



Этнохудожественные константы образа ребенка в творчестве современных тувинских писателей А. Ламажаа и Ч. Куулара

Гульчира Т. Гарипова

Российский университет дружбы народов, Российская Федерация,

Сауле Т. Жарбулова

Кызылординский университет имени Коркыт Ата, Республика Казахстан,

Элеонора Ф. Шафранская

Российский университет дружбы народов, Российская Федерация



В статье исследуются принципы и способы изображения образа ребенка в современной тувинской литературе на примере произведений А. Ламажаа и Ч. Куулара. Писатели в процессе художественного изображения образа ребенка соотносятся с этническими коррелятами, восходящими не только к обыденному миру, но и к обрядово-ритуальным традициям, и к историческим реалиям жизни тувинского народа.

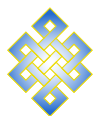
Художественные произведения, в которых главный герой — ребенок, выражающий авторскую мировоззренческую позицию, репрезентируют этнокультурные и универсальные мифологические, экзистенциальные и онтологические ценностные аксиомы. Персонаж-ребенок, как alter ego автора, проектирует особое понимание этнической культуры детства, связанной с традицией и общечеловеческими ценностями, которые определяют этнохудожественные константы его субъектной структуры.

В исследовании идентифицированы аксиологемы (дом, семья, земля), которые репрезентируются через прямые номинации и знаки (символы, архетипы) тувинской этнокультуры, являющиеся маркерами идеи преемственности поколений в анализируемых произведениях. Выявлено, что в прозе А. Ламажаа и Ч. Куулара понятие «память рода» организует модель «детского мира» через систему традиционных ценностей и ритуалов тувинской этнокультуры, формируя этнохудожественные константы образа ребенка. В их творчестве ребенок представлен как активный субъект национального миробытия, медиатор этнокультурной традиции, носитель коллективного опыта тувинцев, выразитель авторского экзистенциального сознания.

Ключевые слова: образ ребенка; родовая память; преемственность поколений; сакральное; мифопоэтика; тувинцы; тувинская литература; тувинская культура; культура детства; Анна Момбужаевна Ламажаа; Черлиг-оол Чашкынмаевич Куулар



Исследование выполнено в рамках проекта № 050119-0-000 (внутренний грант для инициативных тем фундаментальных НИР филологического факультета РУДН), реализованного на базе УОП (учебно-образовательного подразделения) «Кафедра русской и зарубежной литературы филологического факультета РУДН».



Для цитирования:

Гарипова Г. Т., Жарбулова С. Т., Шафранская Э. Ф. Этнохудожественные константы образа ребенка в творчестве современных тувинских писателей А. Ламажаа и Ч. Куулара // Новые исследования Тувы. 2026. № 3. С. 18-32. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2026.3.2>

Гарипова Гульчира Талгатовна — доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры русской и зарубежной литературы Российского университета дружбы народов. Адрес: Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. Эл. адрес: ggaripova2017@yandex.ru

Жарбулова Сауле Траровна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры русского языка и литературы, руководитель программы «Русский язык и литература» Кызылординского университета имени Коркыт Ата. Адрес: Республика Казахстан, 120014, Кызылординская область, г. Кызылорда, ул. Айтеке би, зд. 29а. Эл. адрес: zharbul@mail.ru

Шафранская Элеонора Федоровна — доктор филологических наук, профессор, профессор Института русского языка-ка Российского университета дружбы народов. Адрес: Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. Эл. адрес: shafranskayaef@mail.ru





Article

Ethno-artistic constants of the image of the child in the works of contemporary Tuvan writers A. Lamazhaa and Ch. Kuular

Gulchira T. Garipova

RUDN University, Russian Federation,

Saule T. Zharbulova

Korkyt Ata Kyzylorda University, Republic of Kazakhstan,

Eleonora F. Shafranskaya

RUDN University, Russian Federation

The article examines the principles and ways of depicting the image of the child in contemporary Tuvan literature, using the works of A. Lamazhaa and Ch. Kuular as examples. In the process of artistic representation of the child's image, the writers correlate it with ethnic correlates that go back not only to the everyday world, but also to ritual traditions and to the historical realities of the life of the Tuvan people.

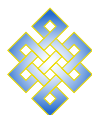
Artistic works in which the main character is a child expressing the author's worldview position represent ethnocultural and universal mythological, existential and ontological value axioms. The child character, as the author's alter ego, projects a particular understanding of the ethnic culture of childhood, associated both with tradition and with universal values, which determine the ethno-artistic constants of its subjective structure.

The study identifies axiologemes (home, family, land) that are represented through direct nominations and signs (symbols, archetypes) of Tuvan ethnoculture, which serve as markers of the idea of generational continuity in the works under analysis. It is revealed that in the prose of A. Lamazhaa and Ch. Kuular the concept of "ancestral memory" structures the "children's world" model through a system of traditional values and rituals of Tuvan ethnoculture, forming the ethno-artistic constants of the child's image. In their works, the child is presented as an active subject of national existence, a mediator of ethnocultural tradition, a bearer of the collective experience of the Tuvans, and an exponent of the author's existential consciousness.

Keywords: image of the child; ancestral memory; continuity of generations; sacred; mythopoetics; Tuvans; Tuvan literature; Tuvan culture; culture of childhood; Anna Mombuzhaevna Lamazhaa; Cherlig-ool Chashkynmaevich Kuular

Funding:

The study was carried out as part of project no. 050119-0-000 (an internal grant for exploratory fundamental research projects of the Faculty of Philology of RUDN University), implemented at the educational and academic unit "Department of Russian and Foreign Literature, Faculty of Philology, RUDN University."



For citation:

Garipova G. T., Zharbulova S. T. and Shafranskaya E. F. Ethno-artistic constants of the image of the child in the works of contemporary Tuvan writers A. Lamazhaa and Ch. Kuular. *New Research of Tuva*, 2026, no. 3, pp. 18-32. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2026.3.2>

GARIPOVA, Gulchira Talgatovna, Doctor of Philology, Associate Professor, Professor, Department of Russian and Foreign Literature, RUDN University. Postal address: 6 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117198, Russia. E-mail: ggaripova2017@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-7675-2570

ZHARBULOVA, Saule Trarovna, Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor, Department of Russian Language and Literature, Head, program "Russian Language and Literature", Korkyt Ata Kyzylorda University. Postal address: 29a Aiteke bi Str., Kyzylorda region, 120014, Republic of Kazakhstan. E-mail: zharbul@mail.ru

ORCID: 0000-0001-6485-5452



SHAFRANSKAYA, Eleonora Fyodorovna, Doctor of Philology, Professor, Professor, Institute of the Russian Language, RUDN University. Postal address: 6 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117198, Russia. E-mail: shafranskayaef@mail.ru

ORCID: 0000-0002-4462-5710



Введение

Обращение к традиционным этническим ценностям является важнейшим качеством современной тувинской литературы. Именно эта интенция задает ключевой вектор художественного миромоделирования и формирования субъектной организации текста, психологических констант персонажной системы, в том числе и образа ребенка. В тувинской исследовательской культурной парадигме детская тема в ее социокультурном измерении очень актуальна (Кара-оол, 2015; Ламажаа, 2015ab, 2021; Майны, 2021; Ооржак, Бавуу-Сюрюн, 2020; и др.). В трудах ученых обозначены ценностные координаты культуры детства в этнической традиции. Исследователи отмечают, что не только семья, но и система образования в современной Туве привержены идеям этнокультурного воспитания.

В статье рассматриваются принципы репрезентации этнохудожественных констант образа ребенка в произведениях современных тувинских писателей. Новое поколение авторов, сохраняя преемственную связь с литературными традициями XX в., в большей степени ориентированными на социально-психологическую тематику, моделирует этническую картину мира в экзистенциальной оптике: так, этнокультурные координаты культуры детства в творчестве современных тувинских писателей позволяют по-новому взглянуть на эволюционный путь народа от древних времен до реалий XXI в. — в контексте судьбы ребенка.

