ.
Фото И. Меккюсярова.

указывает на то, что у агинских бурят совершался обряд призывания счастья *залама ургэхэ*, когда на молодую березку они привязывали ленточки, лоскуты, шкурки зверей⁵⁶. Бурятские шаманы также имели ленты в числе своих атрибутов, например, на одежде⁵⁷, на кнутах⁵⁸.

Ленты, лоскуты ткани использовались калмыками для навешивания на священные деревья, на столбы, воздвигаемые на *ова*⁵⁹. Ленты как маркеры рода называли *өлги*⁶⁰, сейчас они используются в свадебном обряде⁶¹. Ленты также были нужны для обрядов по обеспечению единства и благополучия рода, обрядов перехода, принятия посвящения⁶². Ленты могли сжигаться в костре как подношение⁶³, а также подвязываться к дереву, растущему во дворе⁶⁴. Были обряды посвящения животных Белому старцу, после чего их повязывали лентой, и они паслись до естественной смерти⁶⁵.

Но несмотря на то, что сибирский — тюркоязычный и монголоязычный — шаманизм считается классическим примером шаманизма в целом, тем не менее, шаманизм распространен и в культурах Дальнего Востока, Юго-Восточной и Средней Азии и Африки, у индейцев Северной Америки, Австралии и Океании, а также и у индейцев Южной Америки. И везде он сопровождается наличием лент в ритуалах.

Например, у эвенков, язык которых относится к тунгусо-маньчжурской группе алтайской языковой семьи, пучки лент крепились на одежду шамана по бокам, в дополнение к другим дополнительным украшениям⁶⁶. Они считались стилизованными драконами⁶⁷, также, как у алтайцев и тувинцев. Есть некоторые локальные отличия. У забайкальских эвенков, например, ленты изображают змей⁶⁸. Также прикреплялись ленты большой длины к шаманской шапке⁶⁹. Приезжая к больным, шаманы иногда отвязывали змеевидную ленту от своего головного убора и оставляли ее в качестве оберега, охранителя в доме больного⁷⁰. Такая же практика отмечена у приенисейских



и забайкальских эвенков, а также бурят⁷¹. Нанайцы имеют столбы с лентами, а также повязки на шею в виде ленты *атая* в лечебной одежде⁷². У селькупов к шаманской «короне» крепились ленты или косы — они изображали дороги, по которым снизу вверх (из Нижнего мира на Среднюю землю) следуют духи⁷³.

В ритуальной обрядности шаманов локальных культур Китая также отмечается наличие лент: например, у народности цян в горном районе в северо-западной части Сычуань на восточной окраине Тибетского нагорья⁷⁴, дауров, монголоязычного народа севера страны⁷⁵, монголов Внутренней Монголии⁷⁶. Ленты также известны как неперенный атрибут одевания корейских шаманов⁷⁷.

Также архаичные верования доисламских времен, в том числе шаманизм, были и у народов Центральной Азии, в том числе у казахов.

В. Н. Басилов писал, что шаманы Центральной Азии не имели ритуальной одежды, подобной сибирским шаманам, но тем не менее, «это не значит, что здесь вообще отсутствовала шаманская обрядовая одежда»⁷⁸. В целом он считает, что ритуальный костюм был неперенной принадлежностью шамана; в нем шаман «будто бы получал полную способность общаться с духами, странствовать в других, мифических мирах»⁷⁹. Но даже утрата пышного ритуального одевания приводила к тому, что шаманы старались тем или иным способом отличать свою ритуальную одежду от повседневной⁸⁰. Например, лоскуты ткани и ленты украшали специальный посох *баксы* (шамана) восточных казахов⁸¹. Последние исследования ученых показывают то, что в центральноазиатском шаманизме ленты были неперенной частью одевания и ритуалов шаманов. Так, у тюркоязычных согдийцев, живших на территории нынешнего Узбекистана, предков нынешних узбеков, в одеваниях шаманов встречались ленты⁸². Шаманский церемониальный обряд и участие в нем лент на одевании священнослужителя описывают исследователи казахского шаманизма⁸³.

Ученые также отмечают архаическое сооружение *туг* (уйгурского происхождения) народов центральноазиатского региона⁸⁴, традицию намогильных шестов с хвостом яка или флагов⁸⁵, о чем мы также упоминали в предыдущем параграфе. *Туг* устанавливали в юрте, вкапывали в землю и обвешивали лоскутами материи. В. Н. Басилов ссылался на мнение С. Е. Малова, который полагал, что уйгурский *туг* играл ту же самую роль, что и дерево в шаманских обрядах народов Сибири. То есть он, по существу, заменял дерево и должен был быть обязательно увешан лентами⁸⁶.

Есть упоминания в исследованиях казахской культуры и воспоминаниях казахов старшего поколения о том, что ритуальные ленты были также частью этой культуры, а где-то очевидно и остаются⁸⁷.

Несколько слов о добуддийской культуре тибетцев, издавна проживавших также в Центральной Азии, в Тибете. Они имели свою древнюю религиозную систему, которую называют религией Бон. Ее исследователи интерпретируют по-разному: это шаманизм, это не шаманизм и пр. Самая общая характеристика содержится в труде А. Д. Цендиной⁸⁸. Она пишет, что «боном называют целый комплекс религиозных верований, распространенных у тибетцев на протяжении многих веков до появления у них буддизма. Эти верования относятся к различным стадиям развития религиозного сознания и испытали на себе многообразное воздействие соседних культур в разные исторические периоды»⁸⁹. В боне также очевидны анимистически-шаманистские верования, есть представления о трехчастном делении мира, густо заселенными богами, демонами и духами⁹⁰. Демоны и духи достаточно капризны и гневны, люди не должны нарушать их спокойствие, должны выполнять по отношению к ним определенные ритуалы, в том числе приносить им жертвы: класть камни к деревьям, складывать их в кучи на перевалах, оставлять пищу в определенных местах, привязывать разноцветные ленточки на кусты у пещер⁹¹. Лишь в VII–VIII в. тибетский бон испытал на себе значительное влияние буддизма, стал даже восприниматься одной из его сект⁹².



Фото 25. Повязанные лентами конструкции близ с. Барлыкарасан, Урджарский район, Восточно-Казахстанская область, Республика Казахстан. Фото М. Лештаевой.

В целом, с одной стороны, можно сказать, что во всех шаманистских культурах используются ленты: где-то для повязывания на объектах и на одеяниях священнослужителей, где-то — только на одеяниях шаманов, а где-то — почти не используется.

Поэтому, очевидно, что одного только шаманского фактора явно не достаточно.

Культура жертвоприношений и одаривания дошаманских верований

Здесь необходимо вспомнить о том, что сам шаманизм может считаться не столько религиозной системой, сколько религиозной конфигурацией⁹³, в которой отчетливо просматриваются в том числе анимистические верования: культурный ландшафт у многих народов мира считался священным, небо, горы, реки и озера оживлялись богами, демонами, духами, все они требовали умиловивления в обмен на защиту.

В дошаманском пласте культуры огромное значение имеют и действия самих людей. Они сами должны были выполнять ритуалы, коллективные обрядовые действия, приносить жертвы.

Как писал антрополог М. Мосс, суть жертвоприношения заключается в том, что она прямо связывалась с освящением, когда «при всяком акте жертвоприношения объект переходит из сферы мирского в сферу религиозного, он освящается»⁹⁴. При этом жертвователем (субъектом, получающим выгоды от жертвоприношения или испытывающим на себе его действие) может быть как индивид, так и коллектив, при этом последний может делегировать от своего имени одного из своих членов⁹⁵. При этом саму жертву — посвящаемую вещь — Мосс трактует весьма широко: как нечто, что служит посредником между жертвователем (или объектом, на который должно обратиться полезное действие приношения) и божеством, которому обычно адресуются жертва⁹⁶. То есть жертвоприношение — это «религиозный акт, который посредством освящения жертвы изменяет статус лица, совершающего этот акт, или определенных объектов, которые представляют для него интерес»⁹⁷.

Однако, поскольку, по мнению М. Мосса, сам религиозный акт нуждался не только в религиозной среде, но и в действующих лицах, обладающих определенным религиозным статусом⁹⁸, то в разнообразных культурных практиках народов мира, этот вопрос решался самыми разными способами, вплоть до того, что человек перед



жертвоприношением должен был придать ему статус священного, чтобы выйти из сферы профанного. И для этого он должен был пройти соответствующие изменения статуса жертвователя: специально подготовиться, пройти ряд символических церемоний и пр. В этом смысле в тувинской шаманистской культуре, как и других родственных культурах, церемониальные действия могли быть многочисленными, а могли и содержать лишь ряд действий человека (побрызгать молоком в разные стороны света, обходить объекты, обращаться с молитвой) — простейших обрядов⁹⁹. Более того, люди, покидающие свой дом — путники, охотники — выходя за пределы привычного мира, как пишут этнографы, сами обретали статус иного существа, временно превращались в чужаков, людей, на время отринутых от мира культуры, что по возвращении из «другого мира» требовало проведения специальных ритуалов¹⁰⁰.

Ритуальные повязывания лент людьми можно считать соединением традиции шаманизма (с его ритуалами жертвоприношения) с архаическими традициями одаривания полосками кожи, затем — лентами.

В целом в тувинской культуре, также, как и в других сибирских культурах, весьма ценным подарком были шкуры животных, обработанные специальным образом. Как мы уже упоминали, раньше в качестве подарков тувинцы использовали белую полоску выделанной козлиной кожи *дадазын*. Позднее она была заменена на редкую, дорогую, импортную шелковую ткань.

При этом, если вспомнить другую концепцию М. Мосса — концепцию дарения, то, по его мнению, дарение в архаических обществах было актом хотя и формально добровольным, но совершенно обязательным¹⁰¹. Монголовед Н. Л. Жуковская применила московскую концепцию к монгольской культуре и назвала коммуникативное действие дарения и ответного дара «подарок — отдарок»¹⁰². В том числе она отметила несколько уровней такого действия. Первый уровень, когда подарки выступали и как символ закрепления соответствующих отношений по крови и родству (например, во время свадебных ритуалов). Второй уровень, когда обмен подарков подкреплял реальное или эпическое побратимство. Такие отношения считались крепче кровнородственных и обязывали побратимов к полному самоотречению. Третий уровень, когда взаимодействие «подарок — отдарок» выражало форму вассальных отношений. И четвертый уровень, когда этот коммуникативный акт был составной частью ритуала гостеприимства.

Это соединение традиций жертвоприношений и одаривания, у которых общие смыслы были сходны (человек отдает нечто и получает взамен), привело, на наш взгляд, к развитию не только традиции приношения духам специальных даров, но и даров в форме лент. Чем это отличается от практики в других ареалах шаманистских культур?

Например, о дарах в традиционной культуре казахов пишет З. К. Сураганова¹⁰³. В архаическом прошлом казахской культуры здесь также приносились в жертву духам деревьев полоски материи или оторванные от одежды лоскуты, пишет исследователь. Поэтому деревья назывались «деревья в лохмотьях»¹⁰⁴. Также автор, ссылаясь на описания Б. Залесского, упоминает о том, что казахи привязывали к деревьям лоскуты шкуры и шерсть животных в качестве жертвоприношения¹⁰⁵. В самой же культуре гостеприимства казахов традиции преподнесения лент, шарфов уже нет. Несмотря на общие правила гостеприимства кочевников и того, что казахи специально для гостей хранили много ценных вещей¹⁰⁶, их встречали приветственными словами¹⁰⁷, сажали на почетное место¹⁰⁸, никогда не отпускали с пустыми руками¹⁰⁹, дарами здесь выступали другие предметы — не ленты.

Использование шарфов в церемониалах относится к ареалу распространения буддийской культуры, которые распространились с тибетским буддизмом. При этом у самих тибетцев, как мы писали, согласно одной из версий происхождения тибетского шарфа, в Тибете в прошлом тибетцы также использовали шкуры животных для изго-



товления подарков. Люди носили овечью шерсть на шее, дарили ее друг другу. Со временем простую шерсть заменил шарф. На тибетском языке оно носит название *хада* (в латинской транскрипции *khata*, *kha-btags*¹¹⁰), на монгольском — *хадаг*, или, как пишут российские авторы, *хадак*¹¹¹. Он считается важнейшим элементом этикета тибетского народа — обязательным в церемонии приветствия¹¹² и даже называется «характеристикой нации»¹¹³. Сами тибетцы *хада* называют, как мы уже упоминали, «шарфом счастья» (*scarf of happiness*)¹¹⁴.

Соответственно, отметив соединение традиций жертвоприношения с традициями одаривания прежде всего лент у народов распространения сибирского шаманизма, перейдем к следующим факторам.

Культурное влияние Китая и Индии

Как уже очевидно, замена шкур из шерсти шелковыми китайскими шелками в качестве дара — одна из версий происхождения тибетского шарфа *хада* — напрямую выводит нас на фактор китайского влияния. Об этом говорит также история некоего миссионера Чжанцзянь из династии Хань, который был отправлен с дипломатической миссией в западные регионы. Он проезжал мимо Тибета и подарил шелка вождю местного племени¹¹⁵.

Известно, что Китай с древних времен, с 4-го тысячелетия до н. э., производил шелк из гусениц-шелкопряда и этот продукт оставался в границах страны до тех пор, пока во второй половине первого тысячелетия до н. э. не появился Шёлковый путь. Примерно к 300 году н. э. шелководство распространилось в другие страны — в Индию, Японию, Персию, Корею. Из шелка изготавливали много изделий, но прежде всего одежду, причем цвет ткани был важным индикатором социального класса.

Распространение шелка на соседние регионы Азии показывает не только торговые связи Китая, но и степень распространения китайского шелка в их культурах. Иерархическую ценность одежда из китайского шелка приобрела и для народов Алтае-Саянского региона и Внутренней Азии¹¹⁶. На это указывают и археологические данные найденных остатков шелковой одежды в погребениях и шелковых лентах. Например, хорошо сохранившуюся желтую шелковую ленту шириной 3,1 см и длиной 92 см находили в захоронении VIII–IX в. в Туве¹¹⁷.

Р. Н. Безертинов пишет о том, что женщины хуннской империи в результате торговли с Китаем сменили одежду из шерсти на шелковые платья¹¹⁸. Во времена наивысшего могущества Первого тюркского каганата границы тюркского государства охватили весь степной пояс Евразии. Верховный правитель каган Тобо-хан сделал правителей Северного Китая своими вассалами и те обязывались ему ежегодно давать «100 000 кусков шелковой ткани»¹¹⁹. С VI–VIII вв. н. э. на территории Саяно-Алтая у тюркских народов появился общий термин *torqu* ‘шелк’¹²⁰ (сейчас это *торко* — у алтайцев, торгы — у хакасов и *торгу* — у тувинцев)¹²¹.

Тем не менее раньше в способах приветствия у тибетцев, как пишет Дж. Моди, церемониальный шарф занимал далеко не первое место. Он насчитал семнадцать способов, начиная от высовывания языка, наклона головы или общего поклона, чесания головы — и, наконец, до вручения шарфа в знак вежливости и приложения его к отправляемому посланию¹²². При этом само дарение шарфа, обмен платками он считал старым обычаем, пришедшим из Индии¹²³. О том, же писал У. Рокхил. Он считал, что использование церемониальных шарфов восходит к глубокой древности в Азии. Упоминания о них находятся в старых буддийских произведениях, изображения — на древних буддийских барельефах в Индии¹²⁴. Оттуда обычай, размышлял он, распространился и на Китай¹²⁵.

Соответственно продукция ткацких ремесел тибетцев в результате влияния как Индии, так и Китая, стала включать в себя куски продолговатой материи. Тибетский *хада*



Фото 26. Флаги в храме Мангешвар Девата в провинции Балаг Химачал Прадеш, Индия.

Фото Ю. Попкова, 2016 г.

шириной, как правило, около 20–30 см и длиной до 1–2 м. Тибетцы считают, что белая хада олицетворяет чистоту и удачу, поэтому большинство хада выполнены в белом цвете. Некоторые из них разноцветные: синего, белого, желтого, зеленого и красного цветов. Синий символизирует небо, белый — облако, зеленый — речную воду, красный — защитника дхармы, а желтый — землю. Хада преподносят всякий раз, когда происходит некое торжественное событие или прибывает важный гость издалека, наносится визит вождю или совершается прощальное путешествие¹²⁶.

Подчеркнем, что в тибетской культуре церемониальные шарфы остались важными предметами для подношений, а вот у народов Монголии, Саяно-Алтая со временем кадаки (хадаки) соединились с традицией повязывания лент на объекты освящения.

Влияние тибетского буддизма

Еще один важный фактор связан с развившейся богатой культурой тибетского буддизма, вобравшей в себя и древние архаические верования, практики тибетцев, и учение Будды, пришедшее из Индии.

Одну из особенностей тибетского буддизма, такую, как развешивание на деревьях молитвенных флагов, А. Берзин связывает с влиянием шаманизма¹²⁷. Д. Баркер также считает, что история флагов в тибетской культуре восходит к добуддийским, шаманистским традициям¹²⁸. Об этом говорит и наличие коня в центре изображения, символизирующего энергию человека, а также то, что у тибетских племен бытовали родовые цветные флаги с изображениями разных животных или птиц. Добуддийская традиция слилась с индийской: по мнению автора, текст сутры впервые появился на знаменах в Индии¹²⁹.

В Тибете молитвенные флаги с буддийской мантрой «Ом мани падмэ хум» в купе с самим буддизмом появились благодаря деятельности тибетского царя Сонгцен Гампо в VII в. Он был вдохновлен сутрой Авалокитешвары, которая учила, что запечатление



мантры на поверхностях принесет пользу многим существам. Он стал призывать людей вырезать мантру на камнях, на деревьях, а также изображать на ткани и вывешивать на молитвенных флагах¹³⁰. На флаге также изображались символы ветра (конь) и четыре мифических животных (дракон, снежный лев, тигр и гаруда) — явные добуддийские персонажи, как подчеркивает Д. Баркер. Помимо мантры «Ом мани падмэ хум» на флагах со временем появились и другие.

Тибетский буддизм, распространившийся на другие регионы Азии, принес с собой и традицию развешивания молитвенных флагов.

Само распространение буддизма, как мы знаем, происходило в виде волн¹³¹. Первая известная волна относится к времени существования первого Тюркского каганата, которая была не очень продолжительной, незначительной и практически не оставила следов¹³². Второй этап (или вторая волна), относится к расцвету Монгольской империи в XIII в. и политикой пятого Великого хана Хубилая, активно поддержавшего буддийскую сангху¹³³. Эта волна оказалась более успешной, но буддизм был религией преимущественно правящих кругов, оставаясь чуждой для широких народных масс. Третья, самая крупная волна распространения буддизма в Центральной Азии, которая ознаменовалась массовым принятием его в качестве официальной религии монгольских кочевников, относится к периоду существования государства Алтын-ханов (XVI-XVII вв.). Здесь распространился тибетский буддизм традиции Гелуг¹³⁴. А. Берзин назвал Тибет наследником индийского буддизма, внесшим великий вклад в его дальнейшее развитие, организацию, методов обучения¹³⁵.



Фото 27. Молитвенные флаги и шарфы на воротах Центрального хурула Калмыкии «Золотая обитель Будды Шакьямуни». Фото В. Бадмаева, 2024 г.



*Фото 28. Обо с преимущественно синими шарфами на въезде в Завханский аймак Монголии.
Фото Ю. Попкова, 2009 г.*



*Фото 29. Конструкции с ритуальными лентами у дацана Ринпоче Багша в м. Лысая гора,
близ г. Улан-Удэ, Бурятия. Фото А. Азыраа, 2024 г.*



Территория Тувы также входила в состав этого государства и, как пишет А. Берзин, тибетский буддизм сюда пришел через Монголию в XVIII в.¹³⁶ Тувинские племена были вовлечены в общий процесс распространения традиций монастырской жизни, буддийских идей, обрядности и ритуалов. Тем не менее, как подчеркивает М. В. Монгуш, Тува, в отличие от Монголии, была лишь принимающей буддизм территорией, нежели активно воспроизводившей и преумножающей традиции¹³⁷. В любом случае с тех пор Тува, так же как и Монголия, а из российских регионов Бурятия и Калмыкия, считаются регионами распространения тибетского буддизма, входят в тибетско-буддийский культурный мир¹³⁸. В указанных территориях получили распространение и шарфы *кадак*, и буддийские молитвенные флаги.

О совокупности ритуальных лент и флагов в тувинской культуре мы уже изложили выше результаты нашего исследования. О том, насколько укоренена буддийская ритуальная культура в калмыцкой и бурятской культурах, написано немало работ¹³⁹.

Однако, не стоит забывать, что и другие регионы Саяно-Алтая также испытали на себе влияние тибетского буддизма и его ритуальной культуры, но в ограниченной форме. Например, когда у алтайцев синтез собственной религиозной системы верований с буддизмом приобрел черты верования под названием бурханизм¹⁴⁰. Здесь первоначальный ритуальный пучок волос *жалама* заменился на ленты из ткани под названием *кыйра* — двумя парными ритуальными лентами шириной до 5 см и длиной около 1 м, которые повязывали к ветвям берёзы и лиственницы. Для изготовления *кыйра* использовали материю трех цветов: белый, жёлтый и синий. Привязывать её на ветви деревьев надлежало с восточной стороны особым узлом, после чего, отойдя на несколько шагов принять особую позу, стоя лицом на восток произнести молитву¹⁴¹. Обряд жертвоприношения на Алтае с развитием бурханизма претерпел некоторые изменения. Теперь на гриву жертвенной лошади и на березы привязывают белые ленточки¹⁴². Кроме белого цвета брали ткани светлых тонов: голубой как символ гармонии, согласия и спокойствия, воплощение доброты, верности, бесконечности; желтый — цвет веры, просветления; зеленый — символ цветущей земли, плодородия, пробуждения, умножения и достатка, постоянства и неизменности, тепла, жизни¹⁴³.

Однако, такие регионы скорее остались в ареале «ленточной» культуры, не войдя в конфессиональную общность буддистов, тогда как регионы, вошедшие в поле тибетско-буддийской культуры, приобрели черты культуры «ленточно-флажочной». При этом ленточно-флажочная культура образовалась, в целом, как мы показали, в результате соединения нескольких факторов: особенностей ритуальной практики шаманизма этносов центральной Евразии, принципов общих культурных практик жертвоприношений и одаривания, культурного влияния Китая и Индии, и, наконец, влияния тибетского буддизма.

* * *

Рассмотрение всех этих факторов приводит нас к следующей мысли.

Общая траектория развития традиций ленточно-флажочной культуры очевидно восходит к анимистическим, дошаманистским верованиям и ритуальным практикам кочевников Центральной Азии. Затем она укрепилась ритуальной практикой шаманизма, развившемся в этом регионе, в том числе и у кочевников Тибета, которых Ю. Н. Рерих считает его неотъемлемой частью¹⁴⁴. Затем, обогатившись культурными традициями Индии и Китая (буддизм, шелка, традиции одаривания, ритуальные практики), и, приняв форму тибетского буддизма, она вернулась и «усилила» свои же «корни» в этом регионе.

Таким образом, действие всех этих факторов привело к тому, что в этих исконно шаманистских культурах, обогащенным буддизмом, сакральный пейзаж стал таким визуально заметным — разноцветным и трепещущим.



Ленты и флаги здесь стали теми ритуальными предметами, которые и маркируют территорию¹⁴⁵, и используются в том числе для вызывания легкого движения воздуха¹⁴⁶, что трактуется населением как возможность установить связь с духами, передать им обращения человека и тем самым обеспечить ему защиту, получить благословение.

¹ Терлецкий Н. С. К вопросу о роли лоскутов ткани (латта-банд) на мазарах Центральной Азии // Лавровский сборник: материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований. Этнология, история, археология, культурология. 2006–2007, Санкт-Петербург, 15–17 мая 2007 года. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2007. С. 118.

² Ламажаа Ч. К., Шаймерденова М. Дж. Кадак — шарф подношения и освящения (из истории традиции) // Новые исследования Тувы. 2024. № 2. С. 152–176.

³ Саяно-Алтайский регион, по определению О. М. Хомушку, охватывает территорию Южной Сибири от Байкала до Западной Монголии и представляет собой историко-культурную проекцию центрально-азиатского очага кочевой цивилизации. Таким образом, к народам Саяно-Алтая относятся алтайцы, шорцы, тувинцы, западные буряты, хакасы, а также западные монголы (ойраты), особенно «малые» этнические группы Северо-Западной Монголии и Монгольского Алтая — урянхи, дархаты, цаатаны и др. См.: Хомушку О. М. Глава V. Автохтонные религиозные верования народов Саяно-Алтая // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии / отв. ред. П. К. Дашковский. Барнаул: Алтайский государственный университет, 2017. Т. 3. Конец XX — начало XXI в. С. 77.

⁴ Ламажаа Ч. К., Санчай Ч. Х., Монгуш А. В. Ритуальные ленты и флаги в практике современных тувинцев // Новые исследования Тувы. 2023. № 4. С. 344–370.

⁵ Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. М. Катанова, 2004. С. 219.

⁶ Алтайский этнографический словарь / редкол.: Н. В. Екеев (отв. ред.), Э. В. Енчинов (науч. ред.), С. В. Абысова, Д. А. Аткунова, М. С. Дедина, С. Д. Дилекова, Т. В. Метреева, Э. Г. Торусhev, А. Э. Чумакаев. Горно-Алтайск, 2023. С. 328.

⁷ Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск: Якутское книжное изд-во, 1971. С. 15.

⁸ Шерстова Л. И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский гос. ун-т, 2010. С. 208.

⁹ Рассадин В. И. Хозяйство, быт и культура тофаларов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005.

¹⁰ Там же. С. 165.

¹¹ Там же. С. 11.

¹² Жеребина Т. Сибирский шаманизм: этнокультурный атлас. СПб.: Амфора; ТИД Амфора, 2009. С. 241.

¹³ Рассадин В. И. Хозяйство, быт и культура тофаларов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. С. 91.

¹⁴ Жеребина Т. Сибирский шаманизм: ... С. 240.

¹⁵ Рассадин В. И. Хозяйство, быт и культура ... С. 36.

¹⁶ Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. ... С. 33–34.

¹⁷ Там же. С. 73.

¹⁸ Там же. С. 138.

¹⁹ Там же. С. 56.

²⁰ Алтайский этнографический словарь ... С. 328.

²¹ Екеева Э. В., Белекова Э. А. Культурная атрибутика в традиционном мировоззрении алтайцев. Горно-Алтайск: БНУ РА «Научно-исследовательский Институт алтаистики им. С. С. Суразакова», 2018. С. 15, 28.

²² Там же.

²³ Там же. С. 17.

²⁴ Там же. С. 29.

²⁵ Ойноткинова Н. Р. Мифологическая картина мира алтайцев: концепты, мотивы, сюжеты. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2021. С. 146.

²⁶ Якуты. Саха / отв. ред. Н. А. Алексеев и др. М.: Наука, 2012. С. 208–209, 280, 300, 333 и др.

²⁷ Там же. С. 548.

²⁸ Там же. С. 253.

²⁹ Данилова Н. К., Васильев В. Е. Религиозный ландшафт: «сиэл» и «дэлбиргэ» в ритуальном пространстве в свете изучения эволюции бескровных жертвоприношений народа саха // Общество: философия, история, культура. 2019. № 12 (68). С. 31.



- ³⁰ Там же. С. 33.
- ³¹ Там же.
- ³² Ойноткинова Н. Р. Мифологическая картина мира ... С. 176.
- ³³ Там же. С. 304.
- ³⁴ Там же. С. 493.
- ³⁵ Там же. С. 489.
- ³⁶ Там же. С. 484.
- ³⁷ Там же. 488–489.
- ³⁸ Там же. С. 499.
- ³⁹ Екеева Э. В., Белекова Э. А. Культовая атрибутика в ... С. 17–18, 29.
- ⁴⁰ Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1984; Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова; отв. ред. И. Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1988; и др.
- ⁴¹ Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи Дорджи Банзарова: с портр. и биограф. / под ред. Г. Н. Потанина. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1891; Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1980; Галданова, Г. Р. Элементы тюркских влияний в традиционных верованиях бурят // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века / редколлегия: И. А. Асеев и др. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1989. С. 117–122; Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (Эволюция верований и культов селенгинских бурят) / отв. ред. Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 1991; Содномпилова, М. М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009; Батомункуева С. Р. Культ гор в религиозной традиции бурят. Улан-Удэ: Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН, 2019; и др.
- ⁴² Эрдэнэболд Л. Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX в.): перевод на русский. Улан-Удэ: Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН, 2012. С. 36.
- ⁴³ Heissig W. The Religions of Mongolia. University of California Press, 1980. P. 6–23.
- ⁴⁴ Эрдэнэболд Л. Традиционные верования ойрат-монголов ... С. 34.
- ⁴⁵ Там же. С. 35.
- ⁴⁶ Там же. С. 36.
- ⁴⁷ Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии. Культура. Традиции. Символика. М.: Восточная литература, 2002. С. 181.
- ⁴⁸ Нанзатов Б. З., Содномпилова М. М. В Монгольской Джунгарии: этнографические зарисовки // Культурное наследие народов Центральной Азии : сб. ст. Вып. 3 / отв. ред. М. М. Содномпилова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. С. 5–27; Цэдэв Новаанзоч. Священная гора Сутай и обряды, связанные с ее государственной сакрализацией // Алтай — Гималаи: традиционные знания и инновации в развитии горных и предгорных регионов Евразии : мат. I российско-индийско-монгольского семинара, 19–20 июня 2015 г. / под ред. Н. А. Колпакова, И. В. Фотиевой. Барнаул: Изд-во фонда «Алтай — 21 век», 2015. С. 63–68.
- ⁴⁹ Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1980; Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (Эволюция верований и культов селенгинских бурят) / отв. ред. Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 1991; Батомункуева С. Р. Культ гор в религиозной традиции бурят. Улан-Удэ: Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН, 2019; и др.
- ⁵⁰ Буряты / отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2004. С. 72.
- ⁵¹ Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма ... С. 186.
- ⁵² Галданова, Г. Р. Элементы тюркских влияний ... С. 120; Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1980. С. 186.
- ⁵³ Доржигушаева О. В., Киплюкс А. В. Экологизация традиции завязывания зурам, хадаков и хий-морин на местах поклонения в Республике Бурятия // Новые исследования Тувы. 2023. № 4. С. 328–343.
- ⁵⁴ Миткаль — суровая тонкая хлопчатобумажная ткань полотняного переплетения.
- ⁵⁵ Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма ... С. 187.
- ⁵⁶ Галданова Г. Р. Элементы тюркских влияний ... С. 120.
- ⁵⁷ Буряты ... С. 165;
- ⁵⁸ Галданова Г. Р. Элементы тюркских влияний ... С. 119.



- ⁵⁹ Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков. Элиста: Джангар, 2003. С. 211; Gazizova V. Sacred heights in the topography of flatlands. Ovaа kurgans in the Kalmyk Buddhist landscape // *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*. 2021. № 52.
- ⁶⁰ Бакаева Э. П. Добуддийские верования ... С. 277.
- ⁶¹ Там же. С. 277; см. также: Шараева Т. И. Современное бытование сакрального маркера өлгц у калмыков (по материалам полевых исследований 2008–2010 гг.) // *Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов*. 2010. № 2. С. 158–186.
- ⁶² Бакаева Э. П. Добуддийские верования ... С. 186.
- ⁶³ Там же. С. 193.
- ⁶⁴ Там же.
- ⁶⁵ Там же. С. 211.
- ⁶⁶ Жеребина Т. Сибирский шаманизм: ... С. 332.
- ⁶⁷ Там же. С. 487; Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. С. 140.
- ⁶⁸ Жеребина Т. Сибирский шаманизм: ... С. 333.
- ⁶⁹ Там же. С. 488.
- ⁷⁰ Там же; Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. С. 158.
- ⁷¹ Жеребина Т. Сибирский шаманизм: ... С. 488.
- ⁷² Там же. С. 455.
- ⁷³ Там же. С. 464.
- ⁷⁴ Oppitz M. Ritual Objects of the Qiang Shamans // *Res: Anthropology and Aesthetics*. 2004. Vol. 45. P. 10–46.
- ⁷⁵ Sa Minna. Deities System and Ritual Practice: A Case Study of the Daur Shamanic Oboo Ritual // *Religions*. 2023. 14, no. 5: 661.
- ⁷⁶ Knecht P. Constructing sacred space: establishing ritual space for the initiation or promotion of a shaman // *Asian highlands perspectives*. 2018. Vol. 51. P. 9–32.
- ⁷⁷ Zolla E. Korean Shamanism // *Res: Anthropology and Aesthetics*. 1985. Vol. 9. P. 101–113.
- ⁷⁸ Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. С. 89.
- ⁷⁹ Басилов В. Н. Избранники духов. М.: Политиздат, 1984. С. 98.
- ⁸⁰ Там же.
- ⁸¹ Басилов В. Н. Шаманство у народов ... С. 76.
- ⁸² Niekum M. Ethnogenesis, iconography and Sogdian shamanism // *Культура кочевников Центральной Азии: материалы Международной конференции, Самарканд, 22–24 ноября 2007 г.* / отв. ред. Ш. Р. Пидяев. Самарканд: Издание МИЦАИ, 2008. С. 155–163.
- ⁸³ Mashimbayeva A., Baisakalova A., Kossanova A., Absatarova G., Utebayeva B., Janseitova S. Shamanistic ritual ceremony and accompanying music as the worldview basis of traditional culture // *Conservation Science in Cultural Heritage*. 2022. № 22(1). P. 307–322.
- ⁸⁴ Басилов В. Н. Шаманство у народов ... С. 87–88.
- ⁸⁵ Худяков Ю. С., Борисенко А. Ю., Орозбекова Ж. Символика копий, бунчуков и знамен в традиционной культуре кыргызов (Тянь-Шаня и Алтая) // *Этнографическое обозрение*. 2016. № 3. С. 162–179.
- ⁸⁶ Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. С. 87–88.
- ⁸⁷ Ламажаа Ч. К., Шаймерденова М. Дж. Кадак — шарф подношения и освящения (из истории традиции) // *Новые исследования Тувы*. 2024. № 2. С. 171.
- ⁸⁸ Цендина А. Д. ... и страна зовется Тибетом. М.: Восточная литература, 2002.
- ⁸⁹ Там же. С. 57.
- ⁹⁰ Там же. См. также: Герасимова Г. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1989. С. 186–218.
- ⁹¹ Цендина А. Д. ... и страна зовется Тибетом. ... С. 58.
- ⁹² Там же. С. 60.
- ⁹³ Kværne, P. Forty-five Years of Tibetan Studies. An Anthology of Articles by Per Kværne. Dharamshala, Amnye Machen Institute, 2015. P. 5.
- ⁹⁴ Мосс М. Социальные функции священного. Избранные произведения. СПб.: Евразия, 2000. С. 15.
- ⁹⁵ Там же. С. 16.
- ⁹⁶ Там же. С. 17.



