Эл. адрес: article@tuva.asia
https://nit.tuva.asia

ISSN 2079-8482

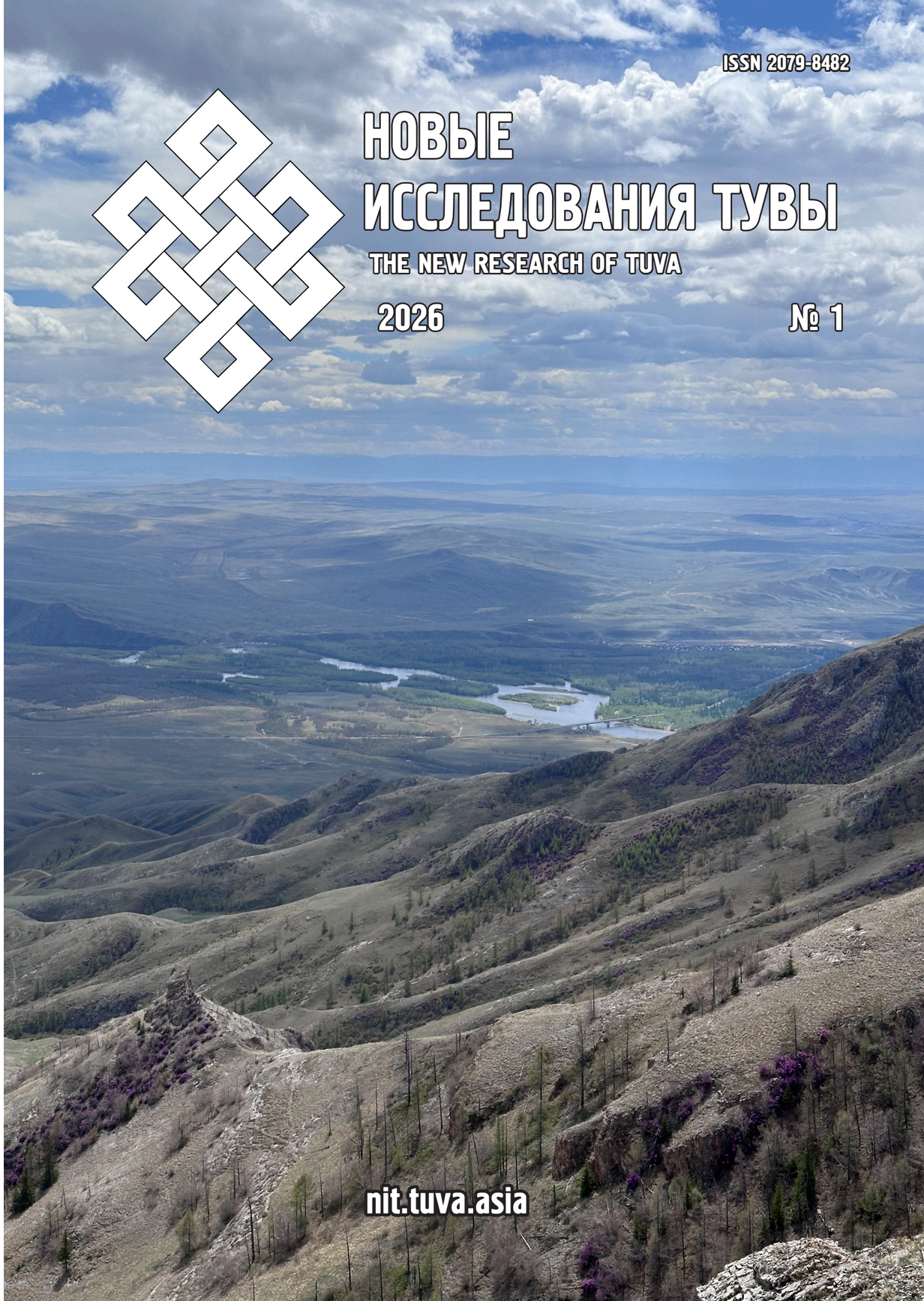
НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ №1 2026

ISSN 2079-8482

НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ

THE NEW RESEARCH OF TUVA

2026 № 1



ISSN 2079-8482

НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ

THE NEW RESEARCH OF TUVA

2026 № 1

nit.tuva.asia

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР
Ламажаа Ч. К., доктор философских наук

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

СЕКЦИЯ ИСТОРИИ (ИСТОРИЯ, ЭТНОГРАФИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ)
Харитонова В. И., Институт этнологии и антропологии РАН, Россия
Ерекешева Л. Г., Казахский национальный университет им. Аль-Фараби, Казахстан
Донахо Б., Институт социальной антропологии Макса Планка, Германия
Монгуш М. В., Российский государственный архив Российской Федерации
Дацышен В. Г., Сибирский федеральный университет, Россия
Чулуун Сампилдондов, Институт истории и археологии Академии наук Монголии
Харунова М. М.-Б., Институт востоковедения РАН, Россия

СЕКЦИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК (ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ)
Ламажаа Ч. К., доктор философских наук
Попков Ю. В., Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, Россия
Балакина Г. Ф., Тувинский институт комплексного освоения природных ресурсов Сибирского отделения Российской академии наук, Россия
Хомушку О. М., Тувинский государственный университет, Россия

СЕКЦИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ (КУЛЬТУРОЛОГИЯ, ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ)
Сузукей В. Ю., Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, Россия
Левин Т., Дартмаус колледж, США
Ксения Пименова, Парижский университет Нантерр, Франция

СЕКЦИЯ ФИЛОЛОГИИ (ЯЗЫКОЗНАНИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ)
Бичелдей К. А., Национальный музей им. Алдан Маадыр Республики Тыва, Россия
Шамина Л. А., Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук, Россия
Бахтикиреева У. М., Российский университет дружбы народов
Туймебаев Ж. К., Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Республика Казахстан

ТЕХНИЧЕСКАЯ ГРУППА
Папын А. С., редактор, администратор
Макаров В. С., редактор
Гайдин Б. Н., редактор

EDITOR-IN-CHIEF
Chimiza K. Lamazhaa, Doctor of Philosophy

EDITORIAL BOARD

SECTION OF HISTORY (HISTORY, ETHNOGRAPHY, ANTHROPOLOGY)
Valentina I. Kharitonova, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Laura G. Yerekesheva, Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan
Brian Donahoe, Max Planck Institute for Social Anthropology, Germany
Marina V. Mongush, State Archives of the Russian Federation
Vladimir G. Datsyshen, Siberian Federal University, Russian Federation
Chuluun Sampildondov, Institute of History and Archaeology, Academy of Science Mongolia, Mongolia
Marianna M.-B. Harunova, The Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

SECTION OF SOCIAL SCIENCES (PHILOSOPHY, SOCIOLOGY, RELIGIOUS STUDIES)
Chimiza K. Lamazhaa, Doctor of Philosophy
Yuri V. Popkov, Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences
Galina F. Balakina, Tuvinian Institute for Exploration of Natural Resources, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences, Russia
Olga M. Homushku, Tuvan State University, Russian Federation

SECTION OF CULTUROLOGY (CULTURAL STUDIES, ART HISTORY)
Valentina Yu. Suzukey, Tuvan Institute of Humanities and Applied Social and Economic Research, Russian Federation
Theodore Levin, Dartmouth College, United States
Ksenia Pimenova, l'Univesité Paris Nanterre, France

PHILOLOGY SECTION (LINGUISTICS, FOLKLORE, LITERARY STUDIES)
Kaadyr-ool A. Bicheldey, National Museum of the Republic of Tuva, Russian Federation
Lyudmila A. Shamina, Institute of Philology, Siberian branch, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Uldanay M. Bakhtikireeva, Peoples' Friendship University of Russia
Zhanseyt K. Tuymebaev, Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan

TECHNICAL GROUP
Alexander S. Papyn, Editor, Manager
Vladimir S. Makarov, Editor
Boris N. Gaydin, Editor

Журнал публикует статьи на русском и английском языках.
Выходит 4 раза в год.

The New Research of Tuva welcomes contributions in Russian and English. The journal is published quarterly.

Зарегистрирован в качестве СМИ Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор), свидетельство о регистрации Эл №ФС77-37967 от 5 ноября 2009 г.

Индексация журнала: ERIH PLUS, РИНЦ, КиберЛенинка, PKP Index, Google Scholar, DOAJ, Scopus, ESCI Web of Science Core Collection.

The journal is indexed in ERIH PLUS, RINTs, CiberLeninka, PKP Index, Google Scholar, DOAJ, Scopus, ESCI Web of Science Core Collection.

Издатель: Ч. К. Ламажаа, Россия, 117437, г. Москва, а/я 30,
Соиздатель: Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Республика Казахстан, Алматы, 050040 пр. Аль-Фараби, д. 71.

Publisher - Ch. K. Lamazhaa (Postal box 30, Moscow, Russia, 117437);
Co-publisher - Al-Farabi Kazakh National University (71 Al-Farabi Ave., Almaty, Republic of Kazakhstan, 050040).

Это произведение доступно по лицензии Creative Commons «Attribution-NonCommercial» («Атрибуция — Некоммерческое использование») 4.0 Всемирная.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

ISSN 2079-8482

СОДЕРЖАНИЕ

СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА

Ламажаа Ч. К., Майны Ш. Б. (Россия) Горная страна — культура гор 6
Туймебаев Ж. К. (Казахстан), Монгуш Ш. В. (Россия), Уразбаева Ж. А. (Казахстан) Горные топонимы в «Топонимическом словаре» Б. К. Ондар 37
Майны Ш. Б. (Россия), Зейнебекова М. С. (Казахстан), Шаймерденова М. Д. (Казахстан) Образы гор в песенной культуре тувинцев 60
Мусабекова У. Е., Шаймерденова Н. Ж., Худайбердина Д. А. (Казахстан) Маскулинные, феминные и андрогинные характеристики героев и образов гор в тувинском фольклоре 83
Сувандии Н. Д. (Россия), Нурахынова А. С. (Казахстан) Мифы, легенды и предания о наименованиях гор у тувинцев 105
Иванов А. В., Попков Ю. В. (Россия) Горные цивилизационные узлы Алтая и Кавказа в социокультурной динамике и локальном измерении 118
Кучукова З. А., Бауаев К. К., Борова А. Р. (Россия) «Горец спотыкается в степи»: миромоделирующая функция вертикали в карачаево-балкарской культуре 132
Башиева С. К. (Россия) Концепт *тау* ‘гора’ в традиционной культуре карачаево-балкарцев: словоформы, идеи, социальная регуляция 151
Башиева С. К., Сувандии Н. Д. (Россия) Общетюркские географические термины как основа базовой когнитивной модели карачаево-балкарской и тувинской топонимий 166
Стручкова Я. В. (Россия) Зооморфная картина мира в якутской и тувинской оронимии: сравнительный анализ 179
Боргоякова Т. Г., Еремин Л. В. (Россия) Оронимия в контексте сакрального пространства хакасов 189
Загидуллина Д. Ф., Макарова В. Ф., Миннуллин К. М. (Россия) Образы гор в татарской литературе XX века 200

ТУВА ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА

Копцева Н. П. (Россия), Разумовская В. А. (Россия), Уразаева К. Б. (Казахстан) Фотографии В. П. Ермолаева в коллекции Красноярского краевого краеведческого музея как дополнительные источники тувиноведения 218
Кенжеахмет Н. (Казахстан) Маньчжуро-китайские императорские карты и исторические документы, относящиеся к Туве и прилегающим к ней регионам с XVIII по XIX вв. 233
Ростовская Т. К., Натсак О. Д. (Россия) Вопросы демографического развития Тувы по материалам Национального демографического доклада — 2024 275

РОДНОЙ ЯЗЫК

Кара-оол Л. С. (Россия) Число *үш* ‘три’ в тувинской языковой картине мира 292
Шингарева М. Ю., Дмитрюк Н. В., Абрамова Г. И. (Казахстан) Компаративные фразеологизмы в тувинском языке: кластеризация и межъязыковые параллели метафорических моделей 307

ДИАЛОГ КУЛЬТУР

Тленшина Г. М., Мухамеджанова Ж. М. (Казахстан) Женское движение в Казахстане и Туве в 1920–1930-е годы ... 322

ГОЛОСА АЗИИ

Ерекешева Л. Г. (Казахстан) Третье пространство, номос и поиск идентичности в интеллектуальной истории Казахстана (на примере раннего творчества О. О. Сулейменова) 345

ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИЙ МИР

Утебекова А. С., Салханова Ж. Х., Баянбаева Ж. А. (Казахстан) Концепт *мүшел жас* в книге Бахыта Каирбекова «Многоточие» 367
Николаев Е. Р. (Россия) Эвфемистические названия частей тела медведя в вилюйском говоре якутского языка ... 386
Давлетшина Л. Х. (Россия) Структурное ядро современного свадебного обряда татар на общетюркском фоне ... 399
Уланов М. С. (Россия), Бадмаев В. Н. (Россия), Пурэвсурэн Б. (Монголия) Становление и развитие религиозной идентичности монгольского этноса 411
Железняков А. С., Никифоров С. В. (Россия) Тибетский буддизм и культ Чингисхана как цивилизационные факторы монгольской политики и российско-монгольского межцивилизационного диалога 435

CONTENTS

SPECIAL THEME
Lamazhaa Ch. K., Mainy Sh. B. (Russia) Mountain Country — The Culture of Mountains 6
Tuimebaev Zh. K. (Kazakhstan), Mongush Sh. V. (Russia), Urazbayeva Zh. A. (Kazakhstan) Mountain Toponyms in the "Toponymic Dictionary" by B. K. Ondar 37
Mainy Sh. B. (Russia), Zeynebekova M. S. (Kazakhstan), Shaimerdenova M. Zh. (Kazakhstan) Images of Mountains in the Song Culture of the Tuvans 60
Musabekova U. E. , Shaimerdenova N. Zh., Khudaiberdina D. A. (Kazakhstan) Masculine, Feminine, and Androgynous Characteristics of Heroes and Mountain Images in Tuvan Folklore 83
Suvandii N. D. (Russia), Nurakhynova A. S. (Kazakhstan) Myths, Legends and Traditions about the Names of Mountains among the Tuvans 105
Ivanov A. V., Popkov Yu. V. (Russia) Mountain civilizational nodes of Altai and the Caucasus in sociocultural dynamics and local dimensions 118
Kuchukova Z. A., Bauaev K. K., Borova A. R. (Russia) "The Highlander Stumbles in the Steppe": The World-Modeling Function of Verticality in Karachay-Balkar Culture 133
Bashieva S. K. (Russia) The concept *tau* 'mountain' in the traditional culture of the Karachay-Balkars: word-forms, ideas, social regulation 151
Bashieva S. K., Suvandii N. D. (Russia) Common Turkic Geographical Terms as the Basis of the Basic Cognitive Model of Karachay-Balkar and Tuvan Toponymy 166
Struchkova Ya. V. (Russia) Zoomorphic Worldview in Yakut and Tuvan Oronymy: A Comparative Analysis 179
Borgoyakova T. G., Yeremin L. V. (Russia) Oronymy in the context of the sacred space of the Khakass people 189
Zagidullina D. F., Makarova V. F., Minnullin K. M. (Russia) Images of mountains in twentieth-century Tatar literature 200

TUVA YESTERDAY, TODAY, TOMORROW
Koptseva N. P. (Russia), Razumovskaya V. A. (Russia), Urazayeva K. B. (Kazakhstan) Photographs by V. P. Ermolaev in the Collection of the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore as Additional Sources for Tuvan Studies 218
Kenzheakhmet N. (Kazakhstan) Manchu-Chinese Imperial Maps and Historical Documents Relating to Tuva and Adjacent Regions from the 18th to the 19th Centuries 233
Rostovskaya T. K., Natsak O. D. (Russia) Demographic Development Issues of Tuva Based on the Materials of the National Demographic Report — 2024 275

NATIVE LANGUAGE
Kara-ool L. S. (Russia) The Number *üç* 'three' in the Tuvan Linguistic Worldview 292
Shingareva M. Yu., Dmitryuk N. V., Abramova G. I. (Kazakhstan) Comparative Idioms in Tuvan: Clustering and Cross-Linguistic Parallels of Metaphorical Models 307

DIALOGUE OF CULTURES
Tlenshina G. M., Mukhamedzhanova Zh. M. (Kazakhstan) Women's Movement in Kazakhstan and Tuva in the 1920s–1930s 322

VOICES OF ASIA
Yerekesheva L. G. (Kazakhstan) The Third Space, Nomos and the Search for Identity in the Intellectual History of Kazakhstan (Based on the Early Works of O. O. Suleimenov) 345

TURKIC-MONGOLIAN WORLD
Utebekova A. S., Salkhanova Zh. Kh., Bayanbayeva Zh. A. (Kazakhstan) The Concept of *Müshel Jas* in Bakhyt Kairbekov's Book *Ellipsis* 367
Nikolaev E. R. (Russia) Euphemistic Names for Bear Body Parts in the Vilyui Dialect of the Yakut Language 386
Davletshina L. Kh. (Russia) The Structural Core of the Contemporary Tatar Wedding Ritual in the Common Turkic Context 399
Ulanov M. S. (Russia), Badmaev V. N. (Russia), Purevsuren B. (Mongolia) Formation and Development of the Religious Identity of the Mongolian Ethno 411
Zheleznyakov A. S., Nikiforov S. V. (Russia) Tibetan Buddhism and the Cult of Genghis Khan as Civilizational Factors in Mongolian Politics and the Russian Mongolian Intercivilizational Dialogue 435

Специальная тема
«**Горные исследования**»

Ответственные редакторы:
доктор философских наук
Чимиза Кудер-ооловна Ламажаа
(Казахский национальный университет
имени аль-Фараби, Казахстан),
доктор филологических наук
Зухра Ахметовна Кучукова
(Кабардино-Балкарский государственный
университет им. Х. М. Бербекова, Россия)

Special theme
«**Mountain Studies**»

Guest editors:
Chimiza K. Lamazhaa
Doctor of Philosophy,
Al-Farabi Kazakh National University,
Kazakhstan;
Zukhra A. Kuchukova
Doctor of Philology,
Kabardino-Balkarian State University
named after Kh. M. Berbekova, Russia

СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА

DOI: 10.25178/nit.2026.1.1

Статья

Горная страна — культура гор

Чимиза К. Ламажаа
Кабардино-Балкарский государственный университет, Российская Федерация;
Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Республика Казахстан,
Шенне Б. Майны
Тувинский государственный университет, Российская Федерация

В статье представлен междисциплинарный анализ концепта «даг» («гора») в культуре тувинцев и всего социокультурного пространства Тувы. Природный ландшафт республики преимущественно гористый, что обуславливает важнейшее значение гор в мировосприятии и жизнедеятельности населения. Исследование опирается на широкий корпус источников: лексикографические материалы, фольклор, художественную литературу, научные и краеведческие публикации, а также тексты СМИ и онлайн-пространства.

Авторский подход рассматривает «даг» как ключевой культурный концепт с тремя аспектами: горная лексика и номинация, семантические смыслы, выражаемые в представлениях тувинцев, и социальная регуляция, проявляющаяся в практиках, обрядах и социальном поведении. Особое внимание уделено богатой терминологии гор, которая отражает разнообразие географических форм, экологические нормы, а также мифологические и ритуальные представления о горах как живых духах и прародителях. Исследование демонстрирует сохранение и возрождение обрядов поклонения горам (дагылга), а также влияние буддизма и советских практик на современные формы взаимодействия с горным пространством. Кроме того, анализируются топонимы, фольклорные тексты, музыкальные и художественные традиции, которые подчеркивают важность гор в формировании тувинской идентичности и локальности.

Работа раскрывает многоаспектное значение гор как природного, культурного и духовного феномена, оказывающего существенное влияние на социокультурную жизнь Тувы.

Ключевые слова: *Тува; тувинцы; даг; тау; гора; концепт культуры; горная лексика; образ горы; социальная регуляция; обряд; дагылга; тюркская культура; тувинская культура; экологическая культура; горные исследования*

Исследование выполнено при финансовой поддержке внутреннего гранта КБГУ (договор № 45) в рамках программы «Приоритет 2030».

Для цитирования:
Ламажаа Ч. К., Майны Ш. Б. Горная страна — культура гор // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 6-36. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.1

Ламажаа Чимиза Кудер-ооловна — доктор философских наук, приглашенный профессор Кабардино-Балкарского государственного университета; главный научный сотрудник Научно-исследовательского института тюркологии и алтаистики Казахского национального университета имени аль-Фараби. Адреса: Россия, г. Нальчик, 360004, ул. Чернышевского, д. 173; Казахстан, г. Алматы, 050000, пр. аль-Фараби, д. 71/27. Эл. адрес: lamazhaa@tuva.asia

Майны Шенне Борисовна — кандидат культурологии, старший научный сотрудник лаборатории этнологии и лингвокультурологии Тувинского государственного университета. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Монгуша Сата, д. 9В. Эл. адрес: shenne85@mail.ru

SPECIAL THEME

Article

Mountain Country — The Culture of Mountains

Chimiza K. Lamazhaa
Kabardino-Balkarian State University, Russian Federation;
Al-Farabi Kazakh National University, Republic of Kazakhstan,
Shenne B. Mainy
Tuvan State University, Russian Federation

The article presents an interdisciplinary analysis of the concept "dag" ("mountain") in the culture of the Tuvans and within the broader sociocultural space of Tuva. The natural landscape of the republic is predominantly mountainous, which determines the exceptional significance of mountains in the worldview and daily life of its inhabitants. The study draws on a wide range of sources, including lexicographic materials, folklore, fiction, scientific and local history publications, as well as media and online texts.

The authors approach "dag" as a key cultural concept encompassing three main aspects: mountain-related vocabulary and naming, the semantic meanings expressed in Tuvan representations, and social regulation manifested through practices, rituals, and social behavior. Special attention is given to the rich mountain terminology, which reflects the diversity of geographic forms, ecological norms, and mythological and ritual notions of mountains as living spirits and ancestors. The study demonstrates the persistence and revitalization of mountain veneration rituals (dagylga), as well as the influence of Buddhism and Soviet traditions on contemporary forms of interaction with mountain environments. Furthermore, the analysis considers toponyms, folklore texts, musical and artistic traditions that emphasize the central role of mountains in shaping Tuvan identity and locality.

The work reveals the multifaceted significance of mountains as natural, cultural, and spiritual phenomena that exert a profound influence on the sociocultural life of Tuva.

Keywords: *Tuva; Tuvans; dag; tau; mountain; concept of culture; mountain vocabulary; image of the mountain; social regulation; ritual; dagylga; Turkic culture; Tuvan culture; ecological culture; Mountain studies*

Financing
The study was conducted with the financial support of an Internal grant from KBSU «Within the Priority 2030 program» (Agreement no. 45).

For citation:
Lamazhaa Ch. K. and Mainy Sh. B. Mountain Country — The Culture of Mountains. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 6-36. (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.1

LAMAZHAA, Chimiza Kuder-oolovna, Doctor of Philosophy, Visiting Professor, Kabardino-Balkarian State University; Chief Researcher, Scientific Research Institute of Turkology and Altaic Studies, Al-Farabi Kazakh National University. Postal addresses: 173 Chernyshevsky St., Nalchik, 360004, Russia; 71/27 Al-Farabi Ave., Almaty, 050000, Kazakhstan. E-mail: lamazhaa@tuva.asia
ORCID: 0000-0003-1813-3605

MAINY, Shenne Borisovna, Candidate of Cultural Studies, Senior Researcher, Laboratory of Ethnology and Linguoculturology, Tuvan State University. Postal address: 9/B, Mongush Sat St., 667000 Kyzyl, Russia. E-mail: shenne85@mail.ru
ORCID: 0000-0002-9106-2148

Введение

Тувинская традиционная культура относится к культуре кочевников центральноазиатского региона, которых часто стереотипно считают кочевниками степи, людьми степной культуры. Тем не менее, природный ландшафт Тувы состоит больше из гор, чем из участков степи. Поэтому Тува самими геологами, географами, уж не говоря о поэтически настроенных людях, называется «горная страна»[1], «горная Тыва» (Аракчаа, Курбатская, Чупикова, 2024). Это горно-котловинный регион с ландшафтным разнообразием, и горные системы, среди которых насчитывается 45 горных вершин высотой более 3000 м[2], занимают порядка 82% его территории (там же: 319). А тувинские степи относятся к особой категории степей, которые присущи ландшафтам высоких нагорий и хребтов, т. е. к высокогорным степям[3].

Этим обусловливается огромное значение, которое горы (тув. *даг* ‘гора’, *даглар* ‘горы’) приобрели для культуры данных номад, что роднит их картину мира с картиной мира «горских» народов, среди которых, например, народы Кавказа, в том числе и карачаевцы, балкарцы, которые себя называют *таулула* ‘горцы’. С таким позиционированием связан их образ жизни, нормы поведения *тау адет* ‘горский обычай’, *таулуча тутаргъа* ‘вести себя как горец’. Для балкарцев гора — это ключевое жизненное пространство, что зафиксировано и в фольклоре[4].

Так, сходные ощущения возникают у кавказских горцев[5] и тувинцев, переезжающих в равнинные места. И тем, и другим в таких регионах не хватает пространственных ориентиров на горизонте, которые им дают горные вершины, оформляя тем самым естественным образом их понимание пространства. У тувинского поэта К.-Э. Кудажы есть даже стихотворение «Кавказ сынның бедиктери» («Вершины Кавказского хребта»), в котором повествуется о том, что на Кавказе, дивясь на высокие горы, он почувствовал себя как дома[6]. Им созвучны строки балкарского поэта К. Кулиева: «Мне рощи сосен по душе пришлись, Их смутный шум и свежая хвоя, Я их люблю, но все-таки всю жизнь Я горд был тем, что вольный горец я!»[7]

Факт значительного места гор в жизни тувинцев никем не подвергается сомнению. Тем не менее, до сих пор в тувиноведении горы рассматривались очень узко, в основном, в аспекте религиозных культов в русле традиционных направлений исследований советской этнографии или как объекты геологических, географических исследований (подробнее об этом см. в обзоре литературы). Однако, само понимание гор, чувство гор, присутствие образа гор в тувинской культуре, как мы считаем, гораздо более обширные, и простираются далеко за пределы религиозных культов.

Надо сказать, что расширенное понимание места гор в культурах мира сегодня составляет целое научное направление исследований (Баденков, 2017; Горы и «горный… , 2024; и др.) — *Montology* ‘монтология’ (от слова *mountain* ‘гора’) или *Mountain studies* — исследования гор и их места в жизни людей, в культурах (Veteto, 2009; Mountain Studies. … , 2022). Это дает возможность раздвигать тувиноведению свои горизонты, развиваясь в том числе в области *Mountain studies*.

В нашем случае мы акцентируем свое внимание на том, что культура гор у тувинцев присутствует в языке, начиная с главного термина *даг* ‘гора’, имеет выражение в самых разных формах, образах, ценностях культуры и сферах деятельности. Поэтому основной вопрос нашего исследования связывается с тем разнообразием смыслов, мыслеобразов гор, представлений о горах у тувинцев, а также других жителей Тувы.

[1] Воскресенский С. С. Горы и межгорные впадины Тувинской Автономной области // Воскресенский С. С. Геоморфология Сибири. М.: Изд. Моск. ун-та. 1962. С. 242. См. в публикации орографическую схему Тувы на странице 244; Лихачев Б. П. Межгорные котловины Тувы (физико-географические характеристики // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Вып. VI / отв. ред. Н. А. Сердобов. Кызыл, 1958. С. 178. См. также стихотворение: Кызыл-оол Т. Горы // Улуг-Хем (литературный альманах). 1971. № 13. С. 211.

[2] Урянхайско-Тувинская энциклопедия: в 2 т. / под общ. ред. С. К. Шойгу. Кызыл: Журналист, 2021. С. 12.

[3] Намзалов Б. Ц. Б., Дубровский Н. Г. Очерки о высокогорных степях Тувы и Юго-Восточного Алтая. Улан-Удэ: Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова, 2007. С. 3, 5.

[4] Алиев С. Къарачай халкъны эл берген джомакълары [Карачаевские народные загадки]. Черкесск: Ставропольское кн. изд-во, Карачаево-Черкесское отделение, 1984. 216 с.

[5] Собирательный термин, который при всей условности нередко используется для обозначения автохтонного населения Северного Кавказа (см.: Кислова, Медяник, 2004: 50).

[6] Кудажы К.-Э. Кавказ сынның бедиктери // Улуг-Хем (литературный альманах). 1974. № 33. С. 19–20.

[7] Кулиев К. Всегда гордился тем, что горец я [Электронный ресурс] // Кайсын Кулиев. URL: https://k-kuliev.ru/poem/izvoen/408-2011-10-04-07-26-53.html (дата обращения: 12.08.2025).

С теоретико-методологической точки зрения мы можем рассматривать *даглар* ‘горы’ как концепт, пронизывающий всю культуру. Подобный подход мы сформулировали как концептуализация этнокультуры (Ламажаа, 2023). Согласно нему, концептом культуры можно считать одну из важнейших идей и даже ценностей культуры, которые имеют богатое лексическое выражение, а также диалектически связаны с человеческой активностью (там же: 16). Исходным пунктом анализа является то, что мы имеем дело с многозначным термином тувинского языка, за которым открывается широкое номинативное поле (словоформа концепта). Концепт культуры также отличается многоаспектным смысловым наполнением, образным и ассоциативным рядом (идея концепта), а также тем, что понимание смыслов концепта людьми приводит к тому, что они опираются на них как на социальные регуляторы и ведут себя определенным образом (социальная регуляция концепта).

Мы уже рассматривали подобным образом ряд ключевых концептов тувинской культуры (*төрел* ‘родня’, *өг* ‘юрта’, *дагылга* ‘обряд освящения’, *башкы* ‘наставник’ и пр., см.: Тувинцы. Родные … , 2022; Тува. Родная … , 2023; Ламажаа, Каиржанова, 2025). На этот раз мы остановимся на концепте *даг* ‘гора’, учитывая уже имеющиеся в науке разработки его отдельных аспектов, в том числе наши исследования обрядов освящения, тесно связанных с поклонением горам (Дагылга: тувинские … , 2022).

Поскольку мы говорим о концепте, который имеет в буквальном смысле выдающееся, ландшафтное «происхождение», видный в окружающем пространстве, имеющий зримые образы, связанный с природными условиями, то совершенно очевидно, что нельзя его считать только тувинским этнокультурным. Горы имеют значение не только для тувинцев республики, но и для всех жителей, представителей и других этносов. Поэтому концепт *даг* ‘гора’, или просто концепт горы, мы можем считать концептом не только и не столько тувинской этнической культуры, тувинской лингвокультуры, но и культуры всего населения тувинского социокультурного пространства. Однако, отсчетной точкой нашего анализа является именно тувинский *даг* ‘гора’, концепт культуры коренного населения.

Итак, *целью* настоящего междисциплинарного исследования является междисциплинарный анализ концепта *даг* ‘гора’ в культуре тувинцев и всего населения Тувы. Объектом исследования при этом будет культура Тувы, предметом — концепт *даг* ‘гора’ в культуре. С нашим концептуальным подходом (Ламажаа, 2023) он рассматривается как имеющий три аспекта, а значит анализируется в формате решения трех основных задач: 1) горная лексика (то, какими словами тувинцы обозначают горы и свое понимание гор), 2) смыслы концепта (какие идеи связывают люди с горами) и 3) социальная регуляция концепта (какие действия предпринимают для воплощения этого осмысления).

Соответственно источниковой базой нашего исследования выступает широкий круг источников: словари, тексты фольклора, тексты художественной литературы, научная литература, публицистические тексты, а также публикации в СМИ, в Интернете.

Обзор литературы

Чтобы увидеть, как ранее изучались горы в тувиноведении, представим кратко научную литературу по трем основным группам, в том числе соотнося работы исследователей тувинской культуры с публикациями исследователей больших культурных ареалов: 1) исследования терминологии гор, 2) исследования религиозных культов самих гор, культов и обрядов возле гор, 3) связанные с ними исследования экологической культуры у гор, использования ресурсов гор, 4) исследования топонимики гор.

Ограничивая обзор только гуманитарными исследованиями, тем не менее предварительно отметим недавнюю важную работу коллег — представителей естественных наук — К. Д. Аракчаа, С. С. Курбатской и С. А. Чупиковой, в которой дается не только исчерпывающая физико-географическая характеристика Тувы, но и отмечается тот факт, что территория республики имеет несколько зон дискомфорта — от экстремальной до относительной, что определяет специфику региона как горной территории (Аракчаа, Курбатская, Чупикова, 2024: 322).

Во-первых, как мы знаем из этимологических словарей и тюркологических филологических работ, тувинская лексема *даг* имеет древнетюркское происхождение, происходит от *тағ* ‘гора’[1], счи-

[1] Древнетюркский словарь / ред. В. М. Наделяев и др. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1969. С. 526.

тается общетюркским термином[1] и присутствует в разных вариациях во множестве современных тюркских языков: карачаево-балкарском, чувашском, тофаларском, хакасском, горском, туркменском, азербайджанском, узбекском, кумыкском, татарском, казахском и др.[2]

Для тувинского языкознания важны выводы Б. И. Татаринцева о том, что в основе лексемы находятся производные со смыслами «возвышаться, выделяться», а также имеют семантическое значение «большой, крупный, огромный»[3]. В работе А. В. Дыбо разбираются особенности фонетики тюркских языков, в том числе тувинского произношения слова *даг*, которые отражаются в оглушении первой согласной *д* (соответственно она звучит как *т*) (Дыбо, 2005: 50).

Во-вторых, значение гор в культурах рассматривалось прежде всего в религиозных аспектах, поскольку издавна было известно о поклонении священным горам у народов не только Центральной Азии, но и других территорий мира. Например, С. К. Башиева и ее коллеги исследовали отношение к горам у народов Кабардино-Балкарии (Башиева, Геляева, Кучукова, 2011).

Самыми ранними научными работами по изучению культа гор народов Саяно-Алтая, Тувы, Южной Сибири и Внутренней Азии считаются труды путешественников, этнографов и исследователей XIX в., прежде всего Г. Н. Потанина, В. В. Радлова, Н. Ф. Катанова, Д. А. Клеменца.

Г. Н. Потанин был одним из первых, кто систематически изучал культ священных гор и верования коренных народов горного Алтая и Центральной Азии. Его экспедиционные дневники, заметки и книги считаются базовыми источниками по теме. Он описывал наличие своего духа у каждой горы, так же как и у каждой долины, в картине мира тувинцев, а также перечислял виды молений[4]. В. В. Радлов, как известно, осуществлял сбор этнографических и языковых данных, публикации о традиционной культуре алтайцев и тюркских народов, включая сведения о священных горах и их обрядности[5]. Краеведческие и этнографические материалы Н. Ф. Катанова[6], Д. А. Клеменца[7] также фиксируют представления о культе гор, связанные с шаманизмом у тюркских и монгольских племен.

Эти и другие наблюдения также легли в основу общих этнографических исследований культа гор тувинцев в советское время, которые начались с работ Л. П. Потапова. Его публикация «Культ гор на Алтае» считается одной из важнейших работ этого направления (Потапов, 1946). Впоследствии исследования углубились по культам гор отдельных этносов: хакасов (Кызласов, 1982); бурят (Абаева, 1991; Гомбоев, 2006; Батомункуева, 2019), якутов (Дамбаева, 2010); алтайцев (Конунов, 2010); башкир (Аминев, 2006); а также у групп народов — Кавказа (Сефербеков, 2015), монгольских народов (Очир-Гаряев, 1980). Такие работы позволили снова рассматривать культ гор в более широкой ареальной перспективе (Религиозный ландшафт … , 2014; и др.).

Интересен факт, что в тувиноведении отдельно монографических исследований культа гор до сих пор не было, хотя тема религиозных культов поклонения духам гор в целом была известна и продолжает обсуждаться (Дьяконова, 1977; Потапов, 1969: 60, 62–63, 66–67, 69–70, 76, 358–360; Даржа, 2007: 32; Ламажаа, 2021: 131–135; Кенин-Лопсан, 2006: 92–93; Кужугет, 2006: 85; Дагылга: тувинские … , 2021; и

[1] Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука, 2002. Т. 2. С. 35; Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «В», «Г» и «Д». М.: Наука, 1980. С. 118.
Тем не менее между тюркологами нет единства в понимании этимологии самого древнетюркского термина, который даже могут сближать с монгольским *tajiga* ‘горный лес, тайга’ и др. В целом Б. И. Татаринцев считает, что слово не имеет «удовлетворительной этимологии», см.: Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука, 2002. Т. 2. С. 35.
[2] См.: Этимологический словарь тюркских языков. Т. 9 (дополнительный) / сост. А. В. Дыбо. Астана: ТОО “Prosper Print”, 2013. С. 378, 379.
[3] Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука, 2002. Т. 2. С. 35.
[4] Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии // Урянхай. Тыва дептер: антология: в 7 т. Т. 2. Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы. (IV в.-начало XX в.) / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово/Slovo, 2007. С. 475.
[5] Радлов В. В. Этнографический обзор тюркских племен Южной Сибири и Джунгарии // Урянхай. Тыва дептер: антология. В 7 т. Т. 2. Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы. (IV в.-начало XX в.) / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово/Slovo, 2007. С. 220, 475.
[6] Катанов Н. Ф. Очерки урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного в 1889 году, по поручению Императорской Академии Наук и Императорского Русского Географического общества. Кызыл, 2011.
[7] Клеменц Д. А. Путешествия Дмитрия Клеменца по Западной Монголии с 1885 по 1895 гг. // Урянхай. Тыва дептер: антология: в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово/Slovo, 2007. Т. 3. С. 354–373.

др.). Легенды о горах, предания о горах присутствуют по всему фольклору и соответственно встречаются в многочисленных сборниках текстов, анализе фольклорных жанров, сюжетов[1], хотя при этом мало выделяясь в особые темы (Сувандии, Нурахынова, 2026). Причем если углубиться в эту тему, можно рассматривать и горную мифонимию — обозначения сверхъестественных антропоморфных существ, которые хранят богатства недр (см. напр.: Иванова, 2023; и др.[2]).

В-третьих, почитание гор тувинцами выливается также в смежные исследования особой экологической культуры населения в этой местности. Люди сосуществовали с «духами», с «хозяевами» гор, ведя при этом хозяйственную, экономическую деятельность, но соблюдая ряд правил.

Так, Ж. К Чистик отмечает, что каждая священная гора имела определенный режим природопользования. Там не разрешались все виды рубок и охоты. В исключительных случаях разрешался выпас скота. На самую верхушку такой горы имел право подниматься только шаман или нойон (правитель) определенного рода (Чистик, 2010: 146–149). Экологический подход к данным вопросам позволяет понять, что за религиозными обрядами кроются основы рационального природопользования людей.

Та же идея передана в исследовании традиции добычи агальматолита (*чонар-даш*), которая производится на горе Сарыг-Хая (Бай-Тайгинский район Тувы) (Ооржак, 2018). Как показывает автор работы В. О. Ооржак, по убеждениям мастеров-камнерезов, качество изделия напрямую зависит от того, в каких условиях этот камень «родился», то есть был добыт, с каким отношением к камню он был извлечен из-под недр земли. Поэтому сама добыча расценивалась как священнодействие, начиная с обряда получения разрешения у хозяина священной горы (там же: 217). Определенный сезон для добычи, молитвы на месте, последовательность действий, схема добывания на местности — все это регулировало действия людей, позволяло добывать нужное количество камня для того, чтобы месторождение не истощалось.

В-четвертых, горы — одни из важнейших, можно даже сказать в буквальном смысле выдающихся элементов природного ландшафта и неотъемлемая часть топонимического пространства. Их имена выражают разные аспекты воззрений тувинцев, культурных, языковых влияний. Поэтому топонимика гор является традиционно значимой частью изучения тувинской топонимики в целом. Так, например, названия гор широко присутствуют во всем топонимическом словаре Б. К. Ондар[3] (Туймебаев, Монгуш, Уразбаева, 2026). Н. Д. Сувандии выделяет группу топонимов гор, перевалов и курганов в общем списке топонимов, которые тувинцами считались святыми (Сувандии, 2024: 195–196). Внимания удостаиваются топонимы отдельных гор или даже определенной «горной» составляющей сложносоставных топонимов, например, с компонентом *хайыракан* (Симчит, 2018), *баш* (Николаев, 2018); описываются легенды, связанные с появлением названий гор, — топонимические легенды (Донгак, 2018). Появились и исследования отдельных оронимов (Симчит, 2025). Отдельные вопросы горной лексики затрагиваются в статье М. М. Лопсан (Лопсан, 2011). Но, в целом, лексика гор пока не становилась отдельным предметом исследования. Кстати, подобная ситуация присутствует и у большинства тюркских языков, в том числе и карачаево-балкарского, которым, казалось бы, данный аспект лингвокультур было бы важным изучить давно[4].

Помимо упомянутых групп исследований встречаются и работы, выходящие за эти традиционные рамки. Так, В. А. Кисель и С. В. Хаврин сделали предметом исследования саму гору Догээ, которая высится около столицы Кызыла (Кисель, Хаврин, 2009). Они рассмотрели ее историю, надписи, которые на ней появлялись в разные годы, в том числе изменение отношения к ней населения (от сакральности, затем памятного и общественно-политического знака, снова к статусу религиозного места). В. А. Кисель также отдельно представил одну интересную находку — каменные выкладки в

[1] Например: Мифы, легенды, предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск: Наука, 2010. 372 с. С. 100, 258, 274 и др.; Локальные особенности традиционной культуры жителей Эрзина (исследования и полевые материалы) / отв. ред. М. М.-Б. Харунова, С. Чулуун. Красноярск: ООО «Знак», 2018. С. 230, 232, 233, 239, 240,247, 250; Пословицы и поговорки тувинского народа (2023) / сост. Б. К. Будуп. Абакан: ООО «ИПП «Журналист». С. 23, 24.

[2] Свод карачаево-балкарского фольклора. Том 3. Карачаево-балкарская сказка / отв. ред. Х. Х. Малкондуев. Нальчик: Редакционно-издательский отдел ИГИ КБНЦ РАН, 2017. С. 547.

[3] Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2007.

[4] Хотя горная лексика, напр., обсуждается в якутском языке: Старостина Я. Е. Семантические особенности лексики горного ландшафта якутского языка // Вестник СВФУ. 2019, № 2. С. 112–121.

урочище Ондум, недалеко от Кызыла, которые, по его мнению, являются следами одного забытого варианта культа гор в регионе (Кисель, 2010).

Недавно филологи проанализировали тему упоминаний гор в тувинских пословицах (Николаева и др., 2023).

Таким образом, мы видим, что имеющиеся исследования достаточно локальны, узконаправленны. Наша работа расширяет понимание того, насколько разнообразно в тувинской культуре отражаются горы, совместная жизнь людей с ними. Безусловно, мы отталкиваемся также и от уже изученных тем, в частности, святости гор и обрядности, связанной с ними, тем не менее покажем, что можно рассматривать и другие сферы социокультурной жизни.