В прозе А. Ламажаа¹ используются принципы сакрализации образа ребенка на основе древневосточных религиозно-философских систем (например, тенгрианства² и шаманизма). В рассказах Ч. Куулара³ ребенок представлен как носитель творческого дара и будущий хранитель культурных традиций рода.

Оба писателя акцентируют неразрывную связь человека и народа, детей и родителей. Герои-дети проходят важнейшие инициационные трансформации, связанные с ритуально-обрядовой мифологической традицией тувинского народа, в их образах репрезентируются цивилизационные, эпохальные, философские, этнокультурные ценности прошлого. Мы показываем, какие аспекты традиционной культуры в изображении детства сохраняются и развиваются в условиях глобализации и модернизации современного тувинского общества. Оба анализируемых нами автора пишут произведения на русском и тувинском языках, расширяя читательское поле и проектируя поликультурные уровни этнического восприятия. Роман «Дороги Серебряных шаманов» (2011) А. Ламажаа и рассказ «Мальчик с пупком земли» (2003) Ч. Куулара созданы на русском языке, рассказы «Проклятые судьбы» (1994) А. Ламажаа и «Шораан» (1990) Ч. Куулара — на тувинском языке. Анализ русскоязычных текстов и переводных версий произведений, написанных на тувинском языке, в рамках одного исследования обусловлен художественным билингвизмом писателей. Мы обращаемся к художественным переводам тувинских текстов, акцентируя при этом сюжетную, тематическую и интертекстуальную проблематику, не затрагивая языковую организацию текста, что позволяет избежать ошибок в передаче лексико-семантических значений в эквивалентных понятиях. Художественное двуязычие писателей и переводческая рецепция их оригинальных произведений играют важную роль в развитии этнокультурной и транскультурной российской литературы.

Актуальность статьи определяется недостаточной изученностью современной тувинской литературы в аспекте: образ ребенка как этнокультурный маркер (Тарбастаева, 2010; Ламажаа, 2015b: 55). Аналитика аксиологических констант персонажа-ребенка позволяет расширить представление о концептуальных ценностях тувинского народа, о его этнических идеях-концентрах родовой памяти и преемственности поколений.

Цель статьи — выявить этнохудожественные константы образа ребенка в контексте мифологической тувинской традиции и в соотношении с архетипом «божественное дитя» в концепции аналитической психологии К. Г. Юнга (Юнг, 1997).

¹ Ламажаа Анна Момбужаевна (1944 г. р.) — современная российская писательница, врач-эпидемиолог, родилась в Туве, пишет произведения на тувинском и русском языках, лауреат премии писательниц Тувы им. Барыкаан, член Ассоциации писательниц Республики Тува.

² В ином звучании — тенгризма, тангризма.

³ Куулар Черлиг-оол Чашкынмаевич (1940 г. р.) — народный писатель Республики Тыва, родился в Туве, литературный критик; был редактором журнала «Улуг-Хем», председателем правления Союза писателей Республики Тыва.



Задачи: рассмотреть этнохудожественные принципы изображения ребенка как персонажа-концентра¹ тувинской традиционной культуры детства; на уровне методов этнопоэтики и мифологического анализа образа божественного ребенка раскрыть этнохудожественные константы образа ребенка в произведениях А. Ламажаа; рассмотреть этнохудожественные константы образа ребенка в произведениях Черлиг-оола Куулара.

Объектом исследования выступают этнохудожественные константы образа ребенка с учетом их авторской жанровой, мифологической, этнокультурной репрезентации в произведениях А. Ламажаа и Ч. Куулара. Предмет исследования — этнохудожественные константы образа ребенка.

Новизна предлагаемой статьи заключается в том, что впервые предпринята попытка осмысления образа ребенка как центрального героя, своего рода *alter ego* автора, функционально выполняющего роль транслятора этнокультурной аксиологии «родовой памяти», медиатора сакральных знаний об истоках этнокультурной тувинской картины мира.

Теоретико-методологическую основу статьи составили исследования, посвященные изучению проблемы формирования традиционной и этнохудожественной аксиосферы (Панченко, 1986; Хализев, 2004), этнокультурной проблематики (Кагарлицкий, 1999; Элиаде, 2000; Геннеп, 2002; Батай, 2006; Шафранская, 2020); труды, на основе которых выстроена рабочая методология мифологического анализа (Мелетинский, 1976, 1998; Гачев, 1998; Гарипова, 2019; Тувинцы: Родные люди, 2022) и этнопоэтики (Jason, 1975; Nymes, 1994; Табакова, 2014; Зырянов, 2019; Захаров, 2020; Шафранская, Гарипова, 2023; Шафранская, Гарипова, Кешфидинов, 2024; Шафранская, Гарипова, Шаймерденова, 2024).

Источниковая база — произведения современных тувинских писателей: А. Ламажаа (роман «Дороги Серебряных шаманок», рассказ «Проклятые судьбы»²), Ч. Куулара (рассказы «Мальчик с пупком земли»³, «Шораан»⁴).

Образ ребенка как концентр тувинской этнической культуры детства

Образ ребенка в тувинской литературе значим не только своими антропософскими смыслами, но в большей степени этнокультурными, связанными с традиционными тувинскими ценностями, особенно семейными. Как пишет Ч. К. Ламажаа, «ребенок (уруг, child) — в тувинских традициях это любимый родной маленький человечек, средоточие надежд и чаяний для родителей: продолжатель рода, мерило семейного богатства, благополучия, залог счастливой старости для человека. Это одна из главных ценностей в тувинской культуре» (Ламажаа, 2015а: 79).

В тувинской традиции мир отца связан с воспитанием в первую очередь мальчика, пространство для девочки формируется материнским аальным миром. Сам приход ребенка в мир семьи определяется древней родовой традицией (например, род шаманок или род охотников). Для тувинцев характерно особое отношение к рождению девочки, ее ждали в семье, приветствовали и даже готовили ее судьбу. Родители мальчиков иногда искали невесту для своего сына еще до ее рождения, словно приглашая девочку в мир. «Колыбельный стговор» предполагал выбор невесты на основе характеристики ее родителей. Так подчеркивалась преемственность родового мира в девочке⁵. Если мальчик и девочка были одногодками, то именно девочка считалась старшей. Этнологи традиции определенного гендерного равноправия объясняют условиями кочевого общества. Уже в детском возрасте закладываются принципы соотношения личной жизни с законами семьи и рода. (см.: Потопов, 1969: 266–278). По утверждению ученых, в педагогических взглядах тувинцев на становление и развитие человека важное влияние оказывают этнокультурные воззрения на преемственность этапов становления личности:

¹ Персонаж-концентр — герой художественного произведения, интегрирующий, вбирающий в себя ключевые константы этнокультурной традиции и отражающий их.

² Ламажаа А. М. Дороги Серебряных шаманок: Роман. Рассказы. М.: 4Принт, 2019.

³ Куулар Ч. Мальчик с пупком земли // Современная литература народов России. Т. 2. Книга 1. Проза. М.: Пик, 2003. С. 237–245.

⁴ Куулар Ч. Шораан // Аялга. Кызыл: ТНУЧ, 1990. С. 7–102; Куулар Ч. Шораан [Электронный ресурс] // Литературный мост Тувы. URL: <https://tuvanom.ru/7376> (дата обращения: 12.01.2026).

⁵ См. подробно: Культура традиционной тувинской семьи: уч.-метод. пособие / отв. ред. А. С. Шаалы. Кызыл: Институт развития национальной школы, 2014. С. 31.