⁹⁷ Там же. С. 19.

⁹⁸ Там же. С. 25.

⁹⁹ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова; отв. ред. И. Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1988. С. 25–26; Бурнаков В. А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2006. С. 21.

¹⁰⁰ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал / А. М. Сагалаев, И. В. Октябрьская; отв. ред. И. Н. Гемуев. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990. С. 158.

¹⁰¹ Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: КДУ, 2011.

¹⁰² Жуковская Н. Л. «Подарок – отдарок» и его место в системе социальных ценностей монголов // Mongolica. Памяти академика Б. Я. Владимирцова / редколлегия: А. Н. Кононов и др. М.: Главная редакция восточной литературы, 1986. С. 160–168.

¹⁰³ Сураганова З. К. Обмен дарами в казахской традиционной культуре. Астана: КАМ-Медиапринт, 2009.

¹⁰⁴ Там же. С. 100.

¹⁰⁵ Там же. С. 95.

¹⁰⁶ Каирбеков Б. Национальные обычаи и традиции. Казахский этикет. Алматы: б. и., 2011. С. 28.

¹⁰⁷ Там же. С. 34.

¹⁰⁸ Там же. С. 34–35, 38.

¹⁰⁹ Там же. С. 47.

¹¹⁰ Modi J. J. Tibetan salutations and a few thoughts suggested by them // Anthropological Papers. Part II; Papers read before the Anthropological Society of Bombay; The British India Press, 1918. P. 111; Martin E. Gift, Greeting or Gesture: The Khatak and The Negotiating of Its Meaning on The Anglo-Tibetan Borderlands // Himalaya. 2016. № 35 (2). P. 56–72.

¹¹¹ Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии. Культура. Традиции. Символика. М.: Восточная литература, 2002. С. 16, 36 и пр.

¹¹² Modi J. J. Tibetan salutations ... P. 111; Li Tao, Jiang Hong Ying. Tibetan customs. China Intercontinental Press, 2003. P. 58, 61.

¹¹³ Ли М. Репрезентация национальной культуры Тибета в творчестве китайских художников 60-х годов XX века — начале XXI века: дисс. ... канд. искусств. Владивосток, 2019. С. 100.

¹¹⁴ Modi J. J. Tibetan salutations ... P. 111.

¹¹⁵ Ламажаа Ч. К., Шаймерденова М. Дж. Кадак — шарф ... С. 154.

¹¹⁶ Серегин Н. Н. Особенности использования китайского шелка в ритуальной практике раннесредневековых тюрков Алтае-Саянского региона и Центральной Азии / Н. Н. Серегин // Алтай — Россия: через века в будущее : материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной 260-летию добровольно вхождения алтайского народа в состав Российского государства и 25-летию образования Республики Алтай: в 2 томах, Горно-Алтайск, 09–12 июня 2016 года. Горно-Алтайск: Горно-Алтайский государственный университет, 2016. Т. 1. С. 126–129.

¹¹⁷ Вайнштейн С. И. Археологические раскопки в Туве в 1953 году // Ученые записки ТНИИЯЛИ. 1954. Вып. II. С. 148.

¹¹⁸ Безертинов Р. Н. Китай и кочевой мир. (1500 лет до н. э. по 220 год н. э.). Казань: Издательство «Слово», 2011. С. 130.

¹¹⁹ Худяков Ю. С. Золотая волчья голова на боевых знаменах. Оружие и войны древних тюрков в степях Евразии. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. С. 47.

¹²⁰ Древнетюркский словарь / ред. В. М. Наделяев и др. Ленинград: Наука, 1969. С. 578.

¹²¹ Кайлачакова Ю. С. Китайский шелк как компонент традиционной культуры тюрков Саяно-Алтая // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии: сборник научных трудов: 20-летию кафедры археологии, этнографии и источниковедения АлтГУ посвящается, Барнаул, 01–31 августа 2008 года / отв. ред. А. А. Тишкин. Барнаул: Азбука (Барнаул), 2008. С. 45.

¹²² Modi J. J. Tibetan salutations ... P. 114–115.

¹²³ Ibid. P. 122–123.

¹²⁴ Rockhill W. W. Diary of a Journey Through Mongolia and Tibet in 1891 and 1892. Washington, Smithsonian Institution, 1894. P. 239.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Юаньпэн Х., Алексеева Г. В., Тинтин Ц. Тибетская культура бассейна реки Хуанхэ в творчестве современных китайских художников // ИКОНИ. 2020. № 4. С. 26–27.

¹²⁷ Берзин А. Тибетский буддизм: Его история и перспективы развития. М.: Традиционная медицина, 1992. С. 21.



- ¹²⁸ Barker D. Tibetan prayer flags: Send your blessings on the breeze. London: Connections Book Publishing Ltd., 2003. P. 12.
- ¹²⁹ Ibid. P. 13.
- ¹³⁰ Ibid. P. 14.
- ¹³¹ Берзин А. Тибетский буддизм: ...
- ¹³² Там же. С. 15; Монгуш М. В. История буддизма в Туве. Новосибирск: Наука, 2001. С. 13.
- ¹³³ Берзин А. Тибетский буддизм: ... С. 16–26.
- ¹³⁴ Там же. С. 23.
- ¹³⁵ Там же.
- ¹³⁶ Там же. С. 24.
- ¹³⁷ Монгуш М. В. История буддизма в Туве ... С. 35.
- ¹³⁸ Сафронова Е. С. Современный буддизм в России как часть буддийской цивилизации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. Т. 27. № 1. С. 73–84; Терентьев А. Буддизм в России — царской и советской. СПб.: Издание А. Терентьева, 2014; Ламажаа Ч. К. Геокультурные образы буддийского мира тувинцев: исторический контекст и современность // Новые исследования Тувы. 2019. № 3. С. 27–40.
- ¹³⁹ Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1994; Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (Эволюция верований и культов селенгинских бурят) / отв. ред. Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 1991; Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии: сборник статей / отв. ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ: Бурятский государственный университет, 2012; Буддизм Ваджраяны в России: Исторический дискурс и сопредельные культуры : коллективная монография / отв. ред. Е. В. Леонтьева, сост. В. М. Дронова. М.: Алмазный путь, 2013; Бадмацыренов Т. Б. Религиозные практики в структуре культовой системы буддизма современной Бурятии // Власть. 2017. Т. 25, № 1. С. 139–144; Трипольская А. А., Чистяков А. Ю. Буддийские символы в гербах Республик Бурятия и Калмыкия // Геральдика: исследования и практика: материалы научной конференции, Санкт-Петербург, 20–22 февраля 2020 года. Т. 104. СПб.: Издательство «Государственный Эрмитаж», 2021. С. 350–357; и мн. др.
- ¹⁴⁰ Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, 2003; Шерстова Л. И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский гос. ун-т, 2010.
- ¹⁴¹ Шерстова Л. И. Бурханизм: истоки э. ... С. 208–209.
- ¹⁴² Ойноткинова Н. Р. Мифологическая картина мира ... С. 495.
- ¹⁴³ Там же. С. 305.
- ¹⁴⁴ Рерих Ю. Н. Кочевые племена Тибета // Страны и народы Востока. География, этнография, история. Вып. 2. М.: Изд-во вост. лит., 1961. С. 7–12. См. также оценку его концепции: Шустова А. М. Взгляд Ю. Н. Рериха на религию бон в Тибете // Восток (Oriens). 2023. № 5. С. 212–223; Шустова А. М. Вклад Н. К. Рериха в науку о Востоке // Ориенталистика. 2019. № 2(4). С. 890–915; Шустова А. М. Ю. Н. Рерих об особенностях мира древних кочевников Тибета // Восток (Oriens). 2021. № 1. С. 175–185.
- ¹⁴⁵ Традиционное мировоззрение тюрков ... 1988.
- ¹⁴⁶ Галданова Г. Р. Элементы тюркских влияний ... С. 121–122.





СОВРЕМЕННОЕ БЫТОВАНИЕ ТРАДИЦИЙ ПОВЯЗЫВАНИЙ

Оживившаяся сторона ритуальной жизни населения Тувы постсоветского времени с использованием всевозможных обрядовых предметов интересна не только с религиозной точки зрения, в которой также рассматриваются и соответствующие социокультурные практики.

В первую очередь, как мы уже сказали, это существенно расцветило религиозный ландшафт республики. О том, что путники, въезжающие на территорию Тувы по федеральной автомобильной трассе Р257 «Енисей» (Красноярск — Абакан — Кызыл — Чадан — Хандагайты), попадают в шаманистско-буддийский регион, красноречиво говорят объекты на горных перевалах с многочисленными разноцветными лентами. Далее по всей территории Тувы также можно встретить различные конструкции — шаманистские, буддийские, увешанные пучками ткани, которые вешает население.

Объекты повязывания лент мы можем поделить на группы: во-первых, одеяния шаманов, во-вторых, объекты шаманских культов (*оваа*, расположенные в разных местах — на горных перевалах, вершинах холмов, на берегах рек и пр.), в-третьих, древние артефакты — каменные идолы, в-четвертых, освященные животные, в-пятых, буддийские сооружения. Помимо этого, также отметим, что распространение буддийских практик привело к появлению практик повязывания или даже запускания буддийских флагов, приуроченных к специальным событиям. Также остановимся на объектах, которые по своему характеру являются нерелигиозными, тем не менее, в определенный момент приобретающими особые смыслы, вследствие чего на них тоже появляются ритуальные ленты.



Фото 30. Оваа-шалаш с ритуальными лентами на въезде в Республику Тыва.

Фото Ч. Санчай, 2024 г.



Но помимо этого, активизация определенных социокультурных практик также отразилась и на экономических отношениях в регионе. В соответствии с правилом влияния увеличенного спроса на ритуальные предметы — возросло и соответствующее предложение, то есть разросся и рынок товаров: появились магазинчики, лавки, уличные торговцы. Этот аспект также интересен для нас.

Объекты шаманистских культов

Традиционно увешанными лентами *чалама* и полосками кожи остаются одеяния шаманов. Для внешних наблюдателей, для туристов, прежде всего, именно шаманы с многочисленными разноцветными ленточками стали символом республики, ее наиболее интересными визуальными образами. Однако, чтобы увидеть шамана в его «рабочем» облачении, необходимо попасть к нему на прием или пригласить на специальный обряд, оказаться там, где будет служить священнослужитель.



Фото 31. Шаман, камлающий на обряде дагылга, Барун-Хемчикский район.
Фото Ч. Ламажаа, 2021 г.



То есть подобный «объект» с ритуальными лентами не столь легко доступен для визуального осмотра, как неподвижно расположенные в разных местах объекты природы, артефакты, до которых необходимо только добраться самому.

Объекты шаманистских культов связаны с преклонением перед духами мест (гор, рек и пр.), сочетаются с обрядами освящением и ленты повязываются в местах проведения этих обрядов¹.

Чаще всего речь идет о специальных конструкциях из жердей, воткнутых в каменные насыпи *оваа* (т. е. в сочетании *оваа* и шалаш), но бывают и самостоятельные священные шалаши без *оваа*, но с его значением, которые М. Б. Кенин-Лопсан так и называли — шалаш-*оваа*², вход которого должен смотреть в сторону солнца.

В комбинированных конструкциях шалаш-*оваа* камни подпирают отдельные одиночные жерди, вставленные или строго вертикально или с небольшим наклоном.

Например, конструкция на гребне горы мыса Виланы, у слияния рек Пий-Хема и Каа-Хема, состоит из одиночной длинной палки, вертикально уставленной, а две остальные направлены в сторону, полностью покрытые кадаками и флажками *хей-агт туктары*. На земле виднеются несколько жердей, которые служат основой, подпираемые камнями в виде *оваа* несколько поодаль от самой конструкции. По всей видимости, эта конструкция появилась недавно, с установкой статуи Будды.

К ним могут крепиться еще несколько жердей, связанные между собой на вершине в виде конуса.

Ярким примером такого сооружения является шалаш-*оваа* в местечке Кундустуг на правом берегу Енисея к западу от города Кызыла. Жерди нижними концами упираются в землю, другими — смыкаются в центре. По кругу скоплены крупные и мелкие камни, служащие надежной опорой для нижних шестов. Обычно в таком сооружении 2–3 шеста выделяются, зрительно удлиняя и поднимая всю композицию ввысь.



Фото 32. Конструкция шалаш-оваа в м. Кундустуг близ г. Кызыла.

Фото Ш. Майны, 2023 г.



Фото 33. Конструкция шалаши-оваа в м. Кежеге Даа, Эрзинский район.
Фото О. Сультум, 2024 г.



В последние годы распространились и горизонтальные конструкции, удобные для повязывания на одной высоте, примыкающие к шалашу-оваа. Например, одну из таких можно наблюдать на перевале Бичии-Арт (или Бай-Дагский) в Тес-Хемском районе.



Фото 34. Горизонтальная конструкция жердей рядом с шалаш-оваа для повязывания ритуальных лент, перевал Бичии-Арт, Тес-Хемский район. Фото Ч. Ламажаа, 2019 г.

Вертикально-горизонтальные способы повязывания стихийно возникают и в местах поклонения каменным идолам (*көжээ*), вокруг которых строятся навесные покрытия, а также окружающие их решетчатые заборы (тогда все заборы начинают пестреть лентами).

В некоторых местах *оваа* можно встретить и двойные конструкции — старые и новые. В Чаа-Хольском районе в местечке Боьш-Даг на горе установлен *оваа*. Данное место часто посещается, поэтому появилась необходимость доработать конструкцию *оваа* так, чтобы он имел дополнительные, добавленные приспособления для повязывания ритуальных ленточек. Основная жердь имеет наклон примерно 45 градусов и направлена в сторону спуска горы. К центральной жерди прикреплены длинные веревки, которые отходят в разные противоположные стороны, привязанные на вертикально укрепленные и вкопанные в землю железные трубы, которые в свою очередь завалены камнями. Протянутые веревки сплошь закрыты цветными веревками, кадаками. Тут же можно увидеть отдельно вертикально установленные железные трубы, вкопанные и заваленные камнями, от которых отходят тонкие жгуты-веревки, на которых привязаны буддийские флажки, цветные ленты, лоскутки, свободные и плетенные кадаки.

Помимо шалашей-оваа, а также горизонтальных жердей, совсем недавно появились и шалаш-юрты. Яркий пример этого типа конструкции установлен вблизи поселка Иштии-Хем Улуг-Хемского района.

Сооружение состоит из основного центрального столба, который специально для этого подготовлен и срублен. Центральный столб обкладывается камнями, образуя кучу с массивными валунами. От него по периметру круга устанавливаются другие срубы, но потоньше в количестве 8 штук, которые также воткнуты в землю. Основной столб соединен длинными жердями с каждой из 8 вертикальных столбов. Жерди кре-



*Фото 35. Горизонтальная конструкция жердей для повязывания ритуальных лент.
На обряде суг бажы дагылгазы, с. Шеми, Дзун-Хемчикский район. Фото Ш. Ондар, 2024 г.*



*Фото 36. П-образные конструкции для повязывания ритуальных лент около кижы көжээ.
Близ с. Бижитиг-Хая, Барун-Хемчикский район. Фото Ч. Ламажаа, 2021 г.*



Фото 37. Оваа в м. Бози-Даи, Чаа-Хольский район.
Фото Ч. Санчай, 2023 г.



Фото 38. Оваа типа шалаши-юрта в м. Чаламалыг-Арт вблизи п. Иштии-Хем, Улуг-Хемский район.
Фото Ч. Санчай, 2023 г.



Фото 39. Сооружение для повязывания ритуальных лент в м. Виланы на мысе у слияния рр. Пий-Хем и Каа-Хем.
Фото Ч. Санчай, 2023 г.



пятся от центра по наклону. Все столбы соединяются по кругу несколько тонкими обтесанными жердями. Открытым оставляется лишь пространство для входа с восточной стороны.

Как мы уже отметили, сами тувинцы могут не различать виды лент, не знать их особенности и в их пояснениях порой встречаются довольно неожиданные трактовки.

К., жен. 1977 г. р., жительница с. Успенка Тандинского района:

— Мен бодаарымга, чалама дээрге беш аңгы өңнүг кадактарны чүдүлге ёзугаар тейлеп азар ыяшты ынча дээр, чүге дизе оон эки чүүлдү чалап ап турарым ол. Кадактар бүрүзү өң чүзүнү-биле ханы утканы илередип турар. Чижээ, ак кадак ак сагышты, эки ак бодалдарны, келир үеже өөрүшкүлүг күзелдерин илереткен, сарыг өңнүг кадак сарыг-шажынны, чырыткылыг Далай-Лама башкының өөредиин сөңнеп турар. Ногаан кадак бүгү-ле дириг амылыг бойдусту, көк кадак — көк дээрни, дээр адам — чер ием дээн ышкаш утканы илереткен. А кызыл өңнүг кадак кижиниң чуртталгазын, от-көзүн демдегеп турар. Ынчангаш тывалар шаандан тура бо ханы уткалыг кадактарны хүндүткелдиң демдээ кылдыр бо үеге чедир болгаш ам-даа куда-дойга, байыр-наадымга, улуг арттарга, хүрээлерге азып, тейлеп, экини чалап ап чоруурлар деп бодаар мен. Кадак дээрге өргүл боор, өргүл боорда пөс-таавы талазындан дээжизи боор. Бурганнар, Буддалар, Будда Шакьямуни болгаш өске дээди чүүлдерге өргүүрге, кижиниң буяны улгадыр демдектер.

— Я считаю, что чалама — это то, которому с молитвами завязывают религиозные пятицветные кадаки, от него я прошу хорошего. Каждый цвет кадака имеет глубокий смысл. Например, белый кадак символизирует чистую душу, чистые помыслы, радостные и светлые пожелания на будущее. Желтый кадак связан с желтой религией и учением его Святейшества Далай-ламы. Зеленый цвет символизирует всю живую природу, синий — синее небо, выражает религиозное значение, как в пословице «Небо — отец, земля — мать». Красный кадак связан со стихией огня, означает домашний очаг в жизни человека. Именно поэтому тувинцы испокон веков и до настоящего времени с глубоким уважением и пожеланиями добра используют кадаки во время торжеств, свадебных церемония, в монастырях, в сакральных местах, например, на перевалах. Кадак это подношение, причем сделанное из ткани. Это знак увеличения милости (добра) при подношении его к богам, буддам, Будде Шакьямуни.

Как мы уже упоминали ранее, подвязывание и лент чалама, и шарфов кадак в местах оваа не все одобряют. По мнению У. П. Бичелдей, все это создает большую нагрузку на святые места, там, где раньше достаточно было только тонких ленточек. Повязывание же флажков хей-аът тугу в местах оваа она и вовсе считает неправильным, не соответствующим идее буддийского ритуального предмета.

В обрядах освящения местности дагылга присутствуют ритуалы установления родовых флагов тук — длинных шестов из засохшего дерева. При этом на эти архаические предметы повязываются буддийские флажки. Соединение традиций порой видно в названии аймактың хей-аът тугу — флаг священного коня аймака (родовой группы). Они в несколько раз больше обычных хей-аът туктары и предназначены для прикрепления на высокие шесты. Встречаются отдельно стоящие длинные шесты с родовыми флагами, также можно увидеть парно установленные шесты или образующие композицию с несколькими шестами вместе с оваа разных конфигураций. Так, на подъезде села Тарлаг Пий-Хемского района установлены остроконечные столбы, обвязанные цветными шелковыми лентами кадак и шесты с аймактың хей-аът туктары.

В одном из описанных нами обрядов дагылга 2021 г. — суг бажының дагылгазы ‘обряд освящены истока воды’ — аймака монгушей, потомков С. Н. Ооржак, кочевавших вблизи реки Большой Аянгаты в Барун-Хемчикском районе, последним обрядом стал беш эртине шыгжамыры ‘хранение пяти драгоценностей’. Для него на гору Чараш-Даш должны подниматься только мужчины рода. Основная суть данного обряда — пожелание хорошей, удачной жизни подрастающему поколению монгушей. Перед тем, как подняться на гору, мужчины взяли шест для прикрепления флага рода, за-



ранее приготовленный семьями сундучок с драгоценностями (элементами разных металлов). Поднявшись на гору, по указанию шамана, мужчины разобрали курган, который в прежние времена был сложен предками, выкопали яму в 0,5 метра глубиной. После этого побрызгали белой пищей в разные стороны и положили на дно ямы сундучок. Затем там же установили шест с повязанными на него флагом рода с именами всех членов рода, а также флагами от каждой семьи, на которых также были внесена имена членов семьи³.



Фото 40. Мужчины аймака монгушей у шеста с флагами на г. Чараш-Даг, Барун-Хемчикский район.
Фото из архива А. Папына, 2021 г.



Фото 41. Поднятие шеста с флагами на г. Дагылга, Тес-Хемский район.

Фото Ч. Ламажаа, 2019 г.

Буддийские флаги *хей-аът* вывешиваются часто вместе с лентами *чалама* и кадаками, например на вершины гор. Например, на почитаемую гору на западе Тувы Бай-Тайгу. Тувинцы считают, что освящение Бай-Тайги поднимает дух. Для тех, кто участвовал в обряде, год проходит под знаком удачи и благополучия. Женщины на освящение здесь не допускаются, но также могут отправить свои подношения⁴.

Также своеобразный родовой «флаг» упоминается в обряде *турлаг дагылгазы* 'обряде освящения родовой стоянки', проходившем в 2019 г. в Тес-Хемском районе, около села У-Шынаа. Проводила его родовая группа потомков рода Мумбалдай из племени *чооду*. Здесь на вершину горы Дагылга устанавливается кедр, который считается родовым сакральным деревом *кезек тожу* по отцовской линии. Для этого было найдено более чем двухметровое засохшее дерево, доставлено на грузовой машине. У подножия горы на его ветви все повязали *чалама* и буддийские флаги, на которых все присутствующие здесь же, за столом написали шариковыми авторучками полностью имена всех членов семей, присутствующих и отсутствующих. Затем дерево подняли на плечах мужчин, которых сопровождали все остальные — женщины, дети. Установленный в груды камней *оваа* кедр выглядел как длинный шест с развевающимися на ветру лентами и флагами⁵.

А.-Х. О. Базырчап описывает *оваа дагыыр* родовой группы Дончай-оол в местности Күзе-Хем в 2014 г. На этот обряд были приглашены шаманы (Кара-оол Тюлюшевич Допчун-оол и Степан Доржуевич Манзырык). Во время приготовлений также было обустроено место для подвешивания хадаков, священных ленточек *чалама*, священных флажков *хей-аът тугу*.

«Под руководством Кара-оола Тюлюшевича установили красивую юрту-*оваа* из восьми стен, повесили разноцветные священные ленточки (*чалама*), хадаки пяти разных цветов, флажки *хей-аът* разных цветов, в которых написаны священные молитвы. И как только мы



Фото 42. Шест-тук, обвязанный ритуальными лентами и флажками, у въезда в с. Сүт-Хөл, Сүт-Хольский район.
Фото Ш. Кужугет, 2024 г.



заканчивали вешать, начал дуть не очень сильный ветер, разнося сказанные молитвы по разным сторонам света»⁶.

Дополнительно традицией стало повязывание буддийских флажков специально на самых высоких горных вершинах.

Начиная с 2004 г., тувинские альпинисты в честь национального праздника Шагаа совершают восхождение на самую высокую гору Тувы — Монгун-Тайгу (3976 м). Они доставляют на заоблачную ледовую вершину и водружают на ней молитвенные флажки *хей-аът тугу* с благопожеланиями. В 2014 г. на Шагаа экологи во главе с М. Ховалыгом поднялись на Бай-Тайгу (3129 м) специально, чтобы установить там флажки *хей-аът тугу*. По традиции, как они написали в местной газете, если на праздник поместить их на вершине высокой горы или как можно ближе к вершине, дух тех, кто совершает обряд, также достигнет высот, очистится, и дела пойдут «в гору»⁷. В 2019 г. восхождение на Монгун-Тайгу совершили шестеро альпинистов из Кызыла и Мугур-Аксы⁸. В 2021 г., например, гору покорили молодые ученые в честь 100-летия Тувинской Народной Республики. На высоте они также повязали буддийские флажки⁹. Летом 2023 г. был покорен пик хребта Танды-Уула почти сотней альпинистов, которые посвятили свою акцию 30-летию Чеди-Хольского кожууна. На пике участники также повесили кадаки и флажки¹⁰.

Древние артефакты — каменные идолы

Особым объектом поклонения и соответственно распространения практики повязываний здесь лент стали древние каменные бабы. Они приобрели у местного населения статус священных идолов, в которых живут духи местности.

Если раньше, в советские времена таких памятников могли в лучшем случае избегать (полагая, что в них заключена особая сила), то сейчас они стали одним из объектов активного поклонения. Вокруг них стали выстраивать целые строения — навесы, оградки. На оградки люди стали вешать *чалама* и кадаки, подходя поклониться идолу. Позже рядом стали строить конструкции специально для лент повязывания. Соответственно эти места стали заметными издалека.

Так, особым местом поклонений стало каменное изваяние воина Киж-кожээ в Барун-Хемчикском районе, около села Бижикиг-Хая. Оно было обнаружено археологом А. В. Адриановым в 1881 г. Он же зарисовал его, измерил и сделал следующее описание:

«... стоит кожо-таш, пользующийся у сойотов большим почитанием и известный под именем Чингисхана. Эта настоящая статуя, сделанная рельефом как спереди, так и сзади и врытая в землю по пояс. Она изображает коренастого мужчину со строгим почти свирепым выражением лица, что художник изобразил в отделке глаз и рта с опущенными вниз усами... Голова покрыта надвинутой на лоб шапкой, из-под которой позади торчит конец толстой и короткой заплетенной косы. Руки кожо-таш держат спереди сосуд с широким круглым брюшком, вытянутым внизу и вверху в виде цилиндров. На широком поясе сделаны поперечные глубокие борозды как спереди, так и сзади. Материал из которого был сделано изваяние — серый гранит»¹¹.

Археолог Л. Р. Кызласов датировал «Чингисхана» уйгурским временем (VIII–IX вв.)¹².

В советское время памятник стоял в забвении, но в последние годы он стал очень популярным для населения. В народе изваяние получило и другое имя — *сымыраныр кожээ* 'изваяние, которому шепчут'. Многие жители приезжают сюда, чтобы сказать изваянию «на ухо» свои желания. Причем, шептать надо в левое поврежденное ухо, иначе желание не сбудется. В том случае, если желание сбылось, следует отблагодарить изваяние. Статуе подносят белую пищу, сладости, деньги, а также ритуальные ленты. В связи с наплывом паломников на изваянии появились следы повреждений. Поэтому группа энтузиастов установила над ним навес, территорию оградил изгородью, рядом появились также конструкции для повязывания лент, шарфов.



Фото 43 и 44. Изваяние кижы көжээ — популярное место паломничества тувинцев.
Близ с. Бижиктиг-Хая, Барун-Хемчикский район. Фото Ч. Ламажаа, 2021 г.



Освященные животные

Еще одним шаманистским наследием можно рассматривать ритуалы повязывания лент на освященных животных.

Об этом подробно пишут М. Б. Кенин-Лопсан¹³, а также С. Ч. Донгак¹⁴. Животные становились *ыдык мал* 'освященным скотом', считались животными небесного происхождения и были неприкосновенными (напр., женщины не могли прикасаться к ним; на освященном коне ездить мог только его хозяин и пр.). Чтобы их отличать от других животных в стаде, им привязывали белые и синие ленты *чалама*¹⁵. Кадаки также использовали. Но С. Ч. Донгак делает отличие в повязывании *чалама* и *кадак*: если, например, конь был посвящен буддийскому защитнику, то ему повязывали шарф *кадак*¹⁶. В целом она подчеркивает, что кадаки были в практике именно у лам¹⁷, в остальных случаях упоминаются только *чалама*.

Сегодня, по нашим наблюдениям, а также данным наших информаторов из разных районов республики, практика освящения животных с повязыванием им лент еще встречается в Бай-Тайгинском, Кызылском, Тоджинском районах.

Буддийские сооружения

Ритуальные ленты и флаги широко используются для повязывания в местах поклонения перед буддийскими сооружениями — возле храмов, ступ, число которых стало расти в последнее время в Туве также, как и в Калмыкии и Бурятии. Это связано, как пишет М. М. Содномпилова, с ростом веры людей в то, что, например, ступы обладают способностью нейтрализовывать потоки негативной энергии, тем самым «очищая» окружающее пространство. Жители считают своим долгом построить ступы для умиротворения духов местности, для благополучия всех живущих на этой земле¹⁸.

Для того, чтобы верующие могли преподнести свои дары, устанавливаются специальные шесты. Между ними растягиваются канаты для повязывания, чтобы паломники могли оставлять там свои ленты и не трогать ступы. Ранее бывали случаи, когда ленты, очевидно, по недогляду, могли даже перекрывать строение ступы, будучи привязанными за любой удобный для этого выступ. Такую буквально перевязанную почти целиком ступу мы наблюдали, например, у подножия горы Хайыракан в 2014 г.



Фото 45. Ступа у подножия г. Хайыракан, почти целиком обвязанная лентами и шарфами.

Фото Ч. Ламажаа, 2014 г.



Фото 46. Ступа и конструкция для повязывания ритуальных лент возле храма в с. Суз-Аксы, Сут-Хольский район.
Фото Ш. Кужугет, 2024 г.



Позже практика упорядочилась и возле сооружений появились специальные конструкции для повязывания.

Если взглянуть на вариации, способы повязывания лент у храмов, строений и святых мест, связанных с буддийским верованием, можно отметить отсутствие специфических особенностей между способами повязывания лент — у шаманистских объектов, и у буддийских. Разве что у буддийских — больше буддийских флажков. Но и там, и там очень много кадаков.

Например, прихожане-буддисты могут даже повязать шелковые шарфы просто на кованный забор или ворота храма. Мы зафиксировали такие повязки на заборе храма Цэченлинг в г. Кызыле.



Фото 47. Ритуальные флаги и шарфы на заборе храма Цэченлинг, г. Кызыл.

Фото Ч. Санчай, 2024 г.

Такую же практику — повязывания молитвенных флажков на ограду здания и ворота главного храма Калмыкии «Золотой обители Будды Шакьямуни» — описывает А. М. Лиджиева¹⁹.

При строительстве нового хурээ в Кызыле — «Тубтен Шедруб Линг», который открылся и начал работать с 28 апреля 2023 г., как самый большой в России буддийский храм, строителями сразу была учтена задача выделить специальные конструкции для повязывания лент. Они были установлены на площадке перед главным входом на территорию храма и по форме образуют собой геометрический узор меандр — распространенный тувинский (и в целом азиатский) вариант — Г-образный меандр *алага*²⁰. Сейчас, на момент написания данного текста, спустя год, предусмотрительно расставленные металлические конструкции уже заполнились лентами.

Религиозный синкретизм, отличающий картину традиционных верований местного населения Тувы, который можно увидеть и в практиках подвязывания ритуальных лент, хорошо заметен, например, в местечке под названием *Бурган изи* 'След Будды', обнаруженном в 1990-х гг. на одной из скал вблизи с. Целинное Кызылского района.



Фото 48. Ритуальные флаги и шарфы на специальных конструкциях у храма Тубтен Шедруб Линг, г. Кызыл.
Фото Ш. Майны, 2024 г.

Как подчеркивается в истории о достопримечательностях района на официальном сайте муниципалитета, по легенде, когда Далай-лама XIV пролетал над Тувой, то он увидел на земле светящийся свет, исходящий от села. Об этом Его Святейшество потом сообщил местным буддистам. Ламами этот след был вскоре обнаружен вблизи села Кур-Чер (Целинной) и Шамбалыг в местечке под названием Чараш кыштаг (Красивый зимник). После этого началось паломничество сначала жителей близлежащих сел, а потом и буддистов со всей республики²¹.

Популярность этого места становится сразу визуально заметной при приближении к горе, поскольку вся ее верхушка пестрит деревьями, кустами в разноцветных лентах. Идентифицировать это место однозначно как именно буддийскую святыню, а не шаманистское освящение на первый взгляд довольно затруднительно.

И хотя буддийские флажки *хей-аьт туктары* встречаются и в местах языческого поклонения духам мест, тем не менее, конечно, таких флажков гораздо больше в местах буддийских святынь. Они перемежаются и с *чалама*, и с *кадаками*. Такой пример смешения видов лент, в том числе буддийских флажков, не только *хей-аьт туктары* на одном объекте — можно увидеть на одном из деревьев в том же местечке След Будды.

Мы видим, что паломники начинают повязывать ленты без каких-либо правил на все удобные места (шесты, жерди, ветки растений, выступы камней и пр.), практически



Фото 49. Ритуальные ленты и флаги на деревьях в м. Бурган Изги, близ с. Целинное, Кызылский район.
Фото Ч. Ламажаа, 2014 г.

не различая шаманистский или буддийский тип объекта преклонения. Главное, что у них есть объект поклонения, молитв.

В 2006 г. на горе Догээ рядом со столицей — городом Кызылом, приезжавшие монахи тибетского монастыря Гьюдмед предложили выложить буддийскую мантру «Ом мани падмэ хум», самую большую в мире. Во время ее освящения там же на вершине горы ламы и жители Кызыла вывешивали молитвенные флаги и молились²².

Еще один важный буддийский «объект» — домашние алтари, которые считаются ключевым компонентом традиции буддистов-мирян²³. По-тувински их называют *кун-гурбаа*. Это тувинский вариант произношения слова *гүнгэрваа*, *гунгарваа*, *гунгарбаа* 'алтарь, божница' в монгольских языках, заимствованного в свою очередь из названия на тибетском языке — *kun dga ra ba*²⁴. Тувинцы также называют его просто *бурганнар олулар чер* 'место, где сидят боги'. В них в первую очередь присутствуют изображения, фигурки буддийских богов, ритуальные предметы (чашки с благовониями, чашки для жертвований и пр.), которые устанавливаются нередко на расстеленную ткань кадака. Также *кадак* подвешивают на рамки с фотографиями богов, а также, например, Далай-ламы.