Горная лексика (словоформы концепта)

Лексика гор в тувинском языке, которая отсчитывается от ключевой лексемы *даг*, настолько разнообразна, что даже удивительно то, что ей не были пока посвящены отдельные работы филологов. Характерной чертой концепта культуры, помимо всего прочего, является богатство лексем, входящих в его семантическое поле, т. е. выражающих то же, но другими словами, являющиеся его синонимами или показывающими разнообразие видов. Поэтому рассмотрим аспект разнообразия форм концепта, выраженных в языке.

Как мы уже упомянули в обзоре литературы, филология нам представляет прежде всего топонимы, связанные в том числе с горами (орообъектами[1], т. е. географическими объектами, связанными с формами рельефа, элементами земной поверхности: горами, хребтами, вершинами, холмами, долинами, ущельями, оврагами и др.). Например, целая коллекция названий гор присутствует в «Топонимическом словаре» Б. К. Ондар[2] (Туймебаев, Монгуш, Уразбаева, 2026). Наиболее употребительным при обозначении орообъектов Тувы является главная лексема *даг*, которая участвует в основном в образовании сложных названий: *Дагыр-Даг*, *Хаан-Даг*, *Дарган-Даг*, *Изиг-Даг*, *Куу-Даг*, *Улаан-Даг* и др.[3]

Ряд топонимов, в том числе гор, также присутствует в разделе «Основные географические названия Тувинской АССР» в «Тувинско-русском словаре» под редакцией Э. Р. Тенишева[4]. В исследовательских работах также упоминается горная топонимика Тувы. Например, Л. С. Кара-оол, рассматривая особенности конфессиональной лексики в топонимических названиях, называет ряд гор (Кара-оол, 2021). О. М. Саая, анализируя лексику буддийской космологии тувинского языка, называет мифологическую гору *Сумбер-Уула*, которую буддисты считают центром Вселенной (Саая, 2018: 365).

Тем не менее, горная лексика — это не только и не столько названия гор. Можно вспомнить несколько терминов горного ландшафта, которые представил Б. И. Татаринцев в своем списке топонимики северо-восточной Тувы в одной из своих ранних работ (Татаринцев, 1977): *арзы* — узкое ровное место между подошвами гор, неширокое пространство суши между озер; *казырык* — невысокая гора, один из склонов которой безлесный, крутой и с большой осыпью, а другие — покрыты лесом; каменистая холмистая местность; *дис* — невысокая гора с пологими склонами, сплошь покрытая лесом (как пишет автор, очевидно, этот термин связан с названием части тела *дискек* ‘колено’); *мес* (тоджинский диалект) — высокая гора, одна сторона которой покрыта лесом, а другая — лысая, безлесная[5]; *сожак* — высокая заостренная вершина горы, выделяющаяся на фоне хребта; скала, представляющая собой заостренный боковой «отросток» горы (там же: 22–23).

Однако, в данном списке Татаринцева присутствуют диалектные варианты, не распространенные в тувинском литературном языке, которых не найти в словарях и справочниках.

---

[1] От греческого слова *оро* ‘гора’.
[2] Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. 2-е изд. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2007.
[3] Там же. С. 32.
[4] Тувинско-русский словарь / под ред. Э. Р. Тенишева. М.: Советская энциклопедия, 1968. С. 636–646.
[5] Автор также пишет, что в тувинском литературном языке имеет значение солнечной южной стороны горы, не покрытой лесом (Татаринцев, 1977: 22), однако, нам не удалось найти этот термин в других словарях, в том числе и позднем «Этимологическом словаре» исследователя в соответствующем порядковом томе на букву «М».

Поэтому мы обратились к словарю Э. Р. Тенишева 1968 г. Из одного этого издания можно получить следующие термины, которые выражают различение тувинцами разнообразия гор по формам и местностей у гор:

— *таңды* ‘высокая гора’,

— *алдай-таңды* ‘высокогорье, хребет’,

— *арт* ‘перевал’,

— *сын* ‘горный хребет’, при этом два слова *арт* и *сын* могут образовывать сочетание *арт-сын* ‘перевал и хребет’,

— *кашпал* ‘ущелье’,

— *чарык* ‘ущелье’,

— *кожагар* ‘пик, высокая гора с острой вершиной’,

— *таскыл* ‘горный хребет, голец (гора, не покрытая лесом)’,

— *чугай даа* ‘меловая гора’,

— *шораан* ‘отвесная скалистая гора, покрытая кустарником’,

— *хая* ‘скала’,

— *чалымныг даглар* ‘скалистые горы’,

— *кырлаң* ‘небольшой горный хребет, отрог’,

— *оорга* ‘небольшой горный хребет (спина)’,

— *сын* ‘горный хребет’,

— *белеңгиш* ‘горная терраса’,

— *тей* ‘холм, сопка’,

— *боом* ‘обрыв горного хребта над рекой’,

— *чалым* ‘неприступная скала’,

— *бөзүр* ‘возвышенность с небольшими скалами’,

— *булак* ‘горная долина’,

— *бүүрелчинниг черлер* ‘холмистая местность’.

Ряд обозначений горных объектов имеет производные в виде глаголов или устойчивых словосочетаний, которыми тувинцы выражали свои действия по покорению горы, переходу через нее и пр. Например, *кашпалдаар* ‘идти, ехать по ущелью’, *кырлаңнаар* ‘ехать, идти по хребту’, *кыр кырладыр* ‘ехать по вершине горы’, *арт ажар* ‘переходить (переезжать) через перевал’, *даг ажар* ‘переваливать через гору’ и др.

Названия леса зависят от того, где они растут (Лопсан, 2011: 194). Горные леса носят особые названия, например, *арга* ‘горный лес, бор’ (там же: 191).

Обращает внимание также и то, что каждый вид гор также имел свои подвиды. Например, *хая* ‘скала’ различалась и по форме, и по внешнему виду:

— *бижиктиг хая* ‘скала с надписями’,

— *дүндерик хая* ‘отвесная скала’,

— *туруг* ‘отвесная скала’,

— *хайырак хая* ‘обрывистая скала’,

— *суг дүвүнүң хаялары* ‘подводные скалы’,

— *борзаң хаялар* ‘зубчатые скалы’.

Вариации терминологии также помогают нам увидеть, какое внимание тувинцы уделяли внешнему виду вершины гор, которые выступали для них маркерами пространства:

— *даг бажы* ‘вершина горы’,

— *даг кыры* ‘горный хребет’,

— *бизең* ‘гребень горы’,

— *кыр* ‘горный хребет’,
— *меңги* ‘горная вершина, покрытая вечным снегом’,
— *мөөргүк* ‘куполообразная вершина горного хребта’,
— *чык бажы* ‘вершина горы’,
— *чыс* (*дагның чыс бажы*) ‘самая вершина горы’,
— *дагның шыпшык бажы* ‘самая вершина горы’,
— *дагның калчан бажы* ‘голая вершина горы’,
— *сирт* ‘гребень (горы), хребет’,
— *баалык* ‘седловина горы’,
— *белдиреш* ‘седловина, выемка в отрогах гор’,
— *бүк* ‘горная впадина’.

Природные ресурсы, которые добываются из гор, также имели ряд названий. Горной шерстью, например, *даг дүгү*[1], тувинцы называли природный минерал асбест с волокнистой структурой. *Дус-Даг*, т. к. соляной горой называли тувинцы гору с месторождением соли[2].

При этом, мы также знаем, что тувинская культура, как и другие культуры, в том числе тюркские, содержала характеристики антропоморфизма, когда человеческие качества, формы, эмоции и действия переносятся на неодушевлённые предметы, природные явления, божеств, животных и даже абстрактные понятия. Так, описанию гор, пониманию его частей помогало представление их как имеющих человеческое строение. Это отражено в первую в очередь в приведенных примерах описания вершины горы, которую тувинцы передавали в том числе и лексемой *баш* ‘голова’ (Николаев, 2018). Этот термин также передавал значения «начало», «главный», «первый» (Традиционное мировоззрение … , 1988: 140). Б. И. Татаринцев также не случайным считает название горного леса как *арга*, что соответствует общетюркскому ‘спина, часть спины между лопатками’ (Татаринцев, 1977: 23), поскольку лесистый склон горы считался задней частью горы.

Если же рассмотреть еще более широкий круг источников, в том числе толковые словари под редакцией Д. А. Монгуша, то, безусловно горная лексика, фиксируемая словарями как традиционная, будет представлена чрезвычайно богатой.

Причем она продолжает пополняться и сегодня. Материалы местной прессы показывают, что сами тувинцы называют Туву страна гор — *даглар чуртуу*[3], или *даглыг чуртум* ‘моя горная страна’[4]. Эти горные силуэты стали неотъемлемой частью понимания родного пространства у тувинцев, а также у всех других жителей республики.

Формула *даг ажар* ‘переход через горы’ с конкретизацией до Саянского хребта (точнее западных Саян, которые отделяют Туву от остальной части России) — *Саян ажар* у всего населения республики на русском языке стала устойчивой формулой «За Саянами»[5]. Эта фраза стала выражать в целом, всю остальную российскую территорию, которая находится за пределами республики. Она также стала идентификационным выражением людей региона, которые продолжают чувствовать свою обособленность от остальной части государства.

[1] Журавлев Ф., Журавлева З. Путешествуем по Туве. Очерки о достопримечательностях Тувы. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1981. С. 43.
[2] Там же. С. 53–57.
[3] Иргит А. Даглар чуртунда хайынган ажыл-иш [Горящий труд в стране гор] (начало) [Электронный ресурс] // Шын. 2020, 10 августа. URL: https://shyn.ru/novosti/daglar-churtunda-khaiyngan-azhyl-ish/ (дата обращения: 11.07.2025); Иргит А. Даглар чуртунда хайынган ажыл-иш [Горящий труд в стране гор] (окончание) [Электронный ресурс] // Шын. 2020, 10 августа. URL: https://shyn.ru/novosti/daglar-churtunda-khaiyngan-azhyl-ish-2/ (дата обращения: 11.07.2025). (На тув. яз.).
[4] Конгар Х. Даглым чуртум эзири [Орел моей горной страны] [Электронный ресурс] // Шын. 2021, 18 июня. URL: https://shyn.ru/novosti/daglyg-churtum-eziri/ (дата обращения: 11.07.2025). (На тув. яз.).
[5] Даргын-оол Ч. Резкая континентальность тувинцев. Зарисовки об особом внутрисаянском мире [Электронный ресурс] // Центр Азии. 2004, 20 августа. URL: http://www.centerasia.ru/issue/2004/32/1166-rezkaja-kontinentalnost-tuvincev.html (дата обращения: 11.07.2025).

Большое значение, которое местное население уделяет названиям гор, также отражается в том, что эти топонимы «перекочевывают» в названия самих населенных пунктов, а также улиц, в названиях учреждений.

Например, среди сел, которые носят имя гор, возле которых они возникли, следующие: с. Кызыл-Даг (Бай-Тайгинский район), с. Бижиктиг-Хая (Барун-Хемчикский район), с. Хорум-Даг (Дзун-Хемчикский район), с. Хайыракан (Дзун-Хемчикский район), с. Терлиг-Хая (Кызылский район), с. Кызыл-Хая (Монгун-Тайгинский район), с. Дус-Даг (Овюрский район), с. Ак-Даш (Сут-Хольский район), с. Кызыл-Тайга (Сут-Хольский район), с. Бора-Тайга (Сут-Хольский район), с. Межегей (Тандынский район), с. Берт-Даг (Тес-Хемский район), с. Самагалтай (Тес-Хемский район), с. Хайыракан (Улуг-Хемский район), с. Кызыл-Даг (Чаа-Хольский район), с. Бай-Даг (Эрзинский район).

В столице г. Кызыла мы насчитали 11,3% топонимических названий улиц (Ламажаа, Маркова, Бурибаева, 2025: 197). Среди них есть и «горные» названия: «переулок Саянский», «улица Догээ», «улица Саяны», «улица Сумбер-Уула», «улица Танды-Уула» и др.

Исторический центральный универмаг в столице республики носит название «Саяны». В Кызыле и других населенных пунктах можно увидеть различные заведения с названием гор, например, гостиница «Монгулек», кафе «Догээ», кафе «Монгулек», ресторан «Саяны» и др.

Таким образом, мы видим, что горная лексика, которую мы показали пока только штрихами, разнообразна, а также продолжает развиваться, пополняться. Это демонстрирует множество спектров взаимодействия тувинцев с горами, то важное место, которое горы занимают в их понимании пространства, в ориентации, в деятельности.

Понимание гор (смыслы концепта)

Переходя на тему представлений тувинцев о горах, о том, с чем они их связывают, т. е. на аспект смысловой составляющей концепта культуры, мы отмечаем несколько идей в культуре, которые присутствуют и сегодня по отношению к горам.

Во-первых, тувинцы считают, что горы и люди имеют родственную связь, во-вторых, горы — живые существа (или имеющие духов, хозяев), с которыми надо не просто взаимодействовать, а делать это правильно, в-третьих, горы — это родные места, в-четвертых, горы — это источник природных ресурсов, в-пятых, горы — это образы Тувы, в-шестых, горы — это сокровища, бренды Тувы.

Рассмотрим эти идеи.

Первое. Идея родственной связи показывает живучесть наследия тотемизма (представления о прародителях) даже в современной жизни. Разумеется, нынешние тувинцы не считают прямо объекты природы своими предками, но идея родственной связи присутствует в языковых формах, в мыслеобразах и в самом свежем социокультурном контексте.

Исследователями установлено, что в пространственно-временной моделью мира тюркских народов центральное место занимает космологический объект — мировая гора (Традиционное мировоззрение … , 1988: 22). Таким образом в карачаево-балкарской мифологии выступает архетип мировой горы — Эльбрус (*Минги тау* на карачаево-балкарском языке): «из недр горы извергался огонь, а глава нартов Дебет со своими сыновьями-богатырями поднялся на вершину, чтобы остановить извержение»[1].

Древнетюркские легенды, в том числе об Ашине, прародителе тюрков, называют гору местом, где родились десять сыновей волчицы, от которых и произошли тюркские роды (Ушницкий, 2016: 32). В тувинской мифологии, как пишет З. Б. Самдан, творцом мира, земли, гор, животных, людей назывался Кезер, в другой версии От-Чаяакчы (Творящий огонь) (Самдан, 2002: 236). Д. С. Куулар приводит космогоническую легенду о том, что в самом начале времен весь мир был охвачен великим пожаром. После него грянул всемирный потоп, потушивший пожар, а сильная буря сдула с горы Сумбер-Уула

[1] Шахмурзаев З. Можно ли покорить Эльбрус? // Проза. Ру. https://proza.ru/2023/10/04/633 (дата обращения: 02.09.2025); Къарачай-малкъар нарт эпос [Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев] / отв. ред. А. И. Алиева. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1994. (На карач.-балк. яз.); Ахматова М. А. Концепт «Гора» в карачаево-балкарском нартском эпосе // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2. Ч. 3. С. 68.

землю, из которой образовалась суша[1]. Э. Б. Мижит анализирует мифическую гору Сумбер-Уула как первоначало в тувинской космологии[2].

Так, в официальном гимне Республики Тыва, принятом в 2011 г. на волне общественного одобрения населением (Карелина, 2009: 323), мы видим, что припев состоит из фраз:

Мен — тыва мен,

Мөңге харлыг дагның оглу мен.

Мен — тыва мен,

Мөңгүн суглуг чурттуң төлү мен[3].

Я — тувинец,

Сын вечно заснеженных гор,

Я — тувинка,

Дочь страны серебряных рек[4].

Формула *мөңге харлыг дагның оглу мен* ‘сын вечно заснеженной горы’ (в построчных переводах слово «горы» во множественном числе, хотя в оригинале слово в единственном числе) передает важный смысловой аспект: гора — прародительница, родительница[5]. В карачаево-балкарской мифологии, например, такой горой является *Уллу тау* ‘большая гора’, к которой в прошлом ходили бездетные женщины. Ее чудодейственность связывают с богиней Умай бийче (Джуртубаев, 2011: 93).

В тексте авторской песни (автор — О. Шанагаш) речь может идти о вольной художественной трактовке, поскольку напрямую в мифологии ни тувинцев, ни тюрков нет сюжетов о рождении людей из горы. Но тема тесной связи, практически — родственной — есть.

Эта же тема, но в «гендерном повороте», от лица женщины, повторяется в другом стихотворении, на этот раз современной тувинской поэтессы З. Донгак:

Так, в стихотворении «Тувинка я» есть строки:

Тувинка я. Народ мой гордый.

Я дочь серебряной горы.

Дитя тувинского народа,

И я — наследница Тувы[6].

В местной периодике, в том числе тувиноязычной газете «Шын», тема гор как составной части идентификации тувинцев и ныне регулярно обсуждается в самых разных ракурсах. Так, например, в публикации 2020 г., название которой является тувинским переводом фразы из песни «Прощание с горами» В. Высоцкого, написанной в 1966 г. для альпинистского фильма — «Даглардан чүгле даглар дээре» («Лучше гор могут быть только горы»), автор А. Байыр-оол прямо утверждает «Тываларны даг чурттуг кижилер дээр» («Тувинцев называют людьми гор»)[7]. Причем всех тех тувинцев, которые живут на склонах гор, ведут там свое хозяйство, можно считать, пишет он, прирожденными альпинистами. Он вспоминает одну публикацию прошлых лет в союзной газете «Правда», в которой описывалось, что однажды в Туву приехал покорять Монгун-Тайгу молодой альпинист. Человек с полным снаряжением

[1] Куулар Д. С. О тувинских легендах и преданиях // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Вып. VII. Кызыл, 1959. С. 137.
[2] Мижит Э. Б. Тувинская традиционная космология в героическом эпосе // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Вып. XIX. Кызыл, 2002. С. 210–216.
[3] Символика. Гимн [Электронный ресурс] // Правительство Республики Тыва. URL: https://rtyva.ru/region/symbols/ (дата обращения: 05.09.2025).
[4] Построчный перевод см.: Мен — Тыва меня. Государственный гимн Республики Тыва [Электронный ресурс] // Центр Азии. 2011, № 32. URL: http://www.centerasia.ru/issue/2011/32/3989-men-tiva-men.gosudarstvenniy-gimn.html (дата обращения: 05.09.2025).
[5] Причем, что интересно — мужчин; такое маскулинное понимание гор, на наш взгляд, требует отдельного рассмотрения.
[6] Перевод Н. Зайцева. См.: Донгак З. Дочь серебряной горы [Электронный ресурс] // Литературная газета. 2019, № 11. URL: https://lgz.ru/article/doch-serebryanoy-gory/ (дата обращения: 05.09.2025).
[7] Адай-Монгуш Сендажы (гвардейжи) оглу Байыр-оол. Даглардан чүгле даглар дээре [Лучше гор могут быть только горы] [Электронный ресурс] // Шын. 2020, 27 июля. URL: http://www.centerasia.ru/issue/2011/32/3989-men-tiva-men.gosudarstvenniy-gimn.html (дата обращения: 05.09.2025). (На тув. яз.).

изумился, увидев на склоне, на который он взбирался, применяя все свои профессиональные навыки, старушку с одним только посохом, которая пасла там овец.

Представления о родственной, тесной связи людей и гор также приводят к активному использованию названий гор в различного рода номинациях: названиях населенных пунктов, улиц, организаций и пр. О названиях населенных пунктов и улиц мы сказали выше. «Горные» названия стали визитной карточкой многих художественных коллективов республики, начиная с первого. Тувинский национальный театр музыки и танца — главный хореографический коллектив республики с самого основания в 1969 г. носит название «Саяны»[1], в честь горной системы, включающую в себя несколько горных хребтов, и которая занимает значительную часть Тувы. Другие коллективы также последовали такому приему и образовали тем самым уже «горную» традицию: фольклорный ансамбль «Чангы-Хая»[2], проект «Ала-Тей»[3], театр танца и костюма «Эдегей»[4].

Второе. Понимание гор как живых, одушевленных, т. е. имеющих душу или духа, духа-хозяина, восходит к традициям анимализма древних людей и составляет важнейшую часть культуры тувинцев. Об этих традициях есть много этнографической литературы, о чем было сказано в обзоре литературы. Мы не будем подробно останавливаться на этом и по этой причине, а также потому, что эти представления тесно связаны с необходимостью правильного взаимодействия людей с горами, о чем мы скажем в следующем разделе статьи.

Отметим в данном вопросе только тот аспект, который стал очевиден для этномузыковедов, в частности Т. Левина (Левин, 2012). Пытаясь понять социальную и природную среду, в которой сформировалась музыка тувинцев, в том числе горловое пение (Кыргыс, 2002), которое на сегодня стало одним из важнейших культурных брендов Тувы (Бадыргы, 2023), он обратился к анализу мироощущения жителей этого края. Не мировоззрения, а именно — мироощущения, которое разумеется также связано и с религиозным мировоззрением, но тем не менее также имеет и вполне рациональные основания в виде наблюдений, природных знаний людей.

Он написал, что тувинцы слушают природу, звуки природы, в том числе гор, и подражают им. Примечательна беседа ученого с музыкантом Анатолием Кууларом, в которой тот описывает не только верования тувинцев в духов мест, но и то, что духам надо высказать уважение, в том числе пением, которое напоминает звуки этих мест:

> «Дух-хранитель любит слушать звуки того места, которое он охраняет. Если хочешь его порадовать, надо издавать такие звуки. Вот почему люди стараются петь, как поет река, или как поет ветер на горе, или как птица» (цит. по: Левин, 2012: 58).

Американский ученый, записавший эти слова, подчеркнул в своем наблюдении, что «Толина магия выглядела очень обыденно, была лишена малейшей претензии на какую бы то ни было возвышенность или особую духовную продвинутость» (там же: 59). Тувинцы просто слушали звуки рек, степей, гор и воспроизводили их самыми разными способами, в том числе в горловом пении[5]. Такая же трактовка источников развития горлового пения продолжает разрабатываться в современном этномузыковедении[6].

В этом жанре музыкального искусства у тувинцев появилась даже специальная «горная» разновидность — *даг каргыраазы* ‘горное каргыраа’. Если *каргыраа* сам по себе считается одним из главных

[1] Театр музыки и танца «САЯНЫ» [Электронный ресурс] // Тувинский национальный театр музыки и танца «Саяны». 2016, 26 сентября. ВКонтакте. URL: https://vk.com/sayanytheatre (дата обращения: 17.07.2025).
[2] Фольклорный ансамбль «Чангы-Хая» [Электронный ресурс] // Кызылский колледж искусств им. А. Б. Чыргал-оола. Официальный сайт. URL: https://kki.tuva.muzkult.ru/folklornyj_ansambl_changy_haya (дата обращения: 17.07.2025).
[3] Ала-тей. Концерты Проекта Ала-тей [Электронный ресурс] // Ала-тей. Концерты Проекта Ала-тей. 2023. 12 июля. ВКонтакте. URL: https://vk.com/alatej (дата обращения: 11.07.2025).
[4] Театр танца и костюма «Эдегей» [Электронный ресурс] // Театр танца и костюма «Эдегей». Официальный сайт. URL: http://edegey.ru/ (дата обращения: 17.07.2025).
[5] Эта мысль отразилfcm в оригинальном названии издания на английском языке «Where rivers and mountains sing: sound, music, and nomadism in Tuva and beyond» — «Где реки и горы поют: звук, музыка и номадизм в Туве и за ее пределами» (Levin, 2010).
[6] Например, недавняя монография К. Пегг носит название «Drones, Tones, and Timbres: Sounding Place among Nomads of the Inner Asian Mountain-Steppes» — «Гул, тона и тембры: Место звучания среди кочевников горных степей Внутренней Азии» (Pegg, 2024).

стилей *хөөмей* ‘горлового пения’ с низким регистром, то *даг каргыраазы* — его разновидность с еще более низким регистром. Звучание ее более жесткое, «круглое» (*борбак-борбак*) и, как пишет М. М. Бадыргы, исполняя *даг каргыраазы*, певцу надо мысленно представлять образ могучих гор (Бадыргы, 2023: 78).

Тем самым, очевидно, для тувинцев горы имеют особые звуки, они «поют». Поэтому подражать этим звукам — значит проявлять уважение духам гор.

Более того, горам придаются такие характеристики, на которые люди равняются:

«… Саяны! Дышит ваша грудь широко,

Над тей[1] — тумана голубая ткань…

Хочу, как вы, быть твердой и высокой.

Как ваша твердь, душа моя крепка!»[2] — строки из стихотворения «Саянские горы» З. Намзырай.

Третье. Для каждого тувинца, особенно старших поколений, чрезвычайно важно понимание *төрээн чер* ‘родного места’ в Туве — тех, где жили родители, кочевали бабушка и дедушка, предки (Майны, 2023). И поскольку кочевки происходили в горных местностях, то сами горы, на склонах которых проходила жизнь предков, где нередко до сих пор кочуют родственники-животноводы, становились олицетворением родных мест на территории Тувы, маркерами Родины.

Это понимание выражается и в художественной литературе. Горы в числе прочих объектов природы рассматриваются как важный символический и образный элемент (Кольчикова, Прищепа, 2020). В тувинской литературе авторы описывают ярко по биографическим воспоминаниям жизнь или часть жизни своих героев и таких описаний можно найти очень много в самых разных произведениях — прозаических, поэтических.

Например, у М. Б. Кенин-Лопсана есть стихотворение «Саян сыннар, чедип кээр мен»[3] («Вершины Саян, я вернусь»), в котором он напрямую обращается к Саянам как к родным местам, по которым он очень соскучился, уехав за пределы республики на учебу (в начале 1950-х гг.).

Но наиболее ярко, на наш взгляд, понимание гор как родных выражено в одном из самых эмоциональных жанров творчества — в песнях.

Известные для всей Тувы топонимы используются в качестве названий народных песен: «Калдак-Хамар», «Дөгээ баары», «Теве-Хая», «Тооруктуг долгай Таңдым», «Хандагайты», «Тожулар ыры» и др., в которых воспевается красота родных мест. Ч. Х. Санчай также выделяет группу песен, связанных с наименованиями горных хребтов, перевалов, вершин: «Тооруктуг долгай Таңдым» («Ореховая тайга»), «Өдүген Тайга» («Одуген-тайга»), «Буура» («Верблюжий утес»), «Алды баштыг Кара-Дагны» («Шестиглавый Кара-Даг»), «Дөгээ-Баары» («Перед горой Догээ»), «Калдак-Хамар», «Таңдым турда» («Когда у меня есть Танды»), «Теве-Хая» («Верблюд-скала»), «Тооруктуг Тайга» («Ореховая тайга») (Санчай, 2023: 119). О горах, воспеваемых в песнях, пишут и другие исследователи (Кошкендей, 2018: 385, 386, 387; Майны, Зейнебекова, Шаймерденова, 2026).

Среди современных песен о горах у тувинцев в последние годы стала пользоваться особой любовью песня «Дагларым» («Мои горы») (стихи А. Даржая, музыка Р. Кенденбиля) в исполнении тувинско-австрийской певицы С. Намчылак. Причем сама певица в молодости, в поздние советские годы не была признана тувинской публикой из-за увлечения творческими экспериментами, эмигрировала. Однако, лирическое исполнение старой песни, видеоклип, записанный на руинах буддийского храма Устуу-Хурээ в 2002 г.[4], и содержащий видеоряд гор, вернули ей любовь земляков.

[1] Так написано в источнике.
[2] Намзырай З. Саянские горы // Улуг-Хем (литературный альманах). 1971. № 13. С. 221. Перевод С. Козловой.
[3] Кенин-Лопсан М. Саян сыннар, чедип кээр мен // Улуг-Хем (литературный альманах). 1955. № 10. С. 93.
[4] Устуу-Хурээ — буддийский храмовый комплекс и один из ключевых памятников религиозной архитектуры Тувы, расположенный у села Чадан в Дзун-Хемчикском кожууне. В 1930-е гг. был закрыт и разрушен в ходе антирелигиозной компании. В конце XX — начале XXI в. в Туве началось движение за его возрождение; в 2012 г. было завершено строительство нового храмового комплекса рядом, при этом руины старого хурула сохраняются как объект культурного наследия и место паломничества.

Как она сама вспоминает:

> «Думаю, именно с этой песни и началось мое настоящее признание на родине. На концертах все буквально молили исполнить именно “Горы”.
>
> Родные горы для меня — особенные. Хочется построить себе замок в труднодоступном месте где-нибудь в горах и жить там, укрывшись от суеты. Такая неосуществимая мечта.
>
> Горы Тувы люблю очень. Что бы не происходило в моей судьбе, горы будут ждать меня также терпеливо, как миллионы лет ждут солнца и видят все. Как поется в песне “Дагларым”: мои плюшевые горы, моя память о детстве»[1].

Четвертое. Советские годы с их отказом от религии, прагматическим отношением к природе как источнику ресурсов, и пониманию человека как творца своей жизни и покорителя разных трудностей безусловно внесли дополнительный смысл к тувинскому подходу к горам. Прежде всего, тувинцы, которые получили образование в советское время и трудовую биографию реализовали в эти годы, имеют особую картину мира. В ней горы — не столько священные вершины, сколько та первозданная природа, которая дана человеку, чтобы быть покоренной. Их необходимо было подчинять своей воле, добывать из них богатства.

Установки советского человека выразил в своем стихотворении М. Доржу «Костры на вершинах»:

Я помню, с мальчишеских лет
Любил я родные просторы,
И розовый утренний свет,
И светлые реки, и горы.
И вот на вершинах костры
Геологи жгут вечерами.
Тревожно глядят сквозь кусты
Маралы большими глазами.
С отросшей густой бородой,
С немного усталой походкой,
Геолог, еще молодой,
На карте отметит находку.
Быть может, уже через год,
Преграды круша и сметая,
Здесь шумная стройка пройдет
На благо тувинского края[2].

Это убеждение сохраняется у многих представителей советского времени. В том числе ее продолжает выражать один из общественно-политических деятелей республики, инженер Ч.-Д. Б. Ондар в статье 2018 г. в местной газете «Тувинская правда» с красноречивым названием «Чимит-Доржу Ондар: “Вместе мы сможем и горы свернуть…”»[3].

Следует помнить, что добыча полезных ископаемых с гор — не является новшеством в Туве советского времени. В далеком прошлом (в эпоху бронзы) регион был одним из крупных очагов металлургии, люди добывали различные горные породы, поэтому исследователи находят на территории республики много следов добычи горных пород[4]. Сами тувинцы — лишь потомки многих народов региона и их этногенез ведет свой отсчет только с XVIII в., хотя культурогенез, безусловно, имеет бóльшую исто-

[1] Антуфьева Н. Не такая, как все [Электронный ресурс] // Центр Азии. 2011, 4 июня. URL: https://www.centerasia.ru/issue/2011/21/3904-ne-takaya-kak-vse.html (дата обращения: 29.08.2025).
[2] Доржу М. Костры на вершинах // Улуг-Хем (литературный альманах). 1964. № 7. С. 119.
[3] Самохвалов К. Чимит-Доржу Ондар: «“Вместе мы сможем и горы свернуть…» [Электронный ресурс] // Тувинская правда. 2018, 27 ноября. URL: https://tuvapravda.ru/arkhiv/chimit-dorzhu-ondar-vmeste-my-smozhem-i-gory-svernut/ (дата обращения: 29.08.2025).
[4] Захаров Е. П., Сынчугашев Я. И. Древние горные работы на медь в Хову-Аксы // Ученые записки / ТНИИЯЛИ. Вып. X. Кызыл, 1963. С. 268–282.

рию. При этом, важно подчеркнуть, что в его истоках, в древние времена практика добычи горной руды и освоения ресурсов в Саяно-Алтае сосуществовала с культом гор. Древние люди добывали горные ресурсы, но относясь к горам почтительно. На это указывают археологические находки (жертвенные площадки, алтари рядом с местами раскопок, наскальные рисунки со сценами рудной деятельности в священных горных районах и пр.) (Природно-культовые … , 2015).

Советским же новшеством стала полная десакрализация хозяйственной деятельности, когда главными установками были «повышение производительности», «увеличение объемов добычи» и пр. Начало исследований, в которых стало говориться об охране недр Тувы, о разумном использовании ресурсов, об экологическом подходе, относится только к 1970–1980 гг. (Заика, 2020: 243; и др.[1]), но голоса экологов все равно долгое время не могли «конкурировать» с советскими установками покорителей и строителей. Эти представления довольно прочно отложились в мировоззрении новых поколений образованных тувинцев, почти полностью заменяя традиционные основы мировоззрения. А. Ольшлегель зафиксировала в целом у современных тувинцев эффект множественных миров, которые присутствуют в мировосприятии и отношении к природе (Oelschlaegel, 2013).

Например, современные путники, проезжающие по автомобильным дорогам Тувы и оставляющие на горных перевалах в местах возрожденных *оваа* ритуальные ленты, почти не задумываются о том, что они молятся в тех местах, где осуществлялись стройки советского времени, в которых дороги прорубались буквально через горы.

Известен перевал «Калдак-Хамар» (*Калдак* ‘река’, *Хамар* ‘перевал’) в Тес-Хемском районе, на Восточном хребте Танну-Оола. О том, как было тяжело через него переезжать раньше, в том числе и на машинах, и об идее очищения, строительства дороги, писал сам партийный руководитель Тувы раннего советского периода С. Тока[2].

Строительство дороги в 1938–1941 гг. было объявлено «стройкой всетувинской, всенародной»[3], на которую съехались представители всех районов.

> «… Смотри и слушай, Калдак: к тебе идут люди всей Тувы, движутся целыми хошунами. Штурмом возьмут твои неприступные кручи, разгладят твои горбы, осушат твои болота. Они одолеют тебя, потому что они теперь люди свободны, люди крылатые», — писал руководитель советской Тувы[4].

В течение двух-трех лет люди вручную валили лес, расчищали тайгу, скальную породу для того, чтобы южные регионы, в том числе и бывшая столица Тувы — Самагалтай, были соединены с остальной территорией республики.

С. Тока цитирует песню, которая пелась на праздновании завершения стройки:

> «Калдак-Хамар, ты грозным был,
> Мы покорили твои вершины.
> Народ дорогу проложил —
> Летите, быстрые машины!»[5]

Памятная стела здесь напоминает об этих событиях, которые продолжают считаться трудовым подвигом тувинского народа[6], и соседствуют с современным субурганом, буддийской ступой, деревяными жердями, густо увешанными ритуальными лентами. Сегодня место атеистической стройки снова вернуло себе статус священного перевала и стало наглядной иллюстрацией множественности миров тувинцев (Oelschlaegel, 2013).

Пятое. Несмотря на советское наследие, усиление этнокультурной идентичности в постсоветское время привело к тому, что понимание самих гор как образов отдельных мест в Туве, а также самой Тувы, вылилось в целый ряд образов гор для выражения тувинской локальности, идентичности.

[1] Кужугет К. С. Об охране недр Тувы // Ученые записки / ТНИИЯЛИ. Вып. XVI. Кызыл, 1973. С. 67–71.
[2] Тока С. Калдак-Хамар (главы из книги «Новая Тува») // Улуг-Хем (литературный альманах). 1966. № 8. С. 3–6.
[3] Там же. С. 15.
[4] Там же.
[5] Там же. С. 21.
[6] По сути Калдак и Хамар — это два разных места. Калдак — река, а Хамар — перевал. До 1940-х годов дорога, соединившая юг Республики Тыва с её столицей [Электронный ресурс] // TMGnews. 2025, 10 сентября. URL: https://tmgnews.ru/novosti/po-suti-kaldak-i-hamar-eto-dva-raznyh-mesta-kaldak-reka-a-hamar-pereval-do-1940-h-godov-doroga-soedinivshaya-yug-respubliki-tyva-s-eyo-stoliczej/ (дата обращения: 11.09.2025).

Известно, что синеватый, голубой оттенок гор, находящихся на отдалении, образуется из-за оптического явления, называемого релеевским рассеянием[1]: когда солнечный свет проходит через атмосферу, часть света рассеивается молекулами воздуха, причём наиболее интенсивно рассеивается коротковолновый синий участок спектра. Чем дальше гора, тем больший слой атмосферы находится между ней и наблюдателем, и соответственно больше рассеивается именно синий свет. Поэтому, учитывая то, что на любой точке на территории Тувы, в том числе на равнинной местности, человек видит постоянное присутствие на горизонте силуэтов гор разнообразных оттенков синевы, Тува нередко поэтически именуется страной голубых гор или «Голубая Тува». Так, например, называется книжка для детского чтения Г. Снегирева[2], впервые изданная в 1965 г. и с тех пор переиздававшаяся несколько раз. Голубая, потому что «Тува — это страна голубых озёр и голубой тайги, потому что летом хвоя на лиственницах голубоватая», как гласит аннотация издания. Безусловно, тувинская поэзия не могла обойти этот образ: например, у С. Сюрюн-оола есть стихотворение «Синие горы»[3].

Образы гор используются в местной геральдике. Среди современных муниципальных гербов Республики Тыва образ, сюжет, эпизоды с горами используют следующие районы: Монгун-Тайгинский, Тандынский, Сут-Хольский, Бай-Тайгинский, Чеди-Хольский.

На гербе Монгун-Тайгинского района (утвержденном в 2019 г.) виднеется гора с ледником на вершине[4]. Сам район носит название самой высокой горы республики — *Монгун-Тайга*[5] *(фото 1)*, которая находится на территории района. Помимо нее в районе также расположены горы *Ак-Баштыг* ‘Белая голова’ и *Биче Монгун-Тайга* ‘Малая Серебряная гора’. Все горы, как это принято, считаются священными.

Герб Тандинского района (2016 г.) также содержит в верхней части изображение ледяных вершин хребта Танну-Оола[6]. На гербе Сут-Хольского района (2019 г.) остроконечная гора выделена по центру красным цветом, из-за ее вершины выходит солнце с золотыми лучами[7]. У герба Бай-Тайгинского района (2020 г.) мы видим две горные вершины с ледниками — образы горы Бай-Тайга[8]. Еще больше вершин — сразу шесть — виднеется на гербе Чеди-Хольского кожууна (2020 г.). Это число не случайно, шесть вершин «символизируют составляющие Чеди-Хольский кожуун шесть сумонов: Сайлыг, Хендергинский, Хову-Аксы, Холчук, Чал-Кежиг, Элегестинский»[9] *(фото 2)*.

Интересное соединение образа горы с самым важным ресурсом, который люди получают от нее, выражено в гербе г. Ак-Довурак (*рис. 1*): от образа белой горы на фоне голубого неба вниз на белое поле земли уходят сдвоенные голубые полосы, образующие почти полный тувинский орнамент *өлчей удазыны* на фоне раздувающегося красного костра[10]. Тем самым, здесь мы видим и гору *даг*, и нити асбеста *даг дүгү*.

[1] Названо в честь британского физика Рэлея, который впервые описал это явление в XIX в. См.: Клышко Л. Рассеяние света [Электронный ресурс] // Наука и жизнь / Наука и техника. 2003. 8 февраля. URL: https://n-t.ru/nj/nz/1988/0101.htm (дата обращения: 11.07.2025).
[2] Снегирев Г. Голубая Тува. М.: Малыш, 1989.
[3] Сюрюн-оол С. Синие горы // Улуг-Хем (литературный альманах). 1971. № 13. С. 197—198.
[4] Герб муниципального района «Монгун-Тайгинский кожуун Республики Тыва» [Электронный ресурс] // Союз геральдистов России. URL: https://www.heraldik.ru/gerbs/mongun-tayginskiykozhuun.htm (дата обращения: 11.07.2025).
[5] Монгун-Тайга ‘Серебряная гора’ (3978 м) названа так, поскольку ее вершина круглогодично покрыта ледником.
[6] Герб Тандинского кожууна [Электронный ресурс] // Геральдика.Ру URL: https://geraldika.ru/s/14260 (дата обращения: 11.07.2025).
[7] Герб муниципального района «Сут-Хольский кожуун Республики Тыва» [Электронный ресурс] // Союз геральдистов России. URL: https://heraldik.ru/gerbs/sut-kholskiykozhuun.htm (дата обращения: 11.07.2025).
[8] Герб Бай-Тайгинского кожууна [Электронный ресурс] // Геральдика.Ру URL: https://geraldika.ru/s/39681 (дата обращения: 11.07.2025).
[9] Герб муниципального района «Чеди-Хольский кожуун Республики Тыва» [Электронный ресурс] // Союз геральдистов России. URL: https://www.heraldik.ru/gerbs/chedi-kholskiykozhuun.htm (дата обращения: 11.07.2025).
[10] Герб городского округа Ак-Довурак Республики Тыва [Электронный ресурс] // Союз геральдистов России. URL: https://heraldik.ru/gerbs/ak-dovurak.htm (дата обращения: 11.07.2025).

Фото 1. Гора Монгун-Тайга. Фото А. Байыр-оол, 2024 г.
Photo 1. Mongun Taiga Mountain. Photo by A. Bayir-ool, 2024.

Фото 2. Адресная вывеска Чеди-Хольского района. Фото Ш. Майны, 2025 г.
Photo 2. The address sign of the Chedi-Khol district. Photo by Sh. Mainy, 2025

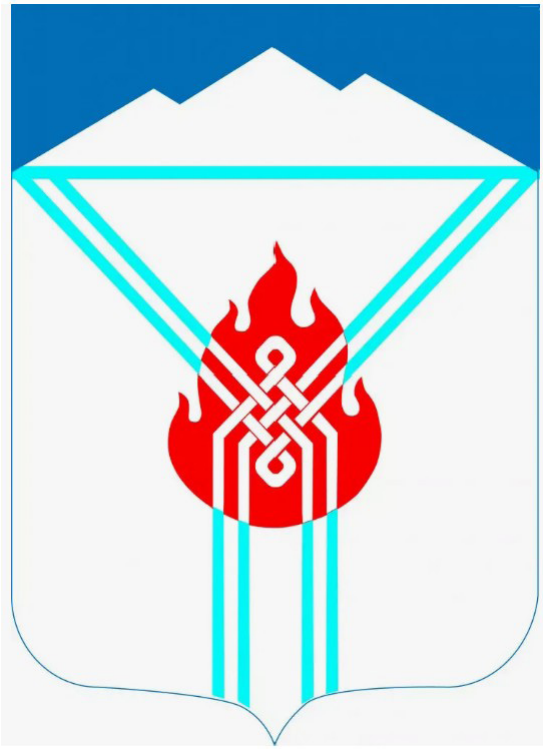


Рис. 1. Герб города Ак-Довурак.
Fig 1. Coat of arms of the city of Ak-Dovurak.

Горы, синие горы — неотъемлемая часть художественной культуры Тувы. Классические произведения живописи, посвященные традиционному укладу жизни тувинцев, практически всегда содержат горные вершины на фоне. Например, в творчестве С. К. Ланзы, основателя Союза художников Тувы, часто присутствуют горы, которые художник не просто изображал, но и художественными средствами передавал расстояние до них и даже воздух между ними[1].

Сегодня образы гор украшают изделия многих мастеров: декоративные украшения, панно, постеры; настольные игры; посуда, кухонная утварь и мн. др. Силуэты гор присутствуют на афишах, рекламных поверхностях, в сценическом оформлении, на дизайнерских вещах. С 2000 г. по 2013 г. в Туве проходил Международный конкурс исполнителей эстрадной песни «Мелодии Саянских гор» при поддержке Министерства культуры России и Республики Тыва[2].