«Формируясь под влиянием наследственных факторов, среды и воспитания, личность человека в своем развитии проходит ряд взаимосвязанных и взаимообусловленных этапов, каждый из которых имеет свои особенности и характерные черты. <...> В обычной жизни возраст человека тувинцы делят на три этапа: утро жизни — детство (чаш, бичии үе); полдень — зрелость (улуг кижжи); вечер — старость (кырган назын). <...> В таком сопоставлении явлений природы и человеческой жизни скрыты стихийно-материалистические взгляды народной философии» (Волков, Салчак, Шаалы, 2009: 40).

Образ ребенка является важным для всей тувинской литературы с момента ее зарождения. В произведениях таких писателей XX в., как С. Тока (первая книга трилогии «Слово арата», повесть «В берестяном чуме»), С. Сарыг-оол («Повесть о светлом мальчике», рассказ «Огненная телега»), М. Кенин-Лопсан («Бабушкин календарь»), О. Сувакпит (рассказ «Зеленый патруль»), Э. Донгак (роман «Исчезнувшая девушка»), К.-Э. Кудажи (Литературные сказки, рассказ «Зеленый, синий и красный карандаши»), С. Пюрбю («Побасенки Шынаппая») и др., создавались яркие и запоминающиеся, психологически глубокие и сложные образы детей, соотносимые с тувинской народной картиной мира, отражающие традиционные принципы культуры детства и семьи (см.: История тувинской ... , 2013).

При исследовании этнохудожественных констант образа ребенка, концентрирующего традиционную аксиосферу этноса, на наш взгляд, важна аналитика на основе методов этнопоэтики, констатирующей важность связи с этнолингвистикой и фольклористикой (Зырянов, 2019: 11).

Художественная сакрализация образа ребенка приводит к акцентации ребенка-персонажа как феномена духовного, как знака проявления священного (небесного) в оптике концептуально-смыслового поля архетипа «божественное дитя» (Юнг, 1991: 68–70; 1997). В тувинской литературе сакрализация образа ребенка чаще всего соотносена с древними традициями посвящения, как личностного, так и семейного, родового. Персонажи соотносятся с такими характеристиками архетипа, как чудесное рождение, подверженность опасностям, сила духа, неуязвимость, двухмерность / амбивалентность (в значении божественное в человеке / человеческое в божестве), единство с первородной стихией, способность к бесконечному возрождению, мотив борьбы света и тьмы, мессианская задача, функция хранителя или спасителя.

Таким образом, многоплановое использование этнохудожественных констант, связанных с тувинской традиционной культурой детства и семьи, при изображении ребенка позволяет тувинским писателям акцентировать его как персонаж-концентр, интегрирующий, вбирающий в себя и отражающий этнокультурную модель мира тувинского народа.

Образ божественного ребенка в произведениях А. М. Ламажаа

Сакрализация образа девочки ярко представлена в произведениях «Проклятые судьбы» и «Дороги серебряных шаманок» Анны Ламажаа. Травматизм судьбы девочек из шаманского рода определяется самой историей XX в., детерминирующей разрушение древних этнокультурных традиций.

Исследуя трансформации женских образов кочевой культуры в произведении «Проклятые судьбы», входящем в цикл рассказов «Таинственные встречи», который «содержит идеи защиты природы, возвращения духовных святынь народа, призыв к возврату традиционных семейных ценностей кочевников» (Самдан, 2020: 232), исследователь З. Б. Самдан отмечает особую значимость образа ребенка в повествовании о родовом проклятии семьи Серебряных шаманок. Главная роль девочки Павлины, дочери и внучки шаманок, заключена в разрешении агонического конфликта добра и зла и возрождении будущего своего рода. Кульминационная встреча на родовом святилище Серебряных шаманок главных героинь с Духом-хозяином горы Богаалыг становится началом разрешения многовекового конфликта между шаманами-мужчинами и шаманами-женщинами. Образ черного шамана символически означает род шаманов-мужчин, стремящихся к возрождению своей власти. «Божественное дитя» девочка Павлина, обладающая даром спасителя, силой духа, дарованной ей шаманками семьи и первородной стихией, хранящая небесной волей, приводит свой род к победе.

В рассказе используются многочисленные описания традиционных ритуалов и обрядов, упоминание этнокультурных топосов, деталей повседневного быта, исторические реалии, символические



мифообразы. Важную роль выполняет онейросферическая система¹ видений и снов героинь, позволяющих встраивать в реальную историю жизни героев измерение коллективного сознания, что создает особую связь хронотопа прошлого и настоящего. Ключевыми этнохудожественными элементами поэтики становятся детали и онимы, связанные с женскими персонажами. Три поколения женщин шаманского рода объединены повторяющимся травматическим событием — потерей среднего пальца левой руки.

Левая рука играет особую роль в тувинской этикетной невербальной традиции. Знаком благодати считалась правая рука, которой вручались и принимались дары. Напитки гостю также подавали правой рукой, но пальцами левой придерживали локоть правой руки. При этом гость, «приняв пиалу, прежде чем пригубить напиток, окроплял им очаг хозяев безымянным пальцем правой руки, держа пиалу в левой. Это древний жест чажыг — жест жертвоприношения духу-хозяину жилища» (Кужугет, 2019: 21). Пальцы левой руки играют определенную роль и в традиционном гадании тувинских шаманов хуваанак. В отличие от большинства христианских и исламских традиций, в которых левая рука считалась «от нечистого» и пригодной лишь для выполнения причиняющих неудобства дел, в тувинской традиции именно левой рукой важно было совершать действия, открывающие путь. Например, лошадь управляется левой рукой, в юрту важно входить с правого края порога, но войлок откидывать левой рукой. Теряя палец на левой руке, серебряные шаманки лишались силы родового дара. Проклятие черного шамана перекрывало им путь предназначения.

Это событие — квинтэссенция родового проклятия, красной нитью проходящего и через все родовые инициационные сны героинь в возрасте 13 лет. Именно с травматической истории потери пальца девочкой Павлиной, представительницей третьего поколения шаманского рода, начинается рассказ. Концептуализация образа Павлины обозначена принципом нарушения родовых законов (вопреки традиции имя ей дал отец, а не старшие бабушки), что семантизирует трансформацию всей родовой системы:

«Когда Старшие Мамы его призвали к ответу за нарушение обычая, он, склонив голову с буйной шевелюрой, принес свои искренние извинения. Однако, подчеркнул он, смысл обычая был соблюден. Ведь он назвал дочь именем царственной птицы — “Павлина”. Старшие мамы, переспросив еще раз имя птицы на тувинском языке — “Алдын-доос”, вздохнули и успокоились, простив зятя»².

Нарушение родового закона со стороны отца запустило цепную реакцию изменений судьбы всего рода. Соблюдение традиции именования обозначило знаковость образа Павлины, предназначением которой стало «досмотреть» родовой сон, обрести сокрытую тайну проклятия черного шамана и разрушить ее. Семантика образа ребенка предопределена и семиотикой имени. Этнокультурная интерпретация онима «павлин» варьируется в различных мифологических системах. У алтайских народов павлин часто выступает в роли тотемного знака с семантикой *вождь, глава рода, шаман*, который может передавать другим родам с тотемами птиц свою шаманскую силу. Именно подобную мессианскую роль и выполняет девочка Павлина, волею проклятой судьбы принеся в жертву свой дар музыканта во имя возрождения рода серебряных шаманок с птичьими именами к новой жизни.

Пророчество Великой матери, думающей на древнем наречии фарси³ — «Пусть теперь ты станешь родоначальницей нового рода, владеющего великими знаниями природы»⁴ — детерминирует главные этнохудожественные константы образа девочки Павлины, связанные не только с тувинской мифологической традицией, но и с персидской. Птица павлин считается священной и связана с культами солнца и космоса в ирано-персидской культуре. В древнеперсидской традиции, основанной на зороастрийской мифологии, павлин является тотемическим знаком дуалистической природы человека, но в то же время символом разрешения агонического противостояния Ангри-майну

¹ Онейросферическая система (от др.-греч. *ὄνειρος* ‘сновидение’) — совокупность образов сна и бессознательного (архетипов, символов, мифологем), особых измененных состояний сознания, посредством которых человек постигает глубинные смыслы бытия.