Вывешивание флагов по особым поводам

Следует выделить также практики, связанные только с буддийскими флагами и специальными поводами, например, религиозными событиями. В подобных случаях места размещения флагов могут быть самые разные, более того — мы также упомянем и нетипичные практики.



Фото 50. Кунгурбаа в воссозданной обстановке юрты, одной из участниц конкурса юрт праздника Наадым-2024.
Фото Ш. Майны, 2024 г.

Например, специальные буддийские ритуалы проводятся в честь поднятия самого флага вдохновения, призывания *Лунгта* — Коня ветра, «запускания» его в небо. Считается, что

«если энергия *хей-агт* тузу ослабевает, на жизненном пути человека постоянно возникают трудности, препятствия, или он все время болеет. Если она усиливается, возможности в его жизни возникают в изобилии. Таким образом, *хей-агт* тузу считается одновременно и средством борьбы с неудачей, и средством достижения просветления. Развешивание флага позволяет накопить заслуги и укрепить свою жизненную силу, это один из лучших способов увеличения и собственной энергии ветер-коня, и энергии всех живых существ, которым благословение может быть передано при помощи ветра. Также на флаге написаны священные мантры или сутры. Помимо этого перед тем как развешивать *хей-агт* тузу на свободное место люди вписывают свои имена»²⁵.

Так, в 2007 г., монахи Гьюдмед, которые строили в Кызыле песочную мандалу Будды Медицины, провели ритуал — молебен о долголетьи Его Святейшества Далай-ламы XIV. Практически в каждый флажок, вывешенный сегодня на склоне горы Догээ, было вписано имя Его Святейшества Далай-ламы. Как пишет И. Янчеглов, «это стало спонтанным проявлением тех глубоких чувств, которые каждый тувинец испытывает к Его Святейшеству Далай-ламе, несмотря на то, что большинство из них встречались с ним лишь однажды, в 1992 году, когда его визит в Россию не встречал непреодолимых препятствий»²⁶.

Подобные локальные обряды проводятся по инициативе жителей. Так, в феврале 2020 г., накануне праздника Шагаа, в поселке Каа-Хем педагогами детского образовательного центра «Эврика» был проведен ритуал *Хей агт тузу киискидери* с приглашением лам. Люди молились о благополучии и процветании в новом году родного Кызылского кожууна и Тувы²⁷.



В связи с увеличением значимости праздника Шагаа и всего, что с ним связано, в том числе ритуалами повязывания флагов²⁸, буддийские ламы стали давать пояснения. Так, геше Лобсан Тубтен в 2009 г. ответил на вопрос журналистки для тувинской газеты о том, что такое флаг *хей-аът тугу*:

«"Конь ветра" — это буддийский ритуальный пятицветный флаг, который связывает жизненную силу человека с энергией природы. Флаг необходим при проведении обряда освящения мест, ритуале вдохновения жизненной силы и энергии. "Конь ветра" также олицетворяет победу над несчастьями, исходящими от черных сил. <...> В трудные минуты жизни, когда вы ощущаете упадок сил, когда у вас ничего не получается, то можно обратиться к ламе, чтобы он освятил ваш флаг вдохновения и прочитал соответствующие сутры»²⁹.



Фото 51. В кабинете Камбы-ламы Республики Тыва.
Фото Ч. Санчай, 2023 г.

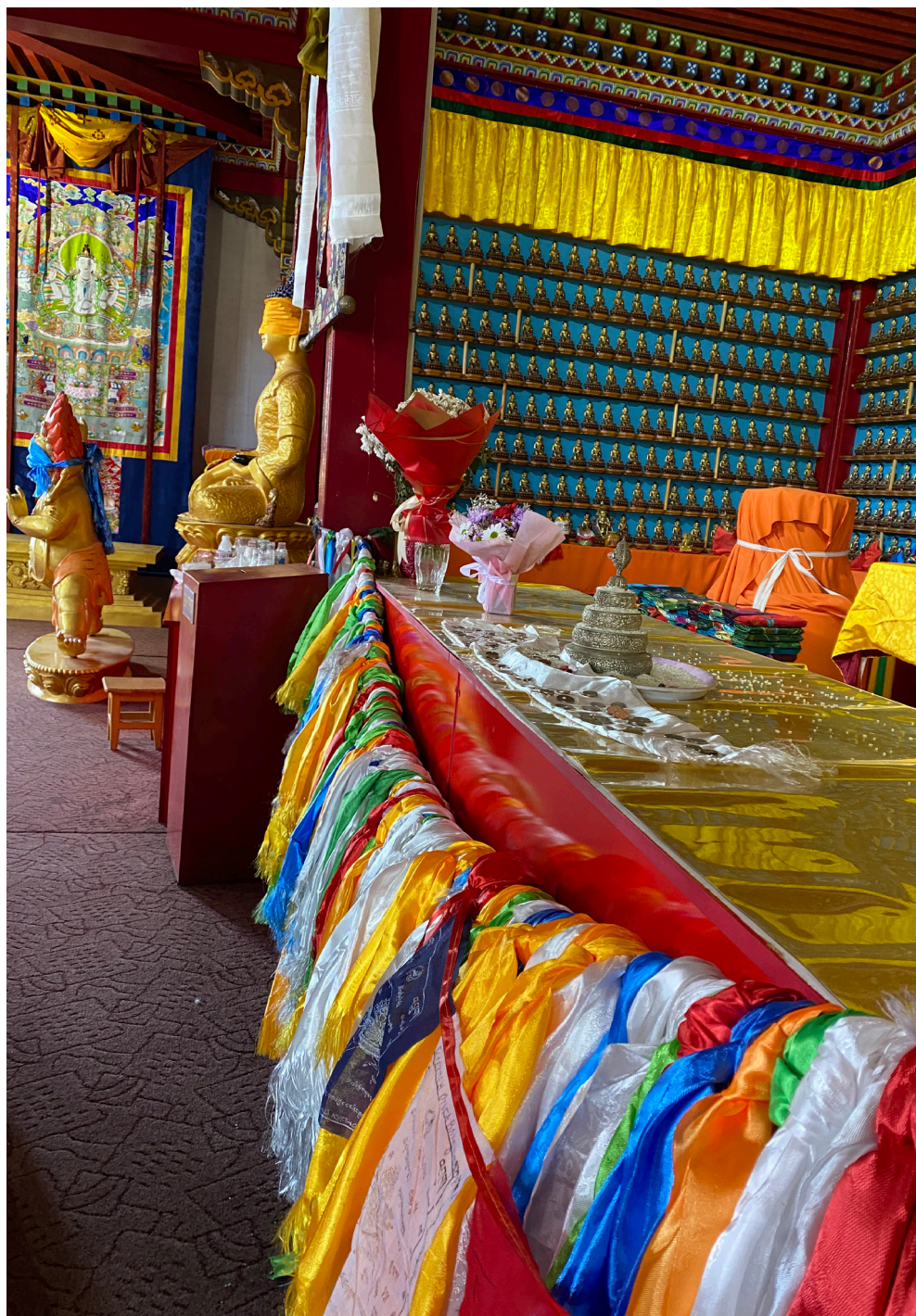


Фото 52. Кадаки во внутреннем убранстве храма Устүү-Хурээ.
Фото Ч. Санчай, 2023 г.



Фото 53. Буддийский флаг на территории храма Устүү-Хурээ.
Фото Ч. Санчай, 2023 г.



Также лама дал пояснения о цветах, надписях:

«В каждом случае необходимы пять флажков. На оборотной стороне можно написать свое имя, благопожелание в произвольной форме. Флаги, нанизав на веревочку, надо водрузить на возвышенности, верхушке деревьев, можно даже на крыше своего дома. Развешиваются флаги слева направо: первым идет флаг синего цвета, последним — желтого.

Пятицветная гамма символизирует связь человека с природными стихиями. Синий цвет — цвет морей и океанов, воды, которая помогает циркулированию кровотока в организме человека. Белый цвет означает воздух, ветер. Энергия воздуха укрепляет организм. Красный цвет — огонь, дающий человеку тепло природы. Зеленый — цвет растенный. Их энергия укрепляет здоровье человека. Желтый цвет указывает на укрепляющую связь человека с энергией земли.

На флаге вдохновения есть надпись на тибетском языке. Она означает: «Пусть развивается страна, пусть множится скот! Да будут добрыми мысли людей! Да исполнятся все их благие пожелания! Курай! Курай! Курай!»³⁰.

Как уже упоминали, люди стали активно развешивать флажки и во дворах, и на крышах частных домов, а также на балконах в многоквартирных домах. При этом в духе тибетской традиции флажки не мешают на низких местах, там, где нет ветра. Как пишет А.-Х. О. Базырчап, «освященный флаг обязательно надо вешать, начиная с синего цвета левой рукой, а конец флага желтого цвета можно вешать в любую сторону. Флаги, которые повешены на крыше дома, можно уважительно убрать через год, если они обветшали. Их обязательно нужно сжечь. Такие флаги оберегают семью от несчастий, болезней, черных сил, также помогают во всем»³¹.

Подобные же практики отмечаются у калмыков, у которых эти флажки *rlung rta* называются *ки мөрн*. А. М. Лиджиева пишет, что молитвенные флаги *ки мөрн* и связанные с ними практики в современной жизни калмыков — это форма обряда устранения препятствий. Они также коллективно вывешивают флаги в самых разных местах — на вершинах гор, перевалах, хурулах и ступах, а также в городе (на крышах, на навесах перед крыльцом, между деревьями, на балконах) и его ближайших окрестностях — самое главное, чтобы было открытое пространство с постоянными ветрами³². Она называет местной локальной особенностью правило вписывания на флажки имен родных и близких. Но это есть и в тувинской практике.

Изначальная идея условного «запускания» буддийских флажков в небо — то есть их вывешивания на высоте — стала воплощаться в жизнь буквально. В феврале 2012 г. к празднованию Шагаа Объединение буддистов Тувы подготовило перевод текста ритуала «Лунгта — конь ветра». В день праздника 50 тысяч брошюр с этим текстом было роздано прихожанам, также были переданы в учебные заведения, места лишения свободы, социальные учреждения. Были вывешены четыре тысячи флажков *лунгта*. Новацией стал запуск большого молитвенного флага в небо вместе с воздушными шарами³⁴.

Нерелигиозные объекты

«Расширительный подход» к объектам преклонения в итоге привел к тому, что население стало повязывать ленты и к тому, что на первый взгляд не связано с религиозными верованиями. Среди объектов повязывания появились и совершенно нерелигиозные: общественные пространства, мосты, заборы, деревья, ворота, заборы возле учреждений.

Такие случаи, например, ритуальные ленты, повязанные к строению моста, фиксируются и в других регионах, к примеру, в Монголии³⁵.

Можно было бы предположить, что это связано с расширительной трактовкой *ыдык* ‘святости’, которую мы отметили ранее. Без специальных ритуалов и обрядов разным



*Фото 54. Ленты чалама, привязанные к перилам моста через речку в Улуг-Хемском районе.
Фото Ч. Санчай, 2023 г.*

объектам, явлениям, ценностям, традициям часто придается значение *ыдык* 'святыни'. Тем не менее, очевидно, что во многих случаях мы можем найти религиозные причины такого поведения. Ряд объектов содержит отголоски представлений о наличии духа этого места, например, духа реки, над которым построен мост: «Это очень греет душу: когда человек не просто проезжает мост, а вспоминает, что под этим мостом течет вода, несущая жизнь степному пространству»³⁶.

Подвязанные ленты на дереве у Дома народного творчества в г. Кызыле, например, были объяснены одним из наших респондентов З., 2001 г. р., студентом, тем, что из одного корня выросли разные виды деревьев — такое прорастание считается явлением особенным, что это шаманское место, место особой силы. Кто-то из тувинцев или знал об этом месте, или заметил, возможно, проведя соответствующий обряд.



*Фото 55. Ленты чалама на дереве возле Дома народного творчества, г. Кызыл.
Фото Ч. Санчай, 2023 г.*



А. М. Лиджиева выделяет в особую группу объектов повязывания молитвенных буддийских флажков в г. Элисте места кратковременного отдыха горожан, а также достопримечательности, где бывают туристы³⁷. По ее мнению, это связано с потребностями людей (идеей личной значимости мест) и их досуговым поведением: «...пошли гулять — заодно и повесили ленточку / флажок на удачу»³⁸. Но мы полагаем, что речь все же идет не о досуговом поведении; необходимо также «копнуть» глубже, чтобы обнаружить и определенные религиозные смыслы.

Так, например, в общежитии Тувинского госуниверситета (г. Кызыл, ул. Интернациональная, д. 20), в одном из коридоров высоко на стене рядом с выходом висит оберег с ленточками. Как нам сказала комендант общежития, данный оберег повесили студенты, которые проживали в общежитии 10 лет назад, после трагедии, связанной с их однокурсницей.



Фото 56. Ленты-обереги в одном из общежитий Тувинского государственного университета.
Фото Ш. Майны, 2024 г.



Фото 57. Веточка с лентой над дверью одного из кабинетов Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований.
Фото Ш. Майны, 2024 г.

В эту же группу объектов можно отнести и объекты в домашнем пространстве, которые тувинцы (как и представители других этносов, поддерживающих эту традицию) также украшают и лентами, и шелковыми шарфами, и буддийскими флажками *хей-аът тугу*. Помимо упомянутых домашних алтарей, ленты и флаги размещаются часто в дверных проемах, на карнизах, балконах, над воротами, между козырьков.

Так, например, рассказывала наша респондент М., 1985 г. р., жительница г. Кызыла:

— В 2020 году наша семья купила дом. Въехали, а там висели *чалама* над входной дверью. Позже их забрала девушка, видимо, дочь прежних хозяев. При этом она сказала, что этот дом хороший. Мы, молодые, не обратили на это внимание. И в мыслях даже не было, что надо пригласить шамана, провести обряд очищения нового жилья. Но в 2022 году в нашей семье стали происходить неприятности. Тогда мама сказала: «Надо пригласить шамана, очистить дом, дочь». Что поделать, пригласила я шамана домой.

По телефону шаман нам подсказал, что надо купить заранее: лоскутки ткани или ленты разных цветов — зеленого, желтого, синего, красного и белого. Я все подготовила.



Прежде чем приступить к делу, шаман спросил наши даты рождения и провел обряд. Он окропил молоком эти разноцветные лоскутки и заплел их. Затем велел повесить эту *чалама* высоко, сказав: «Этот чалама теперь будет тебя оберегать». Я так и сделала.

Подобную практику у калмыков описывает А. М. Лиджиева³⁹.

Мы также наблюдали самые разные пучки лент *чалама*, которые люди размещают и в общественных пространствах, в рабочих помещениях, в офисах. В подобных случаях эти ленты выступают как обереги, которые ограждают вход в помещение злым духам, неприятностям и пр.

Распространение традиции повязывания ритуальных лент подкрепляется специальными акциями, проводимыми учреждениями культуры и посвященными отдельным предметам, например, *чалама*⁴⁰.

Рынок ритуальных предметов

Как уже было сказано, возросший спрос на ритуальные предметы сформировал соответствующий рынок. В 1990-е гг., когда люди получили свободу самовыражения своей этнической идентичности и культурных традиций, тувинцы сначала использовали любые лоскуты ткани, которые готовили заранее (нарезая, разрывая из имеющихся кусков материи). Сегодня достаточно приобрести готовые *чалама*, кадаки. Ранее бывшие большой ценностью сегодня эти предметы стали повседневными вещами для всего населения. Сегодня в продаже самые популярные расцветки лент, шарфов, специально уложенных, подготовленных для ритуальных действий. А *чалама* даже продаются уже в виде готовых связанных кос разных цветов.

Все это в изобилии продается в разных киосках, сувенирных магазинах, лавках при храмах, у уличных торговцев. При этом, учитывая факт слабого знания тувинцами разновидностей лент, шарфов и пр., особенностей их использования торговцы предлагают самый разный товар, в том числе по критериям красоты и красочности.

Диапазон стоимости широкий: от 50 руб. за самые простые до 500 руб. за изделия из более прочных тканей с рисунками, в том числе буддийского содержания. Для сравнения можно привести примеры из статьи 2007 г. К. Харрис о стоимости тибетских шарфов в Лхасе — 2 юаня за юань (примерно 25 центов США) (и, скорее всего, производятся за меньшую цену), а в высококлассных бутиках Нью-Йорка цена иногда доходит до 12,00 или 24,00 долларов⁴¹. Если ориентироваться на нынешний (весна 2024 г.) средний курс 1 доллара за 100 руб., то получится соответственно — 25 руб. и 1200–2400 руб.

Дома практически у каждого тувинца, тувинской семьи, как мы уже упоминали, где-нибудь да присутствуют ритуальные ленты: или в «красном уголке», или повешенными на ценных фотографиях, или подложенные под ценные вещи, или повязанные на ритуальные ложки.

В целом, наши собеседники спокойно относятся к возросшему рынку ритуальных предметов, считая данный факт естественным результатом увеличившегося желания людей свободно пользоваться этими вещами. Никаких возражений наши респонденты не высказывали по поводу широкой торговли ритуальными лентами, шарфами, флагами, лишь изредка сетуя на некоторые новшества в использовании кадаков, смешивание лент и шарфов.

Мы же упомянем о том, что возросшая востребованность в ритуальных предметах привела к погоне торговцев за прибылью на этом рынке с тенденцией и к криминализации. Так, в январе 2020 г. жительница Тувы, которая возвращалась из Монголии в Россию через таможенный пункт Хандагайты, была задержана за наличие незадекларированного товара. После осмотра ее багажа в нем обнаружилось: 100 ритуальных лент, собранных в 10 лент по 200 штук, религиозные флажки *хей-аът тугу*, более 350 палочек религиозных благовоений, 5 религиозных оберегов и столько



Фото 58. Уличная продажа ритуальных предметов, г. Кызыл.
Фото Ч. Санчай, 2023 г.



Фото 59. Сплетенные чала на выставке
«Ус-кушкаш», г. Кызыл. Фото Ш. Майны, 2023 г.



Фото 60. Изделия выставки колыбелей и оберегов,
г. Кызыл. Фото Ш. Майны, 2024 г.

же религиозных мешков. Все это пограничники квалифицировали как товары для предпринимательской деятельности и конфисковали, а в отношении женщины, которая пыталась оправдаться тем, что это не ее груз, возбудили дело об административном правонарушении⁴².

Разумеется, это случай единичный, ставший известным благодаря сообщениям в СМИ. Однако, он ярко демонстрирует и новую интереснейшую реальность в социокультурной жизни тувинцев, когда в ней появилась пересекающаяся сфера между религиозной деятельностью и экономической, нерелигиозной.

Как уже отмечали исследователи, ритуальные предметы на этапе производства или продажи могут не иметь того смысла, которые они приобретают на моменте потребления⁴³. Для производителей и торговцев это лишь средство для заработка, для получения прибыли. Их отношение к тому, что для верующих — свято, может быть совершенно иным — прагматичным, лишенным какого-либо ореола святости. Более того, К. Харрис, исследовавшая экономический путь тибетских церемониальных шарфов, пишет, что на этом пути есть переходные пространства — те места, где социальные отношения имеют наибольший потенциал для того, чтобы перевернуться с ног на голову⁴⁴. «Задаваясь вопросом о том, какой обмен происходит в конкретных исторических и политических контекстах, а также о том, какие отношения создаются и перестраиваются посредством обмена предметами, — пишет она, — мы можем увидеть, что вещи становятся чрезвычайно важными игроками в нашей повседневной жизни»⁴⁵.



Фото 61. Ленты, кадаки и другие ритуальные изделия в продаже, г. Кызыл.
Фото Ч. Санчай, 2023 г.



При этом К. Харрис в своем исследовании реконструирует путь международной торговли церемониальными тибетскими шарфами, делая выводы о транснациональном характере процессов, выделяя роль трейдеров-оптовиков и их отношение к данному виду ритуальных товаров. На наш взгляд, чрезвычайно интересным отдельным исследовательским полем могло бы стать изучение того его ответвления, которой достигает Тувы.

Далее мы посмотрим, как распространение лент, их популяризация отражаются и на более широком поле социокультурных практик, современного искусства, а также могут иметь и прямо негативные последствия, связанные с экологией.

* * *

В целом, можно констатировать в традициях ритуальных повязываний и подношений тувинцев культурные наслоения и новации. Например, ритуалы повязывания настолько стали связываться в первую очередь с необходимостью получить благословение «ветра», что в целом все три основных ритуальных предмета, которые мы рассмотрели — и *чалама*, и *кадаки* — стали называться флажками⁴⁶. Тувинцы разных возрастов путают ритуальные ленты и флаги, не слишком хорошо осведомлены в их различиях. Но общее, что можно отметить, заключается в следующем: мотивация подвязывания в основном связывается с просьбами к духам, богам лучшей судьбы для семьи, защиты своих близких, отведения всего плохого, т. е. содержит достаточное количество распространенные пожелания, которые люди озвучивают в ритуалах и обрядах.

Активное использование населением ритуальных лент, шарфов, флажков не осталось без внимания предпринимателей, которые откликнулись на спрос соответствующим предложением — увеличением и доступностью ассортимента ритуальных предметов.

¹ Кенин-Лопсан М. Б. Традиционная культура тувинцев: пер. с тув. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2006. С. 90–109.

² Там же. С. 100.

³ Суг бажының дагылгазы, аймак Монгушей, Барун-Хемчикский район, 2021 г. (Н. Д. Сувандии, Ч. К. Ламажаа) // Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке / под ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. Кызыл: б. и., 2021. С. 18–19.

⁴ Базырчап А.-Х. О. Традиционные верования и святилища (сакральные места) тувинцев: типология и современное состояние : дисс. ... канд. ист. н. М., 2022. С. 114.

⁵ Турлаг дагылгазы (Ч. К. Ламажаа) // Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке / под ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. Кызыл: б. и., 2021. С. 12.

⁶ Базырчап А.-Х. О. Традиционные верования и святилища ... С. 131. См. также: Норбу А. А. Обряды освящения оваа в современности (на примере обряда освящения оваа в местечке Манчурек Сут-Хольского кожууна Республики Тыва) // Наследие предков: традиции и обычаи в XXI веке: материалы Респ. науч.-практ. конф., (г. Кызыл, 12 февр. 2020 г.) / сост. М. М. Бадырғы; науч. ред. М. Б. Кунгаа ; отв. ред. И. А. Эртине. Кызыл : Ред.-изд. отд. Нац. б-ки им. А. С. Пушкина РТ, 2020. С. 59.

⁷ На Шагаа шагали в гору [Электронный ресурс] // Тувинская правда. 2014, 6 февраля. URL: <https://tuvpravda.ru/arkhiv/na-shagaa-shagali-v-goru/> (дата обращения: 12.08.2023).

⁸ Флажки на вершине [Электронный ресурс] // Тувинская правда. 2019, 9 февраля. URL: <https://tuvpravda.ru/arkhiv/flazhki-na-vershine/> (дата обращения: 12.08.2023).

⁹ Чимит А. В Туве к 100-летию ТНР молодые ученые покорили самый высокий пик региона, посвятив экспедицию также Шагаа и Дню российской науки [Электронный ресурс] // ИА Тува-онлайн. 2021, 15 февраля. URL: <https://www.tuvaonline.ru/2021/02/15/v-tuve-k-100-letiyu-ntromolodye-uchenye-pokorili-samuyu-vysokiy-pik-regiona-posvyativ-ekspediciyu-takzhe-shagaa-i-dnyu-rossiyskoy-nauki.html> (дата обращения: 12.08.2023).



- ¹⁰ Около 100 смелых и упорных покорили в эти выходные в Туве пик хребта Танды-Уула [Электронный ресурс] // Лента новостей Тывы. 2023, 31 июля. URL: <https://tuva-news.net/sport/2023/07/31/32611.html> (дата обращения: 12.08.2023).
- ¹¹ Куулар А. Каменный Чингисхан [Электронный ресурс] // Тувинская правда. 2020, 8 июля. URL: <https://tuvapravda.ru/novosti/kamennyi-chingiskhan/> (дата обращения: 12.08.2023).
- ¹² Там же.
- ¹³ Кенин-Лопсан М. Б. Традиционная культура тувинцев: пер. с тув. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2006. С. 131–133.
- ¹⁴ Донгак С. Ч. Мал ыдыктаар тыва ёзулалдар. Тувинские обряды освящения скота. Кызыл: Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, 2018.
- ¹⁵ Там же. С. 33–34.
- ¹⁶ Там же. С. 39.
- ¹⁷ Там же. С. 45.
- ¹⁸ Содномпилова М. М. Глава VI. Модернизация религиозных представлений и практик в современной этнической Бурятии // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. Барнаул: Алтайский государственный университет, 2017. Т. 3. Конец XX — начало XXI в. С. 97.
- ¹⁹ Лиджиева А. М. Молитвенные флажки «ки мөрн» в современной городской жизни калмыков // Magna Adurgit: Historia Studiorum. 2019. № 2. С. 80.
- ²⁰ Ноозун О. Х. Тувинское декоративно-прикладное искусство: вехи историко-культурного развития. Кызыл: Тываполиграф, 2016. С. 69.
- ²¹ Достопримечательности Кызылского кожууна [Электронный ресурс] // Администрация Кызылского кожууна. Официальный сайт. URL: <https://kuzulsky.rtyva.ru/node/2129/> (дата обращения: 12.08.2023).
- ²² Жиронкина Ю. Тибетские монахи Гьюдмед освятили самую большую в мире буддийскую мантру [Электронный ресурс] // Сохраним Тибет. 2006, 17 сентября. URL: <http://savetibet.ru/2006/09/17/mantra.html> (дата обращения: 12.08.2023).
- ²³ Трофимова Е. А. Домашний алтарь в тибетском буддизме: символизм и традиции // Буддизм Ваджраяны в России: исторический дискурс и сопредельные культуры / отв. ред. Е. В. Леонтьева. М.: Алмазный путь, 2013. С. 453–459; Содномпилова М. М. Глава VI. Модернизация религиозных представлений и практик в современной этнической Бурятии // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография. Барнаул: Алтайский государственный университет, 2017. Т. 3. Конец XX — начало XXI в. С. 101–104.
- ²⁴ См.: Бальжинимаева Б. Д. Названия предметов мебели в быту монголоязычных народов // Языковое единство и языковое разнообразие в полиэтническом государстве: Международная конференция (Москва, 14–17 ноября 2018): доклады и сообщения / отв. ред. А. Н. Биткеева, М. А. Горячева. М.: Языки Народов Мира, 2018. С. 429.
- ²⁵ Базырчап А.-Х. О. Традиционные верования и святилища ... С. 101–103.
- ²⁶ Янчеглов И. Фоторепортаж: «В каждый флажок вписано имя Далай-ламы...» [Электронный ресурс] // Сохраним Тибет. 2007, 15 сентября. URL: http://savetibet.ru/2007/09/15/lungta_ritual_in_tuva.html (дата обращения: 12.08.2023).
- ²⁷ Ежегодный ритуал в Муниципальном районе «Кызылский кожуун», «Хей аът тугу киискидери» [Электронный ресурс] // МБУ ЦДО детей Эврика. 2020, 13 февраля. URL: <http://savetibet.ru/2006/09/17/mantra.html> (дата обращения: 12.08.2023).
- ²⁸ См. напр.: Чадамба Е. Очистить помыслы и душу [Электронный ресурс] // Тувинская правда. 2014, 23 января. URL: <https://tuvapravda.ru/arkhiv/ochistit-pomysly-i-dushu/> (дата обращения: 12.08.2023).
- ²⁹ Флаг вдохновения. Что это? // Тувинская правда. 2009, 21 февраля. № 20. С. 5.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Базырчап А.-Х. О. Традиционные верования и святилища ... С. 209.
- ³² Лиджиева А. М. Молитвенные флажки «ки мөрн» в современной городской жизни калмыков // Magna Adurgit: Historia Studiorum. 2019. № 2. С. 76–82.
- ³³ Там же. С. 78.
- ³⁴ Буддисты Тувы запустили в небо большой флаг с молитвами благопожеланий [Электронный ресурс] // Сохраним Тибет. 2012, 22 февраля. URL: <http://savetibet.ru/2012/02/22/tuva-new-year.html> (дата обращения: 12.08.2023).
- ³⁵ Петров Ф. Н. Образ Монголии: экспедиционные впечатления // Вестник Челябинского государственного университета. 2006. № 3 (76). С. 123.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Лиджиева А. М. Молитвенные флажки «ки мөрн» ... С. 81.



³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 82.

⁴⁰ Например: Акция «Чалама» [Электронный ресурс] // Сайт органов местного самоуправления города Кызыла. 2018, 22 января. URL: <https://mkzyl.ru/about/info/news/11647/> (дата обращения: 12.08.2023); в программе фестиваля шаманизма в 2023 г. входил обряд плетения *чалама*, см.: В Туве состоится II всероссийский фестиваль шаманизма [Электронный ресурс] // Официальный портал Республики Тыва. 2023, 17 августа. URL: https://rtyva.ru/press_center/news/activity/53504/ (дата обращения: 22.08.2023); Мероприятие «Чалама — символ благопожеланий» [Электронный ресурс] // Министерство культуры Республики Тыва. URL: <https://culture-tyva.ru/uncat/meropriyatie-chalama-simvol-blagopozhelanij/> (дата обращения: 12.08.2023).

⁴¹ Harris Ch. Mediators in the Transnational Marketplace: Wholesalers of Tibetan Ceremonial Scarves and the Marketing of Meaning // Traders and Trade Routes of Central and Inner Asia: The 'Silk Road,' Then and Now. Papers presented at the Central and Inner Asia Seminar, University of Toronto, 13–14 May 2005. Ed. by M. Gervers, U. E. Bulag, G. Long. Toronto, 2007. P. 201.

⁴² У жителей Тувы на границе конфисковали обереги, благоволия и флажки [Электронный ресурс] // Хакасия. 2020, 12 октября. URL: <https://gazeta19.ru/index.php/obshchestvo/item/51070-uzhitelnitsy-tuvy-na-granitse-konfiskovali-oberegi-blagovoniya-i-flazhki> (дата обращения: 12.08.2023).

⁴³ Thomas, N. Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pac/ific. Cambridge: Harvard University Press, 1991. P. 4.

⁴⁴ Harris Ch. Mediators in the Transnational Marketplace: Wholesalers of Tibetan Ceremonial Scarves and the Marketing of Meaning // Traders and Trade Routes of Central and Inner Asia: The 'Silk Road,' Then and Now. Papers presented at the Central and Inner Asia Seminar, University of Toronto, 13–14 May 2005. Ed. by M. Gervers, U. E. Bulag, G. Long. Toronto, 2007. P. 189–206.

⁴⁵ Ibid. P. 191.

⁴⁶ Базырчап А.-Х. О. Традиционные верования и святилища ... С. 193; Танды-Уула 2023 [Электронный ресурс] // Чеди-Хольский вестник. 2023, 1 августа. URL: <https://chvestnik.ru/?module=articles&action=view&id=2659> (дата обращения: 12.08.2023).





ЛЕНТЫ И ФЛАГИ В СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ ТУВЫ

Ритуальные ленты (*чалама*, *кадак*), а также молитвенные флаги (*туктар*) перешагнули за пределы только религиозной-ритуальной жизни. Они стали восприниматься шире — как маркеры этнической культуры. Население, учреждения культуры и образования, организации и пр., начали активно использовать их и для того, чтобы окружить себя этими маркерами уже вне зависимости от их религиозного предназначения. По большей части ленты тогда выполняют функции украшений, которые напоминают людям элементы их этнической культуры. Но бывают и случаи, когда сложно квалифицировать ленты только как украшение; порой люди вкладывают в них и особые, ритуальные смыслы.

Перечислим такие области, места, пространства, приведем примеры, а также сопроводим это комментариями, мнениями наших респондентов из артистической среды.

Общественные пространства

Ритуальные ленты стали частью праздничного декора национальных праздников в общественных местах, причем в последние годы их количество только разрастается.

С 18 по 20 августа 2013 г. в Туве проходил II Всероссийский фестиваль шаманизма «Дунгур» им. М. Б. Кенин-Лопсана. Масштабное событие прошло на территории юрточного комплекса «Бий-Хем», расположенного в 22 км от г. Кызыла. В рамках фестиваля проводился конкурс юрт «Лучшая шаманская юрта». Одна из конкурсных юрт была украшена ритуальными лентами *чалама*. Центральная площадка — сцена — была красочно оформлена разноцветными лентами¹.

Во время общественного празднования Шагаа в Кызыле проводятся различные национальные конкурсы, культурные мероприятия². Главные, центральные площадки сел, городов к празднику украшаются различными культурными учреждениями красочными декорациями, экспозициями, юртами³. Повязанные ленточки на деревьях, в интерьере или экстерьере зданий, присутствуют практически во всех учреждениях культуры как обязательный элемент.

Так, 10 февраля 2024 г. к празднику Шагаа-2024 на главной площади города Кызыла — площади Арата — перед зданием Правительства Республики Тыва была оформлена праздничная декорация мероприятия. По всей локации площади были развешаны разноцветные ленты. С обеих сторон сценической площадки, а также на территории фонтана были оформлены деревья с повязанными *чалама*⁴.

Особенно красочно была оформлена территория Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва (г. Кызыл, ул. Титова, д. 30). Вокруг здания деревья были обвязаны ленточками *чалама*. В фойе музея также были повешены разноцветные ленты с узлом счастья *өлчей удазыны* и длинный *кадак* зеленого цвета. Рядом с музеем, перед входом — на площадке Дворца Молодежи — было украшено главное дерево разноцветными лентами.

В эти же дни особенным художественным оформлением стали гирлянды разноцветных ленточек у центрального входа парка «Центр Азии» на набережной Енисея⁵.

Ленточки в праздничные дни украшают входные группы и других зданий, но у учреждений культуры они могут находиться и постоянно. Например, рядом с Центром развития тувинской традиционной культуры и ремёсел имени К. Б. Ондара (г. Кызыл, ул. Ленина, д. 7) установлена коновязь с разноцветными кадаками. Деревце с лентами



Фото 62, 63 и 64. Ленты чалама в декорациях площади Арата во время Шагаа-2024, г. Кызыл.

Фото Ш. Майны и Ч. Санчай.



Фото 65. Ленты чалама в декорациях юрточного городка во время Наадым-2024, м. Тос-Булак, близ г. Кызыла.
Фото Ш. Майны.