Горные пейзажи — неотъемлемая часть этнографического кино о Туве, которое стало развиваться в последние годы: «По следам золота скифов» (2007 г., режиссеры И. Зенкин, Б. Руцкой), документальный фильм «Тува. Счастливые люди» (2012 г., режиссер Д. Васюков), кинокартина «Планета Тыва» (2019 г., режиссеры С. Роднина, А. Меньшов) и др.

Шестое. Горы — родные, любимые, воспеваемые, выражающие суть Родины, олицетворяющие ее, украшающие и привлекательные для туристов — стали для местных жителей источником брендирования отдельных мест и всей Тувы. Причем брендовая, туристическая ценность прямо восходит к представлениям об определенных местах как сокровищах.

Надо сказать, что тема сокровищ Тувы, в том числе горных, открывается с новой перспективы, если учитывать то, кто именно ее поднимает. Разнообразие перспектив появилось в связи с тем, что Тува становилась доступной с туристической точки зрения дважды: для советских граждан — с вступлением Тувы в состав СССР в 1944 г., для зарубежных — с падением СССР в 1991 г. Соответственно представления о ней стали складываться в том числе и у приезжих двух типов.

Например, в книге Ф. Журавлева и З. Журавлевой «Путешествуем по Туве. Очерки о достопримечательностях Тувы», которая была написана и издана в советское время (в 1981 г.), целый раздел посвящен сокровищам тувинской природы[3]. В том числе описываются горы: Хайыракан (*фото 3*), Улуг-Хая, Танну-Оола, Теве-Хая, Уттуг-Хая (*Уттуг-Хая*). Сакральность гор, важная для тувинцев, в эти годы была табуирована, поэтому в подобных описаниях туристических красот Тувы глазами советских туристов главное внимание уделяется лишь красоте мест, теме природных ресурсов, полезных для людей, для экономики, а также упоминаются народные легенды.

Путеводитель для туристов «Тува», изданный уже в постсоветское время в рамках популярной французской серии справочников «Ле Пти Фюте» (*Le Petit Futé*) на нескольких языках, в том числе с русскими переводами, увидел свет в 2004 г.[4] Он выстроен совершенно по другому принципу и дает в справочном виде максимально полезную и интересную информацию о крае, который может быть неизвестен путешественникам. Среди прочих интересных мест, объектов называются горные: гора Ак-Хайыракан, хребет Танну-Оола, гора Хайыракан, вулканы Тоджи, отдельно перевал через Танну-Оола (Шуурмакский перевал), останец Ямаалыг, гора Кежеге (*фото 4),* гора Сыын-Чурек, Дырявая скала (Уттуг-Хая) и др. Описания горных объектов, также, как и других в списке, не слишком подробные, но исчерпывающе справочные: где находится, как выглядит, какие размеры и пр.

В отличие от этих двух подходов, условно назовем их — информативными, мнение местных жителей о своих сокровищах сегодня стало совершенно другим — ценностным, т. е. наполненным важными смыслами об истории, содержащее легенды, ассоциируемое с песнями, воспоминаниями и пр.

Так, в 2010 г., в Год туризма республики был проведен проект «Тос Эртине» («Девять сокровищ»), инициатором которого выступил глава Ш. Кара-оол. Это был конкурс, направленный на выявление

[1] «Весна» Сергея Ланзы в Кызыле Электронный ресурс] // Тува.Азия. 2017, 5 мая. URL: https://www.heraldik.ru/gerbs/chedi-kholskiykozhuun.htm (дата обращения: 11.07.2025).

[2] «Мелодии Саянских гор-2012» [Электронный ресурс] // Международный конкурс исполнителей эстрадной песни «Мелодии Саянских гор». 2012. 25 июня. ВКонтакте. URL: https://vk.com/club40311949 (дата обращения: 11.07.2025).

[3] Журавлев Ф., Журавлева З. Путешествуем по Туве. Очерки о достопримечательностях Тувы. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1981. С. 60–136.

[4] Тува. Путеводитель / авт. М. Строгов; Ле Пти Фюте. 2-е изд. М.: Издательство «Авангард».

Фото 3. Буддийская ступа перед горой Хайыракан, Улуг-Хемский район. Фото Ш. Майны, 2025 г.
Photo 3. Buddhist stupa in front of Khayyrakan mountain, Ulug-Khem district. Photo by Sh. Mainy, 2025.

и продвижение самых важных достопримечательностей республики, которые могли бы повысить туристическую привлекательность региона. Был организован экспертный совет с участием краеведов, ученых. Проект проходил в несколько этапов, на которых в том числе собирались заявки, велись исследования туристических объектов. Он активно освещался в местных СМИ[1]. Объектов, которые были названы в заявках, поступивших со всей республики, оказалось так много, что «Девять сокровищ» в итоге стали представлять 49 объектов, отобранных комиссией. Информация о них представлена в красочном популярном издании «Драгоценности Тувы. По итогам специального проекта "Тос Эртине"»[2]. 13 из 49 «сокровищ» — горы: Хайыракан, Ак-Хайыракан, Бай-Тайга, Догээ, Монгун-Тайга и др. Описания изобилуют эпитетами: «волшебный», «единственный», «священный», «уникальный» и пр.

И отдельно упомянем интересный сюжет, подмеченный В. А. Киселем. Встречи Шагаа членами тувинского правительства, которые стали проводиться в последние годы исключительно в мужском составе подъемом на гору Догээ (возле столицы Кызыла) в феврале или марте, с зажиганием священного костра, коллеги связывают с пониманием горы как политического и идеологического символа

[1] Оюн Д. Краеведы Тувы заявили на конкурс «Девять драгоценностей» более 120 достопримечательностей [Электронный ресурс] // ИА Тува-онлайн. 2010, 11 марта. URL: https://www.tuvaonline.ru/2010/03/11/1919_tosertine.html (дата обращения: 11.07.2025).
[2] Драгоценности Тувы. По итогам специального проекта «Тос Эртине». Фотоальбом. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2011.

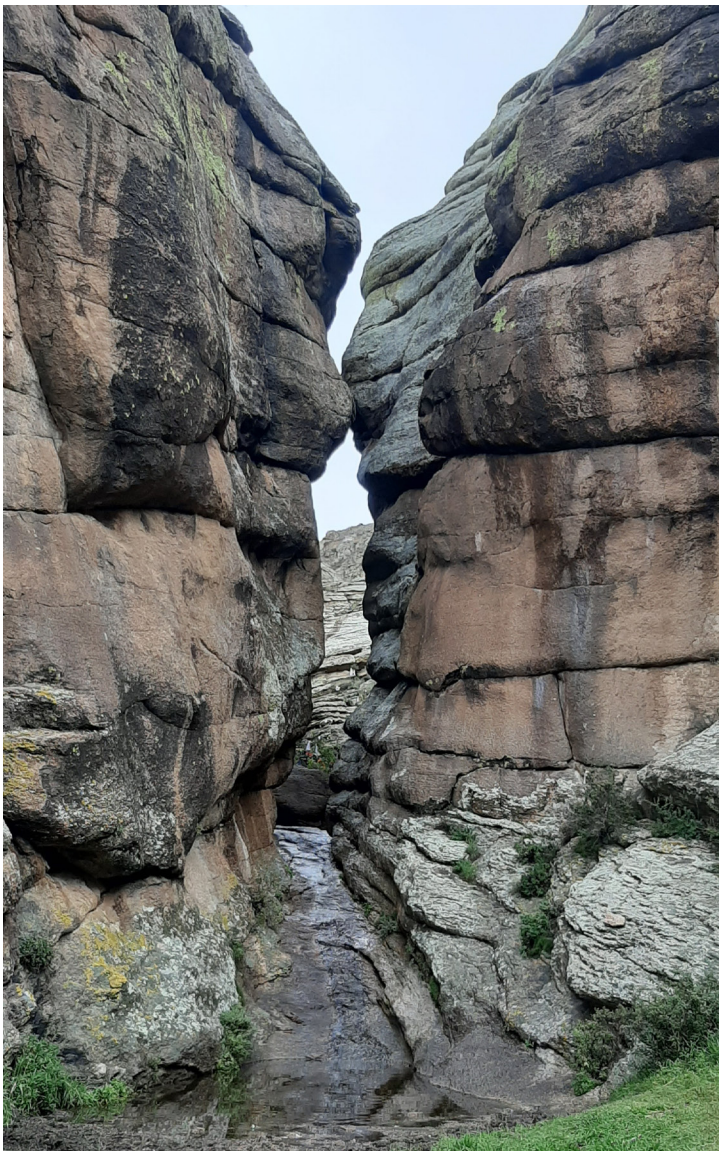


Фото 4. Ущелье в горе Кежеге, Эрзинский район. Фото А. Кан-оол, 2023 г.
Photo 4. The gorge in Mount Kezhega, Erzinsky district. Photo by A. Kan-ool, 2023.

(Кисель, 2010: 232). Однако, учитывая то, во что́ далее с годами развилась данная традиция (на вершины гор по всей Туве стали подниматься мужчины, возглавляемые представителями организаций власти разных уровней)[1], скорее можно говорить не о политическом значении, а о развитии маскулинного аспекта восприятия гор.

Так, мы видим, что представления о горах, которые мы сформулировали лишь одним названием концепта — *даг* ‘гора’, при внимательном разборе социокультурной жизни обретают сразу много смыслов, идей. Причем в них можно наблюдать и исторический путь развития культуры. Отношение к горам у тувинцев менялось, тем не менее их значимость не только не сохранилась, но продолжает расти с ростом значимости тувинской этнической культуры после многих десятилетий забвения и запретов.

[1] Тысячи мужчин Тувы встретили Шагаа на вершинах гор [Электронный ресурс] // Туваонлайн. 2014, 1 февраля. URL: https://www.tuvaonline.ru/2014/02/01/tysyachi-muzhchin-tuvy-vstretili-shagaa-na-vershinah-gor.html (дата обращения: 11.07.2025).

Взаимодействие с горами (социальная регуляция концепта)

Безусловно, обсуждая разнообразие смысловых оттенков в понимании гор жителями Тувы, мы уже в том числе касались и вопросов того, что люди предпринимают (создают, организуют, собираются и пр.). То есть мы уже говорили о социальной регуляции концепта культуры, в зависимости от понимания его смыслов. Поэтому, переходя уже непосредственно в анализе на третий аспект концепта, мы только остановимся на некоторых незатронутых сюжетах.

В первую очередь, вспомним о традиционном почитании гор тувинцами, которые выражались в специальной обрядности, точнее об обряде освящения *дагылга*. В том числе в его классификации есть обряды с соответствующими названиями *даг дагылгазы* ‘обряд освящения горы’ (Дагылга: тувинские … , 2022: 66–68). Несмотря на внешнее сходство слов *даг* и *дагылга*, тем не менее в тюркологических трудах они не рассматриваются как связанные этимологически. Их связь семантическая, смысловая — прежде всего в подвиде *даг дагылгазы*.

Разделяя обряды освящения на виды в зависимости от объекта поклонения, М. Б. Кенин-Лопсан отдельно останавливается на *Танды дагыыры*[1] (Кенин-Лопсан, 2006: 92–93), который в данном случае выступает как вариация *даг дагылгазы*. Он отмечает, что обряд проводился в прошлом прославленными шаманами при стечении большого числа людей и становился праздником, который проводился каждые три года. На одном из удобных мест вершины хребта устанавливалась *оваа* — большая груда камней, или устанавливался шалаш. Строение украшалось разноцветными лентами. Люди приносили продукты, прежде всего как подношение хозяину тайги и самой тайге.

После определенного периода запрета в советское время всех религиозных обрядов и времени на восстановление обрядности с начала 2000-х годов мы зафиксировали в Туве возрождение этого обряда (Дагылга: тувинские … , 2022; Тува. Родная … , 2023: 99–111). Тувинцы родами, большими семейными группами, ведущими отсчет от предка (родителей, бабушек-дедушек) стали устраивать эти обряды почти каждый год в местах родовых кочевок. В том числе среди обрядов *дагылга* они проводят и обряды поклонения горам мест, которые считают своими.

Эту обрядность мы понимаем как прямое следствие социальной регуляции концепта *даг*, когда люди, признающие ценность в том числе гор как родовых мест, специально организуют прибытие к конкретной горе (а также в других вариантах — к реке, к озеру и пр.) для того, чтобы помолиться под руководством священнослужителя (шамана или ламы), или даже просто старейшины родовой группы, провести церемонии, повидать дальних родственников, пообщаться, отдохнуть.

Но есть и другие формы деятельности человека, которые являются для тувинцев почти обязательными в силу особого значения гор (Кенин-Лопсан, 2006: 67–69). Так, путники, переходящие (переезжающие) через горы, должны остановиться, помолиться, выполнить церемониал, повязать ритуальные ленты *чалама* или *кадак* на *оваа*, который обычно устанавливается на перевале (см.: Ламажаа и др., 2024: 100). На горах соблюдались правила уважительного отношения к местам. Нельзя было рубить деревья, рвать цветы (Кенин-Лопсан, 2006: 69).

Убеждения тувинцев в том, что хозяева гор могут разгневаться за плохое поведение, сохранились и до сих пор.

Так руководитель сельхозуправления Монгун-Тайгинского района И. Т. Тондар рассказывает о правилах поведения на горе Монгун-Тайга:

> «Монгун-Тайга притягивает к нам людей со всех концов света, кто только не оказывался на ее вершине. В мае альпинисты устраивают у подножия свои сборы и готовятся к восхождению в честь Дня Победы. А у нас в это время окот скота, мы молимся на хорошую погоду. Особенно для коз важна температура воздуха, плохо, когда резко меняется погода. Но как только начинаются эти майские восхождения, вершина затягивается облаками, начинает крутить ветер и обязательно принесет нам ненастье. Гневится хозяйка» (Майны, 2023: 59).

Л. Х. Иргит, поэтесса, член Союза журналистов России, рассказывает о порядке своих обязательных действий, когда она приезжает к горе:

---

[1] *Танды дагыыры* — освящение горы Танды. В данном случае М. Б. Кенин-Лопсан использует другое название обряда *дагыыры* — отглагольное существительное от глагола *дагыыр* ‘освящать’ (см. о вариациях названий: Ламажаа, 2021: 131).

«Наливаю из термоса в пиалу чай с молоком, и, как делали это предки, брызгаю им на четыре стороны света, шепча: “Мөңгүн-Тайгам, оршээ! Даг-Алтайым, оршээ!” “Монгун-Тайга, смилуйся! Алтайские горы, смилуйтесь!”» (там же: 54).

Тем не менее, далеко не всегда люди помнят не только об уважении к духам мест, но и об элементарных правилах поведения на природе. Активное приобщение современных тувинцев к обрядности сопровождалось и нарушением экологических норм. Годы атеизма, в которых жили поколения тувинцев, также отразились на наличии и пренебрежения к традициям, неверию в них или формальному исполнению. Мусор и повреждение растений, которые стали распространяться в местах обрядов, на горных перевалах привели к тому, что с 2020-х гг. развернулось общественное движение при поддержке местных властей против варварства с разъяснениями, с плакатами, с уборками (Ламажаа и др., 2024: 162–172). Это стало давать свои плоды, население теперь старается помнить о правилах.

Современные формы взаимодействия людей с горами не ограничиваются только обрядностью — специально организованной или проводимой по случаю. Еще одним из наследий советского времени можно назвать появление и развитие в Туве альпинизма — любительского и профессионального (уже прозвучавшего в цитате выше), когда тувинцы стремятся покорять горные вершины в силу спортивного духа соревнования «кто — кого». Но среди современных тувинцев не принято облекать такую деятельность только в формат состязания, получения достижений как результата применения человеческих усилий. Обычно тувинские альпинисты перед восхождением проводят специальные обряды, призванные умилостивить духов гор — *саң салыры* ‘возжигание огня, кормление духов’[1], вывешивают ритуальные ленты, буддийские флажки *(фото 5)*. И совершают это не только перед местными горами, но и в других горных регионах[2]. Кроме того, восхождения на вершины совершаются специально с целями паломничества, хотя их, как пишут В. А. Кисель и С. В. Хаврин, бывает трудно отличить от туристических походов (Кисель, Хаврин, 2009: 103).

Свои традиции спортивных подъемов, скоростных забегов на горы, в частности, на гору Догээ у Кызыла, сохранили спортсмены, спасатели (там же: 104–105). В 2025 г. в сентябре в честь Международного дня туризма состоялось восхождение на гору Догээ, чтобы, как отметили организаторы (Комитет по туризму Тувы), «вместе подняться на символичную вершину Догээ, чтобы встретить новый день и увидеть Кызыл с высоты»[3]. В этом же месяце министерство здравоохранения организовало восхождение на гору как оздоровительное мероприятие «10000 шагов к жизни»[4].

Обсуждается даже потенциал горнопромышленного туризма в Туве. Его суть заключается в «… посещении действующих и законсервированных промышленных горнодобывающих предприятий (комбинатов, фабрик, заводов, шахт, рудников)» (Балакина, Чупикова, 2025: 217). И если инфраструктура туризма для полноценного развития туризма в регионе оставляет желать лучшего, тем не менее, потенциал в виде наличия объектов данного вида туризма определенно есть.

В последние годы тувинцы в практике обращения с горами объединили два культурных заимствования. Речь идет о советском влиянии, которое ныне заменилось влиянием тибетского буддизма. В последнем также присутствует и архаический пласт тибетской культуры с культом духов гор. Этот факт также отмечен в статье вышеупомянутых петербургских антропологов (Кисель, Хаврин, 2009), рассмотревших историю горы Догээ.

Если в прежние времена гора, как и почти все горы, считалась священной, и тувинцам нельзя было оставлять на ней что-то лишнее, то в советское время на ней впервые появилась большая

[1] Росгвардеец Айдыс Тогаа впервые в жизни покорил горную вершину — но сразу самую высокую в Туве [Электронный ресурс] // ИА Тува-онлайн. 2022, 15 июня. URL: https://www.tuvaonline.ru/2022/06/15/rosgvardeec-aydys-togaa-vpervye-v-zhizni-pokoril-gornuyu-vershinu-no-srazu-samuyu-vysokuyu-v-tuve.html (дата обращения: 11.07.2025).

[2] Тувинские альпинисты: к Эвересту через наш офис [Электронный ресурс] // Клуб 7 вершин. URL: https://7vershin.ru/news/all/item_3093/ (дата обращения: 11.07.2025).

[3] В честь Международного дня туризма в Туве покорят гору Догээ [Электронный ресурс] // ИА Туваонлайн. 2025, 12 сентября. URL: https://www.tuvaonline.ru/2025/09/12/v-chest-mezhdunarodnogo-dnya-turizma-v-tuve-pokoryat-goru-dogee.html (дата обращения: 13.09.2025).

[4] Министерство здравоохранения приглашает к участию во Всероссийской акции «10 000 шагов к жизни», которая состоится в предстоящее воскресенье — 28 сентября 2025 года [Электронный ресурс] // Министерство здравоохранения Республики Тыва. ВКонтакте. 2025, 26 сентября. URL: https://vk.com/feed?w=wall-72574141_65435 (дата обращения: 26.09.2025).

Фото 5. Гора Буура, Улуг-Хемский район. Фото Ш. Монгуш, 2024 г.
Photo 5. Mount Bura, Ulug-Khem district. Photo by Sh. Mongush, 2024.

надпись, выложенная из камней — «ТАР» (Тувинская Аратская Республика). Позднее ее заменила надпись «Ленин», за которой тщательно ухаживали, камни регулярно отбеливались, освежались. Она просуществовала вплоть до конца советского времени. Затем в 1990-е годы ее сменяли по очереди: «Тыва», «Кызыл», «ДДТ», даже одно время английское слово «love», женские имена «Галя», «Нина». Наконец последнее название, которое до сих пор находится на горе — «Догээ» (там же: 102).

В XXI в. практика продолжилась уже в другом виде. В 2006 г. группа монахов, в том числе гостей из Тибета (монахов из монастыря Гьюдмед) освятила создание на склоне горы огромной 120-метровой надписи, сложенных в слова буддийской мантры «Ом мани падмэ хум» (там же: 104). Подобная традиция присутствует в тибетской культуре, где на камнях и плитах у священных гор можно встретить разнообразные рунические, тамгообразные и сакральные знаки, а также надписи, которые были связаны с религиозными или магическими целями[1].

[1] Рунические надписи Тибета [Электронный ресурс] // Центр Льва Гумилева. 2013, 15 августа. URL: https://www.gumilev-center.ru/runicheskie-nadpisi-tibeta/ (дата обращения: 11.07.2025).

К этому добавляется новшество в виде установки буддийских ступ, памятников Будде на склонах гор или у подножия гор как символ усиления религиозной (буддийской) значимости мест для населения.

Как мы видим, разнообразие тех смыслов, которые тувинцы придают горам сегодня, в дополнение к традиционным, приводит к разнообразию социокультурной деятельности, которая разворачивается на горах, возле гор и в связи с горами.

Заключение

Как мы показали в нашем исследовании, горы занимали и продолжают занимать важнейшее место в культуре и сознании тувинцев, выступая не только как географические и природные объекты, но и как одушевленные существа — духи-хозяева, а также маркеры родины, символы культурной идентичности. Концепт *даг* пронизывает разные сферы жизни — язык, мифологию, фольклор, экологию, обряды и социальные практики, формируя определенную культурную составляющую жизни, которая до сих пор не становилась в центре внимания исследователей.

Многообразие лексики отражает сложность горного ландшафта и важность его компонентов в повседневной жизни. Горы для жителей Тувы — это источник духовной силы, природных богатств и основа социального и культурного самоопределения, что делает их ключевым элементом региональной культуры и идентичности. Возрождение обрядности и почитания гор, совмещение традиционных верований с буддийскими представлениями и современными спортивными практиками наглядно показывают динамику и адаптивность тувинской культуры.

Концептуальный подход к этнической культуре, когда одновременно рассматривается и то, что люди говорят, что они думают и как они действуют, позволяет увидеть знакомые факты в новом свете, как важнейшие ценности культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абаева, Л. Л. (1991) Культ гор и буддизм в Бурятии. М. : Наука. 144 с.

Алексеев, Н. А. (1992) Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск : Наука, Сибирское отделение. 242 с.

Аминев, З. Г. (2006) Культ священной горы древних тюрков Otukan и ее следы у башкир // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа : Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию С. Н. Шитовой, Уфа, 22 декабря 2006 года / отв. ред. Ф. Г. Хисамитдинова и др. Уфа : Издательство «Гилем». 260 с. С. 26–29.

Аракчаа, К. Д., Курбатская, С. С., Чупикова, С. А. (2024) Горная Тыва: состояние и перспективы развития // Горные регионы России на рубеже веков. Исследования и развитие / отв. ред. В. М. Котляков, Ю. П. Баденков. М. : Медиа-ПРЕСС. 560 с. С. 317–350.

Баденков, Ю. П. (2017) Жизнь в горах. Природное и культурное разнообразие — разнообразием моделей развития. Бишкек : Университет Центральной Азии. 481 с.

Бадыргы, М. М. (2023) Тувинский хоомей как объект культурной политики. Киров : ООО «Кировская областная типография». 232 с.

Балакина, Г. Ф., Чупикова, С. А. (2025) Горнопромышленный туризм в Республике Тыва // Горная промышленность. № 6. С. 216–219. DOI: https://doi.org/10.30686/1609-9192-2025-6-216-219

Батомункуева, С. Р. (2019) Культ гор в религиозной традиции бурят. Улан-Удэ : Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН. 154 с.

Башиева, С. К., Геляева, А. И., Кучукова, З. А. (2011) Смыслы и образы пространства и времени в системе этнической идентичности // Философские науки. Спецвыпуск. № 1. С. 87–107.

Гомбоев, Б. Ц. (2006) Культовые места Баргузинской долины. Улан-Удэ : Изд-во ФГОУ ВПО ВСГАКИ. 287 с.

Горы и «горный текст» в мировом историко-культурном процессе (2024): сборник научных статей / отв. ред. Н. О. Осипова. Будапешт : Изд-во «Selmeczi Bt.» (SBT); Киров : ООО «Издательство «Радуга-ПРЕСС». 240 с.

Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI в. (2021) / под ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. Кызыл : б. и. 188 с.

Даржа, В. К. (2007) Тайны мировоззрения тувинцев-номадов. Кызыл : б. и. 256 с.

Джуртубаев, М. Ч. (2011) Мифология и эпос карачаево-балкарского народа: Древние верования балкарцев и карачаевцев. Карачаево-балкарский героический эпос. Нальчик : Эльбрус. 488 с.

Донгак, А. С. (2018) Топонимические предания и легенды Юго-Восточной Тувы // Новые исследования Тувы. № 3. С. 126–147. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.9.

Дыбо А. В. (2005) Дентальные взрывные в пратюркском // Аспекты компаративистики. Т. 1 / под ред. И. С. Смирнова. М. : РГГУ. 500 с. С. 49–82.

Дьяконова, В. П. (1977) Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.) / отв. ред. Д. А. Ольдерроге. Ленинград : Наука, Ленинградское отделение. Т. 33. 231 с. С. 172–216.

Заика, В. В. (2020) История развития экологических исследований в Туве // Новые исследования Тувы. № 2. С. 241–259. DOI: www.doi.org/10.25178/nit.2020.2.17

Иванова, Е. Э. (2023) К изучению горной мифонимии Урала: мифонимы, мотивированные социальной лексикой // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. Т. 25, № 4. С. 234–250. DOI: https://doi.org/10.15826/izv2.2023.25.4.071

Кара-оол, Л. С. (2021) Конфессиональная лексика в топонимах Тувы // Новые исследования Тувы. № 2. С. 52–66. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2021.2.5

Карелина, Е. К. (2009) Музыка в культуре постсоветской Тувы // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. Вып. 101. С. 229–236.

Кенин-Лопсан, М. Б. (2006) Традиционная культура тувинцев : пер. с тув. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 230 с.

Кисель, В. А. (2010) Урочище Ондум и забытый культ Тувы // Сибирский сборник-2: К юбилею Евгении Алексеевны Алексеенко / отв. ред. Е. Г. Федорова. СПб. : МАЭ РАН. 320 с. С. 231–242.

Кисель, В. А., Хаврин, С. В. (2009) Гора Догээ как археологический и этнографический памятник Тувы // Новые исследования Тувы. № 4. С. 101–108.

Кислова, Г. И., Медяник, О. В. (2004) Психология формирования личности кавказского горца // Вестник Дагестанского государственного университета. Гуманитарные науки. Вып. 3. С. 50–54.

Кольчикова, Н. Л., Прищепа, В. П. (2020) Этнопоэтический подход к изучению современной литературы Саяно-Алтая (на материале тувинской и хакасской поэзии) // Новые исследования Тувы. № 3. С. 210–227. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2020.3.15

Конунов, А. А. (2010) Отражение культа гор в алтайских героических сказаниях // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. № 4. С. 335–341.

Кужугет, А. К. (2006) Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. Кемерово : КемГУКИ. 319 с.

Кызласов, И. Л. (1982) Гора-прародительница в фольклоре хакасов // Советская этнография. № 2. С. 83–92.

Кыргыс, З. К. (2002) Тувинское горловое пение: этномузыковедческое исследование. Новосибирск : Наука. 236 с.

Ламажаа Ч. К. (2023) Концепты культуры: форма, идея, социальная регуляция // Новые исследования Тувы. № 1. С. 6–25. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.1

Ламажаа, Ч. К., Каиржанова, А. Т. (2025) *Башкы*: обращение, наставничество и социальные отношения // Новые исследования Тувы. № 1. С. 5–25. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2025.1.1

Ламажаа, Ч. К., Майны, Ш. Б. (2025) Узел счастья в социокультурном пространстве Тувы // Новые исследования Тувы. № 1. С. 5–32. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2025.2.1

Ламажаа, Ч. К. (2021) Тувинские обряды дагылга в XXI в // Этнографическое обозрение. № 2. С. 125–143. DOI: https://doi.org/10.31857/S086954150014811-2.

Ламажаа, Ч. К., Майны, Ш. Б., Санчай, Ч. Х., Сувандии, Н. Д. (2024) Ритуальные ленты и флаги в тувинской культуре. Кызыл : Издательство Тувинского государственного университета. 195 с.

Левин, Т. (2012) Музыка новых номадов. Горловое пение в Туве и за ее пределами. М. : Издательский дом «Классика-XXI». 336 с.

Лопсан, М. М. (2011) Название леса в тувинском языке в сопоставлении с другими тюркскими языками // Новые исследования Тувы. № 4. С. 189–196.

Майны, Ш. Б. (2023) Представления о *чер* ‘земле’ современных тувинцев // Новые исследования Тувы. № 1. С. 38–63. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.3

Майны, Ш. Б., Зейнебекова, М. С., Шаймерденова, М. Д. (2026) Образы гор в песенной культуре тувинцев // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 60-82. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.3

Николаев, Е. Р. (2018) Топонимы с основой баш/бас в тувинском и якутском языках: лингвокультурологическая интерпретация // Новые исследования Тувы. № 3. С. 205–214. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.13

Николаева, Е. К., Селиверстова, Е. И., Ломакина, О. В., Сувандии, Н. Д. (2023) Образ горы в тувинской паремике как проявление этномаркированной ментальности (на фоне алтайских, хакасских, бурятских и калмыцких пословиц) // Новые исследования Тувы. № 3. С. 51–64. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.3.4

Ооржак, В. О. (2018) Добыча Чонар-Даша: традиционная технология и элемент экологической культуры тувинцев // Новые исследования Тувы. № 4. С. 210–234. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.4.12

Очир-Гаряев, В. Э. (1980) Культ гор у монгольских народов // Вопросы сравнительной этнографии и антропологии калмыков / отв. ред. У. Э. Эрдниев. Элиста : Калмыцкий научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики. 151 с. С. 135–143.

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

Потапов, Л. П. (1969) Очерки народного быта тувинцев. М. : Наука. 400 с.

Природно-культовые объекты и археологические памятники Республики Алтай (2015) / Э. В. Екеева, Н. А. Константинов, Е. А. Константинова, А. В. Эбель. Горно-Алтайск : б. и. 232 с.

Прудникова, Т. Н., Прудников, С. Г., Ковалева, О. В. (2021) Минеральные ресурсы и горно-металлургической производство древней Тувы // Природные ресурсы, среда и общество. № 4. С. 6–26.

Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии (2014) / П. К. Дашковский и др. Барнаул : Алтайский государственный университет. 214 с.

Саая, О. М. (2018) Лексика буддийской космологии в тувинском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. № 2. С. 364–371.

Самдан, З. Б. (2002) Поэтика тувинского мифа // Ученые записки. Вып. XIX / Тувинский институт гуманитарных исследований / отв. ред. В. Д. Март-оол. Кызыл: Республиканская типография. 329 с. С. 235–246.

Санчай, Ч. Х. (2023) Образы родной земли в музыкально-песенной культуре тувинцев // Новые исследования Тувы. № 1. С. 80–109. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.5

Семенов, А. В. (2010) Горные святилища Тывы // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. № 4. С. 140–146.

Сефербеков, М. Р. (2015) Культ гор у народов Кавказа // Вестник Дагестанского государственного университета. Т. 30. № 4. С. 18–23.

Симчит, К.-М. А. (2018) «Древнетюркский топоним Qadïrqan и его возможные соответствия в современных языках Саяно-Алтайского региона» // Новые исследования Тувы. № 3. С. 116–125. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.8

Симчит, К.-М. А. (2025) Об ороними Туглуга и микротопонимике его окрестностей // Азиатские исследования: история и современность. № 1(13). С. 80–94.

Степанов, Ю. С. (1997) Константы: Словарь русской культуры. М. : Школа “Языки русской культуры”. 824 с.

Сувандии, Н. Д. (2024) Святые топонимы Тувы: лексико-семантические группы // Новые исследования Тувы. №3. С. 191–202. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2024.3.11

Сувандии, Н. Д., Нурахынова, А. С. (2026) Мифы, легенды и предания о наименованиях гор у тувинцев // Новые исследования Тувы. № 1. С. 105-117. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.5

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир (1988) / под ред. И. И. Гемуева. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение. 225 с.

Тува: Родная земля (2023) / Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии, Ш. Ю. Кужугет [и др.]. СПб. : Нестор-История. 340 с.

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

Туймебаев, Ж. К., Монгуш, Ш. В., Уразбаева, Ж. А. (2026) Горные топонимы в «Топонимическом словаре» Б. К. Ондар // Новые исследования Тувы. № 1. С. 37–59. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.2

Ушницкий, В. В. (2016) Генеалогические легенды древних тюрков-Ашина: волчица и олень-лань в образе тотемных предков // Проблемы востоковедения. № 3. С. 30–35.

Levin, T. (2010) Where Rivers and Mountains Sing: Sound, Music, and Nomadism in Tuva and Beyond. Indiana University Press. 312 p.

Mountain Studies. Understanding and Managing Mountains for People and Nature (2022) / Ed. by M. Z. Khan et al. Islamabad : Minerva Advertising. 204 p.

Oelschlaegel, A. C. (2013) Plurale Welt interpretationen. Das Beispiel der Tyva Südsibiriens. Fürstenberg / Havel: SEC Publications / Kulturstiftung Sibirieng GmbH. 268 p.

Pegg, C. (2024) Drones, Tones, and Timbres: Sounding Place among Nomads of the Inner Asian Mountain-Steppes. University of Illinois Press. 344 p. DOI: https://doi.org/10.5622/illinois/9780252045455.001.0001

Veteto, J. (2009) From mountain anthropology to montology? An overview of the anthropological approach to mountain studies // In: Horizons in Earth Science Research / Editor: Benjamin Veress and Jozsi Szigethy. Vol. 1. Nova Science Publishers, Inc. 229 p. P. 1–17.

Дата поступления: 01.10.2025 г.
Дата принятия: 17.12.2025 г.

REFERENCES

Abaeva, L. L. (1991) *Cult of mountains and Buddhism in Buryatia*. Moscow, Nauka. 144 p. (In Russ.)

Alekseev, N. A. (1992) *Traditional religious beliefs of the Turkic-speaking peoples of Siberia*. Novosibirsk, Nauka, Siberian Branch. 242 p. (In Russ.)

Aminev Z. G. (2006) Cult of the sacred mountain Otukan of the ancient Turks and its traces among the Bashkirs. In: *Problems of ethnogenesis and ethnic history of the Bashkir people:* Proceedings of the All-Russian research and practice conference dedicated to the 70th anniversary of S. N. Shitova, Ufa, 22 December 2006 / ed. by F. G. Khisamitdinova et al. Ufa, Gilem Publishing House. 260 p. Pp. 26–29. (In Russ.)

Arakchaa, K. D., Kurbatskaya, S. S., Chupikova, S. A. (2024) Mountainous Tuva: state and development prospects. In: Kotlyakov V. M., Badenkov Yu. P. (eds) *Mountain regions of Russia at the turn of the centuries. Research and development*. Moscow, Media-PRESS. 560 p. Pp. 317–350. (In Russ.)

Badenkov, Yu. P. (2017) *Life in the mountains. Natural and cultural diversity as a diversity of development models*. Bishkek, University of Central Asia. 481 p. (In Russ.)

Badyrgy, M. M. (2023) *Tuvan khoomei as an object of cultural policy*. Kirov, Kirov Regional Printing House LLC. 232 p. (In Russ.)

Balakina, G. F., Chupikova, S.A. (2025) Mining tourism in the Republic of Tyva. *Gornaya Promyshlennost,* no. 6, pp. 216-219. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.30686/1609-9192-2025-6-216-219

Batomunkueva, S. R. (2019) *Cult of mountains in the religious tradition of the Buryats*. Ulan-Ude, Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the RAS. 154 p. (In Russ.)

Bashieva, S. K., Gelyaeva, A. I., Kuchukov,a Z. A. (2011) Meanings and images of space and time in the system of ethnic identity. *Filosofskiyenauki. Special issue*, no. 1, pp. 87–107. (In Russ.)

Gomboev, B. Ts. (2006) *Cult places of the Barguzin Valley*. Ulan-Ude, VSGAKI Publishing House. 287 p. (In Russ.)

Mountains and "mountain text" in the world historical and cultural process (2024): collection of research papers / ed. by N. O. Osipova. Budapest, Selmeczi Bt. (SBT) Publishing House; Kirov, Raduga-PRESS Publishing House LLC. 240 p. (In Russ.)

Dagylga: Tuvan consecration rituals in the 21st century (2021) / ed. by Ch. K. Lamazhaa, N. D. Suvandii. Kyzyl, s. n. 188 p. (In Russ.)

Darzha, V. K. (2007) *Secrets of the worldview of Tuvan nomads*. Kyzyl, s. n. 256 p. (In Russ.)

Dzhurtubaev, M. Ch. (2011) *Mythology and epic of the Karachay-Balkar people: Ancient beliefs of the Balkars and Karachays. Karachay-Balkar heroic epic*. Nalchik, Elbrus. 488 p. (In Russ.)

Dongak, A. S. (2018) Toponymic traditions and legends of South-Eastern Tuva. *New Research of Tuva* no. 3, pp. 126–147. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.9

Dybo, A. V. (2005) Dental plosives in Proto-Turkic. In: Smirnov I. S. (ed.) *Aspects of comparative studies*. Vol. 1. Moscow, RGGU. 500 p. Pp. 49–82. (In Russ.)

Dyakonova, V. P. (1977) Religious cults of the Tuvans. In: Olderrogge D. A. (ed.) *Monuments of culture of the peoples of Siberia and the North (second half of the 19th — early 20th centuries)*. Leningrad, Nauka, Leningrad Branch. Vol. 33. 231 p. Pp. 172–216. (In Russ.)

Zaika, V. V. (2020) The development of environmental studies in Tuva. *New Research of Tuva* no. 2, pp. 241–259. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2020.2.17

Ivanova, E. E. (2023) On studying the mountain mythonymy of the Urals: mythonyms motivated by social vocabulary. *Izvestia of the Ural Federal University. Series 2: Humanities,* vol. 25, no. 4, pp. 234–250. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.15826/izv2.2023.25.4.071

Kara-ool, L. S. (2021) Confessional vocabulary in the toponyms of Tuva. *New Research of Tuva* no. 2, pp. 52–66. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2021.2.5

Karelina, E. K. (2009) Music in the culture of post-Soviet Tuva. *Izvestia of the A.I. Herzen Russian State Pedagogical University,* issue 101, pp. 229–236. (In Russ.)

Kenin-Lopsan, M. B. (2006) *Traditional culture of the Tuvans* (translated from Tuvan). Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 230 p. (In Russ.)

Kisel, V. A. (2010) Ondum locality and a forgotten cult of Tuva. In: Fedorova E. G. (ed.) *Siberian Collection–2: To the anniversary of Evgeniya Alekseevna Alekseenko*. Saint Petersburg, MAE RAS. 320 p. Pp. 231–242. (In Russ.)

Kisel, V. A., Khavrin, S. V. (2009) Dogee Mountain as an archaeological and ethnographic monument of Tuva. *New Research of Tuva* no. 4, pp. 101–108. (In Russ.)

Kislova, G. I., Medyanik, O. V. (2004) Psychology of personality formation of a Caucasian mountaineer. *Vestnik of Dagestan State University. Humanities,* issue 3, pp. 50–54. (In Russ.)

Kolchikova, N. L., Prishchepa, V. P. (2020) An ethnopoetic approach to the study of contemporary literature of the Sayan-Altai region (on Tuvan and Khakas poetry). *New Research of Tuva* no. 3, pp. 210–227. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2020.3.15

Konunov, A. A. (2010) Reflection of the cult of mountains in Altai heroic tales. *Worldview of the population of Southern Siberia and Central Asia in historical retrospect*, no. 4, pp. 335–341. (In Russ.)

Kuzhuget, A. K. (2006) *Spiritual culture of the Tuvans: structure and transformation*. Kemerovo, KemGUKI. 319 p. (In Russ.)

Kyzlasov, I. L. (1982) The ancestral-mountain in Khakas folklore. *Sovetskaya Etnografiya,* no. 2, pp. 83–92. (In Russ.)

Kyrgys, Z. K. (2002) *Tuvan throat singing: an ethnomusicological study*. Novosibirsk, Nauka. 236 p. (In Russ.)

Lamazhaa, Ch. K. (2023) Concepts of culture: form, idea, social regulation. *New Research of Tuva,* no. 1, pp. 6–25. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.1

Lamazhaa, Ch. K., Kairzhanova, A. T. (2025) *Bashky*: address, mentoring and social relations. *New Research of Tuva,* no. 1, pp. 5–25. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2025.1.1

Lamazhaa, Ch. K., Mainy, Sh. B. (2025) Knot of happiness in the socio-cultural space of Tuva. *New Research of Tuva,* no. 1, pp. 5–32. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2025.2.1

Lamazhaa, Ch. K. (2021) Tuvan dagylga rituals in the 21st century. *Etnograficheskoe Obozrenie,* no. 2, pp. 125–143. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.31857/S086954150014811-2

Lamazhaa, Ch. K., Mainy, Sh. B., Sanchai, Ch. Kh., Suvandii, N. D. (2024) *Ritual ribbons and flags in Tuvan culture*. Kyzyl, Tuvan State University Publishing House. 195 p. (In Russ.)

Levin, T. (2012) *Music of the new nomads. Throat singing in Tuva and beyond*. Moscow, Klassika-XXI Publishing House. 336 p. (In Russ.)

Lopsan, M. M. (2011) The name of the forest in the Tuvan language in comparison with other Turkic languages. *New Research of Tuva* no. 4, pp. 189–196. (In Russ.)

Mainy, Sh. B. (2023) Notions of *cher* 'earth' among modern Tuvans. *New Research of Tuva,* no. 1, pp. 38–63. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.3

Mainy Sh. B., Zeynebekova M. S. and Shaimerdenova M. Zh.(2026) Images of Mountains in the Song Culture of the Tuvans. New Research of Tuva, no. 1, pp. 60-82. (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.3

Nikolaev, E. R. (2018) Toponyms with the stem bash/bas in the Tuvan and Yakut languages: a linguoculturological interpretation. *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 205–214. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.13

Nikolaeva, E. K., Seliverstova, E. I., Lomakina, O. V., Suvandii, N. D. (2023) The image of the mountain in Tuvan paremias as a manifestation of ethnomarked mentality (against the background of Altai, Khakas, Buryat and Kalmyk proverbs). *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 51–64. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.3.4

Oorzhak, V. O. (2018) Extraction of Chonar-Dash: traditional technology and an element of the environmental culture of the Tuvans. *New Research of Tuva* no. 4, pp. 210–234. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.4.12

Ochir-Garyaev, V. E. (1980) Cult of mountains among the Mongolic peoples. In: Erdniev U. E. (ed.) *Issues of comparative ethnography and anthropology of the Kalmyks*. Elista, Kalmyk Research Institute of History, Philology and Economics. 151 p. Pp. 135–143. (In Russ.)

Potapov, L. P. (1946) Cult of mountains in the Altai. *Sovetskaya Etnografiya,* no. 2, pp. 145–160. (In Russ.)

Potapov, L. P. (1969) *Essays on the folk life of the Tuvans*. Moscow, Nauka. 400 p. (In Russ.)

Natural and cult objects and archaeological sites of the Altai Republic (2015) / Ekeeva E. V., Konstantinov N. A., Konstantinova E. A., Ebel A. V. Gorno-Altaysk, s. n. 232 p. (In Russ.)

