



*Национальная библиотека  
им. А. С. Пушкина  
Республики Тыва*

# **КРУГ ЗНАНИЯ**

**Выпуск 3**

**Научно-  
информационный  
сборник**

КЫЗЫЛ, 2005

**Содержание**

Коротко об авторах.....	2
<b>Этнология</b>	
<b>Абаев Н. В.</b> Роль тувинцев в этно- и культу- рогенезе народов Центральной и Северо-Вос- точной Азии.....	3
<b>Курбатский Г. Н.</b> О тувинской мифопоэтике (продолжение).....	9
<b>Политология</b>	
<b>Колмаков Г. В.</b> Проблема бедности как со- циальный феномен современного развития Тувы.....	24
<b>Фельдман В. Р.</b> Кочевая цивилизация: история вопроса, основные характеристики и некоторые особенности.....	26
<b>Религия</b>	
<b>Хомушку О. М.</b> Социологические аспекты сов- ременного состояния мировоззренческой ори- ентации верующих в контексте перспектив развития буддизма в Туве (по материалам социо- логического опроса участников I учредительного съезда буддистов Республики Тыва) .....	30
<b>Литературоведение</b>	
<b>Комбу С.</b> «Бүзүрээр мен, бүзүрээр мен, кижик-чол бар!» (2005 чылда өндүр улуг орус шүлүкчү Сергей Есенинниң төрүттүнгенинден бээр (октябрь 3) 110, а ооң өлгенинден бээр (декабрь 27) 80 чыл ою. С. Есенинниң тыва дылда «Авамга чагаа» (1980) деп номунун үнгенинден бээр 25 чыл ою болган).....	35
<b>Комбу С. С.</b> Основная форма тувинской ПОЭЗИИ.....	44
<b>Библиотекосведение. Библиография</b>	
<b>Фенцель О. В.</b> Чтение краеведческой литера- туры в Туве на современном этапе (со второй половины 1990-х гг.-2003 г.) .....	48

**Составитель:**  
И. Б. Качан

**Ответственный  
за выпуск:**  
О. В. Фенцель

**Технические редакторы:**  
Р. О. Ооржак,  
Е. А. Фенцель

Подписано в печать 22.08.05  
Формат 60x84/8. Бумага писчая.  
Печать офсетная. Усл. печ.л. 9,8  
Тираж 35. Заказ

Отпечатано в РИС НБ им. А. С.  
Пушкина. 66700, Республика Тыва,  
г. Кызыл, ул. Ленина, 21

### **Коротко об авторах**

**Абаев Н. В.** – профессор кафедры философии ТГУ, д. и. н. Область научных интересов – этнология.

**Комбу С. С.** – преподаватель кафедры тувинского фольклора и литературы ТГУ, к. ф. н.

**Колмаков Г. В.** – старший научный сотрудник лаборатории региональной экономики Тув. ИКОПР СО РАН, к. и. н.

**Курбатский Г. Н.** – профессор кафедры литературы ТГУ, к. и. н. Область научных интересов – этнология, этнография, русский и тувинский фольклор.

**Фельдман В. Р.** – зав. кафедры философии ТГУ, к. полит. н. Область научных интересов – проблемы самоорганизации политических систем, кризис власти, проблемы деградации и кризиса политических режимов.

**Фенцель О. В.** – директор Национальной библиотеки им. А. С. Пушкина Республики Тыва, к. п. н. Тема научного исследования – «Особенности формирования фондов Национальных библиотек», автор около 30 публикаций, в т. ч. «Критерии комплектования фондов универсальной национальной библиотеки в новых экономических условиях» (в соавторстве с Л. П. Павловой), «История и современное состояние комплектования фондов библиотек Тувы», «История формирования фондов библиотек Тувы до 1917 года».

**Хомушку О. М.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ТГУ, зам. директора агентства по науке и учебным заведениям Республики Тыва. Специалист в области культурологии и религиоведения.

Н. В. Абаев

## РОЛЬ ТУВИНЦЕВ В ЭТНО- И КУЛЬТУРОГЕНЕЗЕ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ И СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

Этнокультурные связи народов Саяно-Алтая и районирование культурно-исторических регионов Евразии.

Процессы взаимодействия различных этнокультурных общностей в разных частях центральноазиатского культурно-исторического региона стали вызывать в последнее время все возрастающий интерес не только историков-востоковедов, но и политологов, культурологов, этнологов, а также политиков, публицистов, политических обозревателей и вообще широкой публики в разных странах в связи с дискуссиями вокруг «евразийского соблазна» и проблемы определения истоков «русской идеи», обсуждением работ Л. Н. Гумилева, на которые идеи «евразийства» оказали сильное влияние, спорами о вкладе тех или иных народов бывшего СССР в формирование общего духовно-культурного и информационного пространства и т.д.

Тем более, что сложная этнополитическая ситуация, сложившаяся в восточных и особенно – в тюрко-монгольских регионах России (Калмыкия, Хакасия, Тыва, Бурятия, Якутия и др.), и очень неоднозначные геополитические, геоэкономические сдвиги и процессы, ведущие к смещению центров мировой цивилизации в страны АТР, возникновению многополярной структуры взаимоотношений между глобальными центрами силы и влияния «Восток-Запад», «Север-Юг», неоднозначные и многовекторные тенденции глобализации внешнеэкономических, международно-политических отношений, настоятельно требуют адекватного анализа и освещения роли как сравнительно «больших» («великих»), так и относительно «малых», «малочисленных этносов» во всемирно-историческом процессе, в цивилизационной геополитике, в этно- и культурогенезе различных регионов Евразии, особенно – ее центральной части.

Большую актуальность изучения этих вопросов на историческом материале развития этнокультурной ситуации на западных окраинах Центральной Азии (т. е. восточных и юго-восточных границах древней и раннесредневековой Руси) приобретает ввиду необходимости выработки, уточнения и коррекции, а также дальнейшей детализации геополитической стратегии России по отношению к различным странам обширного Азиатско-тихоокеанского региона, в частности, к бывшим республикам так называемой «Средней Азии», а также и Республики Тыва, которая имеет тесные этнокультурные и религиозные связи как с народами Центральной Азии (монголы, буряты, хакасы, алтайцы, тибетцы и др.), так тюркоязычным и другими народами России.

Учитывая социально-экономические, политические, этнокультурные катаклизмы и процессы последних лет, связанные с развалом СССР и резким изменением геополитической ситуации в Центральной и Северо-Восточной Азии, особую актуальность и большое научно-практическое значение приобретает изучение роли тюрко-монгольских народов Сибири и Центральной Азии, их места во времени и пространстве для того, чтобы выработать адекватную стратегию и тактику их выживания и саморазвития в очень непростой переходный период, который по праву можно назвать очередным цивилизационным изломом, сопоставимым разве что с ВОСР и последовавшей за ней гражданской войной, которая для России, в свою очередь, сопоставима с двумя прошлыми мировыми войнами вместе взятыми.

Для выявления роли народов Саяно-Алтая в этно- и культурогенезе центральной части Евразии как определенной историко-культурной цивилизационной общности исключительно важное значение приобретает проблема районирования этнокультурных

регионов и субкультурных ареалов (историко-этнографических зон и областей). При этом для нас особую важность имеет определение границ суперрегиона Северо-Восточной Азии, роли и место в нем Центральной Азии и Саяно-Алтая. Исторической динамикой изменения этих границ, приводившей к возникновению маргинальных промежуточных этнокультурных зон или ареалов, а также выявление цивилизационных и геополитических центров в данных регионах и ареалах.

В общепринятом узко географическом смысле, учитывающем и современные административные единицы, Центральная Азия – это территория, изолированная горами от всех морей и океанов, расположенная в глубине материка, недоступная для влажных воздушных течений, чем и объясняется ее резко континентальный климат. Это довольно обширный регион от Алтая на западе до Хингана на востоке, и от Саян на севере и до Тибетского нагорья на юге, включающая в себя пустыню Гоби, Кашгарскую и Джунгарскую котловину, отделенные Тянь-Шанем от Средней Азии. Ныне – это политические границы МНР и часть К.ИР (автономные районы Тибетский, Синьцзян-Уйгурский и Внутренняя Монголия).

Таким образом, если иметь в виду прежде всего его географическое положение, природно-климатические условия и исходить из современных геополитических реалий, то данный регион занимает восточную и центральную часть Евразийского суперконтинента, а также центральную и северо-восточную часть Азии, одновременно представляя собой северо-западную часть Азиатско-Тихоокеанского суперрегиона, границы которого, впрочем, до сих пор точно не определены и представляются весьма размытыми (см.; Арин, 1997). Учитывая изолированность и отдаленность этого региона от морей и океанов, его называют также (главным образом в западной литературе) «Внутренней Азией» (англ. Inner Asia), что предполагает наличие более или менее четких границ с Восточной, Южной, Западной (Передней) и Северной Азией.

Однако термин «Внутренняя Азия» более размыт и носит определенный, четкий характер, чем «Центральная Азия», поскольку включает такие резко отличающиеся в этнокультурном смысле страны, как Афганистан, Иран, больше тяготеющие к Передней Азии, и не совсем точно характеризует положение Тибета и так называемой Средней Азии, а также Казахстан, Южной Сибири и вообще всей Азиатской России. При всей не точности термина «Центральная Азия» он все же кажется более предпочтительным со всех точек зрения, т. к. отражает не только географические понятия, но и такие этногеографические, как историко-культурная область, регион или ареал. В этнографии историко-культурные области – это территории, на которых локализованные в пространстве и во времени группы народов выработали в процессе длительного взаимодействия общие особенности материальной, а в известной степени, и духовной культуры. Такие области возникают в процессе социально-экономического и культурного взаимодействия и развития конкретных этносов, не только родственных, но и различавшихся по языку, расовому составу и по уровню культурного развития.

Именно такой историко-культурной областью можно было бы назвать Центральную Азию, но в употреблении этого термина сразу же возникают ассоциации с современным административным делением, к тому же понятие «область» уже, чем «регион» (хоть и шире, чем «ареал»), поэтому мы считаем необходимым принять в данном случае именно терминологическое сочетание «культурно-исторический регион» (КИР). Это понятие более удобно еще и потому, что позволяет выделить этнокультурные общности более высокого порядка («суперрегион», «цивилизация», «мегакультура» и др.), с одной стороны, а с другой – подразделить его на менее крупные общности и с более тесными этнокультурными связями («область», «ареал», «этнос», «субэтнос», «суперэтнос» и т. д.).

В то же время в самом термине КИР содержится возможность акцентуации на цивилизационном подходе, предполагающем необходимость комплексного анализа,

интегрирующего методы различных научных дисциплин и учитывающего всю совокупность факторов, образующих общность такого порядка – этнографические, духовно-культурные и этноконфессиональные, геоэкономические и др. Еще одно преимущество этого понятия в том, что оно позволяет более четко разграничить Центральную от Восточной и других аналогичных по значимости регионов, вводя многофакторную систему критериев, не сводимую ни к одному из отдельно взятых факторов.

Однако во всех этих спорах и дискуссиях авторы разного рода историко-культурологических или политологических концепций нередко не показывают на конкретном материале, как реально протекали процессы взаимодействия этнических культур, какой конкретный вклад эти процессы внесли в развитие духовной культуры тех или других этносов и более крупных этнокультурных общностей, чем именно они отличались в разных частях центрально-азиатского культурного мира. При этом некоторые участники дискуссий вообще оперируют не научными методами конкретно-исторического, этнологического и историко-политологического анализа, а, скорее, мифологизированными и политическими ангажированными догмами и доктринами, искусственно подгоняя под них конкретные материалы и навязывая представителям традиционных культур собственные парадигмы мышления. Именно вследствие такого мифологизаторства и переноса на периоды древности и средневековья современных стереотипов общественного сознания происходит вольная или невольная модернизация и идеализация (особенно это характерно для самих «евразийцев» и Л. Н. Гумилева) некоторых этнокультурных процессов или отдельных исторических личностей. Так, например, в общественном сознании современных бурят-монголов, развивающих пан монгольские идеологемы и мифологемы, Чингисхан, который бесспорно был величайшим политическим деятелем и гениальным полководцем, помимо этого представляется как выдающийся философ средневековья, что, несомненно является результатом некоторой модернизации и идеализации его имиджа (см.: Урбанаева, 1992).

Предки тувинцев, сыгравшие, по нашему глубокому убеждению, ключевую роль в формировании центрально-евразийской цивилизации, осознанно или неосознанно характеризуются (в духе великодержавной китайской, иранской и др. историографических традиций) либо как «варвары», несущие только разрушения, либо, в лучшем случае, как пассивные объекты «завоевательных походов» более развитых и сильных соседей (но никак не активные субъекты культурно-исторического процесса), впадавшие после этих походов и катаклизмов в полное безвременье, в «спячку» и превратившие свою историческую и этническую прародину в «тупики мировой цивилизации».

Между тем, даже в сравнительно позднюю монгольскую эпоху, когда и политическая культура, и в целом вся цивилизационная культура кочевых народов давно уже сложились, достигнув очень высокого уровня развития, прототувинцы сыграли исключительно важную роль в культурогенезе монгольского суперэтноса, в том числе и непосредственно в строительстве «Хамаг Монгол Улс», величайшей номадической мировой державы, которая, по мнению многих историков, предопределила дальнейшее развитие Евразии (России, как великой Евразийской державы, это уж точно). А если взять «догуннскую» и «послегуннскую» эпохи, то, поскольку сюнну являются прямыми предками современных тувинцев, якутов, хакасов и др., эти методологические просчеты кажутся особенно недопустимыми и непростительными. Как сюнну (хунну) могли «завоевать» Туву, когда это была не только прародина ведущих, коренных тувинских родов (даже сам этноним-политоним «ху» – куу(лар), «куу» – половцы, «хун шубуун» – тотеный предок хорибурият и др. этносов – указывает на это), но и один из ключевых центров этно- и культурогенеза так называемых «северных варваров», т. е. огромной группы этносов, сыгравших выдающуюся роль в мировой истории. Или, скажем, «дун-ху», который, скорее всего, восходит к древнейшим этнонимам «донгак», дун-гу-цзы, Тунка; «ооржак» – это вовсе не «о-гузы», как иногда утверждается, тем более – не «воров нет», а скорее – «ой-гуры» (т. е. «лесные хоры» уйгуры).

К тому же зачастую нечетко определяются границы центральноазиатского культурно-исторического региона, причем не учитывается, что в разное время в него входили разные этносы и, более того, «в последние годы все реже встречается в научной литературе понятие Центральная Азия» (Решетов, 1992, стр. 147). С другой стороны, некоторые лидеры бывших среднеазиатских республик после известных событий 1991 г., приведших к развалу СССР, неожиданно стали называть свой регион «Центральной Азией», что дало основание некоторым российским политологам говорить о возникновении «новой» Центральной Азии, перехватывающей стратегическую инициативу у «старой», традиционной буддийской, под консолидирующим и активизирующим этнополитические процессы влиянием панисламизма и пантюркизма (см.: Цымбурский, 1997). Особенно спорным и неясным является вопрос о Казахстане и «Средней Азии», которые то безоговорочно причисляют к «старой», традиционной Центральной Азии, даже в ее современном виде, т. е. без учета радикальных изменений в этноконфессиональной ситуации, произошедших с приходом ислама, то отдалают от соседнего Казахстана, близкого не только в конфессиональном, но и этнокультурном отношении, то выделяют обе этнокультурные общности в самостоятельную ИЭО. Хотя применения конкретно-исторического подхода и более полный учет роли этноконфессиональных факторов в формировании различных КИН позволяет точнее определить степень их близости к регионам Центральной и Передней Азии в разные исторические эпохи, а анализ их положения после распространения ислама и вплоть до наших дней.

Если за основу районирования брать сугубо геоэкономический подход, то можно определить, что Восточная Азия – это земледельческий регион с муссонным, умеренным на севере и мягким на юге климатом, оконтуренный на западе – меридиональной полосой горных хребтов, идущих от р. Амур до южной излучины р. Хуанхэ (горы Большой Хинган и Тайсиншань).

Далее на юге граница Восточной Азии идет примерно по 110 восточной долготы до р. Янцзы. Еще южнее следует говорить уже о границе не между Восточной и Центральной Азией, а между Южной и Юго-Восточной Азией (Бутин, 1994, стр.4), которая, в свою очередь, является маргинальной зоной (или субрегионом), занимающей промежуточное положение между суперрегионами Южной (Индия, Шри Ланка, Пакистан, Бангладеш) и Восточной Азией. Таким образом, в Восточную Азию входят следующие историко-географические области: Манчжурия, Приморье, Восточный Китай, Корейский полуостров, Японский архипелаг и архипелаг Рюкю. Отсюда видно, что большая часть Китая вся Монголия относятся не к Восточной Азии, а к Центральной, поэтому в целом указанный субконтинент следует называть Центральной и Восточной Азией (см.: Страны-народы: Восточная и Центральная Азия. М., 1982).

Разграничение культурно-исторических регионов Центральной и Восточной Азии имеет первоочередное значение в нашем анализе, поскольку эти два суперрегиона евразийского суперконтинента издревле служат естественно-географической базой для геополитического противостояния двух разных цивилизаций – земледельческой и кочевой – с разными культурно-хозяйственными типами и различными этнокультурными субстратами. Если первый тип хозяйственной деятельности человека явился экономической основой для формирования и развития протокитайской (ханьской) и далее – восточно-азиатской мета этнической культурно-исторической общности, то второй – так называемый “туранский” (т. е. «алтайский» в языковом отношении, прототюрско-монгольский и тунгусо-маньчжурский) этнокультурной и цивилизационной общностью.

Именно противоборство этих двух типов хозяйств составляет сущность экономического и общественного развития всей восточной части Евразии. Однако при этом следует иметь в виду, что географическая среда, в том числе ее основные составляющие – не оставались неизменными на протяжении всей эпохи антропогена. Неоднократно происходили такие климатические катаклизмы, которые полностью меняли природные

ландшафты и, следовательно, среду обитания человека. Не говоря уже о таких глобальных изменениях, как наступление или регрессии ледников, даже региональные изменения климата приводили к серьезным сдвигам в жизни человеческого общества. Так, считается, что в период климатического оптимума в Восточной Азии (Китае) – 8-5 тыс. лет назад северная граница возможной культивации риса располагалась на 5 севернее нынешней, т. е. ареал возможного возделывания этой культуры охватывал современную зону произрастания пшеницы. Важно также иметь в виду, что вместе с климатом меняются и почвы. Почвы и климат во многом влияют на технологию и технику земледелия, т. е. по природным условиям – климату, рельефу и основным типам сельского хозяйства – земледелию и скотоводству – Восточная Азия отчетливо делится на две части – восточную и западную. Восточная часть – это область муссонов с абсолютным преобладанием ирригационного и заливного земледелия. Западная часть – территория с засушливым, а иногда и пустынным климатом, с традиционным преобладанием животноводства – и отгонного, и кочевого. Земледелие преимущественно орошаемое. Строго говоря, в западной части во все исторические эпохи преобладал центрально-азиатский тип хозяйства, лишь для восточной части все время был характерен восточно-азиатский тип хозяйства (преобладание ирригационного земледелия). Если же иметь в виду также этнокультурные связи между тюркскими, протомонгольскими и тунгусо-маньчжурскими народами, то при комплексном ретроспективном анализе из понятия «Восточная Азия» следует исключить всю историко-этнографическую Маньчжурию (т. е. кит. «Дун-бей» – «Северо-Восток»), включая Ляодунский п-ов, а также российский Дальний Восток (особенно – Приморье). Некоторые российские этнографы и историки рассматривают этот этнокультурный ареал как самостоятельную историко-этнографическую область (ИЭО), представляющую собой промежуточную зону между суперрегионами Центральной и Восточной Азии (см., напр.: Решетов, 19).

Находя такой подход правильным с историко-этнографической точки зрения, следует добавить, что в свете нашей концепции цивилизационной геополитики указанный субрегион необходимо рассматривать как одну из составных частей центрально-евразийской цивилизации, ее органичный составной элемент, который в течение длительного времени исторического периода играл роль одного из самых восточных форпостов центральноазиатской кочевой цивилизационной культуры (например, в период господства в Северо-Восточной Азии династии Тоба-Вэй, империи киданей, чжурчженской империи Цзинь, маньчжурской империи Цинь). Вместе с тем, в историко-цивилизационном отношении (т. е. в смысле преемственности традиций политической культуры, языковых, религиозных и других этнокультурных связей) представляя собой неотъемлемую составную часть единого суперрегиона, сформировавшуюся в процессе экспансии представителей центрально-евразийской цивилизации на Восток – скифов, хунну-кюньне, древних тюрков, протомонголов и др., этот субрегион или этнокультурный ареал действительно является промежуточным, пограничным (маргинальным) по отношению как к своей материнской цивилизационной культуре (т. е. Центральной Азии и Саяно-Алтаю), так и геополитическому, цивилизационно-культурному центру восточно-азиатского суперрегиона – Китаю, а также к культуре таежных охотников и рыбаков Приамурья и Приморья.

Промежуточное, переходное положение этого субрегиона или ИЭО проявляется, в частности, в том, что в доминировавшем в нем хозяйственно-культурном типе (ХКТ) земледелие издревле играло более значительную роль, чем у сопредельных протомонгольских народов, что приводило к более быстрой ассимиляции и интеграции с китайским суперэтносом таких крупных суперэтносов, как чжуржени, маньчжуры и др. Одновременно у этих народов Дальнего Востока проявилась очень устойчивая и глубокая историческая память об этнокультурных связях не только с алтайской языковой общностью, но и с древнейшими ираноязычными («арийскими») субстратами и даже праборейской суперсемьей, что проявляется, например, в таких важнейших терминах этнической культуры



тунгусо-маньчжурских народов, как, например, «ша-ман», «ман-чжур», имеющих обще евразийскую корневую основу «ман» (ср. праиндоевропейские термины «Ману», «манн», «мания», «манас», «мано», «шаман» и др.). Интересны в этом отношении и параллели эвенкийского термина «буга» (мир, вселенная), обозначающего одновременно тотемное божество (дикий бык, марал), миры шаманской мифологии и господствующие в них божества, с центрально-евразийскими «бага» (ср. древнеиранск. «Бага» и санск. Бхагван), «бага-тур» (ср. восточнослав. «Бог», «буй-тур»).

В связи с проблемами этно- и культурогенеза тюрко-язычных народов Саяно-Алтая особый интерес представляет то, что «Тур» является одновременно именем мифологического правопорядка тюрков, вошедшим в качестве корневой основы во многие этнонимы («Та-Тар» «тар-тар», возм. «тур-тур» или «тур-дар» «та-дар») и (или) политонимы, например, важнейшее геополитическое понятие – «Туран», а также топонимы.

«Закон» – тоорей, правящий род чингизидов у казахов (торей), представляется отнюдь не случайным, что наиболее часто топонимы с такой архаичной основой встречаются именно в Саянах и прилегающих к ним ареалах РТ, РХ, РБ.

Таким образом, в действительности, если даже за основу комплексного районирования взять сугубо геоэкономический подход, то в Центральную Азию следует включить не только весь Западный (особенно – северо-западный) и Северный Китай, но и его центральную часть во главе столичной провинции Чжили. Более того, нужно иметь в виду, что Пекин стал столицей Китая по историческим меркам сравнительно недавно, о чем свидетельствует само название – «Северная столица», и что исторические центры китайской цивилизации располагались южнее.

Нельзя забывать и об еще более ранних этнокультурных связях корейцев и японцев, проявившихся, в частности, в этнониме-политониме Коре (Когуре), в их неоспоримой принадлежности к алтайской семье, архаических этноконфессиональных традициях (например, культ священных гор).

Г. Н. Курбатский

О ТУВИНСКОЙ МИФОПОЭТИКЕ (продолжение<sup>1</sup>)

*В 1991 г. в Кунсткамере (С.-Петербург) Борис Николаевич Путилов говорил мне: «В своей работе вы показываете, как тувинский фольклор воспроизводит реальную действительность. Но ведь сознание народа, кроме реального, включает в себя и невидимое, неслышимое, но, тем не менее, существующее». И вдруг голос его дрогнул, глаза широко открылись, взгляд стал отрешённым, речь стремительной. Теперь его мысли я понимал с трудом, хотя чувствовал их новизну и особую значимость. Когда попросил кое-что повторить, он как будто отстранился и тихо, удивлённо сказал: «Да разве я могу?!» Он мыслит на уровне интуитивного сознания.*

*Не без помощи высших сил люди слагают стихи, пишут картины, сочиняют музыку.*

*Вселенная разумна. Оберегая себя, она предупреждает Человека от безумия самоуничтожения.*

**Новогоднее Моление.** Каждая зимовка-кыштаг имела свой, общий для всех юрт большой жертвенник, священный очаг-Танды саң. В разных местах, у разных родов саң устраивали по-разному. Иногда это возвышение из снега; или пирамидальная груда камней; или метровый пенёк, поставленный у основания высокой, метров в 8-10, берёзки, срубленной и укрепленной в снегу; или столик-ширээ на четырёх ножках.