Фото 66. Ленты чалама в декорациях входа в ясли-сад № 7, г. Кызыла.
Фото Ч. Санчай, 2024 г.



чалама установлено у входа в кафе при одноименной гостинице «Чалама» (г. Кызыл, ул. Интернациональная, д. 12).

Еще одна из достопримечательностей республики и города Кызыла расположена на въезде в город Кызыл с севера. Комплекс называется «Алдын-Хорум» («Золотая насыпь камней», в народе известен как «Каменный городок»), это филиал Национального музея Республики Тыва под открытым небом⁶. Место появилось благодаря благоустройству федеральной трассы Р-257, ведущей в Кызыл. Во время взрывных работ были найдены валуны огромных размеров, напоминающие *оваа*, буддийские ступы и оленные камни. Впоследствии люди проявили инициативу и желание построить каменный город, создав новое место отдыха. Это также идеальное место для фотосессий. Жители и гости Кызыла приезжают сюда, чтобы запечатлеть себя на территории комплекса. В насыпи камней воткнуты длинные шесты, символизирующие Мировое Древо. На шестах узелком завязаны на удачу цветные ленточки — *чалама*, *кадак*, или *хей-аът тугу*.

В других туристических местах также ритуальные ленточки — неперенный атрибут украшения территорий, уличных пространств. Например, на территории известного этнокультурного комплекса «Алдын-Булак»⁷, состоящего из юрт, установлены девять священных знамен *сүлде*, повязанные белыми, синими, желтыми кадаками⁸.



Фото 67 и 68. Деревца с лентами чалама: у входа в кафе «Чалама», возле Дворца молодежи, г. Кызыл.

Фото А. Монгуш, 2023 г. и Ш. Майны, 2024 г.



Фото 69. Оваа комплекса «Алдын-Хорум», филиала Национального музея Республики Тыва под открытым небом, близ г. Кызыла. Фото Ш. Майны, 2024 г.



Фото 70. Деревце с лентами чалама у входа в Национальный музей Республики Тыва, г. Кызыл.
Фото Ч. Санчай, 2024 г.



Фото 71. Ленты чалама на деревце и в оформлении вывески женского клуба «Тос-Карак», г. Кызыл.

Фото клуба «Тос-Карак».

Дизайн помещений

Украшаются к национальным праздникам не только внешние пространства. К празднованию Шагаа лентами пестрят и пространства внутри помещений, поскольку там проводятся мероприятия. Особенно это распространено сегодня у культурных и образовательных учреждений.

Так, в детских дошкольных учреждениях обязательным является проведение утренников, посвященных встрече Нового года по лунному календарю. Например, в детских садах частью праздника также стали загадывания желаний и подвешивание детьми ленточками чалама дерево⁹. Воспитатели украшают залы лентами, а в школах это делают вместе — педагоги и учащиеся¹⁰.

В 2023 г. в Тувинском госуниверситете на историческом факультете на втором этаже была оформлена экспозиция с чалама.

Национальный музыкально-драматический театр им. В. Кок-оола имеет свой музей, в котором представлены работы художников театра: макеты, эскизы декораций и костюмов, черновые рисунки и другие предметы, отражающие деятельность театра. В том числе здесь находится экспозиция с ленточками чалама.

В интерьере помещений Кызыла ленты и флаги присутствуют и во время праздников и в будние дни. В 2024 г. в филиале Национального Музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва «Алдын Дошка» во дворе со стеларием представлен красочный фрагмент интерьера юрты. С обеих сторон экспозиции здесь были оформлены маленькие деревья с подвязанными лентами чалама.

1 мая 2024 г. в Национальном парке Республики Тыва прошёл День открытых дверей учебного центра «Билиг» с организацией мастер-классов, игр и квестов. Преподаватели учебного центра красочно оформили на центральной площади свою беседку-юрту разноцветными лентами и флажками¹¹.



Территория Фонда поддержки многодетных и малоимущих семей шаманского общества «Тос-Карак» (г. Кызыл, ул. Кочетова, д. 8а) своеобразно украшена разноцветными ленточками, а также имеет дерево с лентами¹². Женский клуб «Тос-Карак» предназначен для социальной адаптации и приобретению профессиональных компетенций мамами из неблагополучных семей, а также организации досуга детей в период праздников. В рамках деятельности женского клуба проводятся бесплатные курсы по шитью и кройке национальной тувинской одежды, курсов компьютерной и юридической грамотности, а также тренингов личностного роста и семейной психологии¹³.

Рестораны, кафе с тувинскими названиями или с тувинской кухней обязательно декорируют свое внешнее и внутреннее пространство, в том числе, как мы уже ранее писали, элементами юрты¹⁴, а также и ритуальными предметами. Красочной экспозицией со священным деревом и разноцветными чалама украсили центральную площадку владельцы ресторана-юрты «Чеди-Хаан»¹⁵. Колоритным оформлением отличается экстерьер кафе «Чалама»¹⁶. Работники заведения около входной двери оформили священное дерево с лентами.



Фото 72. Композиция с чалама в интерьере ресторана-юрты «Чеди-Хаан». Фото Ш. Майны, 2024 г.

Фото 73. Деревце с чалама в интерьере средней школы № 1 им. М. А. Бухтуева, г. Кызыл. Фото Ш. Майны, 2024 г.

Фото 74. Деревце с чалама в музее Национального театра им. В. Кок-оола РТ. Фото Ш. Майны, 2024 г.



Ритуальными лентами обязательно украшают экспозиции, макеты, связанные с традиционной юртой тувинцев. Так, в макете внутреннего убранства юрты в Центре тувинской традиционной культуры и ремесел присутствует *тос-карак* с синими, белыми ленточками. В отделе краеведческой и национальной литературы Тувинской республиканской детской библиотеки им. К. И. Чуковского в импровизированной юрте на *ханалар* повязан зеленый *кадак*. Центральное место макета тувинской традиционной юрты из экспозиции Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва украшает «красный уголок» с белым *кадаком*¹⁷.

Бывают и украшательские решения с креативными дополнениями, возможно, не всегда продуманными. В феврале 2024 г. Кызылский колледж искусств им. А. Б. Чыргал-оола отличился новаторским решением декорации парадного входа здания. Здесь были повешены не только традиционные ленты, но и подвесные китайские фонари красного цвета.



Фото 75 и 76. Обереги с лентами чалама в автомобилях жителей Тувы.
Фото Ш. Майны, 2024 г.

Ряд примеров содержит и двойные смыслы. Украшения лентами имеют и ритуальный смысл, выполняют функции оберегов. Так, у входной двери сектора религиоведения Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (г. Кызыл, ул. Кочетова, д. 4) мы заметили ветку караганника с красной лентой. Наши коллеги это разместили не просто как дань традиции. Большинство водителей республики в своих автомобилях вешают ритуальные ленты, *кадаки*, обереги с разноцветными лентами. Такие же обереги можно встретить и в помещениях магазинов, помещений сферы услуг.

Сувенирная продукция

Расширение практики подвязывания ритуальных лент отразилось не только на увеличении предложения в сфере продукции ритуальных услуг, но и сопутствующей сувенирной продукции. В данном случае мы подразумеваем, что продавцы продают ритуальные ленты как сувениры, которые можно приобретать, дарить, хранить как



Фото 77, 78 и 79. Сувениры тос-карак с лентами чалама.
Фото Ч. Санчай, 2023 г., Ч. Ламажаа, 2024 г., Ш. Майны, 2023 г.

красивые памятные вещи. Тем не менее жесткого разграничения здесь нет — те же ленты, шарфы сувенирных лавок используются и для ритуальных практик. Возможно, стоит говорить не о чисто сувенирном предназначении таких товаров; будет правильнее рассматривать такие товары как те же ритуальные, но с элементами красочного оформления, что позволяет желающим хранить и использовать их как сувениры. Также они становятся объектами творческого соревнования на различных республиканских, муниципальных выставках-ярмарках народных мастеров.

Такая двойственность заметна при рассмотрении каждого отдельного сувенира. Например, ритуальные ложки *тос-карак* 'девятиглазка', с 9 углублениями для разбрызгивания молока сегодня украшают кухонный интерьер большинства домов тувинских семей. Тем не менее, данные сувениры могут время от времени использоваться и по назначению.

Также мастера стали готовить и предлагать для населения более сложные варианты лент — уже переплетенные «косы» (*өрүп каан*) *чалама*, которые можно использовать и как украшения, и как ритуальные предметы. Таким плетениям учат желающих, в том числе в образовательных учреждениях. В шаманском женском клубе «Тос-карак» (г. Кызыл) участники сами изготавливают различные обереги, в некоторых изделиях используются разноцветные ленточки¹⁸. Студенты кафедры технологии и предпринимательства Тувинского государственного университета на практических занятиях по специальным дисциплинам создают пояса из разноцветных *чалама*, лоскутков ткани. Свою продукцию студенты представляют на различных мероприятиях, мастер-классах, выставках.

Среди подобных сувенирных изделий также можно назвать различные кости, которые одновременно рассматриваются в качестве оберегов: локтевая кость (*кыры*), лопаточная (*чарын*). Для национальных игр используются астрагалы (*кажыктар*); локтевая — в качестве игрушки-головоломки (*кыры*); для гадания на лопатке (*чарын*); в ритуальной практике (*чарын, кыры*)¹⁹. Вышеперечисленные кости повязываются разноцветными лентами для хранения или украшения.



Фото 80. Витрина сувенирного магазина г. Кызыла. Фото Ш. Куржугет, 2024 г.

Фото 81. Сувенирные фигурки мужчины и женщины, держащей в руках кадак. Фото Ч. Санчай, 2024 г.



Фото 82. Сувенирная тарелка.

Фото Ш. Майны, 2024 г.



В сувенирных лавках продаются также панно-тарелки в национальном стиле, куклы, картины, фотографии в рамках. Один из распространенных образов — девушка-тувинка в национальной одежде, держащая на руках белый *кадак* с пиалами. Такие сувениры украшают интерьеры учреждений образования и культуры, кафе, ресторанов.

В целом, пожалуй, главным характерным признаком такой продукции является доминирующая красочность, выставочный характер, что, как мы уже сказали, тем не менее, не мешает им использоваться и по назначению в качестве ритуальных предметов. И это не случайно. Как пишут О. Б. Элькан и Н. М. Дзембак, понятие «буддийский сувенир» сегодня актуализировалось, буддийская тематика стала коммерциализироваться²⁰. И, несмотря на то, что есть люди, сетующие на это явление, нельзя игнорировать и его плюсы для экономики буддийских регионов. Кроме того, авторы напоминают о том, что то, что сегодня входит в понятие «сувенир», относится к семантическому полю понятия *дана* 'дар' или 'щедрость' (санскр.). И это понятие относится к одним из фундаментальных, системообразующих принципов буддийской этики²¹. Тем самым, авторы подчеркивают, что буддийские сувениры имеют более глубокий смысл, чем просто сувениры.

Искусство

Начиная с 1990-х гг., не могло остаться в стороне от темы «разноцветья» современное искусство Тувы. Сначала скажем о живописи, затем — о хореографии и театральном искусстве.

В собрании картин тувинских художников Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва можно насчитать немало работ, в которых изображены ритуальные ленты. Они сопровождают, в основном, общие шаманистские сюжеты.

Так, в работах известного художника, скульптора Л. Х. Уржука²² мы встречаем картины шаманов, на шаманской одежде и священных предметах видны ленты *чалама*. Это его картины: «Освящение огня» (2001, бумага, линогравюра 51×67 см²³), «Затмение» (2001, бумага, линогравюра 40×50 см²⁴), «Старый шаман» (2001, бумага, линогравюра 64×61 см²⁵), «Черный шаман» (2001, бумага, линогравюра 63×60 см²⁶). Художник А. Х.-Б. Бовейлен изобразил в картине «Думы о прошлом» (1993, холст, масло 75×118 см²⁷) эпизод с камланием шамана. Красочна также картина неизвестного художника «Шаманка, совершающая обряд» (XX в., ДВП, масло 95×71 см²⁸). В работе уникального мастера, известного художника, живописца А. Д. Седипкова²⁹ «Хорагалчи» (2006, холст, масло 53×79 см³⁰) мы видим буддийский храм среди гор. Во дворе храма стоит *субурган* с *чалама*, видны молитвенные флажки *хей-агът туктары*. В коллекциях картин талантливого художника А. Г. Тырышкина³¹ имеются работы с ритуальными лентами. К ним относятся следующие произведения автора: полотно «Небесный шаман» (2009, холст, масло 85×240 см³²); пейзаж «Перевал Обручева» (2003, холст, масло 100×80 см³³). Интересны творческие работы тувинских художников: А. Монгуша «Шаман» (2003, холст, масло 60×50 см³⁴), пейзажная живопись О. Н. Суван-оола «Оваа» (2006, деревянная рамка, холст, масло 60×100 см³⁵).

У известного тувинского живописца, мастера декоративно-прикладного искусства В. Н. Елизарова в коллекции есть «Портрет тувинского ученого, этнографа, шамановед, доктора исторических наук Монгуша Бораховича Кенин-Лопсана» (2002, холст, масло 58×60 см³⁶). На картине мы видим М. Б. Кенин-Лопсана (1925–2022), но не столько как ученого, сколько как камлающего шамана со священными атрибутами, с бубном и колотушкой. Причем это не творческое осмысление: Монгуш Борахович являлся не только ученым, но и действующим шаманом, был президентом республиканского общества шаманов «Дунгур»³⁷.

На официальном сайте художника В. Н. Елизарова³⁸ представлены и другие его творческие работы. Среди них мы нашли следующие красочные произведения с ри-



туальными лентами: «Хранитель источника» (2005, холст, масло); «Рожаем» (2007, холст, масло); «Ыдык-оёк. Священная стрела» (1995, таволга, перья неясить (совы), металл, кадак, лапка канюк (хищная птица), копыта косули); «Во власти трех миров» (1998, дерево, кожа, акрил); «Возвращение души» (2001, дерево, кожа, масло); «Звуки бубна» (2003, дерево, кожа, масло); «Кормление духов» (2003, дерево, кожа, масло).

В творчестве художника-живописца Ш. Чурука³⁹, известного произведениями искусства с философским осмыслением, ритуальные ленты *кадак*, *чалама* также занимают особое место: «Баглааштың сактыышкыны» («Воспоминания коновязи», 2012, холст, масло) «Белая пирамида» (2015, холст, масло), «Воин ветра» (2015, холст, масло), «Воин огня» (2015, холст, масло), «Дүлгээзинниг дүн» («Обворожительная ночь», 2007, холст, масло), «Маска шамана» (2010, холст, масло), «Песнь шамана» (2010, холст, масло), «Саян сыны» («Саянские горы», 2014, холст, масло), «Тос-карак» (2012, холст, масло), «Хам дыт» (2012, холст, масло), «Хам» (2012, холст, масло), «Хозяин гор» (2012, холст, масло), «Чонумнуң хээлери» («Орнаменты моего народа», 2012, холст, масло)⁴⁰.

Кызылский колледж искусств им. А. Б. Чыргал-оола является главным республиканским центром подготовки современных художников, скульпторов, дизайнеров. Среди работ его учащихся, выпускников, преподавателей также можно встретить интересующие нас сюжеты и образы. Так, например, в альбоме работ колледжа 2022 г.⁴¹, есть немало произведений с *кадаками*, эпизоды с шаманом и его ритуальным одеванием.

Камнерезы, работающие с *чонар-даш* (агальматолитом), также не обходят стороной шаманские мотивы. О них пишет А. К. Иргит⁴², разбирая однофигурные композиции камлающих шаманов в разных позах, с разными культовыми атрибутами, с лентами на костюме. Так, тувинский мастер Донгак Хеймер-оол вырезал огромное количество подобных работ на тему шаманизма: «Дуурай Хам» (1994), «Кызыл хам» (2007) и др.⁴³ Другой известный тувинский скульптор А. Баранмаа теме шаманизма воплотил в таких произведениях, как «Шаман», «Человек-птица». Так, «Шаман» из черного гранита передает обобщенный собирательный образ сакрального посредника через обобщенную пластику каменной скульптуры, лишенной дробной детализировки и отвлекающих эффектов. Органично коррелирует с замыслом передачи образа таинственного представителя иррациональной сферы бытия глубокий черный цвет гранита и мерцающая поверхность скульптуры. Та же тема шаманизма получает иную образную трактовку в гибкой пластике «Человека-птицы», богато наделенной автором интересными, красноречивыми и достоверными деталями⁴⁴.

В 1990-е гг. в профессиональном искусстве Тувы в целом стал происходить уход от эстетики советской хореографии. Яркие предметы — ленты, шарфы — стали востребованы как отсылка к традиции, дополнение визуального ряда, удобные вещи для ношения во время танцевальных движений.

В спектаклях, хореографических композициях Национального музыкально-драматического театра им. В. Кок-оола, Тувинского кукольного театра, Тувинского национального театра танца и музыки «Саяны» и других коллективов можно встретить использование *кадаков*, священных ленточек *чалама*. Об этом пишет исследователь тувинской хореографии Д. М. Сундуй⁴⁵.

В постановке А. Сарыглар «Ээргиштер» (1990 г.) («Танец с веревками») из верёвок образуется орнамент юрты, из юрты выходят девушки с пиалами и *кадаком*, танцоры исполняют движения, напоминающие разбрызгивание молока в разные стороны. Есть также приветственный танец «Аяк шайым» («Пиала с чаем»), «Ак кадак» («Танец с белым шарфом»)⁴⁶. Танцевальный номер Д. Салчака «Праздник на чайлаге» (1993 г.) показывает перекочевку тувинцев-кочевников. Жители одного аала (поселения) переезжают на новое место, устанавливают юрту, шьют для неё покрывало; далее идёт обработка шерсти, войлока, толкут пшеничную муку, приветствуют друг друга *кадаком*, подносят угощение чаем и ягодами⁴⁷.



В репертуаре Национального ансамбля песни и танца Республики Тыва (ранее — Тувинского национального театра музыки и танца) «Саяны»⁴⁸ с 1990-х годов стали появляться самобытные хореографические композиции с использованием разноцветных лент, церемониальных шарфов. В частности, один из первых номеров, где присутствуют ленты, это буддийская мистерия «Цам» (1993 г.) в постановке Вячеслава Донгака, балетмейстера, Заслуженного деятеля искусств Республики Тыва (1997). Здесь ленты были частью красочных костюмов участников буддийской мистерии. Они представляли собой несколько соединенных в пучок узких разноцветных полос, длиной примерно 50 см., которые надевались на запястья рук. В те же годы на сцене стали использовать *кадак* белого и голубого цветов. На песню «Сыгыт хөөмей», которая была написана в 1992 г. в исполнении Надежды Куулар, Вячеслав Донгак поставил танцевальный приветственный выход с кадаками. Впоследствии номер с кадаками стал открывать все концертные представления и не только у данного коллектива, он стал использоваться во всех концертных представлениях, прежде всего во время празднования традиционного нового года Шагаа. В 2006 г. был поставлен новый приветственный танец с кадаками на 10 и 12 пар.

В 2000 и 2002 гг. Чойган Санчай поставила два номера с лентами на одну и ту же музыку с вариацией в композиции — массовый и на два исполнителя. Массовая хореографическая постановка была осуществлена для актеров Тувинского театра им. В. Кок-оола, а дуэт — для солистов ансамбля «Саяны» Татьяны Ондар и Омака Сата. Задача заключалась в том, чтобы ленточки стали не просто зрелищным элементом, а чтобы они представляли сами некую идею. Как нельзя лучше для этого подошла музыкальная композиция на народную музыку «Черим турда, чуртум турда...» («Когда есть родные места...») в обработке этно-рок группы «Ят-Ха». Характер музыки подсказал общую композиционную идею. В музыке присутствовала торжественность, эпичность, в котором ритмическая составляющая была ведущей и мощной, а в финале общий звук как бы уходил и отдалялся.

Танцевальный номер Ч. Санчай «Чажыг» (2000 г.) показывает ритуал *чажыг-чалбарыг* (окропление молоком, продуктом белого цвета, символизовавшего, по народному преданию, благополучие, счастье — местности, жилища, окрестностей по четырем сторонам и многие другие традиции⁴⁹). Автор поставил тоже цель показать, что ленты не просто взлетают, мелькают, выполняют функции дополнения; они должны были содержать в себе главную мысль. И в массовой, и в дуэтной постановке у каждого исполнителя в руках были пучки цветных лент, длиной примерно в 50–60 см. В финале в конце оставался солист, на руке которого висели ленточки. Образ цветных лент *чалама* и передача их от одного к другому олицетворяли идею бесконечности, цикличности, традиционности.

В 2020 г. репертуар ансамбля «Саяны» украсил колоритный танцевальный номер «Зов шамана» («Хамнын кыйгызы»). Постановщиком композиции является молодой артист ансамбля Чооду Шаравии, музыка — Заслуженного деятеля искусств РТ Аяны Монгуш. Костюмное решение танца было очень красочное, также были использованы ленты.

8 июня 2024 г. Тувинский национальный театр музыки и танца представил концертную программу «Тыва бо-дур» («Вот она, Тува»), воспевающую все кожууны (районы) республики и ее славный, трудолюбивый народ. Концерт посвящен 55-му юбилейному сезону театра и 80-летию вхождения Тувы в состав России⁵⁰. Красочным прологом юбилейной программы стала музыкально-хореографическая композиция «Тооруктуг долгай Тандым» («Ореховая моя тайга») в обработке для народного оркестра и вокального ансамбля Заслуженного деятеля искусств РТ Аяны Монгуш, хореография — заслуженных деятелей искусств РТ Алены Донгур-оол и Чооду Шаравии. Яркими атрибутами данной композиции выступили национальные инструменты *игил* с разноцветными лентами.



Фото 83-86. Танцы разных лет с использованием ритуальных лент, кадаков.
Постановки В. Донгака, Ч. Санчай. Фото из архива ансамбля «Саяны».



Хореограф А. О. Саая в 2023 г. поставил хореографическую композицию «Хээлиг Тывам» («Узорчатая Тува») в хореографическом ансамбле «Азас» Кызылского колледжа искусств им. А. Б. Чыргал-оола. Музыка Заслуженного работника Республики Тыва Чойганы Комбу-Самдан. В танце использованы кадаки всех пяти цветов.

— Идея танца пришла мне в голову, — сказал нам автор, — когда я прочитал книгу Монгуша Бораховича Кенин-Лопсана “Традиционная культура тувинцев”. А картинки танца я изобразил, придумал из книги Адыг-Тюлюш Любови Сувановны “Узоры и орнаменты тувинского народа”⁵¹. В данной книге даются узоры, орнаменты, символы-картинки. Основная цель данной хореографической постановки “Хээлиг Тывам” заключается в значимости кадака, в представлении красивой, богатой природы тувинского народа, для воспитания подрастающего поколения.

Репертуар хореографического ансамбля Кызылского президентского кадетского училища «Кадетская звезда» (2017 г., руководитель А. И. Магавал) включает танцы народов России. При этом визитной карточкой коллектива стал русско-тувинский хор-вод с использованием белых кадаков⁵².

В целом, приветственные композиции с кадаками сегодня присутствуют в репертуаре многих хореографических коллективов Тувы.

Режиссер Л. О. Кан-оол поделился с нами наблюдением о том, что в 1990-е годы во время приветственных танцев на сцене использовали в большинстве случаев именно *кадак*, а не *чалама*. А вот в последнее время ситуация поменялась: *кадак* используется редко, только в некоторых исключительных моментах, например, во время празднования *Шагаа*, для показа сцен свадебной церемонии, для красоты, для украшения. Что касается флага *тук*, то в спектакле «Модэ», который он и поставил, показывается появление, «рождение» флага предков.



Фото 87. Танец «Хээлиг Тывам» хореографического ансамбля «Азас».

Фото А. Саая, 2024 г.



Костюмы, одежда

Своими колоритными коллекциями костюмов с традиционными этническими мотивами Тувы славится Театр костюма и танца «Эдегей», художественным руководителем которого является уже упоминавшийся В. Донгак⁵³. Балетмейстер, прославившийся постановками танцев самых разных коллективов регионов Азии, в данном случае выступает как дизайнер костюмов, причем на этом поприще он оказался также очень успешным. В 2010 г. он был избран академиком монгольской моды, а в 2015 г. — президентом Международной академии Моды мировых монголов.

Его авторские дизайнерские работы отличаются оригинальными решениями этнической направленности, сложностью технологии обработки изделий. В коллекциях костюмов натуральный материал гармонично сочетается с натуральным камнем, бисером, бусами, мехом, перьями, ритуальными разноцветными лентами. Одними из ярких коллекций известного дизайнера Вячеслава Донгака являются творческие работы, где использованы разноцветные ленты, это: «Шаманка Куу»⁵⁴, «Дары тенгри — күзүңгү»⁵⁵.

Помимо В. Донгака за последние годы в Туве появились и новые, молодые дизайнеры. Так, в стилизованных коллекциях этнических костюмов молодого дизайнера Ай-Даша Сата⁵⁶ можно встретить работу с использованием ленточек «Дух шаманки»⁵⁷.

Режиссер Л. О. Кан-оол высказался нам об особенностях использования *чалама* для украшения сценических костюмов:

«если так украсить костюм (т. е. лентами *чалама*. — Авт.), он будет смотреться в первую очередь как костюм шамана. В таком случае это будет не *чалама*, а шаманский *ээрен* — шаманский идол. А это значит, сколько очищений сделал шаман, столько раз в награду свыше он получает *ээрен*. *Ээрен* может быть и в виде змеи как знак крупного очищения. Значит, если *чалама* пришить к костюму шамана, то это будет шаманский идол».

Необычайно богатое использование лент в костюмах представлено в спектакле «Күзүңгү» («Зеркало шаманки») (автор и режиссер постановки Сайдаш Монгуш). Сюжет основан на реальных событиях и рассказывает историю потомственной шаманки, которая могла, как свидетельствовали очевидцы, проходить через запертые двери⁵⁸. Художественное оформление спектакля выполнил Народный художник Тувы, Заслуженный работник культуры России Начын Шалык. Все костюмы героев были выполнены из лент *чалама* разных цветов в зависимости от характера образа. В красных одеяниях из *чалама* были красные войска (*кызыл шериг*). Они вели борьбу с шаманами, выступали против них. Также на головах у них красные буденовки. Полностью из белых лоскутов был костюм, например, волчицы.

Все эти костюмы потребовали такого большого количества лент, что, как рассказала нам художник по костюмам К. А. Шоюн, театр скупил на тот момент все ленты во всех магазинах в городе Кызыле. И даже этого не хватило, пришлось дозаказывать из-за пределов республики.

В спектакле Национального театра им. В. Кок-оола «Кым сен, Субедей?» («Кто ты, Субедей?», 1997 г.) яркую роль играет шаман в костюме ритуальными лентами *чалама*⁵⁹. В 2023 г. Тувинский государственный театр кукол представил для маленьких зрителей новый спектакль по пьесе Эдуарда Мижита «В поисках родного языка»⁶⁰. В данной работе также в хореографической композиции с буддийской пластикой используются разноцветные ленточки.

Многие музыканты Тувинского национального оркестра, а также участники коллективов, исполняющие горловое пение *хөөмей*, на сценические площадки выходят с инструментами, завязанными с белыми, синими, желтыми кадаками⁶¹. Например, известный Народный хөөмейжи Республики Тувы, Монгун-оол Ондар украсил свой *игил* ритуальными лентами⁶². В большинстве случаев кадаком повязывают музыкальный инструмент *игил*⁶³.



Фото 88-91. Костюмы с лентами из коллекций
женской одежды Вячеслава Донгака.
Фото из архива ансамбля «Эдегей».



По наблюдению музыковеда, директора Кызылского колледжа искусств А. Х. Кан-оол,

«музыканты, завязывая кадаком свой национальный инструмент, тем самым освящают его, показывают уважение к инструменту. Заметила, что многие музыканты завязывают кадаком именно тувинский инструмент игил. Даже на стенах в кабинетах руководителей учреждений культуры, музыкальных аудиториях висит *игил* с кадаком. В сфере культуры в подарок в знак уважения тоже дарят *игил* с белым кадаком».

Например, 9 мая 2019 г. Глава Республики Тыва Шолбан Кара-оол подарил певцу Денберелу Ооржаку, победителю российского телевизионного проекта «Ты супер!» музыкальный инструмент с белым кадаком⁶⁴.

В 2013 г. на праздничном концерте, Тувинского национального оркестра, посвящённого Шагаа, сцена Тувинского национального театра ярко и самобытно была оформлена с деревьями с *чалама*⁶⁵.

Руководство Тувинского национального оркестра в 2024 г. в своем новом здании, в Центре культурного развития в микрорайоне «Спутник» г. Кызыл, сцену концертного зала оформило баннером с изображением *оваа* с разноцветными кадаками и *чалама*⁶⁶. Коллектив с недавнего времени в своей группе в социальной сети Вконтакте, знакомит подписчиков с тувинскими инструментами, с артистами оркестра. Посты украшают изображениями лент⁶⁷.

При этом необходимо подчеркнуть, что речь идет об использовании ритуальных лент для сценических костюмов, для демонстраций модных коллекций. То есть для того, чтобы выразить в профессиональном искусстве некие идеи и образы традиционной культуры. В обыденной же жизни тувинцы практически не используют ленты *чалама*, а тем более кадаки в своей одежде, в том числе, как высказывались наши респонденты, считая это недопустимым.

Один из наших собеседников высказался по этому поводу так:

— ... В повседневной одежде их (ленты. — Авт.) нельзя использовать. Мне кажется, что тогда исчезнет уважительное отношение. Думаю, что это похоже на то, что человек прикрепит к своей одежде живые цветы...



Фото 92. Лимитированная серия открыток к Шагаа - тувинскому новому году, выпущенная Почтой России.

Фото пресс-службы Почты России.



Дизайн, логотипы

Изображения разноцветных ритуальных лент, которые наглядно показывают принадлежность Тувы к ареалу ленточно-флажочной культуры, — излюбленный вариант для оформления иллюстраций о Туве, тувинской культуре. Они украшают обложки художественных, популярных, научных изданий, в том числе и нашего авторства⁶⁸.

В тувинском онлайн-пространстве⁶⁹, социальных сетях Вконтакте в сообществах администраций, туристических организаций на главных логотипах можно найти многочисленные фотографии ритуальных лент, фрагменты фотографий из священных мест.



Фото 93-98. Обложки разных изданий тувиноведения с изображениями ритуальных лент и шарфов.



В социальной сети Вконтакте в группе «Танды кожуун» администрации Тан-дынского кожууна логотип сообщества представлен веткой с разноцветными лентами⁷⁰. Там же, сообщество «Bai-Taiga Travel», представляющее туристические важные достопримечательности Бай-Тайгинского района, в качестве главной фотографией группы имеет изображение большого *оваа* на вершине горы Бай-Тайга с разноцветными кадаками, *чалама*⁷¹. Группа «Оваа Питер»⁷², предназначенная для тувинцев, проживающих в г. Санкт-Петербург, использует фотографию *оваа* с ритуальными лентами. Сообщество фотостудии «Чалама» также имеет главной фотографией изображение из освященного места с разноцветными кадаками⁷³.

Фотографии с ритуальными лентами на священных местах родственных групп⁷⁴, эпизоды с *оваа* переносятся на аватарки групп мессенджера *Viber* родственников для организационных вопросов для проведения обряда *дагылза*⁷⁵. Рабочая группа «ПШК Хореография» преподавателей хореографии Кызылского колледжа искусств им. А. Б. Чыргал-оола, где работает одна из авторов монографии, в этом же мессенджере также в качестве аватарки имеет фотографию танцевального номера с разноцветными сценическими кадаками.

* * *

Этот далеко не полный перечень приведенных примеров демонстрирует нам масштабы востребованности у населения ритуальных предметов не столько как ритуальных, но и как элементов традиционной культуры, которые в последние годы они стараются все больше использовать.

Такое стремление, как нам кажется, связано с желанием современных, в том числе городских, оседлых тувинцев, окружать себя образами и элементами традиционного жилища их предков — юрты. Тенденция обусловлена эффектом «возвращения к истокам» или мифологемы *regressus ad uterum* (лат. 'возвращение в утробу матери'), выраженной через идею «золотого века». Она была популярна среди древних классических авторов, а основательно проанализирована, в частности, М. Элиаде⁷⁶. Для архаичных и традиционных обществ идея первого творения, первого значения вещи была чрезвычайно важна. Следующие вещи при этом менее важны, чем первые. Когда у людей возникает ощущение, что первоначальный смысл утрачен, появляется желание его повторно актуализировать. Это делается с помощью соответствующих традиций и ритуалов (например, эпическое повествование, шаманские обряды вызывания духов). Таким образом, сообщество воссоединяется со своим происхождением, первым смыслом, источником своего бытия.

¹ Хамнар фестивалы [Электронный ресурс] // Шын. 2023, 21 августа. URL: <https://shyn.ru/medeeler/hamnar-festival/> (дата обращения: 25.05.2024); 1 день фестиваля шаманов в Туве 18.08.2023 II Всероссийский фестиваль шаманизма «Дунгур» [Электронный ресурс] // sayana.mongush. Youtube.com. 2023, 18 августа. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=IVgBgJ5tm54> (дата обращения: 25.05.2024); Фестиваль тувинских шаманов 18.08.2023 II Всероссийский фестиваль шаманизма «Дунгур» [Электронный ресурс] // sayana.mongush. Youtube.com. 2023, 18 августа. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=d0Zf2Dzptig> (дата обращения: 25.05.2024).

² Тува. Родная земля / 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. С. 161–184; Сувандии Н. Д. Шагаа в современной праздничной культуре тувинцев (по результатам опроса) // Знание. Понимание. Умение. 2023. № 2. С. 195–206; Санчай Ч. Х. Праздник Шагаа в современном культурном пространстве // Байкальские встречи — XII: традиционная культура как основа сохранения и развития этнической идентичности: Материалы международной научно-практической конференции. Улан-Удэ, 29–30 сентября 2022 года. Улан-Удэ: Восточно-Сибирский государственный институт



культуры, 2022. С. 257–266; Санчай Ч. Х. Шагаа: современные общественные формы традиционного праздника тувинцев // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2023. № 4 (45). С. 60–75.