² Ламажаа А. М. Дороги Серебряных шаманок... С. 270.

³ Там же. С. 302.

⁴ Там же. С. 299.



(сила зла) и Ахурамазды (сила добра), и обретения единства и целостности¹. В религии езидов, представляющей синтез зороастризма, иудаизма, суфизма, ислама и христианства, ангел в облике павлина является центральным божеством, именуемым Малак Таус.

В рассказе экзистенциальное личное разворачивается в оптике родового сакрального, изображаемого в системе ритуально-обрядовой сюжетной линии, которая связана с описанием тувинских шаманских традиций. В этом плане рассказ «Проклятые судьбы» образует единство не только с сюжетной линией романа «Дороги Серебряных шаманок», но и с принципом изображения образа ребенка — девочки, выполняющей мессианскую роль сохранения родовой памяти.

В романе образ главной героини сакрализуется еще до рождения, которое становится первым посвящением-инициацией в череде обрядов перехода. В процессе трансформаций присваивается дополнительное имя: Чаянмаа; Чооду Анна Болатовна; Маша, дочь Амырта-дарги; Нюра, Анна, Аня; Чаинка; Толуй Анна; Иоанка, Иоанна, Иоаннушка; Толуй Чаянмаа Болатовна. При рождении героиню нарекают тувинским именем Чаянмаа (*чаян* 'судьба'), наделяя ее сразу знаками родовой предначертанности стать шаманкой. Исследовательница Н.А.Токарева отмечает важную роль *форм* тувинского имени, которые отражают «не только внутренний мир главной героини на определенной стадии ее жизни, но и даже мир вокруг — жизнь Тувы» в разные ее периоды (кочевой, советский, перестроечный) (Токарева, 2022: 162).

Ономастикон женских имен создает особую заданность хронотопу романа как сакральному женскому тувинскому миру с семантикой тайных знаний и шаманских культов. Каждое имя дано не случайно и имеет свое значение. Например, бабушку зовут *Мөнгүн-Баштыг* — 'Сереброголовая', ее сводную сестру *Алтынай* — 'Золотая' и др. Мир рода Серебряных шаманок противостоит энтропийному миру новой действительности, разрушающей родовые законы и традиции тувинского миробития. З. Б. Самдан выделяет особую связь пути главной героини с судьбой тувинского этноса в оптике ключевых фронтиров «обрядов перехода»: «Выделены четыре этапа эволюции образа женщины кочевой культуры: зарождение — становление — трансформация — утверждение образа. Они соответствуют эволюции от образа женщины-защитницы природы; женщины-хранительницы традиционных ценностей семьи; женщины-хранительницы традиционных ценностей рода и до образа женщины современной формации, хранительницы исторической памяти рода и этноса» (Самдан, 2020: 229).

Сюжетную основу составляет жизнь трех поколений рода Серебряных шаманок, фиксируемых тремя женскими образами: прабабушки *Ак-Баштыг* — 'Белоголовой', бабушки *Мөнгүн-Баштыг* — 'Сереброголовой', внучки *Чаянмаа* — 'Получившей Дар'. По замыслу автора романа судьба каждой из них и всего рода Серебряных шаманок в целом есть символическая проекция судьбы всего тувинского мира в переломные периоды истории (от образования Тувинской Народной Республики и до 2000-х гг.): «Жизнь и судьба каждого человека имеет свою единственную неповторимую линию. <...> Но какой бы она ни была особой, индивидуальной, ей не миновать общей судьбы своего народа, своей страны»².

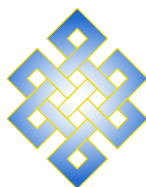
Описанная в первых двух частях романа судьба девочки Чаянмаа может быть определена как сильная смысловая позиция в акцентации сакральности родового мира. Семантику сакральности и катарсичности рождения маленькой шаманки усиливает экспозиция романа, определяемая годом Белого Дракона, соответствующего предвоенному 1940-му году, и хронотопом кочевья: «...они переехали на прохладные летние стоянки — чайлаги, расположенные на таежном высокогорье, на широкой "спине" Драконова Хребта»³.

Улу 'Дракон' в тувинском фольклоре считается сверхъестественным существом Верхнего мира, а иногда и Нижнего. Такая амбивалентная семиотика словно предопределила маргинальное пространство и события романа. На пересечении времени перехода и жертвенного места, имеющего сакральное значение Оваа, под знаком Белого Дракона, часто символизирующего в шаманской практике «внутренний огонь», представительница рода Серебряных шаманок, Долума преждевременно

¹ См. подробно: Тотем Спентамана — Павлина в мифах, легендах, преданиях [Электронный ресурс] // Зороастрийцы Санкт-Петербурга. URL: <https://www.zoroastrian.ru/index.php/node/2807> (дата обращения: 11.01.2026).

² Ламажаа А. М. Дороги Серебряных шаманок... С. 9.

³ Там же. С. 10.



на перевале родила дочь. Среди всех природных элементов, с которыми человек живет и тесно связан, стихия огня является наиболее важной. Тувинцы рассматривают огонь как семейное божество, защищающее род, и верят, что существует бог огня, поэтому ему необходимо в соответствующее время совершать обряд жертвоприношения¹.

Обряд *от-дагыры*, связанный с очищением семьи огнем, как правило, проводит самый сильный шаман. Обряд призван принести семье счастье. Рождение девочки до срока в семье потомственных шаманок под знаком Дракона, вопреки законам природы, означает неслучайность ее прихода в этот мир. Она знак высшей милости и предопределенности одновременно конца и начала для своего рода. Сакрализация героини усилена за счет травматизации опыта рождения: умирает бабушка, мать отца Болата, в день рождения вершины гор покрываются туманом, начинается грозовая буря, молния. Лошадь сбросила беременную Долуму, словно по велению свыше обозначив место и время рождения самой сильной шаманки в роду. Дракон забрал в качестве жертвоприношения жизнь отца новорожденной девочки, предопределив ей не только миссию шаманки, но и защитницы своей семьи. Исполнилось пророчество старшей шаманки в роду, Белоголовой, завершившей свой личный 60-летний цикл жизни, передавшей полномочия Сереброголовой:

«Так родился третий ребенок в семье, которая потеряла в этот же момент кормильца. Девочка появилась раньше срока на два месяца.

Сбылось пророчество покойной, старой шаманки племени, которую все почтительно величали Ак-Баштыг — Белоголовой. <...> Род шаманок, наследуемый по женской линии, прервется на той, пуповину которой перережет мужской нож. Это будет началом нового шаманского рода по мужской линии. Белоголовая также предрекла распад и конец своего племени, исчезновение тувинской государственности»².

Приход в мир девочки-шаманки обозначил грядущую родовую и историческую эсхатологию семьи и страны. Это не было проклятием, это стало началом перехода рода на новый уровень. Духи как основа сакрального в шаманских культурах трактуются как «энергии», или «энергетические потоки» (Харитоновна, 2016: 189). Семья вынуждена была прервать женскую шаманскую энергию рода, противоречащую историческим реалиям мира-катастрофы, прервать, чтобы спасти девочку-шаманку, по древнему предсказанию обреченную замкнуть «созидательный круг — Божественный промысел»³. Ее священный дар превратился в жертву, которую род Серебряных шаманок принес эпохе. Род Серебряных шаманок должен вернуться к истокам. В эпоху Чингисхана начинался он как род Великого шамана под знаком Белого Тенгри.