Поверх снежной или каменной кучи клали большой плоский овальной формы, с углублением в виде чаши камень (калбак даш), доску квадратной формы, а в безлесных, степных кожуунах также и кизяк-көржең. На камень (доску, кизяк) порой ставили небольшую плоскую чугунную чашу-чылапча.

Каждая юрта готовила свой маленький, семейный сад, который был проще аального.

В устройстве саңа многое зависело от природных условий данной местности, от социального, имущественного положения вожаков, строителей моления. Особой сложностью отличался саң ламского послушника-хуурака, стремившегося внести в обряд как можно больше таинственности и торжественности. Разнообразное устройство саңа представляется одним из ярких проявлений этнографической вариативности.

На рассвете первого, «тайного», новогоднего дня «шагаа» все взрослые мужчины данного аала во главе с вожаком шли к саңу. На большой плоский камень саңа, на кизяк или в чашу сыпали угли, золу и разжигали костёр. Вожак, а за ним и остальные бросали в него сначала кости, потом кусочки мяса, завернутые в пласты сала, прежде всего, самые жирные, курдюк (ужа), подливали топленое масло и сжигали всю принесённую жертвенную пищу. От курящегося можжевельника-артыша вокруг распространялся своеобразный приятный запах. Это «чыттыг саң» – саң с запахом.

Когда разгорался большой костёр, люди выстраивались в затылок друг другу в одну линию перед жертвенником. Вожак плескал в огонь чай, разбрызгивал его на все четыре стороны вокруг саңа – сначала на восток, в сторону восходящего солнца, потом по его движению – обычной ложкой или деревянным черпаком, кропйлом (тос карак), к ручке которого были привязаны голубой кадак, белые, красные, жёлтые нити-удазын. Таков саң салыр.

Одновременно с разбрызгиванием вожак приговаривал или напевал молитву-благословение в честь наступающего Нового года, напр., такую: «Өршээ, Хайыракан! (Бурган, өршээ!). // Эрги чыл баарды, // чаа чыл келди. // Бак чүве баарды, // эки чүве келди // Чыл бажы келди, // чылан бажы сывырылды»<sup>2</sup> – Господи, помилуй! (Почтительное обращение к божееству иногда следовало после каждого стиха-строки молитвы). Ушёл старый год, пришёл новый год. (Иногда старый год называли «Буура» – вожак-производитель верблюжьего стада, а новый год – «Бодаган»-верблюжонок). Всё

плохое миновало, всё хорошее пришло (букв.: повернулось к нам лицом). Начался новый год, голова змеи сползла (шкура змеи соскользнула). Весной змеи меняют свои шкурки; это выражение надо понимать в переносном смысле: ушло в прошлое старое, началось обновление.

Вообще же как содержание, так и форма этой и других молитв-благопожеланий во многом зависели от языкотворчества вожака.

Вслед за вожаком все остальные снимали шапки и клали их на снег перед собой, поправляли одежду, огниво, кисет, опускали с поясов ножи (нож, огниво и кисет носили на правом боку). Садились, выдвинув вперёд правое колено, разостлав полы тонов. Троекратно молились, воздевая вверх руки со сложенными ладонями и постепенно опускал их ко лбу, к носу, ко рту и ниже. Низко кланялись, касаясь непокрытыми головами снега. Молились на четыре стороны сана, сначала на восток, в сторону восходящего солнца, потом по его движению.

Каждый шептал молитвенные слова, просил бога об исполнении своих заветных желаний: «Пусть Новый год принесёт дождливую весну, хороший урожай, богатство и сытость, радостный праздник», «Пусть злой чёрт-аза никого не берёт, пусть скот растёт без потерь», «Пусть я буду жив-здоров в наступающий Новый год, пускай будет в сохранности моё имущество, мой скот», «Кому попало не давай обижать меня, не заставляй нуждаться в одежде и обуви, не давай голодать животу моему», «Пусть голова коня гонца из владений Эжена (из Китая) повернёт от меня. Пусть всякое злосудие из адской страны минует меня». Все падали головами на юг.

Таково сөгүрүүр-моление с полой, моление гербу-сүлде Богда Эжен Хаана – сүлдезинге сөгүрүүр. Так приносили жертву, благословляли землю и тайгу, поклонялись огню, небу и богу Эжену, который, якобы, приходил к саңу. Просили его смилостивиться, избавить от грехов, дать в полу всё лучшее: скот, детей, пищу, богатый урожай. Пола, подол символизировали хозяйственную состоятельность, достаток.

Обойдя три раза вокруг сана по направлению движения солнца, люди почти одновременно говорили вожаку: «Амыр-ла-дыр бе!» или «Амыр!» – Мир вам! Вожак в ответ приветствовал всех: «Амыр!»

Растянув рано утром напротив двери юрты, у домашнего сана чуд с чаламой, женщины вместе с детьми во главе со своим вожаком старой бабкой проводили личные моления, которые, по существу, являлись копией коллективных: «Чыл бажы ээлди, // чылан бажы ковайды. // Эки шаг келди, // эрги шаг эрти. // Саңым салдым, // чажыым чаштым. // Дээжизин өргүдүм, // Доожузун четтирдим»<sup>3</sup> – Вернулась голова (начало) года, соскользнула голова змеи. Хорошее время пришло, старое время прошло. Поставила свой саң и его окропила. Преподнесла всё, что есть, и ответ получила.

Люди, захватив с собой остатки освящённой пищи, которой «кормили» саң, возвращались домой умиротворёнными. Жена спрашивала: «Эки чордунар бе?» – Хорошо прошло? (имелось в виду моление). Муж отвечал: «Эки эрти» – Хорошо прошло.

В юрте вожака, во всех юртах, где были бурганы, молились им, прикладывая сложенные руки ко лбу, делали земной поклон, касаясь головой ширээ, кропили на четыре стороны чай, причитая: «Бог наш, помилуй нас, мне и моим детям дай пищу, чтобы болезнь уходила от нас». Это моление «тейлээр».

Хозяйка брала пищу, питьё, стоявшие перед бурганами, выносила наружу и разбрасывала, разбрызгивала. Остатки преподносила главе семьи. Тот, немного отведав, отдавал детям. Ели и освящённую у саңа пищу.

**Почитание первого молока коровы.** Молоко вообще почиталось, т. к. оно, наряду с мясом, было основным продуктом питания тувинцев. Молоко – первая пища ребёнка. Из него получали разнообразные продукты, без которых не могла обойтись ни одна семья. Если не было готового чая, гостю в знак уважения преподносили молоко. Он должен был если не

выпить, то пригубить его. Затем ему могли подать и арагу, и мясо зарезанного барана (козы). Пролит молоко, сразу намазывали его на голенище, на подол. Чтобы счастье не ушло из семьи, молоко и молочные (белые) продукты, считавшиеся почётной пищей, не выносили из юрты, не давали соседям с заходом солнца (пожилые люди это правило соблюдали и днём), а если и давали, то несколько капель отливали обратно.

Радостно встречались выгон скота на весенние пастбища, первая дойка. Перед дойкой обязательно умывались. Считали, что в противном случае скот не вырастет, люди обеднеют, не будут счастливы.

На первое молоко коровы (уурак, аа) приглашали старших родственников, соседей. С уураком варили густой, вкусный, ароматный чай. Ходили вокруг юрты по часовой стрелке и веткой, травинкой разбрызгивали чай или уурак, приговаривая: «Чечек, чимис чечектелзин, // чүзүн-баазын ногаан турзун. // Саар сүдү көвей болзун // саан-сава сынмас турзун. // Үстүг-чаглыг семис турзун, // уурак ышкаш хоюг турзун»<sup>4</sup> – Пусть цветут цветы-ягоды, будут разнообразны в зелени. (Пусть будет зелёная, сочная трава). Пусть будет много молока, густого, как уурак. Пусть оно льётся через край, пусть скот будет жирным, сальным.

**Буга дагыыр.** В условиях жаркого, засушливого тувинского лета земледелие могло быть только поливным. В полях выкапывали большие ямы, в которых весной накапливались грунтовые и сточные воды. От этих ям рыли оросительные канавы-суггарылга бугазы, арыки. В начале отводов устраивали саны и проводили семейные моления. В начале главного оросительного канала, недалеко от берега реки, на возвышенности среди пашен стояло хошунное «хлебное» оваа с одним саном.

На кожуунный буга дагыыр каждый приносил с собой что мог и сколько мог. Обязательно надо было из проса-тараа сварить деревянное ведро густой молочной каши-кадык с далганом, ааржы и маслом. Об обилии угощения говорили так: «Эът дээрге даг-ла, арага – суг-ла» – Мясо как гора, арага – как вода.

Ламы читали священные книги, били в шаң, кеңгирге, дамбыра, звонили в коңга. На угольках саңа курили артыш, сжигали целую голову барана, грудинку, далган, тараа, сыр-быштак, топленое масло. Двое разбрызгивали арагу (обряд «сержим өргүүр»), а остальные сообща произносили благословения, стоя пели славящие землю песни.

**Оваа дагыыр.** Освящали оваа, родную землю, определённую местность, высокие горы – Кудай-Танды, обновлённую природу, травы и растения – Оран-Танды. Оваа дагыыр – это и летний праздник чайлаг байырлалы. Он проводился ежегодно в течение одного дня в период с 15 июня по 15 июля. Им отмечали перекочёвку на летнее стойбище-чайлаг и выгон скота на летнее пастбище.

На кожуунном оваа дагыыре, который отличался особой массовостью, после ламского богослужения все присутствовавшие во главе с ламами и чиновниками-дүжүметами выстраивались в одну шеренгу, причём впереди стояли самые старшие по званию, ходили вокруг оваа по движению солнца<sup>5</sup>, кланялись и хором пели песню, славящую родные места. Западные тувинцы-жемчикцы, напр., славили свою Бай-Тайгу–Богатую Тайгу: «Барып-барып бады келген // бажы харлыг Бай-ла-Тайга. // Башкым кегээн моорлап келгеш, // дагып берген Бай-ла-Тайгам. // Баарынга байлар хонгаш, // көжүп чадаан Бай-ла-Тайга. // Эглип-эглип бады келген // экти харлыг Бай-ла-Тайгам // Кедээзинге хектер-ле эткеш, // ужуп чадаан Бай-ла-Тайга. // Кегээн башкым моорлап келгеш, // дагып берген Бай-ла-Тайгам»<sup>6,7</sup>. В этой песне, как и в подобных ей, гимнические мотивы переплетались с обрядовыми.

Господство Бай-Тайги над окружающей местностью<sup>8</sup> обусловило наличие вечных ледников на её вершине: «Извиваясь, всё ниже понижаясь, предстаёт снеговая Бай-Тайга», «Кружа, плавно спускается со снежными плечами Бай-Тайга моя». Гора близка всем и каждому: «Моя Бай-Тайга». Около неё хорошо и людям («Поселившись у подножия, никак баи не откочуют от Бай-Тайги»), и птицам: «В окрестностях кукушки

куковали, никак не смогли улететь от Бай-Тайги». Чтобы жилось ещё лучше, высокочтимый старший лама башкы-кегээн (гегён) «пожаловал освятить» Бай-Тайгу.

У подножия горы, около главного, большого жертвенника-саңа кланялись всем сторонам света, приговаривая в стиле народной песенной речитации слова молитвы-обращения к горам и их духам<sup>9</sup>. Молились, разостлав полы тонов, как бы зазывая в них всё хорошее. Эти характерные для моления с полой-сөгүүрүү моменты воссоздаёт песня «Бай-ла-Тайгам баарында мен, // багай чүве, мени-ле өршээ. // Эргинениң эдээнде мен // эки чүве, мени-ле өршээ»<sup>6</sup> – Я у подножия Бай-Тайги, плохое, прости меня. Я на поле [тона] у клада сокровищ<sup>10</sup> хорошее, прости меня.

По свидетельству информаторов, для освящения Бай-Тайги гегён приезжал из Монголии один раз в два года. Бедняки, не в силах приехать в Чаданское хурээ за благословением гегена, песнями просили, чтобы их молитвенные просьбы горы передали гегену: «Утром рано вставая, подвязываюсь (подвязывание тона матерчатым поясом-кур называлось «доланыр»), молюсь (творю поклоны) своей...» и далее следовало расцветченное эпитетами название соответствующей тайги, хребта, горы.

Затем во все стороны, по движению солнца, сначала на восток или к высоким, освящаемым горам, разбрасывали кусочки пищи, большим и безымянным пальцами (большим и указательным запрещалось) разбрызгивали арагу. Этот обряд «сержим өргүүр» запечатлела песня «Чалбарааштың чажыын (сүзүглээштиң сүдүм) чажар // чараш (сүүр) Кызыл-Тайгамны ыңай»<sup>11</sup> – Помолившись, арагу (молоко) брызгаем в сторону красивой (остроконечной) Кызыл-Тайги.

Лицом к оваа стояли и пели два самых лучших певца, «поднимавших настроение народа» – аян тудар улус. Певцы состязались друг с другом. На чаданских церковных праздниках побеждали, напр., певшие два-три дня подряд Донмаа и Салчай-Хаа из Бора-Холя. «Голос у них был, как у кукушки», – вспоминал В. С. Идам (Чыргаланды, К, 1970).

Кроме обрядовых, звучали песни гимнические, напр.: «Ортузундан аржаан аккан // ногаан-ала Бай-ла-Тайгам. // Белдириден аржаан аккан // бедик-ала Бай-ла-Тайгам»<sup>12</sup> – Из сердца зелёно-пегой Бай-Тайги моей бьёт аржаан. Из слияния высоко-пегой Бай-Тайги моей бьёт аржаан. И локальные гимнические, напр.: «Ортузундан аржаан аккан // оймакшыктыг Хөлчүктүгнү. // Оолдар кыстар хөглөп турар // оваа дагыыр Хөлчүктүгнү» – Посреди аржаан бьёт лугами изобилующего, сырого Озёрного. Парни, девушки веселятся на оваа дагыыре Озёрного; «Для пиршеств Эжена, хана, беков удобный Чайлаг-Алаак (Дзун-Хемчик)».

Из песни «немногих людей» (Местности Хөлчүктүг-Озёрного) явствует, что наряду с горными, были и озёрные оваа – хөл оваазы. Жители низин тоже отмечали оваа дагыыр. Не обходилось без горлового пения, что и констатирует песня: «Көвей сынга хөйлең болган // көвүк хары эрип калды // Көвей кижээ хөөмейлеп бээр // көскү-хөрээм дуна берди // Алдай сынга аржаан болган // ак-ла хары эрип калды. // Амытанга аян тудар // аксым-боскум кургай берди»<sup>2</sup> – Пенный снег, бывший рубашкой для всех хребтов, растаял. Моя душа, певшая людям хоомей, устала. Снег, бывший аржааном для священных гор, растаял. Горло моё, певшее песню народу, пересохло. «Пенный снег – рубашка хребтов» этот образ воспринимается как воплощение антропоморфического элемента в культе гор.

Заслуживает внимания также вопрос о шаманских и ламских песенных импровизациях<sup>13</sup>.

Ламаизм запрещал женщинам наравне с мужчинами участвовать в коллективном молении и увеселениях оваа дагыыр. Данный запрет вызывался не столько соображениями морали («... мужчины и женщины напиваются и в пьяном виде совершают всякие непотребства»<sup>14</sup>), сколько боязнью лам присутствием женщин осквернить оваа и прогневить бога.

**От дагыыр.** В огне видели проявление чудесной силы, его считали главным, неизменным условием человеческого существования, хранителем жизни. Вместо «он умер» говорили «у него в юрте погас огонь жизни, призрак (дух, душа) бросил его тело». Огонь (очаг) был самым большим, первым богатством семьи, вторым – дети, третьим – скот. У очага имелся невидимый хозяин-дух, предохранявший людей (прежде всего детей) и скот от болезней и бедствий.

Очаг – символ стабильности, атрибут божества, матери огня – наделялся антропоморфными чертами. «Сам как бог, верховодит послом (дым), прислуживает муке (зола, пепел)». Его опоры «от бажы»–голова огня и «от даваны»–ноги огня.

Практическую ценность и сакральный смысл железной печи-суугу подчёркивает загадочная метафора «суугу – бурган (божок)»: «бурган кырынга саадап болбас» – на бургана сесть нельзя.

Кипящий котёл воспринимали носителем рождающего начала: «чёрный, красный – два быка лижут друг друга». Процессы варки и сотворении осмысливались как тождественные. Устойчивость котла считали надёжной гарантией сохранности счастья.

Колеблющееся пламя свечи загадка уподобляла «озорному мальчику», который, «ритуальную пляску-деви<sup>15</sup> исполняя, молится».

Почтение к огню проявлялось уже в том, что очаг всегда был повернут в сторону двери юрты, т. е. на восток или юго-восток. После захода солнца нельзя было выносить золу из юрты. В огонь нельзя было брызгать воду, бросать мусор и остроконечные предметы. Не разрешалось переступать через костёр и даже ступать на то место, где он когда-то горел. Возле костра путники должны были оставить хворост для следующих путешественников.

В каждой юрте совершали обряд моления духу очага от дагыыр. Его проводили ежегодно, один раз в году, чаще в сентябре-октябре. День моления выбирал сам хозяин. Кололи овцу, барана или козла. Готовили особую колбасу-андарышки. Варили мясо. К копыту сырой правой передней ноги привязывали белый кадак, а в мясо втыкали священную стрелу-ыдык ок с курдюком на конце.

Выгребали, выносили золу. Вокруг треноги-тагана (ожук) делали прямоугольник из толстых сырых берёзовых плашек. На расчищенной основе из сухих веток сооружали маленькую четырёхугольную обрядовую кошарку с крышей, внутри её стелили красную материю и насыпали тараа. По углам раскладывали костерки из веточек, к которым привязывали кадаки, лоскутки-ыдык. В центр кошарки ставили вылепленного из муки, смешанной с маслом, рогатого козла далган-серге. В мучные жертвенные чашечки колду и дагылы вливали масло и зажигали их ватные фитили. Сюда же, в кошарку, помещали грудинку-төш, завернутую в сало, перетянутую красной ниткой.

На очаг клали голову барана. В юрте растягивали обрядовые хөне и челе.

Шаман камлал. Лама, сидя на почётном месте, читал священную книгу-судур «Чарың карбу мелаа чөптийн доскал» (тув. «От дээриниң ному»), славящую огонь, бил в шаңкеңгирге, звонил в коңга-дамбыра.

В юрту вводили жёлтого козла с привязанными к шее или рогам маленькими кадаками белого, красного и жёлтого (голубого) цветов. В перерывах между чтением лама дул на воду, стоявшую перед ним в чашке. Вода превращалась в аржаан, т. е. обретала живительную, целебную силу. Им поили козла. Потом заставляли его три раза «поклониться» огню (очагу) и отпускали. С этих пор козёл считался освящённым – ыдыктап каан өшкү.

По знаку ламы или шамана хозяин поджигал костерки с четырёх углов кошарки. Голову барана, как только шерсть обгорала, вытаскивали и варили в котле.

Читая книгу, лама изредка произносил «кураай!» Вслед за ним, прося у огня-очага счастья, здоровья, все кричали «кураай кураай!» (обряд «кураайлаар»).

В это время хозяйка водила над очагом кругом, по солнцу, деревянное ведёрко или котелок с топлёным маслом и лила его тонкой струёй в огонь. Вспыхивало большое, яркое пламя. Над ним, чтобы не загорелась крыша юрты, держали лопату или что-нибудь плоское.

Все хором молились: «Чирбээш эдилээн уруг кежи – кураай! кураай! // Боо чүктээн, оттук азынган оолдуң кежи кураай! кураай! // Кулун, чаваа дешкилежип, // кужа-хураган кудурукталып. // Чылан бажы чылбырып, // чыл бажы чылыгып – кураай! кураай!»<sup>16</sup> – Счастье ребёнка с чубиком – кураай! кураай! Счастье мальчонка с ружьём за плечом, с огнивом на поясе – кураай! кураай! Резвятся жеребята, жеребята-одногодки, жиреют ягнята, ягнята-одногодки. Сползает шкура с головы змеи, показывается голова нового года – кураай! кураай!

Хозяин вставал около двери юрты и, повернув ведро с мясом так, что верх грудинки «смотрел» на него, обходил с ведром по солнцу, слева направо три-четыре раза вокруг очага. Сделав два-три шажка, он молился, кланяясь по три раза на все четыре стороны, и ел колбасу-андарышки, причём можно было откусывать или отламывать, отрезать ножом запрещалось. Когда попадалась веточка или шерстяная нить-чуң, все смеялись.

Хозяин всем своим видом показывал, будто проделал большой путь, устал нести ведро, наполненное счастьем, и сидя «засыпал».

Снова звучало «кураай!», лилось масло в очаг. Всё это повторялось несколько раз. Остальные, зажав в ладонях просо-тараа, немного пищи, делали с небольшими перерывами вращательные движения руками слева направо, по солнцу. Когда хозяин доходил до почётного места-дөр, все высыпали тараа, пищу в его ведро.

После кураайлаара хозяин говорил: «Савам долган. Ажы-төлдүң, азыраан малдың куду – кежи саваны долду, ууттунмайн чор. Кежик, кадыкшыл курайлаан, сававыс долуп келди...» – Чаша полна. Дети и домашний скот принесли моей семье полную чашу радости, счастья. Счастьем, здоровьем полна чаша... «Теперь стало очень тяжело. Смогу ли поднять?» – спрашивал он и, обернув ведро белым войлочным покрывалом, с наигранным усилием ставил его у изголовья кровати (сыртых бажы), на аптара или около аптара (дөр бажы). Только спустя три дня это мясо употребляли в пищу.

Домочадцам, гостям раздавали подогретую заранее сваренную жирную кашу (кадык чылдар), мясо. Ламе, шаману подносили курдюк-ужа. Старшие пили арагу.

Ночь скрадывали игры. Приглашали сказителя-тоолчу. Слушали рассказчиков-острословов. Изредка подкреплялись едой и сваренным по-тувински чаем. Никто, кроме хозяина, не прикасался к огню, не подкладывал дров. Очаг не гас всю ночь.

В течение трёх последующих дней запрещалось выносить из юрты какую-либо пищу, особенно молочную, хойтпак и само молоко. Их не давали даже соседям.

В от дагыыр ярко проявляются культ огня, семейного очага, кровавые и бескровные жертвоприношения. Элементы театрализации объясняются влиянием шаманских и ламских мистерий.

**Моление в честь новорождённого.** При задержке родов приглашали шамана. Держа в левой руке маленький саң, махая на него внутренним подолом, шаман ходил вокруг роженицы, камлал и приговаривал: «Пусть всё злое, что есть в этой женщине, выходит с этим саңом».

Если родилась девочка, а хотели мальчика, то женщины (обязательно женщины) около загона для скота, у порога или справа от входа в юрту, под женским ложем закапывали остаток, послед-сыртых с маленькими, ритуальными луком и стрелой. При этом читали молитву, смысл которой сводился к следующему: у нас рождаются девочки, пусть бог дарует нам мальчика.

Но если в семье были одни сыновья, – желали дочь. Тогда вместе с последом родившегося мальчика зарывали раковину. (Раковины привозили из Китая, они считались священными и употреблялись при богослужении как музыкальные инструменты). Читали молитву.

В обоих случаях стремились, «чтобы этого не видали ни солнце, ни месяц, ни огонь»<sup>17</sup>.

Если мать чувствовала себя плохо, курили артыш. Осторожно ступая, входили родственники, соседи, спрашивали: «Олчаңар чүл? Оол бе? Кыс бе?» – Какова ваша добыча? Мальчик? Девочка? Справлялись о здоровье матери и ребёнка. Приносили подарки: мясо, молоко, матерью, выделанные шкурки ягнёнка и козлёнка, которые употреблялись как пелёнки. Считали, что если прийти без подарка, мать заболеет.

В день рождения устраивали пир-дой, а по истечении семи дней – второй пир-артыжаар.

В юрте тщательно убирались. Если пуп зажил, то до прихода гостей толкли артыш, варили его в воде и этим аржааном мыли ребёнка. Горящий в чашке или на доске артыш подносили к ребёнку и матери, к их постели, одежде, опускали под койку, приговаривая: «Пусть всё плохое выйдет из этой юрты».

**Шаманское и ламское моления.** В фольклоре проявилось в целом почтительное отношение к постулатам древнего шаманизма и ламаизма.