Prudnikova, T. N., Prudnikov, S. G., Kovaleva, O. V. (2021) Mineral resources and mining–metallurgical production of ancient Tuva. *Prirodnyeresursy, sreda i obshchestvo,* no. 4, pp. 6–26. (In Russ.)

Religious landscape of Western Siberia and adjacent regions of Central Asia (2014) / Dashkovskiy P. K. et al. Barnaul, Altai State University. 214 p. (In Russ.)

Saaya, O. M. (2018) Vocabulary of Buddhist cosmology in the Tuvan language. *Filologicheskienauki. Voprosy teorii i praktiki* no. 2, pp. 364–371. (In Russ.)

Samdan, Z. B. (2002) Poetics of the Tuvan myth. In: Mart-ool V. D. (ed.) *Scholarly notes,* vol. XIX / Tuvan Institute for Humanities Research. Kyzyl, Republican Printing House. 329 p. Pp. 235–246. (In Russ.)

Sanchai, Ch. Kh. (2023) Images of the native land in the musical and song culture of the Tuvans. *New Research of Tuva* no. 1, pp. 80–109. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.5

Semenov, A. V. (2010) Mountain sanctuaries of Tuva. *Vestnik of Saint Petersburg University. History* no. 4, pp. 140–146. (In Russ.)

Seferbekov M.R. (2015) Cult of mountains among the peoples of the Caucasus. *Vestnik of Dagestan State University,* vol. 30, no. 4, pp. 18–23. (In Russ.)

Simchit, K.-M. A. (2018) The Old Turkic toponym Qadïrqan and its possible correspondences in the modern languages of the Sayan–Altai region. *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 116–125. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.8

Simchit, K.-M. A. (2025) On the oronym Tugluga and the microtoponymy of its surroundings. *Aziatskie issledovaniya: istoriya i sovremennost*, no. 1(13), pp. 80–94. (In Russ.)

Stepanov, Yu. S. (1997) *Constants: Dictionary of Russian culture*. Moscow, Shkola “Yazyki russkoy kultury”. 824 p. (In Russ.)

Suvandii, N. D. (2024) Holy toponyms of Tuva: lexico-semantic groups. *New Research of Tuva* no. 3, pp. 191–202. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2024.3.11

Suvandii N. D. and Nurakhynova A. S. (2026) Myths, Legends and Traditions about the Names of Mountains among the Tuvans. *New Research of Tuva,* no. 1, pp. 105-117 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.5

Traditional worldview of the Turks of Southern Siberia. Space and time. Material world (1988) / ed. by Gemuyev I. I. Novosibirsk, Nauka, Siberian Branch. 225 p. (In Russ.)

Tuva: Native land (2023) / Lamazhaa Ch. K., Suvandii N. D., Kuzhuget Sh. Yu. et al. Saint Petersburg, Nestor-Istoriya. 340 p. (In Russ.)

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

Tuimebaev, Zh. K., Mongush, Sh. V. and Urazbayeva, Zh. A. (2026) Mountain Toponyms in the “Toponymic Dictionary” by B. K. Ondar. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 37-59. (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.2

Ushnitsky, V. V. (2016) Genealogical legends of the ancient Turks-Ashina: she-wolf and doe-deer as totem ancestors. *Problemy Vostokovedeniya,* no. 3, pp. 30–35. (In Russ.)

Levin, T. (2010) *Where Rivers and Mountains Sing: Sound, Music, and Nomadism in Tuva and Beyond*. Bloomington, Indiana University Press. 312 p.

Mountain Studies. Understanding and Managing Mountains for People and Nature (2022) / ed. by Khan M. Z. et al. Islamabad, Minerva Advertising. 204 p.

Oelschlaegel, A. C. (2013) *Plurale Weltinterpretationen. Das Beispiel der Tyva Südsibiriens*. Fürstenberg/Havel, SEC Publications / Kulturstiftung Sibirien gGmbH. 268 p.

Pegg, C. (2024) *Drones, Tones, and Timbres: Sounding Place among Nomads of the Inner Asian Mountain-Steppes*. Champaign, University of Illinois Press. 344 p. DOI: https://doi.org/10.5622/illinois/9780252045455.001.0001

Veteto, J. (2009) From mountain anthropology to montology? An overview of the anthropological approach to mountain studies. In: Veress B., Szigethy J. (eds) *Horizons in Earth Science Research*. Vol. 1. New York, Nova Science Publishers, Inc. 229 p. Pp. 1–17.

Submission date: 01.10.2025.
Acceptance date: 17.12.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.2

Статья

Горные топонимы в «Топонимическом словаре» Б. К. Ондар

Жансеит К. Туймебаев
Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Республика Казахстан,
Шенне В. Монгуш
Тувинский государственный университет, Российская Федерация,
Жанат А. Уразбаева
Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Республика Казахстан

Статья посвящена комплексному описанию и анализу горных топонимов Тувы, зафиксированных во втором издании «Топонимического словаря Тувы» Б. К. Ондар (2007), который рассматривается как фундаментальный источник по тувинской ономастике. Основная цель исследования заключается в выявлении структурных, семантических и этимологических особенностей горных оронимов, а также в установлении их распределения по административным районам республики.

Эмпирическую базу составляют 778 наименований гор, хребтов и перевалов, выделенных и систематизированных из общего массива топонимов словаря. Показано, что наибольшая концентрация горных топонимов наблюдается в таежных северных и западных районах Тувы (прежде всего Тоджинском, Барун-Хемчикском и Дзун-Хемчикском), что соотносится с природными условиями и традиционными видами хозяйственной деятельности местного населения. Районное распределение позволяет наглядно продемонстрировать плотность именования горных объектов.

С точки зрения типологии форм рельефа горные топонимы классифицируются по трем основным классам: «даг» ‘гора’, «сын» ‘хребет’, «арт» ‘перевал’, что отражает базовую морфологическую и морфометрическую дифференциацию ландшафта. Анализ лексико-семантического состава показал высокую продуктивность моделей с компонентами, обозначающими цвета, животных и птиц, части тела, а также числительные, которые кодируют важные для тувинцев представления о сакральности, пространственной организации и хозяйственном освоении территории. Особое внимание уделено выявлению монголизмов и тюркизмов в составе горных топонимов, что позволяет проследить контактные процессы и многослойность языковой истории региона.

Сделан вывод о том, что горные оронимы Тувы функционируют как устойчивые языковые маркеры природного пространства и культурной памяти, отражающие единство географического сознания разных районов республики.

Ключевые слова: *гора; топоним; топонимическая система; горный топоним; горный ороним; тувинский язык; Тува; топонимический словарь; Бичен Кыргысовна Ондар*

Для цитирования:
Туймебаев Ж. К., Монгуш Ш. В., Уразбаева Ж. А. Горные топонимы в «Топонимическом словаре» Б. К. Ондар // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 37-59. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.2

Туймебаев Жансеит Кансеитович — доктор филологических наук, профессор, ректор Казахского национального университета имени аль-Фараби. Адрес: Республика Казахстан, 050000, г. Алматы, пр. аль-Фараби, д. 71. Эл. адрес: turkology.ri@gmail.com

Монгуш Шенне Вадимовна — кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры тувинской филологии и общего языкознания Тувинского государственного университета. Адрес: 667004, Россия, г. Кызыл, ул. Монгуш Сата, д. 9В. Эл. адрес: shenne2242@mail.ru

Уразбаева Жанат Арыстанбековна — докторант кафедры русской филологии и мировой литературы филологического факультета Казахского национального университета имени аль-Фараби. Адрес: Республика Казахстан, 050000, г. Алматы, пр. аль-Фараби, д. 71. Эл. адрес: uzhana1@yandex.com

Article

Mountain Toponyms in the "Toponymic Dictionary" by B. K. Ondar

Zhanseit K. Tuimebaev
Al-Farabi Kazakh National University, Republic of Kazakhstan,
Shenne V. Mongush
Tuvan State University, Russian Federation,
Zhanat A. Urazbayeva
Al-Farabi Kazakh National University, Republic of Kazakhstan

The article offers a comprehensive description and analysis of mountain toponyms of Tuva recorded in the second edition of B. K. Ondar's Toponymic Dictionary of Tuva (2007), which is regarded as a fundamental source on Tuvan onomastics. The main objective of the study is to identify the structural, semantic and etymological features of mountain oronyms and to establish their distribution across the administrative districts of the republic.

The empirical basis consists of 778 names of mountains, ridges and passes selected and systematized from the overall body of toponyms in the dictionary. It is shown that the highest concentration of mountain toponyms is observed in the taiga northern and western districts of Tuva (primarily Todzhinsky, Barun-Khemchiksky and Dzhun-Khemchiksky), which correlates with the natural conditions and traditional types of economic activity of the local population. The district-based distribution makes it possible to clearly demonstrate the density of naming of mountain features.

From the viewpoint of the typology of landforms, mountain toponyms are classified into three main classes: dag 'mountain', syn 'ridge', art 'pass', which reflects the basic morphological and morphometric differentiation of the landscape. Analysis of the lexico-semantic composition has revealed the high productivity of models with components denoting colours, animals and birds, parts of the body, as well as numerals, which encode important Tuvan conceptions of sacredness, spatial organization and economic development of the territory. Attention is paid to the identification of Mongolism and Turkism within mountain toponyms, which makes it possible to trace contact processes and the multilayered nature of the linguistic history of the region.

It is concluded that the mountain oronyms of Tuva function as stable linguistic markers of natural space and cultural memory, reflecting the unity of the geographical consciousness of different districts of the republic.

Keywords: *mountain; toponym; toponymic system; mountain toponym; mountain oronym; Tuvan language; Tuva; toponymic dictionary; Bichen Kyrgysovna Ondar*

For citation:
Tuimebaev Zh. K., Mongush Sh. V. and Urazbayeva Zh. A. Mountain Toponyms in the "Toponymic Dictionary" by B. K. Ondar. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 37-59. (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.2

TUIMEBAYEV, Zhanseit Kanseitovich, Doctor of Philology, Professor, Rector, Al-Farabi Kazakh National University. Postal address: 71, Al-Farabi Ave., 050000, Almaty, Republic of Kazakhstan. E-mail: turkology.ri@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5495-1686

MONGUSH, Shenne Vadimovna, Candidate of Philology, Senior Lecturer, Department of Tuvan Philology and General Linguistics, Tuvan State University. Postal address: 9B, Mongush Sat St., 667010 Kyzyl, Russian Federation. E-mail: shenne2242@mail.ru
ORCID: 0000-0003-0062-3331

URAZBAEVA, Zhanat Arystanbekovna, PhD student, Faculty of Philology, Department of Russian Philology and World Literature, Al-Farabi Kazakh National University. Postal address: 71, Al-Farabi Ave., 050000, Almaty, Republic of Kazakhstan. E-mail: uzhana1@yandex.com

Введение

Названия географических объектов, а именно горных топонимов (их также называют горными оронимами), входят в традиционное поле исследований топонимики регионов, в ландшафте которых присутствуют горы. Названия гор как часть топонимической системы региона являются устойчивыми языковыми единицами, сохраняющими информацию о древних языковых слоях, миграциях и контактах народов, исторических этапах освоения территории. Изучение горных оронимов позволяет реконструировать фрагменты историко-культурной картины региона, выявить особенности языковой номинации природных объектов и проследить эволюцию ономастикона в диахронии. Так, свет увидели не просто словари общих топонимов, но и оронимов, например, кабардино-балкарских[1], а также в целом центральноазиатского региона[2].

В том числе горные оронимы являются важными для Тувы, поскольку ландшафт республики в значительной мере является горным. Это отражено в известном словаре Б. К. Ондар «Топонимический словарь Тувы», выходившем при жизни автора в двух изданиях: первом (Ондар, 2004) и втором, дополненном и уточненном (Ондар, 2007). В 2024 г. в Тувинском книжном издательстве вышло уже третье переиздание словаря, повторяющее текст второго издания.

Во втором издании «Топонимического словаря Тувы» Б. К. Ондар, который на сегодня уже считается одним из классических в тувиноведении, собрано 3200 топонимических единиц (Сувандии, 2018: 12). Особую ценность работе придает не только собрание и систематизация топонимов, но и тот факт, что для автора каждое название вызывало целую исследовательскую работу. Как пишет Н. Д. Сувандии, Б. К. Ондар «стремилась раскрыть этимологию каждого топонима, постаралась дать полную информацию о географических объектах, изложила мотивацию наименования, которую записывала со слов информантов, а также ссылки на работы ученых» (там же: 12). Помимо систематизации топонимов автор также проанализировала их лексико-семантический состав (Ондар, 2008), отмечая в том числе повторение в словообразованиях и известные тюркских языках типы и модели топонимов.

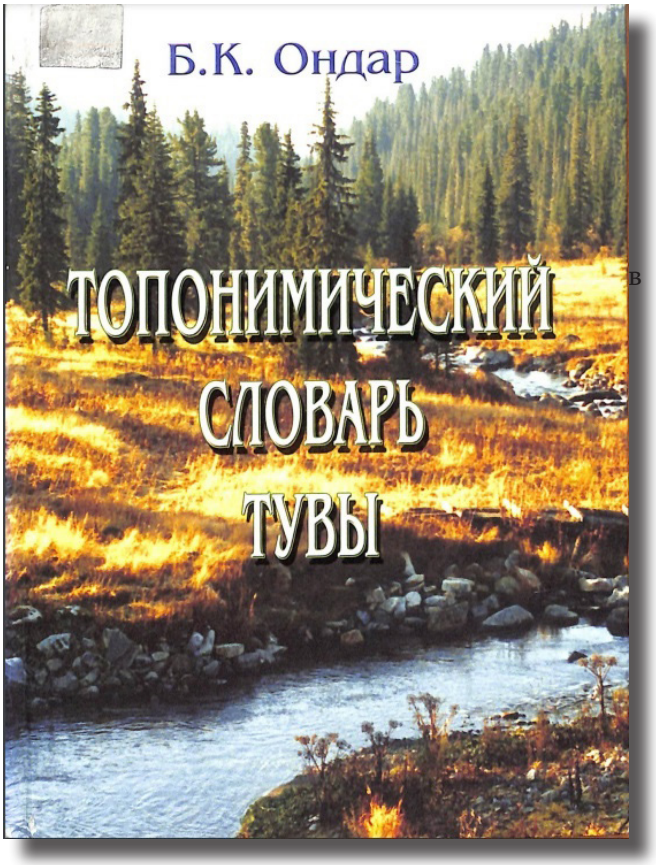


Фото 1. Обложка «Топонимического словаря» Б. К. Ондар 2007 г. издания.
Photo 1. Cover of the "Toponymic dictionary" by B. K. Ondar, 2007 edition.

Горные топонимы также отмечены ею в общей семантической классификации, однако отдельно они не разбирались. Поэтому мы обратились к самому словарю Б. К. Ондар как к ценному источнику сведений горных оронимов Тувы, которые до сих пор не становились в целом объектом внимания исследователей. Всего мы насчитали в издании 2007 г. 778 наименований.

Так, *целью настоящей статьи* стал анализ топонимов гор (горных топонимов, горных оронимов), собранных во втором издании «Топонимического словаря» Б. К. Ондар (Ондар, 2007) (*фото 1*). Задачи исследования: систематизировать горные топонимы по их расположению по районам республики; определить различные типы объектов, которым соответствуют топонимы; изучить морфологические структуры топонимов; проанализировать, как цвета отражаются в названиях гор; изучить, какие животные и птицы

[1] Рототаев П. С. Краткий словарь горных названий Кабардино-Балкарии. Нальчик: Эльбрус, 1969.
[2] Горбунов А. Горы Центральной Азии. Толковый словарь географических названий и терминов. Алматы, 2006.

упоминаются в названиях гор; исследовать использование названий частей тела в наименованиях гор; проанализировать роль чисел в названиях; выявить монголизмы и тюркизмы в топонимах.

Объект исследования — топонимы гор, собранные Б. К. Ондар в «Топонимическом словаре Тувы» 2007 г.; предмет исследования — различные характеристики этих топонимов, морфология названия, этимология.

Классификация по районам

Распределение топонимов в целом в связи с районированием Тувы уже вошло в поле внимания ученых-филологов. Значительный вклад в этом направлении внесла М. В. Бавуу-Сюрюн, проанализировавшая топонимию ряда административных районов, включая Тоджинский, Овюрский, Монгун-Тайгинский, Эрзинский и Тес-Хемский, также ею изучены топонимы в языке тувинцев, проживающих вне пределов Республики Тыва (Бавуу-Сюрюн, 2018). Л. К. Хертек провела анализ топонимики междуречья Алаш-Хемчик Бай-Тайгинского района (Хертек, 2018). Л. С. Кара-оол рассматривала отдельно лексические особенности топонимов Овюрского района (Кара-оол, 2018).

Распределение всех выявленных 778 горных оронимов по районам их нахождения позволило увидеть, что в каждом районе Тувы фиксируется значительное количество горных топонимов (*таб. 1*), за исключением Тере-Хольского района. Однако это не значит, что в нем нет горных оронимов, поскольку он расположен у подножия нагорья Сангилен. Скорее всего, автору словаря не удалось собрать необходимый материал, поскольку этот район отличается труднодоступностью.

Таблица 1. Распределение горных топонимов по районам Тувы, согласно «Топонимическому словарю» Б. К. Ондар 2007 г.
Table 1. Distribution of mountain toponyms by regions of Tuva, according to the "Toponymic Dictionary" by B. K. Ondar 2007

	Районы	*Количество топонимов (по убыванию)*
1	Тоджинский	101
2	Барун-Хемчикский	94
3	Дзун-Хемчикский	81
4	Овюрский	75
5	Эрзинский	74
6	Сут-Хольский	71
7	Улуг-Хемский	71
8	Чаа-Хольский	66
9	Бай-Тайгинский	64
10	Каа-Хемский	57
11	Бий-Хемский	45
12	Тандынский	37
13	Тес-Хемский	36
14	Монгун-Тайгинский	32
15	Кызылский	8
16	Чеди-Хольский	6
17	г. Кызыл	4
18	Тере-Хольский	-

Как мы видим по данным *таблицы 1*, Тоджинский район, расположенный в таежной северной части Республики Тыва, выделяется самым большим количеством горных топонимов — 101 наименований. Данная территория изобилует реками, горами и другими географическими объектами, отражающими исторические и культурные особенности коренного населения района — тувинцев-тоджинцев. Тувинцы-тоджинцы традиционно занимаются различными промыслами, такими как рыболовство, охота, собирательство. Таким образом, в названиях гор это отражается в виде уникальных топонимов. Например:

— *Буур-Арт* — перевал в Тоджинском районе. Составные названия: *буур* ‘лось’, *арт* ‘перевал’; букв., лось-перевал. Буур-Арт — большой (как лось) перевал (Ондар, 2007: 178). Б. К. Ондар приводит описание ботаника П. Крылова, который посетил край в 1892 г. с экспедицией от Петербургского ботанического сада и Русского географического общества и впоследствии издал книгу с детальным описанием Урянхайского края (старое название Тувы): «Несколько восточнее этого перевала есть другой — Буур-артты (буур-лось), с которого спуск к северу идет на Питче-О по речке Бура. Седловина перевала ограничена справа и слева довольно пологими вершинами хребта, который носит название Томат-тайга» (там же: 178);

— *Буурлуг* — гора в Тоджинском районе. Составные названия: *буур* ‘лось’ + *-луг* — афф. отн. прил.; мотивировка с указанием на места, в которых водятся лоси (там же: 178);

— *Ирелиг-Даг* — гора в Тоджинском районе. Составные названия: *ире* ‘дед’, иноск. — медведь (в связи с табуированием названия медведя, широко распространенным у народов Сибири), *даг* ‘гора’; букв. медвежья гора; т. е. гора, в которой водятся медведи (там же: 217);

— *Сыын-Тайга* — хребет в Тоджинском районе. Составные названия: *сыын* ‘марал, маралий’, *тайга* ‘горный дремучий лес, таежное высокогорье, чернь, тайга’. Описание названия оронима делал географ Г. Е. Грумм-Гржимайло, исследовавший Туву вместе с Монголией в 1903–1904 гг.: «…за ними высились вечноснеговые пики горной группы Сынъ-тайги, почитаемой у урянхайцев священной и являющейся пунктом столкновения древнего горного массива с относительно более юным хребтом Танну-ола» (Грумм-Гржимайло, 1914: 122). Это название также упоминал географ Г. Н. Потанин, путешествовавший по пограничной зоне между Тувой и Монголией в 1876–1877 гг.: «Тайгу в вершинах Бурэна (т. е. Иртыша) мне называли Сынъ-тайга (что будет значить: маральи белки)» (Потанин, 1881: 131). Б. К. Ондар приводит объяснение местного жителя М. Мендуме: «Охотник Очур виднеющуюся справа белую тайгу назвал Сыын-Тайга из-за того, что в ней несметное количество маралов» (Ондар, 2007: 373);

— *Оргу-Пөш* — хребет в Тоджинском районе. Составные названия: *оргу* ‘ровный, гладкий’, *пөш* ‘кедр, кедровый’; мотивировка с указанием на обилие ровных прямых кедров (там же: 320).

Следующими по «плотности» горных оронимов являются районы: Барун-Хемчикский (94 наименования) и Дзун-Хемчикский (81 наименование).

К городу Кызылу отнесены только 4 названия:

— *Бижиктиг-Хая* — гора на левом берегу Улуг-Хема, вблизи г. Кызыла. Составные названия: *бижик* ‘письменность; письмена; наскальная надпись’, *хая* ‘скала’. Об этом Бижиктиг-Хая краевед Ф. Журавлев пишет: «На скалах ловкие руки древних художников высекли фигуры злобно ощерившегося волка, горных козлов и других животных»[1];

— *Дөге* (варианты — *Дөге-Баары, Дөге-Даг*) — гора вблизи города Кызыла (по дороге в город Абакан). Название оронима связано с глаголом *дегеленир (дегелен-)* ‘греться, согреваться’; также *дөгээр (дөге-)* ‘сушить, греть’ (у огня или на солнцепеке)’. Мотивировка с указанием на южный (солнечный) склон горы, на котором пасутся и греются домашние животные. Данную этимологию подтверждает респондент В. Уйнукай, на слова которого ссылается Б. К. Ондар: «С высокой горы Ондум рано утром солнце начинает освещать Доге-Баары. На южный склон выходят греться овцы, коровы с ближних стойбищ. Гора Дөге-Баары раньше считалась священной» (Ондар, 2007: 200);

— *Хавырга* (русское название — *Виланы*) — гора вблизи города Кызыла на месте слияния рек Каа-Хем и Бий-Хем. Название объяснимо от монг. *хавирга (н)* ‘ребро, боковая часть; в топонимии горный холмистый склон, выделяющаяся группа скал, утес, отрог, горная скалистая цепь’ (Мурзаев, 1974: 261). По записям П. Крылова, ученого садовника ботанического сада Томского университета, который в 1892 г. путешествовал по Уранхайской земле: «Хавырга (ребро) — невысокая бесплодная гряда» (Крылов, 1903: 47);

— *Хербис* — гора вблизи г. Кызыла; *хербис* ‘склон крутой горы, покрытый чащей (кустарником)’ (Ондар, 2007: 453).

Среди «районных групп» горных названий мы заметили повторение некоторых названий горных топонимов в различных районах. Например, *Ак-Даг — ак* ‘белый; чистый; голый; хороший; священ-

[1] Журавлев Ф. А. С рюкзаком по Туве: Туристские маршруты. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1971. С. 31.

ный; лишенный растительности', *даг* 'гора' встречается в шести районах (Чаа-Хольский, Барун-Хемчикский, Улуг-Хемский, Тоджинский, Кызылский, Бай-Тайгинский). Это явление очевидно свидетельствует о единстве географического сознания и традиций наименований местности у жителей разных районов республики.

Добавим также, что районирование горных оронимов позволяет увидеть перспективы исследований внутри каждого из районов, что, безусловно, будет весьма интересным не только для научного знания, но и для краеведения.

Классификация по типам объектов

Горные объекты бывают разных типов, классов (горы, хребты, скалы и пр.), соответственно существуют разные их классификации (по морфологии, по масштабу, по высоте, расчлененности рельефа, по генезису и пр.), что отражается и на классификациях горных топонимов, или *named landforms*, т. е. названных форм рельефа (см. напр.: Frye et al., 2023).

В рассматриваемом нами словаре выделяются три основных класса горных топонимов по типу и положению формы рельефа, т. е. по морфологии и морфометрии: *даг* 'гора', *сын* 'хребет', *арт* 'перевал' (*таб. 2*).

Названия гор *даг* 'гора // горный'[1] составляют значительную часть топонимов — 605 единиц. Данные наименования связаны преимущественно с природными характеристиками вершины горы, например, формы, высоты, растительности, обитателей и т. д. Названия с указанием на *сын* 'стан; телосложение; рост'; 'горный хребет'[2] занимают второе место по численности — 124 наименований. Названия даны чаще всего исходя из особенностей формы, протяженности или расположения горного объекта. Названий перевалов — *арт* 'перевал'[3] — мы насчитали 75. Так часто именуются места в связи с особенностями прохождения маршрута, климатическими условиями или историческим значением.

Таблица 2. Количество горных топонимов по типам объектов
Table 2. Number of mountain toponyms by feature type

Форма горного рельефа	*Количество*	*Примеры*
даг 'гора'	605	*Бай-Даг* — гора в Эрзинском районе (так же называется населенный пункт). Составные названия: *бай* 'богатый, обильный', *даг* 'гора'. По легенде, китайские поработители захотели отнять у старика стадо белых овец, но чабан исчез со своей отарой возле этой горы, с тех пор гора называется Бай-Даг. Название оронима связано со цветом горных пород (Ондар, 2007: 136).
сын 'хребет'	124	*Арыг-Кыйыг-Тайга* — хребет в Тоджинском районе. Составные названия: *арыг* 'пойменный лес, лесной' (очевидно от древнетюркского *ariq* 'лес'), *кыйыг* 'боковая сторона; окрестность; окружающая местность', *тайга* 'высокогорье, горный лес, снежное высокогорье, тайга' (там же: 127).
арт 'перевал'	75	*Аткыыш* — перевал, система рек Алдыы-Ишкин в Сут-Хольском районе. *Аткыыш* 'крючок для подвешивания детской колыбели'. Название связано с легендой: в давние времена здесь на ветке лиственницы повесила люльку с ребенком молодая женщина, убежавшая от притеснений бая; повстречавшийся беглецам медведь не тронул их (там же: 73).

[1] Тувинско-русский словарь / под ред. Э. Р. Тенишева. М.: Советская энциклопедия, 1968. С. 140.
[2] Там же. С. 397.
[3] Там же. С. 69.

Непосредственно слова *даг* — ‘гора’, *сын* — ‘горный хребет’, *арт* — ‘перевал’, являясь апеллятивами, входят составной частью в многие топонимы. Как отмечает автор словаря: «В топонимической системе любого языка имеются апеллятивные слова в составе сложных топонимов, которые играют роль своеобразных классификаторов» (Ондар, 2008: 99).

Апеллятив *даг* ‘гора’ используется в 110 названиях. Приведем примеры некоторых из них:

— *Өршээл-Даг* — гора вблизи поселка Хорум-Даг Дзун-Хемчикского района. Составные части: *өршээл* ‘милость, помилование, пощада, прощение’, *даг* ‘гора’; букв. ‘Милостивая гора’. Автор упоминает:

> «Раньше эту гору называли Шом-Оваа. Возле нее совершались моления горным духам. Вблизи горы есть стойбище Хөректиг-Өдек. После подавления восстания 60-ти богатырей беглецы скрывались в этой горе, с тех пор стали называть ее Өршээл-Даг “гора, оказывающая милость”» (Ондар, 2007: 337);

— *Хаан-Даг* — гора вблизи поселка Терлиг-Хая Кызылского района. Составные названия: *хаан* ‘хаан, царь’, др.-тюрк. *хан* ‘хан, правитель, повелитель, предводитель’[1], *даг* ‘гора’; букв., царь-гора; метафорическое название, связанное с размерами горы (гора считается священной) (Ондар, 2007: 435);

— *Хин-Даг* — гора в Тоджинском районе. Составные названия: *хин* ‘пупок; в топонимии — центр, середина’, *даг* ‘гора’; букв., пуп-гора. Мотив номинации связан с месторасположением горы (срединная гора) (там же: 454);

— *Эдер-Даг* — гора вблизи поселка Чыраа-Бажы Дзун-Хемчикского района. Составные названия: *эдер (эт-)* ‘издавать звук’, *даг* ‘гора’. Как писала Б. К. Ондар, по сообщениям информаторов, «эта гора издает странный звук, особенно когда дует ветер. Поэтому называется Эдер-Даг “звучащая гора”» (там же: 527).

Слово *сын* ‘горный хребет’ используется только в 6 названиях:

— *Савына-Сыны* — хребет в Западных Саянах. Поскольку он находится и на территории соседней Хакасии, то там он носит название *Сабына сын* (хребет *Сабына тасхыл*), по В. Я. Бутанаеву (Бутанаев, 1995: 96), т. е. *Сабына сын* ‘славный, священный хребет’ (Ондар, 2007: 341);

— *Даштыг-Хем сыны* — хребет в Тоджинском районе. Составные названия: *даштыг* ‘каменистый’, *хем* ‘река’, *сын* ‘горный хребет’ — хребет р. Даштыг-Хем (там же: 188);

— *Соруг сыны* — хребет в Тоджинском районе. Составные названия: *соруг* ‘солончак, солонец в высокогорье, куда приходят лесные звери’, *сын* ‘горный хребет; т. е. горный хребет со множеством солонцов, куда приходят крупные звери’ (там же: 362);

— *Таңды сыны* (*Танну-Уула*) — хребет, расположенный в южной части Тувы (там же: 378). Составные названия: *таңды* ‘высокая гора; высокогорная тайга’, *уула* от *уул* — монгольское слово, означающее гору[2]. К. Минцлова, посещавшая Туву в начале XX в., писала: «По правую сторону деревни Верхне-Никольское тянулся темный и суровый хребет Танну-ула, именуемый здесь русскими Нойонским хребтом» (Минцлова, 1915: 39);

— *Чейзенек Сыны* — хребет в Тоджинском районе. При этом первый компонент названия *Чейзенек*, как пишет Б. К. Ондар, не объясняется из тувинского языка, этимология второго — *сын* ‘горный хребет’ — также неясна. Есть предположение, что название образовано из собственного имени (Ондар, 2007: 485);

— *Сын* — хребет в Каа-Хемском районе. Название, как уже было сказано, имеет перевод ‘горный хребет, цепь высоких гор’. При этом его параллели в других тюркских языках, как пишет автор словаря, подобны: например, *сын* ‘горный хребет, покрытый лесом’, ‘хребет’ — в тофаларском и алтайском языках соответственно (Ондар, 2007: 371).

Со словом *арт* ‘перевал’ можно увидеть 28 наименований перевалов. Примеры:

— *Чээрен-Арт* — перевал между с. Самагалдай и Сарыг-Булун в Тес-Хемском районе. Составные названия: *чээрен* ‘антилопа джейран’, *арт* ‘перевал’; т. е. букв. ‘Антилопа-перевал’ — перевал, похожий на антилопу джейран (там же: 505);

[1] Древнетюркский словарь / ред. В. М. Наделяев и др. Л.: Наука, 1969. С. 417.
[2] Монгольско-русский словарь : около 22000 слов / под общ. ред. А. Лувсандэндэва. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1957. С. 466.

— *Улуг-Арт* — перевал в истоках Ортаа-Халыын; в Овюрском, Тоджинском, Чаа-Хольском, Кызылском и других районах. Составные названия: *улуг* ‘большой, крупный’, *арт* ‘перевал’; т. е. большой священный перевал (обычно на них развешаны *чалама*, см.: Ритуальные ленты … , 2024: 25–41) (Ондар, 2007: 406);

— *Тос-Арт* — перевал на левом берегу р. Улуг-Хем. Составные названия: *тос* ‘девять’, *арт* ‘перевал’; букв., девять перевалов. «Через девять перевалов — так метко называют местные жители путь между селами Баян-Колом Улуг-Хемского района и Хадыном Пий-Хемского района» (там же: 393).

Таким образом, мы видим, что значительную часть горных оронимов составляют наименования, в которых выражаются главные термины рельефа *даг* ‘гора’, *сын* ‘хребет’, *арт* ‘перевал’. Причем эти термины входят в состав двусоставных названий.

Классификация по словообразованию топонимов

Двусоставные названия, т. е. названия, состоящие из двух слов, в целом являются самыми частыми во всех найденными нами 778 наименованиях в словаре Б. К. Ондар (*таб. 3*).

Таблица 3. Составные горные топонимы Тувы
Table 3. Composite mountain toponyms of Tuva

№	*Составность*	*Количество*
1	односоставные[1]	131
2	двусоставные	579
3	трехсоставные	65
4	четырехсоставные	3
5	ИТОГО	778

Как мы видим, число топонимов, состоящих из двух слов — 579, в четыре раза превышает число всех остальных видов вместе взятых, что показывает высокий уровень продуктивности двусоставных сочетаний в формировании географических названий. Односоставные топонимы встречаются реже (131), они представляют собой краткую форму выражения географического объекта и обладают наибольшей устойчивостью в передаче смысла.

Двусоставные и односоставные оронимы традиционно количественно преобладают в тюркских топонимиконах, в том числе горных, особенно выстроенные по модели «апеллятив + определение» (см. примеры в предыдущем разделе).

Трехсоставные топонимы менее распространены, но значимы (65). Они более детально описывают характеристики места или объекта. Они считаются вполне обычными и системными, особенно в горных районах, где требуется более точная локализация (связка с долиной, рекой, родом, цветом, размером и т. п.): *Адыр-Мажалык-Тей — адыр* ‘развилина, ответвление’, *мажалык* ‘холм, сопка’, *тей* ‘сопка, холм, небольшая возвышенность’; *Баян-Хаан-Даг — баян* ‘богатый, обильный; великий; священный; величественный’, *хаан* ‘хан, царь; король’, *даг* ‘гора’; *Даштыг-Арысканныг-Арт — даштыг* ‘каменистый’, *арыскан* ‘чаща, бурелом, сухостой’ + *-ныг* афф. отн. прил., *арт* ‘перевал’; *Улуг-Бөрттүг-Тей — улуг* ‘большой’, *бөрт* ‘шапка’, *тей* ‘холм, сопка’.

Топонимы, имеющие в составе четыре слова, являются самыми редкими (всего мы обнаружили 3 случая), что указывает на исключительную природу таких сложных конструкций. Четырехсоставные (а иногда бывают и более длинные названия, но в тувинском языке мы их не обнаружили) фиксируются как исключения, чаще всего в описаниях «загрязненного» топонимикона (наслаивание переводов, идеологические переименования, бюрократические уточнения) и не рассматриваются как типичная традиционная модель. Тем не менее, выявленные нами примеры четырехсоставных гор-

[1] Хотя, строго говоря, составными топонимы называются от двух и более элементов в составе.

ных топонимов Тувы, указывают на то, что в их формировании используются традиционные модели формул сравнения, детализации описания.

Приведем примеры:

— *Даштыг-Кара-Суг-Бажы* — гора в Тес-Хемском районе. Составные названия: *даштыг* ‘каменистый’, *кара суг* ‘родниковая река, родник’, *баш* ‘голова, вершина, исток (реки)’, т. е. гора в истоках каменистой родниковой реки (Ондар, 2007: 186);

— *Теве-Чыдар-Арт-Кыры* — перевал на Демир-Суге Улуг-Хемского района. Составные названия: *теве* ‘верблюд’, *чыдыр (чыт.)* ‘лежать’, *арт* ‘перевал’, *кыр (кыры-)* ‘поверхность, над’. Как пишет Б. К. Ондар, мотив номинации связан с тем, что на этом перевале (в тенистых местах) в знойные дни прячутся от жары верблюды (там же: 385);

— *Чылгы-Хараар-Кара-Тейлер* — гора в Чаа-Хольском районе. Составные названия: *кара* ‘черный’, *хараар (хара-)* ‘высматривать’ с которых удобно высматривать *чылгы* ‘табун лошадей’, *тей* ‘холм, сопка’. То есть в целом речь идет о небольшой горе (там же: 503).

В целом такое соотношение в составности горных оронимов в тувинском языке типично для всех языков, в том числе для тюркских языков. Например, в словаре горных названий Кабардино-Балкарии: односоставные — 22, двусоставные — 131, трехсоставные — 49, четырехсоставные — 2, состоящие из 5 компонентов — 3[1].

Топонимы-цветообозначения

Особенности горных топонимов-цветообозначений в тувинском языке, так же как и в других языках, в том числе тюркских, тесно связаны с характерными признаками гористой местности и традициями коренного населения воспринимать природные явления через восприятие цвета. В словаре Б. К. Ондар встречается 126 цветовых горных топонимов (*таб. 4*). Преобладают в данном списке топонимы с прилагательными *кара* ‘черный’ — 35 наименований, *ак* ‘белый’ — 32, *кызыл* ‘красный’ — 20.

Таблица 4. Топонимы-цветообозначения
Table 4. Toponyms-color designations

Цвет	*Количество топонимов*	*Примеры*
ак ‘белый’	32	*Ак-Буура* — гора, местность на территории озера Торе-Хол Эрзинского района. Составные названия: *ак* ‘белый, чистый’, *буура* ‘верблюд-самец’; метафорическое название: белая гора, похожая на верблюда (большая, величественная) (Ондар, 2007: 89).
ала ‘пестрый’	4	*Хара-Ала-Уула* — гора в Монгун-Тайгинском районе. Это ороним — монголизм: *хара* ‘черный, темный; густой, прозрачный, черный, не покрытый снегом’, *ала* ‘пестрый’, *уул* ‘гора’; букв., черная-полосатая (гора): гора, в которой снежные места чередуются с бесснежными (там же: 448).
бора ‘серый’	3	*Бора-Тайга* — гора, тайга в Сут-Хольском районе. Составные названия: *бора* ‘серый, сивый, серо-зеленый, серо-бурый’, *тайга* ‘снежное высокогорье, таежный лес, горный лес, тайга’; букв., серая тайга; названа по буро-серому цвету каменных россыпей на вершине и по склонам. Гора считается священной, по утрам в сторону Бора-Тайги брызгают молочный чай с просьбой ниспослания добра, благополучия (Ондар, 2007: 168).

[1] Рототаев П. С. Краткий словарь горных названий Кабардино-Балкарии. Нальчик: Эльбрус, 1969. С. 100.

кара ‘черный’	35	*Кара-Даг* — гора в селе Алдан-Маадыр Сут-Хольского района, также населенный пункт. Составные названия: *кара* ‘черный, великий, темный’, *даг* ‘гора’; северный склон Кара-Дага покрыт лесом, южный падает вниз скальными уступами. Шестиглавая гора Кара-Даш — историческое место, здесь в 1883–1885 гг. проходило восстание 60-ти богатырей. В мировосприятии тувинцев эпитет кара в ороними Кара-Даг используется в качестве защиты. Кара-Даг — неприступная гора для постороннего, это защита, тепло и надежность для ее обитателей (там же: 236).
көк ‘синий’	13	*Көк-Инек* — река, гора на левобережье реки Нарын Эрзинского района. Составные названия: *көк* ‘сивый, серый’, *инек* ‘корова’; букв., сивая корова; Көк-Инек — метафорическое наименование: серые громоздкие камни, похожие на корову (в Тодже названия *Ак-Инек, Кара-Инек, Шелер-Инек*) (Ондар, 2007: 261). Подобный топоним (*Көк инек, Кегунек*) имеется в Хакасии, происхождение его В. Я. Бутанаев связывает с наличием сивых коров в пастбище чайзана Силигоола (Бутанаев, 1995: 49).
куу ‘серый’	5	*Куу-Бут-Тайга* — хребет в Тоджинском районе. Составные названия: *куу* ‘серый, бледный, голый, сухой, бут нога; основание; отрог (горного хребта)’, *тайга* ‘снежное высокогорье, таежный лес, горная тайга’; отрог хребта с серо-бледным цветом растительности (Ондар, 2007: 277).
кызыл ‘красный’	20	*Кызыл-Хавак* — гора, местность, урочище в Тандынском районе. Составные названия: *кызыл* ‘красный, бурый, красно-бурый’, *хавак* ‘лоб; пригорок, холмик, взлобок, вытянутая возвышенность’ — местность названа по горе с красно-бурой глиной, которую использовали для крашения верхней одежды (там же: 284).
ногаан ‘зеленый’	1	*Бага-Ногаан-Тайга* — хребет в Тес-Хемском районе. Составные названия: монг. *бага* ‘малый, маленький, небольшой, малорослый; немного, мало’[1], *ногаан* ‘зеленый, зелень’, *тайга* ‘снежное высокогорье, горный лес, таежное высокогорье, тайга’; букв., маленькая зеленая (тайга) — небольшое по протяженности таежное высокогорье с обилием хвойного леса (Ондар, 2007: 133).
сарыг ‘желтый’	8	*Сарыг-Чадырлыг-Баалык* — гора в Чеди-Хольской тайге. Составные названия: *сарыг* ‘желтый’, *чадыр* ‘шалаш, шатер, палатка, полог’ + *-лыг* — афф. отн. прил., *баалык* ‘седловина (горы)’; букв., седловина с желтым шалашом, мотив номинации связан с нахождением вблизи перевала шалаша, покрытого прошлогодним сеном (там же: 351).
хүрең ‘коричневый’	1	*Хүрең-Оваа* — гора в Тес-Хемском районе. Составные названия: *хүрең* ‘коричневый, бурый’, *оваа* ‘уст. жертвенный курган; груда, куча, насыпь, курган’; букв., коричневый курган; это священный курган (там же: 464).
шаңгыр ‘светло-зеленый’	4	*Хадыңныг-Шаңгыр* — гора в Барун-Хемчикском районе. Составные названия: *хадыңныг* ‘березовый’, *шаңгыр* ‘неспелый, незрелый; светло-зеленый’; мотивировка по зеленоватой скале в расщелине с одной-единственной березой (Ондар, 2007: 438).

[1]Большой академический монгольско-русский словарь / под ред. А. Лувсандэндэва, Ц. Цэдэндамба. М.: ACADEMIA, 2001. Т. 1. С. 335.

Черный цвет ассоциируется с величественностью гор, тогда как белый цвет традиционно связывается чистотой, высотой и холодом ледников (Ондар, 2007: 85, 223; Сувандии, 2019: 198). Красный цвет горы может указывать на геологические особенности местности, наличие минералов или грунта, придающего участкам яркую окраску (Ондар, 2007: 281; Сувандии, 2019: 200).

Хотя остальные цвета представлены меньшим количеством примеров, их присутствие важно для понимания полноты картины восприятия мира местными жителями.

Топонимы-цветообозначения в тувинском языке преимущественно формируются синтаксическим способом, путем сочетания имени прилагательного с именем существительным. Этот способ наглядно иллюстрирует характерные признаки природного ландшафта и является универсальным приемом обозначения конкретных территорий. Например: *Хүрең-Оваа:* слово состоит из двух компонентов — *хүрең* ‘коричневый, бурый’ и *оваа* ‘уст. жертвенный курган’, что вместе дает наименование, основанное на цвете конструкции и ассоциации с объектом поклонения. *Кызыл-Хавак:* составлено из элементов *кызыл* ‘красный, бурый, красно-бурый’ и *хавак* ‘лоб; пригорок, холмик, взлобок, вытянутая возвышенность’, показывая сочетание визуального признака и формы местности.