«Шаманская болезнь» не обошла Чаянмаа стороной, она владела многими сакральными знаниями и способностями, видения преследовали и пугали ее. Шаманский дух в ней крепчал, сила вызревала. Проведенный раньше времени обряд первого посвящения трансформировал в ней родовой дар. Бабушка погасила шаманскую энергию, но не уничтожила ее:

«Силу ее не отнимешь. Не я ей это дала, это дар Божий. Пусть Всевышний решает, когда ей возратить силу... <...> Лучше ей стать эмчи — врачом, пусть сила уходит на это. Если не использовать, не применять в жизни дар, можно свихнуться»⁴.

Судьба Чаянмаа — закончить родовой круг женского шаманства, пожертвовать даром небес во имя начала нового родового круга мужского шаманства — стала одновременно знаком сакрализации образа девочки и десакрализации ее великого дара. Она, словно мученица, взяла на себя миссию Разрушителя и Спасителя одновременно. Только великая духовная сила могла помочь ей реализовать эту мессианскую родовую задачу.

Второе посвящение совместило ритуал трансформации шаманской силы в энергию возрождения рода, его новой судьбы. Сакральная амбивалентность «энтропии-возрождения» стала судьбой маленькой девочки как отражение судьбы всего тувинского мира. Одним из ярких приемов сакрализации становится традиционная одежда тувинцев, в которую одевают Чаянмаа при посвя-

¹ См.: Сарыглар Ч. Ш. Культ семейного очага у тувинцев-номадов // Мир науки, культуры, образования. 2014. № 1 (44). С. 370–371.

² Ламажаа А. М. Дороги Серебряных шаманок... С. 12–13.

³ Там же. С. 17.

⁴ Там же. С. 29.



щении, она подчеркивает ее инаковость, но не имагологического качества¹, а особого, посвященного, — она не Чужая, а именно Иная в сакральном значении неофита. С этого момента девочка приобщается к родовому миру избранных. Пророчество старой шаманки-бабушки звучало как проклятие и как сакральное пророчество будущего для всего рода, нации:

«Она пропела алгыш, затем четко произнесла по-тувински:

— Да пусть минует тебя чаша шаманки, с тебя снимется наша доля труда.

Пусть начнется с тебя, нашей новой родоначальницы — путь мужчин-шаманов, которым мы уступаем свое место и время. Наступает время передачи великих древних знаний мужскому. Пусть их путь будет белым, как молоко!

Пусть закроются наши женские храмы-пещеры до прихода их смены. <...>

— Эту девочку — будущую Великую мать, родоначальницу мужской линии великих шаманов, Мать-Земля, прими под свою защиту! Отец-Тенгри — Великое небо, огради ее от черных сил!

Раздался оглушительный гром.

— Великий Дракон, определи ей хранителя-защитника, личного ээрена!»²

Девочку лишили шаманского будущего, но передали под покровительство Великого Тенгри, что сохраняло ее мессианскую роль Хранительницы рода, его Берегини. Воплощением женского начала в тенгрианстве является богиня Умай, которая отвечает за плодородие. Образ женщины с золотыми или серебряными волосами соотносится с семиотикой рода Серебряных шаманок. Девочка Чаянмаа обретает новую способность — не провидицы, а Спасительницы рода, она обретает силу проводника воли Небес, она может сделать человека счастливым и помочь ему найти свое место в жизни. Найдя себя в профессии врача, она продолжает реализовывать родовое предназначение Дарительницы жизни.

Сакрализация образа девочки выстраивается в контексте семантики «хранительницы рода», соотнесенной с важнейшей фигурой тенгрианства Богиней-матери Умай, жены Тенгри, символом плодоносящей Земли, покровительницы женщин. Чаянмаа, как и героиня Павлина в рассказе «Проклятые судьбы», представлена как медиатор между верхними и нижними мирами, выполняющий задачи богини Умай. В обоих произведениях важным является молитвенный дискурс — обращения к Тенгри-небу. Небо — та грань, которая соотносит судьбы человека, рода и божественного бытия. Семиотика предела также конгениальна значениям понятия «эсхатос» (пребывание на краю), но имеет выраженный смысл не провиденции, а историософской энтропии человеческого рода. Героини-девочки словно пребывают на границах сакрального и профанного миров, вбирая в свой травматический опыт детства кармические задачи всей семьи-рода.

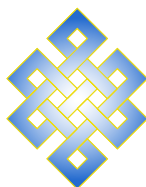
Таким образом, в произведениях А. Ламажаа этнохудожественные константы образа ребенка выстраиваются в контексте тенгрианства, мифологической тувинской традиции шаманизма и в соотнесении со значениями юнгианского архетипа «божественное дитя». В рассказе «Проклятые судьбы» и романе «Дороги Серебряных шаманок» героини девочки могут быть идентифицированы как персонажи-концентры тувинской традиционной культуры детства. Семантическое поле образа ребенка включает в себя этнокультурные аспекты миробытия, сочетая в едином образе-судьбе компоненты историософии XX в., традиций этоса, сакральное ритуально-обрядовое искусство, индивидуально-мистический опыт и личные переживания автора.

Этнохудожественные константы образа ребенка-творца в произведениях Черлиг-оола Куулара

В ряде произведений, с выраженной народной мировоззренческой философией, тувинского писателя Ч. Куулара особую психологическую нагрузку выполняет образ ребенка. Он соотносится с та-

¹ Имагология (от лат. *imago* 'образ') — область гуманитарных наук, изучающая проблемы функционирования образов «своего» и «чужого». Различение профанного и сакрального восприятия Другого подчеркивает *инаковость* особого, посвященного героя (*Иного*, но не обязательно *Чужого*), что вскрывает фундаментальную разницу между двумя типами чуждости.

² Ламажаа А. М. Дороги Серебряных шаманок... С. 56.



кими константами архетипа «божественное дитя», как небесный дар, символ будущего. Ребенок-персонаж, как правило, физически немощен, но предстает как носитель особой духовной силы, наделенный творческим даром.

Первая прозаическая книга писателя «Мелодия гор»¹ (1985) повествует о жизни слепого тувинского композитора Солаана Базыр-оола. Писатель большое внимание уделяет фольклору, не только изучает и собирает его, но и активно использует в моделировании этнокультурной художественной картины мира. Продолжая тему творческого дара, в 1990-м г. писатель опубликовал повесть «Шораан», которая, по мнению Е. Т. Чамзырын,

«для тувинской детской прозы стала новаторской. В ней впервые появилось тонкое понимание психологических особенностей подростка, умение точно передать сложные движения его души. В сюжете произведения отчетливо ощущается ее фольклорная основа, кажется, есть что-то от легенды и народной притчи. Вместе с тем традиционное воззрение переосмысливается автором и наполняется новым — в духе времени — содержанием» (Чамзырын, 2020: 36).

Судьба героя, слепого мальчика с уникальным музыкальным даром, выстраивается в системе народной ценностной аксиосферы в виде характеристики героя, личностных ценностей и авторской позиции. Разворачивая образ ребенка в парадигме судьбы-травмы, писатель создает особое катарсическое поле для репрезентации духовного прозрения героя. Именно оно помогает ему преодолеть личное горе и прожить не жалкую жизнь больного человека, а наполненную смыслом судьбу талантливого музыканта:

«Какими необыкновенными звуками наполнен мир! Эту переправу называют Сайлыг-Сарыг. Река здесь мелкая и широкая. Быстрый поток на своем пути сглаживает множество камней. Отец говорил, что река берет начало на высокогорье Урбун, где блестят белые, как молоко, льдины. Среди камешков, которыми я играю, есть белые, синие, желтые, красные. А для меня окружающий мир — темнота. Мои друзья восхищаются чудесными оттенками камней. Значит, в них скрыта какая-то таинственная радость, да? Когда начнут видеть мои глаза, тогда и я смогу понять эту радость»².