Считали: кто первым увидит радугу, «небесного коня красивую дугу», тот будет счастлив, а кто пройдёт под ней, тот будет счастлив дважды. Образ небесного коня не случаен: конь – шаманский бубен, сигнал к шаманству тувинские шаманы получали, якобы, через радугу: радуга ударяет человека по голове, и с этим ударом в него вселяется душа умершего шамана»<sup>18</sup>.

«Сын неба»-шаман имел власть над стихиями, людьми, духами и словом. С помощью волшебного камня-чат он вызывал дождь или засуху. Войдя в состояние транса, был способен увидеть своих «поводырей» духов-помощников, вести с ними диалог, услышать мысль, воспринять и по-своему воспроизвести голоса иного мира. Зеркало-кузунгу, приобщавшее к небесному свету, усиливало его чудесное зрение, видение сокрытой, тайной сущности вещей и явлений (этим предметом владели и некоторые персонажи фольклора).

«Прекрасный» шаман с бубном «шаманит и вечером, и ночью». «Бөрүлөр улушту, бөөпөй долганды» – волки завывали (молитвенное песнопение), закружились вокруг юрты (пляска) – это шаманское камлание в его важнейших проявлениях. А вот и пляшущий шаман в шаманском костюме с бубном в левой руке: «далдырган аъттанды» – шуршащий верхом поскакал (на коне-бубне шаманы отправлялись в мир духов). Костюм и шапка, украшенные птичьими перьями (в шаманском облачении солярные, антропоморфные и зооморфные символы располагались в соответствии с зонами мифического Космоса): «аскак сааскан аъттанды» – хромая сорока верхом поскакала. Битьё колотушкой, глухие удары в бубен: «тал бажы шимчеди» – верхушка тальника зашевелилась «биче хөлдүң чалгыы дег» как волна маленького озера, «хадың мочак мочаалай» – берёзовые круглые почки.

Загадка «көсте өле хам хамнап чыдыр» на горящих углях седой шаман шаманит, возможно, возникла на фактической основе. В западных кожуунах старики до сих пор помнят, как один шаман, живший неподалёку от асбестовой горы (ныне здесь г. Ак-Довурак и асбестовый комбинат), обмазав свои сапоги асбестовой глиной, к удивлению верующих плясал на углях костра.

Иногда камлание надоедало: «Не бубни в свой бубен – не тревожь жеребёнка»<sup>19</sup>. И потом оно убыточно – «трата кадака-самбай», «трата четвертушки чая»<sup>20</sup>.

Бог-дух «знает несуществующее и существующее (тайное и явное)»<sup>21</sup>. Хранитель-бог Махакала (К(Ш)ожаан-Мерген) заслоняет от грехов и бедствий<sup>22</sup>, покровительствует арату, подобному боязливому зайцу в лесу, аалам, подобным нанизанному на золотую нитку бисеру<sup>23</sup>.

Под влиянием религий Центральной Азии в фольклоре тюркских народов Южной Сибири появились сюжеты с книгами-вестниками судьбы. Священное писание, ламаистская книга-судур (сүтра), по выражению загадки, «пёстрое», «народу путь указывает» (чонунга чорумалдыг шокар), но одновременно и «мучает», а «хозяина, т. е. ламу, ласкает» (чонунга човаглыг шокар, зэзинге эргелиг шокар). «У нас, – говорили Н. Ф. Катанов его



информаторы, – священную книгу знают только хувураки<sup>24</sup>; есть и другие из простонародья, кроме них, знающие люди»<sup>25</sup>.

В юртах богатых тувинцев на жертвенниках, низких столиках (бурган ширээ) с красивой, замысловатой резьбой<sup>26</sup> стояли буддийские божки-бурганы в виде статуэток или забранных в оклады рисунков красками<sup>27</sup>: «эл кырында эрегей хорагай» – на обрыве блестящие-сверкающие. По загадке, божки располагались на подставке («золотое, серебряное корыто-деспи») вместе с большими раковинами-туң («раковичное корыто»). Перед божками ставили маленькие ламские чашечки-дагылы с жертвенной пищей, в частности, просом-тараа, ячменной и пшеничной мукой, сдобренной кусочками топленого масла: «буудай орнунга олуруп болбас...» – на месте с пшеницей сидеть нельзя.. Особая роль крупяных изделий в обрядовой пище связана, прежде всего, с символикой поедания-оплодотворения.

Божки-бурганы представлялись оберегом: «Алдын чүдээн бурган турда, // өлүрүмнү сагынмас мен»<sup>28</sup> – Золотое изображение бургана имея, о смерти своей не думаю я.

На «замечательной, желанной» таёжной луговине-ооруг построен ламский храм-хүрээ (дуган, даспың)<sup>29</sup>, «неколебимо поддерживаемый благословением небесного бега (Даа-бега)»<sup>30</sup>. Чаданское хүрээ в воображении экзальтированных верующих вызывало «дворец святого Цаган-Гегэна»<sup>31</sup>.

Ламы «прекрасны» – в жёлтых, красных, голубых (лиловых) халатах, в надеваемых поверх безрукавках-кандаазы, с широкими полосами красной материи-оргумчу, обёртываемыми через плечо. Красный цвет в одежде имел значение оберега. Красный кант и красный пояс на жёлтой ламской шубе совпадал с цветом отделки и пояса женского костюма, т. к. ламы и женщины, якобы, «имели общую судьбу»: во время пиршеств и домашних молений ламы сидели вместе с женщинами.

Важно сидя на войлочных ковриках-олбуках, ламы время от времени звонили в колокольчики-коңга: «сырыглыг хааржак иштинде чымылаа куш эдип чыдыр» – в несколько рядов простроченном ящике (нижний, широкий край ламского колокольчика обрамлён тонким точечным рисунком) чымылаа-птица<sup>32</sup> поёт. Чётки лам «производят бряцание». Ламе казалось, что в его груди сидит Цаган-Геген, а в сердце находится образ Божий, что его молитвы доходят до Бога, до святых хутухты Манжу, Цаган-Гегэна<sup>33</sup>.

«Урянхайцы к буддийскому богослужению относятся непочтительно, во время службы громко разговаривают, курят табак и смеются», – констатировал Н. Ф. Катанов<sup>34</sup>. О мнимозначительности ламского обряда загадка говорит с откровенной насмешкой: «хос демир коңгураан, холу, буду сарбаңнаан» – в пустотелое железо (т. е. в колокольчик) позвенел, руками-ногами растопырился.

Многочисленны примеры взаимосвязи, взаимопроникновения шаманской и ламской обрядности. Частным проявлением этого явления представляется то, что шаманское благословение загадка описывает с помощью буддийских образов: «Панчын богда чарлыы дег» как указ святого Панчы богда<sup>35</sup> (монгольский сан).

**Другие формы общения с духами.** В фольклоре множество примеров вербальной заклинательной магии. Напр., чтобы соль не крошилась, говорили: «Хоп-хоп, Адыг-Түлүш оглу-дур мен» Хоп-хоп, я сын Адыг-Тулуша<sup>36</sup>. По преданию, красную соль (кызыл-дус, монг. улан санцы) оворского Дус-Дага нашёл украденный монголом сын улуг-хемского Адыг-Түлүша.

На Новый год возлагали большие надежды: «Чаа чыл-биле бүгү эки чүве делгереп келди» – С Новым годом здравствует всё хорошее, «Өршээ хайыракан, Чаа чылым!» – О, благослови нас, Новый год!, «Новый год пришёл с зелёной травой, она качается, колышется, как волна!» Вожак желал людям здоровья, сытости, сохранности стада, хорошего урожая, удачи: «Чаа чылым думаа-ханаа, // аарыг-аржык чок болзун! // Эът-чиир амытан эзен болзун // оът-чиир амытан онча болзун!»<sup>37</sup> – О, Новый год мой, пусть не будет ни

насморка, ни болезней! Кушающий мясо (т. е. человек) пусть будет целым, кушающий траву (т. е. животное) пусть тоже будет целым!; «Хак дээр каккы чок, // тук дээр дүкпү чок»<sup>38</sup> – Нет теперь «хак» (харчков), нет теперь «тьфук» (плевков).

Утверждая веру в счастье земного существования, вожак призывал лучшее будущее: «Амыр-менди чору, // ада-иениң ыдык кара чурту, // бак чүве чок. // Бак чүве турбазын // Ажы-төл болгаш азыраан, // алды чүүл чүве дооза амыржызын!»<sup>2</sup> Пусть будет всё хорошо на благословенной земле отцов-матерей, нет плохого. Пусть не будет плохого! Пусть дети и шесть пород домашних животных благоденствуют!

После сөгүрүүр совершали символическое «очищение», «умывание»-чугдунар: кувыркались, тёрлись о снег спиной, плечами, ногами, трясли одежду, «мыли» снегом лицо и руки. От пыльных, грязных шапок и шуб бедняков снег становился чёрным. Люди верили, что всё плохое, греховное уходит от них вместе с грязью жилищ, одежды и рук, что теперь они как бы родились заново и начинают новую, обновлённую жизнь. Кругом раздавались радостные возгласы: «Встречаем Новый год! Провожаем старый год!», «Пусть с этой грязью уйдёт грязь старого года!», «Пусть всё нехорошее от старого года отстанет и с этой минуты будет всё хорошо!»

Изображением счастья, богатства, довольства пытались достичь всего этого, воздействовать на действительность, изменить её к лучшему (симильная, симпатическая магия). При этом прибегали к гиперболизации. Напр., в загадке созревший просяной стебель уподоблен благодатному, со ста ветвями тальнику и всходящему в южной стороне священному тупому сандаловому дереву, у которого «на каждой ветке – гнездо, в каждом гнезде – яйцо».

В фольклоре закодированное, сакральное представление о символах, носителях, источниках благоденствия, плодородия, деторождения. Муравейник символизировал плодородие, избыток жизни; плодоносная сила-эртине в виде серебристой пены на муравейнике гарантировала благополучие. Сундук, шкатулка – хранители семейных ценностей и предметов культа; понимание орнаментированного сундука-аптара как источника благоденствия усиливалось составляющими: образами шёлка, ковра и чая. Колыбель-кавай овеществляла материнское лоно и лоно женской богини Умай; используемая длительное время (в ней выросло не одно поколение), она воспринималась как носитель жизненной силы.

Солнечные лучи, воспринимавшиеся носителями жизненного, оплодотворяющего начала, ассоциировались с нитями, поводьями. На тувинских наскальных рисунках-граффити волосы-косы детей тянутся к солнцу. Лучистый огонь очага имел ту же природу, что и небесное пламя: соединяя землю, небо и человека («в Улясутай уехавший сын мой без вести пропал» – искры), он являлся одним из аналогов центра мира.

Представление о верёвке, связующей мир живых людей и мир духов, ярко проявлялось в день весеннего Новогодья. В начале коллективного моления верёвку с нанизанными разноцветными лентами-чалама привязывали к берёзкам у общественного жертвенника-саңа. Чтобы добиться благосклонности верховных правителей, по верхнему краю юрточной решётки, над дверью юрты протягивали обрядовые хөне и челе, бечеву-привязь для ягнят и козлят, для жеребят и телят. Её украшали чалама и миниатюрными изображениями кожаных фляг, ступок с пестами, деревянных подойников и др. Пожелание широко растянутой привязи – одна из главных тем свадебных йөрээлов.

Веретено, протянутая вверх, связывающая с небесными сферами шёлковая и золотая кручёная мишурная нить соотносились с идеей мировой оси, с порождающим началом, с дыханием-душой и жизнью.

«Почтение выражается белым». Почитались обрядовые принадлежности белого цвета, белые ленты-чалама, белые предметы домашнего обихода, животные белой масти.

Молоко воплощало качественные характеристики верхнего мира (белизну истинность, великолепие, сакральную чистоту и плодородие-плодоношение), считалось

вместилищем души-зародыша человека, символизировало принадлежность к родовой группе. Фляжка-көгээржик с арагой являлась почётным подношением на разных этапах свадьбы, а наполненная молоком чашка примиряла стороны жениха и невесты; объясняется это тем, что молочный сосуд по логике метафорических трансформаций соотносился с образом священного дерева, являющегося источником живительной влаги<sup>39</sup>. После путешествия по владениям Эрлика богатырь купается в молочном озере, обретает «чистоту» и возрождается. В тувинском сказании «Алдай Буучу» обыграна тема молочного братства (усыновления). Аналогом алтайского Молочного озера-Сят-Кол в тувинском фольклоре выступает горное Золотое озеро-Алдын-Хөл.

Мутóвка-мешалка (бышкы), которой размешивали закваску-хойтпак, взбивали кумыс, по принципу функционального подобия наделялась свойствами обозначать центр Космоса, осуществлять связь с духами, с нижним миром, как и веретено, золотая коновязь («Өскүс-оол чер дыңнаалады» – Оскус-оол землю слушает), знамя, священные стрела и дерево, мифическая гора. Обыденное событие – паханье мутóвкой – загадки сближали с высшим, сакральным деянием: алтайская – с грохотанием белого божества Кудай, якутская – с актом камлания. В тувинской загадке мутóвка, возрождая силы природы, приносит благоденствие: «одно дерево закачалось – цельное белое озеро разбушевалось».

Моления не обходились без возлияния, окропления жилища, стоянки и т. д. молоком, молочной водкой, кумысом. При обряде оваа дагыыр молочную, «белую» пищу (прежде всего, творог-быштак) поднимали, подбрасывали вверх, как бы поднося духам через помощников коршунов и воронов, подхватывавших её на лету. При обряде дээр дагыыр «обмывали юрту», т. е. обливали её молочным. То и другое имело магически жертвенное значение.

Лошадей, овец, коз определённой масти жертвовали злым и добрым духам, божествам земли, неба, вселенной. Лучшего коня посвящали духам, освящали; отсюда имя «Ыдык-Бора»-Освящённый Сивый. Песня утверждала, что у «орлиноногого» коня «с небесным, божеским ликом» безопасный, по-птичьему лёгкий ход-«полёт». Отголосок обычая посвящения коня духам видится в поговорочной форме имени сказочного героя «дээр шилги аъттыг дээр оглу Демир мөге» – красновато-рыжий конь неба, сын неба Железный богатырь.

Тушу разделявали строго по суставам. Кости животных не разламывали, не разрубали на части. Их возвращали природе, закалывали в тайге у корня дерева, в зимнем загоне для овец, где проходил окот: это, якобы, содействовало размножению зверя и скота. Кости сохраняли: «бараньи астрагалы-кажыктар приносят счастье».

На священной кости кыры («бай зът»-богатое мясо) клялись, о чём свидетельствует идиома-поговорка «кырым сынар!»-честное слово!, буквально переводимая «да переломится моя локтевая кость!»<sup>40</sup>

Духов-помощников ээреней шаманы делали из лап медведя-тотема, из шкурок альбиносов соболя, белки и др. Известны также ээрени волчий, барсучий, змеиный, вороний, из филина.

Вероятно, звуковой образ медведя («в конце ложбины трещит-гремит», «как бушующее море шумящий») отчасти связан с поверьем о двух шаманских идолах-ээренах: небесном – громовнике и земном – медведе<sup>41</sup>. Кости медведя служили оберегом детей и вешались к колыбели или прикреплялись к одежде. Опухоль у больного скота «прочерчивали» как оберегом когтями медведя, приговаривая «чеди катап чер алдынга кирзин!» – семь раз под землю войди!<sup>42</sup>

Оберегом служила и конская плеть-кымчы с деревянной рукоятью длиной около 50 см из краснотала-сөөскен: «кызыл сыптыг кымчы туткан кижиден аза безин коргар» – человека, держащего в руках плётку с красной рукоятью, чёрт боится<sup>43</sup>. В плётке-кымчы концентрировались благополучие лошадей, удача и счастье в разведении скота. Отнять плётку значило свергнуть её владельца в разорение.

Ворожей-чарынчы, шаманы, иногда и ламы гадали на бараньей или козьей лопатке с широким полем. Через неё смотрели на свет. При большом просвете «коданы улуг» заключали: стадо будет расти. При малом просвете «коданы бичии» считали, что стадо будет убывать<sup>44</sup>. Т. к. гадали по обожжённой лопатке чарын салыр, загадка называет её «отцом шаманящим»-адазы-хамзак.

Гадали также на игральных костях-кажыктар, на камешках.

По линиям, складкам ладони («у матерью сшитого кисета моего внутренних швов порвать не смог») пытались определить характер и судьбу человека (хиромантия).

**Этноэкологические представления.** Тувинцы, несомненно, склонны к созерцательности. Лирический герой любовался родной местностью в разное время суток («на рассвете ранним утром», «на солнечной заре» и т. д.), с разных точек зрения («со стороны», «поперёк», «сбоку», «снизу», «сверху», «с середины», «с края»), то как бы приближаясь, то удаляясь, каждый раз открывая в ней нечто новое, необычное. Напр.: «Когда подъезжаешь со стороны, подобен хана (юрточной стене, решётке) мой Торгалыг (Овур). Когда проезжаешь поперёк, – Торгалыг кажется шёлкоподобным»; «Если смотреть сбоку, то местность Хая-Бажы как бы заключена в ножницы. Если смотреть на неё с середины, то она как бы покрыта пылью»<sup>45</sup>. Рекой Чаданом песне любит даже знать: «да-нойон, амбын-нойон прибывают и отбывают, дивясь ей».

Частным, но важным проявлением идеализации природы являлся эстетизм её восприятия. Народ воспевал тайгу возвышенно-поэтически: «золотая», «высокоплечая», «широкоплечая», «вьющаяся», «скрученная», «повёрнутая», «плавно, изгибаясь, спускающаяся», «извилистая», «неоглядная», «петля-петля протянувшаяся», «уходящая вдаль». «Высокий тополь даёт тень, защиту от солнца». «Берёзки, тополь получили отличие, пожелтевши»<sup>46</sup>. «Цветы разноцветные, как радуга»: самагалтайский цветок-жарок жёлтый, цветок Хүрегечи бордовый, Хүрегелдей – коричневый. Они «на ветру колышутся», «увидевши солнце, наклоняются». «Цветы Бүргүтей в пасмурный день слезятся». Жалко, когда они отцветают.

Песенные описания рек, при всём их географизме, не лишены гиперболизма и метафоричности. Напр., в Улуг-Хеме (Каа-Хеме) лирического героя поражало сочетание прямо противоположных качеств, характерных для разных времён года. Ранней весной и осенью он внешне спокоен, «как будто заснул (забылся)», будто не шевелится», и потому переправа через него не представляла труда. Но летом обнаруживает великую внутреннюю силу: «сколько ни пробовали, – не переплыли».

Часто в реалистически точные описания местности вторгалась поэтическая лексика. Так, Нижний Ыйгылак представлялся песне «золотисто-зелёным», а Овурский Торгалыг «крепкостоящим», «подобным шёлку». Дон-Терек (Бай-Тайга): «вниз по нему есть места, подобные постели, войлочному коврику-ширтеку», т. е. мягкие. Мугур-Бажы (Монгун-Тайга) «седеющий». Буурен «с камнем, подобным быку». Кызыл-Туруг «с текущим обратно родником, с камнем, подобным верблюду». Эдегей (Барун-Хемчик): «румяный», «густой и мягкий», «светлее луны». Кара-Хая: «орнаментом украшенная». Аянгаты: «лесок густобровый». Шекпээр: «можно спать без войлочной подстилки». Доргун (Дзун-Хемчик) «как гнездо». Узун-Хову (Овур): «кажется мне меньше урук» (потому что в ней всё знакомо). Устье Саарала (Улуг-Хем) «подобно гнезду трясогузки»<sup>47</sup>. Эжым: «большой», «красивый», «будто сшили мастерицы-красавицы, подобный орнаменту (кисету)»<sup>48</sup>. Кадыр-Уура, Улуг-Уура: «подобны ступне человека». Каравей: в его низовье «есть места, подобные лодыжке, шкатулке». Чааты: «подобна разостланному миткалю». Устье Уса «подобно гнезду искусной птички ус-кушкаш-рёмеза»<sup>49</sup>. Нижний, Верхний Шамбалыг (Т): «словно ширээ о четырёх (шести) ножках». Самагалтай (Тес-Хем): «словно узор клетчато-шелковистый-торгу хээлиг», «как узорчатая стена юрты-хана хээлиг»<sup>50</sup>.

Порой в песенную образность включались бытовые этнографические объекты. Напр., Хемчик (река) «стал для меня столиком-ширээ»; Хандагайты – «словно шкатулка-хааржак»;

Ишкин, Хандагайты, Торгалыг (Улуг-Хем) – «словно голубые шёлковые нити в петельках-чалаа-кара, вплетённые в косу, далеко вниз протянулись»; Хандагайты – «как у мастериц халхаских девушек вышивка, – узорчатая, нарядная, красивая». Доргун, Ирбитей (местности) «подобны вплетённой в косу чёрной шелковистой нити-чалаа-кара сенчизи», а расположенные по течению реки аалы «подобны нанизанному на золотую нить жемчугу-бисеру».

Эстетично и песенное восприятие животных: «Пёстрокожий козлёнок красив и строен», «У маралёнка новорождённого глазки широки, красивы», лиса, красива путаница её следов на снегу».

Птицы «красивы», «прекрасны», поэтому лирический герой «слушает только пение птиц», «смотрит только на плечи ястреба». «Саарыгда өдүрөктиң // эштип ойнап турарын көр»<sup>51</sup> – Утка плещется на перекате, посмотри, как красиво.

Огарь, цапля родились «на устье реки», «на золотом озере». Родившийся чибис кричит «чий, чий», а родившийся огарь – «а, а». «Рано прилетающая утка калчан-кара (лысуха) подавляет своим криком песню кукушки»<sup>52</sup>. Песенные птицы чёрной земли жалуются на ястреба, а птицы поднебесной страны – на коршуна<sup>53</sup>. «Серый журавль, прилетев, гнездо завёл в моём краю Онгар-Хову (Овур). «Кара дуруулам хоюг үнүн // катап-катап дыннаксаам кээр»<sup>54</sup> – Хочу слушать ещё и ещё нежную песнь чёрного журавля. Ведь он «подавляет весеннюю песню кукушки»<sup>55</sup>.

Серая кукушка поёт повсюду, «не утомляется, постоянно кукуя». Её песня украшает хребты, горы, местности: «Кедээзинде хектер эткен // кээргенчиг Бурун-Хаан» – Мой дивный Бурун-Хаан, на вершине которого кукуют кукушки<sup>42</sup>. «Покукуй-ка ещё немножечко, о кукушка моя!»<sup>56</sup> – просит лирический герой.

Потрясение дневным, солнечным сиянием загадка выражала риторическим восклицанием «кандыг кончуг көккүр өңгур чоор» – до чего же яркая синева. Обычные эпитеты небесных существ: «сияющий», «лучистый», «белый», «ясный».

В описаниях хребтов и гор встречается множество эмоционально-экспрессивных оценок. Напр., Танну «прекрасный», «стоит, красуясь утром», «глядя во все стороны», «золотой», «богатый», «щедрый», «милостивый», «мой герой» (кормилец); без него человек «скучает»; название хребта входило в поэтическую формулу восхваления «Каков же мой Танну, мой начальник!» Хребет Агар «прекрасный». Хребет Донгул-Тайга «жемчужный». Бай-Тайга «прекрасная», «подобная богу», «богатая», «жемчужная», «гордая». Монгун-Тайга «великая», «удивительно прекрасная», «красивая», «богатая», «драгоценными камнями полна». Хайыракан «дивно красивая». «Артынайдан (бертинейден) аржаан аккан» – Где сзади-спереди (из середины-сердцевины, слияния) течёт-пенится целебный источник-аржаан – такова песенно-поэтическая формула красоты и богатства хребтов и гор.

Прямые эмоционально-экспрессивные оценки и в песенных описаниях рек, напр.: «старый» (Хемчик, Каргы), «страшный», «волшебный» (Хемчик), «могучий», «весёлый» (Улуг-Хем), «прекрасный» (Чаа-Хол, Чадаана), «красивый» (Торгалыг), «лучезарный»-чырыткылыг, «лунным светом обливающий»-айдың чырык (Ак-Кол), «как вороной рысак» (Бурен-Хем), «богатый»-бай (Хемчик, Барлык, Чаа-Хол), «родной»-төрээн (Бии-Хем) и др.