Использование цветов в названиях помогает точнее зафиксировать визуальное впечатление и передать богатое представление о пространственном устройстве окружающего мира. При этом цветовые прилагательные могут выступать и в нецветовом значении, причем это характерно и для других тюркских языков, например, казахского[1].

Здесь же скажем о топонимах, содержащих прилагательные *алдын* ‘золотой’ и *мөңгүн* ‘серебряный’. Мы обнаружили только по одному названию (*таб. 5*).

Таблица 5. Топонимы со словами алдын ‘золотой’ и мөңгүн ‘серебряный’
Table 5. Toponyms with the words aldyn ‘golden’ and mongun ‘silver’

алдын ‘золотой’	*мөңгүн* ‘серебряный’
Алдын-Тей — гора вблизи населенного пункта Хандагайты Овюрского района. Составные названия: *алдын* ‘золото, золотой’, *тей* ‘холм, сопка’. Происхождение названия жители связывают с мягким серебристым минералом, который лежит на вершине горы между камнями (Ондар, 2007: 104).	*Биче-Мөңгүн-Тайга* — гора вблизи населенного пункта Моген-Бурен Монгун-Тайгинского района. Составные названия: *биче* ‘малый’, *мөңгүн* ‘серебро, серебряный’, ср. монг. *мөнгө(н)*, *тайга* ‘высокогорье, горный лес, таежный лес, чернь’ — маленькая “серебряная” тайга (с вечноснежной вершиной) (см. Монгун-Тайга) (там же: 162).

Слово *алдын* ‘золотой’ используется для обозначения наличия минерала на горе. Такое наименование дает понятие о богатстве земли полезными ископаемыми. В свою очередь, слово *мөңгүн* ‘серебряный’ употребляется в переносном смысле, указывая на красоту снежных вершин.

Интересно то, что в казахском языке определение, означающее золотой — *алтын*, может быть составной частью слитных сложноставных названий, например, *Алтынэмель* — два перевала в Семиречье[2]. Даже если морфемный состав слова прозрачен (ясно видны два слова), подобные названия закрепились в письменной традиции как единые лексемы и затем были кодифицированы в словарях. После кодификации такие топонимы функционируют как «неделимое» имя. В тувинском языке такого не наблюдается. Это говорит, на наш взгляд, не о развитости или неразвитости традиции, а о другой истории нормирования и орфографической традиции топонимов: нормализация тувинских топонимов была менее жесткой и позднее институционализированной. Казахская же топонимия формировалась и кодифицировалась в рамках крупного национального государства с отдельной орфографической политикой, где сложные собственные имена (в том числе топонимы) могли закрепляться как цельные лексемы (*Алтынемел*, *Жайсаңкөл* и т. п.).

[1] Койчубаев Е. Краткий толковый словарь топонимов Казахстана. Алма-Ата, 1974. С. 8.
[2] Там же. С. 34.

Названия животных и птиц в горных топонимах

Одним из ярких проявлений традиционной народной топонимики является использование названий животных и птиц в наименовании географических объектов. Данные топонимы отображают тесную связь человека с живой природой.

Из числа горных топонимов словаря Б. К. Ондар мы выявили 60 зоотопонимов (*таб. 6*), которые подразделены на следующие категории: названия домашних животных в горных топонимах (*таб. 7),* названия диких животных в горных топонимах (*таб. 8*), названия птиц в горных топонимах (*таб. 9*).

Таблица 6. Количество зоотопонимов
Table 6. Number of zootopes

№	*Тип животных*	*Количество*	*Соотношение, в %*
1	Домашние животные	27	45
2	Дикие животные	25	41,6
3	Птицы	8	13,4
4	ИТОГО	60	100

Наименования топонимов, связанных с домашними животными (45%), возникают благодаря длительному взаимодействию человека с животными, используемыми в домашнем хозяйстве.

Таблица 7. Названия домашних животных в горных топонимах
Table 7. Names of domestic animals in mountain toponyms

Названия домашних животных	*Количество топонимов*	*Примеры*
аът ‘лошадь, конь’	4	*Аът-Тудар-Хая* — гора вблизи местности Ажыг-Суг Бай-Тайгинского района. Составные названия: *аът* ‘лошадь, конь’, в основе второй части — глагол *тудар (тут-)* ‘держать, брать, трогать, ловить, поймать’, *хая* ‘скала, утес’; букв., где лошадей ловят (скала — местность, окруженная со всех сторон скалами), удобная для ловли арканом лошадей (Ондар, 2007: 131).
буура ‘верблюд-производитель’	4	*Кара-Буура* — гора, местость, стоянка в Улуг-Хемском районе. Составные названия: *кара* ‘черный, темный, большой’, *буура* ‘верблюд-производитель’, мотивировка с указанием на большую гору, напоминающую по форме верблюда (там же: 236).
кошкар ‘баран-производитель’	4	*Кошкар-Баштыг* — гора, стоянка вблизи населенного пункта Эйлиг-Хем Улуг-Хемского района; Кызылского, Барун-Хемчикского районов. Составные названия: *кошкар* ‘баран-производитель’; в топонимии ‘скопление гранитных глыб, разбросанных на поверхности сглаженной возвышенности’, *баш* ‘голова, верховье, исток реки, начало’ + *-тыг* — афф, отн. прил.; букв., с бараньей головой; мотив номинации связан с внешней формой горы, напоминающей баранью голову (Ондар, 2007: 256).

теве ‘верблюд’	4	*Теве-Чуглур* — гора, местность; система реки Аныяк-Чыргакы. Составные названия: *теве* ‘верблюд’, *чуглур (чуул-)* ‘катиться, скатываться’; букв., верблюд скатился; мотивировка с указанием на высокую гору, с которой скатился верблюд с грузом (там же: 384).
хой ‘овца’	3	*Хой-Баар* (в русской адаптации — Хайбар) — гора в Бий-Хемском районе. Составные названия: *хой* ‘овца, овечий’, во второй части оронима — глагол *баар (бар)* ‘идти, двигаться, ехать; указывает на становление или завершение действия’; название горы связано с местами с сочной травой для овец (там же: 454).
инек ‘корова’	2	*Инек-Кудуруу* — гора, местность, урочище, стоянка возле горы Дулаан-Кара (Дылаан-Кара) в Барын-Хемчикском районе. Составные названия: *инек* ‘корова’, *кудурук* ‘хвост’; по народной этимологии — в этих краях был невиданный мороз, от которого у коров отваливались хвосты. На самом деле, Инек-Кудуруу — это нижний конец горы Тулаан-Кара (Дылаан-Кара) (там же: 216).
ыт ‘собака’	2	*Ыт-Даш-Бажы* — гора на правом берегу реки Улуг-Аянгаты в Барун-Хемчикском районе. Составные названия: *ыт* ‘собака’, *даш* ‘камень’, *баш* ‘голова; вершина, исток’, букв., с собачьей головой камень; предположительно, метафорическое наименование: каменистая гора, напоминающая собачью голову (там же: 526).
хаван ‘свинья’	1	*Хаван-Даг* — гора вблизи поселка Саглы в Овюрском районе. Составные названия: *хаван* ‘свинья, кабан’, *даг* ‘гора’; метафорическое название: гора, напоминающая голову свиньи (Ондар, 2007: 436).
өшкү ‘коза’	1	*Өшкү-Чуглур* — гора в Овюрском районе. Составные названия: *өшкү* ‘коза’, *чуглур (чуул-)* ‘катиться, скатываться’; букв., коза скатится; мотивировка с указанием на островерхие скалы, с которых могут скатиться козы (там же: 338).
чылгы ‘табун лошадей’	1	*Чылгы-Хараар-Кара-Тейлер* — гора в Чаа-Хольском районе. Составные названия: *кара* ‘черный’, *хараар (хара-)* ‘высматривать’ с которых удобно высматривать *чылгы* ‘табун лошадей’, *тей* ‘холм. сопка’; т. е. небольшие горы (там же: 503).
казыра ‘бычок (двухгодовалый)’	1	*Казыра-Мөөр* — гора, система реки Өөк (Уюк) в Бий-Хемском районе. Составные названия: *казыра* ‘бычок (двухгодовалый), телка (двухгодовалая)’, прич. буд. вр. ‘становиться на дыбы, брыкаться; скакать, в основе второй части глагол *мөөр (мөг)* + *-өр* — афф. прич. буд. вр. ‘становиться на дыбы, брыкаться; скакать, стараясь сбросить седока или вьюк’; букв., бычок брыкается. Говорят, что возле этой горы бычки брыкаются, сбрасывают седока. Имеются горы Биче-Казыра-Мөөр, Улуг-Казыра-Мөөр (там же: 228).

Горные топонимы, связанные с названиями диких животных, указывают на традиционные промыслы тувинского народа. Заметим, что дикие животные, являясь символом силы и величия, не часто встречаются в горных топонимах: *адыг* ‘медведь’ (1), *бөрү* ‘волк’ (2), *буур* ‘лось’ (2), *элик* ‘косуля’ (1) и др. (*таб. 8*). Преобладают в данном списке названия гор со словом *сыын* ‘марал’ — 7 наименований. Можно предположить, что в горных таежных местностях обитают маралы, и именно поэтому наименование местности связано с этими животными.

Таблица 8. Названия диких животных в горных топонимах
Table 8. Names of wild animals in mountain toponyms

Названия домашних животных	*Количество топонимов*	*Примеры*
сыын ‘марал’	7	*Сыынныг-Дөңгүл* — гора в верховье Шеми в Дзун-Хемчикском районе. Составные названия: *сыын* ‘марал, маралий; панты’ + *-ныг* афф, обладания наличия, *дөңгүл* ‘вершина’; т. е. маралья гора (Ондар, 2007: 372). По объяснениям Ф. Журавлева: «Верховья Шеми венчает лысая гора Сыынныг-Донгул, излюбленное место маралов»[1].
хүлбүс ‘косуля (самец)’	4	*Хүлбүс-Баштыг* — гора, местность, система реки Шураштыг-Хем в Тес-Хемском районе. Составные названия: *хүлбүс* ‘самец косули’, *баш* ‘голова; исток реки, вершина’; название местности — по горе, внешне схожей с головой косули. Традиционное объяснение от головы косули, оставленной в местности — пример народной этимологии (Ондар, 2007: 462).
тарбаган ‘сурок’	3	*Тарбаган-Ширээ* — гора, система реки Шуурмак в Тес-Хемском районе. Составные названия: *тарбаган* ‘сурок, тарбаган’, *ширээ* ‘суст. низкий столик (на котором стояли изображения буддийских богов или на который ставили угощение перед уважаемым человеком’. У Ф. Кона читаем: «По дороге пересекаем ключ Шураштых, затем поднимаемся на горку Тарбаган-шире (досл. — сурковый стол)» (Кон, 1934: 160; Ондар, 2007: 380).
бөрү ‘волк’	2	*Бөрү-Төргүүр* — гора вблизи поселка Аянгаты в Барун-Хемчикском районе. Составные названия: *бөрү* ‘волк’, *төргүүр (төрү)* + *-ур* — афф. прич. буд. вр. ‘рожать (о женщине); приносить детенышей, давать приплод (о животных)’; букв., где волк приносит приплод; мотивировка с указанием на густой караганник, в котором имеется логовище волка (Ондар, 2007: 172).
буур ‘лось’	2	*Буурлуг* — гора в Тоджинском районе. Составные названия: *буур* ‘лось’ + *-луг* — афф. отн. прил.; мотивировка с указанием на места, в которых водятся лоси (там же: 178).
кодан ‘заяц’	2	*Кодан-Боолаар* — гора, стоянка в Каа-Хемском районе. Составные названия: *кодан* ‘заяц’, *боолаар (боола* + *-ар* — афф. прич. буд. вр.) ‘стрелять’; букв., зайца стрелять; мотивировка с указанием на места охоты на зайцев (там же: 252).

[1] Журавлев Ф. А. С рюкзаком по Туве: Туристские маршруты. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1971. С. 159.

адыг ‘медведь’	1	*Адыглыг-Каът* — хребет, лог в Бай-Тайгинском районе. Составные названия: *адыг* ‘медведь’ + *-лыг* — афф.отн. прил., *каът* ‘солнечная сторона отрога горного хребта (не покрытая лесом)’; букв., имеющий медведей хребет; название лога мотивировано появлением в отрогах хребта медведей (там же: 77).
морзук ‘барсук’	1	*Морзуктуг* — гора вблизи населенного пункта Бажын-Алаак в Дзун-Хемчикском районе. Название происходит от *морзук* ‘барсук’ + *-туг* — афф. отн. прил.; т. е. гора, где водятся барсуки (там же: 300).
аң ‘зверь’	1	*Аң-Оруу* — гора на хребте Хаан-Когей в Тес-Хемском районе. Составные названия: *аң* ‘всякое животное, на которого охотятся, зверь: марал, изюбр; звериный’. *орук* ‘дорога, путь’; букв., тропа зверей; по этой тропе звери переходят с южной тайги на северную (там же: 117).
чуңма ‘козерог, горный дикий козел’	1	*Чуңма-Халыыр* — гора, местность, система реки Доза в Овюрском районе. Составные названия: *чуңма* ‘козерог, дикий горный козел, тур’, *халыыр (халы-)* ‘прыгать’; букв., козерог прыгнет; мотивировка с указанием на высокие скалы, с которых прыгают горные козлы (Ондар, 2007: 499).
элик ‘косуля’	1	*Элик-Хараар* — гора на левом берегу Хемчика в Барун-Хемчикском районе. Составные названия: *элик* ‘косуля’, *хараар (хара-)* ‘смотреть сверху через что-либо, обозревать местность’; т. е. высокая гора, с которой высматривают косуль (там же: 532).

Горные топонимы, связанные с названием птиц, менее распространены в словаре Б. К. Ондар, но также представляют интерес, становясь объектом изучения ученых[1].

В словаре зафиксировано 8 зоотопонимов, содержащих названия птиц (*таб. 9*).

Таблица 9. Названия птиц в горных топонимах
Table 9. Names of birds in mountain toponyms

Названия птиц	*Количество топонимов*	*Примеры*
эзир ‘орел’	4	*Эзир-Уя* — гора в Үстүү-Ишкин в Сут-Хольском, Эрзинском районах. Составные названия: *эзир* ‘орел, орлиный’, *уя* ‘гнездо’, мотивировка связана с гнездовьями орлов на вершинах деревьев, на горе (Ондар, 2007: 529).
кускун ‘ворон	2	*Кускуннуг-Каът* — гора, хребет в Бий-Хемском районе. Составные названия: *кускун* ‘ворон’ + *-нуг* — афф. отн. прил., *каът* ‘ряд, слой; солнечная сторона отрога горного хребта (не покрытая лесом)’; т. е. южный склон горного хребта с обилием ворон (Ондар, 2007: 276).

[1] Кара-оол Л. С. Топонимы Тувы с зоокомпонентом «птицы» // Мир науки, культуры, образования. 2020. № 6. С. 647–650.

хартыга ‘сокол, ястреб’	1	*Хартыгалыг-Даг* — гора в Овюрском районе. Составные названия: *хартыга* ‘сокол, ястреб’, *даг* ‘гора’; букв., соколиная гора. «В тувинской мифологии птица *хартыга* ‘сокол’ выражает ловкость, смелость; шаман посылает сокола в разведку», — пишет М. Кенин-Лопсан (Кенин-Лопсан, 1995: 147; Ондар, 2007: 449).
аңгыр ‘огарь, турпан’	1	*Аңгырактыг* — гора, местность, минеральный источник вблизи населенного пункта Хандагайты в Овюрском районе. Название предположительно, от *аңгыр* ‘огарь, турпан (птица)’ + *-ак* — уменьш.-ласкат. афф. + *-тыг* — афф. отн. прил.; название источника — по местам, изобилующими турпанами. В тувинской мифологии птица турпан имеет символическое название *бурган кужу* ‘божественная птица’, поэтому ее нельзя убивать (Кенин-Лопсан, 1995: 138; Ондар, 2007: 116).

Мы видим, что в названиях горных топонимов заметно преобладание наименований, связанных с дикими птицами. Это связано с тем, что в основном на вершинах гор обитают горные птицы. Также некоторые названия связаны с мифологическими и символическими представлениями народа. Часть наименований получили название по местам обитания тех или иных птиц.

Таким образом, названия животных и птиц, присутствующих в горных топонимах, позволяют нам увидеть и то, с какими домашними животными люди сравнивали горные объекты, а также и то, какая именно фауна была присуща горным местностям.

Части тела в названиях гор

Многие горные топонимы включают в себя названия частей человеческого тела (соматизмы), т. е. несут на себя черты антропоморфизма. Люди не только видели знакомые очертания в окружающих объектах природы, применяя человеческие характеристики для ориентации и запоминания местности, но и рассматривали горы как существа, подобные людям.

При выделении топонимов-соматизмов, общее число которых мы насчитали — 34 (*таб. 10*), стало очевидным, что самой популярной категорией среди них являются названия, включающие слово *баш* ‘голова’. Голову традиционно считают центром организма, важным местом жизненной энергии и интеллекта. Поскольку голова расположена в верхней части тела, ее образ часто ассоциируется с высотой и верхней точкой, поэтому топонимы с элементом *баш* ‘голова’ отражают о вершине как о наивысшей точке.

Таблица 10. Топонимы-соматизмы
Table 10. Toponyms-somatisms

Названия частей тела	*Количество топонимов*	*Примеры*
баш ‘голова’	17	*Дүктүг-Баштыг* — гора вблизи поселка Шамбалыг в Кызылском районе. Составные названия: *дүктүг* ‘волосяной; шерсть’, *баш* ‘голова; вершина; исток’; букв., волосяная голова; мотивировка с указанием на вершину, покрытую густым хвойным лесом (Ондар, 2007: 208).
бут ‘нога’	5	*Азалыг-Бут* — местность, гора в Сут-Хольском районе. Составные названия: *аза* ‘злой дух, черт сатана’ + *-лыг* — афф. отн. прил., *бут* ‘нога; основание; отрог (горного хребта)’ — со злым духом гора. Местные жители название связывают с местом, в котором было брошено вором украденное мясо — баранина, с тех пор это место считается “нечистым” (там же: 82).

оорга ‘спина’	3	*Кылбыштыг-Оорга* — гора в Эрзинском районе. Составные названия: *кылбыш* ‘самосад (табак); бот. бадан широколистный’ + *-тыг* — афф. отн. прил., *оорга* ‘спина; небольшой горный хребет, горная гряда; удлиненная возвышенность, гребень горы’; т. е. изобилующий баданом невысокий горный хребет (там же: 288).
хавак ‘лоб’	2	*Хавак-Тайга* — хребет в Тоджинском районе. Составные названия: *хавак* ‘лоб; в топонимии вытянутая в длину возвышенность с пологими склонами; пригорок, взлобок, холмик; открытый склон’, тоф. *пабак* ‘бровь; небольшой косогор’, хак. *хамак* ‘лобовая (ближе к вершине) часть горы, не покрытая лесом’, *тайга* ‘таежное высокогорье, горный дремучий лес, тайга, чернь’; т. е. хребет, вытянутый в длину возвышенности с пологими склонами и покрытый лесом (Ондар, 2007: 436).
думчук ‘нос’	2	*Думчук-Даг* — гора в Тандынском районе. Составные названия: *думчук* ‘нос; клюв; в геогр. узкий мыс, острый выступ горы, обрыв в конце горы; плечо горы’ (Мурзаев, 1974: 128), *даг* ‘гора’; букв., нос-гора (Ондар, 2007: 205).
белеңгиши ‘плюсна’	2	*Артыы-Белеңгиши* — гора вблизи населенного пункта Дон-Терезин в Барун-Хемчикском районе. Составные названия: *артыы* ‘та, дальняя сторона’, *белеңгиши* ‘плюсна — часть ступни между пяткой и пальцами; геогр. уступ, горная терраса’, т. е. горная терраса на дальнем (северном) склоне горы (см. ниже Белеңгииш) (там же: 125).
бел ‘талия’	1	*Сарыг-Бел* — гора, минеральный источник в населенном пункте Кызыл-Мажалык Барун-Хемчикского района. Составные названия: *сарыг* ‘желтый, талый; широкий, просторный’, *бел* ‘талия; косогор, склон горы (у подножия); седловина, широкий и низкий перевал’; букв., желтый склон (там же: 350).
чода ‘голень’	1	*Кара-Чода* — гора на левобережье реки Хемчик в Бай-Тайгинском районе. Составные названия: *кара* ‘черный’, *чода* ‘голень’. Происхождение этого утеса в тувинских преданиях связывается с именем человекоподобного богатыря Кара-Чода (черная голень), который временами спускался в долину и уносил скот в горы (Ондар, 2007: 245).
эрин ‘губа’	1	*Улуг-Эрин* — хребет в Тоджинском районе. Составные названия: *улуг* ‘большой’, *эрин* ‘губа’; в топонимии берег, край; залив с устьем реки в его глубине (там же: 419).

Надо сказать, что в обширном ареале тюркских языков компоненты *баш / бас / баş / bas / basy* ‘голова’, ‘верх’, ‘вершина’ чрезвычайно продуктивны в орографической топонимии и встречаются в разных языках — от огузских до кипчакских и сибирских. В большинстве описаний они рассматриваются как типичный формант, маркирующий верхнюю часть рельефного объекта (вершину, верховье, начало чего-либо), и входят в состав как одноязычных, так и гибридных топонимов. Также есть исследования, в которых отмечается, что топонимы с основой *баш* ‘голова’ представляют собой соматический (телесный) код культуры (Николаев, 2018).

Мы видим, что соматизмы, которые нам встретились, позволяют соотносить горные объекты прежде всего с головой человека и частями лица, а также с телом и ногами. При этом ни одного названия,

связанного с обозначением руки, мы не обнаружили. Это позволяет понять, как люди видели горы — как вершины и корпусы человеческого тела, а также ноги — подножья.

Числительные в топонимах

Одной из интересных групп горных топонимов в топонимическом словаре является группа, содержащая в структуре числительные. Во многих случаях горные массивы и вершины получают названия, включающие числовые обозначения количества вершин, перевалов или других природных объектов. Такие наименования помогают лучше ориентироваться в сложных географических условиях и отражают характерные черты местной природы.

В топонимическом словаре Б. К. Ондар насчитывается 18 горных топонимов, содержащих числительные (*таб. 11*): *бир* ‘один’ (1), *чаңгыс* ‘один’ (2), *ийи* ‘два’ (2), *үш* ‘три’ (3), *беш* ‘пять’ (1), *чеди* ‘семь’ (6), *тос* ‘девять’ (2), *сес чүс* ‘восемьсот’ (1). Примечательно отсутствие топонимов с числительным *алды* ‘шесть’. Исследование Л. С. Кара-оол подтверждает, что в тувинской топонимии пока не зафиксировано ни одного подобного примера (Кара-оол, 2019: 700).

Таблица 11. Числительные в топонимах
Table 11. Numerals in toponyms

Числительное	*Количество топонимов*	*Примеры*
бир ‘один’	1	*Бир-Даг* — гора в Бай-Тайгинском районе. Составные названия: *бир* ‘один, единственный’, *даг* ‘гора’ — единственная гора посреди равнины (Ондар, 2007: 159).
чаңгыс ‘один’	2	*Чаңгыс-Ыяш* — перевал в Эйлиг-Хеме Улуг-Хемского района. Составные названия: *чаңгыс* ‘один, одинокий’, *ыяш* ‘дерево’; мотивировка по приметному дереву на перевале (там же: 479).
ийи ‘два’	2	*Ийи-Мөгенниг-Даг* — гора, урочище, стоянка на территории населенного пункта Баян-Кол в Кызылском районе. Составные названия: *ийи* ‘два’, *мөген* ‘горб (верблюда) + *-ниг* — афф. отн. прил., *даг* ‘гора’; метафорическое наименование: две горки, напоминающие горб верблюда (там же: 215).
үш ‘три’	3	*Үш-Хая* — гора вблизи поселка Саглы в Овюрском районе. Составные названия: *үш* ‘три’, *хая* ‘скала, утес’; букв., три скалы (там же: 434).
беш ‘пять’	1	*Беш-Кожагар* — гора вблизи урочища Кулузун в Улуг-Хемском районе. Составные названия: *беш* ‘пять’, *кожагар* ‘пик, высокая гора с острой вершиной’; букв., пять высоких гор с острой вершиной (там же: 156).
чеди ‘семь’	6	*Чеди-Сүүр* — хребет, тайга на северо-востоке Хүт в Бий-Хемском, Тоджинском районах. Составные названия: *чеди* ‘семь’, *сүүр* ‘сопка, пик (заостренная вершина горы); острый, конусообразный’. В записях П. Крылова дано описание оронима: «Четыс-сюрь — цепь высокого безлесного хребта закрывал горизонт. Вершины его увенчаны острыми пиками, из которых самый высокий находился прямо на севере. Группа пиков носит название Четысюрь (семь вершин)» (Крылов, 1903: 52).

тос ‘девять’	2	*Тос-Арт* — перевал на левом берегу Улуг-Хема. Составные названия: *тос* ‘девять’, *арт* ‘перевал’; букв., девять перевалов. «Через девять перевалов — так метко называют местные жители путь между селами Баян-Колом Улуг-Хемского района и Хадыном Пий-Хемского района»[1] (Ондар, 2007: 393).
сес чүс ‘восемьсот’	1	*Сес-Чүс* — гора вблизи поселка Шамбалыг. Составные названия: *сес чүс* ‘восемьсот’; по некоторым данным — обилие зверья; по другим — высокая гора с богатой растительностью; конкретная этимология неясна (там же: 358).

Наиболее распространенными среди топонимов с числительными являются названия, включающие число *чеди* ‘семь’. Таких примеров в словаре насчитывается — 6. На втором месте топонимы с числом *үш* ‘три’. Этот вывод согласуется с исследованием Л. С. Кара-оол, отмечающей высокую частотность топонимов с числами *үш* ‘три’, *чеди* ‘семь’ и *тос* ‘девять’ (Кара-оол, 2019: 700). Такое распределение свидетельствует о значимости указанных чисел в культурных традициях тувинцев (Кенин-Лопсан, 2021; Чугунекова, 2019; Бредис, Ломакина, Борисова, Лазарева, 2022; Бредис, 2023; Бредис, Бохао, 2023).

Монголизмы и тюркизмы в названиях

Топонимы, помимо всего прочего, могут рассматриваться как маркеры диалектов и говоров тувинского языка (Бавуу-Сюрюн, 2018), а также как примеры языковых влияний (Бадарч, Бавуу-Сюрюн, 2018).

Тувинский язык во многом развивался под воздействием монгольского языка. Как писал Б. И. Татаринцев, монгольские заимствования в тувинской лексике составляют не менее 30% (Татаринцев, 1976: 110). Поэтому не удивительно, что и среди топонимов, в том числе горных, нам встретились монголизмы. Всего мы их насчитали 63 названия, причем наиболее заметно они представлены в названиях гор в Эрзинском районе (18 наименований), поскольку район является приграничным с Монголией и здесь проживают монголоязычные тувинцы (Локальные особенности … , 2018).

Приведем примеры таких горных топонимов Эрзина:

— *Кара-Толагай* — гора. Составные названия: *кара* ‘черный, темный’, вторая часть оронима содержит в своем составе монг. *толгой* ‘голова; верх, вершина; одинокий холм, сопка’; букв., черная голова; по всей вероятности, это монголизм *Хара-Толагай* — гора названа по голой, не заросшей растительностью, вершине (Ондар, 2007: 241);

— *Сагир* — гора, стоящая в долине реки Нарын. Название происходит от монг. *цахиур* ‘кремень’, *цахиуртай* ‘кремневый’[2], т. е. кремневая гора (Ондар, 2007: 342);

— *Сайхан-Даба* — перевал в Бий-Хемском районе. Составные названия: монг. *сайхан* ‘красивый; прекрасный; удобный’, монг. *даба — даваа(н)* ‘перевал’; букв., красивый перевал. Из описаний перевала, которое дал Г. Е. Грумм-Гржимайло и которое приводит в словаре Б. К. Ондар: «Сайхень-дабан ведет в долину р. Хадар-сук, системы Бей-кема. Подступ к перевалу очень труден. На протяжении 12 верст тянется почти непрерывный подъем по болотистому скату: грязь, камни, обнаженные коренья деревьев доставляют истинное мученье путнику. За озером Хара-куль топи сменяются каменными россыпями» (Грумм-Гржимайло, 1914: 105).

Как мы видим, в первом примере (гора Кара-Толагай) присутствует соединение двух языковых систем: тюркской (*кара*) и монгольской (*толагай*). Этот и другие примеры вызывают особый интерес с учетом активно развивающихся углубленных исследований как монголизмов в тюркских языках, тюркских основ, так и примеров слияний монголо-тюркских названий (Tuimebayev, 2024). Напри-

[1] Журавлев Ф. А. С рюкзаком по Туве: Туристские маршруты. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1971. С. 188.
[2] Большой академический монгольско-русский словарь / под ред. А. Лувсандэндэва, Ц. Цэдэндамба. М.: «ACADEMIA», 2001. С. 1124.

мер, А. В. Дыбо и ее коллеги исследовали монгольское влияние на казахскую топонимику (Дыбо и др., 2024), и среди их примеров также есть топоним *Доланкара* (*долан* восходящий к ойратскому числительному ‘семь’, и *кара* тюркский ‘черный’) (там же: 54). Однако, как пишут авторы, в казахской оронимике присутствует не традиционный порядок слов в определительной конструкции тюркских языков, когда прилагательное цвета ставится впереди. Казахские оронимы здесь отличает обратный порядок. Тувинские же оронимы в этом смысле, как мы видели также в разделе о цветообозначениях, имеют традиционный порядок: прилагательные цвета предшествуют существительному.

Тюркские корни тувинского языка также широко представлены в названиях гор тюркского происхождения. Пометкой *др.-тюрк.*, т. е. древнетюркское, в словаре отмечено 48 топонимов. В том числе:

— *Адан-Арт* — перевал в Чаа-Хольском районе. Составные названия: *адан* ‘рабочий верблюд (кастрированный)’, др.-тюрк. *atan* ‘холощеный (рабочий) верблюд’[1], *арт* ‘перевал’; букв., верблюд-перевал. Как пишет автор словаря, в названии виден метафорический перенос по сходству: Адан-Арт — перевал, напоминающий верблюда (Ондар, 2007: 76);

— *Бижиктиг-Боом* — местность, гора в Эрзинском районе. Составные названия: *бижиктиг* ‘с надписями, письменами’, др.-тюрк, *bitiq* ‘книга, надпись; документ; почерк’[2], *боом* ‘обрыв горного хребта над рекой, высокий утесистый мыс, вдающийся в реку; скала, обрывающаяся в реку’; букв., с письменами обрыв, вдающийся в реку; гора названа по скале на которой имеются письмена, обрывающейся в реку (там же: 156);

— *Көп-Даг* — гора в Улуг-Хемском и Чаа-Хольском районах. Составные названия: *көп* ‘много, множество’, др.-тюрк. *көр* ‘много; обильный, большой, пышный’[3], *даг* ‘гора’; букв., много гор (там же: 265).

Монгольское влияние указывает на тувинско-монгольские связи, а тюркская основа позволяет обсуждать вопросы общности тюркоязычных культур. В целом, учитывая наработки исследователей топонимики Казахстана, в которой также рассматривается отдельно и монгольское влияние, начиная от трудов Г. К. Конкашпаева (Конкашпаев, 1959), а также анализ тюркских основ топонимов, в том числе горных оронимов, полагаем, что здесь есть одно из перспективных направлений для казахско-тувинских сравнительных исследований, так же как и с другими тюркскими культурами.

Заключение

Проведённое исследование топонимического словаря Б. К. Ондар позволило детально проанализировать структуру и содержание горных топонимов, или горных оронимов, которые наличествуют в Республике Тыва. Было выявлено несколько ключевых особенностей, влияющих на формирование названий.

Рассмотренные топонимы были поделены на три основные группы — горы, перевалы и хребты. Была проанализирована внутренняя структура топонимов, выделены наиболее распространённые модели образования, среди которых лидирует конструкция двусоставных топонимов. Показано, как культура и быт влияют на создание топонимов, какие факторы определяют распространение определённых типов названий. В результате проведенного анализа были сделаны выводы о ведущей роли природы и экологии в формировании топонимов, о тесной связи названий с повседневной жизнью людей.

Исследование показывает, что топонимический словарь Б. К. Ондар, ставший результатом многолетних исследований автора, является ценнейшим источником информации по топонимике Тувы. Но при этом следует также сказать, что топонимическое направление тувинского языкознания нуждается в дальнейшем развитии, в том числе в части таких тем, которые очевидно важны для региона. Очевидно, что для горной республики было бы полезным и важным подготовить и издать словарь горных омонимов, учитывая и их большое количество. Это можно было бы сделать, опираясь на наработки Б. К. Ондар, разумеется, с учетом соблюдения всех авторских прав.

[1] Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. С. 66.
[2] Там же. С. 103.
[3] Там же. С. 317.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бавуу-Сюрюн, М. В. (2018) Топонимы как маркеры диалектов и говоров тувинского языка // Новые исследования Тувы. № 3. С. 18–32. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.2

Бадарч, Б., Бавуу-Сюрюн, М. В. (2018) Монголизмы в тувинских топонимах: сопоставительный анализ географических названий сумона Цэнгэл Баян-Улэгэйского аймака Монголии и Тувы // Новые исследования Тувы. № 3. С. 215–224. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.14

Бредис, М. А. (2023) Символика числа девять в тувинской лингвокультуре (на фоне ряда тюркских и монгольских языков) // Новые исследования Тувы. № 1. С. 228–242. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.13

Бредис, М. А., Бохао, С. (2023) Символика числа семь в тувинской лингвокультуре (на фоне ряда тюркских, монгольских и китайского языков) // Новые исследования Тувы. № 4. С. 274–289. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.4.19

Бредис, М. А., Ломакина, О. В., Борисова, А. С., Лазарева, О. В. (2022) Числовой код тувинской лингвокультуры в пословицах (на фоне ряда тюркских и монгольских языков народов России) // Новые исследования Тувы. № 4. С. 276–293. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2022.4.20

Бутанаев, В. Я. (1995) Топонимический словарь Хакасско-Минусинского края. Абакан : Хакасское книжное издательство. 267 с.

Грумм-Гржимайло, Г. Е. (1914) Западная Монголия и Урянхайский край. СПб. : Типография Главного Ботанического Сада. Т. 1. 584 с.

Дыбо, А. В., Байбосын, А. М., Кенжалин, К. К., Бегимова, Г. А., Абдуалиулы, Б., Хонинов, В. Н. (2024) Еще раз о монгольском языковом пласте в казахских топонимах // Вопросы ономастики. Т. 21, № 1. С. 27–71. DOI: https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2024.21.1.002

Кара-оол, Л. С. (2018) Лексические особенности топонимов Овюрского района Тувы // Новые исследования Тувы. № 3. С. 162–189. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.11

Кара-оол, Л. С. (2019) Числительные в топонимах Тувы // Oriental Studies. № 4. С. 691–706. DOI: https://doi.org/10.22162/2619-0990-2019-44-4-691-706

Кенин-Лопсан, М. Б. (1995) Тыва хамнарның алгыштары [Алгыши тувинских шаманов]. Кызыл : Новости Тувы. 528 с. (На тув. яз.).

Кенин-Лопсан, М. Б. (2021) Традиционная культура тувинцев. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 248 с.

Кон, Ф. Я. (1934) За пятьдесят лет : в 3 т. М. : Издательство Всесоюзного общества политкаторжан и ссыльно-переселенцев. Т. 3. 296 с.

Конкашпаев, Г. К. (1959) Географические названия монгольского происхождения на территории Казахстана // Известия Академии наук Казахской ССР. Серия филологии и искусствоведения. Вып. 1. С. 85–98.

Крылов, П. Н. (1903) Путевые заметки об Урянхайской земле. СПб. : Типография императорской академии наук. 173 с.

Локальные особенности традиционной культуры жителей Эрзина (2018): (исследования и полевые материалы) / отв. ред. М. М.-Б. Харунова и др. Кызыл : б. и. 392 с.

Минцлова, К. Д. (1915) Далекий край. Путешествие по Урянхайской земле. Петроградъ : Типографія „Разсвѣтъ“. 200 с.

Мурзаев, Э. М. (1974) Очерки топонимики. М. : Мысль. 382 с.

Николаев, Е. Р. (2018) Топонимы с основой *баш/бас* в тувинском и якутском языках: лингвокультурологическая интерпретация // Новые исследования Тувы. № 3. С. 205–214. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.13

Ондар, Б. К. (2004) Топонимический словарь Тувы. Абакан : Издательство Хакасского государственного университета. 256 с.

Ондар, Б. К. (2007) Топонимический словарь Тувы. 2-е изд. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 550 с.

Ондар, Б. К. (2008) Тувинская топонимия. Сопоставительный анализ топонимии Тувы с топонимами Южной Сибири и других тюркоязычных территорий. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 296 с

Потанин, Г. Н. (1881) Очерки Северо-Западной Монголии. СПб. : Типография В. Киршбаума, въ д. М-ва Фин., на Дворц. пл. Вып. II. 338 с.

Ритуальные ленты и флаги в тувинской культуре (2023) / под ред. Ч. К. Ламажаа и Н. Д. Сувандии. Кызыл : Изд-во ТувГУ. 195 с.

Сувандии, Н. Д. (2018) Вклад Бичен Кыргысовны Ондар в развитие топонимики Тувы // Новые исследования Тувы. № 3. С. 4–17. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.1

Сувандии, Н. Д. (2019) Топонимы-цветообозначения в тувинском языке // Новые исследования Тувы. № 4. С. 195–206. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2019.4.16

Татаринцев, Б. И. (1976) Монгольское языковое влияние на тувинскую лексику. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 130 с.

Хертек, Л. К. (2018) Ведомость топонимики междуречья Алаш-Хемчик // Новые исследования Тувы. № 3. С. 225-241. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.15

Чугунекова, А. Н. (2019) Символика чисел в хакасском и тувинском языках (на материале фольклорных текстов) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов : Грамота. Т. 12. Вып. 11. С. 432–436. DOI: https://doi.org/10.30853/filnauki.2019.11.92

Frye, Ch., Sayre, R., Murphy, A. B., Karagülle, D., Pippi, M., Gilbert, M., Richards, J. W. (2023) Named Landforms of the World: A Geomorphological and Physiographic Compilation // Annals of the American Association of Geographers. 113:8, P. 1762–1780. DOI: https://doi.org/10.1080/24694452.2023.2200548

Tuimebayev, Z. K. (2024) Turkic-Mongolian Language Parallels in Comparative Historical Outline // Eurasian Journal of Applied Linguistics. Vol. 10 (3). P. 150-161. DOI: http://dx.doi.org/10.32601/ejal.10314

Дата поступления: 03.10.2025 г.
Дата принятия: 05.12.2025 г.

REFERENCES

Bavuu-Surun, M. V. (2018) Toponyms as markers of dialects and subdialects of the Tuvan language. *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 18–32. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.2

Badarch, B., Bavuu-Surun, M. V. (2018) Mongolisms in Tuvan toponyms: a comparative analysis of the geographical names of Tsengel sum in Bayan-Ulgii aimag of Mongolia and Tuva. *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 215–224. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.14

Bredis, M. A. (2023) Symbolism of the number nine in Tuvan linguistic culture (against the background of a number of Turkic and Mongolic languages). *New Research of Tuva,* no. 1, pp. 228–242. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.13

Bredis, M. A., Bokhao, S. (2023) Symbolism of the number seven in Tuvan linguistic culture (against the background of a number of Turkic, Mongolic and Chinese languages). *New Research of Tuva,* no. 4, pp. 274–289. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.4.19

Bredis, M. A., Lomakina, O. V., Borisova, A. S., Lazareva, O. V. (2022) Numeric code of Tuvan linguistic culture in proverbs (against the background of a number of Turkic and Mongolic languages of the peoples of Russia). *New Research of Tuva,* no. 4, pp. 276–293. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2022.4.20

Butanaev, V. Ya. (1995) *Toponymic dictionary of the Khakass-Minusinsk region*. Abakan, Khakass Book Publishing House. 267 p. (In Russ.)

Grumm-Grzhimailo, G. E. (1914) *Western Mongolia and the Uryankhai region*. Saint Petersburg, Printing House of the Main Botanical Garden. Vol. 1. 584 p. (In Russ.)

Dybo, A. V., Baibosyn, A. M., Kenzhalin, K. K., Begimova, G. A., Abdualuly, B., Khoninov, V. N. (2024) Once again on the Mongolic language layer in Kazakh toponyms. *Voprosy Onomastiki*, vol. 21, no. 1, pp. 27–71. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2024.21.1.002

Kara-ool, L. S. (2018) Lexical features of the toponyms of the Ovyur district of Tuva. *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 162–189. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.11

Kara-ool, L. S. (2019) Numerals in the toponyms of Tuva. *Oriental Studies* no. 4, pp. 691–706. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.22162/2619-0990-2019-44-4-691-706

Kenin-Lopsan, M. B. (1995) *Blessings of Tuvan shamans*. Kyzyl, Novosti Tuva. 528 p. (In Tuvan.)

Kenin-Lopsan, M. B. (2021) *Traditional culture of the Tuvans*. Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 248 p. (In Russ.)

Kon, F. Ya. (1934) *Over fifty years*: in 3 vols. Moscow, Publishing House of the All-Union Society of Political Convicts and Exiles. Vol. 3. 296 p. (In Russ.)

Konkashpayev, G. K. (1959) Geographical names of Mongolic origin in the territory of Kazakhstan. *Izvestiya Akademii nauk Kazakhskoy SSR. Seriya filologii i iskusstvovedeniya,* issue 1, pp. 85–98. (In Russ.)

Krylov, P. N. (1903) *Travel notes on the Uryankhai land*. Saint Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences. 173 p. (In Russ.)

Local features of the traditional culture of the inhabitants of Erzin (studies and field materials) (2018) / ed. by M. M.-B. Kharunova et al. Kyzyl, s. n. 392 p. (In Russ.)

Mintsova, K. D. (1915) *A distant land. Journey through the Uryankhai land*. Petrograd, Printing House "Rassvet". 200 p. (In Russ.)

Murzaev, E. M. (1974) *Essays on toponymy*. Moscow, Mysl. 382 p. (In Russ.)

Nikolaev, E. R. (2018) Toponyms with the base bash/bas in the Tuvan and Yakut languages: a linguoculturological interpretation. *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 205–214. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.13

Ondar, B. K. (2004) *Toponymic dictionary of Tuva*. Abakan, Khakass State University Publishing House. 256 p. (In Russ.)

Ondar, B. K. (2007) *Toponymic dictionary of Tuva*. 2nd ed. Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 550 p. (In Russ.)

Ondar, B. K. (2008) *Tuvan toponymy. Comparative analysis of the toponymy of Tuva with the toponyms of Southern Siberia and other Turkic-speaking territories*. Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 296 p. (In Russ.)