Писатель разрушает «темный мир» незрячего мальчика за счет погружения его в пространство звуков, ощущений, эмоций родной природы, фольклора, окружающих людей. Преодолевая свою физическую слепоту, Шораан начинает ценить свой талант, видя в нем божественное благословение. Этот дар он несет людям, через него обретает силу и счастье.

Важнейшим этнокультурным маркером идеи силы народной традиции становится легенда о слепом музыканте Дембилдее, которую рассказывает дед Сандак. Слушая ее, слепой мальчик чувствует в себе силу рода и обретает уверенность, что и он сможет преодолеть трудности, прозревая смысл радости творческой жизни, став ее активным участником. Важно, что его восприятие мира формируется в системе традиционных представлений тувинцев о природе, семье и обществе. Он воспринимает природу как живое существо, эмоциональное и духовное взаимодействие с ней становится способом обретения своей силы. Судьба мальчика отражает одновременно трагедию и силу человеческого духа перед лицом физических ограничений, позволяя понимать авторские размышления о смысле жизни, предназначении человека и взаимосвязи поколений.

В рассказе Ч. Куулар «Мальчик с пупком земли» образ ребенка разворачивается в контексте архетипа «героя пути», чей духовный рост неразрывно связан с освоением родового наследия. Цель этого пути — пройти инициацию и, преодолев испытания, вернуться домой (метафорически это — родовое лоно, истоки этнического мира и сознания), обретя духовное просветление. Главные опасности на этом пути — разрыв связи поколений и потеря родовой памяти, обида на мир и потеря своего предназначения.

«Меня воспитала бабушка Манмаа из рода Куулар. По отцу я бы должен носить фамилию Ооржак. Этому противилась бабушка... <...> Предки наши почитали древний обычай, так и Ооржаки отдали меня бабушке вместо ее дочери.

¹ Куулар Ч. Мелодии гор: Повести и рассказы. Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 1985.

² Куулар Ч. Шораан [Электронный ресурс] // Литературный мост Тувы. URL: <https://tuvanom.ru/7379> (дата обращения: 12.01.2026).



В знак того, что я родился на дороге, мне дали имя Черлиг-оол. “Чер” — земля, суффикс “лиг” придает значение — с землей или с пупком земли; “оол” — мальчик, так можно расшифровать мое имя. Ой, как нелегко досталось мне оно! Свидетельство о рождении выдавали в 1949 году, когда мне было уже 9 лет. Вместо буквы “г” написали по слуху “к” и исказили значение имени: вместо “мальчика с землей” получилось очень оскорбительное — “дикий”»¹.

Ключевой мотив произведения семантизируется фразеологизмом *пуп земли* (в значении *центр мира*), который служит центральной метафорой, разворачивающей 1) тему преемственности поколений, реализуемую через семантику имени героя, подчеркивающего его роль как наследника и хранителя родовой памяти и 2) идею связи человека с природой и родной землей, обозначающую суть родовой составляющей процесса взросления. Космологическое понятие центра мира в различных религиозно-мифологических традициях, представляющее источник жизненной энергии и точку соприкосновения человечества с космосом, выстраивается в контексте этнической традиции. Топологически в каждой религиозно-мифологической традиции есть свой «пуп земли»: у древних греков — это омфалос, каменный объект в Дельфах, у христиан — место храма Гроба Господня (на середине прямой линии, которая соединяет алтарь православного кафедрального собора и Кузнецкую, часовню, построенную над Гробом Господним), Мекка у мусульман, тибетская гора Кайлас у буддистов и т. д. Этот мотив традиционно присутствует в шаманских верованиях народов Сибири и Центральной Азии. Для тувинских писателей земля и природа выступают важнейшими элементами самоидентификации, подчеркивающими единение человека с окружающим миром.

Писатель создает особый сакральный хронотоп для своего героя, описывая его мир, он воспроизводит уникальные образы священных мест, ассоциирующиеся с древними обычаями и ритуалами. В рассказе игнорируется второе переносное значение иронического фразеологизма «пуп земли», означающего человека с доминантой эгоцентрической энергии «самости», самоуверенного и заносчивого. Конфликт героя и окружения, смеющегося над мальчиком, связан с искажением именно сакральной семантики имени в свидетельстве о рождении. Судьба «мальчика с пупком земли» представляется в рассказе как метафора судьбы всего тувинского мира, чьи исконные традиции и образ жизни были разрушены в процессе исторических преобразований XX в.

Мальчик проходит сложный путь познания и защиты права носить с гордостью истинное родовое имя. Герой проходит главную экзистенциальную инициацию и получает дар слова, возможность писать историю своего народа в книгах. Травматическое рождение мальчика на дороге, в год Дракона, затем смерть матери Дары, отдавшей все свое тепло жизни сыну, предопределили и его особую функцию родового замещения. Он смог продолжить не только линию отцовского рода, но и получить право на сохранение рода матери. Созидательная сила семьи помогает ему сохранить внутреннюю гармонию, ощутить свою близость родной земле и противостоять издевкам. Писатель раскрывает внутреннюю силу мальчика, заключенную в познании природных стихий и литературы. В этом он ощущал свое предназначение. Ему помогают старшие герои — бабушка, владеющая древними сакральными народными знаниями, и учительница, открывшая мир книг. Слившиеся стихии природы и знаний сделали из него поэта:

«С этого дня наглухо закрылись мои уши для злых прозвищ. Передо мной шумел Тихий океан из книжки, такой голубой, и над ним мерцали тайные звезды.

Я стал поэтом»².

Образ мальчика в рассказе «Мальчик с пупком земли» демонстрирует важнейшие идеи современной тувинской литературы — тесную связь человека (с детских лет) и народного сознания, коллективную память как единственный путь обретения своего истинного родового имени и получения судьбы-предназначения.

Таким образом, Ч. Куулар в рассказах «Шораан» и «Мальчик с пупком земли» репрезентирует образ ребенка с творческим даром в соответствии с этнохудожественными константами тувинской культуры детства. Наиболее яркими становятся образы мальчиков, в этом проявляется автобиографическая интенция, позволяющая писателю использовать личный опыт своего детского становления. Персонажи мальчики изображаются как носители этнического наследия, хранители

¹ Куулар Ч. Мальчик с пупком земли... С. 238.

² Там же. С. 240.



традиций и обычаев своего народа. Герои-дети обретают высший дар творчества, и в этом проявляется родовой закон судьбы-предназначения, заключенный в сохранении вековой народной мудрости, которая передается от старшего поколения детям.

Заключение

В произведениях современных тувинских писателей А. Ламажаа и Ч. Куулара этнохудожественные константы образа ребенка соотносятся с мифологической тувинской народной традицией (в частности, тенгрианством и шаманизмом) и с архетипическими значениями «божественное дитя». Эстетическая задача персонажа ребенка, концентрирующего в себе этнокультурную традицию, дефинируется как принцип моделирования тувинского мира в художественном нарративе. Трансформация религиозно-мифологических образов в сакральные концепты этнокультуры, встроенные в систему субъектной матрицы образа ребенка, становится основным способом его аксиологизации.

В произведениях А. Ламажаа обнаруживаются принципы сакрализации образа девочки на основе этнокультурных ценностных констант: «единство с первородной стихией», «преемственность поколений», «память рода», «бессмертие, способность к бесконечному возрождению», «агоническая борьба света и тьмы». Этнохудожественные константы персонажей-девочек выстраиваются в соотнесении с символикой архетипа «божественное дитя», с акцентом на значениях: «проявление особой мудрости, присущей детскому взгляду на мир», «связь между земным и небесным мирами», «возможное возрождение и воскрешение». Сюжетная линия произведений с главной героиней девочкой построена на основе нарратива судьбы-травмы. Образ ребенка функционирует как центр родовой памяти и условие сохранения национальной истории.