На Хемчик песни переносят фольклорные обращения-называния возлюбленной: «эрге карам» – нежная чёрная моя, «бодум карам» – желанная чёрная моя, «ортун карам» – средняя чёрная моя. Со своим «дорогим», «милым» Хемчиком человек «горд» – Хемчиим турда хертеш-ле мен. Без него не представляет своей жизни: «Агым Хемчиим акпаан болза, // амыдырал кайыын көөр мен»<sup>57</sup>. Иногда всё описание реки сводилось к оценке, напр.: «Ох, как хороша моя речка Чоза (Овур)»

Отношение к родному краю передавалось и прямыми эмоционально-экспрессивными оценками, напр., постоянными эпитетами. «Великолепный» (Ишкин, Кашпал, Шынаа), «состоящий из великолепной степи» Чер-Ча́рык, (Хандагайты, Хая-Бажы), «прекрасное моё жилище» Алаш, «дивный» Хандагайты, (Улуг-Шол, Торгалыг, Овур), «ненаглядный»

Шегетей, «воспетый в песнях, в легендах» Каргы (Монгун-Тайга), «любимый», «милый», «славный»-алдарлыг Каргы, «старый» (Шекпээр, Салдам, Каргы и др), «как само совершенство»-үлегер дег Самагалтай. Из Чашпы (Т-а) люди, возвращаются «восхищённые», «переполненные радостью».

Масть считали едва ли не главным проявлением лошадиной красоты. Говоря о звёздно-пёстрой масти-сылдыс шокар, загадка не удерживается от прямой эмоциональной оценки: «терек хөлегезинде турган ышкаш – тергиин чараш, хадың хөлегезинде турган ышкаш – кайгамчык чараш» – будто в тени тополя стоял – очень красивый, будто в тени берёзы стоял – удивительно красивый.

Прямые экспрессивно-эмоциональные оценки, риторические восклицания, свидетельствующие о несомненном эстетизме народа, воспринимаются, прежде всего, как мотив благодарения, обращённый к природе-матери, к земле-кормилице.

Природа, в её высших, общих формах, способна оберегать себя сама. От чужаков природа, якобы, скрывает свои богатства и тайны. В этом ей надо помочь.

Душа, «дыхание жизни» присущи не только человеку, но и животному, растению. Боялись причинить им боль. Не рвали, не косили траву. «Чайын чайлаар Чараш-Дажым // идик кетпес шыктыг-ла ийин»<sup>58</sup> – Лето летуя на Чараш-Даше, сапоги-идики нельзя надевать. Т. к. это родное местечко изобилует лугами и можно помять траву<sup>59</sup>.

Одушевлявшие растительный мир тувинцы рубку сырого леса считали грехом и потому употребляли на бытовые и хозяйственные нужды, напр., на топливо, городьбу, загоны для скота и т. д., только валежник<sup>60</sup> и старые, засохшие деревья, что содействовало очищению лесов. Верили, что рубка молодых деревьев может вызвать смерть детей. В этом нежелании-запрете просматривается, вероятно, и представление о берёзе как аналоге мирового дерева (в эпосе её как аналог заменяет тополь).

Оберегающим природу фактором выступало и нравственно-эстетическое чувство. Напр., загадка сочувствовала главному объекту тувинской охоты косуле: «каждый год драть лыко, с молодого хвойного дерева снимать кору, ни разу не есть досыта – такая привычка у молниеносного». Маралу, обезображенному срезанием рогов-пантов: «сорванец, прыгая, эх, жаль, чёрный напильник потерял». Сурку-тарбагану: «под землёй – сгнившая деревяшка». Соболю: «в плохие времена (т. е. когда убьют) сума перемётная – подушка».

Сосунок растянул рот – всадник ободрял его: «Ушпа, кулун, турба, кулун: // удавайн салыптар мен...»<sup>61</sup> – Не падай, не томись: скоро выпущу на свободу я... «Пусть буду ходить пешком, пока сосунок не подрастёт, не окрепнет», – решал лирический герой. Но бедным приходилось нарушать это правило: «Кто верхом на одногодке (на двухгодовалом), тот далеко не уедет». «Конечно же, похудеет стригунок, когда ездят на нём, надев подхвостник (заднюю подпругу)».

Песни жалели птенцов и птиц: «Улуг дагның бажынайда // улар оглу кээргенчиг. // Алаак черниң ортузунда // аңгыр оглу кээргенчиг»<sup>62</sup> – На вершине высокой горы уларёнка жаль. ...Посреди островной поляны утёнка огаря жаль. Берег реки покроеся камнями (река обмелеет), лесная поляна, болото замёрзнут – птиц речных огаря, журавля жалко<sup>63</sup>. Как песенно-поэтическая формула тревоги воспринимается крик заблудившихся на полуостровной лесной поляне, потерявших свою стаю глупых уток, или крик орла тёмной ночью, или крик отбившегося от стада дикого глупого козла<sup>64</sup>.

Песни призывали беречь птиц: «Алаак-шыктың (тулаа-шынаа, тулаа черниң) эртинези // аңгыр кушту (дуруяаны, дуруяа кушту) хоюспанар (ужутпанар)»<sup>65</sup> – Сокровище полей, долин, болот и рек огаря, журавля не трогайте, не вспугните; «Не стал я вспугивать кукушку серую куковавшую». Кукушку и журавля тувинцы не убивали; считали, если убить одного из журавлей, то прилетит другой и будет плакать о погибшем, якобы, от 3 до 7 лет, и убитому будет очень плохо. Но убийство супружеской пары журавлей не считали плохим предзнаменованием<sup>66</sup>.

Мифоэкологическое сознание допускало влияние на стихии. Монголам тувинцы представлялись народом, «обладающим знанием тайных сил природы», «народом с чёрной книгой» – хара номтай улус, с камнем погоды чат (горючий, горный хрусталь), способным «низводить дождь с неба»<sup>67</sup>. При отклонении от погодной нормы задавались вопросом «Не вселилась ли в неё (в местность – Г. К.) степная дева, ведьма-албыс?»<sup>68</sup> (из песни).

Сама жизнь подводила к идеалу умеренности, довольства малым, самым необходимым. От природы и жизни надо брать столько, сколько необходимо для удовлетворения первейших физических потребностей данного момента.

## Литература

- <sup>1</sup> Начало см.: Круг знания. – Кызыл, 1999. – Вып. 2. – С. 6-19.
- <sup>2</sup> Хоор-оол О. Т., Кызыл-Мажалык, Барун-Хемчик, 1965, 1966.
- <sup>3</sup> Эрелчин, Ак-Дуруг, Улуг-Хем, К. М. Дугар-оол, XII. 1967.
- <sup>4</sup> Сурунмаа М. Х., Мугу-Аксы, Монгун-Тайга, II. 1967.
- <sup>5</sup> Ф. Я. Кон свидетельствовал, что у рода оюннаров народ во главе с начальником сумон-чаңгы по знаку лам обходил вокруг оваа, а ламы, не двигаясь с мёта, продолжали молебен (Указ. соч. – С.123).
- <sup>6</sup> Хертек К. С., Тээли, Бай-Тайга, 1966.
- <sup>7</sup> Саая С. Б., Эрги-Барлык, Барун-Хемчик, 1965.
- <sup>8</sup> Высота Бай-Тайги составляет 3487 м. над уровнем <sup>моря</sup>, для сравнения: самая высокая точка Тувы гора Монгун-Тайга – 3976 м.
- <sup>9</sup> См., напр.: КН. – С. 47. – № 369.
- <sup>10</sup> По легенде, внутри Бай-Тайги находится клад сокровищ, поэтому, мол, так богаты все, живущие у ее подножия.
- <sup>11</sup> Ондар Д., Ондар Н., с-з «Сут-Хол», Дзун-Хемчик, Онар К. О., 1974.
- <sup>12</sup> Саая С. Б., Эрги-Барлык, Барун-Хемчик, 1965.
- <sup>13</sup> См.: Булгаков А. И. (1908), Минцлова К. Д. (1915), Грумм-Гржимайло Г. Е. (1926), Кон Ф. Я. (1934), Кенин-Лопсан М. Б. (1987).
- <sup>14</sup> Кон Ф. Я. Указ. соч. – С.123.
- <sup>15</sup> *Девиг* ритуальная пляска в национальной борьбе-хуреш (ТРС. – С. 151).
- <sup>16</sup> Салчак Д. Д., Мугур-Аксы, Монгун-Тайга, II, 1967.
- <sup>17</sup> Адрианов А. В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 г. по поручению ИРГО // Записки ИРГО по общей географии. – СПб., 1888. – Т. XI. – С. 345.
- <sup>18</sup> Кон Ф. Я. Указ. соч. – С. 69.
- <sup>19</sup> ТК. – С. 14.
- <sup>20</sup> Там же. – С. 52. – № 21.
- <sup>21</sup> Там же. – С. 46. – № 361.
- <sup>22</sup> РФ ТНИИЯЛИ, З. К. Кыргыз, 1987.
- <sup>23</sup> Там же. – С. 57. – № 461.
- <sup>24</sup> *Хуурак, хувурак уст., рел.* послушник, ученик в буддийских монастырях (ТРС. – С.495).
- <sup>25</sup> КН. – С. 14. – № 175.
- <sup>26</sup> Бедняки в качестве ширээ использовали полки, сундуки-аптара, а многие араты не имели ни ширээ, ни божков.
- <sup>27</sup> Буддийские божки-бурганы представляли собой фантастические изображения буддийских святых в виде человека со множеством голов, рук, с клыками и рогами.
- <sup>28</sup> КН. Тексты. – С. 130. – № 956.
- <sup>29</sup> Там же. – С. 89-90. – № 644.
- <sup>30</sup> КН. – С. 62. – № 442.
- <sup>31</sup> Там же. – С. 126. – № 1082.
- <sup>32</sup> Чымылаа птица, по сообщению Б. Ч. Хомушку (Кунгуртук, К. 1983), коричневая с зеленоватой грудкой, гнездо у неё искусное, песня «чым-чым чымчыырт» (овсянка?).
- <sup>33</sup> КН. – С. 83. – №№ 686, 687; С. 104. – №№ 882, 883.
- <sup>34</sup> Катанов Н. Ф. Среди тюркских племен // Известия ИРГО. – СПб., 1893. – Т. XXIX, вып. VI. – С.521.
- <sup>35</sup> *Богда* будда, бог, святой; аа богда! – о боже мой!; богда шажыны-буддизм (ТРС. – С. 160).
- <sup>36</sup> Монгуш К. Б., Торгалыг, Овур., 1974.
- <sup>37</sup> Хомушку Д. Л., Эрги-Барлык, Барун-Хемчик., 1965.
- <sup>38</sup> Салчак Ш., Мугур-Аксы, Монгун-Тайга, II. 1967.
- <sup>39</sup> Традиционное мировоззрение... – 1988. – С. 127.
- <sup>40</sup> ТРС. – С. 279-280.

- <sup>41</sup> Потанин Г. Н. Указ, соч. – С. 77, 94, 703 (примеч. 63).
- <sup>42</sup> Кон Ф. Я. Указ, соч. – С. 97.
- <sup>43</sup> Вайнштейн С. И. Указ, соч. – С. 143.
- <sup>44</sup> Догак М. К., Хондергей, Дзун-Хемчик, 1988. Надежды на увеличение стада связывались также с появлением бородавок на морде телки и теленка.
- <sup>45</sup> КН. – С. 76. – № 638.
- <sup>46</sup> Там же. – С. 87 – № 719.
- <sup>47</sup> ТК. – С. 43. – № 31.
- <sup>48</sup> Там же. – С. 42-43. – № 31.
- <sup>49</sup> КН. – С. 86. – № 712; ТК. – С. 42. – № 31.
- <sup>50</sup> ТУЫ. – С. 11-12. – № 3
- <sup>51</sup> Камзай-оол К. Д., Усинск, 1973.
- <sup>52</sup> Сат Ш. Ч. Приложение... – С. 117.
- <sup>53</sup> КН. – С. 49. – № 384.
- <sup>54</sup> Ы. – С. 33.
- <sup>55</sup> ТК. – С. 28. – № 6.
- <sup>56</sup> КН. – С. 144. – № 1177.
- <sup>57</sup> УЗ. – XIII. – С. 320.
- <sup>58</sup> Хертек Б. Н.-Х., Шуй (Бай-Тайга), Салчак В. С., 1983.
- <sup>59</sup> У тувинцев немало легенд, призывающих оберегать местности (в т. ч. и Чараш-Даш, Бай-Тайга), обладающие, по представлениям народа, удивительными свойствами.
- <sup>60</sup> Ошурков В. А. Указ, соч. – С. 164.
- <sup>61</sup> Хорлува С., Чаа-Хол, Улуг-Хем, Оюн М., 1968.
- <sup>62</sup> Тулуш Д. А., К-ош-Терек, Овур, 1974.
- <sup>63</sup> ТК. – С. 203. – № 18.
- <sup>64</sup> КН. – С. 144. – №№ 1182, 1183.
- <sup>65</sup> Ы. – С. 33; ТК. – С. 136-137. – № 2; Тумак С. Ч., Овур, 1970, № 61.
- <sup>66</sup> Дьяконова В. П. Религиозные представления... – С. 290.
- <sup>67</sup> Потанин Г. Н. Указ, соч. – С. 189.
- <sup>68</sup> КН. – С. 55. – № 440.



Г. В. Колмаков

## ПРОБЛЕМА БЕДНОСТИ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОГО РАЗВИТИЯ ТУВЫ

Одной из наиболее острых проблем современного социально-экономического развития России стала проблема падения уровня жизни народа и широкое распространение бедности. Основным показателем, на базе которого отслеживается ее динамика в стране с 1992 года, является доля населения с душевыми денежными доходами ниже прожиточного минимума.

Разразившийся в августе 1998 года финансовый кризис резко дестабилизировал положение в российской экономике. Миллионы россиян оказались на грани выживания. Уровень реальных денежных доходов населения снизился на 50 процентов по сравнению с 1991 годом, уровень реальной оплаты труда – более чем в 2 раза.

Существенно влияют на величину душевых доходов граждан задержки заработной платы, пособий на детей, других социальных выплат, рост цен на потребительские товары и услуги.

Хотя указанные негативные явления характерны для большинства территорий России, Республика Тыва – регион с наиболее низкими доходами народа. В 1998-1999 гг. его душевые доходы оказались на 56-58% ниже среднероссийских.

По данным Госкомстата РТ более 2/3 населения республики – 74,4% или 231,3 тыс. человек в 1999 году имели денежные доходы, которые не позволяли удовлетворять основные потребности человека в приобретении продуктов питания, промышленных товаров и оплате услуг, то есть ниже бюджета прожиточного минимума, который составил по республике в том году в среднем за месяц на душу 1010,0 рублей. Более трети жителей республики в течение 1999 года находилось в состоянии глубокой бедности, их среднедушевой доход не превышал половины прожиточного минимума.

Происходит дальнейшее абсолютное снижение потребительского спроса населения. Так, оборот розничной торговли, включая общественное питание, за 1999 год сократился в республике на 18,4% по отношению к предыдущему году. Снижение покупательной способности рубля привело к значительному ухудшению материального благосостояния людей.

Характерным проявлением снижения уровня жизни, вызванного спадом производства и инфляцией, является у жителей Республики Тыва, как и других россиян, рост доли расходов на питание в семейных бюджетах при снижении его калорийности и ухудшении структуры. Если в 1990 году на эту статью расходов приходилась четвертая часть общей суммы, в 1992 году – 39,9%, в 1999 году – 56,6%. В рационе стало меньше белков и витаминов. Уменьшилось потребление мяса и мясопродуктов, яиц, овощей, фруктов и ягод.

Растет доля расходов на оплату услуг, особенно жилищно-коммунальных, но порой они не оплачиваются годами.

Основная тенденция современного социально-экономического развития – стремительное социальное и имущественное расслоение общества. Идет очень быстрое накопление богатства в руках относительного меньшинства и одновременное обнищание основной массы жителей. Доходы между крайними полюсами населения значительно разнятся друг от друга.

В 1999 году в республике на долю 10 % наименее обеспеченных граждан приходилось 2,8 % всех денежных доходов, в то время как в руках 10 % наиболее обеспеченных людей была сосредоточена почти четверть таковых. В 1999 году уровень дохода 10 % наиболее обеспеченных в РТ превышал в 8,8 % раз доходы наименее обеспеченных.

Среди занятых в различных сферах народного хозяйства максимальные душевые доходы имеют семьи, где есть работающие в сфере финансирования и кредитования. Они опережают остальных по величине душевых доходов со значительным отрывом (в 3-4 раза).

Невиданное по масштабам обогащение одних за счет обнищания основной массы населения произошло за ничтожно малый по историческим меркам промежуток времени.

Таблица 1

Имущественное расслоение населения Республики Тыва,  
границы и уровень бедности

Показатели	1992 г., тысяч рублей	1998 г. рублей	1999 г. рублей
Среднемесячная начисленная заработная плата одного работника	4,1	917,0	1025,0
Среднемесячный размер начисленной пенсии	3,4	412,1	574,1
Величина прожиточного минимума в среднем на душу населения (порог бедности), в месяц	1,8	616,0	1010,0
Численность населения с доходами ниже прожиточного минимума:			
– тысяч человек		232,3	231,3
– в % к общей численности населения		74,9	74,4
Соотношение доходов 10 % наиболее и 10 % наименее обеспеченного населения, раз	5,4	9,6	8,8

Если в первые годы реформирования экономики ряды бедняков пополняли социально уязвимые слои – пенсионеры, инвалиды, многодетные семьи, то в настоящее время под ударом оказалось благосостояние многих рабочих, выброшенных за ворота проходных, учительства, медиков, работников культуры и искусства, сельских жителей. То есть ущемляются жизненные интересы большинства трудоспособных граждан.

Среди факторов, способствующих попаданию семей в группу бедных, важную роль играют возраст, состав семьи, прежде всего – количество иждивенцев, а также обеспеченность работой. В Республике Тыва сегодня насчитывается 12,1 тыс. остро нуждающихся семей, в том числе 7,2 тыс. беднейших, что составляет около 10 % от их общего числа.

В трудном положении находятся многодетные семьи, воспитывающие трех и более детей. Средняя семья с низким уровнем доходов состоит из 3,6 человека, тогда как в группе с высшими доходами – 2,2 человека. Число иждивенцев, приходящихся на одного работающего, в малообеспеченных семьях – 1,1 человека, в семьях с высшими доходами – 0,3 человека.

Кроме многодетных и неполных семей, одиноких пенсионеров и инвалидов, ряды бедных в республике пополняются безработными. Так, в 1999 году в среднем по Туве от 60 % до 70 % семей, имевших в своем составе безработных, находились за чертой бедности. Подавляющее большинство безработных – женщины: в конце 1999 г. они составляли более 68 % официально зарегистрированных безработных, хотя их доля в общей численности экономически активного населения республики составляет 55 %.

Глубокие деформации социально-экономического уклада современного общества являются серьезным ограничителем перехода к экономическому росту. Это объясняется тем, что проблема бедности и снижение уровня жизни населения не только дестабилизирует социально-политическую ситуацию, но и оказывает негативное влияние на реальный сектор экономики. Сокращение масштабов бедности, уменьшение “расслоения” в обществе остается приоритетной задачей для всех ветвей власти.

С 28 июня по 23 июля 2000 г. в г. Улан-Удэ Республики Бурятия проходила международная конференция востоковедов «Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии». На нее собрались представители России, Японии, Китая, Монголии, США, Венгрии, Турции, Польши и других стран. В работе форума деятельное участие приняла группа ученых Республики Тыва. Автор публикуемой статьи выступил на одном из секционных заседаний с докладом, посвященным выявлению роли самоорганизации и управления в генетической структуре кочевого общества.

Неплохие научно-теоретические результаты конференции связаны в значительной мере с тем, что для ее работы был характерен комплексный, системный подход к историческому прошлому и современности народов Центральной Азии. В ходе работы секций рассматривались проблемы языков народов Центральной Азии, фольклора и литературы, философии и истории буддизма, социологии истории кочевых обществ и др.

В докладе А. П. Деревянко «Палеолит Центральной Азии», прочитанном на пленарном заседании конференции, убедительно показано, что переход населения на территории современной Монголии и юга Сибири к скотоводству начался примерно 7-6 тысяч лет назад и связан с климатическими изменениями, похолоданием и опустыниванием. Эти выводы создают прочную основу для реконструкции процесса становления кочевого общества в Центральной Азии, в том числе и на территории современной Тувы.

На секции «Проблемы социологии истории кочевых цивилизаций» предпринята попытка выявить критерии цивилизованности в приложении к кочевому обществу, при этом позиции участников дискуссии разошлись. Было, например, привлечено внимание к тому, что понятие «цивилизация» слишком жестко связывается с такими понятиями как «государство» и «письменность». Ю. В. Попков в этой связи отметил, что некоторые исследователи распространяют понятие «цивилизация» и на часть истории первобытного общества с тем, что в процессе социальной самоорганизации как у земледельцев, так и скотоводов формировались предпосылки и условия возникновения государства и письменности. То есть и в историческом прошлом скотоводов следует выделять период становления общества, обладающего набором признаков эмпирического объекта понятия «цивилизация».

Поскольку исследователи на конференции продемонстрировали достаточно высокий эвристический потенциал в изучении кочевых обществ Центральной Азии, постольку такую форму общения ученых кочевниковедов предполагается сделать регулярной, а также на данной базе разрабатывать и реализовывать конкретные научные проекты по проблемам истории, экономики и культуры центрально-азиатских цивилизаций.

**В. Р. Фельдман**

## **КОЧЕВАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ИСТОРИЯ ВОПРОСА, ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ И НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ**

Термин «цивилизация», как известно, появился в Западной Европе в эпоху Просвещения в связи с происходившим тогда промышленным переворотом, а также крупными достижениями ученых естествоиспытателей и математиков. В сформировавшейся окончательно в XIX веке концепции евроцентризма говорилось о претензии на лидирующую роль Запада в мировом социокультурном процессе, что многим в то время казалось вполне убедительным и обоснованным.

Тогда же с различных мировоззренческих и методологических позиций началась разработка теории цивилизации (см. работы Г. Л. Моргана, Ф. Энгельса, Н. Я. Данилевского и др.). В XX веке различные аспекты теории цивилизации разрабатывали О. Шпенглер, А. Тойнби, Ф. Бродель, Н. С. Розов, Л. С. Васильев, Л. Г. Олех и др.

Каково же было отношение основоположников теории цивилизации к кочевникам и как определяли их роль в мировой истории? Н. Я. Данилевский («Россия и Европа») относил гуннов, монголов и тюрок к негативным действующим лицам истории. Он полагал, что историческая роль кочевников сводилась к добыванию пришедших в упадок цивилизаций. О. Шпенглер («Закат Европы») был убежден в том, что цивилизация есть смерть культуры. К основным чертам цивилизованного общества он относил высокий уровень развития техники, социальное отчуждение и мегаполисы, населенные людьми, оторванными от традиций, великого культурного прошлого. Этих современных ему жителей городов Шпенглер называл «новыми кочевниками», что ярко демонстрирует крайне слабую осведомленность мыслителя о духовных составляющих кочевого общества, его социокультурном контексте. А. Тойнби («Постижение истории») включил в свою классификацию цивилизаций («речные», «нагорные», «островные», «континентальные», «лесные») «степную цивилизацию». Вместе с тем он относил социальные организации эскимосов, полинезийцев и кочевников к родившимся, но не развивающимся обществам.

Только в середине 90-х годов XX столетия в российской социально-философской и исторической литературе (см. работы А. М. Буровского и Н. Н. Крадина) кочевое общество стало связываться с понятием «цивилизация».

А. М. Буровский предложил связать кочевое общество с понятием «цивилизация» исходя из того, что оно представляет собой определенный тип культуры (культура скотоводов). Уровень развития культуры им во внимание не принимался. А. М. Буровский разделил кочевые цивилизации по признакам этнических и языковых различий.

Он также пришел к выводу, что цивилизации можно группировать исходя из типа антропогенного ландшафта. С его точки зрения, для кочевой цивилизации характерен косвенный (используемый) антропогенный ландшафт. То есть для экономики кочевого общества характерным является то, что скот пасется не в искусственно преобразованном, а в естественном ландшафте. Он совершенно верно отметил, что место жительства скотовода и естественный ландшафт радикально не отличаются. В противоположность этому антропогенные ландшафты традиционных земледельческих цивилизаций являлись искусственно преобразованными, радикально отличались от естественных ландшафтов. При этом природные ресурсы исчерпывались до возможного предела (нерациональное общество). Последнее в значительной мере связано с тем, что человек является властителем Природы, а ее ресурсы неисчерпаемы.

Представляется также вполне убедительным вывод А. М. Буровского о том, что для скотоводческих цивилизаций было характерно объединение усилий для совместного решения политических задач (Степная скотоводческая цивилизация: критерии описания, анализа и сопоставления // Цивилизации. Вып. 3. – М., 1995. – С. 159-160).