³ 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. 118–137; Өвүс. Возвращение тувинской юрты / сост.: Ч. К. Ламажаа [и др.]; под ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. Кызыл. 2022. С. 7; Lamazhaa Ch. K. The New Life of the Yurt. The Tuvan Version of Nostalgic Nomadism // Inner Asia. 2023. Vol 25. P. 248–276. DOI: <https://doi.org/10.1163/22105018-02502022>

⁴ Программа мероприятий, приуроченных к празднованию Нового года по лунному календарю — Шагаа [Электронный ресурс] // Официальный портал Республики Тыва. 2024, 2 февраля. URL: https://rtyva.ru/press_center/news/holidays/55876/?sphrase_id=69520 (дата обращения: 06.05.2024). Кызылчане и гости столицы массово исполнили тувинский народный танец «Дээн-Дээн» [Электронный ресурс] // Министерство культуры Республики Тыва. 2024, 10 февраля. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-20358661_62514 (дата обращения: 06.05.2024); В Туве проходят мероприятия, приуроченные к празднованию Шагаа [Электронный ресурс] // Официальный портал Республики Тыва. 2023, 3 февраля. URL: https://rtyva.ru/press_center/news/holidays/51117/?sphrase_id=69520 (дата обращения: 06.05.2024).

⁵ Тувинцы. Родные люди ... С. 123.

⁶ Филиал под открытым небом «Алдын-Хорум» [Электронный ресурс] // Филиал под открытым небом «Алдын-Хорум». 2024, 10 февраля. ВКонтакте. URL: https://vk.com/aldyn_horum (дата обращения: 06.05.2024); Монгуш Ч. А.-С. Культурно-исторические объекты филиала «Алдын-Хорум» // Культура Тувы: прошлое и настоящее: материалы межрегиональных научно-практических конференций 2023–2024 гг., г. Кызыл / ред.-сост. Е. К. Карелина. Кызыл: Типография «Проф-Лидер», 2024. Вып. 5. С. 108–109.

⁷ Тувинцы. Родные люди ... С. 121.

⁸ Өвүс. Возвращение тувинской юрты ... С. 38.

⁹ Утренники, посвященные к празднику «Шагаа-2024» [Электронный ресурс] // МАДОУ Детский сад № 35 г. Кызыла. 2024, 10 февраля. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-215972952_165 (дата обращения: 30.04.2024); Утренник «Шагаа» в санаторно-оздоровительной группе «Эрспейлер». Какие красивые, нарядные и талантливые дети! [Электронный ресурс] // МБДОУ Детский сад № 17 г. Кызыла. 2024, 5 февраля. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-212306316_1076 (дата обращения: 25.05.2024).

¹⁰ Белый месяц — Шагаа [Электронный ресурс] // ГБОУ «Аграрная школа-интернат РТ» с. Ийи-Тал. 2024, 17 февраля. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-188774540_5382 (дата обращения: 02.06.2024); Өвүс. Возвращение тувинской юрты ... С. 80; «Ак-Сагыш, Кара-Сагыш» [Электронный ресурс] // ГАНООРТ «Государственный лицей Республики Тыва». 2024, 7 февраля. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-216961027_1377 (дата обращения: 26.05.2024); Шаг чаазы — Шагаа чаагай! [Электронный ресурс] // ГАНООРТ «Государственный лицей Республики Тыва». 2024, 7 февраля. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-216961027_1374 (дата обращения: 26.05.2024).

¹¹ Вот и прошел наш Open day. На Дне открытых дверей были интересные увлекательные игры, где дети и их родители весело провели время [Электронный ресурс] // Bilig. Репетитор. Языки, математика. Кызыл. 2024, 4 мая. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-196218095_291 (дата обращения: 06.05.2024); В Национальном парке культуры и отдыха прошёл насыщенный мероприятиями день [Электронный ресурс] // Национальный парк культуры и отдыха Республики Тыва. 2024, 2 мая. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-94667369_4815 (дата обращения: 06.05.2024).

¹² «Тос-Карак» Хамнар Ниитилели [Электронный ресурс] // «Тос-Карак» Хамнар Ниитилели. 2021, 10 июня. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-197967686_131 (дата обращения: 06.05.2024).

¹³ «ТОС-Карак» открыли центр помощи многодетным, малообеспеченным семьям [Электронный ресурс] // sayana.mongush. Youtube.com. 2022, 6 октября. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=bzaRIPf4yxU> (дата обращения: 25.05.2024).

¹⁴ Өвүс. Возвращение тувинской юрты ... С. 39, 57.

¹⁵ Обновили интерьер ресторана [Электронный ресурс] // Ресторан «Чеди-хаан» Кызыл. 2022, 6 апреля. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-210898801_6 (дата обращения: 30.04.2024).

¹⁶ Шаг чаагай, Шагаа чаагай! Шагаа-биле! Курай-курай! Немного о наших маленьких традициях [Электронный ресурс] // Чалама. Сауна. Кафе. Отель. Кызыл. 2024, 10 февраля. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-223343296_265 (дата обращения: 06.05.2024).

¹⁷ Өвүс. Возвращение тувинской юрты ... С. 54, 56.

¹⁸ «Тос-Карак» Хамнар Ниитилели [Электронный ресурс] // «Тос-Карак» Хамнар Ниитилели. 2024, 23 марта. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-197967686_757 (дата обращения: 10.05.2024).

¹⁹ Мал-маган. Тувинцы — скот-мясо / Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии, Ч. Х. Санчай, Ш. Ю. Кужугет, Ш. Б. Майны, А. В. Монгуш; под ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. Кызыл, 2023. С. 121.



- ²⁰ Элькан О. Б., Дзембак Н. М. Буддийские сувениры: опыт типологизации // Образ, знак и символ сувенира: Материалы IX Всероссийской национальной научно-практической конференции: сборник научных статей и тезисов, Санкт-Петербург, 16 ноября 2023 года. СПб.: Санкт-Петербургская государственная художественно-промышленная академия им. А. Л. Штиглица, 2023. С. 205–212.
- ²¹ Там же. С. 206.
- ²² Сегодня, 15 марта, отмечает свой день рождения член СХР, заслуженный деятель искусств РТ, заслуженный художник РФ, живописец Уржук Леонид Хайынович! [Электронный ресурс] // Союз Художников России Республики Тыва. 2023, 15 марта. Вконтакте. URL: https://vk.com/wall-212967096_131 (дата обращения: 30.05.2024).
- ²³ Инвентарный номер в хранилище Национального музея Республики Тыва: НМ РТ КП-11577/3 № ГК 28235128.
- ²⁴ НМ РТ КП-11577/5 № ГК 31116103.
- ²⁵ НМ РТ КП-11577/6 № ГК 28235117.
- ²⁶ НМ РТ КП-11577/7 № ГК 28235127.
- ²⁷ НМ РТ КП-10146 № ГК 29714366.
- ²⁸ НМ РТ КП-11013/5 № ГК 29510962.
- ²⁹ Седипков Алексей Доржуевич [Электронный ресурс] // КНТ: Культурное наследие Тувы. 2023, 16 марта. URL: <https://kntuva.ru/peoples/185> (дата обращения: 30.05.2024).
- ³⁰ НМ РТ КП-11418/2 № ГК 29714384.
- ³¹ Тырышкин Александр Георгиевич [Электронный ресурс] // КНТ: Культурное наследие Тувы. 2020, 14 октября. URL: <https://kntuva.ru/peoples/25> (дата обращения: 30.05.2024).
- ³² НМ РТ КП-11420 № ГК 33060031.
- ³³ НМ РТ КП-11284/2 № ГК 14443432.
- ³⁴ НМ РТ КП-11428/25 № ГК 29510953.
- ³⁵ НМ РТ КП-11630/2 № ГК 12083168.
- ³⁶ НМ РТ КП-10648 № ГК 28208990.
- ³⁷ Урянхайско-тувинская энциклопедия: в 2 т. / под общ. ред. С. К. Шойгу. Кызыл: ООО «ИП Журналист», 2021. Т. I. С. 430.
- ³⁸ Валерий Николаевич Елизаров [Электронный ресурс] // Валерий Николаевич Елизаров. Официальный сайт. URL: <http://yelizarov-art.ru/ru/> (дата обращения: 03.06.2024).
- ³⁹ Чурук Шой Улзаевич [Электронный ресурс] // КНТ: Культурное наследие Тувы. 2023, 7 апреля. URL: <https://kntuva.ru/peoples/254> (дата обращения: 30.05.2024).
- ⁴⁰ Художник-живописец. Чурук Шой Улзайович [Электронный ресурс] // Художник-живописец. Чурук Шой Улзайович. Официальный сайт. 2013. URL: <https://syldyskalyndu.wixsite.com/churuk> (дата обращения: 03.06.2024).
- ⁴¹ Кызылский колледж искусств им. А. Б. Чыргал-оола: в 3-х т. / ред. И. С. Дулуш. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2022. Т. III: Галерея.
- ⁴² Иргит А. К. История развития и современное состояние каменной пластики Тувы. Кызыл: ТувГУ, 2021.
- ⁴³ Там же. С. 68.
- ⁴⁴ Там же. С. 69.
- ⁴⁵ Сундуй Д. М. Хореография в тувинской культуре: история и современность. СПб.: Сциентия, 2022.
- ⁴⁶ Там же. С. 41–43.
- ⁴⁷ Там же. С. 331.
- ⁴⁸ Один из соавторов данной монографии — Ч. Х. Санчай, Заслуженная артистка Республики Тыва, долгое время работала в ансамбле «Саяны» и была хореографом-постановщиком танцев.
- ⁴⁹ Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX — начало XX века) / подг. текстов, предисл. и комм. А. К. Кужугет. Кызыл: Тувинское книжное издательство. 2002. С. 9; История Тувы: в 3 т. / под общ. ред. В. А. Ламина. Новосибирск: Наука, 2007. Т. II. С. 53.
- ⁵⁰ Тувинскому национальному театру музыки и танца «Саяны» — 55 лет [Электронный ресурс] // Телеканал «Тува 24». 2024, 10 июня. URL: https://vk.com/wall-54122259_57196 (дата обращения: 11.06.2024).
- ⁵¹ Адыг-Тюлюш Л. С. Тыва чоннуң угулзалары, хээлери. Новосибирск: б. и. 2017.
- ⁵² В Кызылском президентском кадетском училище состоялся концерт хореографического ансамбля «Кадетская звезда» [Электронный ресурс] // Кызылское президентское кадетское училище. Официальный сайт. 2021, 30 апреля. URL: <https://kzpkmu.mil.ru/More/Novosti/item/319186/> (дата обращения: 06.05.2024).



- ⁵³ Майны Ш. Б., Кухта М. С. Концептуальный дизайн одежды по традиционным этническим мотивам Тувы // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2021. № 44. С. 61–70; Майны Ш. Б., Кухта М. С. Тувинский костюм: традиции и современность // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2019. № 36. С. 232–242.
- ⁵⁴ Майны Ш. Б., Кухта М. С. Тувинский костюм: традиции и современность ... С. 237.
- ⁵⁵ Коллекция «Шаманка Куу» Театр танца и костюма «ЭДЕГЕЙ» [Электронный ресурс] // Youtube.com. Кима Донгак. 2015, 12 мая. URL: <https://youtu.be/ckGTQdRTurs> (дата обращения: 25.05.2024); Театр танца и костюма эдегей — «Дары тенгри — кузунгу» [Электронный ресурс] // Youtube.com. Официальный канал Министерства культуры и туризма Республики Тыва. Тыва Республиканың Культура болгаш Туризм Яамызы. 2022, 14 июля. URL: <https://youtu.be/IJlpQ8jgqII> (дата обращения: 25.05.2024); Праздничный концерт мастеров искусств Республики Тыва к 100-летию Тувинской Народной Республики [Электронный ресурс] // Youtube.com. Официальный канал Министерства культуры и туризма Республики Тыва. Тыва Республиканың Культура болгаш Туризм Яамызы. 2022, 5 июля. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=2Ts-clerILg> (дата обращения: 25.05.2024).
- ⁵⁶ Майны Ш. Б., Кухта М. С. Концептуальный дизайн одежды ... С. 63–67.
- ⁵⁷ Айдаш САТ коллекция «Дух шаманки» [Электронный ресурс] // Youtube.com. sayana.mongush. 2022, 11 мая. URL: <https://youtu.be/unKPDlrMoGs?si=5O2T-epvkSq5uOGS> (дата обращения: 25.05.2024); Коллекция Ай-Даша Сата «Дух шаманки» получила диплом 3 степени в направлении «Мода» [Электронный ресурс] // Официальный сайт Кызылского педагогического института им. Народного писателя РТ А. А. Даржая ТувГУ. 2022, 26 мая. URL: <http://kpi.tuvsu.ru/news/8641/> (дата обращения: 25.05.2024).
- ⁵⁸ Состоялась премьера спектакля «Күзүңгү» («Зеркало шаманки») Сайдаша Монгуша [Электронный ресурс] // Национальный театр им. Виктора Көк-оола. Тыва. 2023, 26 января. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-72450645_35857 (дата обращения: 30.04.2024); На сцене Национального театра Тувы показали спектакль об истории реальной шаманки [Электронный ресурс] // TMG news. 2023, 27 января. URL: <https://tmgnews.ru/novosti/na-scene-nacziionalnogo-teatra-tuvy-pokazali-spektakl-ob-istorii-realnoj-shamanki/> (дата обращения: 30.04.2024).
- ⁵⁹ Өвүс. Возвращение тувинской юрты ... С. 41.
- ⁶⁰ Тувинский театр кукол представил новый спектакль «В поисках родного языка» [Электронный ресурс] // Новости Тувы (Тыва) и Кызыла. 2023, 17 октября. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-219671426_13682 (дата обращения: 30.04.2024).
- ⁶¹ 2 июля 2016 — Концерт Тувинского национального оркестра [Электронный ресурс] // YouTube. Тувинский национальный оркестр. 2016, 10 августа. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=s1pNUE-fvKY> (дата обращения: 25.05.2024).
- ⁶² Монгун-оол Ондар. Тува 06.05.2023 [Электронный ресурс] // Youtube.com. Roman Incorner. 2023, 6 мая. URL: <https://youtu.be/jf163QZ9Xwk> (дата обращения: 26.05.2024).
- ⁶³ Кыргыз З. К. Лечебные свойства игила и тувинского горлового пения // Новые исследования Тувы. 2009. № 1–2. С. 155–160; Ооржак В. О. Технология изготовления традиционного музыкального инструмента игила: учебно-методическое пособие. Кызыл: Тувинский государственный университет, 2012; Тумат Ч. С. Традиционные наигрыши на игиле в репертуаре современных исполнителей Тувы // Вестник Кыргызского государственного университета имени И. Арабаева. 2022. № 3. С. 220–225.
- ⁶⁴ Участник проекта «Ты супер» Денберел Ооржак получил от главы Тувы народный инструмент игил. Видео [Электронный ресурс] // В центре Азии. 2019, 9 мая. URL: <https://vcatuva.ru/news/2019/05/09/8397.html> (дата обращения: 26.05.2024).
- ⁶⁵ Шагаа 2013! [Электронный ресурс] // Тувинский национальный оркестр. 2013, 12 февраля. ВКонтакте. URL: https://vk.com/album-32774879_170085509 (дата обращения: 26.05.2024).
- ⁶⁶ Сегодня у нас гости из Санкт-Петербурга, эксперты театральной лаборатории «LAV — ТТК: Пьеса + Кукла + Свет» [Электронный ресурс] // Тувинский национальный оркестр. 2024, 14 мая. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-32774879_14665 (дата обращения: 25.05.2024).
- ⁶⁷ От всей души поздравляем Азиата Анатольевича Ооржак с днем рождения! [Электронный ресурс] // Тувинский национальный оркестр. 2024, 26 мая. ВКонтакте. URL: https://vk.com/wall-32774879_14679 (дата обращения: 26.05.2024).
- ⁶⁸ Например, ритуальные ленты видны на обложках изданий: Ламажаа Ч. К. Очерки современной тувинской культуры. СПб.: Нестор-История, 2021; Юша Ж. М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века. Структура. Семантика. Прагматика. Новосибирск: Наука, Издательство СО РАН. 2018; Аннотированный каталог основных научных изданий Лаборатории этнологии и



лингвокультурологии ТувГУ. 2021–2023 гг. / под ред. Ч. К. Ламажаа и Н. Д. Сувандии. Кызыл, 2024; Ламажаа А. М. Дороги Серебряных шаманок: роман. 2-е изд. М.: Принт, 2019; и др.

⁶⁹ Ламажаа Ч. К. Социальная культура тувинцев и онлайн-пространство // Новые исследования Тувы. 2021. № 2. С. 115–129.

⁷⁰ Танды кожуун [Электронный ресурс] // Танды кожуун. 2014, 5 июня. ВКонтakte. URL: https://vk.com/official_group_of_tandy (дата обращения: 24.05.2024).

⁷¹ Bai-Taiga Travel [Электронный ресурс] // Bai-Taiga Travel. 2018, 15 апреля. ВКонтakte. URL: https://vk.com/baitaigatravel?z=photo-165168956_457239294%2Falbum-165168956_0%2Frev (дата обращения: 24.05.2024).

⁷² Оваа Питер [Электронный ресурс] // Оваа Питер. 2016, 10 декабря. ВКонтakte. URL: <https://vk.com/ovaasrb> (дата обращения: 02.06.2024).

⁷³ Фотостудия «Чалама» [Электронный ресурс] // Фотостудия «Чалама». 2014, 18 ноября. ВКонтakte. URL: <https://vk.com/chalamafoto> (дата обращения: 02.06.2024).

⁷⁴ Тувинцы. Родные люди ...

⁷⁵ Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке / под ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. Кызыл: б. и., 2021. С. 38.

⁷⁶ Eliade M. Naissances mystiques; essai sur quelques types d'initiation. Paris: Gallimard, 1959. 3^{em} ed.; Eliade M. Aspects du mythe. Paris: Gallimard, 1963.





ЭТИКА КУЛЬТУРЫ И ЭКОЛОГИЯ

Расширившаяся практика использования ритуальных лент и флажков в Туве последние годы сказывается на жизни общества не только в позитивную, конструктивную сторону. Есть и ряд аспектов, которые вызывают определенную тревогу у общественности, у религиозных деятелей, у региональных властей.

Речь идет в целом о проблемах этики поведения, а также о тех последствиях, которые влекут нарушения этики. Рассмотрим их.

Этика традиционной культуры

Ранее религиозная жизнь населения Тувы имела соответствующие механизмы ограничений, запретов в самой тувинской культуре. Так, В. П. Дьяконова подчеркивала, что для тувинцев было характерно почтительное отношение к священным деревьям, от которых нельзя было брать себе оставленные подношения, нельзя было срывать ветки. Она привела в качестве примера историю тувинца Тадарчы Хертека. Он в тайге на охоте увидел шаманское дерево, около которого недавно прошло моление. На ветке висели куски мяса и костей барана. Тадарчы был очень голоден, поэтому он снял запретное, съел. К вечеру охотник почувствовал себя очень плохо, для него вызвали шамана, который совершил камлание и тогда больной выздоровел. Другой пример более трагичный: девочка от падения в лесу погибла, а люди объяснили это тем, что ее отец срубил на дрова *хам-ыяш* 'дерево шамана'¹. Исследовательница делает из этого вывод, что культ священных деревьев у тувинцев был монополизирован шаманами.

Мы же добавим, что совершенно очевидно в данных примерах: за почтительностью тувинцев находится их признание неотвратимости наказания за преступления правил обращения с освященными объектами. А шаманы всячески это понимание подкрепляли своими пояснениями, а также выступали теми, кто снимает наказание, минимизирует его. Соответственно этика шаманистского, традиционного общества, которую саму по себе часто трактуют как систему моральных ценностей и нравственности, очень явно основана на архаической логике причинно-следственных связей и «поверх» этого облагорожена представлениями о святости, о ценности и ответственности человека.

Годы распространения в советской Туве идеологии атеизма, когда даже этнографы утверждали, что «шаманство не имеет какого-либо существенного значения в духовной жизни тувинцев» в 1964 г.², не могли не сказаться на размывании сдерживающих рамок. Представления тувинцев о сверхъестественном постепенно эволюционировало, как писала О. М. Хомушку, в том числе в 1990-е годы³, когда тувинское общество только-только начинало восстанавливать этническую культуру. Однако, этот процесс имел определенную протяженность, содержал ряд этапов. По мнению М. М.-Б. Харуновой, хронологически это были следующие этапы: 1) конец 1980-х гг. — освобождение от советской системы регулирования этнической культуры, появление отдельных общественных инициатив, начало деятельности общественных движений, провозглашающих возрождение национальной культуры, «вспоминание» традиций; 2) начало 1990 годов — признание ряда культурных традиций на уровне власти региона, придание им официального статуса как республиканских праздников, символов, социальных явлений и пр.; 3) с середины 1990-х годов и до сегодняшнего дня — активное развитие традиций национальной культуры во всех сферах общества, в том числе при поддержке власти Республики Тыва⁴.

На наш взгляд, можно уточнить и дополнить данную периодизацию. С середины 1990-х гг. прошло еще примерно десять лет, когда процесс возрождения, в первую



очередь инициированный активистами, интеллигенцией, при поддержке властей республики, о чем пишет М. М.-Б. Харунова, приобрел характер поворота к нему всего общества, людей на уровне общего понимания и поведения. В конце 1990-х гг. религиовед О. М. Хомушку писала, что отсутствие специальных культовых сооружений, служителей культа, общая атмосфера тенденциозного отношения ко всему, что было как-то связано с любым проявлением религиозности не могла не повлиять на картину религиозного комплекса в целом. Низкий уровень институционализации религиозности привел, по ее мнению, к тому, что у значительного числа опрошенных ею тувинцев отсутствовало чувство конфессиональной принадлежности и ее связь с национальной культурой⁵. Даже на рубеже веков, по нашим наблюдениям, тувинцы еще мало внимания уделяли религиозным ритуалам, а также признавали их важность, соблюдали какие-то предписания.

Однако, спустя несколько лет ситуация начала меняться. И происходит это стало очевидно в результате разворачивания архаизации общества, механизм которой был запущен в 1990-е годы, о чем приходилось писать одному из соавторов данной работы еще в 2011 г.⁶ и 2013 г.⁷ В условиях социально-трансформационных процессов, когда общественные устои стали кардинально реформироваться, когда советская идеология была отринута, полноценной замены еще не было сформулировано и в условиях вакуума общих социальных идеалов, общество стихийно обратилось за ориентиром к архаическим социокультурным идеям и практикам. Причины и объяснения происходящему в их жизни тувинцы стали искать в старых нормах: если что-то происходит плохое в твоей жизни — значит ты что-то нарушил и тебя наказывают духи.

В нашей научно-популярной книге, в которой мы собрали одиннадцать подробных описаний проведения обрядов освящения *дагылга* у тувинцев разных районов Тувы⁸, можно встретить такие примеры. Вот один из них из жизни родственной группы в Барун-Хемчикском районе:

«В 2000 г. умерло сразу 6 человек родственников: первым умер Михаил, зять четвертого сына Намчыла Монгуша Дайгиранза Намчыловича. Когда его похоронили, через 2 дня умерла наша мама Достанмаа Намчыловна Сарыглар (девичья фамилия Монгуш). Во время похорон нашей матери скончалась Шончалай — дочь умершего зятя Михаила и сестры Светланы Дайгиранза. Спустя неделю умерла наша двоюродная сестра Тамара Бойдуевна, дочка родной сестры нашего дедушки Намчыла Чадамбаевича Орзаны Чадамбаевны. Последней умерла Зинаида — жена старшего сына Виктора Бойдуевича.

Тогда остальные родственники пошли к верховному шаману Тувы, в те времена Сайлык-оолу Ивановичу Канчыыр-оолу, который, бросив *хуваанак* ‘камешки для гадания’, сказал, что нужно провести обряд *суг бажының дагылгазы* ‘освящение начала источника, родника’ на том месте, где раньше его проводили предки. Также он сказал:

“Вы оставили местности проживания ваших предков, не бываете там, земля ваших предков ждет вас, их хозяева на вас обиделись. Если вы срочно не проведете данный обряд, потеря будет больше. Если после шестого умершего не остановите эту цепь событий, тогда смерть родных может продолжаться до 14, а может даже и до 21 человека”.

После этого разговора родственники посоветовались и решили начать проведение обряда *суг бажының дагылгазы*⁹.

Еще один пример можем привести из жизни родовой группы из Тес-Хемского района. В начале 2000-х годов молодежь — двоюродные сестры и братья — на автомобилях выехала в степь вечером и на закате устроила пикник на природе. Громко разговаривали, шумели, выпивали. Через некоторое время начали болеть то один, то другой, более того — пошли неприятности в жизни. Один из целителей, к которому обратились люди, помолвившись и произведя манипуляции, сообщил им о нарушении покоя духа мест. Он примерно описал события того вечера и велел им совершить обряд, молиться и просить прощения у духа, чтобы вернуть его расположение к роду.

Подобные примеры о нарушениях со стороны тувинцев, разучившихся слушать старших, не уважающих, не соблюдающих старых обычаев, за которыми стали сле-



Фото 99. Шаман дает наставления молодежи во время обряда дагылга, Тес-Хемский район.
Фото Ч. Ламажаа, 2019 г.



довать наказания (болезни, неприятности, смерти), есть у многих родственных групп тувинцев. Причем эти логические связи (нарушение — наказание) им помогают устанавливать шаманы, к которым стали обращаться тувинцы и число которых в 2000-е годы значительно увеличилось. Как писала В. И. Харитоновна, «их возродилось так много и столь неожиданно быстро, что не только исследователи стали размышлять на тему допустимого процентного соотношения простых и “духами избранных” людей в обществе, но и сами “шаманы” начали дискутировать, выясняя, кто есть кто среди них, точнее: кто — настоящий, кто — шарлатан...»¹⁰. Помимо классифицирования шаманов, исследователь подчеркивает глубину и силу традиции шаманистического атеизма. В таких обществах, в том числе тувинском, востребованность людей в шаманах остается, по ее мнению, чрезвычайно сильной. Поэтому их авторитет и мнение неоспоримы. Поэтому их слова, их утверждения о том, что люди нарушили покой духов, чем-то им не угодили — будут восприниматься очень серьезно, особенно если это сопровождается чередой странных событий, устрашающих явлений.

Вся эта система наказаний, на наш взгляд, — самая эффективная практическая основа для установления ограничений, для поддержания норм культуры, правил поведения в ней и поддержания идей святости. К ней прибавляется страх людей из-за коллективной ответственности. Они не просто опасаются сами поступать неправильно, вредить деревьям, трогать запретное и пр., но и запрещают это делать остальным — членам семей, чужакам. Потому что, согласно этой логике, наказаны будут все.

Многим известна история алтайской принцессы Укока, мумии молодой женщины, найденной в ходе археологических раскопок на могильнике Ак-Алаха урочища Укок Республики Алтай в 1993 г. Мумия почти 20 лет находилась в музее новосибирского Института археологии и этнографии, где ее исследовали ученые. В это время в Горно-Алтайске реконструировали музей для того, чтобы обеспечить необходимые условия для ее хранения. В сентябре 2012 года мумию в бронированном саркофаге на вертолете перевезли в Горный Алтай в Национальный музей имени Анохина. При этом представители алтайских родов выступали против ее дальнейшего изучения, требовали захоронения¹¹. Согласно местным верованиям, принцесса охраняла «зев земли» — вход в подземное царство. Сейчас, когда она находится в музее, зев оказался открыт¹². Этот факт незащищенности, который оказался обусловленным нарушением в системе запретов, особенно взволновал алтайцев.

Другой пример, в котором также заметны опасения местных жителей о потенциальных наказаниях, был связан с фотографиями обнаруженной девушки на фоне сакральных мест Алтая:

«На фоне постоянно присутствующего возмущения коренных жителей Горного Алтая поведением туристов, неправильно повязывающих кыйра (жалама) на перевалах, в социальных сетях разгорелся новый скандал на эту тему. Представители алтайского землячества в Новосибирске обнаружили фотографии, на которых обнаженная модель позирует на фоне деревьев с ленточками.

“Это сакральные места, и вести себя подобным образом там нельзя, — говорит представитель землячества Игорь Асканаков. — Ведь это примерно как прийти в действующий храм или мечеть, там раздеться догола и устроить фотосессию”»¹³.

Тувинской версией проблемы возвращения «домой» святынь могла бы стать история находки, изучения и, наконец, выставления в Национальном музее Республики Тыва останков «царской четы» — супружеской четы, которая, по предположениям ученых, принадлежала к скифской элите. К счастью, она разрешилась без такого конфликта и общественного резонанса, как в Алтае, хотя и не без волнений со стороны общественности республики. Останки были найдены в результате археологических раскопок в 2001 г. в долине царей в Пий-Хемском районе Тувы, это стало мировой сен-



сацией благодаря огромному числу найденных золотых изделий — 1200 предметов¹⁴. Сначала находки, включая останки, были вывезены из Тувы для реставрации, временно хранились в Санкт-Петербургском Эрмитаже, но в 2008 г. были возвращены и получили постоянную «прописку» в одном из главных залов Национального музея Республики Тыва¹⁵. И здесь они не просто были выставлены, а выставлены с особым подчеркнутым этическим отношением, важным для культуры, частью которого они являются.

О том, что ритуальные предметы, даже переходящими в статус культурного наследия, то есть подвергшимися музеефикации, изменившими свое предназначение, утратившими свои ритуальные функции, для населения тем не менее не перестают быть объектами поклонения, писала К. Пименова¹⁶. Она исследовала этот аспект в музейной работе Алтая и Тувы.

Сами музейные специалисты писали, что для организации реэкспозиции (обновлении экспозиции) усыпальницы царя и царицы в «Золотом зале» в 2020 г. была создана рабочая группа, которая решила, что место для витрины усыпальницы должно быть на самом почетном месте *дөрүндө* как в юрте — напротив входа. Кроме того, в знак почитания останков «великих предков» витрину специально возвысили, поместили на подиум, чуть выше других витрин в зале¹⁷. «Самым важным моментом экспозиции было подчеркивание отношения к предкам. Все выстроено таким образом, чтобы посетители видели и понимали все, как знаки почитания и уважения»¹⁸. Безусловно, это подкрепляет убеждения современных тувинцев о важности правильного отношения к наследию, хотя и не всегда с упоминанием о том, почему это важно.

Таким образом, можно отметить, что этика тувинской культуры, основанная на идеях наказания за непочтительное отношение, за не уважение духов, в том числе духов предков снова актуализировалась в современной Туве. В том числе она выразилась и в повсеместно распространившейся практике освящений, поклонений с повязыванием ритуальных лент.

Проблемы повязываний ритуальных лент

Однако, сама современная практика повязываний также не сразу урегулировалась, пришла в соответствие не только со старыми традициями в целом, но и с новыми условиями, в которых она развернулась.

Среди основных проблем, которые возникли в этих условиях, можно назвать: во-первых, губительное воздействие повязанных, оставленных лент на ветках живых деревьев; во-вторых, сильная замусоренность сакральных мест, которая образовывается в результате многочисленных паломничеств и увеличения количества оставляемых ритуальных предметов.

Если раньше, в старые времена ленты делались из тканей натуральных (хлопок, шелк) и могли не вредить деревьям (истончаясь, разлагаясь и отвязываясь; к тому же их повязывалось не столь много), то сегодня массовое распространение лент из искусственного шелка вкупе с их доступностью и желанием большого числа людей вести себя в соответствии с традициями¹⁹, все это стало приводить практически к экологическим бедствиям. Повязанные ветви, стволы деревьев стали деформировать растения. Проблема усугубляется тем, что места повязываний никто затем не убирал. Это привело к тому, что в святых местах стали чахнуть и гибнуть растения, расти горы мусора, в том числе из остатков жертвенной еды, бытовых отходов и груд грязных разноцветных лент. До сих пор можно встретить в освященных местах, около *оваа*, деревья, ветки или даже стволы которых явно пострадали от повязанных лент, шарфов. Растения начинают искривляться, расти неправильно, пытаться вырастать из петель, из врезающихся в них тканей.



В 2009 г. директор экологической организации «Арт» А. Куксин с тревогой наблюдал за ростом популярности вершины горы Догээ, к которой была проложена автодорога: улучшилась доступность, увеличилось число посетителей, стали расти шесты для повязки *чалама*. Он написал в местной газете «Центр Азии»: «Считаю, что расчисткой дороги, несомненно, положили начало конца горы в качестве священного объекта. Вопрос — защитят ли оваа гору от материального и духовного загрязнения, если люди будут молчать?»²⁰.

Помимо этого, религиовед У. П. Бичелдей в беседе с нами высказалась о том, что масштабы повязываний лент тувинцами разрослись чрезмерно. Если раньше были определенные места *оваа* и ленты были только там, сейчас люди начинают создавать искусственно места для повязывания лент. Более того, по ее мнению, тувинцы даже за пределами Тувы, пытаясь соблюдать традиции, находят возможности для того, чтобы оставить после себя ленты, шарфы.



Фото 100. Ствол дерева, деформированный от повязанного на него кадака.
Фото Ч. Санчай, 2023 г.



Фото 101 и 102. Повязывания ритуальных лент и шарфов на живые деревья.
Фото Ч. Санчай, 2023 г.



Фото 103 и 104. Остатки жертвенной еды, упаковок в местах поклонений.
Фото Ч. Санчай, 2023 г.



Фото 105. Гниющие остатки повязанных лент и шарфов на ветках живых деревьев.
Фото Ч. Санчай, 2023 г.



Фото 106. Остатки жертвенной еды, упаковок на г. Уттуг-Хая, Барун-Хемчикский район.
Фото Ч. Санчай, 2023 г.

Вопросы и волнения общественности стали увеличиваться. Так, журналист О. Дамба-Хуурак в 2013 г. написал большое эмоциональное стихотворение на тувинском языке «Ыдыктыг ыяш» («Освященное дерево»), в котором от лица освященного дерева рассказывал о судьбе растения, о его мечтах, горечи и разочаровании в людях. Оно мечтало жить до 500 лет, но его расположение на перевале, высота и богатство привели к тому, что люди возвели возле него каменную насыпь *оваа*, затем стали устраивать возле него привалы, привязывать ленты, губить растения, в том числе и его самого...²¹

Подобные же проблемы стали наблюдаться и в других регионах распространения ленточно-флажочной культуры. При этом, судя по публикациям в СМИ и научным работам, есть некоторая градация уровней проблемы: наименьшая — в Калмыкии, затем — Тува, и самая сложная ситуация — в Бурятии.