Семантическое поле образа ребенка в рассказах Ч. Куулара определяется аксиосферой тувинского народного мироустройства — сохранение и продолжение ценностей этнокультурного мира, возрождение родовых традиций. Образы персонажей-мальчиков содержат в себе или реальное биографическое начало, связанное со знаковыми для тувинской культуры личностями (например, повесть «Мелодия гор» и рассказ «Шораан»), или автобиографическое начало, усиливающее идею родовой связи, памяти и предназначения как высшего творческого дара (например, рассказ «Мальчик с пупком земли»). Образ мальчика несет дидактическую нагрузку, представляя образец воспитания нравственных качеств с детства, истинных законов этнокультурной морали. В оптике детского взгляда читатель знакомится с миром взрослых ценностей и норм поведения. Образ ребенка становится символом чистоты души, искренности чувств и способности видеть мир иначе — не замутненным обыденностью и условностями взрослого мира взглядом. Детство представлено как особый период экзистенциальной и родовой инициации, отмеченный восприимчивостью к миру вокруг себя.

Художественный образ ребенка в творчестве современных тувинских писателей А. Ламажаа и Ч. Куулара раскрывается через призму тувинской традиции, подчеркивая ее уникальность и значимость для сохранения этнокультурного наследия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Батай, Ж. (2006) Проклятая часть: Сакральная социология / пер. с фр.; сост. С. Н. Зенкин. М. : Ладомир. 742 с.
- Волков, Г. Н., Салчак, К. Б., Шаалы, А. С. (2009) Этнопедагогика тувинского народа. Кызыл : Билиг. 212 с.
- Гарипова, Г. Т. (2019) Феномен интегрального мышления и построение новационных методик литературоведческого исследования в современной научной парадигме // Бюллетень науки и практики. Т. 5. № 5. С. 467-474. DOI: <https://www.doi.org/10.33619/2414-2948/42/69>
- Гачев, Г. Д. (1998) Национальные образы мира: курс лекций. М. : Академия. 432 с.
- Геннеп, А. ван (2002) Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / пер. с фр. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. М. : Восточная литература. 198 с.
- Захаров, В. Н. (2020) Идея этнопоэтики в современных исследованиях // Проблемы исторической поэтики. № 3. С. 7–19. DOI: <https://www.doi.org/10.15393/j9.art.2020.8382>
- Зырянов, О. В. (2019) Проблемно-методологическое поле современной этнопоэтики // Филологический класс. № 1 (55). С. 8–15. DOI: <https://www.doi.org/10.26170/FK19-01-01>



История тувинской литературы (2013) / отв. ред. К. А. Бичелдей. Новосибирск : Изд-во Сибирского отделения РАН. Т. 1: Истоки. Литература Тувинской Народной Республики (1921–1944). 263 с.

Кагарлицкий, Ю. (1999) Сакрализация как прием: Ресурсы убедительности и влияния имперского дискурса в России XVIII века // Новое литературное обозрение. № 38. С. 66–77.

Кара-оол, Ч. А. (2015) Детский фольклор периода младенчества в традиционной культуре тувинцев // Новые исследования Тувы. № 1. С. 130–135.

Кужугет, А. К. (2019) Традиционный этикет тувинцев в контексте этической культуры (по трудам путешественников и ученых конца XIX–XX в.). Кызыл : Изд-во ТувГУ. 70 с.

Ламажаа, Ч. К. (2015a) Ребенок в тувинской культуре // Новые исследования Тувы. № 1. С. 79–89.

Ламажаа, Ч. К. (2015b) Ребенок и детство в тувинской культуре: традиции и современность // Человек. № 4. С. 51–58.

Ламажаа, Ч. К. (2021) Дети для тувинцев: изменения отношения в социокультурных трансформациях // Новые исследования Тувы. № 4. С. 57–75. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.4.5>

Майны, Ш. Б. (2021) Семейный обряд *хылбык дой* городских тувинцев // Новые исследования Тувы. № 4. С. 76–88. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.4.6>

Мелетинский, Е. М. (1976) Поэтика мифа. М. : Наука. 407 с.

Мелетинский, Е. М. (1998) Избранные статьи. Воспоминания / отв. ред. Е. С. Новик. М. : РГГУ. 576 с.

Ооржак, С. С., Бавуу-Сюрюн, М. В. (2020) Лексика обрядов по защите жизни детей в тувинском языке // Новые исследования Тувы. № 1. С. 96–103. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2020.1.8>

Панченко, А. М. (1986) Топика и культурная дистанция // Историческая поэтика: Итоги и перспективы изучения: сб. ст. / редкол.: М. Б. Храпченко и др. М. : Наука. 335 с. С. 236–250.

Потапов, Л. П. (1969) Очерки народного быта тувинцев. М. : Наука. 402 с.

Самдан, З. Б. (2020) Трансформация образа женщины кочевой культуры в тувинской литературе (на примере творчества А. М. Ламажаа) // Новые исследования Тувы. № 3. С. 228–239. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2020.3.16>

Табакова, З. П. (2014) Этнопоэтика: предмет исследования и этнопоэтический анализ // Вестник Челябинского государственного университета. № 7 (336). С. 198–206.

Тарбастаева, И. С. (2010) Тувинская семья — традиции и современность // Новые исследования Тувы. № 2. С. 259–267.

Токарева, Н. А. (2022) Художественные функции тюркизмов в современном художественном тексте (на материале романа А. М. Ламажаа «Дороги серебряных шаманок») // Молодые ученые в инновационном поиске: сб. науч. ст.: в 2 ч. / отв. ред. И. В. Метлушко. Минск : МГЛУ. Ч. 2. 296 с. С. 159–165.

Тувинцы. Родные люди (2022) / Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии, Ш. Ю. Кужугет, Ш. Б. Майны; под. ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. СПб. : Нестор-История. 360 с.

Хализев, В. Е. (2004) Теория литературы. М. : Высшая школа. 405 с.

Харитонов, В. И. (2016) Сакральность и сакрализация: социокультурные контексты современности (введение к специальной теме номера) // Сибирские исторические исследования. № 4. С. 185–190. DOI: <https://www.doi.org/10.17223/2312461X/14/10>

Чамзырын, Е. Т. (2020) Нравственные проблемы и этапы становления главного героя в повести «Шораан» Ч. Куулара // Казанская наука. № 9. С. 35–38.

Шафранская, Э. Ф. (2020) Современная русская литература: иноэтнотранскультурная проблематика. М. : Юрайт. 194 с.

Шафранская, Э. Ф., Гарипова, Г. Т. (2023) Мифомодели национального бытия в романе Салавата Юзеева «Не перебивай мертвых» // Филология и культура. Philology and Culture. № 4 (74). С. 111–119. DOI: <https://www.doi.org/10.26907/2782-4756-2023-74-4-111-119>

Шафранская, Э. Ф., Гарипова, Г. Т., Кешфиудинов, Ш. Р. (2024) Транскультурная литература XXI века. М. : Юрайт. 235 с.

Шафранская, Э. Ф., Гарипова, Г. Т., Шаймерденова, Н. Ж. (2024) Открытие Тувы в ориенталистской оптике (Сергей Минцлов и Отто Менхен-Хельфен) // Новые исследования Тувы. № 1. С. 121–134. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2024.1.8>



Элиаде, М. (2000) Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское / пер. с фр. М. : Ладомир. 414 с.

Юнг, К. Г. (1991) Архетип и символ / предисл. А. М. Руткевича; примеч. В. М. Бакусева и др. М. : Ренессанс. 297 с.

Юнг, К. Г. (1997) Божественный ребенок: Аналитическая психология и воспитание / сост. и авт. предисл. П. С. Гуревич. М. ; Назрань : Олимп : АСТ. 398 с.

Hymes, D. (1994) Ethnopoetics, Oral-Formulaic Theory, and Editing Texts // Oral Tradition. Vol. 9. № 2. P. 330–370.

Jason, H. (1975) Ethnopoetics, a Multilingual Terminology. Jerusalem : Israel Ethnographic Society. 90 p.