Н. Н. Крадин ввел в научный оборот понятие «кочевая мегацивилизация» и выделил шесть ее локальных вариантов. К ним он относит кочевников евразийских степей (коневоды), североафриканских и переднеазиатских верблюдоводов, яководов Тибета, скотоводов Анд (ламоводы), коровопасов Южной Африки и оленеводов северо-азиатской тундры. Заслуживает внимания вывод Н. Н. Крадина о том, что у кочевников существует достаточно динамичный баланс между ресурсами пастбищ, количеством стад и общей численностью населения (Кочевничество в цивилизационном и формационном развитии // Цивилизации. Вып. 3. – М., 1995. – С. 173).

В современных условиях, когда назревает угроза глобального экологического кризиса с необратимыми последствиями для человечества, особое значение приобретает опыт сбалансированного взаимодействия Человека и Природы, в том числе и в связи с ролью религиозных представлений, ценностей и культурных образцов в воспитании людей в соответствии с требованиями «экологического императива» (Н. Н. Моисеев).

Отношения между земледельческими и кочевыми цивилизациями время от времени приобретали жестко конфронтационный характер, особенно в период образования кочевой

конфедерации или империи. В этой связи в странах с земледельческими культурами сложилось крайне отрицательное отношение к кочевникам, их роль в истории определялась как исключительно деструктивная, разрушительная. Односторонность в оценке роли кочевников в истории цивилизации была характерна для исторической литературы советского периода (за редкими исключениями). В то время внимание исследователей сосредоточивалось на завоевательной и грабительской активности кочевых обществ.

Н. Н. Крадин попытался подойти к этому вопросу более взвешенно и объективно. Он обратил внимание на то, что кочевники в ходе освоения Великой степи значительно расширили границы ойкумены. С его точки зрения, мобильная система коммуникаций кочевников играла едва ли не ключевую роль в перемещении политической, технологической и культурной информации между локальными цивилизациями древности и средневековья.

Н. Н. Крадин совершенно справедливо отметил значительный вклад кочевников в развитие мировой культуры, однако редуцировал его к роли т. н. «скифских древностей». На наш взгляд, окончательный ответ на этот вопрос еще не получен. В России, например, значительная часть духовных ценностей, социокультурного опыта тюркских народов получила возможность вступить в диалог с современной российской евразийской гетерогенной культурой только в 90-е годы XX столетия.

Примерно со второй половины 80-х годов, когда в СССР разразился общеметодологический кризис, связанный с резкой критикой теории общественно-экономических формаций, в научных кругах развернулись затяжные дискуссии относительно сущности и содержания понятия «цивилизация», а также его эвристического потенциала. Мы в этой ситуации стоим на позиции т. н. «плюралистической методологии», которая пытается синтезировать диалектику с элементами теории формаций, принципом цивилизованности и теорией самоорганизации.

В вопросе о том, что такое «цивилизация», мы отталкиваемся от идей Г. Л. Моргана, который связывал это понятие с институтами государства и письменности, возникающими в процессе разложения первобытного общества (стадия «варварства»).

Стадии «дикости», «варварства» и «цивилизации» обнаруживаются и в генетической структуре кочевых обществ. С нашей точки зрения, нет общепланетарного процесса социальной самоорганизации, в ходе которого как у земледельцев, так и у кочевников происходило становление государства (у кочевников – его предпосылок) и возникновение письменности.

Л. Р. Кызласов исследовал самобытные письменные культуры в раннесредневековых государствах тюркоязычных народов, выделил евразийскую и азиатскую группу алфавитов (на базе анализа рунических надписей) и показал их связь с институтом государства. Он пришел к выводу, что каждый алфавит следует рассматривать в качестве культурно-политического, государственного признака (см. Рунические письменности евразийских степей).

Для социально-территориальных общностей характерна неравномерность перехода к цивилизации. Это в полной мере относится и к кочевникам. Кочевые раннегосударственные образования (конфедерации и империи) возникали еще в древности. У кочевников одновременность перехода к цивилизации была связана с темпами формирования материальных и духовных предпосылок политогенеза, а также со значительной ролью внешних факторов, резко ускорявших образование кочевых империй.

На сегодня можно, с известной осторожностью, выделить ряд фундаментальных черт и особенностей кочевой цивилизации. Для кочевой цивилизации, как мы полагаем, прежде всего была характерна ее нетехногенность и «рациональность» общества (Н. Н. Моисеев). Последнее было связано с переходом социальных групп к скотоводству и жизни в условиях Великой степи. Нам не представляется достаточно убедительным вывод Н. Н. Крадина, что кочевое общество, в связи с его ориентацией на экспансию с целью грабежа, являлось

тупиковым вариантом исторической эволюции (Структура власти в государственных образованиях кочевников // Феномен восточного деспотизма: Структура управления и власти. – М. 1993. – С. 198). В действительности же, как мы ранее отмечали, кочевники создали «рациональное» общество, которое могло существовать и воспроизводиться неопределенно долго. Во всяком случае это общество, в отличие от техногенных цивилизаций, не разрушало природных условий собственного существования, очень хорошо сознавало требования экологической этики и следовало им. В этой связи нужно отметить ошибочность идеи о застойном характере кочевого общества. Как подчеркивает А. М. Сагалаев (см. Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск, 1992), творческий характер, созидательность кочевого общества обнаруживается прежде всего в сфере субъективного (религиозно-мифологическое сознание, фольклор, искусство).

К важным особенностям кочевой цивилизации можно отнести высокую степень подвижности и самоорганизации кочевого общества, а также несловный характер нормативно-правовой регуляции социальных отношений. Как известно, Большой Джасак Чингисхана был обращен ко всем монголам, не выделял особо аристократические рода, не создавая для них особую систему правового регулирования. Процесс самоорганизации кочевого общества был связан с его потребностью поддерживать основные параметры своего существования и воспроизводства. Он базировался на достаточно сложном ценностно-нормативном комплексе, глубоко укоренившемся в сознании скотоводов. Отдельными составляющими этого комплекса являлись ценности и культурные образцы в системе семейных и межличностных отношений, скотоводческого хозяйства, во взаимоотношениях властвующих и подвластных субъектов. Каждая из составляющих ценностно-нормативного комплекса кочевого общества представляла собой подсистему в системе культуры кочевой социальной организации (экономическая культура, политическая культура т. д.).

Таким образом, мы представили только некоторые черты и особенности кочевой цивилизации как закономерного этапа в генетической структуре кочевого общества. Дальнейший анализ понятия «кочевой цивилизации» предполагает выявление особенностей «кочевого деспотизма», а также исследование роли процесса самоорганизации во всех структурных составляющих кочевого общества.

О. М. Хомушку

## СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОГО СОСТОЯНИЯ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ОРИЕНТАЦИЙ ВЕРУЮЩИХ В КОНТЕКСТЕ ПЕРСПЕКТИВ РАЗВИТИЯ БУДДИЗМА В ТУВЕ

(по материалам социологического опроса участников  
I учредительного съезда буддистов Республики Тыва)

За последние годы религиозная ситуация в Тuve, как и в России в целом, серьезно изменилась, об этом свидетельствуют процессы формирования новых объединений и общин, воссоздание традиционных религиозных верований, общее увеличение числа верующих. Вместе с тем, следует отметить, что данные процессы включают в себя и ряд проблем, связанных как с финансовыми, так и организационными трудностями. Показательным в данном случае является ситуация, складывающаяся в буддийских общинах республики.

Буддизм становится в Тuve официальной религией в восемнадцатом веке, и с этого времени начинается сложный процесс включения буддийских традиций в духовную культуру тувинцев. К сожалению, репрессии, коснувшиеся в 30-е годы XX века служителей культа, привели к разрушению существовавшей институциональной и культовой системы буддизма, к 90-м годам в республике практически не остается образованного буддийского духовенства. Поэтому процесс возрождения «желтой религии» начинался с отправления простых обрядов и ритуалов.

В сентябре 1997 года на Первом Всетувинском учредительном съезде сторонников и последователей учения Будды в Республике Тыва был избран Камбы-лама, а также его управление.

На съезде присутствовали не только духовные лица, но и наиболее активные верующие из мирян, именно поэтому мы посчитали возможным проведение небольшого социологического опроса участников форума, который мог бы выявить некоторые аспекты уровня и характера религиозности среди буддистов и тех, кто считает себя таковыми, значимость веры для личности, ее устойчивость, содержание сознания и поведения (отправление религиозных обрядов, посещение хурээ и т.д.), оценка опрашиваемыми перспектив развития буддизма.

- Количество опрошенных - 85 человек,  
мужчин – 82,23 % (69),  
женщин – 18,60 % (16).
- Распределение по возрасту:  
до 20 лет – 5,81 %,  
от 21 до 30 лет – 20,93 %,  
от 30 до 40 лет – 40,70 %,  
от 40 до 50 лет – 22,09 %,  
от 50 и старше – 9,30 %.
- Распределение по образованию:  
начальное – 4,65 %,  
неполное среднее – 2,33 %,  
общее среднее – 10,47 %,  
среднее специальное – 32,56 %,  
незаконченное высшее – 16,28 %,  
высшее – 32,56 %.
- Распределение по семейному положению:  
никогда не состоял в браке – 8,14 %,

состоит в браке – 70,93 %,  
 разведен – 3,49 %,  
 вдовец (вдова) – 12,70 %

В ходе опроса нас интересовали вопросы мировоззренческого плана, связанные с оценкой роли буддизма в духовной культуре Тувы, отношение к процессам, происходящим в настоящее время в духовной жизни людей. В данном случае не проводилась специальная выборка, респондентами выступили практически все участники съезда, поэтому по данным результатов исследования можно говорить о мировоззренческих ориентациях наиболее активных последователей буддизма, что является достаточно ярким показателем для характеристики в целом.

Результаты опроса показали: несмотря на то, что отвечали наиболее активные последователи буддизма, четких представлений в вопросах вероучения, перспектив развития и т. д. у них нет, имеются определенные расхождения и в вопросах о роли буддизма в современной культуре Тувы.

Так, на вопрос: *«Какую религию Вы считаете национальной религией тувинцев?»*, ответы распределились следующим образом:

«шаманизм» – 16,28 %,  
 «буддизм» – 73,26 %,  
 «вера в духов-предков, хозяев местности» (дошаманские культы) – 26,74 %.

Интересно, что среди лам, присутствовавших на съезде, ответы распределились следующим образом:

«шаманизм» – 10,00 %,  
 «буддизм» – 85 %,  
 «вера в духов-предков, хозяев местности» – 10%,

что вполне закономерно, поскольку свидетельствует о сохраняющейся синкретичности религиозных верований в Туве.

При ответе на вопрос: *«Какая религия может в наибольшей степени способствовать возрождению Тувы?»* – 91,86 % отдали предпочтение буддизму (среди лам – 95 %), шаманизму – 5,81 %, ответили, что все религии в равной степени этому способствуют – 8,14 % (среди лам – 5 %). Интересно, что 2,33 % затруднились с ответом на данный вопрос, что может свидетельствовать об определенной критической оценке состояния буддизма на данный момент. Это не случайно, поскольку общая атмосфера прошлых лет характеризовалась прежде всего тенденциозным отношением ко всему, что было как-то связано с любым проявлением религиозности, а это не могло не повлиять на картину религиозного комплекса в целом. Так, нами был задан вопрос: *«Современная молодежь слабо разбирается в буддизме, плохо знает свою культуру. В чем, по Вашему мнению, причина такой бездуховности?»* Данный вопрос предполагал несколько вариантов ответов, которые были распределены следующим образом: подавляющее большинство – 70,93 % считает, что это – «результат политики предшествующих лет» (среди лам – 65 %), 16,28 % – «кризис в обществе» (среди лам – 15 %).

Показателем достаточной веротерпимости буддистов по отношению к другим религиям явились ответы на вопрос *«Как Вы относитесь к тем, кто считает свою религию единственно верной, выступает против других религий?»*: 44,19 % – отрицательно (среди лам – 55 %), 47,67 % – положительно (среди лам – 35 %), т. е. в данном случае можно говорить о наличии желания (особенно среди буддийского духовенства) межконфессионального диалога, стремлении к сотрудничеству в вопросах, касающихся нравственности, духовной чистоты. Не случайно 69,77 % опрошенных связывают воедино понятия «религия» и «нравственность».

Анализ современного состояния религиозности невозможен без учета всех изменений, которые происходят в настоящее время. Условия рыночной экономики накладывают свой отпечаток и на духовные институты, проблемы финансирования и



материальной поддержки имеют тесную связь с возможностью распространения своих взглядов. В данной ситуации остро встает вопрос – следует ли включиться в современную систему экономических отношений или постараться остаться в стороне от «мирских проблем»?

На вопрос *«Как Вы относитесь к широкой религиозной пропаганде в СМИ и многолюдным религиозным собраниям в домах культуры и даже на стадионах?»*, 61,63 % опрошенных считают, что «как и распространение любых других взглядов, проповедь религии не должна ничем ограничиваться» (среди лам – 70 %), 8,14 % все-таки считают, что «проповедь религии должна быть ограничена стенами молитвенного помещения, а 25,58 % опрошенных совершенно безразличны к этому (среди лам – 15 %). Таким образом, можно говорить о том, что большинство опрошенных понимают необходимость широкого распространения основ вероучения среди населения, используя все возможности для этого.

Показателен в данном случае и ответ на вопрос *«Как Вы относитесь к коммерческо-предпринимательской деятельности религиозных организаций?»*, так, 54,65 % опрошенных считают, что это веление времени и положительно относятся к такому виду деятельности (среди лам это процент еще выше – 75 %, можно сказать, что в данном случае духовные лица острее понимают необходимость решения финансовых проблем, чаще испытывая нехватку в средствах для полноценного обеспечения своей деятельности – обучение, строительство культовых зданий и т. д.), хотя 29,07 % опрошенных все же придерживаются мнения, что «религиозные организации не должны этим заниматься» (среди лам, считающих аналогично, таковых 5 %).

Выразили участники съезда озабоченность по поводу возрастания миссионерской деятельности на территории Тувы, хотя, на наш взгляд, и не так категорично. Так, на вопрос *«Как Вы относитесь к деятельности зарубежных миссионеров в Туве?»* – отрицательно ответили 52,33 % опрошенных (среди лам – 60 %), положительно – 12,79 % (среди лам – 15 %), остальные опрошенные безразличны к этому вопросу. В данном случае речь шла о миссионерах других религиозных направлений, ранее не представленных в Туве («Свидетели Иеговы», пятидесятники и др.). Поскольку в настоящее время прослеживается тенденция роста влияния подобных протестантских образований, а также новых религиозных движений (бахаи, Церковь Объединения Муна и др.), в том числе и среди тувинского населения, то тревога последователей традиционных религиозных верований вполне понятна.

Проблемы возрождения религии в настоящее время тесно переплетаются с проблемами необходимости ее обновления, поскольку изменения, затрагивающие политическую, экономическую и социальную сферы, не могут не касаться и области духовной культуры. Какие реформы в таком случае являются необходимыми, какое направление предпочтительнее – эти вопросы являются в настоящее время одними из ключевых.

Нами был задан целый блок вопросов, связанных с этими проблемами. Так, на вопрос *«Необходимо ли реформирование традиционных религий, придания им современного характера, большей понятности и доступности в целях увеличения их влияния в обществе?»*, ответы распределились следующим образом:

	ламы %	все опрошенные %
согласен	75	67,44
не согласен	10	13,95
затрудняюсь ответить	10	12,79
нет ответа	5	5,72

Таким образом, из таблицы видно, что большинство опрошенных склоняются к необходимости определенных реформ в вопросах, связанных с популяризацией основ вероучения, что способствовало бы более широкому распространению буддизма.

Какие направления наиболее предпочтительны в таком случае, об этом можно судить по ответам на вопрос *«Как Вы думаете, какой вариант Учения Будды наиболее приемлем для Тувы?»* – 62,79 % отдали предпочтение исторически сложившемуся тувинскому варианту (среди лам – 55 %), 22,09% выбрали «классический тибетский буддизм» (среди лам – 25 %). Интересно, что никто из опрошенных не счел возможным использование вариантов буддизма Бурятии и Монголии. Подобная картина свидетельствует о стремлении к возрождению собственно тувинского варианта, имеющего связи с традиционной духовной культурой тувинцев, хотя не отрицается полностью и возможность влияния тибетского буддизма как классической основы.

Среди мирян, исповедующих буддизм в Туве, большинство – женщины, именно поэтому вопрос *«Сегодня многие женщины хотели бы посвятить свою жизнь изучению буддизма, стать монахинями, как Вы к этому относитесь?»* вызвал большой интерес у присутствующих. Положительно оценили это явление 47,67 % опрошенных (среди лам – 75 %), отрицательно – 34,88 % (среди лам – 5 %), затруднились с ответом – 16,28 % (среди лам – 15 %), остальные не дали ответа, что также можно расценивать как нечеткость позиции по данному вопросу. Любопытен довольно значительный разброс положительных ответов по данному вопросу среди лам и мирян (почти в полтора раза), что свидетельствует в первую очередь о разных подходах к ценностным ориентациям (то, что для духовного лица не представляет уже большой ценности, для мирянина достаточно значимо – выполнение супружеских обязательств, повседневные привязанности и т. д.).

При изучении современного состояния буддизма следует учитывать ряд факторов – степень сохранения в мировоззренческих установках современных верующих традиционных конфессиональных положений, а также эволюцию религиозных представлений, степень их трансформации под влиянием других конфессиональных направлений, рациональных знаний и т. д.

Одним из центральных в данном случае является вопрос о том, как человек представляет себе Бога, тем более, что само это понятие в буддийской философии находится в соподчинении с понятиями о нирване, карме, перерождении и т. д. Не случайно 54,65 % опрошенных представляют себе Бога как «высшее духовное нравственное начало» (среди лам – 45 %), что закономерно для буддийских понятий, хотя 26,74 % опрошенных все-таки выбрали христианский вариант ответа – «это реально существующая сверхъестественная личность, создавшая мир и управляющая им» (среди лам – 30 %), причем миряне в данном случае показали лучшее знание буддийских понятий, что довольно интересно, связано ли это с уровнем образования (общий процент имеющих высшее образование среди мирян на съезде – 32,56 %, среди лам – 25 %) или здесь имеют место другие причины, эти вопросы требуют дополнительных исследований.

Интерес представляют и ответы на вопрос *«Какое из приведенных ниже понятий для Вас более значимо? (Допустимо от 1 до 3 вариантов ответа)».*

Так, для мирян:

- на первом месте дух (духовность),
- на втором – Бог,
- на третьем – нравственность,
- на четвертом – религия.

Для лам же:

- на первом месте – Бог,
- на втором – дух (духовность) и религия,
- далее – гуманизм и святость, избранность человека.

Т. е. в данном случае ответы опять коррелируются общей системой ценностных ориентаций, при общих параметрах у мирян и лам они все же разнятся, что оказывает свое влияние и на ценностные приоритеты.

Что касается оценки воздействия на человека тех или иных явлений, то здесь ответы распределились следующим образом:

	ламы %	все опрошенные %
биополе	10	30,23
карма	65	46,51
порча	10	24,42
сглаз	25	27,91
бесовство	-	3,49
НЛО	-	4,65
черная и белая магии	10	17,44
другое	-	3,49

Из таблицы видно, что с точки зрения опрошенных наибольшую роль в жизни человека играет карма, хотя не последнее место здесь занимает и сглаз, а также биополе, черная и белая магии. Следует отметить, что и здесь прослеживается зависимость выбора ответов от следования канонам буддизма (выше у лам и ниже у мирян), если 30,23 % мирян считают, что на человека воздействует биополе, то среди лам таковых всего 10 % и т. д.

Результаты проведенного нами социологического опроса отражают состояние буддизма в Туве в настоящий момент. Утрата преемственности, разрушение образовательных институтов буддизма, отсутствие буддийской литературы и ряд других факторов привели к потере многих духовных ценностей, закрепленных ранее в буддизме. Не случайно поэтому тяготение к классическим, традиционным формам буддизма, получившим в свое время распространение в Туве. Вместе с тем можно говорить и о размывании традиционной религиозности, ведущей к тому, что в религиозном сознании наряду с идеями и представлениями о сверхъестественном все больший удельный вес занимают прежде всего морально-нравственные ценности, а сознание верующего становится все более синкретичным, где переплетаются как буддийские, так и шаманистские понятия, даже какие-то элементы христианских представлений.

Важный момент в этой связи такой, что в настоящее время среди мирян степень усвоения основ буддизма не ниже, чем у представителей духовенства, а по некоторым вопросам даже выше. Видимо, общий образовательный уровень духовенства пока намного ниже среднего уровня активных приверженцев буддизма (особенно среди городского населения, где вообще образовательный уровень более высокий).

Что касается вопросов возможной модернизации буддийских культов, то здесь скорее можно говорить лишь об элементах модернизации, ибо в настоящее время оживление религиозной деятельности влечет за собой и видоизменение в вероучении и культе в соответствии с современными условиями жизни.

С. С. Комбу

**«БҮЗҮРЭЭР МЕН, БҮЗҮРЭЭР МЕН, КЕЖИК-ЧОЛ БАР!»**

(2005 чылда өндүр улуг орус шүлүкчү Сергей Есенинниң төрүттүнгенинден бээр (октябрь 3) 110, а ооң өлгенинден бээр (декабрь 27) 80 чыл ою.

С. Есенинниң тыва дылда «Авамга чагаа» (1980) деп номунун үнгенинден бээр 25 чыл ою болган).

## 1. Кызыгаар чок ажык шөл дег сеткилимни...

XX-ги чүс чылдың эң-не шылгараңгай, сураглыг шүлүкчүзү Сергей Есенин болган дизе частырыг турбас. Ооң чажыды шүлүкчүнүн шүлүктеринин уян-сырыны, чоннун сеткилинге хөөнөшкээ.

Есенинниң чуртталгазы болгаш романтиктиг сагыш-сеткилинин аттыгышышкыны түрлүг болгаш кыска эрткен. Ооң чүрээ шүлүкчүнүн сеткил-хөңнүнүн күчүлүг илерелинин, угаан-бодалынын ол үениң үзелинге чаңгысайлаашпаанын шыдап чүктөп-ле чораан. Ооң арын-нүүрү чоннун чуртталгазын, кежик-чолун, ажыл-ижин, өөрүшкү, мунгаралын көрүп, үлежип-ле чораан.

Есенинниң чуртталгазы сагыш-сеткилдин өлүм чок маадырлыг чоруу болган. Шүлүкчү дириг чурттап чорда хөй-ле кижилер ону чедир үнелөвээн. Чүү дээрил аан! Кажан-бир шагда өске туураан шүлүкчүлери база ынчаар-ла хүлээп албайн чораанын төөгүнүн арыннарындан билер бис. Мандельштамны-даа, Ахматованы-даа, Цветаеваны-даа...

Сураглыг шүлүкчүнүн чогаадыкчы-даа, амыдыралчы-даа оруу каалама болбаан бол, ол эки чүүлдерге, келир үеге бүзүрөп чораан. Ол дугайын «Бүзүрээр мен, бүзүрээр мен, кежик-чол бар!» («Я верю, верю, счастье есть!») деп шүлүү биске «сөглөп» бээр:

*Бүзүрээр мен, бүзүрээр мен, кежик-чол бар!*

*Хүнчүгөш-даа ам-даа ашпаан.*

*Хаяа чырыы мөргүл кылып,*

*Чагай медээ айдызап кээр.*

*Бүзүрээр мен, бүзүрээр мен, кежик-чол бар!*

(очулгазы авторнуу)

Бо хүннерде Есенин дугайында, ооң шүлүктеринин сүр күчүзүнүн дугайында магадалдан, чоргааралдан аңгы, кандыг-даа чугаа чок. Турбас-даа ужурлуг. Үе ону тодарадыпкан. Үе ону шылгап үндүрүп эккелген. «... Ол амыдырал-биле деңге базып шыдаваан – амыдырал оон ырай берген. Ол ынчаар өлгөн», «...Есенин бодунун чогаадыкчы ажыл-чорудулгазының шуут-ла бирги чылдарындан бээр өлүмчө чүткүп келген...» дээн чижектиг каржы-хажыгай сөстөрни үе боду буруу шаап каапкан.

Сергей Есенин чырык черге чүглө 30 чыл чурттаан (1895-1925). Тывалап чугаалаарга, таакпы тыртым хире кыска назынында хөй-ле чогаалдарны бижип, арттырып каан.

С. А. Есенин Рязань облазының Константиново суурга тараачын өг-бүлөгө 1895 чылдың октябрь 3-де төрүттүнгөн. Авазының ада-иези болур кырган ачазы, кырган авазы ону кижизидип өстүргөн.