Судя по анализу экологических проблем, которые беспокоят верующих и сангху Калмыкии, который дает Б. Ц. Дондуков, важнейшей здесь считается общая проблема растущего опустынивания земель²². Антропогенные факторы здесь связаны прежде всего с нерациональным использованием земель. Автор перечисляет экологические инициативы, которые реализует Центральный хурал «Золотая обитель Будды Шакьямуни» — центр буддизма республики. В их числе: ритуалы — обращения к божеству



для очищения кармы населения, возникновения осадков, создание «зеленого пояса» из деревьев и пр. О проблемах самих ритуалов и повязыванием не сообщается.

Наиболее сложная ситуация с повязыванием ритуальных лент — в Бурятии. Например, О. В. Доржигушиева и А. В. Киплюс, исследовавшие практики повязываний ритуальных лент в Республике Бурятия²³, подчеркивают, что раньше люди не просто привязывали ленты из натуральных тканей на деревья, но делали это не туго — так, чтобы лоскуток мог легко развязаться. Сейчас же распространение тугого повязывания им объяснил один священнослужитель так: «возможно дело в разрыве традиции в советское время. Вернувшиеся в лоно религиозной традиции люди думают, что ткань *хадака* или *зурам*²⁴ должна навечно остаться на деревьях, в то время как буддисты прошлого понимали условность и символичность этого обряда»²⁵.

Как сообщал региональный вариант еженедельника «Аргументы и факты» «АиФ-Бурятия», в 2019 г. в республике был запущен марафон «Хватит душить деревья»²⁶. В том числе в публикации было приведено мнение дендролога²⁷ С. Гусельникова. По его мнению, «одна такая ленточка может перекрыть движение активных веществ, которые жизненно необходимы деревьям. С каждым годом ствол и ветки становятся всё шире. Естественно, в том месте, где повязали ленту, кора перетирается, вследствие чего дерево потом засохнет. Кроме этого, есть и другая опасность: синтетический материал не тлеет и не разлагается, а это значит, что зимой под тяжестью *хадаков* и снега неокрепшие ветки и стволы сломаются, как спичка»²⁸.

Камбы-лама Республики Тыва Гелек Нацык-Доржу в интервью, которое он дал нам в мае 2024 г., подчеркнул, что проблема не столько в самом факте повязывания и даже не в массовости этой практики, сколько в способе повязывания. По его мнению, важно повязывать *не туго*.

Исследователи Бурятии также зафиксировали совершенные новшества в повязывании — появление среди повязанных ритуальных предметов и бытовых, больничных отходов. После пандемии COVID-19, которая заставила в 2020–2021 гг. весь мир носить больничные маски для защиты себя и окружающих от возможного заражения, в святых местах Бурятии появились медицинские маски и влажные салфетки. Авторы исследования даже продемонстрировали это фотографией с данными предметами²⁹. По мнению ученых, их оставили туристы, люди, находящиеся вне местной культурной традиции и которые думали, что завязывать можно все, что угодно. Сами же местные жители на это смотрят с неодобрением и считают, что поступающими таким образом туристы ухудшают свою карму³⁰.

Более того, в СМИ сообщают, что туристы Бурятии начинают привязывать к деревьям «носки, полотенца, женское белье, одноразовые пелёнки»³¹. Государственный инспектор «Бурприроды» Л. Иванова назвала это «глумлением над чужой верой»³².

Возможно, с повязыванием лент, предметов в Туве лучше, чем в Бурятии, но вот проблема загрязнения в святых местах — также остра. В местах молений и поклонений молящие и просящие о чем-то своем могут оставлять и предметы, символизирующие их нужды, желания (куклы, монеты, игрушки и пр.), и обычный бытовой мусор (бутылки, банки, упаковку от продуктов, пакеты и пр.), и диковинные предметы (например, в одном из *оваа* мы обнаружили у подножья конструкции фигурки чужеземных богов, возможно привезенных из отдыха в Египте). При этом весь мусор долгое время копился, разрастался и стал чрезвычайно мешать как образу каждого святого места, так и в целом даже доступу к нему.

Решение экологических проблем

Ко второму десятилетию XXI века масштаб проблем разросся настолько, что необходимо стало менять ситуацию. Причем, по наблюдениям наших бурятских коллег



О. В. Доржигушиевой и А. В. Киплюс, процесс начался одновременно в обеих республиках — Бурятии и Туве.

В Бурятии в 2018 г. Буддийская традиционная Сангха России выступила с обращением: «Убедительно просим не вешать хадаки и ленточки (зурам, сэмэлгэ, дарцог, хий морин) на живые деревья»³³. Пресс-служба сангхи выпустила специальные памятки, ламы стали выступать по местному телевидению³⁴.

Упомянутая выше акция — марафон «Хватит душить деревья» в том же 2019 г. прошла и в Туве. Однако, в отличие от активной роли буддийских священнослужителей в Бурятии, о чем специально пишут в своей статье О. В. Доржигушиева и А. В. Киплюс, в Туве инициативу проявили сразу представители самых разных групп, прежде всего профессиональных сообществ, местных администраций.

В марафоне «Хватит душить деревья» здесь, например, участие приняли тес-хемские лесники, которые очистили Чаа-Оваа³⁵. При этом Чаданское лесничество также сделало репост воззвания Буддийской традиционной Сангхи России³⁶.

Мэрия города Кызыла в 2019 г. призвала жителей республики во время паломничества вывешивать кадаки на специальных приспособлениях во избежание естественного развития растений и деревьев, а также «после совершения паломничества не оставлять за собой мусор»³⁷.



Фото 107. Билборд на перевале с правилами поведения на русском и тувинском языках.

Фото Ч. Ламажаа, 2019 г.



В сентябре 2023 г. сотрудники Департамента культуры, спорта и молодежной политики мэрии г. Кызыла убрались на тропе горы Догээ, возвышающейся на правом берегу столицы Тувы. Они очистили встретившиеся им *оваа* от старых *чалама*, флажков, кадаков и, конечно, мусора. По их мнению, «такие священные места тоже нуждаются в уборке. Когда флажки и *чалама* висят долго, их уже невозможно отвязать — настолько их обдувает ветер! А такие ленты разрезать нельзя, бросать их в мусор — тоже...»³⁸. Собранное с *оваа* доставлено в *хурээ*, где такой особый «мусор» сжигают после прочтения специальных молебнов.

В эти же числа Управление культуры администрации Улуг-Хемского района совместно с администрацией города Шагонара благоустроили территорию перевала Он-Кум — памятника, посвященного приезду в Туву Его Святейшества Далай-ламы XIV (в 1992 г.). В том числе они привели в надлежащий вид место для повязываний *чалама*, утилизировали пришедшие в негодность ритуальные ленточки и атрибутику, обновили информационный стенд³⁹.

Весной 2023 г. в связи с началом паломничеств по святым местам Камбы-Лама Тувы снова напомнил всему населению республики о том, что не следует повязывать синтетические шелковые ленты на живые деревья. Это вредит не только деревьям, но людям, совершающим такие поступки: «Заставлять страдать другие живые существа — это однозначно наказуемое деяние»⁴⁰.

В связи с этим Агентство по делам национальностей РТ, также ссылаясь на начало священного месяца буддийского календаря «Сака Даваа» (Ыдык-ай), разместило пояснения о том, что в этот период благие действия принесут в тысячу раз больше благой кармы и призывает людей не повязывать на стволах деревьев разноцветные кадаки (ленты), которые сделаны из синтетической ткани: «Они не разлагаются и становятся причиной гибели деревьев. Проходят годы, дерево растет, а материал впивается в ствол деревьев. Когда люди вредят живым существам — деревьям, они наносят вред себе»⁴¹. Администрация сумона О-Шынаа так же подхватил призывы беречь природу, разместив ссылки на странице своего сайта⁴².

В связи с этим Министерство природных ресурсов и экологии Республики Тыва отчиталось о ведении профилактической работы. В кожууны были направлены рекомендации по содержанию таких мест: вывешивать ленты, кадаки, флажки *хай-аът* тугу необходимо на специальные шесты и стойки в отведенных местах, а не на живые деревья, вешать ленты из простой хлопковой ткани, убирать за собой мусор после совершения обрядов⁴³. В том числе министерство стало практиковать выезды инспекторов на места.

Летний сезон каждый год начинаются родовые и семейные обряды освящения природных объектов⁴⁴ в связи с чем Центр тувинской культуры в мае 2024 г. опубликовал на своей странице в социальной сети ВКонтакте *дагылганың кол чурумнары* ‘главные правила обряда дагылга’. В них говорится о том, что при посещении святых мест нельзя мусорить, нельзя сквернословить, нельзя загрязнять вокруг *оваа* и места обряда окуривания. Кадак, ритуальные флажки и ленты *чалама* следует развешивать в специальных для этого приспособленных конструкциях: «*Ыдыктыг черге келгеш, бокталдырып болбас, багай сөстөр чугаалавас, оваа, саң-салыр черни долгандыр хирлендирбес. Кадактарны, хей-аът туктарын, чаламаларны тускай кадак азар черге азар*»⁴⁵.

Сами повязывания стали производиться не только на специально подготовленные по традиционным меркам жерди (высохшие стволы, ветви, специально обработанные, очищенные стволы срубленных деревьев), но и на нетрадиционные железные прутья. В конструкциях для повязывания появились и тенденции удобства: они устанавливаются так, чтобы людям не надо было высоко и далеко тянуться, чтобы жерди были достаточно длинными для одновременно большого числа лент.



Фото 108. Старый билборд с призывом не разводить костер, не выпивать.
Фото Ч. Ламажаа, 2014 г.



Фото 109 и 110. Билборды нового типа с правилами поведения в священных местах,
с цитатами из работ М. Кенин-Лопсана. Фото А. Папына, 2022 г.

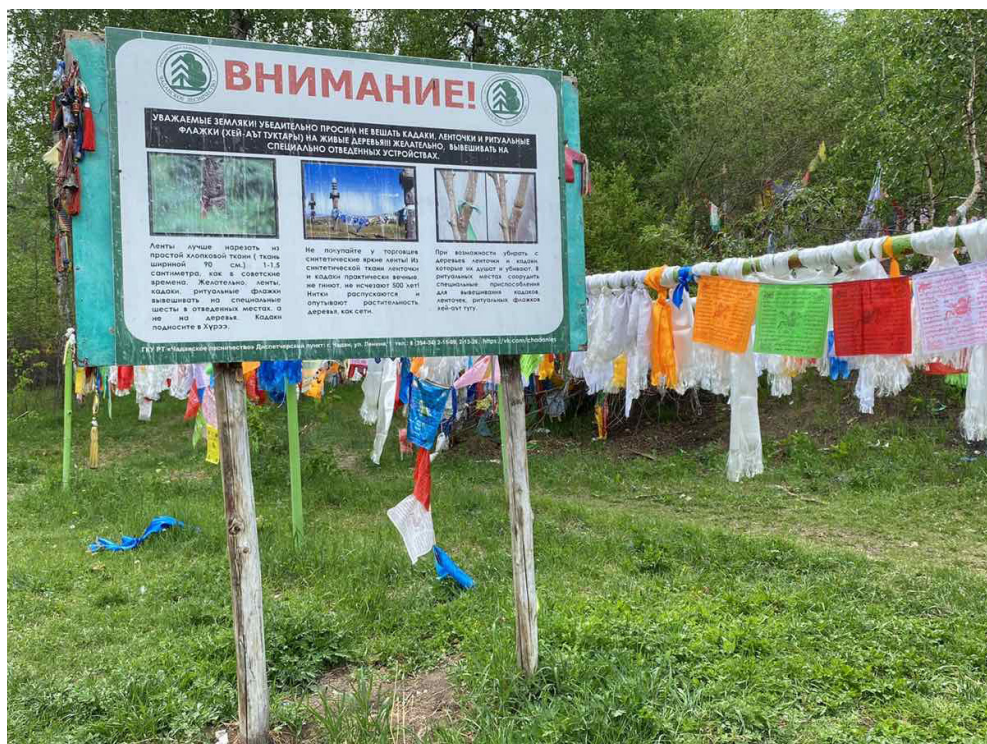


Фото 111. Билборд на перевале Адар-Тош, Дзун-Хемчикский район.

Фото Ч. Санчай, 2023 г.

В историях наших респондентов также появилась тема изменения практики повязывания. Они признавались, что до недавнего времени привязывали кадаки на живые деревья, но сейчас они стараются этого не делать.

Ч., 1996 г. р., житель Дзун-Хемчикского района:

— Суг бажы дагыырда черни каскаш, шет адагашты олурткаш аразынга узун ыяш биле тудуштуруп кадааш, кадак азар кылдыр кылыр. Чүге ынчалдыр кылып турарыл? Чүге дээрге кадакты чаш өзүп орар ыяшка аспас, ол ыяшты боой тудуп өлүрүп болур, бокталдырбас дээш, эки быжыдыр шарыыр.

Кадак азар адагаштарны Чөөн-Хемчикке, Чадаана хем эриинге арга иштинге, Өвүрнүң Шивилиг деп черде Кургаг-Адырга кылчп турган мен.

— Прежде чем проводить обряд освещения истока воды суг бажы дагыры, с помощью столбиков из лиственницы нужно соорудить специальное приспособление для повязывания кадаков. Почему так делали? Потому что нельзя завязывать кадак на живое дерево, так как оно погубит дерево, чтобы не мусорить, нужно повязывать туго.

Я сам принимал участие в установке приспособлений для кадаков в Дзун-Хемчике на берегу реки Чадаана в лесу, в местечке Шивилиг на местности Кургаг-Адыр в Овьуре.

Молодежь уже приучается сразу правильно вести себя.

А., 2001 г. р., уроженец м. Ак-Ой Барыын-Хемчикского района:

— Өгбелерим дагылгазынга чаламаны черге кылырын көргөн мен. Ону кылыр ужуру болза, мээң билип алганым-биле, дагып чоруур черинге ол дириг ыяшты камнап, хей-аът туктары-биле боой шарывайн, аңгы кылып, баглап турар. Дагаан черивисти үрегдеп өлүрбейн, оларны хумагалап, карактап, аштап арыглаар. Кол-ла ужуру ыяш боой шарывайн, аңгы кылып турар.



— Во время проведения моими предками обряда *дагылга* я видел, как проводится повязывание *чалама*. Как я понял, это делают для того, чтобы сохранить данное живое дерево, не привязывая к нему *хей-аът туктары*. Освященную местность надо беречь, следить за нею, очищать, не разрушая, не привязывая к нему.

У. П. Бичелдей, наша коллега-религиовед, сообщила нам о том, что родственная группа *төрел-аймак*, членом которой она является, готовясь к родовому *дагылга* 2024 г. и обсуждая в чате родственников приготовления, специально подчеркивали какие именно *чалама* и *кадак* надо брать с собой (из бязи), что не надо брать синтетические.

От наших респондентов даже прозвучало мнение о том, что пора переходить на новый или наоборот — на прежний уровень (этап), когда подношения преимущественно надо делать символически на ментальном уровне.

Так высказался Р. М. Монгуш, 1960 г. р., пенсионер из с. Хандагайты Овюрского района:

— На сегодняшний день тувинцы соблюдают свои традиции, но важно знать, что они (традиции) всегда подвергаются изменениям. Например, раньше тувинцы подношение духам местности или различным буддийским божествам могли делать на ментальном уровне (у них тогда не было готовых подношений). Наши предки могли просто взять камень и от чистой, «белой души», «вложив» в него все благие свои мысли, положить на грудь камней *оваа*; или же от хвоста своего коня взять волосочек, поднести с добрыми помыслами. А сейчас что происходит? От того, что сейчас много материальных подношений (доступны, везде продаются), святые места загрязнены. Люди сейчас вместо символических действий, подношений стараются больше и чрезмерно преподнести духам, оставляя и разбрасывая мусор. ... Теперь же пришло время перейти на новый этап, на ментальный, т. е. на осознанный уровень действий, как и наши предки. Я верю, что такое время скоро наступит, но надо просвещать население и доносить эту информацию до их ума.

* * *

Все эти меры явно позволили ситуации в Туве меняться в лучшую сторону. Это также констатировал с удовлетворением журналист О. Дамба-Хуурак, вспоминая о своем стихотворении десятилетней давности⁴⁶.

После поездки по святым местам Улуг-Хемского и Чаа-Хольского районов в мае 2023 г. мы также можем свидетельствовать о том, что везде появились билборды с перечнем правил поведения, бережного отношения к природе; упорядочились места повязываний лент, не видно больших куч мусора. Тем не менее такие акции не могут быть разовыми, ситуация требует постоянного наблюдения, профилактики и внимания, а также просвещения населения.

¹ Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в. / отв. ред. Д. А. Ольдерроге. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1977. С. 201–202.

² Цитату из доклада С. И. Вайнштейна на Международном конгрессе антропологов и этнографов в г. Москве приводит В. И. Харитонова, см.: Харитонова В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 2006. С. 16.

³ Хомушку О. М. Религия в истории культуры тувинцев. М.: б./и., 1998. С. 124.

⁴ Харунова М. М.-Б. Проблемы возрождения национальной культуры в Туве в постсоветский период // Новые исследования Тувы. 2010. № 2. С. 63.



- ⁵ Хомушку О. М. Религия в истории культуры тувинцев. М.: б./и., 1998. С. 131.
- ⁶ Ламажаа Ч. К. Архаизация общества в период социальных трансформаций: социально-фило-софский анализ тувинского феномена : дисс. ... д-ра филос. н. М., 2011.
- ⁷ Ламажаа Ч. К. Архаизация общества. Тувинский феномен. М.: Книжный дом «Либроком», 2013.
- ⁸ Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке / под ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. Кы-зыл: б. и., 2021.
- ⁹ Там же. С. 14–15.
- ¹⁰ Харитонова В. И. Феникс из пепла? ... С. 7.
- ¹¹ Ученые: никакие старейшины не вправе решать судьбу «алтайской принцессы» [Электронный ресурс] // Вести.Ру. 2014, 20 августа. URL: <https://www.vesti.ru/article/1807994> (дата обращения: 25.09.2023).
- ¹² Алтайские старейшины требуют похоронить мумию принцессы Укока [Электронный ресурс] // Вести.Ру. 2014, 04 августа. URL: <https://www.vesti.ru/article/1807459> (дата обращения: 25.09.2023).
- ¹³ Фото обнаженной девушки на фоне сакральных мест возмутило жителей Горного Алтая [Элек-тронный ресурс] // Новости Горного Алтая. 2013, 20 октября. URL: <https://www.gorno-altaisk.info/news/26191> (дата обращения: 25.09.2023).
- ¹⁴ Чугунов К. В., Парцингер Г., Наглер А. Царский курган скифского времени Аржан-2 в Туве. Но-восибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2017.
- ¹⁵ Навстречу юбилею легендарной выставки [Электронный ресурс] // Национальный музей имени Алдан-Маадыр Республики Тыва. 2023, 17 октября. URL: <https://музейтыва.рф/?p=25080> (дата обращения: 25.09.2023).
- ¹⁶ Пименова К. В. Сакральные предметы и трансформации музейной этики: истоки, проблемы, решения // Новые исследования Тувы. 2019. № 2. С. 115–127.
- ¹⁷ Монгуш Ш. Х., Монгуш М. А. «Золотой зал» Национального музея Тувы как культурное явление // Новые исследования Тувы. 2021, № 1. С. 57.
- ¹⁸ Там же. С. 59.
- ¹⁹ См., напр.: Антупьева Н. В сердце ущелья [Электронный ресурс] // Центр Азии. 2009. № 24. URL: <http://centerasia.ru/issue/2009/24/2744-v-serdce-uschelya.html> (дата обращения: 25.09.2023).
- ²⁰ Куксин А. Статья ближе к небу. Начало конца горы Догээ [Электронный ресурс] // Центр Азии. 2009. № 15. URL: <http://centerasia.ru/issue/2009/15/2587-stat-blizhe-k-nebu-nachalo-konca-gori.html> (дата обращения: 25.09.2023).
- ²¹ Ынчан, 2013 чылда ... [Электронный ресурс] // Орлан Дамба-Хуурак. ВКонтакте. 2022, 15 марта. URL: https://vk.com/wall356847763_5577 (дата обращения: 25.09.2023).
- ²² Дондуков Б. Ц. Инициативы Центрального хурула, направленные на улучшение экологичес-кой ситуации в Республике Калмыкия // Кунсткамера. 2022. № 4(18). С. 58–66. См. также: Намруе-ва Л. В. Экологическая ситуация в современной Калмыкии: междисциплинарный анализ // Новые исследования Тувы. 2022, № 2. С. 102–114. 7
- ²³ Доржигушаева О. В., Киплюкс А. В. Экологизация традиции завязывания зурам, хадаков и хий-морин на местах поклонения в Республике Бурятия // Новые исследования Тувы. 2023. № 4. С. 328–343.
- ²⁴ Бурятская версия названия ритуальных лент шаманизма, в тув. яз. — *чалама*.
- ²⁵ Доржигушаева О. В., Киплюкс А. В. Экологизация традиции завязывания ... С. 333.
- ²⁶ Любимкина Т. Хватит душить деревья! Общественники против синтетических ритуальных лент [Электронный ресурс] // АиФ-Бурятия. 2019, 11 сентября. URL: https://bur.aif.ru/society/details/v_obyatiyah_rituala_obshchestvenniki_protiv_sinteticheskikh_ritualnyh_lent (дата обращения: 25.09.2023).
- ²⁷ Специалист по изучению древесных растений.
- ²⁸ Любимкина Т. Хватит душить деревья! ...
- ²⁹ Доржигушаева О. В., Киплюкс А. В. Экологизация традиции завязывания ... С. 339.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ В Бурятии призывают не «душить» деревья ритуальными лентами [Электронный ресурс] // Новая Бурятия. 2021, 27 октября. URL: https://newbur.ru/newsdetail/v_buryatii_prizyvayut_ne_dushit_derevya_ritualnymi_lentami/ (дата обращения: 25.09.2023).
- ³² Там же.
- ³³ Убедительно просим не вешать хадаки и ленточки на живые растения [Электронный ресурс] // Буддийская традиционная Сангха России. 2018, 23 мая. URL: <https://sangharussia.ru/news-sangha/ubeditelno-prosim-ne-veshat-khadaki-i-lentochki-na-zhivye-derevya> (дата обращения: 25.09.2023).
- ³⁴ Доржигушаева О. В., Киплюкс А. В. Экологизация традиции завязывания ... С. 334.
- ³⁵ Бурятский марафон «Хватит душить деревья» пошёл по регионам [Электронный ресурс] // ИА



Байкал-Daily. 2019, 22 августа. URL: <https://m.baikal-daily.ru/news/16/371433/> (дата обращения: 14.05.2024).

³⁶ Убедительно просим не вешать кадаки и ленточки на живые деревья [Электронный ресурс] // Чаданское лесничество. 2019, 14 мая. Архивная копия. URL: https://web.archive.org/web/20210722031137/https://vk.com/wall-176490144_45 (дата обращения: 14.05.2024).

³⁷ Мэрия Кызыла призывает бережно относиться к природе [Электронный ресурс] // ИА «Тува-Онлайн». 2019, 20 мая. URL: <https://www.tuvaonline.ru/2019/05/20/meriya-kyzyla-prizyvaet-berezhno-otnositsya-k-prirode.html> (дата обращения: 28.05.2024).

³⁸ На горе Догээ организован субботник [Электронный ресурс] // Культура. Спорт. Молодежная политика. Кызыл. ВКонтате. 2023, 22 сентября. URL: https://vk.com/wall-97744169_9267 (дата обращения: 25.09.2023).

³⁹ В Туве благоустраивают территорию перевала Он-Кум, посвященного Далай-Ламе [Электронный ресурс] // ИА «Тува-онлайн». 2021, 23 июля. URL: <https://tuvaonline.ru/2021/07/23/v-tuve-blagoustraivayut-territoriyu-perevala-on-kum-posvyaschennogo-dalay-lame.html> (дата обращения: 25.09.2023).

⁴⁰ Камбы-Лама Тувы пояснил, нужно ли вешать кадаки, флажки и ленточки на живые деревья [Электронный ресурс] // ИА «Тува-онлайн». 2023, 23 мая. URL: <https://tuvaonline.ru/2023/05/23/kamby-lama-tuvy-poyasnil-nuzhno-li-veshat-kadaki-flazhki-i-lentochki-na-zhivye-derevya.html> (дата обращения: 25.09.2023).

⁴¹ Нужно ли вешать кадаки, ленточки на живые деревья? [Электронный ресурс] // Агентство по делам национальностей РТ. Официальная страница ВКонтате. 2023, 23 мая. URL: https://vk.com/wall-217327395_654?w=wall-136981422_6491 (дата обращения: 28.05.2024).

⁴² Уважаемые земляки! Призываем Вас беречь природу... [Электронный ресурс] // Администрация сумона О-Шынаа. Официальная страница ВКонтате. 2023, 27 мая. URL: <https://vk.com/club217327395> (дата обращения: 28.05.2024).

⁴³ Чистота сакральных мест Тувы в зоне внимания Министерства [Электронный ресурс] // Министерство сельского хозяйства и природопользования Республики Тыва. 2019, 23 мая. URL: <https://mpr.rtyva.ru/events/6780/> (дата обращения: 25.09.2023).

⁴⁴ Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке / под. ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. Кызыл, 2021.

⁴⁵ Дагылганың кол чурумнары [Электронный ресурс] // Центр тувинской культуры. Официальная страница ВКонтате. 2024, 15 мая. URL: https://vk.com/wall-64833533_14213 (дата обращения: 28.05.2024).

⁴⁶ Ынчан, 2013 чылда... [Электронный ресурс] // Орлан Дамба-Хуурак. ВКонтате. 2022, 15 марта. URL: https://vk.com/wall356847763_5577 (дата обращения: 25.09.2023).





ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Поскольку традиция использования ритуальных лент в тувинской культуре ранее не входила в поле внимания исследователей, в нашей работе мы попытались выполнить целый ряд новых задач. Подведем итоги.

Во-первых, мы рассмотрели культурный контекст, на фоне которого развивалась данная традиция. Речь идет о понимании тувинцами святости, их ритуалах освящения, в которых ритуальные ленты играют большую роль. В целом, как мы уже показывали в наших предыдущих исследованиях, данный контекст мы исследуем как некую важную идею культуры, которая имеет в первую очередь определенное языковое выражение, формулу лингвокультуры. И в данном случае речь идет о концепте *ыдык* 'святости, святом', вокруг которого в культуре разворачиваются целые «сюжеты». Выражая в языковой форме (концепте-словоформе) определенную идею (концепт-идею), люди вкладывают в нее значение ценности и сообразно с тем, как им следует обращаться с этой ценностью, поступают разными способами, ведут себя (концепт-социальный регулятор). Поэтому использование ритуальных лент тувинцами мы понимаем как часть практик, сопровождающих функционирование в культуре концепта *ыдык*.

Во-вторых, неисследованная ранее традиция, безусловно, нуждается в восстановлении исходной информации о ней. Выделив три вида условно названных ритуальных лент, фактически мы рассмотрели этимологию названий и истоки традиции: ритуальных лент анимизма и шаманизма — *чалама*, ритуальных шарфов приветственных обрядов *кадак*, боевых и ритуальных флагов *тук*. Поскольку для тувиноведения это тема так и была нетронутой с самого начала формирования отрасли, то восстанавливать информацию пришлось по крупницам из самых разных этнографических источников. Были охвачены путевые очерки первых путешественников по Туве с XIX века в разных изданиях, не обойдены вниманием и источники по истории и культуре родственных народов — тюркоязычных, монголоязычных народов Сибири, Центральной и Внутренней Азии, а также тех, в чьей культуре остались сильны традиции шаманизма.

При этом внимательное рассмотрение традиции каждого вида ритуальных предметов привело к разнонаправленным поискам. Для изучения истоков традиции *чалама* мы погрузились в историю и практики сибирского шаманизма. Для анализа традиции *кадак* пришлось «копнуть» вглубь истории Тибета, а также взглянуть на последующую историю распространения церемониальных шарфов, в чем огромную роль сыграл тибетский буддизм. Обращение к ритуальным флагам потребовало изучения литературы по истории кочевых племен центральноазиатского региона.

В-третьих, огромное число параллелей, пересекающихся сведений, сходства с традициями других культур потребовало от нас выхода на новый уровень анализа. От обсуждения этнографических деталей и материалов полевых экспедиций по разным регионам мы «поднялись» на уровень обобщений ареального характера. Это позволило нам рассмотреть не только вопрос о распространении в целом традиции как мы ее назвали «ленточно-флажочной» культуры, но и о том, как она развивалась в истории, какие факторы оказались решающими в том, чтобы в итоге мы в нашем XXI веке могли сказать, почему Тува, Бурятия, Калмыкия, Монголия и прочие регионы евроазиатского материка в своих ландшафтах имеют такие цветные «маркеры».

В-четвертых, именно наблюдения за современными практиками повязываний ритуальных лент в Туве побудили нас взяться за это исследование. Поэтому особое внимание мы уделили описанию этих практик, в которых мы как ученые-инсайдеры, ученые, проживающие в самой культуре, являющиеся ее субъектами (воспитанными



в ней и активно поддерживающими), принимаем участие. Специально для нашего исследования в течение нескольких лет мы побывали в разных районах Тувы, зафиксировали разные примеры на цифровые носители: объектов повязываний, видов повязываний. В общей сложности мы собрали более 2,5 тысяч фотографий, малую часть которых представили в данном издании.

В-пятых, чтобы не просто показать наши наблюдения, но и мнения тувинцев о данных практиках, мы записали несколько десятков интервью, причем в основном на тувинском языке, исходя из нашего желания изучать культуру с ее основы — лингвокультуры, и стараясь переводить полученные слова на русский язык с максимальным сохранением корректной культурологической информации.

В-шестых, наши наблюдения за социокультурной жизнью Республики Тыва также позволяют сделать очевидный вывод, что ритуальные ленты «перенеслись» и в общую культурную жизнь тувинского общества. Они стали использоваться в архитектуре, в общественных пространствах, внутренних помещениях, в сувенирах, искусстве, дизайне, логотипах. Эту тенденцию можно рассматривать как стихийную (поскольку она не регламентирована, никем не управляется, воспроизводится самими разными людьми по их желанию) актуализацию этнокультурного контента для того, чтобы люди поддерживали свою тувинскую идентичность.

Если же характеризовать в целом повязывание ритуальных лент и флагов как социокультурное явление, то мы можем с большой уверенностью определить его как проявление этнокультурного неотрадиционализма. Ю. В. Попков рассматривает его как «духовно-практическое явление, характеризующее современное состояние этнической культуры и связанное с преобразованием аутентичной традиции в ее обновленную и адаптированную к актуальным условиям форму путем рефлексии внутренних и внешних условий развития этнокультур в системе синхронно-диахронных взаимодействий этносоциальных субъектов»¹. Причем рефлексия автор понимает не только как осознанную (мыслительную) деятельность субъекта, но и как свойство самой практики, проявляющейся во взаимопроникновении и взаимной адаптации различных ее компонентов. Данное явление развивается хотя и при участии определенных деятелей, активистов (на что делают акцент обычно представители конструктивизма в этнологии), тем не менее логика его развития выходит за пределы деятельности отдельных людей, охватывает всю этническую общность, представители которой действуют с намерением развивать этнокультурную традицию, тем не менее уже в новых условиях, с новыми возможностями и в том числе с новыми (не всегда позитивными) результатами этого развития.

Тем самым это не полный возврат к традиционной культуре, но ее новая фаза развития, которая нуждается в определенной саморегуляции и регуляции. Восстанавливая историю традиции ритуальных лент, мы увидели насколько изменчивой может быть сама культурная традиция, какими причудливыми путями она может развиваться, меняться в том числе на протяжении жизни одного поколения. Это обстоятельство также побудило нас к тому, чтобы не позиционировать данную работу как научную рекомендацию о том, какой правильной должна быть традиция, какими следует считать правильными цвета ритуальных лент, флагов, то есть избежать назидательной тональности.

¹ Попков Ю. В. Этнокультурный неотрадиционализм: рефлексивно-интеграционная теоретическая модель // Этнография. 2023. № 3 (21). С. 212.



ТУҢНЕЛ

Монографияда тываларның шаандан бээр езулалдарга ажыглап чораны база ам-даа ажыглап турары чаламалар болгаш кадактар дугайында шинчилелдерни бижээн. Чаламалар болгаш кадактар дээрге янзы-бүрү пөстөрдөн (кандыг-даа хемчээлдиг кылдыр кылган, дагылгаларга ажыглаар кадактар, туктар) кылдынган, ритуалдыг хемчеглерге ажыглаар чүүлдер болур. Оларга дараазында ритуалдыг ленталар хамааржыр: 1) *чалама* — даалымба ситец пөстөрдөн кезип каан, улуг эвес хемчээлдиг хевири, 2) *кадак* — шала калбак хемчээлдиг торгу пөстен кылган моюн-ораар хире хемчээлдиг хевири, 3) *тук* — чүдүлгеде хей-аът көдүрүп, ону камгалаарынга ажыглаар янзы-бүрү хемчээлдиг хевири бооп турар. Монографияда тыва дылдың терминнерин курсивтеп каан, а бир эвес ол орус дылда үлегерлээшкин кылдыр бердинген болза, ону курсив чокка кожумактарын немевышаан, берип каан.

Ритуалдыг ленталар болгаш туктарны чаңчыл езугаар ажыглаарын шинчилээри мооң мурнунда тыва культура шинчилекчилерниң кичээнгейинге колдуунда хаара туттунмаан. Ынчангаш бердинген монография ук угланышкында баштайгы ажил болуп турары-биле авторлар чаа сорулгаларны шиитпирлеп көргөннер.

Бирээде, ук езу, чаңчылдың тыва культура контекстизинде канчаар сайзырап келгенин көргөн бис. Маңаа ниити культурада тываларның ыдыкты билип турарын, ук ыдыкты дагып тура, кол ужур-утканы илередип, аңаа ажыглап турары ритуалдыг ленталарны медресеп турарының дугайында билиишкинин өөренип көргөн. Ниитизи-биле, ооң мурнунда кылганывыс шинчилел ажилдарында көргүскенивис ышкаш, бердинген культура контекизин тыва лингвокультурада база бир тускай дылдың илерээшкени болур формулалыг кол идеялыг тускай концепт кылдыр көргүстүвүс. Бо таварылгада *ыдык* деп билиишкиннин, ону долгандыр болуп турар кол болуушкуннарның (сюжет) дугайында чугаа чоруп турары ол. Чон дылдың хевиринге (концепт-словоформа) тодаргай идеялыг (концепт-идея) илерээшкин кылдыр көрүп тура, бодун социал башкарыкчы (социальный регулятор) кылдыр алдынмышаан, ол концептиже үнелиг чүүлдүн (ценность) ужур-утказын сиңирип, аңгы-аңгы аргалар-биле хамаарылгазын илередип турар. Ынчангаш тываларның ритуалдыг ленталарны ажыглап турарын *ыдык* деп концептинин амыдыралда херек кырында илереттинип турары кылдыр билип турар бис.