Potanin, G. N. (1881) *Essays on Northwestern Mongolia*. Saint Petersburg, V. Kirschbaum Printing House at the Ministry of Finance, Palace Square. Issue II. 338 p. (In Russ.)

Ritual ribbons and flags in Tuvan culture (2023) / ed. by Lamazhaa Ch. K., Suvandii N. D. Kyzyl, TuvSU Publishing House. 195 p. (In Russ.)

Suvandii, N. D. (2018) Contribution of Bichen Kyrgysovna Ondar to the development of the toponymy of Tuva. *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 4–17. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.1

Suvandii, N. D. (2019) Colour-designating toponyms in the Tuvan language. *New Research of Tuva,* no. 4, pp. 195–206. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2019.4.16

Tatarintsev, B. I. (1976) *Mongolic language influence on Tuvan vocabulary*. Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 130 p. (In Russ.)

Khertek, L. K. (2018) Toponymy register of the interfluve of the Alash and Khemchik rivers. *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 225–241. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.15

Chugunekova, A. N. (2019) Symbolism of numbers in the Khakas and Tuvan languages (based on folklore texts). *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*, vol. 12, issue 11, pp. 432–436. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.30853/filnauki.2019.11.92

Frye, Ch., Sayre, R., Murphy, A. B., Karagülle, D., Pippi, M., Gilbert, M., Richards, J. W. (2023) Named landforms of the world: a geomorphological and physiographic compilation. *Annals of the American Association of Geographers* 113(8), pp. 1762–1780. DOI: https://doi.org/10.1080/24694452.2023.2200548

Tuimebayev, Z. K. (2024) Turkic-Mongolian language parallels in comparative historical outline. *Eurasian Journal of Applied Linguistics* Vol. 10 (3), pp. 150–161. DOI: http://dx.doi.org/10.32601/ejal.10314

Submission date: 03.10.2025.
Acceptance date: 05.12.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.3

Статья

Образы гор в песенной культуре тувинцев

Шенне Б. Майны
Тувинский государственный университет, Российская Федерация,
Меруерт С. Зейнебекова
Таразский региональный университет им. М. Х. Дулати, Республика Казахстан,
Мендыганым Дж. Шаймерденова
Казахская национальная академия искусств имени Темирбека Жургенова, Республика Казахстан

В статье представлены анализ образа гор в песенной традиции тувинцев и его трансформаций в разные периоды истории (с начала XX в. и до сегодняшнего дня). Рассматриваются образы гор (даг) в народных песнях, тувинских авторских песнях советского и постсоветского времени. Источниками выступили тексты песен на тувинском, русском языках из сборников разных лет.

В народных песнях образы гор конкретизированы, эмоционально окрашены. Это родные места, где живет человек, которые представляются кормильцами, стражами, хранителями. Горы воспеваются как символ силы, стойкости, неподвижности. Также на данном периоде выделяется внешняя характеристика гор, их высота, крутизна, красота и т. д.

В советских авторских песнях тувинцев почти нет лирического певца и его трепетного отношения к родным местам, горам. Они рассматриваются как явление природы, которого человек должен покорить, подчинить своей воле для того, чтобы стать счастливым и успешным. Горы–кормильцы, горы как символы силы, неподвижности, эмоциональная связь горы и человека, покорение горы как цели, внешняя характеристика горы.

В песнях в постсоветском времени пропали мотивы покорения гор, но вернулись сюжеты единения, родственной связи людей (отец-гора, мать-гора, сын и дочь горы, дети гор) и горы. Горы воспеваются как прародители тувинцев (постсоветские, туда же признание снова за горами святости, ностальгия, поющие горы и пр.). Отмечается особая святость гор, воспеваются обязательные правила на священных горах. Горы представлены как места знакомства, первой встречи влюбленных молодых тувинцев, места проведения различных встреч одноклассников. Горы выделяются своими локальными особенностями, красочными местностями, богатыми полезными ископаемыми, редкими дикими животными и даже климатическими условиями. Ярко воспеваются ностальгические настроения, воспоминания о горных пейзажах, о горах. Также в песнях встречаются эпизоды образов поющих гор, которые исполняют уникальное тувинское горловое пение. В авторских песнях постсоветского периода имеются тексты с эмоциональной связью человека и горы.

Ключевые слова: *тувинцы; песенная культура; ырылар; тувинские народные песни; гора; даг*

Для цитирования:
Майны Ш. Б., Зейнебекова М. С., Шаймерденова М. Д. Образы гор в песенной культуре тувинцев // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 60-82. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.3

Майны Шенне Борисовна — кандидат культурологии, старший научный сотрудник лаборатории этнологии и лингвокультурологии Тувинского государственного университета. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Монгуша Сата, д. 9В. Эл. адрес: shenne85@mail.ru

Зейнебекова Меруерт Серикқызы — докторант кафедры «Русский язык и литература» Таразского регионального университета им. М. Х. Дулати. Адрес: 080000, Республика Казахстан, г. Тараз, ул. Абдиразака Елибаева, д. 5. Эл. адрес: zejnebekovameruert14@gmail.com

Шаймерденова Мендыганым Джамалбековна — кандидат исторических наук, профессор, профессор кафедры «История Казахстана и социальные науки» Казахской национальной академии искусств имени Темирбека Жургенова. Адрес: 050000, Казахстан, г. Алматы, ул. Панфилова, 127. Эл. адрес: mena.mdsh@gmail.com

Article

Images of Mountains in the Song Culture of the Tuvans

Shenne B. Mainy
Tuvan State University, Russian Federation,
Meruert S. Zeynebekova
M. Kh. Dulaty Taraz Regional University, Republic of Kazakhstan,
Mendiganym Zh. Shaimerdenova
Temirbek Zhurgenov Kazakh National Academy of Arts, Republic of Kazakhstan

The article presents the analysis of the image of mountains in the song tradition of the Tuvans and their transformations into different historical periods (from the early 20th century to the present day). The images of mountains (dag) are examined in folk songs, as well as in Tuvan authorial songs of the Soviet and post-Soviet periods. The sources for the study are song texts in Tuvan and Russian taken from collections published in different years.

In folk songs, the images of mountains are concrete and emotionally charged. They are the native places where a person lives and are represented as providers, guardians and protectors. Mountains are praised as a symbol of strength, steadfastness and immobility. At this stage, external characteristics of the mountains are also foregrounded, such as their height, steepness, beauty, and so forth.

In Soviet authorial songs of the Tuvans, the lyrical singer and their tremulous attitude toward native places and mountains are almost absent. Mountains are viewed as a natural phenomenon that a person must conquer and subjugate to their will to become happy and successful. The motifs of mountains as providers, mountains as symbols of strength and immobility, the emotional bond between mountain and person, the conquest of the mountain as a goal, and the external characteristics of the mountain are all present.

In songs of the post-Soviet period, the motifs of conquering mountains disappear, but plots of unity and kinship between people (father-mountain, mother-mountain, son and daughter of the mountain, children of the mountains) and the mountain re-emerge. Mountains are praised as the ancestors of the Tuvans; the sacred status of the mountains is once again acknowledged, together with motifs of nostalgia and "singing mountains", and so on. Emphasis is placed on the special sacredness of mountains, and obligatory rules of conduct on sacred mountains are celebrated. Mountains are depicted as places of acquaintance and first meetings of young lovers, as well as venues for various reunions of former classmates. Mountains are distinguished by their local peculiarities, picturesque landscapes, rich mineral resources, rare wild animals and even climatic conditions. Nostalgic moods and memories of mountain landscapes and of the mountains themselves are vividly extolled. The songs also contain episodes featuring images of "singing mountains" that perform the unique Tuvan throat singing. In authorial songs of the post-Soviet period, there are texts that depict an emotional bond between the person and the mountain.

Keywords: *Tuvans; song culture; yrylar; Tuvan folk songs; mountain; dag*

For citation:
Mainy Sh. B., Zeynebekova M. S. and Shaimerdenova M. Zh. Images of Mountains in the Song Culture of the Tuvans. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 60-82. (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.3

MAINY, Shenne Borisovna, Candidate of Cultural Studies, Senior Researcher, Laboratory of Ethnology and Linguoculturology, Tuvan State University. Postal address: 9/B, Mongush Sat St., 667000 Kyzyl, Russia. E-mail: shenne85@mail.ru
ORCID: 0000-0002-9106-2148

ZEINEBEKOVA, Meruyert, Doctoral Student, Department of Russian Language and Literature, M. H. Dulaty Taraz Regional University. Postal address: 5 Abdirazak Yelibayev St., 080000 Republic of Kazakhstan, Taraz. E-mail: zejnebekovameruert14@gmail.com
ORCID: 0009-0004-2356-7648

SHAIMERDENOVA, Mendyganym Dzhamalbekovna, Candidate of Historical Sciences, Professor; Professor of the Department of "History of Kazakhstan and Social Sciences", Temirbek Zhurgenov Kazakh National Academy of Arts. Postal address: 127 Panfilova St., Almaty, Kazakhstan. E-mail: mena.mdsh@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3731-0622

Введение

Для тувинцев, как и для других тюркоязычных народов Саяно-Алтая, своя родная земля традиционно имела несколько маркеров. По мнению Ю. С. Степанова, одним из главных констант «родной земли» являются следующие компоненты: сама земля и природа (Степанов, 2001: 170). Например, одной из особенностей народной поэзии гор Кавказа является незримое присутствие в ней облика родной и прекрасной земли (Песни народов … , 1976: 11).

Важнейшим объектом родной территории были горы, которые воспринимались как прародители, сакральные семантические центры территории (Традиционное мировоззрение … , 1988: 32; Жизненное пространство … , 2021: 218; Карелина, 2009: 39), защитники людей от злых духов, а также то, что обеспечивает благоденствие (Традиционное мировоззрение, 1988: 39, 40). Большое присутствие в мировоззрении тувинцев гор связано с тем, что рельеф Тувы богато представлен уникальными горными хребтами и нагорьями (Макунина, Мальцева, Паршутина, 2007: 61).

Почитание гор — весьма древнее и распространенное явление. Развитие культа гор получило в различных религиях и культурах (Лапин, 2018: 288–293; Абаева, 1992; Батомункуева, 2019; Будаева, 2018: 10–11; Конунов, 2010: 335–341; Анчина, 2022: 19–22; Васильев, 2017: 40–48; Сефербеков, 2015: 18–23; и др.).

Для выражения этого почитания, особого отношения исследователи часто рассматривают в первую очередь фольклор и его наиболее распространенные жанры: мифологию, эпические произведения, сказки, поговорки. Тем не менее, песенная культура, которая существенно обогатилась уже в современности авторскими произведениями, также является весьма интересным источником для анализа миропонимания народа. Это подтверждается тем, что в песенной культуре тувинского народа песни, связанные с наименованиями горных хребтов, перевалов, вершин, весьма распространены. В целом музыкальная культура тувинцев, частью которой является песенная культура, неразрывно связана с ландшафтом. Но если музыкально-фольклорные направления хорошо изучены (Levin, 2006; Сузукей, 2007; и др.), жанр песен в этой связи еще пока не был рассмотрен.

Поэтому целью данной статьи является систематизация образов гор в тувинской песенной культуре. Объект исследования — тексты песенной культуры тувинцев (традиционной и современной), предмет — образы гор в текстах этих песен. Причем под условным термином «образы гор» мы понимаем достаточно широкий круг номинаций: названия гор, характеристики гор, сравнения с горами, история гор, отношение людей к горам и пр.

Для нашего исследования необходим комплекс методов: текстологический анализ, лингвокультурологический и концептуальный анализ, а также элементы этнографического и географо-культурного подхода к сакральным ландшафтам. Текстологический и поэтический анализ включает детальный анализ текстов песен (лексика, образы, эпитеты гор, топонимы, мотивы обращения к горам, их оценка, эмоциональные и аксиологические «нагрузки»), выявление композиционных функций образа гор (фон, адресат, защитник, посредник между мирами, маркер родины и т. д.) и типичных сюжетных схем, связанных с горами. Лингвокультурологический и концептуальный уровень включает выделение концепта *даг* ‘горы’ в тувинской картине мира: понятийный, образный, ценностный компоненты по данным языка песен, фольклора, топонимии и этнографических описаний. Применение методик лингвокультурологии также позволяет учитывать семантические и ассоциативные поля, определять культурные константы. Дискурсивный и контекстуальный анализ рассматривает песни как части более широкого дискурса сакрального ландшафта. Анализ текстов современных песен подразумевает учет трансформации традиционных образов и их переосмысления в этноидентификационных процессах. Такая комбинация методов позволяет рассмотреть типологию образов гор в текстах, вписать их в концептуальное поле тувинской сакральной географии, показать связь песенной образности гор с этнокультурным ландшафтом и идентичностью.

Понимание исторической изменчивости песен, начиная от народных, записанных этнографами, собирателями фольклора, учитывая появление авторских песен, созданных уже конкретными авторами по мотивам традиционных сюжетов и с народными образами, и, разумеется, представления об изменчивости и самих авторских песен с течением времени, вызывает необходимость опоры на историческую периодизацию песенной культуры тувинцев.

В этом плане для нас важна периодизация, или типология, выстроенная в работе Ч. Х. Санчай (Санчай, 2023), которая осуществила также содержательный анализ песен, но с точки зрения образов

родной земли. Автор выделила три группы песен на протяжении XX–XXI вв.: 1) песни народные, 2) песни авторские советские, 3) песни о горах авторские постсоветского времени.

К первой группе народных песен относятся песни, не имеющие авторства, имеющие определенные комплексы критериев (устная традиция, вариантность, коллективное/анонимное авторство). Чаще всего это песни, которые уже имели хождение в народе длительное время до факта записи, хотя возможны и пограничные случаи (когда авторские песни, созданные в 1920-е гг., «ушли в народ», потеряли авторство и стали считаться коллективным творчеством, например, песня «Агитатор», см.: Сузукей, 2016: 107). Другой вариант пограничного случая, когда к этой же группе можно отнести и ряд песен 1930-х гг., имеющих авторов, но источниками которых стал национальный песенный фольклор, мелодии известных народных песен (Баранмаа, 2020: 181), поэтому воспринимаемых как «новые народные» (см.: Сузукей, 2016: 107). Тем не менее они также могут относиться и к песням авторским советского времени.

Песни этой группы, которые были созданы после 1930-х гг., имеют новые сюжеты, связанные с новым образом жизни, новыми ценностями, идеями, тем не менее они связаны с тувинской локальностью самим авторством, языком текста, упоминанием тувинских мест, в том числе гор, имен. Песни авторские постсоветские — созданные авторами-этническими тувинцами уже с начала 1990-х гг. и до сегодняшнего дня, в которых воспеваются традиционные образы, маркеры тувинской идентичности.

Также надо сказать и в связи с этим о разнообразии источников исследования. Сначала народные песни распространялись и передавались из уст в уста, поэтому народные песни могут рассматриваться в разнообразных записях (этнографических, фольклорных, в ранних песенных сборниках). С появлением письменности песни стали фиксироваться и публиковаться в печатных изданиях. Интерес также представляют и рукописные тетради-песенники, которые стали популярны у советских людей в середине XX в., хотя этот вид источника разыскивать по домашним архивам гораздо сложнее. В 1990-е гг. ситуация изменилась: песни стали записываться на магнитные ленты, а чуть позже появились диски и другие цифровые носители. По этой причине мода на песенники и сборники песен отошла на второй план, в связи с чем уменьшилось их количество изданий (Санчай, 2023: 100).

Оговорим и вопрос с языком песен. В первую очередь мы, разумеется, рассматривали тексты на тувинском языке, при цитировании приводя также построчные переводы фрагментов, чтобы передать особенности выражений. Также и учитывали тексты песен, изданные на русском языке, по возможности разыскивая и тувинские версии.

В общей сложности, для исследования проанализированы различные сборники песен, сборники песен и стихов, сборники народных песен для хора, нотные издания в количестве 71 источника (см. «Материалы исследования»).

Обзор литературы

Песенная культура в целом входит в поле внимания как искусствоведов, культурологов, так и филологов-фольклористов.

Поэтому прежде всего нам необходимо опираться на общие труды по истории музыкальной культуры Тувы, первым из которых является монография А. Н. Аксенова «Тувинская народная музыка» (Аксенов, 1964). Из недавних работ следует отметить фундаментальную работу В. Ю. Сузукей, рассматривающей эволюцию музыкальной культуры Тувы за весь XX в. (Сузукей, 2007). Ей же принадлежит исследование становления и развития авторской песни в период Тувинской Народной Республики (Сузукей, 2016). Е. К. Карелина представляет иной взгляд на историю тувинской музыки (Карелина, 2009). Отдельные аспекты истории песенной культуры тувинцев рассматривают в своих работах А. Д. Баранмаа (Баранмаа, 2020), О. М. Саая (Саая, 2017) и др. авторы.

Обращаясь к тематике песен, исследователи так или иначе упоминают о присутствии гор в сюжетах песен.

Так, Т. Левин писал о «звуковом ландшафте» Тувы, в котором для человека важно имитировать окружающие его звуки и тем самым присоединяться к духовной силе родных мест (Levin, 2006). В монографии В. Ю. Сузукей «Музыкальная культура Тувы в XX столетии» (Сузукей, 2007) можно обнаружить анализ связи песенного фольклора с горным окружением и природными объектами Тувы (там же: 123). Е. К. Карелина в своем исследовании также в разделах о горловом пении тувинцев

подчеркивает связь техники исполнения с окружающим ландшафтом и горной средой, рассматривает образ гор в музыкальной практике и его мировоззренческое отражение (Карелина, 2009: 24, 26, 39).

Е. Л. Тирон, А. В. Байыр-оол, И. С. Тарбастаева в монографическом исследовании «Песенная традиция овюрских тувинцев в контексте сельско-городской миграции XXI века» представили раздел «Песни о любви, в которых используются образы растительного мира (деревьев, тайги)» (Тирон, Байыр-оол, Тарбастаева, 2023: 121–128). В песнях Овюрского кожууна И. С. Тарбастаева рассмотрела эстрадные композиции, посвященные горе Дус-Даг (Тарбастаева, 2023: 51). В статье, посвященной жанровому разнообразию песенной традиции тувинцев Овюрского района, авторы отмечают, что в песнях активно используются поэтические образы гор и перевалов (Арзайты, Когерим, Калчан, Чоза, Торгалыг, Шалаш, Дус-Даг), что, как подчеркивают коллеги, придает песням выразительность и уникальную окраску (Тирон, Байыр-оол, 2022: 37, 38, 39).

Певец и музыкант И. М. Кошкендей, также недавно начавший представлять результаты исследовательской работы, пишет, что известные для всей Тувы топонимы используются в качестве названий народных песен: «Калдак-Хамар», «Дөгээ баары», «Теве-Хая», «Тооруктуг долгай Таңдым», «Хандагайты», «Тожулар ыры», «Самагалдай», «Межегей», «Буура», «Чес-Булуң», «Бай-Тайга», «Хөндергей», «Арыскан», «Ээрбек-Аксы» и др.[1] Как правило, это песни-благословения, песни-посвящения, а микротопонимы используются в частушках (припевках), составляя две трети топонимов в них. В качестве второго из компонента сложных оронимов в народных песнях и частушках используются лексемы *тайга* ‘тайга’ и *таңды* ‘горы’. В народных песнях лексемами *тайга* и *таңды*, пишет автор, обозначают географические объекты, а в частушках (припевках) этими же лексемами, помимо макротопонимов, называют еще небольшие горы, холмы, т. е. эти лексемы используются для обозначения всех возвышенных местностей.

Уже упомянутая Ч. Х. Санчай в исследовании «Образы родной земли в музыкально-песенной культуре тувинцев» (Санчай, 2023) выделяет отдельно четыре группы тувинских традиционных песен, связанные с горами. Это народные песни с наименованиями горных хребтов, перевалов, вершин; названия местностей; песни о людях, которые живут на определенной земле; песни лирические о человеческих чувствах, об отношении к земле: 1. наименования горных хребтов, перевалов, вершин: «Тооруктуг долгай Таңдым» («Ореховая тайга», букв. перевод «Танды, богатая орехами»), «Бай-ла Тайга» («Богатая тайга»), «Өдүген Тайга» («Одуген-тайга»), «Буура» («Верблюжий утес»), «Алды баштыг Кара-Дагны» («Шестиглавый Кара-Даг»), «Дөгээ-Баары» («Перед горой Догээ»), «Калдак-Хамар», «Таңдым турда» («Когда у меня есть Танды»), «Теве-Хая» («Верблюд-скала»), «Тооруктуг Тайга» («Ореховая тайга»), «Башкы таңдым авыралы» («Покровительство Танды») и др.; 2. названия местностей: «Бай-ла Тайга», 3. песни о людях, которые живут на определенной земле, рядом с горой: «Тожуларның аңчыларының ыры» («Песня охотников Тоджи»), «Өдүген Тайга» («Одуген-тайга»), «Тооруктуг Тайга» («Ореховая тайга»), 4. песни лирические о человеческих чувствах, об отношении к земле: «Таңдым турда» («Когда у меня есть Танды») (там же: 85–86).

В целом, как мы уже сказали, тема отражения образов гор в песенной культуре тувинцев еще не становилась в центр внимания исследователей, чем и обусловлена научная новизна нашего исследования.

Материалы исследования

Изучив 71 источник — различные сборники песен, сборники песен и стихов, сборники народных песен для хора, нотные издания, — мы выделили из них 53 песни, в которых присутствуют наименования гор, образы гор, упоминания гор, и распределили их по группам, соответствующим типологии песен.

Народные песни о горах, в том числе авторские, основанные на народных песнях:

1) «Алды баштыг Кара-Дагны» («Шестиглавого Кара-Дага»), народная песня[2];

[1] Кошкендей И. М. Топонимы в народных песнях тувинцев // Степная цивилизация — 2018 г. Земля предков: традиции и новации в социально-культурном развитии общества: доклады Конгресса, Кызыл — Москва, 07-10 августа 2018 года. Кызыл; М.: Российское общество социологов, 2018. С. 384–389.
[2] Аксенов А. Н. Тувинская народная музыка. М.: Музыка, 1964. С. 126.

2) «Буура», народная песня («Буура»)[1];
3) «Таңдым турда» («При моей танды»), народная[2];
4) «Тооруктуг Тайга» («Ореховая Тайга»), народная[3];
5) «Дөгээ-Баары» («Перед горой Догээ»), народная[4];
6) «Алды баштыг Кара-Дагны» («Шестиглавого Кара-Дага»), народная[5];
7) «Бай-ла-Тайгам» («Моя Бай-Тайга»), народная[6];
8) «Кедровая тайга», народная[7].

К авторским советским песням мы отнесли следующие:

9) «Эрге шөлээ» («Правовой отпуск»), слова С. Сарыг-оола[8];
10) «Калдак-Хамар» («Калдак-Хамар»), слова С. Тока[9];
11) «Тыва чуртум» («Моя страна Тува»), слова В. Ш. Кок-оола[10];
12) «Теве-Хая» («Теве-Хая»), слова С. Шойгу[11];
13) «Хайыракан» («Хайыракан»), слова и музыка С. Б. Бюрбю[12];
14) «Бедик даглыг мээң чуртум» («Высокогорная моя страна»), слова и музыка С. Б. Бюрбю[13];
15) «Мөңгүн-Тайга» («Монгун-Тайга»), слова Б. Б. Чюдюка[14];
16) «Чуртум бо-дур» («Вот моя страна»), слова и музыка В. Ш. Кок-оола[15];
17) «Алдын Таңдым» (Моя Золотая Танды), слова А. Д. Арапчора[16];
18) «Агитатор» («Агитатор»), слова С. Б. Бюрбю[17];
19) «Чалыы назын байырлалы» («Праздник юности»), слова О. О. Сувакпит[18],
20) «Дус-Даг» («Соляная Гора»)[19].

[1] Сузукей В. Ю., Монгуш Т. К. Хиты композиторов-песенников Тувы. Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве РТ. Кызыл: ООО «Тываполиграф», 2024. С. 127.
[2] Ырлажыылы [Споем] : сборник песен / сост. С. Б. Пюрбю. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1959. С. 35. (На тув. и русс. яз.)
[3] Аксенов А. Н. Тувинская народная музыка. М.: Музыка, 1964. С. 90.
[4] Там же. С. 159.
[5] Там же. С. 126.
[6] Лесников Р. Н. Ореховая Тайга. Тувинские народные песни для хора: учеб. пос. / ред. О. Сувакпит. Барнаул: ГИПП «Алтай», 1995. С. 28–31.
[7] Тувинские народные песни: сборник песен / пер. С. Козловой, ред. С. Бюрбе. Кызыл, 1963. С. 23, 24. (На тув. и русс. яз.).
[8] Сузукей В. Ю., Монгуш Т. К. Хиты композиторов-песенников Тувы. Кызыл: ООО «Тываполиграф», 2024. С. 134.
[9] Там же. С. 136.
[10] Там же. С. 20.
[11] Ырлажыылы [Споем]: сборник песен / сост. С. Б. Пюрбю. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1959. С. 55. (На тув. и русс. яз.).
[12] Улуг-Хемниң аялгалары [Улуг-Хемские напевы]: сборник песен / муз. ред. Р. Д. Кенденбиль, ред. Ю. Ш. Кюнзегеш. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1966. С. 32–33. (На тув. и русс. яз.).
[13] Кенденбиль Р. Д., Бюрбе С. М., Бегзи К. М. Ырлар чыындызы [сборник песен]: нотное издание / муз. ред. В. И. Борисенко. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1989. С. 87, 88. (На тув. яз.).
[14] Там же. С. 124, 125. (На тув. яз.).
[15] Кок-оол В. Ш. Байлак чуртум [Богатый мой край]: сборник песен. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1998. С. 10. (На тув. яз.).
[16] Ырлажыылы [Споем] (Сборник песен) / сост. С. Б. Пюрбю. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1959. С.62. (На тув. и русс. яз.).
[17] Там же. С. 147. (На тув. и русс. яз.).
[18] Кенденбиль Р. Д., Бюрбе С. М., Бегзи К. М. Ырлар чыындызы [сборник песен] : нотное издание / муз. ред. В. И. Борисенко. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1989. С. 14–19. (На тув. яз.).
[19] Ыры «Дус-Даг» Исп. Монгуш Кокел Шадыповна (род. 1940 г. в с. Дус-Даг). Зап. в 2009 г. в с. Хандагайты. Расшифровка и перевод А. В. Байыр-оол (см.: Тирон, Байыр-оол, 2022: 38–39).

К числу авторских песен постсоветского времени мы отнесли:

21) «Мөңгүлегим — Алдын Тайгам» («Мой Ледник — Золотая Тайга»), слова и музыка А. С. Конгара[1];

22) «Кызыл-Тайгам» («Кызыл-Тайга Моя»), слова Ч. Ондар[2];

23) «Хараар-Тейим» («Мой Хараар-Тей»), слова С. И. Самбый-оол[3];

24) «Кызыл-Даамны» («Моя красная гора»), слова Л. И. Иргит[4];

25) «Бай Дус-Даг» («Богатая Соляная Гора»), слова Б. Монгуша[5];

26) «Бай-ла-Тайга төлдери бис» («Мы — дети Бай-Тайги»), слова А. С. Самдан[6];

27) «Даглыг Тывам оглу мен» («Я — сын горной Тувы»), слова С. С. Сарыг-оола[7];

28) «Мөңгүн-Тайга оглу, кызы» («Сын, дочь Монгун-Тайги»), слова и музыка А. М.-Д. Монгуш[8];

29) «Мөңгүлегим — Алдын Тайгам» («Мой Ледник-Золотая Тайга»), слова и музыка А. С. Конгара[9];

30) «Хүннүг Тывам» («Моя Солнечная Тува»), слова С. С. Сарыг-оола[10];

31) «Бай-Даг кызы» («Бай-Дагская девушка»), слова А. Кунчун[11];

32) «Бай-ла-Тайгам» («Бай-Тайга моя»), слова Б. Кыргыс[12];

33) «Дөгээ (Найысылал)» («Догээ» (Столица)»), слова и музыка А. В. Данзырына[13];

34) «Тайгаларым» («Моя тайга»), слова Н. Тас-оола[14];

35) «Каттыраңнап чаңнап келем» («Подойди посмеиваясь»), слова Ю. Ш. Кюнзегеша[15];

36) «Мөңгүн-Тайга» («Монгун-Тайга»), слова и музыка А. С. Хоюгбан[16];

37) «Тайгаларым» («Моя Тайга»), слова Бичии уруг Кыргыс[17];

---

[1] Чамбыт Б. С. Ырлаксанчыг Бай-ла-Тайгам [Вдохновенная Бай-Тайга]: сборник песен. Кызыл. 2002. С.15. (На тув. яз.).

[2] Ыры — 2001. Ырлар чыындызы [Песня — 2001. Сборник песен]: литературно-музыкальное издание / муз. ред. В. Б. Серен. Кызыл: Типография Госкомитетат по печати инфомрации Республики Тыва, 2002. С. 15–16. (На тув. яз.).

[3] Ыры — 2002. Ырлар чыындызы [Песня — 2002. Сборник песен]: литературно-музыкальное издание / муз. ред. В. Б. Серен. Кызыл: Типография Госкомитетат по печати инфомрации Республики Тыва, 2003. С. 36 –37. (На тув. яз.).

[4] Иргит Л. И. Шүлүктерим чүглеп ырлаан аялгалар: ырылар чыындызы [Стихи мои пером спетые мелодии: сборник песен]. Кызыл: КХН «Тываполиграф», 2023. С. 13, 14.

[5] Чамбыт Б. С. Амыдырал эгелеп тур [Жизнь начинается]: сборник песен. Абакан Кызыл: КХН «Тываполиграф», 2021. С. 25. (На тув. яз.).

[6] Самдан А. С. Аалым-чуртум алгаан шүлүүм арат чонга бараалгадыйн [Свое стихотворение, восхваляемое моей страной-родиной, я посвящаю народу]: сборник песен. Абакан: ОАО «Типография «Хакасия», 2019. С. 5, 6. (На тув. яз.).

[7] Чамбыт Б. С. Где ты, моя любовь? [Чүшкүрбейн баарың ол бе? …]: сборник песен. Кызыл: ОАО «Тываполиграф», 2011. С. 35, 36. (На тув. яз.).

[8] Монгуш А. М.-Д. Чуртталгамның аялгазы [Мелодия жизни]: сборник песен. Кызыл: Тувинское книжное издательство им. Ю. Ш. Кюнзегеша, 2009. С. 26–27. (На тув. яз.).

[9] Чамбыт Б. С. Ырлаксанчыг Бай-ла-Тайгам [Вдохновенная Бай-Тайга]: сборник песен. Кызыл. 2002. С. 16. (На тув. яз.).

[10] Сузукей В. Ю., Монгуш Т. К. Хиты композиторов-песенников Тувы. Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве РТ. Кызыл: ООО «Тываполиграф». 2024. С. 125. (На тув. и рус. яз.).

[11] Сарагай С. К. Байыр тудайн [Приветствую]: сборник песен. Абакан: ОАО «Типография «Хакасия», 2020. С. 5, 6, 7. (На тув. яз.).

[12] Данзын К. М. Эрткен үем. Сборник песен. Кызыл, 2013. С. 14. (На тув. яз.).

[13] Увангур А. К.-Х. Голос моего сердца, зов сердца только для тебя. Воспоминания современников. Статьи, стихи, песни и переводы. Кызыл. 2021. С. 203. (На тув. яз.).

[14] Данзын К. М. Эрткен үем [Мое прошлое] : сборник песен. Кызыл, 2013. С. 97, 98. (На тув. яз.).

[15] Сузукей В. Ю., Монгуш Т. К. Хиты композиторов-песенников Тувы. Кызыл: ООО «Тываполиграф», 2024. С. 140. (На тув. и рус. яз.).

[16] Хоюгбан А. С. Төрээн черим аялгазы [Мелодия моей земли] : сборник песен. Кызыл: ОАО «Тываполиграф», 2010. С. 30, 31. (На тув. яз.).

[17] Данзын К. М. Эрткен үем. Сборник песен. Кызыл, 2013. С. 97, 98. (На тув. яз.).

38) «Күскү тайга» («Осенняя тайга»), слова и музыка Д. Ш. Санчыт[1];
39) «Хайыракан даам, өршээ!» («Хайыракан, помилуй»), слова и музыка А. М.-Д. Монгуша[2];
40) «Бай-ла-Тайга — мээң чуртум» («Бай-Тайга — моя страна»), слова и музыка А. М.-Д. Монгуша[3];
41) «Чонум чурту Бай-ла-Тайгам» («Родина моего народа Бай-Тайга моя»), слова Д. Хертек[4];
42) «Мөңгүн-Тайгам» («Моя Монгун-Тайга»), слова Л. Насык-оола[5];
43) «Адап ханмас Бай-ла-Тайгам» («Моя непревзойденно богатая тайга»), слова А. С. Самдана[6];
44) «Кызыл-Тайгам» («Кызыл-Тайга моя»), слова Ч. Ондар[7];
45) «Хараар-Тейим» («Мой Хараар-Тей»), слова С. Самбый-оол[8];
46) «Ыдык-Тайгам» («Моя священная тайга»), слова Б. Ооржак[9];
47) «Ыдык Бай-Тайга» («Священная Бай-Тайга»), слова Б. Б. Чюдюка[10];
48) «Бай-Тайгамны» («Мою Бай-Тайгу»), слова Т. Оссур[11];
49) «Бай-ла-Тайгам» («Моя Бай-Тайга»), слова Б. Кыргыс[12];
50) «Ыдык Бай-Тайгам» («Моя священная Бай-Тайга»), слова Б. Б. Чюдюк[13];
51) «Бай-Тайгамны» («Мою Бай-Тайгу»), слова А. С. Самдан[14];
52) «Дагларым» («Мои горы»), слова А. А. Даржая[15];
53) «Чонум чурту Бай-ла-Тайгам» («Родина моего народа Бай-Тайга моя»), слова А. С. Самдана[16].

[1] Санчыт Д. Ш. Тайгажының ырызы [Песня таежника] : сборник песен и инструментальной музыки. Кызыл: ОАО «Тываполиграф», 2011. С. 156, 157. (На тув. яз.).
[2] Монгуш А. М.-Д. Чуртталгамның аялгазы [Мелодия жизни] : сборник песен. Кызыл: Тувинское книжное издательство им. Ю. Ш. Кюнзегеша, 2009. С. 30–31. (На тув. яз.).
[3] Там же. С. 22–23. (На тув. яз.).
[4] Самдан А. С. Аалым-чуртум алгаан шүлүүм арат чонга бараалгадыйн [Свое стихотворение, восхваляемое моей страной-родиной, я посвящаю народу] : сборник песен. Абакан: ОАО «Типография «Хакасия», 2019. С. 8. (На тув. яз.).
[5] Чульдум-Сурун Б. Х. Почему не пришла на свидание? [Чүнү бодааш болчаан үстүн ...]: сборник песен. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2006. С. 13, 14. (На тув. яз.).
[6] Самдан А. С. Сеткилдиң сөңү [Подарок души] : сборник песен и стихов. Абакан: ОАО «Типография «Хакасия», 2020. С. 5, 6. (На тув. яз.).
[7] Ыры — 2001. Ырлар чыындызы [Песня — 2001. Сборник песен]: литературно-музыкальное издание / муз. ред. В. Б. Серен. Кызыл: Типография Госкомитетат по печати инфомрации Республики Тыва, 2002. С. 15, 16. (На тув. яз.).
[8] Ыры — 2002. Ырлар чыындызы [Песня — 2002. Сборник песен]: литературно-музыкальное издание / муз. ред. В. Б. Серен. Кызыл: Типография Госкомитетат по печати инфомрации Республики Тыва, 2003. С. 36–37. (На тув. яз.).
[9] Кенеш Б. М. Любовь к земле моей [Черимге ынаам]: сборник песен. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2001. С 31, 32. (На тув. яз.).
[10] Чамбыт Б. С. Где ты, моя любовь? [Чүшкүрбейн баарың ол бе? ...]: сборник песен. Кызыл: ОАО «Тываполиграф», 2011. С. 56–59. (На тув. яз.).
[11] Самдан А. С. Сеткилдиң сөңү [Подарок души]: сборник песен и стихов. Абакан: ОАО «Типография «Хакасия», 2020. С. 9, 10. (На тув. яз.).
[12] Данзын К. М. Эрткен үем [Мое прошлое]: сборник песен. Кызыл. 2013. С. 14. (На тув. яз.).
[13] Чамбыт Б. С. Ырлаксанчыг Бай-ла-Тайгам [Вдохновенная Бай-Тайга]: сборник песен. Кызыл. 2002. С. 4. (На тув. яз.).
[14] Самдан А. С. Сеткилдиң сөңү [Подарок души]: сборник песен и стихов. Абакан: ОАО «Типография «Хакасия», 2020. С. 9, 10. (На тув. яз.).
[15] Төрээн черивистиң ырлары [Песни родного края]: сборник песен. Кызыл, 2011. С. 97, 98. (На тув. и рус. яз.).
[16] Самдан А. С. Аалым-чуртум алгаан шүлүүм арат чонга бараалгадыйн [Свое стихотворение, восхваляемое моей страной-родиной, я посвящаю народу]: сборник песен. Абакан: ОАО «Типография «Хакасия», 2019. С. 8. (На тув. яз.).

Образы гор в народных песнях

Изучая группы текстов народных песен (включая авторские песни — вариации народных песен), мы увидели, что упоминания о горах в них присутствуют в трех видах: 1) горы как родные места (свои места благоденствия, особой силы), 2) горы как кормильцы, 3) внешние характеристики горы, 3) гора как место защиты, силы. Рассмотрим эти подгруппы.

Горы как родные. В народной песне «Алды баштыг Кара-Дагны», которая считается одной из песен периода восстания «шестидесяти богатырей» (Алдан маадыр) 1883–1885 гг. (Аксенов, 1964: 126; Тирон, 2017: 53), есть строчки о том, как тувинцы «привязывали» представление о горе к месту проживания: *Алды Баштыг Кара-Дагны, Аал-ла кылып алыылыңар* ‘Сделаем шестиглавый Кара-Даг аалом’.

В народной песне «Аңчы арат» дается описание своего горного места, где дышится по-особому, где человек чувствует запахи лесных/горных трав:

Өдүген тайга чурттуг-ла мен,

Өлең сиген чыттыг-ла мен.

Чалым тайга чурттуг-ла мен,

Шаанак сиген чыттыг-ла мен.

Одуген-тайгу местность[1] имеющий я,

Лесных трав запах имеющий я,

Скалистую тайгу имеющий я,

Горных трав запах имеющий я.

Как писала Ч. Х. Санчай, ряд песен имеет в названиях оронимы, т. е. названия объектов рельефа земной поверхности, причем прежде всего выпуклых — гор, горных хребтов: «Өдүген Тайга» («Одуген тайга»), «Тооруктуг долгай Таңдым» («Ореховая тайга»), «Бай-ла Тайга» («Богатая тайга»). В первой части песни «Өдүген Тайга» охотник обращается к хозяевам и духам земли, напоминая, что он — житель этих мест. Во второй части певец поет о предстоящей охоте в побудительной форме, подразумевая, что охота должна благополучно закончиться. При этом слияние с родным краем воспевается человеком как настоящее счастье. Он описывает, как чувствует слияние с местами, в которых он живет, воздухом которых дышит, запах, которых для него родной (Санчай, 2023: 87).

В тексте песни «Таңдым турда таңдаш-ла мен» певец подчеркивает связь с *Таңды,* т. е. ‘моей Таңды’. Причем *таңды* может трактоваться и как высокая гора, и как высокогорная тайга[2]. В песне воспевает благоденствие этой тайги, ее плоды, благодаря которым человек будет доволен[3]:

Таңдым турда таңдаш-ла мен,

Тараам турда тодуг-ла мен,

Хемчиим турда хертеш-ле мен,

Хевээм турда, тодуг-ла мен.

При моей Танды возрадуюсь я,

Пока есть хлеб, я сыт,

Когда речка моя течет, я выгнут/подобен седловине[4],

Пока есть моя мука[5], я сыт.

---

[1] *Чурт* ‘местность’ (одно из значений), *чуртуг* ‘имеющий местность’. См.: Тувинско-русский словарь: около 20000 слов / под ред. Э. Р. Тенишева. М.: Советская энциклопедия, 1969. С. 547.

[2] Там же. С. 406.

[3] Выражение *таңдаш-ла мен* буквально означает что-то вроде «возрадуюсь-ка я»: *таңдаш-* — глагольная основа со значением ‘удивляться, поражаться, восхищаться’, *-ла* — может рассматриваться как экспрессивная частица; *мен* — местоимение ‘я’.

[4] *Хертеш* ‘седловина’, ‘прогнутый, выгнутый’. См.: Тувинско-русский словарь: около 20000 слов / под ред. Э. Р. Тенишева. М.: Советская энциклопедия, 1969. С. 476.

[5] *Хевек* ‘просяная мука’, *хевээм* ‘моя просяная мука’. См.: Тувинско-русский словарь: около 20000 слов / под ред. Э. Р. Тенишева. М.: Советская энциклопедия, 1969. С. 472.

Понимание гор как мест, буквально кормящих человека (*горы-кормильцы*) присутствует в народной песне «Тооруктуг Тайга» представлены строки, где тайга кормит человека:

Тооруктуг долгай таңдым
Долганзымза, тодар-ла мен
Эзириктиг ээр-ле таңдым
Эргилзимзе тодар-ла мен

С кедровыми орехами уступчатую танды
Как обойду я — буду сыт.
С горными козлятами извилистую танды
Как обойду я — буду сыт[1].

В песне «Кедровая тайга» также продемонстрированы слова о тайге, которая кормит человека:

Моя кедровая тайга,
Пройду тебя — и буду сыт.
А разведу я пестрый скот-
Наверно, буду и богат.
Обильна дичью ты, тайга.
Взойду на гору — буду сыт.
А стану я скотом богат —
Наверно, буду знаменит[2].

Внешние характеристики гор, например, можно увидеть в народной песне «Буура»:

Бууларган бууланы, о,
бугаланган Демир-Сугну, о.
Кажарарган бууланы, о,
Кажааланган Демир-Сугну, о.

О, сереющий вдали Верблюжий утес.
О, струящийся под ним Темиир-Суг
О, сверкающий на солнце Верблюжий утес.
О, вьющийся вокруг него Темиир-Суг (Сузукей, 2007: 127).

Само название *Буура* ‘верблюд-производитель’[3], которое было дано горе, напоминающей своими очертаниями лежащего верблюда, указывает на то, как внимательно всматривались в горы люди. Как пишет Б. К. Ондар, в названии отразилось почтение людей перед величием горы[4].

В народной песне «Дөгээ-Баары» также подчеркивается высота горы Догээ[5]: *Бежен аътты чарыштырган, Бедик чаагай Дөгээ-Баары* ‘Передняя сторона высокой прекрасной [горы] Доге, Где пустили соревноваться в беге пятьдесят коней’[6].

В песне «Бай-ла-Тайгам» встречается текст с высокой вершиной: *Барып-ла барып бады-ла келген, Бажы-ла бедик Бай-ла Тайгам*[7] ‘Сверху вниз устремившаяся, С вершиной высокой моя Богатая (Бай) Тайга’.