*Арган кара, чыкпак бодум*

*Адааннарнга маадыр болуп,*

*Үргүлчү-ле думчуум бузук,*

*Үвүрерген чанап кээр мен.*

(очулгазы авторнуу)

деп, ол бодунун содаачы чораанын миннип, дөскөл чок чашкы үезин «Дириг чүве шуптузу-ла демдек-истиг» («Все живое особой метой») деп шүлүүнде бижээн.

Бодунун бот-намдарында бижээнин ёзугаар алырга, ол «Шүлүктөрни эртежик-ле чогаадып эгелээн мен, ынчалза-даа 16-17 харлыымда медерелдии-биле хамааржыр апарган мен» деп турар.

*Капусталар чалдарында  
Кежээки хүн кызыл суг бооп саарлып туру.  
Азарганчыг кленчугаш  
Авазының ногаан эмиин ээл туру. (очулгазы авторнуу)*

«Медерелдии-биле хамааржырының» мурнунда чылдарда бижээн бир мындыг шүлүкчүгежинде бойдустуң чурумалын бодунуу-биле көрүп, ону ол олчаан каракка көстүп кээр кылдыр бижип көргүскен. Ооң чогаалдарында бойдус шак ынчаар дириг боду көстүп, дыңналып кээр.

Есенинниң шүлүктеринде хадың кол овор-хевир болуп турар. Ооң парлалгага көстүп келген баштайгы шүлүү хадың дугайында. Шүлүктүн ады «Хадың» («Береза»). Ук шүлүк 1914 чылда «Мирок» деп москвачы сеткүүлге парлаттынган. Оон бээр-ле бүгү Россияның орус литератураның өөредилге номнарында кирген, школачыларның албан шээжилеп, доктаадыр шүлүү апарган. «Хадында» бойдустуң онзагай чаражы сиилбигтинген. Хар шыпкан хадында алдынның-даа, мөңгүннүң-даа, кылаң чайырның-даа чайнап, херелденип турарын каракка көстүп кээр кылдыр бижээн. Бойдуста нарын шимчээшкиннерни, өңнерни тода илереткен.

*Көзенээмниң дужунда  
Хөнү, аккыр хадың,  
Кышкы хевин кеткен  
Кылаң-мөңгүн туру.*

*Харның нарын шывыгы  
Хаажылаан будуктар,  
Селбер, хоюг салбактар  
Черже шиглээн турлар.*

*Ыржым черде хадың  
Ылым-чылым удуп,  
Аккыр хыраа чайнап,  
Алдын оттар кыпты.*

*Хаяа чырыгы ону  
Каап чадап турда,  
Саглаң будук санай  
Чайыр ойнап киткээр. (очулгазы В. Серен-оолдуу)*

Есенинниң чогаадыкчы ажыл-чорудулгазының эгезин чугаалажып тура, шүлүкчү Николай Клюевтиң адын база сактып, адаар ужурлуг бис. Ук шүлүкчү Сергей Есенинге улуг салдарлыг болган. Ооң киржилгези-биле Есенинниң бирги ному белеткеттинген болгаш чырыкче үнген. Ынчан, 1916 чылда хөйге билдингир эвес, Рязань чурттуг чээрби харлыг аныяк шүлүкчү Сергей Есенинниң «Радуница»<sup>3</sup> деп ному үнген. А тос чыл эрткенде, 1925 чылда, ооң сөөлгү ному (ол дириг турда!) «Советтиг Русь» («Русь советская») деп ат-биле чырыкче үнүп турда, бүгү россияжылар шүлүкчүзүн эки билир, таныыр апарганнар. Кымга-даа эки билдинмес шүлүкчүден бүгүдеге билдингир, атсураглыг шүлүкчүге чедир чүгле тос чыл негеттинген. Ооң кол-ла чылдагааны шүлүктерниң ыянгылыы, сырынныы, сеткилдерни хөлзедиптер күчүзүнде.

«Шүлүкчү-үежилеримден меңээ Блок, Белый болгаш Клюев тааржыр турган. Шүлүктүн хевир талазы-биле Белый хөйну берген, а Блок биле Клюев лириктиг хөөнге өөреткен» – деп, Сергей Есенин бодунуң сактыышканында бижээн. Блок биле Клюевтиң лириказынга хандыкшып, олардан өөренип-даа турган болза, бодунуң сеткил-сагыжының хөөнү база кол черни ойнааны билдингир. Есенинниң чогаадыкчы ажыл-чорудулгазының онзагайы – бот-намдарлыы. «Бот-намдарымга чүү хамааржырыл, ол бүгү мээң шүлүктеримде» – деп, шүлүкчү боду демдеглээн.

Есениннің аажы-чаңында, амыдырап чораан байдалында хөй-ле удурланышкак чүүлдер турган. Бир талазында ол канчаар-даа аажок шимченгир, олут орбас кижичораан. Ийи талазында чогаал ажылын үргүлчү кылып чораан чогаадыкчы күчүкүштүг улуг чаяакчы. Харын-даа эң чоок эштери безин кажан, каяа, канчаар чогаал бижип олурганын көрүп көрбээннер. Ол бодунуң үезинде чурттаар оран-сава-даа чок (хеп-сыны, херек чүүлдери ангы-ангы хоорайларда, эштериниң бажыңнарында октаттынган) болганындан, шак-үезиниң улуг нуруузун шимээн-сооттуг ниителелдерге эрттирип чораан болгаш олуруп алгаш, дүн-хүн чок чогаал биживээн. Кажан ол чогаал бижип чорааныл деп айтырыга харыыны 1925 чылдың күзүнүндө Сергей Есенин биле И. Грузиновтуң аразында болган чугаадан билип алыр аргалыг бис: «Кезээде тояп чоруур-дур сен, а кажан бижип турар сен, Сергей? – Үргүлчү!».

Сергей Есенин чырык черге кончуг эвээш чурттаан: 1925 чылдың декабрь 27-де Ленинградка чок болган. Ооң өлүм чок чогаалдары мөңгө арткан.

## 2. Чүглеттинген шүлүктөрүм...

Бот онзагай, бедик мергежилдиг шүлүкчүнүң чогаалдарын кайы-бир дылче очулдулары нарын ажыл. Ынчалза-даа Сергей Есенин делегейниң хөй-хөй дылдарынче очулдуртунган шүлүкчү. А тыва дылче база хөйү-биле очулдуртунган. Есенинниң шүлүктөрүнүң тыва дылда чыындызы 1980 чылда «Авамга чагаа» деп ат-биле Тываның ном үндүрер черинге парлаттынган.

Номнуң чыыкчызы болгаш тургузукчузу, чогаалчы Василий Монгуштуң бижээни эге сөзүндөн тыва номчукчу Сергей Александрович Есенинниң дугайын делгеренгейи-биле билип алыр аргалыг. Номда кирип турар шүлүктөрүнүң очулгаларын тыва шүлүкчүлөр Юрий Кюнзегеш, Василий Монгуш, Монгуш Доржу, Владимир Серен-оол, Монгуш Өлчей-оол, Күстүгүр Сат олар кылганнар. Өндүр улуг шүлүкчүнүң лириказынның сүр күчүлүү, хөөнү, нарын иштики делегейи очулгаларда мерген дамчыттынган.

*Шала кезээ. Шалыңның суу  
Шагар-оьтта кылаңнашты.  
Орук кыдыы чиирбей талда  
Ооргам дээскен көрүп тур мен.*

(очулгазы В. Серен-оолдуу)

*Вот уж вечер. Роса  
Блестит на крапиве.  
Я стою у дороги,  
Прислонившись к иве.*

Утказы-даа, сөстери-даа, иштики аяннажылгазы-даа очулгаже бүрүнү-биле «көжүп кеглен». Очулганың кол негелдези-биле алырга кол-ла чүүл утказы дорт дамчыттынар ужурлуг. А бо таварылгада сөстөр бүрүнү-биле чиге очулдуртунуп, утказын база дорт дамчыдып шыдапкан. Номда кирген очулгаларның хөй нуруузу шак ындыг деңнелдиг.

Орус шүлүк чогаалының болгаш Сергей Есенинниң шүлүктөрүнүң кол омур-хевирлери болур айлаң-куш, хадың тыва очулгазында база чиге дамчыттынып келген.

*...Арай хажыы бир-ле черде  
Айлаң-куш-даа сырынналды...  
...Эргим ногаан хадыңнар ам  
Эстир четкен лаалар дег...*

(«Шала кезээ», очулгазы В. Серен-оолдуу)

«Инек», «Ыт дугайында ыры» деп шүлүктөрүндө трагедиялыг хөөннүң күштүүн очулдурукчулар Э. Кечил-оол, А. Даржай тыва дылче билдилини-биле дамчыткан. Бо амытаннарның трагедиялыг салым-чолунга мында бир-ле дугаарында кижилер буруулуг дээрзин тыва дылда база сөглөп шыдапкан. Ыт төрүптөргө, эниктерин кижилер чок кылып кааптары амыдыралда бо-ла таваржы бээр. Ол чоруктуң

каржызының дугайында орус шүлүкчүнүн көрүүшкүнүн тыва номчукчулар бодунун дылынга номчуур аргалыг болган. Шүлүкчү эниктерин чидирген ие ыттың качыгдалын «Ыт дугайында ырыда» кижилерге тодазы-биле көргүзүп берген:

*...Дажаан дашты чем деп билгеш,  
Дакпыш хөрээ човааны дег,  
Чымчак харже ыттың чажы  
Сылдыстар бооп чүгүрүшкен.*

Шүлүкте төрүпкөн ыттың өөрүшкүзүн мындыг тыва билиишкиннер дузазы-биле дамчытк ан: *кевир чылгап эргелеткен; чыдынының адаанда хар шылбыртыңнап эрип чыткан.* Кажан ооң эниктерин ээзи кижини хем суунче октапкан соонда ие ыттың кударалын илереткени тыва дылда дорт, чиге: *дерлиг быктын чылгай-чылгай дедир калгып, илгип орда; айны көөрге энии ышкаш; кыпсынчыды улу каапкан; ыттың чажы сылдыстар бооп чүгүрүшкен.* Шүлүкте ээ кижини тыва дылда чуруп көргүзүп тура, *дүндүгүр ээ* деп билиишкинни ажыглааны ооң омур-хевирин тывалап тода билиндиреринге дуза болган. База шүлүктүн сөөлгү строфазының бирги одуруунда кирип турар *дажаан даш* деп сөстөр база *дүндүгүр ээге* хамааржып, ооң каржызын улам-на тодарадыр.

Ыттың хилинчектиг салым-чолун, ооң чидиригге удур туруптар күш чогуун чогуур деңнелде очулдурган:

*...Хөртүк харга ойлуп-дүжүп,  
Хөөкүй соондан маңнап орган...*

*...чимчак харже ыттың чажы  
Сылдыстар бооп чүгүрүшкен.*

«Инек» деп шүлүкте трагедиялыг хөөннүн күштүү «Ыт дугайында ыры» деп шүлүктен-даа тудавас. Ында база-ла төлүн чидирген ие-инектин качыгдалы чуруттунган. Шүлүк тыва дылче билдилиг очулга болур.

*...чаңгыс төлүн бербейн баарга,  
Сагыш дораан хөмүрерген:  
Талда аскан бызаа кежи,  
Далдырадыр хатка дагжаан.*

«Ыт дугайында ыры» деп шүлүктүн төнчүзүндө ыттың чажы харже чүгүрүшкен болза, а «Инек» деп шүлүктүн төнчүзү база-ла аар: инектин мыйыстары төк-төк кылдыр кээп дүжер. Тыва дылда очулдуруп тура төк-төк деп аян сөзүн ажыглааны шүлүктүн хөөнүн дамчыдарынга улуг идиглиг болган.

*...Ооң база салым-хуузу  
Оглу ышкаш ындыг болур:  
Согар дээштиң аргамчылааш,  
Чогуур черже чедип аптаар.*

*Төкпектелген ийи мыйыс  
Төк-төк кылдыр кээп дүжер...  
Хадыңнарлыг борбак арыг,  
Кадар оьттар дүшке кирер.*

Сергей Есенинниң «Халактавайн, катап кел деп ыглавас мен» («Не жалею, не зову, не плачу»), «Хадыңнарның алдын хөглүг дылы-биле» («Отговорила роца золотая»), «Чаңнык соонда, шуурган соонда мээң черим» («Несказанное, синее, нежное...»), «Ырак чылдар ыткыр хөглүг каткызы ам» («Этой грусти теперь не рассыпать»), «Ак хар шыпкан шынаа. «Куу туман чаптылган» («Синий туман. Снеговое раздолье»), «Хову удаан. Хайыралыг оргулаажым...» («Спит ковыль. Равнина

дорогая...»), «Ак-көк өрт-даа казыргылап хадып үнген» («Заметался пожар голубой») деп лирико-философтуг шүлүктөрүнүн тыва номчукчунуң сеткил-хөңнүн хөлзедиптер күчүзү хевээр очулдуртунган. Бо шүлүктөрдө үе, назын, чуртталга дугайында бодал бойдус чурумалы-биле согажалаттынып бердинген.

*...Аздым өлгөн. Бажым дүгү сыыгап калган.*

*Аал өдээ ээн куруг артып калган.*

*Эдер-хааржак хөглүг үнү дыңналбастаан,*

*Элеп, буступ, үнүн ол-даа чидирипкен.*

(«Коңгулуурнуң каттыргылаан үнү келир», очулгазы М. Доржунуу)

Назы-харының халыын өйүнүң эрте бергенин элдээртип бижээни бо одуругларны бодунуң туружун тыпкан бышкан өй солуп, амыдыралдың кандыг-даа талазы эргим апарганын илереткен:

*Ынчалза-даа сагыш-сеткил соой бербээн,*

*Ыржым дүне соок-даа, хар-даа тааланчыг...*

(«Коңгулуурнуң каттыргылаан үнү келир», очулгазы М. Доржунуу)

«Ырак чылдар ыыткыр хөглүг каткызы ам» деп шүлүктүң хөөнү база шак-ла ындыг:

*Ырак чылдар ыыткыр хөглүг каткызы ам*

*Ындынналган кударалды тарады албас.*

*Аккыр талым бүрүлери хадый берген.*

*Айлаң-куштуг хаяалыг даң соомда калган.*

(очулгазы М. Доржунуу)

Аккыр талым бүрүлери хадый берген, айлаң-куштуг хаяалыг даң соомда калган (Отцветла моя белая липа, Отзвенел соловьиный рассвет) деп метафора-домактарның дузазы-биле шүлүкчү эрткен эки, магалыг үе-шагын илереткен. Бо одуругларда *липа* деп ыяшты очулдурукчу өскерттип, *аккыр тал* кылдыр адаан. Бо таварылгада ол өскертилге одуругларда кирип турар утканы тыва номчукчуга тыва дыл кырынга чедиреринге улуг дөгүмчелиг болуп турар. *Липа* деп ыяш бистиң девискээриviste үнмейн турарын база ол сөстүң бистиң сөс курлавырывыста чогуң барымдаалааш алыр болза, *тал* деп билиишкин тыва кижиге билдингир.

«Хадыңнарның алдын хөглүг дылы-биле» деп шүлүктө дөргүн биле лириктиг маадыр тудуш холбаалыг овор-хевирлер болур. Бойдушту бижип тура, мында бодунуң дугайында чугаалап турар:

*Хадыңнарның алдын хөглүг дылы-биле*

*Калбак дөргүн сагыш-чүрээн сөглөп каапты.*

Лириктиг маадыр сагыш-сеткилин хадыңнарның чурумалын таварыштыр бижээн. Оларның мөңгө холбаазы ылаңгыя дараазында одуругларда тода илереп кээр:

*Ыяштарның маажым бүрү октаары дег,*

*Ыяңгылыг муңгак сөстөр чажып тур мен.*

(очулгазы А. Даржайныы)

Есенинниң шүлүктөрүнде идегелди, бүзүрелди оскунган хөөнзүрелди, муңгак хөөннү номчукчу бо-ла эскерип каар. Ук хөөннү тыва дылче эптиг билиишкиннер дузазы-биле дамчыдып турар.

*Ханды-кара садта өрт дег кыпса-даажок,*

*Кайызын-даа чылдып шыдаар харыы-даа чок.*

*(В саду горит костер рябины красной,*

*но никого не может он согреть)*

Мында ханды-кара деп сөстү рябина деп сөс орнунга очулдурукчу тып, чедимчелиг ажыглаан.

Сергей Есенин 1924-1925 чылдарда Кавказка чорааш, «Персияның аялгалары» деп лириктиг дистинчек шүлүктөрүни бижээн. Олар тыва дылга шүлүкчү Ю. Кюнегештиң очулгазы-биле парлаттынган. Ук шүлүктөрүниң аялгалыы-даа, утказы-



даа тыва дылда билдингир билиишкиннер-биле дорт дамчылтынган. «Персияның аялгаларында» шүлүкчүнүн Персияга эвес, а Россияга, төрөөн черинге ынакшылы илереттинген. Ында Россияның делгемнериниң чараш чурумалдары сиилбиттинген:

... Чалгып чыдар тараалыг  
Чалбак шөлду ырлап берейн!

... Ылап чараш Ширазты  
Рязань дег кайгададым.  
Ында ай чус катап улуг.

... Чалгаан тараа, айдың турда,  
Чажым ышкаш ыңдыг деп бил...

(«Шаганэ, күжүр Шаганэм!»)

... Алыс ырак чуртумну,  
Арыг шалыңны сагындырды.  
Магалыг сен, Персия, билир мен.

(«Фирдусиниң ак-көк чурту»)

«Персияның аялгаларында» С. Есенинниң бодунуң дугайында одуруглар эвээш эвес:

Эрги балыым эттингештиң ишпестээн мен.  
(«Эрги балыым эттингештиң ишпестээн мен»)

Сарыг чажым аарывас –  
Саваң дөзөп алган чүвө.  
(«Шаганэ, күжүр Шаганэм!»).

Босфорга кажан-даа чорбаан мен...

Бараан-сараан, торгу, чычыы чиң тээп,  
Багдадка теверлерлиг четпээн мен...  
(«Босфорга кажан-даа чорбаан мен»)

Чедимчелиг очулганың түңнели-биле тыва номчукчу ол дугайын эскерип, билип алыр аргалыг. Бараан-сараан, торгу, чычыы чиң тээп, Багдадка теверлерлиг четпээн мен деп одуругларда чиңгине тыва билиишкин *чиң тээп* улуг чедимчелиг ажыглаттынган. Не ходил в Багдад я с караваном, не возил я шелк туда и хну – деп одуругларны очулдуруп тура, ажыглааны *чиң тээп* деп чаңгыс ол билиишкин бо ийи одуругнуң утказын чарт дамчыдырынга дузалыг болган. *Караван* деп сөстүң тыва дылда чогуң барымдаалааш, *теверлерлиг* кылдыр очулдурган. Ынчангаш *теверлиг чиң тээп* деп чонда бар билиинкини очулгага ажыглааны таарымчалыг болган.

Сергей Есенинниң чогаалдарында база бир көскү болгаш билдингир шүлүк «Авамга чагаа» («Письмо матери»). Тыва дылче очулгазын чогаалчы Василий Монгуш кылган. Тыва дылда очулгазы шүлүктүң боду-биле бичии-даа карышкак чок. Авазынга оглунуң ажыгтынган сеткили, ие кижиниң омур-хевири тыва сөстөр, домактар-биле тодаргай илереттинген.

Менди сен бе? Экии, авай!  
Мен-даа база чүгээр чор мен.  
Кайгамчыктыг кежээ чырыы  
Казанааңче саарлып турзун...  
(Ты жива еще, моя старушка?  
Жив и я. Привет тебе, привет!  
Пусть струится над твоей избушкой  
Тот вечерний несказанный свет ...)

Оожурга, дүвүрөвө,  
Оглуң мен дээш муңгарава.  
Ойбак тонун кедип алгаш  
Орук кезип кылаштава.  
(Так забудь же про свою тревогу,

*Не грусти так шибко обо мне.*

*Не ходи так часто на дорогу*

*В старомодном ветхом шушуне).*

Есенинниң шүлүктери өңгүр өңнерлиг. Ында өңнер дириг: алдынналып, мөңгүннелип, чайынналып көстүр, дынналып. Тыва дылче Есенинни очулдуруп тура, ооң шүлүктериниң өңгүр уранын тыва шүлүкчүлөр тода дамчытканнар: *аккыр хыраа чайнап; алдын оттар кыпты* («Хадын»); *чиңгир көк дээр чайнаан* («Чиндиннээш шык куржаан»); *хөлбегер көк торгу дээрни* («Кежээ»); *агарарты чайнап келди; ягаан хөйлен* («Кежээ»); *чиндигир көк хараалча суу* («Ыт дугайында ыры»)..

Есенинниң шүлүктеринде алдын өң чүдөн хөй таваржып турар. Алдын өңдө төрөөн чурттууң ыдык өңү сиилбиттинген, ында шүлүкчүнүң ынакшылы илереттинген: *алдын ине бүрүлөр* («Чиндиннээш шык бүргээн»); *дээрбек ис алдыннанган көктү* («Эртен эрте мени оттурар сен»); *кежээликтей алдын ширбиил* («Чүглеттинген шүлүктерим»); *алдынналчак чалбыыш тынып* («Бүрү чайган халың-биле»); *хадыңнарның алдын хөглүг дылы-биле; алдын дөргүн* («Хадыңнарның алдын хөглүг дылы-биле»); *сентябрьның алдын чулуу* («Сени көөрге, кударанчыын»)..

Есенин бодунуң өлүмүн билген-даа дег, өлүр мурнуу чарыында «Хөөкүй өңнүүм, байырлыг че, байырлыг че» (1925) деп шүлүктү бижээн. Тыва дылче чарлыышкынның болгаш диргелип келген чайлаш чок кударалдың хөөнү-даа, сөөлгү сөстүң күчүзү-даа ол хевээр дамчыттынган. Очулгазын шүлүкчү М. Доржу кылган.

*Хөөкүй өңнүүм, байырлыг че, байырлыг че,*

*Хөрек-чүрээм ханызынга чораай-ла сен.*

*Холуң тутпайн, чагыг сөс чок чарлып тур бис.*

*Хоочун өңнүүм, шаа кээрге, дужар боор бис.*

*Кажыыдалга хөме алзы бербейн көрем,*

*Кара черге чыдып аары чаа эвес.*

*Ынчалза-даа амгы өйде чурттаары-даа*

*Ындыг кончуг чаа чүве болу бербээн.*

Сөөлгү строфада амыдырал философиязы чарт, тода дынналып турары-биле очулга күштүг артып калган. Ында чиңгине тыва билиишкиннер (*кара черге чыдып аары; чаа чүве болу бербээн*) шүлүктүң кол утказын тода дамчыдарыңга дузалыг болган.

Тыва дылче Сергей Есенинни очулдуруп тура, ооң шүлүктеринде сагыш-бодалын бодунуң дугайында ажык, дорт чугаалап турарын очулдурукчулар ожаап көргөн хире. Есенинниң шүлүктериниң ол онзагайы кажан оларны өске дылче (бо таварылгада тыва дылче) очулдуруп турда, очулгага өнемчелиг эптиг болуп турар дээрзин демдеглезе артык эвес. «Авамга чагаа» деп тыва дылда үнген шүлүктериниң чыындызында орус черниң улуг шүлүкчүзү Сергей Есенинниң ынакшылы болгаш найыралы, чааскаанзыралы болгаш сагышсыралы, чоок кижилери болгаш күзелдери тыва номчукчуга улам чоок тодаргайлаттынар.

«Авамга чагаа» деп номда кирген очулдуртунган шүлүктерде өндүр улуг орус шүлүкчүнүн бодалдарының чарты, сеткил-хөңүнүн эгээртинемес байлаа тыва дылга өскерилге чок чедип келгени тыва шүлүк делегейинде улуг чедишкин.

### 3. «Катап-катап шүлүктерин номчуй бээр мен...»

Сергей Есенинниң тыва шүлүк чогаалыңга салдары улуг болган. Тыва шүлүкчүлөр чүгле ооң шүлүктерин очулдуруп турар эвес, а ол шүлүктерниң тайлымы-биле ол чижектиг шүлүктерни бижип турар. Ооң-биле кады база бир онзагай арын – Есенинге тураскааткан шүлүктөр болур. Шүлүкчү Роман Лудуптуң «Эр болуп, аккыр өөмден ужуп үнгеш...» деп шүлүү бүрүнү-биле Есенинге тураскааттыңан. Мында лириктиг маадыр чуртталгазының оруктарыңга чорааш, чүгле Рязаньга четпээн, кандыг-даа кижилерге дужуп чорааш чүгле Есенинге душпаанын поэктиг мерген демдеглээш, ооң адын ыдыкшыдып, аңаа ынакшылының херечизи кылдыр хөрек-

чуруун чүрөк чаны карманында шыгжап чоруурун бижээн. Лирико-философчу көрүш-биле чуртталга, төрөөн чер, ыдыкшыл дугайында бодалдарны бо шүлүктө кириген.