Ийиде, ооң мурнунда шинчилеттинмээн езу, чаңчылдың дугайында медээни эге байдалынга кандыг турганын өөренип көөрү негеттинип турар. Көргенивис ритуалдыг ленталарны үш хевирге аңгылавышаан, бис херек кырында оларның аттарының тывылганын (этимологиязын) болгаш езу, чаңчылдың үнген дөзүн көрдүвүс: *чалама* — хамнаашкынга болгаш көзүлбес күштер, сүнезиннерге ажыглаар ритуалдыг пөстер, *кадак* — эки күзээшкиннер болгаш чолукшулгага ажыглаар шала калбак тускай пөс, хей-аът көдүрер тускай *туктар*. Тувиноведениеде бо тема тускай өөренип көрдүмээни-биле ооң дугайында медээлерни этнографтыг шинчилел ажилдарындан бичиилеп чыып, катап тургузарын оралдашкан бис. Оон аңгыда XIX чүс чылдың эгезинден тура Тывага кээп чораан баштайгы аян-чорукчуларның орук демдеглелдерин бижээн янзы-бүрү үндүрүлгелери, словарьлар база хаара туттунган. База ол ышкаш Сибирьниң түрк болгаш моол дылдың төрөл чоннарының, Төп болгаш Иштики Азияның чоннарының база хамнаашкын чаңчылдары культуразында хевээр арткан өске-даа чоннарның төөгү болгаш культура талазы-биле ажилдары база кичээнгейге алдынган.

Ритуалдыг херекселдерни кичээнгейлиг хайгаарап көөрге, ол янзы-бүрү угланышкынның дилээшкиннер болган. *Чаламаның* үндезин дөзүн өөренип көөрү-биле бистер Сибирьниң хамнаашкынының төөгүзүн болгаш херек кырында ооң ажыглалынче шымнып кирген бис. *Кадакты* сайгарып көөрү-биле Төвүттүн төөгүзүн ханызы-биле



касканнаан бис. Оон аңгыда Төвүттүң сарыг шажыны улуг ужур-дузаны ойнаан, езулалдарга ажыглаар кадактарның сайзырап турганының төөгүзүн хайгаарап көргөн бис. Ритуалдыг туктарны сайгарып көөрүңгө Төп Азия регионунуң көшкүн аймактарының төөгүзүн шинчилеп көргөн литератураны өөренип көөрү негеттинген турган.

Үште, хөй санныг чергелешкек медээлер өске чоннарның культуразы-биле дөмей-лешкек езу-чаңчылдарны улам ханыладыр чаа деңнелге сайгарылганы чорударын бистен негээн. Этнографтыг тода тайылбырны болгаш аңгы-аңгы регионнарга чоруткан экспедиция материалдарын сайгарып көргенинден бистер ареал аайы-биле түңнээн чадаже «көдүрүлген» бис. Бо чүүл ленталар болгаш туктар культуразының езу-чаңчылдарының чүгле тараанының айтырыгларын эвес, а ооң төөгүдө сайзырап эгелээнин, кандыг факторлар аңаа салдар чедиргенин база ХХI векте Тыва, Бурятия, Калмыкия, Монголия болгаш өске-даа Европа, Азия материгиниң ландшафтызында ындыг өңгүр «маркерлер» барын сайгарып көөрүнүң аргаларын биске берген.

Дөртте, амгы үде Тывада ритуалдыг ленталарны (кадактар, туктарны) бөгүндө ажыглап турарын хайгаарап көргөш, ук шинчилел ажылын чорудары бистин мурнууска тургустунуп келген. Ынчангаш эртемден-инсайдерлер, өскээр чугаалаарга, культураның бодунда чурттап, ооң субъектилери бооп турар эртемденнер болгаш, онза кичээнгейни мынаар угландырып турар бис. Ук тускай шинчилелдерни чорудары-биле сөөлгү каш чылдарның дургузунда Тываның аңгы-аңгы булуңнарынга чедип, баглаар объектилерни, баглаарының хевирлерин чурагайлыг курлавырларже кирип, чижектерин чыгган бис. Ниитизи-биле, 2,5 мундан хөй чуруктарны чыып ап, оларның эвээш чартыын бо үндүрүп турарывыс номче киридивис.

Беште, чүгле бодувустуң хайгааралдарывысты көргүзүп эвес, а херек кырында чоннуң ленталарны баглаарының практиказындан санал-онал, бодалдарын кириери-биле элээн хөй интервьюларны бижидип, ук медээлерни культураның үндезилеттинген дылынга өөренип көөрү-биле колдуунда тыва дылга чыып, культурология талазы-биле оларны улуг өскертпейн орус дылче очулдурган бис.

Алдыда, бистиң Тыва Республиканың социокультурлуг амыдыралындан хайгааралдарывыс дараазында тода түңнелге чедирген: ритуалдыг ленталар шажын, чүдүлгеге ажыглаттынарындан аңгыда тыва ниитилелдин ниити культуразынче дамчаан бооп турар. Чон ону архитектурага, ниитилел девискээрлеринге, оран-сава иштинге, сувенирлерге, уран чүүлге, дизайнга, логотиптерге ажыглап турар апарган. Ук угланышкын чайгаар тыптып келгени (кым-даа ону доктаадып, чурумудуп, башкарбаан, янзы-бүрү кижилерниң күзели-биле кылдынып турар) тыва нацияның бодунуң кымга-даа дөмейлешпезин илередип турар этнокультурлуг контентици болур.

Бир эвес ритуалдыг ленталар болгаш туктар баглаарын ниитизи-биле социокультурлуг болуушкун кылдыр көөр болза, этнокультурлуг неотрадиционализмниң (эрги чаңчылдарның чаа кылдыр илереттинери) илереттингени деп тодарадып көрдүвүс. Бо дээрге чаңчылчаан культураже долузу-биле эглип кээри эвес, а ооң сайзыралының чаа чадазы-дыр. Ол чайгаар сайзырап турар, ынчалза-даа аңаа тодаргай башкарылга болгаш бот башкарылга негеттинип турар. Мында тываларның ритуалдыг ленталарны хөй ажыглап, калбаа-биле баглап турары девискээрлерниң экологиязынга багай салдарны чедирип эгелээниниң дугайында чугаа чоруп турары ол. Бяштар үрелип, ыдыктыг черлер бокталып, флора болга фауна когарап турар. Ынчангаш ниитилелдин бодунда ол шын эвес чүүлдү эдип алыр дээн тускай шимчээшकिनер тургустунуп, ук девискээрлерни боктан аштаар бот идепкейлиг хөй-ниитижилер тыптып, тускай ленталар, туктар баглаар черлерни тургузуп, ону шын ажыглаарының дугайында корум-чурумун ында айтып турар апарган.

Ленталар баглаар езу-чаңчылдың сайзыралында бир солун үре-түңнел дээрге экономиканың таарымчалыг кезээ — ритуалдыг дериг-херекселдерни садып турар адырның сайзырааны болур.



Ритуалдыг ленталар езулалдарының төөгүзүн уктап өөрөнгөш, культураның езу-чаңчылдары кайы хире өскерлиичелин, кандыг тывызык оруктар-биле база кижинаның дургузунда ооң сайзырап турарын эскерип көрдүвүс. Бо чүүл бисти ук езулалдарның канчаар шын ажыглаттынарын, ленталар болгаш туктарның кандыг өңнерин шын деп санаарын сүмелээр арга чок деп бодалга эккелди. Бистиң чугаа чорутканывыс улустуң (оларның аразында ламалар, хамнар, чогаадыкчы болгаш эртемден тускай хаакчыттарның) цитаталарында ленталар, туктарны ажыглаарының езу-чурумун эвээш эвести тайылбырлап турар. Ынчалза-даа бис эң кол чүүл — чоннуң аңгы-аңгы санал-оналын, бодалдарын илередип, ук езу-чаңчылдарның таарымчалыг чаарттынып турарын тодарадып көргөн бис деп санап турар бис.





БИБЛИОГРАФИЯ

- Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (Эволюция верований и культов селенгинских бурят) / отв. ред. Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 1991. 144 с.
- Адрианов А. В. Шага (Сойотский Новый год) // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхае — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.) : в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 5. Урянхайский край: от Урянхай к Танну-Туве (конец XIX — первая половина XX в.). 736 с. С. 310–325.
- Адыг-Тюлюш Л. С. Тыва чоннуң угулзалары, хээлери. Новосибирск: б. и. 2017. 180 с.
- Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1984. 233 с.
- Алтайский этнографический словарь / редкол.: Н. В. Екеев (отв. ред.), Э. В. Енчинов (науч. ред.) и др. Горно-Алтайск, 2023. 370 с.
- Анайбан З. В. Молодежь Тувы и Хакасии в XXI веке. М.: ИВ РАН, 2017. 240 с.
- Анайбан З. В., Тюхтенева С. П. Этнокультурная адаптация населения Южной Сибири (современный период). М.: Институт востоковедения, 2008. 217 с.
- Андросов В. П. Шамбала // Большая российская энциклопедия : в 35 т. / гл. ред. Ю. С. Осипов. М.: Большая российская энциклопедия, 2017. Т. 34. С. 681.
- Аннотированный каталог основных научных изданий Лаборатории этнологии и лингвокультурологии ТувГУ. 2021–2023 гг. / под ред. Ч. К. Ламажаа и Н. Д. Сувандии. Кызыл, 2024. 75 с.
- Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск: Якутское книжное изд-во, 1971. 175 с.
- Бадмацыренов Т. Б. Религиозные практики в структуре культовой системы буддизма современной Бурятии // Власть. 2017. Т. 25. № 1. С. 139–144.
- Базырчап А.-Х. О. Традиционные верования и святилища (сакральные места) тувинцев: типология и современное состояние: дисс. ... канд. ист. н. М., 2022. 248 с.
- Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1994. 128 с.
- Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков. Элиста: Джангар, 2003. 357 с.
- Бакаева Э. П. Одежда в культуре калмыков: традиции и символика. Элиста: Издательский дом «Герел», 2008. 189 с.
- Бальжинимаева Б. Д. Названия предметов мебели в быту монголоязычных народов // Языковое единство и языковое разнообразие в полиэтническом государстве: Международная конференция (Москва, 14–17 ноября 2018): доклады и сообщения / отв. ред. А. Н. Биткеева, М. А. Горячева. М.: Языки Народов Мира, 2018. 752 с. С. 428–434.
- Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи Дорджи Банзарова: с портр. и биогр. / под ред. Г. Н. Потанина. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1891. 129 с.
- Басилов В. Н. Избранники духов. М.: Политиздат, 1984. 208 с.
- Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. 328 с.
- Батомункуева С. Р. Культ гор в религиозной традиции бурят. Улан-Удэ: Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН, 2019. 154 с.
- Безертинов Р. Н. Китай и кочевой мир. (1500 лет до н. э. по 220 год н. э.). Казань: Издательство «Слово», 2011. 208 с.
- Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии. М.: Открытый Мир, 2006. 208 с.
- Берзин А. Тибетский буддизм: Его история и перспективы развития. М.: Традиционная медицина, 1992. 31 с.
- Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов / пер. с англ. Л. Бубенковой. М.: Ориенталия, 2011. XX, 406 с.
- Бичелдей К. А., Монгуш Б. Б. Государственные символы Тувы: герб, флаг и гимн, денежные и почтовые знаки. Кызыл: Тувинское книжное издательство им. Ю. Ш. Кюнзегеша, 2019. 112 с.
- Биче-оол С. М. Традиционные брачно-семейные отношения у тувинцев и их трансформация в советский период. Абакан: Журналист, 2018. 128 с.
- Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений по исторической географии Восточной и Срединной Азии // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхае — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.) : в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 2. Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы (IV в. — начало XX в.). 664 с. С. 306–327.



Бичурин Н. Я. (Иакинф). Статистическое описание Китайской империи // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхае — Танну-Тове, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. Кызыл: Тываполиграф, 2014. Т. 1. Древние племена Тувы и сопредельных территорий Центральной Азии (II тысячелетие до н. э. — конец XIX в.). 592 с. С. 270–304.

Бобров Л. А., Пастухов А. М. Вооружение и знамена ойратов Джунгарии середины XVIII в. по материалам «Циньдин Хуаньюй Сиюй тучжи» // Oriental Studies. 2021. Т. 14. № 4. С. 770–796. DOI: <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2021-56-4-770-796>

Бредис М. А. Символика числа девять в тувинской лингвокультуре (на фоне ряда тюркских и монгольских языков) // Новые исследования Тувы. 2023. № 1. С. 228–242. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.13>

Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии: сборник статей / отв. ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ: Бурятский государственный университет, 2012. 160 с.

Буддизм Ваджраяны в России: Исторический дискурс и сопредельные культуры: коллективная монография / отв. ред. Е. В. Леонтьева, сост. В. М. Дронова. М.: Алмазный путь, 2013. 512 с.

Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии / отв. ред. К. М. Герасимова. Новосибирск: Наука, 1981. 186 с.

Буддийский взгляд на мир / сост. Е. П. Островская и В. И. Рудой. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. 461 с.

Бураев Д. И. Религия Бон и проблемы сакрализации власти в Тибетском государстве VII–IX вв.: дисс. ... д-ра ист. н. Улан-Удэ, 2001. 301 с.

Бурнаков В. А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2006. 208 с.

Бурнаков В. А. Ткань в ритуальной практике хакасов // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2012. Т. 11. № 5. С. 175–186.

Буряты / отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2004. 633 с.

Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, 2003. 260 с.

Бутанаев В. Я. Ритуальные жезлы хакасских шаманов // Г. Н. Потанин и народы Алтае-Саянского горного региона: через поколения в будущее : сборник посвящается 170-летию со дня рождения выдающегося российского ученого и общественного деятеля Г. Н. Потанина / ред. Ю. В. Атрадонов и др. Горно-Алтайск: ООО «Горно-Алтайская типография», 2005. 272 с. С. 153–158.

Вайнштейн С. И. Археологические раскопки в Туве в 1953 году // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1954. Вып. II. С. 140–154.

Вайнштейн С. И. Загадочная Тува. М.: ООО «Домашняя газета», 2009. 416 с.

Вайнштейн С. И. История народного искусства Тувы. М.: Наука, 1974. 219 с.

Вайнштейн С. И. Мир кочевников центра Азии. М.: Наука, 1991. 296 с.

Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М.: Изд-во восточной литературы, 1961. 218 с.

Васильев В. Е. Истоки тенгрианства: от культа гор до культа Неба // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2017. № 2(19). С. 40–48.

Газанг Цзя. Религии Тибета: перев. с кит. Н. В. Григорьева. М.: Эксмо, 2023. 182 с.

Галданова, Г. Р. Элементы тюркских влияний в традиционных верованиях бурят // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века / редколл.: И. А. Асеев и др. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1989. 185 с. С. 117–122.

Гарри И. Тибетский вопрос и тибетский буддизм в Китае: реформы и конфликты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 4. С. 148–173. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2016-34-4-148-173>

Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Евразия — космос кочевника, земледельца и горца. М.: Институт ДИ-ДИК, 1999. 368 с.

Герасимова Г. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1989. 320 с.

Головнев А. В., Куканов Д. А., Перевалова Е. В. Арктика: атлас кочевых технологий. СПб.: МАЭ РАН, 2018. 352 с.

Горбатов В. Буддисты и Советское государство в 1946–1960-е гг. // Российская история. 2018. № 5. С. 77–88. DOI: <https://doi.org/10.31857/S086956870001572-7>



Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край // Урянхай. Тыва дептер. Ан-тология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее населниках. Об Урянхае — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.) : в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 2. Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы (IV в. — начало XX в.). 664 с. С. 496–639.

Давид-Неэль А. Посвящения и посвященные в Тибете: пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2004. 236 с.

Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке / под ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. Кызыл: б. и., 2021. 188 с.

Данилова Н. К., Васильев В. Е. Религиозный ландшафт: «сиэл», «салама» и «дэлбиргэ» в ритуальном пространстве в свете изучения эволюции бескровных жертвоприношений народа саха // Общество: философия, история, культура. 2019. № 12 (68). С. 30–35. DOI: <https://doi.org/10.24158/fik.2019.12.4>

Дашковский П. К., Карымова С. М. Вещь в традиционной культуре народов Центральной Азии: философско-культурологическое исследование. Барнаул: Изд-во Алтайского государственного университета, 2012. 252 с.

Дашковский П. К., Шершнева Е. А., Бичелдей У. П., Монгуш А. В. Религиозная ситуация в Республике Тыва (по результатам социологического исследования) // Новые исследования Тувы. 2021, № 2. С. 18–34. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2021.2.2>

Дворецкая, А. П. Буддийский мир Тувы глазами путешественников (конец XIX — первая треть XX в.) // Буддизм Ваджраяны в России: На перекрестке культур : коллективная монография по материалам V Международной научно-практической конференции, Красноярск, 13–17 октября 2016 года / сост. В. М. Дронова. Красноярск: Алмазный путь, 2018. 590 с. С. 140–145.

Дмитриев С. В. Знаменный комплекс в военно-политической культуре средневековых кочевников Центральной Азии (некоторые вопросы терминологии и морфологии) [Электронный ресурс] // Para Bellum. 2001. № 14. URL: http://parabellum.vzmakh.ru/n14_s4.shtml (дата обращения: 05.04.2024).

Дмитриев, С. В. Знамя в военно-политической культуре тюрко-монгольских кочевников // Журнал социологии и социальной антропологии. 2001. Т. 4, № 4. С. 89–102.

Донгак В. С. Этническая этничность у тувинцев : автореф. дисс.... к. ист. н. СПб., 2003. 25 с.

Донгак С. Ч. Мал ыдыктаар тыва ёзулалдар. Тувинские обряды освящения скота. Кызыл: Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, 2018. 52 с.

Донгак С. Ч. Некоторые аспекты изучения тувинских тамг // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. 2010. № 2. С. 151–157.

Дондуков Б. Ц. Инициативы Центрального хурула, направленные на улучшение экологической ситуации в Республике Калмыкия // Кунсткамера. 2022. № 4 (18). С. 58–66. DOI: [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2022-4\(18\)-58-66](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2022-4(18)-58-66)

Доржигушаева О. В., Киплюкс А. В. Экологизация традиции завязывания зурам, хадаков и хий-морин на местах поклонения в Республике Бурятия // Новые исследования Тувы. 2023. № 4. С. 328–343. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2023.4.23>

Досмурзинов Р. К. Шаманские практики в системе верований казахов и тувинцев (1920–1960-е гг.): сравнительный анализ // Новые исследования Тувы. 2023. № 1. С. 280–288. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.16>

Древнетюркский словарь / ред. В. М. Наделяев и др. Л.: Наука, 1969. 677 с.

Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.: Наука, 1975. 164 с.

Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.) / отв. ред. Д. А. Ольдерроге. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1977. 235 с. С. 172–216.

Екеева Э. В., Белекова Э. А. Культурная атрибутика в традиционном мировоззрении алтайцев. Горно-Атаиск: БНУ РА «Научно-исследовательский Институт алтаистики им. С. С. Суразакова», 2018. 120 с.

Жамбалова С. Г. Ритуальные коновязи сэргэ у бурят в XXI веке // Гуманитарный вектор. 2023. Т. 18, № 1. С. 123–132. DOI: <https://doi.org/10.21209/1996-7853-2023-18-1-123-132>

Жеребина Т. Сибирский шаманизм: этнокультурный атлас. СПб.: Амфора; ТИД Амфора, 2009. 623 с.

Жирав Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000. 399 с.

Жуковская Н. Л. «Подарок — отдарок» и его место в системе социальных ценностей монголов // Mongolica. Памяти академика Б. Я. Владимирцова / редколл.: А. Н. Кононов и др. М.: Главная редакция восточной литературы, 1986. 299 с. С. 160–168.



Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии. Культура. Традиции. Символика. М.: Восточная литература, 2002. 246 с.

Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1977. 199 с.

Замятин Д. Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. М.: Знак, 2006. 488 с.

Зегерс Е. Визуальное выражение буддизма в современном обществе: тибетские ступы, построенные в Европе организациями Карма Кагью // Буддизм Ваджраяны в России: От контактов к взаимодействию / отв. ред. А. М. Алексеев-Апраксин; сост. В. М. Дронова. М.: Алмазный путь, 2011. 879 с. С. 641–658.

Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. 839 с.

Иргит Б. Ю. Арзылаң Күдерек [Арзылан Кудерек]: роман. 2-е изд. Красноярск: Издательство «Офсет», 2023. (На тув. яз.).

Иргит А. К. История развития и современное состояние каменной пластики Тувы. Кызыл: ТувГУ, 2021. 122 с.

История Тувы: в 2 т. 2-е изд. / под ред. С. И. Вайнштейна, М. Х. Маннай-оола. Новосибирск: Наука, 2001. Т. 1. 367 с.

История Тувы: в 3 т. / под общ. ред. В. А. Ламина. Новосибирск: Наука, 2007. Т. 2. 430 с.

История Тувы: в 3 т. / под общ. ред. В. А. Ламина. Новосибирск: Наука, 2016. Т. 3. 455 с.

Кайлачакова Ю. С. Китайский шелк как компонент традиционной культуры тюрок Саяно-Алтая // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии : Сборник научных трудов: 20-летию кафедры археологии, этнографии и источниковедения АлтГУ посвящается, Барнаул, 01–31 августа 2008 года / отв. ред. А. А. Тишкин. Барнаул: Азбука (Барнаул), 2008. 256 с. С. 45–47.

Каирбеков Б. Национальные обычаи и традиции. Казахский этикет. Алматы: б. и., 2011. 109 с.

Каррутерс Д. Неведомая Монголия. Т. 1. Урянхайский край // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее населниках. Об Урянхае — Танну-Тове, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.) : в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 4. Урянхайский край: перекресток мнений (конец XIX — начало XX в.). 549 с. С. 10–261.

Катанов Н. Ф. Опыт исследования урянхайского языка. Библиографический указатель // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее населниках. Об Урянхае — Танну-Тове, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.) : в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. Кызыл: Тываполиграф, 2014. Т. 1. Древние племена Тувы и сопредельных территорий Центральной Азии (II тысячелетие до н. э. — конец XIX в.). С. 492–584.

Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного в 1889 году по поручению Императорской Академии наук и Императорского Русского географического общества. Кызыл: ТИГИ при Правительстве РТ, 2011. 384 с.

Кенин-Лопсан М. Б. Азаның бичези кончуг [Младший чертенюк]: роман. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1989. (На тув. яз.).

Кенин-Лопсан М. Б. Алдын чүрек [Золотое сердце]: роман. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1992. (На тув. яз.).

Кенин-Лопсан М. Б. Кырган-авай өпей ыры [Колыбельная бабушки]: роман. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1984. (На тув. яз.).

Кенин-Лопсан М. Б. Мифы тувинских шаманов = Тыва хамнарның торулгалары. Кызыл: Новости Тувы, 2002. 544 с.

Кенин-Лопсан М. Б. Традиционная культура тувинцев: пер. с тув. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2006. 232 с.

Кенин-Лопсан М. Б. Тувинские шаманы. М.: ООО «ИПЦ “Маска”», 2009. 328 с.

Кенин-Лопсан М. Б. Тыва хамнарнын алгыштары [Алгыши тувинских шаманов]. Кызыл: Новости Тувы, 1995. 528 с. (На тув. яз.).

Кенин-Лопсан М. Б. Тыва чаңчыл [Тувинские традиции]. Ч. I и II. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2017. 360 с. (На тув. яз.).

Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]: роман. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2000. 416 с. (На тув. яз.).

Кенин-Лопсан М. Б. Чылгычының өө [Юрта табунщика]: роман. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1980. (На тув. яз.).



Кириленко Е. И. Нить на запястье: тувинский опыт здоровья (по материалам интервью со студентами тувинской диаспоры Томска) // Новые исследования Тувы. 2020. № 1. С. 3–18. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2020.1.1>

Кисель В. А. Поездка за красной солью. Погребальные обряды Тувы. XVIII — начало XXI в. СПб., 2009. 142 с

Кисель В. А., Хаврин С. В. Гора Догээ как археологический и этнографический памятник Тувы // Новые исследования Тувы. 2009. № 4. С. 101–108.

Китинов Б. У. Геокультурный образ буддизма в Каспийском регионе // Вестник Калмыцкого университета. 2018. № 38. С. 6–11.

Козин С. А. Ойратская историческая песнь о разгроме халхасского Шолой Убаши-хунтайджи в 1587 г. // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхае — Танну-Тове, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.) : в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 3. Урянхайский край. Тувинско-русские отношения (начало XVII — начало XX вв.). 608 с. С. 586–602.

Комекова М. О. Элементы тенгрианства в современной религиозной традиции Казахстана // I Международный форум «Богословское наследие мусульман России»: материалы научно-практических конференций форума, Болгар, Республика Татарстан, 13–19 октября 2019 года / сост.: Д. М. Абдрахманов [и др.]. Болгар, Республика Татарстан: Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом «МеДДоК», 2020. Т. II. 352 с. С. 257–261.

Кон Ф. Я. Экспедиция в Сойотию // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхае — Танну-Тове, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.) : в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 4. Урянхайский край: перекресток мнений (конец XIX — начало XX в.). 549 с. С. 348–547.

Конституции Республики Тыва (1921–1993 гг.) : сборник к 55-летию принятия Тувы в состав РСФСР и СССР / сост. В. А. Дубровский. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1999. 216 с.

Конунов А. А., Сагалаев К. А. Современные календарные обряды алтайцев на примере праздника *јажыл бұр* (на материале экспедиций 2017 г.) // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2017. № 1(32). С. 113–119.

Кретова Т. Е. Тенгрианство, как адекватное современное мировоззрение // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность: сборник статей VI-й Международной научно-практической конференции, Астана, Казахстан, 14–16 июня 2017 года / отв. ред. Л. В. Федорова. Астана, Казахстан: ТОО «Мастер По», 2017. 509 с. С. 212–217.

Кудажы К.-Э. К. Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неугомонный]. 2-е изд. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1996. (На тув. яз.). Т. 1. (На тув. яз.).

Кудажы К.-Э. К. Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неугомонный]. 2-е изд. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1992. Т. 4. (На тув. яз.).

Кужугет А. К. Традиционный этикет тувинцев в контексте этической культуры (по трудам путешественников и ученых конца XIX–XX века): учебное пособие. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2019. 70 с.

Кузьмин С. Л. Скрытый Тибет. История независимости и оккупации. СПб.: Издание А. Терентьева, 2010. 544 с.

Курасов С. В. Декоративно-прикладное искусство Тибета: символика и структура ритуальных объектов // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И. Я. Яковлева. 2013. № 1–1 (77). С. 104–111.

Курасов С. В. Цветовая семантика буддийского искусства Тибета: жанр танка // Language. Philology. Culture. 2020. Т. 10. Вып. 1–2. С. 10–19.

Куулар Д. С. Тувинский фольклор в контексте центральноазиатских устно-поэтических традиций : дисс. в форме научного доклада ... д-ра филол. наук. Улан-Удэ, 2000. 46 с.

Кызылский колледж искусств им. А. Б. Чыргал-оола: в 3-х т. / ред. И. С. Дулуш. Кызыл: Тувинское книжное издательство. 2022. Т. III: Галерея. 288 с.

Кыргыс З. К. Лечебные свойства игила и тувинского горлового пения // Новые исследования Тувы. 2009. № 1–2. С. 155–160.

Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. М.: Наука, 1975. 319 с.

Ламажаа А. М. Дороги Серебряных шаманок: роман. 2-е изд. М.: Принт, 2019. 303 с.

Ламажаа Ч. К. Архаизация общества в период социальных трансформаций: социально-философский анализ тувинского феномена : дисс. ... д-ра филос. н. М., 2011. 328 с.



- Ламажаа Ч. К. Архаизация общества. Тувинский феномен. М.: Книжный дом «Либроком», 2013. 272 с.
- Ламажаа Ч. К. Геокультурные образы буддийского мира тувинцев: исторический контекст и современность // Новые исследования Тувы. 2019. № 3. С. 27–40. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.3.3>
- Ламажаа Ч. К. Концепты культуры: форма, идея, социальная регуляция // Новые исследования Тувы. 2023. № 1. С. 6–25. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.1>
- 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. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2021.4.1>
- Ламажаа Ч. К. Очерки современной тувинской культуры. СПб.: Нестор-История. 2021. 192 с.
- Ламажаа Ч. К. Социальная культура тувинцев и онлайн-пространство // Новые исследования Тувы. 2021. № 2. С. 115–129. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2021.2.10>
- Ламажаа Ч. К. Тува между прошлым и будущим. М.: Восход-А, 2008. 497 с.
- Ламажаа Ч. К. Тува между прошлым и будущим. 2-е изд. СПб.: Алетей, 2011. 368 с.
- Ламажаа Ч. К. Тувиноведение: новые горизонты. М.: Книжный дом «Либроком», 2013. 184 с.
- Ламажаа Ч. К. Тувинские обряды дагылга в XXI в. // Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 125–143. DOI: <https://doi.org/10.31857/S086954150014811-2>
- Ламажаа Ч. Особенности ленточно-флажочной культуры шаманистско-буддийских регионов Евразии // Turkic Studies Journal. 2024. Т. 6. № 2. С. 74–92. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2024-2-74-92>
- Ламажаа Ч. К., Бичелдей У. П., Монгуш А. В. Тувинское буддийское паломничество: от традиции к вере // Новые исследования Тувы. 2020. № 4. С. 135–155. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2020.4.10>
- Ламажаа Ч. К., Кужугет Ш. Ю., Монгуш А. В. *Хой эьди* для тувинцев. Идентичность, удобство, ответственность // Этнография. 2022. № 4 (18). С. 151–174. DOI: [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-4\(18\)-151-174](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-4(18)-151-174)
- 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. DOI: <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2020-48-2-405-421>
- Ламажаа Ч. К., Майны Ш. Б., Кужугет Ш. Ю. Тувинский семейный фотоальбом: социальные практики создания и хранения // Вестник Российско-го университета дружбы народов. Серия: История России. 2024. Т. 23. № 1. С. 86–97. DOI: <https://doi.org/10.22363/2312-8674-2024-23-1-86-97>
- Ламажаа Ч. К., Санчай Ч. Х., Монгуш А. В. Ритуальные ленты и флаги в практике современных тувинцев // Новые исследования Тувы. 2023, № 4. С. 344–370. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2023.4.24>
- Ламажаа Ч. К., Сувандии Н. Д., Монгуш А. В. Святое в тувинской культуре: прошлое и современность // Новые исследования Тувы. 2023. № 3. С. 220–241. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2023.3.14>
- Ламажаа Ч. К., Шаймерденова М. Дж. (2024) Кадак — шарф подношения и освящения (из истории традиции) // Новые исследования Тувы. № 2. С. 152–176. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2024.2.10>
- Левин Т. Музыка новых номадов. Горловое пение в Туве и за ее пределами. М.: Классика-XXI, 2012. 336 с.
- Леонтьева Л. Путеводитель по буддизму. Иллюстрированная энциклопедия. М.: Эксмо, 2012. 256 с.
- Ли М. Репрезентация национальной культуры Тибета в творчестве китайских художников 60-х годов XX века — начале XXI века: дисс. ... канд. искусств. Владивосток, 2019. 256 с.
- Ли М. Традиционный тибетский фестиваль скачек // III Готлибовские чтения: Востоковедение и регионоведение Азиатско-Тихоокеанского региона в фокусе современности : мат. Межд. науч. конф. (Иркутск, 10–16 сентября 2019 г.) / отв. ред. Е. Ф. Серебренникова. Иркутск: Иркутский гос. ун-т, 2019. 541 с. С. 304–311.
- Ли Х. Шаманская культура народов северно-Восточного Китая как часть нематериального культурного наследия Китая // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Народы и культуры Северо-Восточного Китая : Доклады двух международных научно-практических конференций, Благовещенск, 12 мая 2018 года — 18 2020 года / под ред. А. П. Забияко, А. А. Забияко. Вып. 13. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2020. 524 с. С. 91–97.
- Лиджиева А. М. Молитвенные флажки «ки мөрн» в современной городской жизни калмыков // Magna Adurgit: Historia Studiorum. 2019. № 2. С. 76–82. DOI: <https://doi.org/10.22162/2541-9749-2019-8-2-76-82>



Лобсанг Тхубтен (Геше). Чырык дуза — III: сүзүк болгаш дагылга. Кызыл: Тываполиграф, 2012. 193 с. (На тув. яз.).

Лян К. Культ поклонения дереву в России и Монголии: истоки политеизма и шаманизма // Религии в России и мире: диалог, веротерпимость и конструирование идентичности : сборник научных докладов / под ред. Е. И. Аринина. Владимир: Общество с ограниченной ответственностью «Аркаим», 2020. 408 с. С. 128–148.

Майны Ш. Б., Кухта М. С. Концептуальный дизайн одежды по традиционным этническим мотивам Тувы // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2021. № 44. С. 61–70. DOI: <https://doi.org/10.17223/22220836/44/5>

Майны Ш. Б., Кухта М. С. Тувинский костюм: традиции и современность // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2019. № 36. С. 232–242. DOI: <https://doi.org/10.17223/22220836/36/22>

Мал-маган. Тувинцы — скот — мясо / под ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. Кызыл: б. и., 2023. 152 с.

Малькова В. К., Тишков В. А. Культура и пространство. Книга первая. Образы российских республик в Интернете. М.: ИЭА РАН, 2009. 147 с.

Мамаев К. К. Флаги рассказывают. Ленинград: Аврора, 1972. 110 с.

Маннай-оол М. Х. Тувинцы: происхождение и формирование тувинского этноса. Новосибирск: Наука, 2004. 164 с.

Маслов П. П. Конец Урянхай. Путевые очерки // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Тове, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.) : в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 5. Урянхайский край: от Урянхай к Танну-Тове (конец XIX — первая половина XX в.). 736 с. С. 618–729.