[1] Аксенов А. Н. Тувинская народная музыка. М.: Музыка, 1964. С. 90
[2] В источнике только текст на русском языке. Тувинские народные песни: сборник песен / пер. С. Козловой, ред. С. Бюрбе. Кызыл, 1963. С. 23, 24.
[3] Тувинско-русский словарь: около 20000 слов / под ред. Э. Р. Тенишева. М.: Советская энциклопедия, 1969. С. 124.
[4] Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы, 3-е изд. Кызыл: Тувинское книжное издательство. 2024. С.152.
[5] *Дөге* (*Дөге-Баары, Дөге-Даг*) — сейчас гора вблизи г. Кызыла. См.: Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. 3-е изд. Кызыл: Тувинское книжное издательство. 2024. С. 170.
[6] Аксенов А. Н. Тувинская народная музыка. М.: Музыка, 1964. С. 159.
[7] Лесников Р. Н. Ореховая Тайга. Тувинские народные песни для хора: учеб. пос. / ред. О. Сувакпит. Барнаул: ГИПП «Алтай», 1995. С. 28–31.

В песне «Алды баштыг Кара-Дагны» также воспевается крутой, обрывистый склон горы Кара-Даг: *Кашпал, кадыр Кара-Дагны Каңзы кылып алыылыңар* ‘Отвесный Кара-Даг с ущельями Нарами сделаемте’[1]. Внешние характеристики подчеркиваются в связи тем, что гора связывалась с функциями защитника восставших. Как писала Б. К. Ондар, в мировосприятии тувинцев эпитет *кара* в ороними Кара-Даг используется в качестве защиты[2].

Помимо внешних характеристик горы, в этой же песне горы прямо воспринимаются местом, в котором можно укрыться (*горы — защитники*):

Чеди баштыг Кара-Дагга
Четтирбейн баргай-ла бис
Адыр баштыг Кара-Дагга
Алдырбайн баргай-ла бис.

На семиглавом Кара-Даге
Не будем мы настигнуты,
На многоглавном Кара-Даге
Не будем мы схвачены.

Также в народной песне «Буура» гора понимается как место, где человек может защищаться:

Бууранының кырынайдан
Бузуп көрүп орган болза,
Булан баштыг оюм-биле
Булгандырып орган болза[3].

На вершине Верблюжего утеса
Устроить бы мне бойницу.
На коне, могучем, как лось,
Прорубать бы себе дорогу (Сузукей, 2007: 127).

Таким образом, в народных песнях тувинцев горы понимаются как свои, родные земли, имеющие особый запах, как место благоденствия и защиты человека, как выдающиеся объекты, которые было важно описывать, сравнивать.

Образы гор в авторских песнях советского времени

В авторских песнях, которые появились в советское время, горы отмечаются в уже упоминавшихся ипостасях: 1) горы как родные места, 2) горы как символы силы, 3) внешние характеристики гор. Помимо этого, мы увидели отражение советской установки на активную роль человека — созидателя и покорителя природы, в виде темы покорения горы (4). При этом можно обнаружить и еще одну новую тему — развитие психологизма в аспекте эмоциональной связи человека с горой (5). И типология эта достаточно условна, поскольку в одних и тех же песнях, отрывках и описаниях могло быть сочетание аспектов.

Горы как родные места. Во многих авторских песнях встречаются сюжеты с образами гор, как о родных землях, о родных местах.

Тематика песен В. Ш. Кок-оола (1906–1980) была тесно связана с родной Тувой, с новой жизнью тувинского народа и, как подчеркивает В. Ю. Сузукей, ряд песен, например, «Тыва чуртум» по характеру близка к тувинским народным песням (Сузукей, 2007: 165), т. е. может относиться к пограничной группе песен. В тексте песни представлены следующие строки: *Топтап бодап сактып кээрге, Даглыг, шөлдүг чаагай чуртум* ‘Когда вдумался, вспомнил, что родина моя — гористая, полевая’.

[1] Аксенов А. Н. Тувинская народная музыка. М.: Музыка, 1964. С. 126.
[2] Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. 3-е изд. Кызыл: Тувинское книжное издательство. 2024. С.198.
[3] Аксенов А. Н. Тувинская народная музыка. М.: Музыка, 1964. С. 125.

В песне «Хайыракан» на слова и музыку С. Б. Бюрбю (1913–1975) воспевается связь горы с родной землей, гора украшает родную землю: *Дөрде чалаан шимелде боол, Төрээн черим каастап тур сен* ‘Подобно драгоценному орнаменту в центре юрты, Ты украшаешь собой мою родную землю’.

В песне «Теве-Хая» на слова С. Шойгу воспевается красота родной горы: *Чергелешкен даглар ужу, Черим-чуртум Теве-Хая* ‘Вот рядами стоят горные цепи — Это моя родина Верблюд-скала’.

Горы как символы силы, неподвижности, стойкости, высоты. Представления о стойкости горы актуализируются в композиции на слова С. Шойгу «Теве-Хая»: *Танкы ышкаш хевир-сынныг, даглар ужу Теве-Хая* ‘Похожая на танк своим станом, Верблюд-скала в конце горной цепи’. Теве-Хая — *теве* ‘верблюд’, хая ‘скала’; букв. верблюд-скала; название связано со скалой, напоминающей по форме верблюда[1]. Интересно здесь то, что в качестве сравнения мощи упоминается новое механическое средство — танк.

В песне «Монгун-Тайга» на слова С. Чюдюк также представлен эпизод символа силы: *Мөңгүн-доорзак кедип алгаш, девип турар Мөгезиг-даа, Мөңгүн-Тайгам магадаар мен* ‘Восхищаюсь я тобой одетой в серебряную шапку и как борец, исполняющий танец орла, моя Серебряная тайга’.

С. М. Бюрбе (1924–2012) в песне «Бедик даглыг мээң чуртум», автором текста которой он выступил, описывает красоту родной горной земли. В том числе в песне представлены эпизоды сравнения священной горы Монгун-Тайги с борцами национальной борьбы *хүреш*, которые исполняют ритуальный танец орла *девиг*:

Мөгелер-даа девип, самнап турганзыг
Мөңгүн-Тайгам бедик-бедик дагларлыг.
Саадак арттың кырынга кээп дыңнаарга
Суурда чоннуң чугаа-сооду тода кээр.
Чудук чонган бызаанчылар балдызы
Чаңгыланган хаяларга кангырт дээр.

‘Как борцы, исполняющие танец орла,
Моя Монгун-Тайга с высокими горами.
Поднявшись на перевал Саадак, ясно услышишь,
Как в селе отчетливо слышны говоры народа.
Звук топоров бызаанчы, строгающих бревно,
Издается громко эхом на скалах’.

В песне «Дус-Даг», которую записали исследователи у исполнителя Кокел Шадыповны Монгуш (род. 1940 г. в с. Дус-Даг) в 2009 г. в с. Хандагайты, воспевается гора в Овюрском районе Дус-Даг, расположенная у озера Убсу-Нур, куда впадает река Торгалыг. Здесь имеется соляное месторождение, обитает множество сурков — тарбаганов, которых овюрцы использовали в пищу. Песня передает описание края, где находится эта гора.

Внешние характеристики горы также остаются важными аспектами упоминания гор в песнях. Так С. Шойгу в песне «Теве-Хая» сравнивает красоту горы с национальными узорами: *Уулзалыг хевис ышкаш, Узун баткан Теве-Хая* ‘Красивая, как узорчатый ковер, С высоты ниспадающая Верблюд-скала’. Типично сравнение горных абрисов с седловиной: *Ооораш кезек даглар ужу, Онза чараш Теве-Хая* ‘Увалы-седловины здесь и горные цепи – Дивно прекрасная Верблюд-скала’.

В песне «Мөңгүн-Тайга» на слова С. Чюдюка характеристика ландшафта очень детальна: *Мөңгүн-Тайга, сени черле ырлаксаар мен! Мөңгүн, алдын хойлап алган Тыва черниң Чараш каазы, чоргаарланыы, судал чаңгыс, Чарлып болбас, элбек байлак булуңу сен — ындыымда боор* ‘Монгун-Тайга, мне всегда о тебе хочется петь! Это от того, что ты — красота, гордость, единый пульс, неразлучный, богатый уголок, хранящий за пазухой серебро и золото тувинской земли’.

[1] Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. 3-е изд. Кызыл: Тувинское книжное издательство. 2024. С.314.

Песня «Дус-Даг»	*Перевод на русский язык*
Эргип четпес делгем чурттуң Эң-не ырак кызыгаары! Эртинелиг, байлак дустуг Эргим ынак Дус-ла-Даамны! Улуг чурттуң мурнуу чүүгү, Успа-Хөлдүң берти кыдыы! Алдын ышкаш, байлак дустуг Ажык делгем Дус-ла-Даамны! Тарбаганнар оттаар чери Даглар арты, тайга бели! Далай-хөлче киир аккан Дазыр чараш Торгалыымны!	Необъятной широкой страны Самая далекая граница! Драгоценный, богатый солью, Родной, любимый мой Дус-Даг! Большой страны южная сторона, На этой стороне Убсу-Нура! Словно золото, богатый солью, Открытый, широкий мой Дус-Даг! Место, где сурки пасутся, За горами, на таежном склоне! В море-озеро впадающая Очень красивая моя (река) Торгалыг! (Тирон, Байыр-оол, 2022: 38–39)

Эти традиционные тувинские образы и представления о горе в советские горы стали «соседствовать» с новыми темами.

Покорение гор. В первую очередь, согласно советской идеологеме, человек был строителем новой жизни, умеющим не только разрушать старый общественный порядок, но и покорять природу, подчинять ее своим целям строительства (Болотова, 2006). Эта установка вызвала развитие массовых экспедиций, альпинизма, романтизации и даже героизации профессии геолога. Природа, в том числе горы, рассматривалась как «дикое, чужое» пространство, подлежащее покорению и тотальной реконструкции. Человек стал противопоставлять себя горам.

В песне «Алдын Таңдым» на слова Б. Ооржака присутствуют строки: *Ленинниң кызыл тугун туткаш, Идегелден чоннуң чүрээ хып — Арттар бедиин ажыр тулчуп чорааш, Ажы-төлдер чолун чырыткан* ‘С красным знаменем Ленина, Сердце народа надеждой светясь — Преодолевая горные перевалы, Осветил детям путь надежды’.

В песне «Агитатор» на слова С. Б. Бюрбю (1913–1975) демонстрируются следующие строки: *Дагны, хемни бергезинмес, Даады келир агитатор, Делегейде болуушкунну Дески сөглээр агитатор* ‘Без труда преодолевая реки и горы, Непременный гость агитатор, Бесподобно вещающий события всего мира, Агитатор мой неустанный’.

В песне «Чалыы назын байырлалы» на слова О. О. Сувакпит (1926–2002) также присутствует мотив преодоления силы гор: *Саян, Таңды чалымнарын чаза шапкаш, Чажыт чыткан эртинезин ажыткан бис* ‘Преодолев хребты Саян и Танды, Мы открыли его секретные сокровища’.

В тексте песни о коммунистической партии Советского Союза на слова тувинского поэта С. А. Сарыг-оола (1908–1983) «Эрге шөлээ» есть такие же строки: *Сайзыралды харап көөрге, Саяан даг дег бедик болган* ‘Глянешь на новую жизнь — Она высока, как Саяны’, *Туттунарда дыттыг Саян Тура дүшпейн ажа-ла бээр* ‘На хребтах Саян — стройные лиственницы. Держась за них, одолеешь перевал’ (Сузукей, 2007: 134).

Особенно ярко мотив исправления горы присутствует в песне «Калдак-Хамар» на слова С. К. Тока (1901–1973):

Калдак-Хамар артын сынын
Казып алза, аштап алза.
Хартыга дег чычаан мунгаш,
Хала чокка салып чорза.

Калдак-Хамар — снежный перевал
Раскопать бы, рассчитать бы.
Как ястреб на (быстром) чычане[1]
Без провалов промчаться бы (Сузукей, 2007: 136).

Тем не менее, несмотря на коллективистский пафос, мотивы покорения, в тувинской песенной культуре советских лет, также, как и во всей советской песенной культуре, усилились и лирические интонации (Раку, 2009), появилась тема *эмоциональной связи человека с горой.*

Так, например, в тексте авторской песни «Хайыракан» (слова и музыка С. Б. Бюрбю (1913–1975) представлены особые эмоциональные чувства певца к сакральной горе «Хайыракан»: *Хайыралыг даам сени, Кара чаштан амдыгаа дээр, Көргенимниң санында-ла, Хөрек, чүрээм чоргаарап көөр* ‘На милостивую гору мою, С самого детства до настоящей поры, Всякий раз, глядя на тебя, сердце наполняется гордостью и радостью’.

Здесь стоит подчеркнуть, что Хайыракан, гора в Улуг-Хемском районе, издавна считалась у тувинцев священной горой. Известный тувинский этнограф М. Б. Кенин-Лопсан называл Хайыракан «духом земли, хозяином земли; небесным телом» и даже «небесным божеством» (Кенин-Лопсан, 2021: 68, 69, 73).

В песне В. Ш. Кок-оола (1906–1980) «Чуртум бо-дур» имеется следующая фраза, подчеркивающая наличие у гор сознания: *Сагыш-сеткил чоргаар чуртум — Саян болгаш Таңдым* ‘Саян и Танды — гордая душой страна моя’.

В песне «Алдын Тандым» на слова Б. Ооржака демонстрируется ностальгия по горе: *Калбак ногаан эзим шыпкан Таңды Кажан-даа сагышка көстүп кээр* ‘Танды, покрытая с широкими зелеными лесами, В мыслях часто предстает передо мной’.

Таким образом, в советских песнях мы видим не только традиционные образы гор, но и новое отношение, с одной стороны отношение покорителя, с другой стороны — появление мотивов эмоциональной связи с горами.

Образы гор в авторских песнях постсоветского времени

Как писала в своей работе об образах родной земли в тувинских песнях постсоветского времени Ч. Х. Санчай, социокультурные процессы возрождения национальных культур, роста этнической самоидентификации этого времени, привели к изменениям и в содержании песен (Санчай, 2023: 100).

В первую очередь видимым изменением стало исчезновение советских установок покорителей природы, разрушителей и пр. Как показало наше изучение выявленных текстов, аспектов, связанных с образами гор, стало больше. Помимо традиционных тем появились новые, а также произошло усиление мотивов святости гор. Приведем примеры по выявленным аспектам: 1) горы как родные места, родство с горами, 2) горы–кормильцы, 3) горы как символы силы и защиты, 4) «поющие» горы, 5) локальные особенности гор, 6) эмоциональная связь горы с человеком, 7) святые горы, 8) ностальгия по горам, 9) горы как места встречи с любимыми, родными людьми.

Горы как родные места. Образы гор как родной земли, где вырос человек, воспеваются в песне «Мөңгүлегим — Алдын Тайгам» («Мой Монгулек — Золотая Тайга») (слова и музыка А. С. Конгара): *Өскен черим Мөңгүлегим — Өөрүшкүм, мээң чоргааралым* ‘Мой Монгулек, место, где я вырос — моя радость, моя гордость’.

Отсылка к образу матери при восхищении родной горой представлена в тексте песни «Кызыл-Тайгам» (слова Ч. Ондар): *Арат чонун алдаржыткан Алдар-аттыг мөгелерлиг, Авазы дег аазын эмген Авыралдыг Кызыл-Тайгам! Алызындан чонум одаа — Ак-көк Сүт-Хөл, Кызыл-Тайгам!* ‘С именитыми борцами, прославившими свой народ, как молозиво матери выпившая, Милостивая моя Кызыл-Тайга. Искоренившийся очаг моего народа — Голубой Сут-Хол, моя Кызыл-Тайга’.

В песне «Хараар-Тейим» (слова С. И. Самбый-оола) также воспевается связь горы с матерью: *Дуруяалар чазын келгеш, Турумчуп ап, уя тудар, Төрээн черин, төлүн алгаан Төнмес ырлыг Хараар-Тейим —*

[1] *Чычаан* — автомобиль.

Хараар-Тейим, ава черим, Кайгап ханмас ораным сен ‘Весною журавли возвращаются домой, Гнезда возводят, жизнь начинают, Прославляющий родную землю, свое чадо, С бесконечной песней мой Хараар-Тей — мой Хараар-Тей, мать-земля, Ты удивительный мой край’.

Образ горы-матери воспевается в песне «Кызыл-Даамны» (слова Л. И. Иргит): *Өпейледип чассыдып кээр авам ышкаш, Өйлеп-өйлеп сактып чоруур, Кызыл-Даамны* ‘Как мать, нежно убаюкивающая и ласкающая, Иногда вспомнится, мой Кызыл-Даг’. В песне «Хараар-Тейим» (слова С. И. Самбый-оол,) также представлено родство горы с матерью: *Хараар-Тейим, ава черим, Кайгап ханмас ораным сен* ‘Хараар-Тей, земля-матушка моя, Край дивный ты мой’.

Образ отца-горы представлен в песне «Бай Дус-Даг» (слова Б. Монгуша): *Сүмелекчи адавыс сен, Сүзүүвүс-даа сенде сиңген* ‘Ты — наш отец-советчик, Вера наша в тебе воплощена’.

В песне «Бай-ла-Тайга төлдери бис» (слова А. С. Самдан) отмечается прямая родственная связь горы с людьми: *Уран-шевер Бай-ла-Тайга, Угун салгаан төлдери бис. Барыксанчыг, көрүксенчиг, Бай-ла-Тайга төлдери бис* ‘Мы — дети, унаследовавшие род, Искусной Бай-Тайги, Мы — дети желанной своей Бай-Тайги’. Также отмечается родство с горами в песне «Даглыг Тывам оглу мен» («Я — сын горной Тувы»).

Особо ярко выражена родственная связь горы с сыном и дочерью в тексте авторской песни на слова А. М.-Д. Монгуша «Мөңгүн-Тайга оглу, кызы»:

Текст песни «Мөңгүн-Тайга оглу, кызы», слова А. М.-Д. Монгуш	*Построчный перевод на русский язык*
Ыры-шоорга чаяаттынган *Ыяңгылыг чараш үннүг.* *Меңги чечээн сүзүп өскен* *Бедик тайга оглу, кызы.*	Созданные для песен Обладающие красивым, стыдливым голосом, Выросли в цвету ледника Сын, дочь высокогорной тайги.
Алтай, Моолдуң чону-биле *Найыралдыг харылзаалыг,* *Өгбелерниң бурун чурту* *Өндүр тайга оглу, кызы.*	С народом Алтая, Монголии Сохраняя дружбу, Страны первопредков Сын, дочь великой тайги.
Бодалдарын чогаалдарга *Бодарадып боттандырган.* *Чечен сөстүг, шевер холдуг* *Сериин тайга оглу, кызы.*	Мысли в произведениях Воплотили в жизнь Красноречивые Сын, дочь прохладной тайги.
Хорлуу кадай өгбезиниң *Хоюн улай малдап чоруур.* *Пөрүксүмээр, баштаксымаар* *Мөңгүн-Тайга оглу, кызы*[1]	Из нашего рода Хорлуу старуха Овец одну за другой пасет. Робкие, шутливые Сын, дочь Монгун-Тайги

В композиции «Хүннүг Тывам» на слова С. С. Сарыг-оола также есть следующие строки: *Узун, кыска хемнер чуулган Улуг Саян, кадыр Таңдым Дошкун чараш бойдузунга Доруктурган төлү-дүр мен* ‘Я — дитя, выросшее среди суровых красот природы моей крутой Танды, Большого Саяна, омываемого длинными и короткими реками’.

[1] Монгуш А. М.-Д. Чуртталгамның аялгазы [Мелодия жизни]: сборник песен. Кызыл: Тувинское книжное издательство им. Ю.Ш. Кюнзегеша, 2009. С. 26–27. (На тув. яз.).

В песне «Бай-Даг кызы» (слова А. Кунчун) встречается фраза: *Дангынам сен, Бай-Даг кызы* ‘Ты — царевна моя, девушка Бай-Дага’.

В песне «Бай-ла-Тайгам» (слова Б. Кыргыс): *Оглу-кызы алдаржыткан Оран чуртум Бай-ла-Тайгам* ‘Возвеличенный сыном и дочерью, Мой край Бай-Тайга’.

Горы остаются *кормилицами* для тех, кто воспевает охотничий промысел. В песне «Күскү тайга» (слова С. Дагба) герой воспевает тайгу как кормилицу: *Арга кирген — саат дайнаар, Аңнап үнген — хавын дүптээр, Куш, дииң-даа бол, хайырлаптар, Куруг салбас тайгаларым* ‘В лес пойдешь — серу отведаешь, На охоту отправишься — дно мешка не пустым окажется, Птицу или белку подарит, Небездарна моя тайга, пустым не отпустит’.

Горы как символы силы и защиты. В песне композитора А. М.-Д. Монгуша «Хайыракан даам, өршээ!» священная гора Хайыракан выступает как символ защиты, стражи: *Чалымнарлыг бедик бажы, Шагаан-Арыг хоорайже Хайым чоннуң чурттагазын Хайгаараанзыг көрүп орар. Хайыракан, Хайыракан, Хайыракан даам, өршээ!* ‘Вершина горы с отвесными утесами, Будто наблюдая за жизнью народа, Взирает на город Шагаан-Арыг, Хайыракан, Хайыракан, гора моя Хайыракан, оршээ!’. Здесь также имеется обращение к горе как покровительнице: *Арат чонну, аңны-куштуАал-оран, сүргүг малды, Ак-көк хемниг Тывавысты Авыралда, Хайыракан* ‘Свой народ, зверя и птицу, пристанище и стадо скота, Нашу Туву с голубыми реками, прошу оберегать, Хайыракан’.

«Поющие» горы. Ландшафт как средоточие звуков, подражать которым любили тувинцы, о чем писал Т. Левин (Levin, 2006), также интересно оказался подчеркнут в описании гор. Например, в песне «Чонум чурту Бай-ла-Тайгам» на слова А. С. Самдана гора Бай-Тайга упоминается как место, где поются виды национального горлового пения тувинцев *хөөмей* и *сыгыт: Өргүн чонум чурту болган, Өткүт үннүг, чараш үннүг, Хөөмей сыгыт чаңгыланыр, Хорум даштыг Бай-ла-Тайгам. Хөөмей сыгыт чаңгыланыр Хорум даштыг Бай-ла-Тайгам* ‘Ставшая родиной моего народа, Где с пронзительным, красивым голосом звучит хоомей, С грудами камней моя Бай-Тайга. Где с пронзительным, красивым голосом звучит хоомей, С грудами камней моя Бай-Тайга’.

Локальные особенности гор. Воспевание родных гор в песнях не ограничивается только общими характеристиками гор. В текстах песен мы можем видеть детализацию — упоминания о том, что отличает ту или иную гору в определенной местности.

В авторской песне на слова А. М.-Д. Монгуша «Бай-ла-Тайга — мээң чуртум» называются талантливые мастера-камнерезы Бай-Тайги, а также камень *чонар-даш* (агальматолит), из которого вырезаются фигурки: *Ховар байлак чонар-даштыг, Холу шевер арат чоннуг, Бадып-бадып бады келген Бай-ла-Тайга — мээң чуртум* ‘С редким богатством агальматолитом, С народом, чьи руки искусны, Сверху вниз устремившаяся, Бай-Тайга — моя родная земля’.

В другой песне об этом же крае «Чонум чурту Бай-ла-Тайгам» (слова А. С. Самдан): *Угун, дөзүн алыр болза, Ус-ла шевер алдар аттыг, Угулзалап даараныр, Уран сөстүг чонум чурту* ‘По происхождению и корням Искусного и славного моего народа, Мастерски вышивающего узоры, Родная земля моего красноречивого народа’.

Локальные климатические особенности местности горы Монгун-Тайга воспеваются в тексте песни Л. Насык-оола «Монгун-Тайгам»: *Мартта чылып, хүнней каапкаш, Майда харын ура кааптар, Аакталган хедер чаш дег, Дажылап кээр, эргим черим — Мөңгүн-Тайгам* ‘В марте потеплеет, солнышко светит, В мае может снегом посыпать, Как ребенок капризный, Дорогая моя земля — Монгун-Тайга’.

В песне «Адап ханмас Бай-ла-Тайгам» (слова А. Самдан) упоминается о том, что местность является родиной писателей: *Чорук чорааш келген чоннар, Чогаалчылар чурту дижир* ‘Народы, приехавшие из странствия, говорят, страна писателей’. Некоторые тувинские писатели, родившиеся в Бай-Тайгинском кожууне: Н. С. Конгар (1940–2012), К. С. Чүлдүм (1938–2014), Б. С. Барба 1836–1990), Ч. С. Серен-оол (1935–1998), А. С. Төгүй-оол (1928–1951); С. С. Комбу.

Локальные особенности авторских эстрадных песен Овюрского кожууна проанализировала И. С. Тарбастаева (Тарбастаева, 2023). Среди песен есть композиции, посвященные Дус-Дагу (Торгалыг): 1) «Дус-Даг оглу», исп. Айнур Монгуш, 2) 3) «Дус-Даг Тандым», исп. Мерген Куулар, 4) «Дус-Даг», исп. Аким Монгуш, «Дус-Даг», исп. Аким Монгуш (там же: 51).

Тема *эмоциональной связи горы с человеком* продолжает развиваться и в современных песнях. В песне «Даглыг Тывам оглу мен» (слова С. Сарыг-оол, музыка Б. Чамбыт) имеется фраза о том, что герой

влюблен в горы, что, он воодушевляется, глядя на скалы: *Кашпал хемнер чурттуг болгаш, Хая-дашка ынаам хөлчок. Огжам шораан көргенимде, Омаам хайныыр, сеткил сергээр* ‘Как уроженец ущелий рек, Очень люблю я скалы. Когда я вижу отвесную скалистую гору, То становлюсь бодрым, А душа радуется’.

В песне «Мөңгүлегим — Алдын Тайгам» (слова и музыка А. С. Конгара) также упоминается душа (*тын*) у горы: *Тывамда бир сүрлүг бедик, Тыным тудуш чараш тайгам* ‘Одна из величественных вершин в моей Туве, С родной душой прекрасная моя тайга’.

В песне «Күскү тайга» (слова С. Дагба) человек подчеркивает, что обретает настоящий покой в тайге: *Күзүргүмнүг тайгаларым Күзүн чараш, байлак, шыпшың. Хүннүг бадыр каъттар кезээш, Күзел ханып, дыжым чыглыыр* ‘Моя тайга, Осенью красиво, богато и тихо в ней. Целый день, собирая ягоды, Обретаю покой от удовольствия’.

Тема *святости гор* после многих десятилетий советского времени, когда религиозные представления, казалось, ушли в прошлое, вернулась с особой силой.

В песне «Бай Дус-Даг» (слова Б. Монгуш) гора Дус-Даг названа *ыдык демдээ* ‘святым знаком’: *Кадыр даглыг Торгалыгны, Каастап шимээн ынак черим, Байывыстың ыдык демдээ, Бай-ла таңды Дус-Даавыс бо, Дус-Даавыс бо* ‘Моя земля, украшающая Торгалыг с крутыми горами, Святой знак нашего богатства, Это наша богатая танды Дус-Даг’.

В песне «Бай-ла-Тайгам» (слова Б. Кыргыс) гора — освящаемая (*ыдык дагып*) народом: *Чоннуг ыдык дагып чоруур Чоргааранчыг Бай-ла-Тайгам* ‘Освящаемая народом святыня — Гордая моя Бай-Тайга’. Почти такой же эпитет повторяется в песне «Ыдык Бай-Тайга» (слова Б. Чюдюка): *Чоннуң ыдык сүзүг болган, Чоргаар бедик Бай-ла-Тайгам* ‘Ставшая священным верованием народа, Гордая высокая моя Бай-Тайга’. В песне «Бай-Тайгамны» (слова А. С. Самдан) гора названа как освященная — *дагылгалыг*: *Ады онза, сүзүг бедик Дагылгалыг Бай-Тайгамны* ‘С названием особым, с высоким верованием Освященная моя Бай-Тайга’.

В песнях встречаются прямые сравнения гор с божествами, сами горы называются *ыдык* ‘святыми’:

— Бурган ышкаш, сүзүктерим — Буурул Сүт-Хөл, Кызыл-Тайгам! ‘Как божество, мои верования – Седое озеро Сут-Хол, гора Кызыл-Тайга’,

— Шагның чаагай эргилдези — Частың Шагаа байырында Саңым салып, чажыым өргүүр Чараш-Тейим, ыдык Тейим — Хараар-Тейим, ыдык Тейим, Кайгап ханмас ораным сен ‘В пору начала нового этапа, в весенний праздник Шагаа, я совершаю обряд окуривания, я разбрызгиваю священную жидкость тебе, мой красивый Холм, мой священный Холм, мой смотрящий сверху Холм, мой священный Холм, Моя необыкновенная земля’;

— Меңги харлыг Ыдык-Тайгам, Мөңге ногаан пөштүг тайгам ‘Моя Ыдык-Тайга, покрытая ледниковыми снегами, моя вечнозеленая кедровая тайга’.

Согласно тувинской мифологии, горы всегда имели духов — хозяев. Поэтому в песне «Бай-Тайгамны» (слова Т. Оссур) встречаются упоминания о хозяйке горы Бай-Тайга: *Таңдым ээзи Дангына кыс, Тарбыдап бээр ораныңны* ‘Владелица моей Танды — принцесса моя, заклинающая мой край’.

В песне «Кызыл-Тайгам» (слова Ч. Ондар) упоминание о том, что гора расположена на святой земле, соединяется с выражением чувств к Родине: *Тоолга кирген ак-көк Сүт-Хөл, Тооруктуг Кызыл-Тайгам — Чоргааралым, ынакшылым, Чонум алгаан ыдык черим, Ада-өгбем бурун чурту — Аржаан суглуг Кызыл-Тайгам* ‘Голубое озеро Сут-Хол, вошедшее в сказку, С орехами Кызыл-Тайга — гордость и любовь моя, Моя святая земля, воспетая народом, Родина моих предков — С источниками моя Кызыл-Тайга’.

В песне «Хайыракан даам, өршээ!» (слова А. М.-Д. Монгуш) воспеваются особые правила поведения людей на священной горе Хайыракан: *Ол-бо чүкче аргышканнар, Он-Кум артка дүжүп саадааш, Далай-лама чагыын сагып, Тариназын номчуп тейлээр. Хайыракан, Хайыракан, Хайыракан даам, өршээ!* ‘Путники, держащие путь туда и сюда, Остановившись на перевале Он-Кум, Соблюдая наказы Далай-Ламы, Читая молитвы молятся. Хайыракан, Хайыракан, гора моя Хайыракан, оршээ!’. Более того, гора называется «Бурганом», т. е. Богом: *Бурун шагда тыва чоннуң Бурганы дег чүдүп чораан. Хайыракан, Хайыракан, Хайыракан даам, өршээ*! ‘В древности почитался как Бог тувинского народа Хайыракан, Хайыракан, мой Хайыракан, оршээ!’.

Помимо сказанного хотелось бы обратить внимание также на форму именования гор. Во многих названиях песен, упоминаниях гор названия стоят в притяжательной форме. Певцы подчеркивают, что та или иная гора — именно «моя», тем самым как бы демонстрируя свою слитость с горами, прочную связь с ней.

Отрыв от родных мест приводит к возникновению *ностальгии по горам.*

Очень красивая, трогательная песня о своих тувинских родных горах, по которым ностальгирует человек, «Дагларым» авторства А. Даржая, стала особенно популярной благодаря исполнению известной певицы С. Намчылак.

Текст песни «Дагларым», слова А. А. Даржая	*Перевод на русский язык*
Талыгырга чорааштың, *Дагларымны сактыр мен.* *Танывазым кадарчы* *Тааланчыг ырлап кээр.*	‘Бывая вдалеке, Вспоминаю свои горы. Незнакомый пастух Упоительно запоет.
Уяранчыг ырыдан *Уруг чаш шаам көстүп кээр.* *Хаяларга өшкү дозуп,* *Халып маңнап чоруур мен.*	От упоительной песни Вспомню я детство свое. Пригоняя со скал коз, Я иду за ними, бегу.
Чеже харлар акпаан дээр, *Сеткилимге дагларым,* *Ырак-даа бол, чанымда* *Ыржым тыртып турарлар.*	Сколько снегов не растаяло, Мои горы в душе, Даже если далеко, Как рядом тишиною тянутся.
Даглар, даглар, дагларым, *Тааланчыг аялгам.* *Дуруяалар дизии дег,* *Турлаг черим чараш сен*[1].	Горы, горы, мои горы, Моя упоительная мелодия. Как журавлиная вереница, Ты красива, моя родная земля’.

Ностальгия звучит и в других песнях. В песне «Мөнгүн-Тайгам» на слова Л. Насык-оол слова звучат следующим образом: *Ырак черге чорук чорааш, Ынак чуртум сактып кээр мен. Мөңге меңги шуглап алган Мөңгүн бөргү көстүп келир — Мөнгүн-Тайгам* ‘Во время дальней поездки, Вспоминаю любимую родину, Перед взором встает серебряный венец, Укрытый вечной мерзлотой — моя Монгун-Тайга’. В песне «Бай-Тайгамны» (слова А. С. Самдан) также подчеркивается желание вернуться: *Чаныксанчыг, келиксенчиг, Чараш чуртум Бай-Тайгамны* ‘Хочется возвратиться, хочется стремиться туда, Прекрасная моя земля Бай-Тайга’.

В песне «Тайгаларым» (слова Бичии уруг Кыргыстыы) автор считает гору средоточием наилучших воспоминаний: *Дургун-Арттың бедик бажы Тааланчыг сактышкыннар* ‘Высокая вершина Дургун-Арт — Хранительница приятных воспоминаний’.

В песне «Кызыл-Даамны» (слова Л. И. Иргит) ностальгия по горам соединяется с воспоминаниями по родным местам и нежности матери:

Өөренип эртем чедип чоруткаш-даа,

Өске черге сагыжымдан ыравайн,

Өпейледип чассыдып кээр авам ышкаш,

Өйлеп-өйлеп сактып чоруур, Кызыл-Даамны

[1] Төрээн черивистиң ырлары [Песни родного края]: сборник песен. Кызыл. 2011. С. 97–98. (На тув. яз.).

‘За образованием уезжаю в чужие края,
Но мысли остаются в родных местах.
Как мать, нежно убаюкивающая и ласкающая,
Порой я помню мой Кызыл-Даг’.

Горы как места встречи с любимыми, родными людьми. Вспоминая о горах, певцы родного края также связывают их с особыми моментами из своей жизни, не только с родителями и детством, но и с теми, кого они полюбили.

В репертуаре тувинского певца Аяс Данзырына имеется песня «Дөгээ (Найысылал)», слова которой он написал, где описывается гора Догээ, которая познакомила молодых: *Бурунгунуң тейи болган Дөгээ дааның, Баарында шөйлуп баткан Улуг-Хемниң, Белдиринде туттунганы найысылал, Бистерлерни доңнаштырар өзек болду* ‘Спереди горы Догээ, ставшей холмом истории, Протянувшегося Улуг-Хема, На перекрестье рек вознеслась столица, Осью единой сплела наши судьбы навеки’.

В песне «Тайгаларым» (слова Н. Тас-оола) также гора Дургун Арт называется местом встречи молодых: *Дургун-Арттың бедик бажы, Тааланчыг сактышкыннар. Чалыы чараш оолдуң-кыстың, Чүректерин доңнаштырган, Тайгаларым* ‘Вершина Дургун-Арт, хранит приятные воспоминания. Здесь молодые красивые парень и девушка сердца навеки связали, мои Тайга’.

В песне «Монгун-Тайга» (слова и музыка А. С. Хоюгбан) также есть фраза о месте встречи любимого человека, когда автор работал около горы: *Ажыл-ишчи өөрүм аразынга Амыраамга маңаа баштай душтум* ‘Здесь, среди своих товарищей-тружеников, я впервые встретил свою милую’.

В песне «Тайгаларым» (слова Б. Кыргыс) гора понимается уже как начало любви: *Чалыы чараш оолдуң-кыстың Чүректерин доңнаштырган, Тайгаларым* ‘Мои Тайга, связавшие навеки сердца молодых красивых парня и девушки’.

В песне «Каттыраңнап чаңнап келем» (слова Ю. Ш. Кюнзегеша) есть настроение — девушка не пришла к горе: *Кара-Дашка келбээн уруг каяа чедип келер чувел?* ‘Куда придет та девушка, не пришедшая на Кара-Даш’.

В песне «Хараар-Тейим» (слова С. И. Самбый-оол) упоминается уже встреча одноклассников около горы:

Доозукчу өөрлерим
Доозазы чыглып келгеш,
Херелдиг дан хаяа чырыын
Кезе манап уткуур чери —
Хараар-Тейим, Кызыл-Тейим,
Кайгап ханмас ораным сен[1].

Мои товарищи по выпуску
Все собрались, Лучезарный свет зари
Место встречи — Мой Черный Холм,
Мой Красный Холм,
Ты удивительный мой край.

Тем самым, мы видим, что вариаций образов гор в песнях постсоветского времени стало больше. В них встречаются и традиционные сюжеты, и появляются новые темы, прежде всего, эмоционально-психологические. Особенно важным стало подчеркивание святости гор.

Заключение

В результате проведенного исследования достигнута заявленная в работе цель — систематизированы образы гор в песенной культуре тувинцев на материале народных, авторских советского и пост-

[1] Чамбыт Б. С. Ырлаксанчыг Бай-ла-Тайгам [Вдохновенная Бай-Тайга]: сборник песен. Кызыл, 2002. С. 16. (На тув. яз.).

советского периодов песен, рассмотренных в их историко-культурном и лингвокультурологическом контексте. Показано, что тексты песен, включающие оронимы и различные номинации гор, представляют собой важный пласт сакральной географии тувинцев и отражают ключевые элементы этнической картины мира.

Выявлено, что в народной песенной культуре горы выступают, прежде всего, как родные места, кормилицы, защитники и визуально выделенные объекты ландшафта: они маркируют «свою» территорию, обеспечивают благоденствие и безопасность, наделяются особыми запахами и формами, сопоставимыми с животными или предметами быта. Важной оказалась связь образов гор с топонимическим богатством региона и с архаическими представлениями о горах как сакральных центрах пространства.

Анализ авторских песен советского времени показал сохранение традиционных мотивов (горы как символ силы, устойчивости, красоты, родной земли) при одновременном появлении новых идеологических акцентов. Горы начинают осмысляться и как пространство, подлежащее преодолению и покорению, что соотносится с советской установкой на активную преобразующую роль человека, при этом усиливается психологизм и формируются мотивы эмоциональной связи лирического героя с горой.

В постсоветском песенном репертуаре выявлен существенный тематический сдвиг: исчезают мотивы покорения природы, многократно усиливается мотив святости гор, а также линии кровного и духовного родства человека с горами (образ гор-родителей, «детей гор»). Расширяется спектр сюжетов: горы выступают не только кормилицами и хранителями, но и местами встречи влюбленных, точками ностальгической памяти, пространством звучания горлового пения, символами локальной идентичности и знаками этнокультурной уникальности конкретных кожуунов.

Применение сочетания текстологического, поэтического, лингвокультурологического, концептуального и дискурсивного анализа позволило показать, что концепт *даг* ‘гора’ включает понятийный, образный и ценностный компоненты, тесно связанные с сакральным ландшафтом и этнической идентичностью тувинцев. Выделенные типы образов гор демонстрируют преемственность традиции и ее адаптацию к меняющемуся социокультурному контексту XX–XXI вв., а также отражают сложную динамику взаимодействия фольклорных и авторских пластов песенной культуры.

Перспективы дальнейших исследований видятся в более детальном сопоставлении образов гор в песенной традиции тувинцев с данными других жанров (эпос, мифология, паремика) и с материалами родственных тюркоязычных и монгольских народов. Представляется также продуктивным расширение корпуса современных песенных текстов (включая медийные и сетевые форматы), а равно привлечение полевых аудиозаписей и интервью с исполнителями для анализа живых практик функционирования сакрального ландшафта в музыкально-песенной культуре. Такое междисциплинарное и сравнительное направление работы позволит точнее описать место гор в современном этнокультурном сознании тувинцев и уточнить типологию сакральных ландшафтов Центральной Азии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абаева, Л. Л. (1992) Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). М. : Наука. 142 с.

Аксенов, А. Н. (1964) Тувинская народная музыка. М. : Музыка. 238 с.

Анчина, С. В. (2022) Культ гор как показатель родства корейской и алтайской культуры // Рефлексия. № 4. С. 19-22.

Баранмаа, А. Д. Б. (2020) Взаимодействие традиционного и нового музыкального языка в народных и авторских песнях периода Тувинской Народной Республики // Новые исследования Тувы. № 3. С. 177–188. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2020.3.13

Батомункуева, С. Р. (2019) Культ гор в религиозной традиции бурят. Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Улан-Удэ : Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН. 154 с.

Болотова, А. А. (2006) Государство, геологи и колонизация природы в СССР // Неприкосновенный запас. № 2. С. 68–84.

Васильев, В. Е. (2017) Истоки тенгрианства: от культа гор до культа Неба // Северо-Восточный гуманитарный вестник. № 2 (19). С. 40–48.

Жизненное пространство и духовный мир человека через призму языков Сибири (2021) / под ред. Н. Б. Кошкаревой, Е. В. Тюнтешева. Новосибирск : Академиздат. 300 с.

Жиров, М. С., Алексеева О. И., Жирова О. Я. (2015) Генезис народной песни: историко-культурный контекст // Научный результат. Серия: Социальные и гуманитарные исследования. Т. 1. № 1(3). С. 45–52.

Карелина, Е. К. (2009) История тувинской музыки от падения династии Цин и до наших дней: исследование. М. : Композитор. 552 с.

Кенин-Лопсан, М. Б. (2021) Традиционная культура тувинцев : пер. с тув. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 248 с.

Конунов, А. А. (2010) Отражение культа гор в алтайских героических сказаниях // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. № 4. С. 335–341.

Ламажаа, Ч. К. (2024) Ритуальные ленты и флаги в тувинской культуре / Ч. К. Ламажаа, Ш. Б. Майны, Ч. Х. Санчай. Кызыл : Тувинский государственный университет. 194 с.

Лапин, А. В., Котлярова, М. М. (2018) Культ гор в традиционных религиях Китая // Россия и Китай на дальневосточных рубежах / под ред. А. П. Забияко, А. А. Забияко. Вып. 12. Благовещенск : Амурский государственный университет. 377 с. С. 288–293.

Левин, Т. К. (2009) Заново открывая Туву // Новые исследования Тувы. № 4. С. 304–313.

Левин, Т. К. (2012) Музыка новых номадов. Горловое пение в Туве и за ее пределами. М. : Классика–XXI. 336 с.

Майны, Ш. Б. (2023) Представления о *чер* ‘земле’ современных тувинцев // Новые исследования Тувы. № 1. С. 38–63. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.3

Макунина, Н. И., Мальцева, Т. В., Паршутина, Л. П. (2007) Горная лесостепь Тувы // Растительность России. № 10. С. 61–88.

Николаева, Е. К., Селиверстов, Е. И., Ломакина, О. В., Сувандии, Н. Д. (2023) Образ горы в тувинской паремике как проявление этномаркированной ментальности (на фоне алтайских, хакасских, бурятских и калмыцких пословиц) // Новые исследования Тувы. № 3. С. 51–64. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.3.4

Раку, М. (2009) Поиски советской идентичности в музыкальной культуре 1930–1940-х годов: лиризация дискурса // Новое литературное обозрение. № 6. С. 184–203.