*Эр болуп, аккыр өөмдөн ужуп үнгөш,  
Ээр-дагыр оруктарым аайы-биле  
Ырактарже дүн-хүн чокка базып ор мен.  
Ынчалза-даа Рязаньга четпээн-дир мен.  
Эрткен оруум хемчээр болза узун-на боор,  
Каш-даа чылда чуртум каггаш, чидип чорааш,  
Кандыг кижээ душпадым дээр, ынчалза-даа  
Есенинге кажанда-даа душпаан-дыр мен.*

Есенинниң лириказының күштүүнүн, кижилерниң хөөн-сеткилинге дээштииниң дугайында база илерел бар.

*Харыксырааш, шаам төнзе, үргүлчү-ле  
Катап-катап шүлүктөрүн номчуй бээр мен,  
Караам чажын хайыра чок төгө бээр мен.*

Шүлүктүн лириктиг маадыры долгандыр өртемчейде, амы-ботта чүү-даа болуп турза, ол поэзияны ыдыкшыл-биле хүндүлөп, олче чүткүлүн бижээн. Ооң-биле чергелештир аңаа магадалы база илереттинер:

*... Чүү-даа болза, орус оолдун хөрөк-чуруун  
Чүрээм чаны карманымда шыгжап чор мен...*

Лириктиг маадырның сеткилиниң дээжизи ыры, шүлүк. Шүлүктүн төнчүзү элдээрткен ханы уткалыг.

*... Элеңейнип тояап чорааш, бир-ле кежээ  
Рязаньга чеде бергеш, хадыңнарның  
Ыяңгылыг хөглүг ырын дыңнаай-ла мен...*

«Эр болуп, аккыр өөмдөн ужуп үнгөш» – өртемчей, амыдырал, мөңгө ыр дугайында бодалдар-биле согажаланган есенинчи байлак шүлүк.

Шүлүкчү Сергей Шаалының «Авамга чагаа» болгаш «Күжүр авай, дүвүрөвө» деп шүлүктери Есенинниң шүлүктеринден ужукталган, ооң тайлымы-биле бижиттинген шүлүктөр болур. Есенинчи хөөн, аян бо шүлүктерде тода илдең. Ону бир-ле дугаарында бир шүлүктүн адындан көөр бис: «Авамга чагаа». А Есенинниң «Авамга чагаа» («Письмо матери»)-биле дөмей аттыг. Есенинниң шүлүүнде дөрткү строфазында *Ажырбас оң, дүүрөвө, авай!* деп одуруг бар. Ол одуругдан Сергей Шаалының «Күжүр авай, дүвүрөвө» деп шүлүү хөөннелип, бижиттинип, харын-даа адын оон тып, тургузуп алган хире. А шүлүктүн иштики хөөнү база дөмей: авазынче шагда чагаа биживээн оглу чагаа бижип, авазын чазыктырып, чөптөп, оожургадырын кызыткан. Кайы-даа шүлүкчүнүн шүлүктеринде харын-даа бүдүн-бүдүн строфаларның уткалары-даа, сөстери-даа дөмейлежип турар. Сергей Есенинниң «Авамга чагаа» деп шүлүүн көрүп көрээлинер:

*Оглу мени сагынгаштың,  
Олура албас болу берген  
Ойбак тонун кедип алган  
Орук кезип чоруур дээрил.  
А Сергей Шаалының «Күжүр авай, дүвүрөвө» деп шүлүүнде:  
Ону номчааш бодаарымга,  
Оглу мен дээш ынак авам  
Шайын безин аартап ора,  
Сагыжы дыш олурбас-тыр.*

Авазының дүвүрели, сагышсыралы кайы-даа шүлүкчүнүн ожаап көрүүшкүнүнде дөмей илереттинген. Шак-ла ындыг чаңгыс аай бодалдар бо ийи шүлүктерде хөй:

*Сергей Есенинде:  
Шала кежээ имиртинде  
Сагыжыңга болган-на чок*

*Бир-ле кижиге оглуң мени*

*Бижектеп каан ышкаш болур.*

А Сергей Шаалыда ол бодал база-ла Есенинге чоок:

*Сактырга-ла, багай оглу*

*Садыг кезип, водка дилээн,*

*Удуй бергеш, дүжээрге-даа,*

*Ужуп калган чыткан дег боор...*

Есенинниң «Авамга чагаазында» дөрткү строфа биле Сергей Шаалының «Күжүр авай, дүвүреве» деп шүлүүнүң сөөлгү дөрткү строфазы мырыңай дөмей:

Есенинде:

*Ажырбас оң, дүвүреве, авай!*

*Анаа-ла хей сагыжың-дыр.*

*Авам көрбейн өлүр хире*

*Арагачы апарбаан мен.*

Строфаларда дөмей уткалар ында кирип турар сөстөрнүң дузазы-биле база чедип алдынган: дүвүреве – дүвүреве, арагачы – арагачы. А кол-ла чүве бодалдарның дөмейи: амыдыралда лириктиг маадырларның кайызының-даа салдынмаанының илерели, Кайы-даа шүлүктөрдө авазыңга аксы-сөзүн берип турары чаңгыс хөөнде. Шүлүктөрдөн чаңгыс бодал илереп кээр: авазыңга оглу кижиниң ханы ынакшылы, арыг сеткили.

Тыва шүлүк чогаалыңга Сергей Есенин салдарлыг болган. Ооң чогаалдарының хөөнү, сырыны тыва шүлүкчүлөргө дээжи үлегер болур.

Есенинниң уран чогаалының делегейи төнчү чок. Өндүр улуг шүлүкчүнүң сеткил-хөңнүндөн ужугуп үнгөн шүлүктөрнү тыва дылыңга номчукчулар номчуп турар апарганы тыва шүлүктүң делегейиниң делгемчээни болгаш ооң байлакшылы болур.

С. С. Комбу

## ОСНОВНАЯ ФОРМА ТУВИНСКОЙ ПОЭЗИИ

Одна из самых известных с древних времен форм мировой поэзии это четверостишие. На всех этапах развития тувинской поэзии форма четверостишия всегда занимала немалое место. Однако в тувинском литературоведении и критике четверостишие, история его возникновения и развития, его особенности как форма поэзии, тематика и композиция до сих пор остаются малоизученными.

Это, пожалуй, единственный жанр, не изменивший своей структуры, сохранивший ее на протяжении тысячелетий. Четверостишие, подобно сонету в западной, рубаи в восточной, хокку, танка в японской литературах, оказалось наиболее устойчивым в отношении своей поэтической формы.

В тувинской поэзии форма четверостишия берет свое начало в устно-поэтической традиции и его дальнейшее развитие также немыслимо без опоры на фольклорные традиции.

Четверостишие, являясь одной из наиболее популярных форм тувинской поэзии, раскрывает перед нами богатство и великолепие как тувинского фольклора, так и индивидуального творчества. В них находят отражение душевные стремления народа, четко выражаются черты национального характера тувинца, его мышление, мировоззрение.

На всех этапах развития тувинской литературы поэты стремились создавать совершенные по форме и поэтике четверостишия, близкие к народным афоризмам. Пожалуй, нет такого тувинского поэта, который обошел бы своим вниманием четверостишие.

Четверостишия каждого этапа в тувинской поэзии отличаются своими художественными особенностями. С начальных времен наблюдается стремление тувинских поэтов выразить философские идеи и взгляды, сокровенные любовные чувства, житейский опыт в кратком высказывании, чем и объясняется широкое применение такой лаконичной и выразительной формы, как четверостишие. Дальнейшее совершенствование четверостишия идет по линии простоты и народности, его тематического и поэтического обновления.

Четверостишие по своему идейно-тематическому и образному содержанию удобно для лаконичного выражения философских мыслей и острых человеческих переживаний:

*Ак-көк дээрде эзир көргөш,  
Аңаа дыка адааргава:  
Ажыл-ижиң чоргааралың,  
Алдар-адың – чалгының ол.  
(Увидев орла на голубом небе,  
Не очень завидуй ему,  
А гордись своими делами, трудами:  
Это и есть твои крылья)*

(Н. Ооржак)

(подстрочный перевод автора строк)

*Изиг каңны соок сугга кадырар деп,  
Кара дарган бүрүзү-ле эки билир.  
Ишти-хөңнү чымчак сөске чазалыр деп,  
Каржы кижги бүрүзү-ле эки билбес.  
(Как горячую сталь в холодной воде закаливать,  
Каждый кузнец себе представляет.*

Как лечить сердце человека ласковым словом,  
Не каждый человек себе представляет.)

(Ч. Куулар)

Такие мудрые четверостишия весьма характерны и для творчества других поэтов (Ю. Кюнзегеша, В. Серен-оола, С. Молдурга, М. Олчей-оола и др.). Поэты в них демонстрируют высокое мастерство владения словом: с точки зрения художественной формы они лаконичны и выразительны.

К четверостишиям чаще других поэтов обращается Владимир Серен-оол, признанный мастер кратких афористических миниатюр. Поэта привлекает в них возможность сжато и образно выразить свою гражданскую позицию, свое отношение к миру. Его четверостишия свидетельствуют о приверженности поэта к устно-поэтическому народному творчеству и о хорошем знании поэзии своих предшественников. Четверостишия на социальные, нравственно-этические темы занимают особое место в его поэзии:

*Хоюган аът октавытса,  
Хомудааштың чоор сен ону.  
Чаңы багай аъттан туржук,  
Сандайдан-даа ужарлар бар.*  
(Если норовистый конь тебя сбросил,  
Зачем тебе унывать?!  
Не то что с норовистого коня,  
Некоторые падают порой и с кресла!..)

*Аъттан ужуп, чадаг арткаш,  
Аалың тып чедип кээр сен.  
Алдаг кылган кижии база  
Амыдырал шынын тывар.*  
(Даже если упадешь с коня,  
То все равно найдешь путь к юрте.  
Даже если будут ошибки, все равно  
Найдешь свой жизненный путь.)

Изучая четверостишия В. Серен-оола, убеждаешься в том, что они написаны в традиционном ключе тувинской афористичной поэзии.

Философские четверостишия Ю. Кюнзегеша представляет собой как бы сгусток мыслей и чаяний поэта. И тут необходимо отметить мастерство поэта в передаче психических состояний. Четверостишия такого плана содержат осмысление некогда испытанного, пережитого.

Как уже отмечалось, форма четверостишия берет свое начало в устно-поэтическом творчестве народа и его дальнейшее развитие немислимо без опоры на фольклорные традиции. В этом отношении любопытны четверостишия старейшины тувинской поэзии Виктора Саган-оола «Улусчу чаңчылдар» («Из народной этики»), где он излагает в форме четверостиший традиционную народную этику, связанную с духовной жизнью, верованиями, обычаями и традициями народа. Например,

*Орук черге аттыңган эт көрзүңзе,  
Олча дивейн, көску черге ону каг.  
Аъттыг чорааш, чадаг кижээ душсунза,  
Аалынче ушкарыпкаш дөгүдүп каг.*  
(Увидев потерянную вещь на дороге,  
Не бери ее – положи на видное место.  
Встретив пешехода, сам будучи всадником,  
Провожай его до дома)

*Көрбээни чок кырганнарнын, каяа-даа бол,  
 Көөргеттинип, мурну-биле эрте баспа.  
 Хөнек шайны, суксунунга четпезе-даа,  
 Көңгүс кылдыр дувун черле куруглатпа.*  
 (Где бы ни был, перед ясновидящими стариками  
 Не кичись, не высовывайся!  
 Даже если не уголял ты свою жажду,  
 Не пей чайник до дна.)

Прочитав четверостишия современных тувинских поэтов, можно прийти к выводу, что данный жанр дает возможность показать, как личное осознание лирическим героем жизненного опыта, способствует осознанию общего, как пересечение далекого прошлого и настоящего помогает глубокому достижению сложностей и противоречий современного мира.

Бытовые мелочи и взаимоотношения между людьми также легли в основу ряда четверостиший. Это не мешает поэтам делать широкие обобщения: малая форма не лишает стихи выразительности, серьезности мысли:

*Өөрүм-чонум өлүгге-даа, диригге-даа,  
 Өре-ширем бажын ашкан амытан мен.  
 Оранчоктан кайгап алган көвей карак  
 Он-он чоостар ооргамны доңуруп чор.*  
 (Перед друзьями и близкими,  
 живыми и мертвыми,  
 я весь в неоплатном долгу.  
 Множество глаз,  
 Глядевших издавека мне вслед, –  
 Это десятки холодных монет,  
 От которых холодно моей спине.)

(А. Үержаа)

Лаконичность четверостиший достигается концентрацией мысли, заострением внимания на самом главном, необходимом. Строгость формы не позволяет поэту быть многословным, заставляет экономить выразительные средства. Существенную роль в созданных тувинскими поэтами четверостишиях играет композиция. Четверостишия обычно состоят из двух относительно самостоятельных стихотворений. Такая композиция обозначается: 2-2, из которых каждый, в свою очередь, членится на значительную строку с восходящей интонацией и завершающую с нисходящей интонацией. Между собой они связаны аллитерацией, а отчасти общим настроением. Наиболее распространенной для четверостиший является и следующая схема: 2-1-1, где первые две строки произносятся в одинаковой нисходящей интонации; третья строка – в восходящей интонации – составляет кульминационный пункт. Четвертая строка, будучи в нисходяще-утверждающей интонации, представляет развязку, придает завершенность всему четверостишию.

Характерной особенностью четверостиший следует считать обращение поэтов к изображению картин природы. Во многих четверостишиях тувинских поэтов пейзажная зарисовка чередуется с философскими размышлениями. Такие четверостишия подтверждают непрекращающиеся преемственные связи литературы и устно-поэтического творчества в процессе этого жанра.

В четверостишиях, при всей конкретности и определенности темы неизменно присутствует обобщающая мысль. Лирическая тема раскрывается не только через эмоции, сколько посредством философских раздумий:

*Каржы болгаш көрүжү соок  
 Карактарга душкаулаар сен:*

*Хөөгүй боту чанагаштааш,  
Хөлчө супкан ышкаш болур.*  
(С холодными и жесткими глазами  
Встречаться приходится не так уж редко:  
Как будто тебя раздели  
и на озеро бросили)

(О. Тун-оол)

*Алдар аттыг кижилерге чызааланып,  
Артындыва ушкажыптар чадавас сен.  
Бичалза-даа үе деп аът мөөй бээрге,  
Аарышкылы кончуг кылдыр октадыр сен.*  
(Подлизываясь к людям с чинами,  
На худой конец сядешь на заднее седло.  
Но когда взбрыкнет конь по имени Время,  
Больно ударишься об землю, подумай об этом.)

(Н. Куулар)

Такие четверостишия показывают, насколько вдумчивее становится лирический герой современной поэзии, насколько шире охват проблем бытия. Они отличаются оригинальной мыслью, неожиданностью сопоставлений. В них отображается истина с помощью сжатых описаний, завещаний.

Четверостишия пользуются большой популярностью у читателей. Это объясняется емкостью содержания, лаконизмом формы. Четверостишия не фрагмент стихотворения, а законченное поэтическое произведение. Это лирическое раздумье, которое выражается в афористической форме.

Таким образом, наши наблюдения позволяют сделать следующие выводы: форма четверостишия представляет собой одну из современных форм медитативной лирики.

Красота и благородство формы в четверостишиях должны сочетаться с выразительностью, простотой и возвышенностью образного строя. Важными поэтическими особенностями четверостиший должны оставаться лаконичность стиля, звонкость аллитерации и рифмы, ровная тональность звучания всей строки.



О. В. Фенцель

## ЧТЕНИЕ КРАЕВЕДЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ТУВЕ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

(со второй половины 1990-х гг.-2003 г.)

Социологическое исследование чтения краеведческой и национальной литературы – одно из важнейших условий (инструментов) организации постоянного диалога библиотеки и читателя. Условиями такого диалога являются не только мотивация и готовность к участию в нем, но и наличие его обязательных компонентов: перцептивного (восприятие, понимание и оценка участниками реальной ситуации как необходимо требующей организации диалога); коммуникативного (объективное и достоверное знание позиций сторон и выработка на его основе согласованных решений).

Такое понимание организации диалога необходимо предполагает не только изучение социокультурных ориентаций, интересов и информационных потребностей читателей, но и изучение ресурсов, организации и технологий обслуживания, позиций администрации и персонала библиотек в диалоге с читателями.

Наибольшие трудности в социологическом исследовании этого процесса состоят в различии динамики социокультурных изменений, выражающихся в интересах и потребностях читателей, и возможности библиотеки в удовлетворении этих потребностей и интересов. По ряду причин как объективного (удаленность от столицы республики, численность населения, информационная насыщенность), так и субъективного свойства (укомплектованность кадрами, уровень профессионального сознания) библиотеки районов Тувы отличаются значительно более высокой инерционностью в сравнении с изменчивостью читательских интересов и потребностей.

Читательская аудитория библиотек Тувы характеризуется дефицитом знаний о наиболее рациональных способах и формах удовлетворения информационных потребностей потенциальных и реальных читателей, хотя и известно, что степень объективности, полноты, конкретности и точности этого знания решающим образом влияет на качество обслуживания.

Предметная сторона проблемной ситуации – это реальное противоречие между социокультурными изменениями в обществе (выражающимися в потребностях, интересах, ценностях отдельных читателей, социальных групп, социальных институтов, сфер деятельности общества и т. д.) и миссией библиотеки как научно-исследовательского, образовательного и информационного учреждения, располагающего уникальными возможностями библиотечно-информационного обслуживания. Ненадлежащее выполнение библиотекой ее социальных функций может негативно сказываться на эффективности многообразных видов деятельности читателей и потребителей ее услуг и, в конечном счете, на ее конкурентоспособности на рынке библиотечно-информационных услуг.

Социологическое исследование социокультурной реальности и ее изменений, влияние этих изменений на формирование таких общностей, как чтение, может быть определено как разработка важного направления специальной социологической теории. Книжные фонды библиотек, содержащиеся за счет бюджетных средств, должны быть в большей степени ориентированы на удовлетворение запросов своих читателей. В условиях изменившейся демографической ситуации необходимо постоянное изучение чтения не только в НБ, но и в районах республики.

Предполагаемое сочетание теоретического и прикладного компонентов (этапов) исследования позволяет определить его как рассогласование библиотечно-информационных

потребностей читательской аудитории, формирующейся в условиях социокультурных изменений с объективными (информационные ресурсы, технологии, организация) и субъективными (качество персонала), факторами библиотечно-информационного обслуживания в республике.

Объектом изучения является чтение краеведческой и национальной литературы в публичных библиотеках Тувы и его динамика.

Необходимость конкретизации проблемы исследования и последующего определения его предмета требуют предварительного системного анализа объекта исследования и последующего целенаправленного его ограничения.

Цели и задачи исследования.

Изучение чтения краеведческой и национальной литературы, начавшееся в 1986 году, зависит от комплекса факторов, как-то: от социально-политической ситуации в конкретный период, общего состояния библиотечного дела, материальных и кадровых возможностей и пр. и пр.

Цель исследования – изучение читательского спроса и потребностей на краеведческие и национальные издания в Национальной, районных, городских и сельских библиотеках с учетом следующих факторов:

этнологической и демографической ситуации;

установления взаимосвязи между содержанием чтения и средой проживания населения;

сети библиотек;

книжных фондов, прежде всего, краеведческой и национальной литературы;

книгоиздательской политики.

Для достижения поставленной цели предполагалось решить следующие задачи:

проанализировать влияние социокультурных процессов на изменение в ценностных ориентациях, чтение краеведческой и национальной книги;

изучить распространение грамотности среди потребителей библиотек в сельской местности, мотивы обращения различных групп населения в библиотеку и выявить круг их чтения;

оценить уровень удовлетворенности читателей качеством обслуживания книгой на тувинском языке в городских и сельских библиотеках;

разработать ядро «золотого фонда» национальной и краеведческой литературы;

изучить наличие в книжных фондах баз исследования ядра национальной и краеведческой литературы и его использование;

установить динамику роста книжных фондов в целом, национальной и краеведческой литературы в базах исследования (УБЕ, городские и сельские филиалы);

проанализировать отказы на запросы национальной и краеведческой литературы;

выяснить роль библиотекаря на селе

Гипотезы исследования:

– степень урбанизации населенных пунктов Тувы влияет на состояние и использование книжного фонда: чем дальше от столицы республики располагается населенный пункт, тем больше используется фонд национальной и краеведческой литературы.

В сельской местности отмечается малодоступность краеведческой информации по ряду причин, в частности, финансовой стесненности, низкого уровня информационной культуры.

В республике существуют режимные, психологические, языковые барьеры для свободного владения русским языком, что влияет на культурную среду региона.

Потребности в национальной и краеведческой литературе у сельского населения неадекватны книжному фонду.

Часть книжного ядра фонда национальной и краеведческой литературы в сельских библиотеках отсутствует.

Национальную библиотеку интересует деятельность библиотек республики в сфере обслуживания читателей национальной и краеведческой литературой.

Опираясь на результаты предыдущих исследований, мы предполагали, что на читательские интересы к краеведческой литературе из всех социально-демографических признаков более значительное влияние оказывает образовательный уровень и профессиональные интересы.

На момент проведения исследования готовой комплексной методики не было и не могло быть, т. к. в Туве этот вопрос не поднимался. Готовые методики не годились, т. к. самобытность тувинского читателя не позволяла их применять. Поэтому была разработана собственная комплексная методика исследования, предполагающая использование разнообразного методического инструментария. Изучив ряд работ по методике определения репрезентативности выборки, мы остановились на районированной выборке. Она проводилась в две стадии: первая - отбор по библиотекам, вторая - отбор единиц спроса в библиотеках. Выборочный метод базируется на принципе равновозможности всем единицам генеральной совокупности быть включенными в выборку. Вся совокупность, которой в нашем случае является сеть библиотек системы Министерства культуры, была разбита на несколько пересекающихся, качественно однородных групп с последующим отбором из каждой группы (по схеме собственно случайной выборки) отдельных элементов, но при проведении исследования нами выделено несколько аспектов: важно сделать выборку по сложившимся в регионе социумам, как территориальным, так и функциональным; целесообразно исследовать типы поселенческих образований с различным национальным составом, например, районы с преобладанием коренного населения, районы с преобладанием русскоязычного населения, мононациональные районы. Необходимо учесть влияние специфических для того или иного района республики факторов, которые можно обозначить как экономико-географические. К ним относятся объективные географические или экономические характеристики поселка или района: величина поселения, его удаленность от столицы республики, наличие школ и учреждений культуры, транспортная связь с другими населенными пунктами. Учитывалось влияние экономико-географических факторов на социально-демографический состав населения. На 1.01.2001 г. все население Тувы составило 311,2 тыс. человек, в т.ч. 151,6 тыс. чел. – городское, 159,6 - сельское. Доля городского населения составила 48,7 %, сельского – 51,3 %, хотя еще в 2000 г. городское население составляло 150,9 тыс. чел. Налицо миграция сельского населения в город. Коренное население составляет 70 %.

Для определения степени урбанизации населенных пунктов применяется такой показатель, как расстояние до города. Этот показатель связан с наличием транспортных коммуникаций. При регулярном, хорошо налаженном транспортном сообщении социологи выделяют такое деление сел:

- Близкие села – при регулярном транспортном сообщении – до 50 км., при отсутствии транспорта – до 10 км.

- Отдаленные села – более 50 км. от города при регулярном транспортном сообщении с ним или более 10 км. от города при отсутствии регулярного транспортного сообщения.

Региональной особенностью является большая протяженность территории республики, т. е., налицо обширность и удаленность территории, труднодоступность ряда районов, суровые климатические условия, общая слабая освоенность и малонаселенность.

В силу этих особенностей Тувы диссертантом в рамках данного исследования условно выделены три степени урбанизации населенных пунктов:

- Высокая степень урбанизации;
- Средняя степень урбанизации;
- Низкая степень урбанизации;

Высокой степенью урбанизации обладает столица республики - город Кызыл. Его жителей отличает высокий образовательный уровень, большая доля квалифицированных работников. Сформированная в течение многих лет культурная микросреда состоит из таких учреждений культуры, как: Тувинский музыкально-драматический театр, Государственная филармония, НБ имени А.С. Пушкина РТ, Дом народного творчества имени С. Пюрбю, Республиканский краеведческий музей имени 60-ти богатырей, Национальный парк культуры и отдыха, сеть городских клубов и библиотек.