Менхен-Хелфен О. Путешествие в Азиатскую Россию // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхайе — Танну-Тове, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.) : в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 6. Танну-Тувинская-Народная Республика (1921–1944 гг.). 584 с. С. 220–351.

Мифы, легенды, предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск: Наука, 2010. 372 с.

Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1980. 321 с.

Монгольские пословицы (перевод И. В. Кульганек) // MONGOLICA-XVI. Сборник научных статей по монголоведению посвящается 180-летию исследователя Центральной Азии, этнографа, публициста, монголоведа-фольклориста Григория Николаевича Потанина / ред. коллегия: И. В. Кульганек (председатель) и др. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2016. 104 с. С. 95–100.

Монгуш А. А. «Шамбалыг» и духовная культура народов Тувы // Новые исследования Тувы. 2012. № 1. С. 122–140.

Монгуш М. В. Деятельность нетрадиционных конфессий в Туве: 1990–2010 гг. // Новые исследования Тувы. 2012. № 1. С. 58–70.

Монгуш М. В. История буддизма в Туве. Новосибирск: Наука, 2001. 200 с.

Монгуш М. В. Один народ: три судьбы. Тувинцы России, Монголии и Китая в сравнительном контексте. Осака: Национальный музей Этнологии, 2010. 360 с.

Монгуш М. В. Старые и новые религии в Туве // Новые исследования Тувы. 2012. № 1. С. 98–110.

Монгуш М. В. Таинственная Шамбала: реальность без вымысла // Новые исследования Тувы. 2014. № 2. С. 158–167.

Монгуш М. В. Традиционные и нетрадиционные конфессии в Туве: история и современность // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2007. № 1. С. 16–32.

Монгуш М. В. Традиционный и западный буддизм в современной России: опыт сравнительного анализа // Новые исследования Тувы. 2016. № 1. С. 5–19.

Монгуш Ч. А.-С. Культурно-исторические объекты филиала «Алдын-Хорум» // Культура Тувы: прошлое и настоящее: материалы межрегиональных научно-практических конференций 2023–2024 гг., г. Кызыл / ред.-сост. Е. К. Карелина. Кызыл: Типография «ПрофЛидер», 2024. Вып. 5. 168 с. С. 108–110.

Монгуш Ш. Х., Монгуш М. А. «Золотой зал» Национального музея Тувы как культурное явление // Новые исследования Тувы. 2021, № 1. С. 51–72. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2021.1.3>

Москаленко Н. П. Основные проблемы этнополитической истории Тувы в XX в. : автореф. дисс.... к. ист. н. М., 2000. 26 с.



- Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: КДУ, 2011. 416 с.
- Мосс М. Социальные функции священного. Избранные произведения. СПб.: Евразия, 2000. 448 с.
- Намруева Л. В. Экологическая ситуация в современной Калмыкии: междисциплинарный анализ // Новые исследования Тувы. 2022, № 2. С. 102–114. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2022.2.7>
- Нанзатов Б. З., Содномпилова М. М. В Монгольской Джунгарии: этнографические зарисовки // Культурное наследие народов Центральной Азии : сб. ст. Вып. 3 / отв. ред. М. М. Содномпилова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. 226 с. С. 5–27.
- Национальный ансамбль песни и танца Республики Тыва «Саяны» / сост. С. С. Сурун, под общей редакцией А. А. Лачугиной. Новосибирск: ООО «Типография Колорит», 2020. 250 с.
- Ноозун О. Х. Тувинское декоративно-прикладное искусство: веки историко-культурного развития. Кызыл: Тываполиграф, 2016. 153 с.
- Норбу А. А. Обряды освящения оваа в современности (на примере обряда освящения оваа в местечке Манчурек Сут-Хольского кожууна Республики Тыва) // Наследие предков: традиции и обычаи в XXI веке: материалы Респ. науч.-практ. конф., (г. Кызыл, 12 февр. 2020 г.) / сост. М. М. Бадырғы; науч. ред. М. Б. Кунгаа; отв. ред. И. А. Эргине. Кызыл: Ред.-изд. отд. Нац. б-ки им. А. С. Пушкина РТ, 2020. 84 с. С. 57–60.
- Обрядность в традиционной культуре алтайцев / редколл.: Екеев Н. В. (отв. ред.), Кузьмина Е. Н. (науч. ред.), Конунов А. А., Тадышева Н. О. Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», 2019. 704 с.
- Ожук дажы = Тувинские трехстишия : антология / сост. Л. С. Мижит. Кызыл, 2004.
- Ойноткинова Н. Р. Мифологическая картина мира алтайцев: концепты, мотивы, сюжеты. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2021. 622 с.
- Окладников А. П. Конь и знамя на Ленских писаницах // Тюркологический сборник. Т. I. М.;-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1951. 194 с. С. 143–154.
- Омарова Г. Н. Тенгрианская ритуально-обрядовая практика и фольклор (на примере казахов) // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность : сборник статей VII Международной научно-практической конференции, Бишкек, Кыргызстан, 21–22 июня 2019 года / отв. ред. Л. В. Федорова. Бишкек: Международный фонд исследования Тенгри (МФИТ), 2019. 360 с. С. 191–196.
- Ондар А. У. Природные объекты поклонения у рода оюн // Современные этнические процессы на территории центральной Азии: проблемы и перспективы: сб. мат. 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.
- Ондар Б. К. Краткий словарь гидронимов Тувы. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1995. 44 с.
- Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. М. Катанова, 2004. 256 с.
- Ондар Б. К. Тувинская топонимия: сопоставительный анализ топонимии Тувы с топонимией Южной Сибири и других тюркоязычных территорий. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2008. 296 с.
- Ооржак В. О. Технология изготовления традиционного музыкального инструмента игила : учебно-методическое пособие. Кызыл: Тувинский государственный университет, 2012. 97 с.
- Орус-оол С. М. Фольклорные материалы в семитомнике «Урянхай. Тыва дептер» // Новые исследования Тувы. 2010. № 3. С. 184–202.
- Ошурков В. А. Отчет о поездке, совершенной летом 1902 года в Западные Саяны // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее населенниках. Об Урянхайе — Танну-Тове, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.) : в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 3. Урянхайский край. Тувинско-русские отношения (начало XVII — начало XX вв.). 608 с. С. 160–203.
- 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 изд-во, 2001. 255 с. С. 156–169.
- Панкратов Б. И. Об этимологии титула «Чингис» // Страны и народы Востока. Вып. XXVI. Средняя и Центральная Азия (География, этнография, история). Кн. 3. М.: Главная редакция восточной литературы. С. 180–189.
- Петров Ф. Н. Образ Монголии: экспедиционные впечатления // Вестник Челябинского государственного университета. 2006. № 3 (76). С. 115–133.
- Петрова М. П. Знаки и символы визуальной поэзии Риммы Ханиновой // Mongolica. 2023, Т. XXVI. № 2. С. 42–51. DOI: <https://doi.org/10.48612/IVRRAN/t61d-12k8-arbf>



Пименова К. В. Сакральные предметы и трансформации музейной этики: истоки, проблемы, решения // Новые исследования Тувы. 2019. № 2. С. 115–127. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.2.10>

Пименова К. В. Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период (основные проблемы): дисс. ... к. ист. н. М., 2007. 336 с.

Позднеев А. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. СПб. : Тип. Императ. акад. Наук, 1887. 492 с.

Попков Ю. В. Этнокультурный неотрадиционализм: рефлексивно-интеграционная теоретическая модель // Этнография. 2023. № 3 (21). С. 203–223. DOI: [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2023-3\(21\)-203-223](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2023-3(21)-203-223)

Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхае — Танну-Тове, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 2. Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы (IV в. — начало XX в.). 664 с. С. 374–495.

Потанин Г. Н. Очерки Северо-западной Монголии : Результаты путешествия, исполненного в 1879 году по поручению Императорского Русского географического общества членом-сотрудником оного Г. Н. Потаниным. Вып. 4. СПб.: Тип. В. Безобразова и К°, 1883. [18], 1026 с.

Потапов Л. П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2. С. 145–160.

Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции / отв. ред.: Л. П. Потапов. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, Ленинградское отд-ие, 1960. Т. 1: Материалы по археологии и этнографии Западной Тувы [1957–1958]. С. 171–237.

Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 404 с.

Рассадин В. И. Хозяйство, быт и культура тофаларов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. 193 с.

Рахимов Р. Н., Азнабаев Б. А., Фролова И. В. Образ всадника в лучах солнца: геральдические кейсы Башкортостана и Тувы // Новые исследования Тувы. 2022. № 3. С. 226–240. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2022.3.15>

Религиоведение: словарь / под ред. Е. С. Элбакян. М.: Академический проект, 2007. 637 с.

Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии / отв. ред. П. К. Дашковский. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. Т. 1: Поздняя древность — начало XX в. 214 с.

Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии / отв. ред. П. К. Дашковский. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2015. Т. 2: XX в. 194 с.

Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии / отв. ред. П. К. Дашковский. Барнаул: Алтайский государственный университет, 2017. Т. 3. Конец XX — начало XXI в. 190 с.

Рерих Ю. Н. Звериный стиль у кочевников Северного Тибета. М.: Международный Центр Рерихов, 1992. 40 с.

Рерих Ю. Н. Кочевые племена Тибета // Страны и народы Востока. География, этнография, история. Вып. 2. М.: Изд-во вост. лит., 1961. С. 7–12.

Рерих Ю. Н. Упоминание о бунчук в «Ригведе» (1.32) // Индия — Тибет: текст и вокруг текста: Рериховские чтения 2002 (юбилейные) в Институте востоковедения РАН / отв. ред. и сост. В. В. Вертоградова. М.: Восточная литература, 2004. 271 с. С. 8–11.

Романова М. С. Бурятия, Калмыкия, Тува: этническая реальность глазами экспертов // Социология власти. 2008. № 6. С. 103–113.

Российская антропология и «онтологический поворот» / отв. ред. С. В. Соколовский М: ИЭА РАН, 2017. 404 с.

Савинов Д. Г. Волчи / драконовы знамена на Западе и на Востоке // Археология Южной Сибири: сборник научных трудов, посвященный 75-летию со дня рождения Владимира Васильевича Боброва. Кемерово: Кузбасский региональный институт повышения квалификации и переподготовки работников образования, 2020. Вып. 28. 176 с. С. 140–148.

Савинов Д. Г. Волчи знамена на Великом Шелковом пути // Труды V (XXI) Всероссийского археологического съезда в Барнауле — Белокурихе / отв. ред. А. П. Деревянко, А. А. Тишкин. Барнаул: Алтайский государственный университет, 2017. Т. II. 328 с. С. 128–133.

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://doi.org/10.25178/nit.2021.3.1>



Санчай Ч. Х. О. Праздник Шагаа в современном культурном пространстве // Байкальские встречи — XII: традиционная культура как основа сохранения и развития этнической идентичности: Материалы международной научно-практической конференции, Улан-Удэ, 29–30 сентября 2022 года. Улан-Удэ: Восточно-Сибирский государственный институт культуры, 2022. 452 с. С. 257–266.

Санчай Ч. Х. Шагаа: современные общественные формы традиционного праздника тувинцев // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2023. № 4(45). С. 60–75.

Сарыг-оол С. А. Аңгыр-оолдун тоожузу [Повесть о светлом мальчике]. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2008. (На тув. яз.).

Сафронова Е. С. Современный буддизм в России как часть буддийской цивилизации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. Т. 27. № 1. С. 73–84.

Серегин Н. Н. Особенности использования китайского шелка в ритуальной практике раннесредневековых тюрок Алтае-Саянского региона и Центральной Азии // Алтай — Россия: через века в будущее : материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной 260-летию добровольно вхождения алтайского народа в состав Российского государства и 25-летию образования Республики Алтай, Горно-Алтайск, 09–12 июня 2016 года: в 2 т. / отв. ред. В. Г. Бабин. Горно-Алтайск: Горно-Алтайский государственный университет, 2016. Т. 1. 444 с. С. 126–129.

Серегин Н. Н. Символы власти в обществе раннесредневековых тюрок Центральной Азии (по археологическим материалам) // Уральский исторический вестник. 2015. № 4 (49). С. 77–85.

Симчит К.-М. А. Лексика шаманизма в тувинском языке : автореф. дисс. ... к. филол. н. М., 2010. 27 с.

Соболева Е. С. Неотрадиционализм в современной культуре сойотов и бурят Окинского района Республики Бурятия // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 17. Памяти Е. А. Алексеева / под ред. Е. Г. Федоровой. СПб.: МАЭ РАН, 2017. 268 с. С. 109–132.

Советова О. С., Мухарева А. Н. Об использовании знамен в военном деле средневековых кочевников (по изобразительным источникам) // Археология Южной Сибири. Вып. 23. Сб. к 60-летию В. В. Боброва. Кемерово: Тип. изд-ва Кузбассвуиздат, 2005. 150 с. С. 92–105.

Содномпилова М. М. Глава VI. Модернизация религиозных представлений и практик в современной этнической Бурятии // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии / отв. ред. П. К. Дашковский. Барнаул: Алтайский государственный университет, 2017. Т. 3. Конец XX — начало XXI в. 190 с. С. 96–111.

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

Сувандии Н. Д. Шагаа в современной праздничной культуре тувинцев (по результатам опроса) // Знание. Понимание. Умение. 2023. № 2. С. 195–206. DOI: <https://doi.org/10.17805/zpu.2023.2.15>

Сузукей В. Ю. Пространство и время в традиционной культуре тувинцев // Новые исследования Тувы. 2009. № 1–2. С. 250–267.

Сундуй Д. М. Хореография в тувинской культуре: история и современность. СПб.: Сциентиа, 2022. 447 с.

Сураганова З. К. Обмен дарами в казахской традиционной культуре. Астана: КАМ-Медиа-принт, 2009. 192 с.

Сухачев Н. Л. Экстаз как экзистенциальный принцип в метафизике Элиаде // Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза : пер. с фр. М.: Ладомир, 2015. 552 с. С. 5–36.

Сызранов А. В. Исламизированное шаманство у казахов и ногайцев-карагашей нижней Волги в XIX — начале XXI в // Этнографическое обозрение. 2010. № 1. С. 47–54.

Сыртыпова С. Х. Д. Память монгольских знамен и тамги к вопросу онтологии современных атрибутов власти // Азия и Африка сегодня. 2009. № 10 (627). С. 74–77.

Татаринцев Б. И. Избранные научные труды. Кызыл: Тываполиграф, 2009. 288 с.

Татаринцев Б. И. Монгольское языковое влияние на тувинскую лексику. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1976. 133 с.

Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука, 2002. Т. 3. 440 с.

Терентьев А. Буддизм в России — царской и советской. СПб.: Издание А. Терентьева, 2014. 484 с.

Терлецкий Н. С. «Знамя для моления» (символизм и функции туга в практике зийарат у народов Центральной Азии) // Лавровский сборник: материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований. Этнология, история, археология, культурология / отв. ред. Ю. Ю. Карпов, И. В. Стаевич. СПб.: Кунсткамера, 2007. 294 с. С. 112–117.



Терлецкий Н. С. К вопросу о роли лоскутов ткани (латта-банд) на мазарах Центральной Азии // Лавровский сборник: материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований. Этнология, история, археология, культурология. 2006–2007, Санкт-Петербург, 15–17 мая 2007 года. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2007. 294 с. С. 118–122.

Терлецкий Н. С. Некоторые древние атрибуты мусульманских мест паломничества и поклонения (к вопросу о функциях и символизме *туга*) // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. Вып. 2 / отв. ред. Р. Р. Рахимов, М. Е. Резван. СПб.: МАЭ РАН, 2009. 396 с. С. 112–149.

Тибетские народные сказки: пер. с тиб. М. Смирновой. СПб.: БХВ-Петербург, 2021. 96 с.

Толеубаев А. Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов Алматы: Гылым, 1991. 214 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал / А. М. Сагалаев, И. В. Октябрьская; отв. ред. И. Н. Гемуев. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990. 208 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова; отв. ред. И. Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1988. 225 с.

Трипольская А. А., Чистяков А. Ю. Буддийские символы в гербах Республик Бурятия и Калмыкия // Геральдика: исследования и практика: материалы научной конференции, Санкт-Петербург, 20–22 февраля 2020 года. Т. 104 / отв. ред. Г. В. Вилинбахов. СПб.: Издательство «Государственный Эрмитаж», 2021. 374 с. С. 350–357.

Трофимова Е. А. Домашний алтарь в тибетском буддизме: символизм и традиции // Буддизм Ваджраяны в России: исторический дискурс и сопредельные культуры / отв. ред. Е. В. Леонтьева. М.: Алмазный путь, 2013. 512 с. С. 453–459.

Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции / отв. ред.: Л. П. Потапов. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, Ленинградское отд-ие, 1960. Т. 1: Материалы по археологии и этнографии Западной Тувы [1957–1958]. 317 с.

Тува: Родная земля / 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. 344 с.

Тувинско-русский словарь / под ред. Э. Р. Тенишева. Изд. 2-е. Кызыл: ОАО «Тываполиграф», 2014. 648 с.

Тувинско-русский словарь / под ред. Э. Р. Тенишева. М.: Советская энциклопедия, 1968. 646 с.

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. 360 с.

Тумат Ч. С. Традиционные наигрыши на игиле в репертуаре современных исполнителей Тувы // Вестник Кыргызского государственного университета имени И. Арабаева. 2022. № 3. С. 220–225. DOI: <https://doi.org/10.33514/1694-7851-2022-3-220-225>

Туровский Р. Ф. Культурная география: теоретические основания и пути развития // Культурная география / науч. ред.: Р. Ф. Туровский, Ю. А. Веденин. М.: Российский НИИ культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва, 2001. 191 с. С. 10–94.

Тыва кожамыктар [Тувинские песни и частушки] / сост. Ю. Ш. Кюнзегеш. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1965. (На тув. яз.).

Тыва улустун ырлары [Тувинские народные песни] / сост. М. М. Мунзук, К. Н. Мунзук. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1973. (На тув. яз.).

Тюлюш А. Ч. Типология родовых тамг у тувинцев // Известия Алтайского государственного университета. 2015. № 4–2(88). С. 202–206. DOI: [https://doi.org/10.14258/izvasu\(2015\)4.2-35](https://doi.org/10.14258/izvasu(2015)4.2-35)

Тюхтенева С. П. Об эволюции культа гор у алтайцев // Шаманизм и ранние религиозные представления : К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л. П. Потапова. М.: РАН, 1995. 272 с. С. 173–179.

Уланов М. С. Буддизм в социокультурном пространстве России (социально-философский анализ): дисс.... д-ра филос. н. Ростов-на-Дону, 2010. 369 с.

Федорова Л. В. Тенгризм. Якутск: Издательский дом СВФУ, 2023. 596 с.

Харитонов В. И. Сакральность и сакрализация: социокультурные контексты современности // Сибирские исторические исследования. 2016. № 4. С. 185–190. DOI: <https://doi.org/10.17223/2312461X/14/10>

Харитонов В. И. Тувинский (нео)шаманизм как культовая и целительская практика в современном мире // Новые исследования Тувы. 2018. № 4. С. 47–76. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2018.4.3>

Харитонов В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 2006. 372 с.

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



- Ховалыг М. Б. Три дня с тибетцами // Новые исследования Тувы. 2013. № 3. С. 167–196.
- Хомушку И. Ю. Священная стрела — хранитель семейного благополучия семей Тулуш и Донгак // Новые исследования Тувы. 2013. № 2. С. 131–138.
- Хомушку О. М. Влияние буддийских космологических представлений народов Саяно-Алтая // Актуальные проблемы исследования этноэкологических и этнокультурных традиций народов Саяно-Алтая. Материалы I-й межрегиональной научно-практической конференции для молодых ученых, аспирантов и студентов / отв. ред. О. М. Хомушку. Кызыл: б. и., 2009. 124 с. С. 72–74.
- Хомушку О. М. Глава V. Автохтонные религиозные верования народов Саяно-Алтая // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии / отв. ред. П. К. Дашковский. Барнаул : Алтайский государственный университет, 2017. Т. 3. Конец XX — начало XXI в. 190 с. С. 76–96.
- Хомушку О. М. Религия в истории культуры тувинцев. М.: б./и., 1998. 177 с.
- Хомушку О. М. Религия в культуре народов Саяно-Алтая. М.: Издательство РАГС, 2005. 228 с.
- Хомушку О. М. Трансформация добуддийских архетипов в процессе их взаимодействия с буддийскими представлениями в мировоззрении народов Саяно-Алтая // Тувинская письменность и вопросы исследования письменностей и письменных памятников России и центрально-азиатского региона. Материалы международной научной конференции, посвященной 80-летию тувинской письменности : в 2 ч. / отв. ред. К. А. Бичелдей. Абакан: Хакасское книжное издательство, 2010. Ч. II. 280 с. С. 260–267.
- Хомушку О. М. Межконфессиональные отношения в Республике Тыва: проблемы и перспективы [Электронный ресурс] // Российское объединение исследователей религии. URL: <https://rusoir.ru/03print/03print-01/03print-01-34/> (дата обращения: 12.05.2019).
- Худяков Ю. В. Копье и стрела как символы воинской и государственной власти у древних и средневековых народов Центральной Азии // Вестник Бурятского государственного университета. 2012. № 7. С. 20–26.
- Худяков Ю. С. Золотая волчья голова на боевых знаменах. Оружие и войны древних тюрок в степях Евразии. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. 165 с.
- Худяков Ю. С., Борисенко А. Ю., Орозбекова Ж. Символика копий, бунчуков и знамен в традиционной культуре кыргызов (Тянь-Шаня и Алтая) // Этнографическое обозрение. 2016. № 3. С. 162–179.
- Цендина А. Д. ... и страна зовется Тибетом. М.: Восточная литература, 2002. 304 с.
- Цыбикдоржиев Д. В. Генезис культа знамени у монгольских народов // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии : сборник научных трудов: 20-летию кафедры археологии, этнографии и источниковедения АлтГУ посвящается, Барнаул, 01–31 августа 2008 года / отв. ред. А. А. Тишкин. Барнаул: Азбука (Барнаул), 2008. 256 с. С. 106–109.
- Цыбиков Г. Буддист-паломник у святынь Тибета. По дневникам, веденым в 1899–1902 годах. М.: Издательство «Ломоносов», 2011. 364 с.
- Цыбиков Г. Буддист-паломник у святынь Тибета. По дневникам, веденым в 1899–1902 годах. М.: Ломоносов, 2011. 341 с.
- Цэдэв Нованзоч. Священная гора Сутай и обряды, связанные с ее государственной сакрализацией // Алтай — Гималаи: традиционные знания и инновации в развитии горных и предгорных регионов Евразии : мат. I российско-индийско-монгольского семинара, 19–20 июня 2015 г. / под ред. Н. А. Колпакова, И. В. Фотиевой. Барнаул: Изд-во фонда «Алтай — 21 век», 2015. 228 с. С. 63–68.
- Чилбакова А. В. Символика ритуальных лент алтайцев // Современные проблемы изучения древних и традиционных культур народов Евразии: мат. LVII Российской (с международным участием) археолого-этнографической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых (Сургут, 17–21 апреля 2017 г.) / отв. ред. А. В. Кениг. Сургут: Институт археологии и этнографии СО РАН, 2017. 412 с. С. 396–397.
- Чугунов К. В., Парцингер Г., Наглер А. Царский курган скифского времени Аржан-2 в Туве. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2017. 500 с.
- Чүлдүм Ч. М. Шагаам-сузуглелим: төөгү, ужурлар, оюннар, мөөрейлер, хөктүг-чугаалар. Кызыл: ТР-ның парлалга болгаш информация базасы-биле күрүне типографиясы, 1999. 160 ар. (На тув. яз.).
- Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л. П. Потапова: сборник статей. М.: РАН, 1995. 272 с.
- Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия / сост. Т. Ю. Сем. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. 664 с.
- Шараева Т. И. К вопросу о калмыцких боевых знаменах // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 2. С. 52–56.



Шараева Т. И. Современное бытование сакрального маркера олгц у калмыков (по материалам полевых исследований 2008–2010 гг.) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. 2010. № 2. С. 158–186.

Шерстова Л. И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский гос. ун-т, 2010. 288 с.

Шестопа Е. Б., Смутькина Н. В., Сорозикова, И. В. Сравнительный анализ образов своей страны у жителей российских регионов // Сравнительная политика и геополитика. 2019. Т. 10, № 3. С. 74–94. DOI: <https://doi.org/10.24411/2221-3279-2019-10031>

Шой Чурук : лит.-худож. изд. Кызыл : Тув. кн. изд-во. 2018. 94 с.

Шустова А. М. Взгляд Ю.Н. Рериха на религию бон в Тибете // Восток (Oriens). 2023. № 5. С. 212–223. DOI: <https://doi.org/10.31857/S086919080027511-9>

Шустова А. М. Вклад Н. К. Рериха в науку о Востоке // Ориенталистика. 2019. № 2(4). С. 890–915. DOI: <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-4-890-915>

Шустова А. М. Ю. Н. Рерих об особенностях мира древних кочевников Тибета // Восток (Oriens). 2021. № 1. С. 175–185. DOI <https://doi.org/10.31857/S086919080013512-0>

Шустова А. М. Монография Ю. Н. Рериха «Звериный стиль у кочевников Северного Тибета» // Вестник Института востоковедения РАН. 2018. № 1. С. 188–195.

Шустова А. М. Ю. Н. Рерих о роли буддизма в культурном единении Азии // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2014. № 6. С. 116–123.

Ырлажылы [Споём] : сборник песен / сост. С. Пюрбю. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1959. (На тув. яз.).

Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза : пер. с фр. М. : Ладомир, 2015. 552 с.

Элькан О. Б., Дзембак Н. М. Буддийские сувениры: опыт типологизации // Образ, знак и символ сувенира : Материалы IX Всероссийской национальной научно-практической конференции: сборник научных статей и тезисов, Санкт-Петербург, 16 ноября 2023 года. СПб.: Санкт-Петербургская государственная художественно-промышленная академия им. А.Л. Штиглица, 2023. 286 с. С. 205–212. DOI: https://doi.org/10.54874/9785605054283_205

Эрдэнэболд Л. Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX в.) : перевод на русский. Улан-Удэ: Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН, 2012. 196 с.

Юаньпэн Х., Алексеева Г. В., Тинтин Ц. Тибетская культура бассейна реки Хуанхэ в творчестве современных китайских художников // ИКОНИ. 2020. № 4. С. 25–37. DOI: <https://doi.org/10.33779/2658-4824.2020.4.025-037>

Юша Ж. М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века. Структура. Семантика. Прагматика. Новосибирск: Наука, Издательство СО РАН, 2018. 400 с.

Якимов В. Д. Хубилганы // Труды Архива востоковедов Института восточных рукописей РАН / под общ. ред. И. Ф. Поповой. Вып. 1. Труды востоковедов в годы блокады Ленинграда (1941–1944). М.: Издательства фирма «Восточная литература» РАН, 2011. С. 286–317.

Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея. Минусинск, 1900. Вып. IV. Описание Минусинского музея. 357 с.

Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея // Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX — начало XX века / сост. А. К. Кужугет. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2003. 224 с. С. 55–68.

Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках. Об Урянхае — Танну-Тове, урянхайцах — тувинцах. О древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.): в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово, 2014. Т. 5. Урянхайский край: от Урянхай к Танну-Тове (конец XIX — первая половина XX в.). 736 с. С. 202–253.

Якуты. Саха / отв. ред. Н. А. Алексеев и др. М.: Наука, 2012. 598 с.

Янгутов Л. Е., Цыренов Ч. Ц. Буддизм в социокультурной традиции России // Вестник Бурятского государственного университета. 2016. Вып. 6. С. 108–119. DOI: <https://doi.org/10.18101/1994-0866-2016-6-108-119>

Barker D. Tibetan prayer flags: Send your blessings on the breeze. London: Connections Book Publishing Ltd., 2003. 64 p.

Bhoil Sh. De/Re/Mystification of Tibet in The Mandala of Sherlock Holmes // South Asian Review. 2013. 34: 2, 91–109. DOI: <https://doi.org/10.1080/02759527.2013.11932931>

Hoffmann H. Quellen zur Geschichte der Tibetischen Bon on. Wiesbaden, 1950. 319 p.

Charleux I., Smith M. J. Introduction // Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines. 2021. № 52. DOI: <https://doi.org/10.4000/emscat.4919>

Eliade M. Aspects du mythe. Paris: Gallimard, 1963. 246 p.



Eliade M. Naissances mystiques; essai sur quelques types d'initiation. Paris: Gallimard, 1959. 3^{em} ed. 274 p.

Gazizova V. Sacred heights in the topography of flatlands. Ovaа kurgans in the Kalmyk Buddhist landscape // *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*. 2021. № 52. DOI: <https://doi.org/10.4000/emscat.4960>

Harris Ch. Mediators in the Transnational Marketplace: Wholesalers of Tibetan Ceremonial Scarves and the Marketing of Meaning // *Traders and Trade Routes of Central and Inner Asia: The 'Silk Road,' Then and Now*. Papers presented at the Central and Inner Asia Seminar, University of Toronto, 13–14 May 2005. Ed. by M. Gervers, U. E. Bulag, G. Long. Toronto, 2007. 317 p. P. 189–206.

Heissig W. The Religions of Mongolia. University of California Press, 1980. 146 p.

Jordan-Bychkov T. G., Rowntree L., Jordan T. G. The Human Mosaic: Thematic Introduction to Cultural Geography. 6th edition. Longman, 1994. 544 p.

Kelényi B., ed. Demons and protectors: Folk religion in Tibetan and Mongolian Buddhism. Budapest: Ferenc Hopp Museum of Eastern Asiatic Art., 2003. 135 p.

Knecht P. Constructing sacred space: establishing ritual space for the initiation or promotion of a shaman // *Asian highlands perspectives*. 2018. Vol. 51. C. 9–32.

Kværne P. Forty-five Years of Tibetan Studies. An Anthology of Articles by Per Kværne. Dharamshala, Amnye Machen Institute, 2015. 224 p.

Lamazhaа Ch. K. The New Life of the Yurt. The Tuvan Version of Nostalgic Nomadism // *Inner Asia*. 2023. Vol. 25. P. 248–276. DOI: <https://doi.org/10.1163/22105018-02502022>

Li Tao, Jiang Hong Ying. Tibetan customs. China Intercontinental Press, 2003. 126 p.

Martin E. Gift, Greeting or Gesture: The Khatak and The Negotiating of Its Meaning on The Anglo-Tibetan Borderlands // *Himalaya*. 2016. № 35 (2). P. 56–72.

Mashimbayeva A., Baisakalova A., Kossanova A., Absatarova G., Utebayeva B., Janseitova S. Shamanistic ritual ceremony and accompanying music as the worldview basis of traditional culture // *Conservation Science in Cultural Heritage*. 2022. № 22(1). P. 307–322. <https://doi.org/10.6092/issn.1973-9494/17361>

Modi J. J. Tibetan salutations and a few thoughts suggested by them // *Anthropological Papers. Part II; Papers read before the Anthropological Society of Bombay; The British India Press, 1918. P. 110–123.*

Niekum M. Ethnogenesis, iconography and Sogdian shamanism // *Культура номадов Центральной Азии: материалы Международной конференции, Самарканд, 22–24 ноября 2007 г. / отв. ред. Ш. П. Пидаев. Самарканд: Издание МИЦАИ, 2008. 236 с. С. 155–163.*

Oppitz M. Ritual Objects of the Qiang Shamans // *Res: Anthropology and Aesthetics*. 2004. Vol. 45. P. 10–46. DOI: <https://doi.org/10.1086/resv45n1ms20167620>

Rabten T. A brief discussion of the origin and characteristics of the decorative design on Tibetan *rlung rta* (prayer flags) // *Proceedings of the tenth seminar of the IATS*, 2003. Vol. 13: *Art in Tibet* / ed. by E. Lo Bue. 2011. xi, 336 p. P. 151–160. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004155190.1-348.66>

Rockhill W. W. *Diary of a Journey Through Mongolia and Tibet in 1891 and 1892*. Washington, Smithsonian Institution, 1894. 413 p.

Sa Minna. Deities System and Ritual Practice: A Case Study of the Daur Shamanic Oboo Ritual // *Religions*. 2023. Vol. 14, no. 5, p. 661. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel14050661>

Tao Li, Hongying Jiang Tibetan customs. Shanghai: China Intercontinental Press, 2003. 126 p.

Thomas, N. *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pac/fie*. Cambridge: Harvard University Press, 1991. 276 p.

Wedemeyer C. K. *Bon* // *Encyclopedia of Buddhism* / Ed. by R. E. Buswell. New York [etc.]: Macmillan Reference, 2004. Vol. 1: A–L. 1042 p. P. 66–68.

Wise T. *Blessings on the wind: The mystery and meaning of Tibetan prayer flags*. San Francisco, CA: Chronicle Books, 2002. 64 p.

Zolla E. Korean Shamanism // *Res: Anthropology and Aesthetics*. 1985. Vol. 9. P. 101–113. DOI: <https://doi.org/10.1086/resv9n1ms20166728>





АВТОРЫ

Ламажаа Чимиза Кудер-ооловна — доктор философских наук, главный редактор журнала «Новые исследования Тувы», Заслуженный деятель науки Республики Тыва;

Майны Шенне Борисовна — кандидат культурологии, доцент кафедры технологии и предпринимательства Тувинского государственного университета;

Сувандии Надежда Дарыевна — кандидат филологических наук, декан филологического факультета, заведующая лабораторией этнологии и лингвокультурологии Тувинского государственного университета;

Санчай Чойган Херел-ооловна — кандидат культурологии, доцент кафедры философии, руководитель научно-образовательного центра «Буддология и тибетология» Тувинского государственного университета.



Ч. К. Ламажаа, Ш. Б. Майны, Н. Д. Сувандии, Ч. Х. Санчай

РИТУАЛЬНЫЕ ЛЕНТЫ И ФЛАГИ В ТУВИНСКОЙ КУЛЬТУРЕ



Научное издание

*Под редакцией
Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии*

Сдано в набор 10.08.2024. Подписано к печати 11.10.2024.
Формат бумаги 60х84 1/8. Бумага офсетная.
Физ. печ. л. 24,3. Усл. печ. л. 22,6. Заказ № 1892. Тираж 500 экз.

667000, Республика Тыва, г. Кызыл, Ленина, 36
Тувинский государственный университет
Издательство ТувГУ