Дата поступления: 23.01.2026 г.

Дата принятия: 13.03.2026 г.

REFERENCES

Bataille, G. (2006) *The accursed share: Sacred sociology*. Transl. from French; ed. S. N. Zenkin. Moscow, Ladomir. 742 p. (In Russ.)

Volkov, G. N., Salchak, K. B. and Shaaly, A. S. (2009) *Ethnopedagogy of the Tuva people*. Kyzyl, Bilig. 212 p. (In Russ.)

Garipova, G. T. (2019) The phenomenon of integral thinking and the development of innovative methods of literary studies in the modern scientific paradigm. *Byulleten' nauki i praktiki*, vol. 5, no. 5, pp. 467–474. (In Russ.) DOI: <https://www.doi.org/10.33619/2414-2948/42/69>

Gachev, G. D. (1998) *National images of the world: A course of lectures*. Moscow, Akademiya. 432 p. (In Russ.)

Gennep, A. van (2002) *Rites of passage: A systematic study of rites*. Transl. from French by Yu. V. Ivanova, L. V. Pokrovskaya. Moscow, Vostochnaya literature. 198 p. (In Russ.)

Zakharov, V. N. (2020) The idea of ethnopoetics in contemporary research. *Problemy istoricheskoi poetiki*, no. 3, pp. 7–19. (In Russ.) DOI: <https://www.doi.org/10.15393/j9.art.2020.8382>

Zyryanov, O. V. (2019) The problem-methodological field of contemporary ethnopoetics. *Filologicheskii klass*, no. 1(55), pp. 8–15. (In Russ.) DOI: <https://www.doi.org/10.26170/FK19-01-01>

History of Tuva literature (2013) Ed. by K. A. Bicheldei. Novosibirsk, Izd-vo Sibirskogo otdeleniya RAN. Vol. 1: Origins. Literature of the Tuva People's Republic (1921–1944). 263 p. (In Russ.)

Kagarlitskii, Yu. (1999) Sacralization as a device: Resources of persuasiveness and influence of imperial discourse in Russia of the 18th century. *Novoe literaturnoe obozrenie*, no. 38, pp. 66–77. (In Russ.)

Kara-ool, Ch. A. (2015) Infant folklore in the traditional culture of Tuva. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 130–135. (In Russ.)

Kuzhuguet, A. K. (2019) *Traditional etiquette of Tuva people in the context of ethical culture (based on the works of travellers and scholars of the late 19th–20th centuries)*. Kyzyl, Izd-vo TuvGU. 70 p. (In Russ.)

Lamazhaa, Ch. K. (2015a) The child in Tuva culture. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 79–89. (In Russ.)

Lamazhaa, Ch. K. (2015b) The child and childhood in Tuva culture: Traditions and modernity. *Chelovek*, no. 4, pp. 51–58. (In Russ.)

Lamazhaa, Ch. K. (2021) Children for Tuva people: Changes in attitudes under sociocultural transformations. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 57–75. (In Russ.) DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.4.5>

Mainy, Sh. B. (2021) The family rite khylyk doi of urban Tuvans. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 76–88. (In Russ.) DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.4.6>

Meletinskii, E. M. (1976) *Poetics of myth*. Moscow, Nauka. 407 p. (In Russ.)

Meletinskii, E. M. (1998) *Selected papers. Memoirs*. Ed. by E. S. Novik. Moscow, RGGU. 576 p. (In Russ.)

Oorzhak, S. S. and Bavuu-Surun, M. V. (2020) Vocabulary of rites for protecting children's lives in the Tuva language. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 96–103. (In Russ.) DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2020.1.8>

Panchenko, A. M. (1986) Topics and cultural distance. In: *Historical poetics: Results and prospects of the study: a collection of articles*. Ed. board: M. B. Khrapchenko et al. Moscow, Nauka. 335 p. P. 236–250. (In Russ.)

Potapov, L. P. (1969) *Essays on the traditional life of Tuva people*. Moscow, Nauka. 402 p. (In Russ.)

Samdan, Z. B. (2020) Transformation of the image of the woman of nomadic culture in Tuva literature (on the example of the works of A. M. Lamazhaa). *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 228–239. (In Russ.) DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2020.3.16>



Tabakova, Z. P. (2014) Ethnopoetics: Subject of research and ethnopoetical analysis. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 7 (336), pp. 198–206. (In Russ.)

Tarbastaeva, I. S. (2010) The Tuva family: Traditions and modernity. *New Research of Tuva*, no. 2, pp. 259–267. (In Russ.)

Tokareva, N. A. (2022) Artistic functions of Turkisms in the contemporary literary text (based on the novel *Roads of the silver shaman women* by A. M. Lamazhaa). In: *Young scholars in innovative search: Collection of scientific papers: in 2 parts. Part 2*. Ed. by I. V. Metlushko. Minsk, MGLU. 296 p. Pp. 159–165. (In Russ.)

Tuvans. Native people (2022) Ch. K. Lamazhaa, N. D. Suvandii, Sh. Yu. Kuzhuget and Sh. B. Mainy; ed. by Ch. K. Lamazhaa, N. D. Suvandii. St Petersburg, Nestor-Istoriya. 360 p. (In Russ.)

Khalizev, V. E. (2004) *Theory of literature*. Moscow, Vysshaya shkola, 405 p. (In Russ.)

Kharitonova, V. I. (2016) The sacred and sacralization: Sociocultural contexts of modernity (introduction to the special topic of the issue). *Sibirskie istoricheskie issledovaniya*, no. 4, pp. 185–190. (In Russ.) DOI: <https://www.doi.org/10.17223/2312461X/14/10>

Chamzyryn, E. T. (2020) Moral problems and stages of the protagonist's formation in the novella *Shoraan* by Ch. Kuular. *Kazanskaya nauka*, no. 9, pp. 35–38. (In Russ.)

Shafranskaya, E. F. (2020) *Contemporary Russian literature: Issues of other-ethnic culture*. Moscow, Yurait. 194 p. (In Russ.)

Shafranskaya, E. F. and Garipova, G. T. (2023) Mythomodels of national existence in Salavat Yuzeev's novel *Do not interrupt the dead*. *Filologiya i kul'tura. Philology and Culture*, no. 4 (74), pp. 111–119. (In Russ.) DOI: <https://www.doi.org/10.26907/2782-4756-2023-74-4-111-119>

Shafranskaya, E. F., Garipova, G. T. and Keshfidinov, Sh. R. (2024) *Transcultural literature of the 21st century*. Moscow, Yurait. 235 p. (In Russ.)

Shafranskaya, E. F., Garipova, G. T. and Shaimerdenova, N. Zh. (2024) Discovering Tuva through the Orientalist lens (Sergei Mintsov and Otto Menchen-Helfen). *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 121–134. (In Russ.) DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2024.1.8>

Eliade, M. (2000) *Selected works: The myth of the eternal return. Images and symbols. The sacred and the profane*. Transl. from French. Moscow, Lodomir. 414 p. (In Russ.)

Jung, C. G. (1991) *Archetype and symbol*. Foreword by A. M. Rutkevich; notes by V. M. Bakusev et al. Moscow, Re-nessans. 297 p. (In Russ.)

Jung, C. G. (1997) *The divine child: Analytical psychology and education*. Compiled and with a foreword by P. S. Gurevich. Moscow, Nazran, Olimp, AST. 398 p. (In Russ.)

Hymes, D. (1994) Ethnopoetics, Oral-Formulaic Theory, and Editing Texts. *Oral Tradition*, vol. 9, no. 2, pp. 330–370.

Jason, H. (1975) *Ethnopoetics, a Multilingual Terminology*. Jerusalem, Israel Ethnographic Society. 90 p.

Submission date: 23.01.2026.

Acceptance date: 13.03.2026.