Средней степенью урбанизации обладают районы, расположенные на расстоянии до 120 км. от столицы Тувы. К ним относятся: Пий-Хемский, Кызылский, Тандынский, Каа-Хемский, Улуг-Хемский районы. В этих районах проживает смешанный состав населения. Культурная сфера формируется под воздействием близости столицы, здесь часто проходят гастроли коллективов театра и филармонии. Телевидение вещает по нескольким каналам. Среди учреждений культуры имеются не только клубы и библиотеки, но и музеи, еще действуют кинотеатры, парки культуры.

Низкой степенью урбанизации обладают Тоджинский, Тес-Хемский, Эрзинский, Дзун-Хемчикский, Овюрский, Монгун-Тайгинский, Бай-Тайгинский, Барун-Хемчикский, Сут-Хольский, Чаа-Хольский районы. Отдаленность от столицы – от 170 до 400 км., транспортная связь нерегулярная. Культурную микросреду в этих районах представляют клубы, библиотеки, в которых недостает специалистов. Телевидение принимает только два канала. Слабая материально-техническая база клубов (старые, холодные помещения) не позволяют артистам творческих коллективов часто бывать в этих районах.

Из каждой группы районов были выделены: районы с примерно одинаковыми экономико-культурными факторами, социально-демографическим составом населения и культурной микросредой. В результате метода районированной выборки из первой группы был выбран г. Кызыл; из второй – Пий-Хемский и Кызылский районы; из третьей – Овюрский и Эрзинский районы. Предполагая, что картина исследования на базе районов не может быть детальной, внутри каждого района было выделено по одному населенному пункту.

В проведении исследования приняли участие центральные районные библиотеки, сельские филиалы. Его программа исследования была обсуждена на заседании Совета директоров республиканских и центральных библиотек.

Базами исследования определены следующие публичные библиотеки: 5 централизованных библиотечных систем: г. Кызыла, Пий-Хемская, Кызылская, Овюрская, Эрзинская и 4 сельских филиала – Целинный (Кызылской ЦБС), Чаа-Суурский (Овюрской ЦБС), Аржаанский (Пий-Хемской ЦБС), Бай-Дагский (Эрзинской ЦБС) и городской филиал им. Лермонтова. Выбор баз исследования был определен по согласованию с социологами Тувгосуниверситета, как наиболее ярко отражающих влияние региональных факторов на распространенность чтения.

Пий-Хемский и Кызылский районы расположены в центральной географической зоне республики. Население этих районов смешанное, демографический состав примерно одинаков. В Пий-Хемском районе численность населения составляет 13,7 тыс. чел., Кызылском – 22,1 тыс. В Пий-Хемском районе насчитывается 13 сельских населенных пунктов, в Кызылском – 12.

Овюрский и Эрзинский районы относятся к числу отдаленных и самых труднодоступных. Овюрский граничит с Монголией на западном участке государственной границы, Эрзинский – на южном участке. Население в этих районах полностью составляют тувинцы. Расстояние от Овюрского района до Кызыла составляет 250 км., от Эрзинского – 170 км. Отсутствие нормальной транспортной связи, а также плохое состояние автомобильных дорог затрудняет связь с городом. В Эрзинском районе проживает 8786 жителей, в Овюрском – 8314 жителей. В Эрзинском районе насчитывается 30 сельских

населенных пунктов, из них в 26 проживает население, в 4 нет населения. В Овюрском районе 17 сельских населенных пунктов.

В качестве баз данных в исследовании определены 4 сельских филиала. В центральной зоне были выделены 2 с.ф.: Аржаанский с.ф. Пий-Хемской ЦБС и Целинный с. ф. Кызылской ЦБС. В пос. Аржаане проживает 1066 жителей, из них 549 посещают библиотеку. В Целинном проживает 1862 человека, из них 530 являются читателями с. ф. В городе Кызыле в качестве базы исследования выбран г. ф. имени Лермонтова.

Из числа населенных пунктов, входящих в зону районов с низким уровнем урбанизации, исследователями были выделены пос. Чаа-Суур Овюрского района, в который можно попасть лишь через территорию Монголии и пос. Бай-Даг Эрзинского района. В пос. Чаа-Сур проживает 957 человек, из них 720 читают в библиотеке. Бай-Дагский сельский филиал Эрзинской ЦБС также находится в приграничье, из 900 жителей – 732 читают в библиотеке. Это довольно высокий показатель, т.к. по республике процент охвата населения составляет 46 %.

Кроме вышеуказанного метода, нами были использованы:

Метод опроса, анкетирование, интервью.

Составление ядра национальной и краеведческой литературы.

Работа с архивами НМО Национальной библиотеки, библиотек краеведческого музея, госархива, ТывГУ

Анализ документов, в том числе:

статистических отчетов баз исследования;

книжных формуляров;

читательских формуляров;

составление паспортов баз исследования.

Использован был также статистический метод.

Результаты исследования

I этап

Основной задачей первого этапа исследования явилась выявление причин недостаточной работы библиотек по удовлетворению информационных потребностей читателей в области краеведения. Приступая к исследованию, мы допускали, что одной из причин недостаточного привлечения пользователей библиотек к чтению краеведческой литературы, незначительного ее места в структуре чтения является несоответствие количественного и качественного состава краеведческого книжного фонда интересам и запросам читателей. Прежде всего, нами были составлены паспорта на каждую базу исследования, изучены статистические документы, отражающие состояние книжных фондов.

Для систематизации анализа полученной информации о фондах нами использовались как простые статистические группировки данных, так и методы математической статистики, в частности, графики, диаграммы, составленные при помощи компьютерной обработки, на основе чего составлена таблица «Книжный фонд ЦБС Тувы». Нами были составлены паспорта, включающие ряд сведений, представляющих интерес в рамках данного исследования: наименование библиотеки; год открытия; структура библиотеки, в т. ч. наличие отдела краеведения; книжный фонд, в т.ч. издания краеведческие и на тувинском языке; количество читателей, в т. ч. тувинцев; число жителей; процент охвата населения чтением; обращаемость фонда, в.т. ч. на тувинском языке; сеть библиотек. При составлении паспортов изучалась и анализировалась следующая документация: планы и отчеты, дневники и тетради учета отказов, читательские формуляры. Изучение этих материалов в комплексе обеспечивало получение сопоставимых, взаимодополняемых взаимоконтролируемых данных, которые включили в себя сведения обо всей совокупности книжных фондов ЦБС, в т. ч. краеведческом и на тувинском языке.

Всего было составлено 10 паспортов на следующие библиотеки: ЦБС г. Кызыла, Кызылскую, Пий-Хемскую, Овюрскую, Эрзинскую ЦБС и сельские филиалы: Бай-Дагский, Целинный, Аржаанский, Чаа-Суурский, городской филиал им. М. Лермонтова.

Из второй графы паспорта нам стало известно, что в 1932 г. была открыта главная библиотека ЦБС г. Кызыла, в 1943 г. – Эрзинского района, в 1947 г. открылись центральные районные библиотеки в Пий-Хемском и Овюрском районах, в 1975 г. – в Кызылском районе. В 1950 г. были открыты Аржаанский и Бай-Дагский сельские филиалы, в 1960г. – Целинный, в 1971 г. – городской филиал им. Лермонтова. Все библиотеки в историческом разрезе накопили определенный опыт работы в области библиотечного краеведения.

Анализируя третью графу паспорта, мы получили сведения о том, что самой крупной является Пий-Хемская ЦБС, в нее входят 16 библиотек, ЦБС г. Кызыла объединяет 13 филиалов, Эрзинская и Овюрская системы имеют равное число филиалов – по 7. Отдел краеведения не создан в ЦБС г. Кызыла и в с. ф.

Сведения о величине книжного фонда баз исследования представлены в четвертой графе. Самым крупным фондодержателем является Кызылская ЦБС, ее фонд состоит из 172463 книг, наименьшим – Эрзинская ЦБС с книжным фондом 98519 экз. Книжные фонды сельских библиотек представлены следующим образом: наибольший фонд в Бай-Дагском с. ф. – 16269 экз., наименьший – в Целинном с. ф. – 9998 томов. Краеведческий фонд Пий-Хемской ЦБС составляет 30753 экз. книг и является наибольшим по величине среди баз исследования. Наименьшим фондом краеведческой литературы располагает Эрзинская ЦБС – 15834 экз. По сельским библиотекам разброс фонда краеведческой литературы составил от 6763 экз. в Бай-Дагском с. ф. до 1199 экз. в г. ф. им. Лермонтова. В ходе анализа количественного состава фонда на тувинском языке выяснилось, что во многих библиотеках эта часть фонда по величине приближается к общей величине краеведческого фонда библиотек. В качестве примера можно привести Овюрскую ЦБС, в которой из 26621 краеведческих изданий 24297 – на тувинском языке. В сельских филиалах такого не наблюдается, в них литература на тувинском языке составляет менее 50 % от краеведческого фонда. Такое положение объясняется тем, что в сельских библиотеках меньше дублетной литературы, книги быстро ветшают от более интенсивного использования.

Из данных паспортов библиотек нами получены сведения о книговыдаче в целом и, в том числе, на тувинском языке (графа 5). Лидирует по этому показателю ЦБС г. Кызыла, где выдано читателям 257504 экз. Пий-Хемская ЦБС имеет самый низкий показатель по книговыдаче – 125211 экз. Состояние чтения в обществе зависит от состояния социальной жизни. Бурные перемены в политической, экономической и культурной сфере способствуют возникновению новых, весьма разноплановых интересов. На формирование общественного мнения, читательских потребностей огромное влияние оказывают газеты, телевидение, журналы, радио и другие средства массовой информации, больше всего которой приходится на долю жителей столицы, поэтому самая высокая книговыдача в библиотеках города Кызыла. В целом, по городской ЦБС книговыдача на тувинском языке составила 1,16 % от общей книговыдачи, в г. ф. им. Лермонтова – 0,5 %.

Для публичных библиотек районного и сельского уровня, где жители не получают информацию в таком объеме, характерным является слабое знание русского языка. Поэтому у потребителей этих библиотек на первом плане находится чтение книг на родном языке. Отсюда такая большая книговыдача литературы на тувинском языке. В Эрзинской ЦБС читателям выдано 41,6 % книг на тувинском языке от числа общей книговыдачи, в Овюрской ЦБС – 38 %. Эти районы имеют мононациональный состав. В районах со смешанным составом населения ситуация сложилась следующим образом: ежегодно читателям выдается примерно по 11 % книг на родном языке.

Среди сельских баз исследования резко выделяется Чаа-Сурский с. ф., расположенный на территории анклава. В нем выдается 49,8 % литературы на тувинском языке от числа общей книговыдачи. На втором месте приграничный с Монголией поселок

Бай-Даг, в библиотеке которого выдается 46,4 % книг на родном языке. В Аржанском и Целинном сельских филиалах, расположенных в районах со смешанным типом населения, процент выдачи литературы на языке коренного населения примерно одинаков – 22,9 % и 19,9 % соответственно.

Данные исследования говорят о том, что причиной такой потребности в чтении литературы на тувинском языке является слабая адаптация сельского населения республики к меняющимся условиям, что, в свою очередь, обусловлено их менталитетом.

Количественный состав читателей можно проследить по сведениям шестой графы. Наибольшее количество потребителей обслуживает ЦБС г. Кызыла, что обусловлено возросшей за счет миграции из районов численностью населения. Из 11504 читателей 47,5 % тувинцы. В Овюрской и Эрзинской ЦБС – 100 % читателей составляют тувинцы. В Пий-Хемской и Кызылской ЦБС этот показатель составляет 50,7 % и 73,2 % соответственно.

В Чаа-Сурском, Целинном, Бай-Дагском с. ф. все 100 % читателей составляет коренное население, в Аржанском с. ф. этот показатель приближается к 70 %. В городском филиале им. Лермонтова только 0,5 % читателей тувинцы.

Исследование показало, что в отдаленных районах, где недостаточно досуговых учреждений, довольно высок процент охвата населения чтением. Так, в Овюрском районе 73,1 % населения являются читателями библиотек, в Эрзинском – 70,1%. В Пий-Хемском районе процент охвата населения чтением составляет 45,7 %, в Кызылском – 35,5 %. ЦБС г. Кызыла обслуживает только 8,2 % жителей.

В результате дальнейшей работы была составлена таблица с данными о составе книжного фонда по базам исследования с целью анализа состояния фондов национальной и краеведческой литературы на основе паспортов, а также отчетов ЦБС республики, хранящихся в НМО НБ. Требовалось выяснить престижность библиотеки как источника получения краеведческой информации, удовлетворенность читателей фондом национальной и краеведческой литературы. Главным методом сбора информации о чтении национальной и краеведческой литературы являлся стандартизированный опрос с помощью анкет для читателей. Оценивая уровень удовлетворенности читателей качеством обслуживания книгой на тувинском языке в городских и сельских библиотеках, была разработана анкета (Прилож. № 22), включавшая в себя 15 вопросов. Анкетирование предполагало определить влияние социально-демографических признаков населения на активность чтения национальной и краеведческой литературы, т. к. нами предполагалось, что с повышением образования активность чтения увеличивается; в разных социально-профессиональных группах читательская активность неравномерна.

В исследовании была поставлена задача разработки ядра, национальной и краеведческой литературы. Был составлен список «Золотой фонд национальной и краеведческой литературы Тувы», состоящий из 116 названий. Для экспертизы списков были привлечены эксперты из числа краеведов, писателей и преподавателей ТГУ. Список был направлен во все базы исследования для сверки с имеющимся книжным фондом. Возврат списков был стопроцентным, все базы исследования произвели в них отметки, что позволило определить степень полноты национальной и краеведческой литературы. При составлении ядра были использованы выпуски «Летописи печати Тувы», а также ретроспективные библиографические указатели НБ Тувы: «Книги периода ТНР», «Что читать о Туве» и др. За основу был взят и сводный краеведческий каталог. Более подробному анализу эти материалы подверглись на втором этапе исследования.

## II этап исследования

На втором этапе исследования был произведен анализ собранной базы данных, проведена окончательная обработка полученной первичной информации, обобщение и осмысление ее, теоретический анализ.

Состояние фонда краеведческой и национальной литературы.

Исследование было начато с изучения книжных фондов библиотек, для чего нами составлена таблица «Книжный фонд ЦБС Тувы» (см. ниже).

Таблица №1

Книжный фонд ЦБС Тувы	100%	Всего краеведческая литература		В т.ч. на тув. яз.	
		Абс.	%	Абс.	%
Бай-Тайгинская	116566	30451	26,3	27758	23,8
Барун-Хемчикская	135277	52084	39,3	45084	33,3
Дзун-Хемчикская	209271	50999	24,3	41567	19,8
Каа-Хемская	184774	19547	10,5	17241	9,3
Кызылская	172463	24845	14,4	20532	11,9
Монгун-Тайгинская	35465	9938	28,0	8274	23,3
Овюрская	102030	26621	26,0	24297	23,8
Пий-Хемская	152242	30753	20,2	20553	13,5
Сут-Хольская	107484	23651	22,0	21547	20,0
Тандинская	149344	27995	18,7	22789	15,2
Тес-Хемская	105216	22141	21,0	18117	17,2
Тоджинская	84429	12725	15,0	10934	12,9
Улуг-Хемская	165239	29462	17,8	24779	15,0
Чаа-Хольская	57725	11641	20,1	10089	17,4
Чеди-Хольская	84032	15834	18,8	12355	14,7
Эрзинская	98519	25278	25,6	22507	22,8
ЦБС г. Кызыла	153514	16549	10,7	8028	5,2
Ак-Довурак	42541	6850	16,1	3267	7,7
Кунгуртуг	13313	3045	22,8	1659	12,4
Итого:	2169434	440409	20,3	361377	16,6

Анализ таблицы показал, что в республике 17 ЦБС и 2 библиотеки в местностях вне районов (Ак-Довурак и Кунгуртуг).

За основу взят весь книжный фонд ЦБС и в том числе краеведческая литература, а также фонд литературы на тувинском языке. С книжным фондом библиотек Ак-Довурака и Кунгуртука фонды ЦБС не сопоставлялись, так как несмотря на самостоятельный статус этих поселений, постановления Правительства РТ о централизации их библиотек не было. Весь книжный фонд ЦБС республики составил 2169434 экз. Самым значительным фондом располагает Дзун-Хемчикская ЦБС – 209271 экз., самым наименьшим – 35465 экз. – Монгун-Тайгинская ЦБС. Такой разброс в количественном отношении напрямую связан с количеством филиалов в этих ЦБС: 31 и 4 соответственно.

Книжный фонд краеведческой литературы в разрезе всех ЦБС составил 440409 экз. (20,3 %), колеблется в разрезе от 52084 экз. (39,3 %) в Барун-Хемчикской ЦБС до 9938 экз. (28,0 %) в Монгун-Тайгинской ЦБС. На величину фонда краеведческой литературы повлияло различное количество сельских филиалов в данных ЦБС. В процентном отношении самый большой по величине фонд краеведческой литературы в Барун-Хемчикской ЦБС – 39,3 %, наименьший – 10,5 % в Каа-Хемской ЦБС, 10,7 % – в ЦБС г. Кызыла.

Анализ фонда литературы на тувинском языке показал, что в целом по ЦБС эта часть фонда составляет 361377 экз. или 16,6 %. Наибольший фонд на тувинском языке в Барун-Хемчикской ЦБС – 45084 (33,3 %), наименьший – 8028 экз. (5,2 %) – в ЦБС г. Кызыла. Очень



незначителен фонд литературы на тувинском языке – 9,3 % в Каа-Хемской ЦБС. По двум последним ЦБС книжный фонд формировался с учетом того, что в данных населенных пунктах в прежние годы проживало большинство русского населения.

По базам исследования показатель краеведческой литературы следующий:

Таблица № 2

Книжный фонд базовых библиотек Тувы (по группам выборки)	100%	В т.ч. краеведческая литература		В т.ч. на тув.яз.	
		Абс.	%	Абс.	%
ЦБС г. Кызыла	153514	16549	10,7	8028	5,2
Пий-Хемская	152242	30753	20,2	20533	13,5
Кызылская	172463	24845	14,4	20532	11,9
Овюрская	102030	26621	26,0	24297	23,8
Эрзинская	98519	25278	25,6	22507	22,8
ф.им. Лермонтова	13848	1199	8,7	951	6,9
Аржаанский с.ф.	13381	2056	15,4	1374	10,3
Целинный с.ф.	9998	2380	23,8	1488	14,9
Чаа-Сурский с.ф.	11568	4346	37,6	2556	22,1
Бай-Дагский с.ф.	16269	6763	41,6	2138	13,1

Очевидно, что он колеблется от 10,7 % в ЦБС г. Кызыла до 26 % в Овюрской ЦБС. Сравнивая со средним показателем по республике – 20,3 %, мы пришли к выводу, что в ЦБС г. Кызыла и Кызылской ЦБС этот показатель меньше в 2 раза. Показатель крайне низкий, ситуация является характерной для библиотек полиэтнических районов. Анализ состояния комплектования в ЦБС этих районов показал несовершенство политики комплектования. Как показал опрос библиотекарей этих ЦБС, здесь не ищут новых форм в процессе формирования книжных фондов, тогда как в Пий-Хемской, Овюрской, Эрзинской ЦБС процент наличия краеведческой литературы приближается к среднему по республике. В двух последних районах этот показатель значительно превышает среднереспубликанский: 26 % в Овюрской ЦБС и 25,6 % в Эрзинской ЦБС. Необходимо отметить, что эти районы являются пограничными с Монголией и удалены от столицы республики. Оторванность от внешнего мира привела к слабому знанию русского языка населением и повышенному интересу к литературе на тувинском языке. Сотрудники ЦБС приграничных районов значительно расширили рамки своей деятельности в процессе комплектования книжных фондов. Следует отметить тесное сотрудничество библиотек в этих местностях с типографиями (республиканскими и местными), с писателями-земляками, местными краеведческими обществами. Здесь проводятся марафоны по сбору краеведческих и национальных книг у местного населения.

Аналогичное положение, как показал анализ, сложилось в ЦБС при формировании фонда литературы на тувинском языке. Если средний процент по республике составляет 16,6 %, то в исследуемых библиотеках он колеблется от 5,2 % в ЦБС г. Кызыла до 23,8 % в Овюрской ЦБС. Причины можно назвать те же, что и при комплектовании фонда краеведческой литературы.

Как видно из таблицы 2, в сельских и городских базах исследования процент наличия краеведческой литературы колеблется от 8,7 % в г. ф. им. Лермонтова до 41,6 % в Бай-Дагском с. ф. Эрзинской ЦБС. Наименьшими являются показатели не только в г. ф. им. Лермонтова, но и в Аржанском с. ф. В трёх остальных с. ф. процент наличия краеведческой литературы достаточно высок. Следует отметить, что в данной группе библиотек Чаа-Сурский с. ф. относится к зоне анклава, Бай-Дагский с. ф. находится на

границе с Монголией, поэтому библиотекари стараются улучшить работу по качественному формированию фондов краеведческой литературы.

Процент наличия литературы на тувинском языке по сельским библиотекам находится в интервале от 6,9 % в г. ф. им. Лермонтова до 22,1 % в Чаа-Сурском с. ф.

Анализ состояния книжных фондов показал, что на сегодняшний день актуальным остаётся вопрос комплектования их краеведческой и национальной литературой. В Овюрской, Эрзинской ЦБС библиотекари внедрили новые формы работы, о которых сказано выше. Работникам Пий-Хемской, Кызылской и ЦБС г. Кызыла эту проблему нужно считать главной и находить пути для ее разрешения.

Чтобы более полно высветить проблему формирования книжных фондов ЦБС Тувы, нами составлены графики, позволяющие проследить динамику и темпы роста книжных фондов ЦБС за четыре года (всю совокупность фонда и, в т.ч. на тувинском языке).

#### **Выводы:**

В ходе исследования было установлено следующее: различия в потребностях обусловлены ментальными особенностями тувинцев. Прежде всего, тувинцы отождествляют понятие «исторические корни» с родным языком. Преимущественное знание родного языка определяет потребности в литературе. Неправильная книгоиздательская политика привела к крайней бедности библиотечные фонды национальной литературы.

Установлена корреляционная зависимость между уровнем урбанизации и спросом на краеведческую литературу: чем выше степень урбанизации, тем меньше спрос на литературу на тувинском языке. Наиболее это заметно в столице республики, где в фонде ЦБС всего 11 % краеведческой литературы, в т.ч., 5 % – на тувинском языке.

Библиотеки районов Тувы отстают от темпов меняющихся читательских интересов, что связано, прежде всего, с недостатком кадров на селе, слабостью материально-технической базы, отсутствием современных технологий.

В отдаленных районах с чисто тувинским населением в библиотеках высок процент краеведческой литературы, в среднем он достигает 25 %, в т.ч., на тувинском языке – 23 %.

Опрос директоров выборочных ЦБС показал, что отдаленность и труднодоступность районов явилась основной причиной того, что местные жители до предельного минимума свели использование русского языка, в школах ведется преподавание на родном языке. Плохо владеют русским языком даже директора школ и библиотек. В связи с этим необычайно остро назрела проблема комплектования фондов библиотек литературой на родном языке.

В ходе исследования удалось составить список «Золотой фонд краеведческой и национальной литературы», во время работы над которым определилась проблема переиздания книг из этого списка с целью сохранения особо ценных памятников тувинской культуры.

Изучение чтения краеведческой литературы в республике позволило охарактеризовать типичные недостатки работы библиотек республики, препятствующие продвижению краеведческой литературы к читателям.

Основные ресурсы краеведческой информации сосредоточены в НБ и ряде ЦБС наиболее крупных административно-территориальных центров.

Созданию единого краеведческого поля в регионе препятствуют недостаточное финансирование и отсутствие автоматизации.

Уровень комплектования библиотек столицы Тувы краеведческой и национальной литературой почти в 2 раза ниже соответствующих общереспубликанских показателей и более чем в 3 раза ниже по литературе на тувинском языке.

В среднем по республике показатель величины фонда краеведческой литературы составляет 20 % (в т.ч. по литературе на тувинском языке – 17 %).

Как субъективная причина выступает недостаточно активная деятельность НМО НБ в плане выявления имеющихся ресурсов библиотечного краеведения региона, взаимодействия

на республиканском уровне библиотек системы Министерства культуры с другими субъектами краеведения и объединения их усилий в целях повышения эффективности использования ресурсов.

В связи с этим активизировались формы приобретения книг на родном языке (покупка книг у местных авторов, использование тиражирующих аппаратов, приобретение рукописей у поэтов и писателей и др.) и их пропаганда путем выпуска различных библиографических изданий.

В районах средней отдаленности со смешанным населением величина фонда краеведческой литературы ниже общереспубликанских показателей в среднем на 6 %, в т.ч., на тувинском языке – на 2 %.