Саая, О. М. (2017) Язык поэтических текстов современных тувинских эстрадных песен // Новые исследования Тувы. № 2. С. 219–232. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2017.2.12

Санчай, Ч. Х. (2023) Образы родной земли в музыкально-песенной культуре тувинцев // Новые исследования Тувы. № 1. С. 80–109. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.5.

Сефербеков, М. Р. (2015) Культ гор у народов Кавказа // Вестник Дагестанского государственного университета. Т. 30. № 4. С. 18–23.

Степанов, Ю. С. (2001) Константы: Словарь русской культуры: Изд. 2-е, испр. и доп. М. : Академический проект. 590 с.

Сузукей, В. Ю. (2007) Музыкальная культура Тувы в XX столетии. М. : Композитор. 408 с.

Сузукей, В. Ю. (2016) Становление и развитие авторской песни в Туве (1921–1944 гг.) // Новые исследования Тувы. № 3. С. 105–113.

Тарбастаева, И. С. (2023) Овюрские эстрадные песни как маркер локальной идентичности // Научное обозрение Саяно-Алтая. № 2(38). С. 48–55. DOI: https://doi.org/10.52782/KRIL.2023.2.38.007

Тирон, Е. Л. (2017) Историческая память о восстании «Алдан Маадыр» в песенном фольклоре тувинцев // Сибирский филологический журнал. № 4. С. 51–57. DOI: https://doi.org/10.17223/18137083/61/5

Тирон, Е. Л., Байыр-оол, А. В. (2022) Жанровое своеобразие песенной традиции тувинцев Овюрского района Республики Тыва // Сибирский филологический журнал. № 4. С. 34–48. DOI: https://doi.org/10.17223/18137083/81/3

Тирон, Е. Л., Байыр-оол, А. В., Тарбастаева, И. С. (2023) Песенная традиция овюрских тувинцев в контексте сельско-городской миграции XXI века: в 2 ч. Новосибирск : ИПЦ НГУ. Ч. 2. Тексты. 732 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир (1988) / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. Новосибирск : Наука. Сибирское отделение. 225 с.

Levin, T. C. (2006) Where rivers and mountains sing: music, and nomadizmin Tuva and beyond. Bloomington & Indiapolis. 281 p.

Дата поступления: 29.10.2025 г.
Дата принятия: 12.11.2025 г.

REFERENCES

Abaeva, L. L. (1992) *Cult of mountains and Buddhism in Buryatia (evolution of beliefs and cults of the Selenga Buryats)*. Moscow, Nauka. 142 p. (In Russ.)

Aksenov, A. N. (1964) *Tuvan folk music*. Moscow, Muzyka. 238 p. (In Russ.)

Anchina, S. V. (2022) The cult of mountains as an indicator of kinship between Korean and Altaic culture. *Refleksiya,* no. 4, pp. 19–22. (In Russ.)

Baranmaa, A. D. B. (2020) The interaction of traditional and new musical language in folk and authorial songs of the period of the Tuvan People's Republic. *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 177–188. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2020.3.13

Batomunkueva, S. R. (2019) *Cult of mountains in the religious tradition of the Buryats*. Institute of Mongolian Studies, Buddhology and Tibetology SB RAS. Ulan-Ude, Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the RAS. 154 p. (In Russ.)

Bolotova, A. A. (2006) The state, geologists and the colonization of nature in the USSR. *Neprikosnovennyy Zapas,* no. 2, pp. 68–84. (In Russ.)

Vasiliev, V. E. (2017) The origins of Tengrism: from the cult of mountains to the cult of Heaven. *Severo-Vostochnyy gumanitarnyy vestnik,* no. 2(19), pp. 40–48. (In Russ.)

Life space and the spiritual world of a person through the prism of the languages of Siberia (2021) / ed. by N. B. Koshkareva, E. V. Tyunteshev. Novosibirsk, Akademizdat. 300 p. (In Russ.)

Zhirov, M. S., Alekseeva, O. I., Zhirova, O. Ya. (2015) Genesis of the folk song: historical and cultural context. *Nauchnyy rezultat. Seriya: Sotsialnye i gumanitarnye issledovaniya*, vol. 1, no. 1(3), pp. 45–52. (In Russ.)

Karelina, E. K. (2009) *History of Tuvan music from the fall of the Qing dynasty to the present day: a study*. Moscow, Kompozitor. 552 p. (In Russ.)

Kenin-Lopsan, M. B. (2021) *Traditional culture of the Tuvans, translated from Tuvan*. Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 248 p. (In Russ.)

Konunov, A. A. (2010) Reflection of the cult of mountains in Altai heroic tales. *Mirovozzrenie naseleniya Yuzhnoy Sibiri i Tsentralnoy Azii v istoricheskoy retrospective,* no. 4, pp. 335–341. (In Russ.)

Lamazhaa, Ch. K. (2024) *Ritual ribbons and flags in Tuvan culture* / Ch. K. Lamazhaa, Sh. B. Mainy, Ch. Kh. Sanchai. Kyzyl, Tuvan State University. 194 p. (In Russ.)

Lapin, A. V., Kotlyarova, M. M. (2018) The cult of mountains in traditional religions of China. In: Zabyako A. P., Zabyako A. A. (eds) *Russia and China on the Far Eastern frontiers* issue 12. Blagoveshchensk, Amur State University. 377 p. Pp. 288–293. (In Russ.)

Levin, T. K. (2009) Rediscovering Tuva. *New Research of Tuva* no. 4, pp. 304–313. (In Russ.)

Levin, T. K. (2012) *Music of the new nomads. Throat singing in Tuva and beyond*. Moscow, Klassika–XXI. 336 p. (In Russ.)

Mainy, Sh. B. (2023) The ideas of *cher* 'earth' of modern Tuvans. *New Research of Tuva* no. 1, pp. 38–63. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.3

Makunina, N. I., Maltseva, T. V., Parshutina, L. P. (2007) Mountain forest-steppe of Tuva. *Rastitelnost Rossii,* no. 10, pp. 61–88. (In Russ.)

Nikolaeva, E. K., Seliverstov, E. I., Lomakina, O. V., Suvandii, N. D. (2023) The image of the mountain in Tuvan paremias as a manifestation of ethnomarked mentality (against the background of Altai, Khakas, Buryat and Kalmyk proverbs). *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 51–64. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.3.4

Raku, M. (2009) In search of Soviet identity in the musical culture of the 1930s–1940s: lyrization of discourse. *Novoye literaturnoe obozrenie,* no. 6, pp. 184–203. (In Russ.)

Saaya, O. M. (2017) The language of poetic texts of modern Tuvan pop songs. *New Research of Tuva,* no. 2, pp. 219–232. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2017.2.12

Sanchai, Ch. Kh. (2023) Images of the native land in the musical and song culture of the Tuvans. *New Research of Tuva,* no. 1, pp. 80–109. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.5

Seferbekov, M. R. (2015) Cult of mountains among the peoples of the Caucasus. *Vestnik Dagestanskogo gosudarstvennogo universiteta,* vol. 30, no. 4, pp. 18–23. (In Russ.)

Stepanov, Yu. S. (2001) *Constants: Dictionary of Russian culture*. 2nd ed., rev. and enl. Moscow, Akademicheskiy proekt. 590 p. (In Russ.)

Suzukey, V. Yu. (2007) *Musical culture of Tuva in the 20th century*. Moscow, Kompozitor. 408 p. (In Russ.)

Suzukey, V. Yu. (2016) Formation and development of authorial song in Tuva (1921–1944). *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 105–113. (In Russ.)

Tarbastaeva, I. S. (2023) Ovyur pop songs as a marker of local identity. *Nauchnoe obozrenie Sayano-Altaya,* no. 2 (38), pp. 48–55. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.52782/KRIL.2023.2.38.007

Tiron, E. L. (2017) Historical memory of the "Aldan Maadyr" uprising in Tuvan song folklore. *Sibirskiy filologicheskiy zhurnal*, no. 4, pp. 51–57. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.17223/18137083/61/5

Tiron, E. L. and Baiyr-ool, A. V. (2022) Genre specificity of the song tradition of the Tuvans of Ovyur district of the Republic of Tyva. *Sibirskiy filologicheskiy zhurnal,* no. 4, pp. 34–48. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.17223/18137083/81/3

Tiron, E. L., Baiyr-ool, A. V. and Tarbastaeva, I. S. (2023) *Song tradition of the Ovyur Tuvans in the context of rural–urban migration in the 21st century*: in 2 parts. Novosibirsk, IPC NGU. Part 2. Texts. 732 p. (In Russ.)

Traditional worldview of the Turks of Southern Siberia. Space and time. Material world (1988) / L. V. Lvova, I. V. Oktyabrskaya, A. M. Sagalaev, M. S. Usmanova. Novosibirsk, Nauka, Siberian Branch. 225 p. (In Russ.)

Levin, T. C. (2006) *Where rivers and mountains sing: music and nomadism in Tuva and beyond*. Bloomington & Indianapolis. 281 p.

Submission date: 29.10.2025.
Acceptance date: 12.11.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.4

Статья

Маскулинные, фемининные и андрогинные характеристики героев и образов гор в тувинском фольклоре

Улжан Е. Мусабекова, Нурсулу Ж. Шаймерденова, Динара А. Худайбердина
Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Республика Казахстан

В статье анализируются аспекты маскулинности, феминности и андрогинности в характеристиках героев и образов гор в тувинском фольклоре. Исследование опирается на анализ текстов тувинских мифов, легенд, героических сказаний («Хунан-Кара» и «Боктуг-Кириш и Бора-Шэлей»), а также привлекает широкий спектр этнографических, мифологических и фольклорных источников.

Систематизировав основные общие образы и функции гор в тувинском фольклоре, авторы выявили и структурировали те смысловые комплексы, которые отражают традиционные модели мужского и женского поведения, а также проявления андрогинности в сюжетах, архетипах и ритуальных практиках тувинцев. Авторы проанализировали, каким образом маскулинные черты (силы, доминирования, покровительства) и феминные аспекты (упорядочивание, забота, плодородие) проявляются как в антропоморфных героях, так и в символических повествовательных функциях самих гор.

Особое внимание уделено тому, как в эпосе, устных нарративах и обрядовой поэзии формируются андрогинные качества персонажей — преодоление дихотомии мужского и женского начал, синкретизм качеств и наличие посреднических фигур. Статья также затрагивает вопросы динамики гендерных представлений в контексте взаимодействия архаических, шаманских пластов и современных трансформаций, раскрывая роль гор как пространств формирования и воспроизводства гендерной идентичности в тувинском культурном поле.

Таким образом, работа позволяет не только пересмотреть устоявшиеся представления о роли горы в этническом сознании, но и предложить оригинальный ракурс в изучении фольклорных гендерных стереотипов и их художественно-символической трансформации.

Ключевые слова: *тувинцы; тувинский фольклор; маскулинное; феминное; андрогинное; гора; культ горы; легенда; героическое сказание*

Публикация подготовлена в рамках проекта «Тюркские языки Казахстана в условиях духовной модернизации общества: от графики к эпическому тексту» (грант № AP23486380, Комитет науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан).

Для цитирования:
Мусабекова У. Е., Шаймерденова Н. Ж., Худайбердина Д. А. Маскулинные, феминные и андрогинные характеристики героев и образов гор в тувинском фольклоре // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 83-104. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.4

Мусабекова Улжан Есеновна — доктор филологических наук, старший преподаватель кафедры языковой и общеобразовательной подготовки иностранцев Казахского национального университета имени аль-Фараби. Адрес: 050000, Казахстан, г. Алматы, пр. аль-Фараби, д. 71. Эл. адрес: u.mussabekova@mail.ru

Шаймерденова Нурсулу Жамалбековна — доктор филологических наук, профессор, исполнительный директор Научно-исследовательского института алтаистики и тюркологии Казахского национального университета имени аль-Фараби. Адрес: 050000, Казахстан, г. Алматы, пр. аль-Фараби, д. 71. Эл. адрес: turkology.ri@gmail.com

Худайбердина Динара Азреталиевна — докторантка кафедры русской филологии и мировых языков филологического факультета Казахского национального университета имени аль-Фараби. Адрес: 050038, Казахстан, г.Алматы, пр. аль-Фараби, д. 71. Эл. адрес: dinara.azretalievna@gmail.com

Article

Masculine, Feminine, and Androgynous Characteristics of Heroes and Mountain Images in Tuvan Folklore

Ulzhan E. Musabekova, Nursulu Zh. Shaimerdenova, Dinara A. Khudaiberdina
Al-Farabi Kazakh National University, Republic of Kazakhstan

The article analyzes aspects of masculinity, femininity, and androgyny in the characteristics of heroes and images of mountains in Tuvan folklore. The study is based on an analysis of texts of Tuvan myths, legends, heroic tales ("Khunan-Kara" and "Boktug-Kirish and Bora-Sheley"), and draws on a wide range of ethnographic, mythological, and folkloric sources.

By systematizing the principal common images and functions of mountains in Tuvan folklore, the authors identify and structure those semantic complexes that reflect traditional models of male and female behavior, as well as manifestations of androgyny in the plots, archetypes, and ritual practices of the Tuvans. The authors examine how masculine features (strength, dominance, protection) and feminine aspects (ordering, care, fertility) are expressed both in anthropomorphic heroes and in the symbolic narrative functions of the mountains themselves.

Attention is paid to the ways in which androgynous qualities of characters are formed in epic poetry, oral narratives, and ritual verse—namely, the overcoming of the dichotomy of the masculine and the feminine, the syncretism of qualities, and the presence of mediating figures. The article also addresses the dynamics of gender representations in the context of the interaction between archaic and shamanic layers and contemporary transformations, revealing the role of mountains as spaces for the formation and reproduction of gender identity in the Tuvan cultural sphere.

Thus, the study makes it possible not only to reconsider established views on the role of the mountain in ethnic consciousness, but also to propose an original perspective for the study of folkloric gender stereotypes and their artistic and symbolic transformation.

Keywords: *Tuvans; Tuvan folklore; masculine; feminine; androgynous; mountain; mountain cult; legend; heroic tale*

Financing
The publication was prepared within the framework of the project "Turkic Languages of Kazakhstan in the Context of Spiritual Modernization of Society: From Graphics to Epic Text" (grant no. AP23486380, Committee for Science of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan).

For citation:
Musabekova U. E. , Shaimerdenova N. Zh., Khudaiberdina D. A. Masculine, Feminine, and Androgynous Characteristics of Heroes and Mountain Images in Tuvan Folklore. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 83-104. (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.4

MUSABEKOVA, Ulzhan Essenovna, Doctor of Philology, Senior Lecturer of the Department of Language and General Education Training of Foreigners, al-Farabi Kazakh National University. Postal address: 71 al-Farabi Ave., Almaty, 050000, Republic of Kazakhstan. E-mail: u.mussabekova@mail.ru

SHAIMERDENOVA, Nursulu Zhamalbekovna, Doctor of Philology, Professor, Director of the Research Institute of Turkology and Altaic Studies, al-Farabi Kazakh National University. Postal address: 71 al-Farabi Ave., Almaty, 050000, Republic of Kazakhstan. E-mail: turkology.ri@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2830-8336

KHUDAIBERDINA, Dinara Azretalievna, Doctoral student, Department of Russian Philology and World Literature, Faculty of Philology, al-Farabi Kazakh National University. Postal address: 71 al-Farabi Ave., 050040 Almaty, Kazakhstan. Email: dinara.azretalievna@gmail.com

ORCID: 0009-0004-6352-110X

Введение

Культ гор у народов Алтая, Южной Сибири считается одним из наиболее изученных наукой. В этих регионах издавна было распространено почитание гор; горы понимались как священные объекты, имеющие «хозяев», духов, которым надо было поклоняться, приносить жертвы. Специально для этого на горных перевалах и проходах народы Монголии, Тибета, Алтая, сооружали кучи камней, известные под названием *обо*, *оваа*. Обрядность у этих куч совершали шаманы. Почитание гор носило ярко выраженный родовой характер и горы считались не только священными, но и родовыми. У ряда народов существовали запреты для женщин по отношению к родовым горам. Горам устраивали моления или выражали почитание, просто переваливая через хребты. Эти ключевые тезисы из публикации алтаиста и тувиноведа Л. П. Потапова «Культ гор на Алтае» (Потапов, 1946) использовал в том числе В. Н. Топоров при написании своей энциклопедической статьи «Горы» для антологии мифов народов мира[1] (см. также: Топоров, 2014: 102–111).

Учитывая историю расселения тюркоязычных народов, продолжающих сохранять понимание общности происхождения (Ламажаа, 2025), а также культурно-хозяйственную близость кочевников тюркоязычных и монголоязычных культур, культ гор распространился на обширной территории Евразии. Эта тема стала специально исследоваться в отдельных культурах. Например, о культе гор у бурят известна монография Л. Л. Абаевой (Абаева, 1992). За последние годы вышло много исследования культа гор у отдельных народов (Аминев, 2011; Гайсина, 2018; Dal Zovo, 2019; и др.), так и в целом у народов региона (Розова, 2014; и др.[2]), взаимовлияний культур (Колягийн, 2021; и др.), эволюции религиозности (Орынбеков, 2013).

Территория Тувы почти полностью покрыта горами, горными хребтами, скалами, и поэтому горы в картине мира тувинцев также имеют огромное значение. Поскольку эта территория является частью Саяно-Алтайского горного региона, в который входит и территории других российских республик (Алтая, Хакасии, Алтайского края и др.), а также сопредельных стран (Монголии, частично Китая), то безусловно все, что систематизировано в работе Л. П. Потапова относительно культа гор на Алтае (Потапов, 1946), справедливо по отношению к тувинцам также, как и к другим народам (Вайнштейн, 1991: 235–237; Турсунов, 2001; Урманчеев, 2015: 149; Васильев, 2017; и др.[3]).

Отдельные аспекты темы культа гор уже поднимались в работах раннего тувиноведения (см.: Айыжы, Базырчап, 2014), в трудах археологов (Семенов, 2010), а также в культурологических исследованиях (Ламажаа, Сувандии, Монгуш, 2023). В фольклористике эта тема пока не вошла в поле внимания исследователей, хотя сам фольклор тувинцев достаточно исследован (см.: Орус-оол, 2011), в том числе и мифология, героический эпос (Куулар, 1959; Гребнев, 1960; Байсклан, 1987; Орус-оол, 2001; Самдан, 2003, 2011, 2012; Мижит, 2011; Владимирова, 2023; и мн. др.). Есть уже и исследования топонимов в тувинском фольклоре (Ондар, Кошкендей, Хомушку, 2018). При этом, очевидно, что разбираемые исследователями вопросы в алтайском, хакасском и пр. фольклорах и в целом культурах, имеют много схожего в тувинском фольклоре и культуре. Возможно, поэтому отдельного интереса у коллег исследование схожих, типичных примеров не вызывает. Хотя в общем контексте сравнений, например, описаний природных объектов в якутских и тувинских эпосах горы упоминаются в недавней публикации С. Д. Львовой (Львова, 2021).

Однако, внимательное изучение тувинского фольклорного материала, особенно древних его пластов — мифологии, героического эпоса — показывает нам не только типичные, известные сюжеты, но и малоизученные. Упоминания гор в тувинском фольклоре, прежде всего в мифологии и героическом эпосе, имеют и очевидные характеристики маскулинности (мужественности), фемининности[4] (жен-

[1] Топоров В. Н. Гора // Мифы народов мира : в 2 т. / под ред. С. А. Токарева. М.: Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. С. 311.

[2] Халудорова В. В. Тункинские горы в жизни народа // Азиатско-Тихоокеанский регион: история и современность — XIII : материалы международной научно-практической конференции молодых ученых, посвященной 75-летию Победы в Великой Отечественной войне, Улан-Удэ, 20 мая 2020 года. Улан-Удэ: Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова, 2020. С. 143–146.

[3] Абаев Н. В. Культ гор и героический эпос бурят как мифопоэтическая основа тэнгрианской религии [Электронный ресурс] // Международный фонд исследования Тенгри. URL: https://tengrifund.ru/kult-gor-i-geroicheskij-epos-buryat.html (дата обращения: 17.10.2025).

[4] В научной литературе встречается другая версия этого термина — «феминность», однако, более правильным является термин «фемининность». «Фемининность» образовано от прилагательного «фемининный» (лат. *femina* ‘женщина’), что соответствует стандартам словообразования для качественных признаков: как «маскулинный» — «маскулинность».

ственности) и даже андрогинности (сочетание мужественности и женственности). Гендерная проблематика в фольклоре тюрков и монголов исследуется (Исмаилов, 2017; Таирова, 2017; и др.[1]), но в отношении характеристик гор эта тема еще практически не поднималась, обычно лишь отмечалась в части понимания гор только как мужского начала (Львова, 2021; Монгуш, 2019, 2021; и др.). Между тем, на наш взгляд, эта тема гораздо более сложна и позволяет анализировать новые грани фольклора, и тем самым входит в поле нескольких новых научных дисциплин: лингвистической гендерологии, в которой в числе прочих развивается направление описаний мужественности и женственности как культурных концептов (Кирилина, 1999), в целом гендерологии в исследованиях этнических культур (Тхагапсоев, 2022), а также психологической проблематики андрогинности (Грошовкина, 2015) и гендерной лингвистики (Кирилина, 1999).

Гендерные аспекты в фольклоре и в целом в традиционной культуре уже поднимались, например, в исследованиях казахской культуры: культурные императивы в фольклоре (Токтарова, 2016), стереотипы маскулинности в казахской культуре (Игиссинова, Мамырханова, 2023), роль и статус женщины в традиционном казахском обществе[2] и др. И, как пишет Х. Г. Тхагапсоев, гендерология может рассматриваться как «способ перепрочесть» традиционную культуру (Тхагапсоев, 2022).

В Казахстане горы также воспринимаются как символ мужской устойчивости и духовной опоры. Пословица *Асқар тау алыстан көрінеді* ‘Высокая гора видна издалека’ выражает идею авторитета, заметного даже на расстоянии. Во фразеологизме *Асқар тау* отец или наставник уподобляется горе — опоре рода и источнику силы. В казахском эпосе гора становится метафорой силы и величия, где герой описывается как *асқар таудай айбарлы ер* ‘могучий герой, подобный высокой горе’, а его мощь — как *таудай қайрат* ‘могучая сила, подобная горе’.

Поэтому *целью* данной статьи будет анализ аспектов маскулинности, фемининности и андрогинности в характеристиках героев и образов гор в тувинском фольклоре. Объектом рассмотрения будут упоминания гор в фольклорных текстах, а предметом — характеристики маскулинности, фемининности и андрогинности персонажей, связанных с горами, а также в описании самих гор. Исследование включает в себя несколько задач, которые мы решали: 1) перечисление общих характеристик образов, функций гор в тувинском фольклоре, 2) описание и анализ аспектов маскулинности, 3) описание и анализ аспектов фемининности, 3) описание и анализ аспектов андрогинности.

В работе использованы герменевтический метод, типологический анализ, этнолингвистический подход, культурно-антропологический анализ, источниковедческая и текстологическая работа, а также компаративный анализ.

В качестве основных источников выступили два тома двуязычных (на тувинском языке с построчным переводом на русский язык) сборников фольклорных текстов, вышедших в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»: «Тувинские героические сказания» (1997)[3] и «Мифы, легенды, предания тувинцев» (2010)[4], ценность которых подчеркивается специалистами (Лиморенко, 2016).

Необходимо сделать важное замечание, касающееся нашей работы с источниками в связи с выбранным предметом исследования. В тексте статьи мы приводим примеры на русском языке, т. е. построчные русские переводы с текста оригиналов на тувинском языке. Но мы учитываем тот факт, что в тувинском языке, как и у всех других тюркских языков, у существительных нет грамматических категорий мужского и женского рода, т. е. парадигма склонения одинакова для наименований лиц обоих полов и для неодушевленных предметов. Но при этом пол обычно передается лексическими корнями, через антропонимические морфемы, типичные для мужских и женских имен. Поэтому в ряде случаев безусловно необходимо опираться на текст оригинала.

По мере необходимости мы также привлекали и другие фольклорные тексты из разных изданий, а также опирались на научные труды специалистов по тувинскому фольклору, а также фольклору других народов региона.

[1] Бадмаева Е. С. Концептуальные пространства маскулинности и фемининности (на материале фразеологизмов и паремий): дисс. … канд. филол. н. Улан-Удэ, 2010.
[2] Рахымжан А. А., Сыдыкова Ш. Р. Роль и статус женщины в традиционном казахском обществе // Юный ученый. 2022. № 10 (62). С. 19–22.
[3] Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предпр. РАН, 1997.
[4] Мифы, легенды и предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010.

Горы в тувинском фольклоре

Изучение текстов тувинских мифов, легенд, преданий и двух героических эпосов («Хунан-Кара» и «Бокту-Кириш и Бора-Шэлей») в указанных выше изданиях показало нам, что упоминаний гор в них очень много. Отдельные авторы (напр., Львова, 2021) даже ведут подсчеты количества упоминаний определенных объектов в фольклоре, но мы в нашем случае не стали этого делать, поскольку наша цель заключается не в количественном анализе.

Среди тех образов, сюжетов и характеристик гор можно увидеть и типичные для тюркоязычных, монголоязычных народов образы, сюжеты, характеристики. Приведем примеры.

Например, *представления о начале мироздания связываются с существованием гор*. Так, в мифе «Как произошли все живые существа»[1] говорится о том, что прародина тувинцев находилась на земле, называемой Орхон. Там, на горном хребте Буура, человеком по имени Кезер был сооружен плот — рукоятка его ножа. На нем Кезер спасал по паре лучших представителей живых существ во время потопа.

Л. С. Мижит также пишет о том, что в тувинской космогонии гора Сумеру существовала еще до создания мира (Мижит, 2009: 179). Д. С. Куулар также упоминает легенду о происхождении земли из того, что сдула с горы Сумбер-Ула сильная буря во время стихийных бедствий (Куулар, 2002: 58). То есть «изначальность» горы, о которой пишет А. Сагалаев (Сагалаев, 1992: 69), была важным обстоятельством, отсылающим ко временам священным, т. е. истинным. Древние тюрки, предки тувинцев, алтайцев, хакасов, казахов и др. народов, обожествляли не только Небо — Тенгри, они высокие горы называли Хан-Тенгри (Орынбеков, 2013: 10).

Сами горы в тюркском эпосе не считались родителями. Скорее они понимались как *родные существа*. Причем, как мы знаем, в алтайском героическом эпосе герой Маадай-Кара был создан духом горы. Не самой горой, а ее духом (Урманчеев, 2015: 151; см. также: Конунов, 2009: 336). В хакасском фольклоре, кстати, описаны «жизнедательные» функции горы: в пещере горы хранятся колыбели с душами будущих детей, которых помогает перемещать шаман в организм будущей матери (Сагалаев, 1992: 70).

Горы понимались и как родственники, как близкие существа, которые *помогают, укрывают, защищают*. Это выражается в предании «Хемчик»: когда на сыновей-близнецов реки Хем напал Амырга-Кара-Моос, захотел их съесть, она обратилась к горе Бай-Тайге, чтобы та помогла. Байт-Тайга приняла двух мальчиков и, взяв их за руки, отбросила на свою северную сторону, укрыла от врага[2]. Такие же сюжеты о связи родовой горы с идеей сохранения рода, пещерной жизни героя в родовой горе присутствуют и в алтайских сказаниях (Конунов, 2009: 339).

В мифе «Горы Большой и Малый Хайыракан и [река] Тес-Хем» прямо говорится о том, что у гор, а также у рек есть дети. В описании все они ведут себя как люди, т. е. горы имеют антропоморфный облик: родители договариваются, женят детей, выделяют приданое, улаживают между ними споры:

> «Между Тес-Хемом и Эрзином горы Малый [и] Большой Хайыракан есть. Хан-Когей дочь Большого Хайыракана для своего сына посватал. Две большие богатые горы договорились, детям к осени, в конце лета, очень большую свадьбу устроили, все старые обычаи соблюли, детей поженили.
>
> Большой Хайыракан дочери в приданое выделил [от] всех зверей — марала-маралуху, самку-самца косули, самку-самца тарбагана, манула-рысь. Только о медведе забыли, говорят. Поэтому на Когей-горе теперь медведей нет». … (Молодой муж обидел жену, она убежала к отцу) …. [Когда] к усадьбе в *аале* отца-матери (Большого Хайыракана) подошла, река Тес вслед за ней потекла, девушке не дала переправиться.
>
> Так [горы] Малый и Большой Хайыракан рядом по обе стороны [реки] Тес жить остались»[3].

Ф. И. Урманчеев называет антропоморфные мотивы гор не только архаическими, но и хронологически весьма древними и распространенными (Урманчеев, 2015: 149).

Тот факт, что *горы,* рядом с которыми проживал человек, *понимались как маркеры родной земли*, неоднократно встречается как в преданиях, так и в эпических произведениях. Например, в эпосе «Хунан-Кара» человека идентифицируют не только по его собственному имени, но и по указанию

[1] Мифы, легенды и предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010. С. 54, 55.
[2] Там же. С. 271–275.
[3] Там же. С. 100, 101.

местности, которое содержит название горы: «В краю, где [горы] Шил-Даг, Шилен-Даг, / Жил хан по имени / Далай-Байбын-хан»[1]. В эпосе о Боктуг-Кирише и Бора-Шэлей место жительства их родителей связывается с двумя горами Энгиргей, Кынгыргай, духами-покровителями которых были два орла[2].

В алтайских героических сказаниях также у богатырей есть у каждого своя родовая гора, где они охотятся, за границей которой находится уже чужая земля (Конунов, 2009: 337).

В тувинском фольклоре, как и у многих народов, имеющих культ гор, распространен образ *хозяина гор* (Природа и человек … 1976; Розова, 2014; Сагалаев, 1992: 60–78; и др.). Как писал С. И. Вайнштейн, духи гор и перевалов в списке духов всех природных объектов (озер, источников и пр.), по представлениям тувинцев, имели особенно большую силу, оказывали влияние на все стороны жизни людей (Вайнштейн, 1991: 240). Причем не всегда можно было обнаружить мужчина этот дух или женщина, поскольку обозначение хозяина *ээзи* не имело рода. Тем не менее в текстах оговаривается мужчина это или женщина.

Несмотря на то, что горы почитались как родные, как покровители и т. д., тем не менее они никогда не были полностью освоены, известны. Поэтому много примеров находится в связи с представлениями о *горе как о месте тайн, опасностей, злых духов, чудовищ* (см. также: Базырчап, Конгу, 2020).

Миф «Магачын» повествует о том, что осенью хозяин юрты на хребет Мангырзынныг уехал охотиться на белок. Дома в юрте осталась жена с дочерью. К ним пришел человек с волосатыми щеками — *магачын* — человек, питавшийся человечиной. Он схватил маленькую девочку, вскочил на своего коня и увез. Мать потом нашла дочь через 2–3 дня, идя за ним по следам. В пустынном горном месте она увидела одинокую юрту, где на лежанке спал *магачын*, а дочка сидела рядом, играла. Мать с дочерью убежали[3].

Особенно *таинственными считались горные пещеры*, в которых можно было и найти богатства, и встретиться с опасностью. В мифе «Один охотник» раненого охотника один медведь спас, привез на себе верхом к пещере в большой крутой скале, оставил в ней. Туда же много медведей притащили очень большую седую медведицу, которая сильно стонала — в ее лапу воткнулась большая щепка. Охотник вынул щепку, очистил рану. В благодарность медведица принесла ему из пещеры слитки — золотой и серебряный. Также медведи помогли ему добыть маралов. Охотник вернулся домой с богатством[4].

В мифе «Убийство диирена в помощью бургана» описывается: «Давно в пещере с обратным входом странное существо жило»[5] (в оригинале *дириг амытан* ‘живое существо’). Он сидел у входа в пещеру и играл в шахматы с теми, кто его находил. Один человек сыграл с ним и убил его с помощью фигуры «Конь Всемогущего Бургана».

Особенно красноречиво опасности пещер описаны в мифе «Пасть земли». На северном стороне горы Бош-Даг есть «пасть» земли. Однажды туда пришла девочка-пастушка, села на конский череп верхом и стала качаться. Ее засосало в пасть земли и девочка упала в Нижний мир. Народ этого мира имел очень странный вид. Девочка испугалась, заплакала. Но вдруг оказалось, что она снова на земле. Она побежала к своим и рассказала, что туда нельзя ходить, нельзя качаться на конском черепе[6].

В мифе «Аза от человека глаза прячет»: «В Тес-Хеме у Мунгаш-Ака в [местности] Дедир-Куй неглубокая укромная пещера есть. Эта пещера на северном склоне горы [находится]»[7]. Там жила *кадай аза* ‘старуха-черт’.

[1] Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 55.
[2] Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 301.
[3] Мифы, легенды и предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010. С. 112–114, 113–115.
[4] Там же. С. 114–118.
[5] Там же. С. 149.
[6] Там же. С. 169.
[7] Там же. С. 167.

В эпосе «Хунан-Кара» также говорится, что «На лесистой же стороне / Шил-Дага, Шилен-Дага, / В темной пещере / Со входом с другой стороны / Жили *шулбу* — / Мужчина и женщина»[1] (в оригинале *эр*, *херээжок* ‘мужчина, женщина’, причем *херээжок* — устаревшее название женщины, современное *херээжен*, поскольку слово *херээжок* буквально переводилось как ‘ненужная’).

Комментарии составителя по поводу расположения двери и сути обитателей жилища говорят:

> «Традиционная ориентация дверей жилищ (юрт) у ряда тюрко-монгольских народов — на восток (как у древних тюрков), у других — на юг (как у монголов); у тувинцев, сопредельных с монголами, — часто на юг (или в сторону, близкую к югу). Южная ориентация дверей обусловлена климатическими и ландшафтными особенностями региона: в открытых степях, где обычно размещаются поселения животноводов, самые теплые ветры дуют с юга … У *шулбу* же вход в пещеру смотрит на север. Этим подчеркивается их принадлежность к чуждой сказителю и героям эпоса культуре, к чужому миру, в котором все наоборот, не как у людей»[2].

О том, какие они *шулбу* и чем они живут, подробнее рассказывается в эпических произведениях. Так, в эпосе «Хунан-Кара», когда главный герой эпоса Хунан-Кара наблюдал за женщиной *шулбу*, то увидел:

> … Ведя за собой семь волков,
> Прошла [она], оказывается,
> В темную пещеру
> Со входом с северной стороны
> На лесистом склоне
> Черной, [как ночь],
> Огромной горы
> Перед ставкой-дворцом[3].

В целях разведки врага он хитростью пробрался к ставке *шулбу* и принял участие в их соревнованиях — в стрельбе из лука. Когда хан-шулбу спросил его: «Ты из какого аймака?», он ответил: «Своя гора-скала / Есть у меня. Я приятель пятнистых барсов-шулбу»[4].

Герой в ходе повествования выяснил, что хан-шулбу Кара-Когел-хан имел жизненную силу, которая была спрятана в 1) семи волках, которые «ходят с ханшей и живут в темной пещере с темным входом с другой стороны, на лесистом склоне черной как ночь горы перед ставкой-дворцом», 2) в тетиве лука, 3) в блестящем булате в прослойке подошв идиков[5], 4) в семи осах внутри золотого ларца[6]. Если хотя бы одна его душа в одном из этих мест будет жить, то он бессмертен.

Пещеры не всегда воспринимались исключительно как опасные места. Иногда это были полезные, укромные места, в которых можно было что-то спрятать. В мифе «Как начали гадать на бараньей лопатке» старик Кадарчы-Кара упустил овец, которых пас для Караты-хана, во время бури и тумана. Три дня искал, не нашел, пришел к другому старику Багай-кара, который умел предсказывать. Попросил найти овец. Багай-Кара ответил ему, что Караты-хан сам спрятал овец за большим пестрым горным хребтом в черной пещере. Кадарчы-Кара пошел туда, увидел, что вход в пещеру заложен большим черным камнем и нашел там овец[7].

В родовых горах хранятся наследства богатырей (см. об этом далее), также, как и в алтайских сказаниях (Конунов, 2009: 338).

---

[1] Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 57.
[2] Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 535.
[3] Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 273, 275.
[4] Там же. С. 277.
[5] *Идики* — обувь, кожаные сапоги.
[6] Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 285, 287.
[7] Мифы, легенды и предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010. С. 87–88, 88–89.

Величина гор, понимание их масштабов позволяло использовать *образы гор* для того, чтобы *сопоставлять с ними силу, значимость, величину эпических героев, предметов*, которыми они владеют. Тем самым они выступают мерой сравнения (Байсклан, 1987: 52–56) или даже гиперболой (там же: 56–59[1]), которые считаются важными художественно-изобразительными средствами тувинских героических сказаний.

В этом же эпосе «Хунан-Кара» ханша родила сына, но никто не мог перерезать пуповину, поскольку она была железная. Три дня ребенок лежал, соединенный с матерью, роженица уже начала умирать. Тогда малыш сказал:

Если хотите ее перерезать,
То вы белую скалу
С лесистой стороны,
Черную скалу
С солнечной стороны
Шил-Дага, Шилен-Дага
Сюда передвиньте, столкните,
Заклинание произнесите.
Разом они [пуповину] придавят,
И, если [ей] разорваться,
Она разорвется[2].

Так и сделали, пуповина разорвалась.

Мы видим, что горы упоминаются для того, чтобы показать рождение богатыря невиданной силы. Только сила гор была способна перерубить пуповину такого чудесного новорожденного.

Такие же превосходные степени мастерства человека позволяли показать описания мест по обе стороны хребта Танды, которые фактически понимались как края света. В предании «Будукпен — исполнитель хоомея» рассказывается про искусного певца Будукпена, рожденного в тандинском Межегее, равного которому не было ни на южной, ни на северной сторонах хребта Танды[3].

При этом также упоминания частей горы помогали описывать благосостояние богатого человека. Например, в эпосе «Хунан-Кара»: «… Были у него / [Кони] разных мастей, / Выпасаемые на южном склоне, / И многие тысячи пегих [коней], / Выпасаемых на северном склоне»[4].

Более пространное описание содержится в другом отрывке эпоса:

Утром в день новолуния
Белобородый Сайын-Куу-табунщик
Сел на своего жеребца
Хартын-Шокара
И, длинный *урюк* за собой поволочив,
Отправился,
Чтобы пригнать
Разномастных,

[1] См. также: Соян А. М. Особенности употребления гипербол в тувинском героическом эпосе «Бокту-Кириш, Бора-Шээлей» // Научные труды Тувинского государственного университета : материалы ежегодной научно-практической конференции преподавателей, сотрудников и аспирантов ТувГУ, посвященной Году экологии в Российской Федерации и Году молодежных инициатив в Туве, Кызыл, 21 октября 2017 года. Том Выпуск XVI. Кызыл: ТувГУ, 2017. С. 101–103.
[2] Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 69.
[3] Мифы, легенды и предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010. С. 199.
[4] Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 55.

Выпасаемых на южном склоне.
И многие тысячи пегих,
Выпасаемых на северном склоне.
К многим тысячам
Пегих приехал,
Выпасаемых на северном склоне.
Северный склон
Едва их смещает!
К разномастным приехал,
Выпасаемым на бжном склоне:
Южный склон
Едва их вмещает, оказывается![1]

Само нахождение на горной вершине было показателем статуса человека. В эпосе «Боктуг-Кириш и Бора-Шэлей» описывается начало состязаний, который объявил богатый Хюн-Хан, чтобы выдать замуж свою дочь Золотую дангыну:

Назавтра, когда «Стрельба начинается!» —
Клич раздался,
На неоглядный желтый хребет
Народ повалил.
На том хребте
Две белые юрты поставлены были[2].

В этом же аспекте горы и ее части рассматривались как *меры измерений* чего-то настолько большого, мощного, что это можно было сравнить только с горами. Например, седло коня отца Боктуг-Кириша сравнивается с перевалом: «Седло с изгибом, подобны перевалу, [он] имел»[3]. Такое же сравнение седла содержится в этом же произведении: «Положил седло с изгибом, / Подобный [пади между] перевалами, …»[4]. Там же сравнение коня с горой: «Молодым взрослым саврасым конем стал. / Высотой с гору»[5], сравнение шапки с горой: «Кисть на его шапке — Вровень с вершиной тайги Энгиргей»[6], сравнение лица героя: «Смотри на лоб: / Наподобие чистого склона отвесной скалы»[7].

Более того, горы выступают даже инструментами для героев. Так, в сказании «Алдай-Буучу» герой Хан-Будай по совету своего коня соорудил переправу из двух гор, брошенных им в море (Гребнев, 1960: 18).

Таким образом, образы гор в тувинском фольклоре, в самых древних его жанрах, имеют типичные для родственных культур виды, характеристики: горы были до начала мироздания; они могли пониматься как родственники, как близкие существа; горы, рядом с которыми проживал человек, понимались как маркеры родной земли. Горы имели духов, хозяев, которые охраняли и сами места, и людей, которые проживали там. При этом также горы воспринимались и как о места тайн, опасностей и чудовищ, и самыми таинственными считались горные пещеры, ведущие часто в страшные места, но иногда и помогающие что-то спрятать от других. Величина гор и их элементов позволяла использовать их как меру измерения чего-то очень большого и значимого, как то, что способно передать силу и удаль эпических героев.

[1] Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 57.
[2] Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 341.
[3] Там же. С. 299.
[4] Там же. С. 311, 313.
[5] Там же. С. 312.
[6] Там же.
[7] Там же.

Маскулинность и горы

При наличии всех этих достаточно типических примеров в тувинских фольклорных описаниях гор, тем не менее горы позволяли и выразить как мужской характер, мужские занятия, мужские качества, так и женские. Несмотря на то, что исследователи, в том числе Л. В. Гребнев, уже суммировали, перечисляли все качества героев эпических сказаний (Гребнев, 1960: 23–31), тем не менее этот аспект до сих пор авторами не рассматривался.

Разумеется, сравнения богатырского происхождения, мощи, размеров и пр. с горами, о чем мы сказали выше, уже свидетельствуют о том, что горы тесно связаны с пониманием мужчин. Примеры в предыдущем разделе приведены нами прежде всего для сведения воедино общих характеристик гор. Теперь же мы сконцентрируемся именно на теме маскулинного.

В эпосе «Хунан-Кара» конь — спутник героя — говорит о том, что *эр кижи* ‘мужчина’, буквально ‘мужчина человек’, должен рождаться и умирать перед черной скалой:

Мужчина на черной земле,
Перед черной скалой
Рождаться, умирать
Должен ведь, Хунан-Кара, —
Говорит, оказывается, [конь,]…[1]

На пути взросления мужчина, который только выбирал коня, ловил его, приручал и объезжал, тем самым проходил обряды инициации. В этом же произведении главный герой преодолевал преграды, масштабы которых сравниваются с горами:

Полы тона из черного шелка
Крест-накрест
За пояс заткнул,
Быстро к нему подбежал.
Недоуздком взнуздал,
Верхом сел,
Шенкеля дал —
Тот семь рек пересек,
Семь перевалов перевалил;
Так мчался, бежал,
Что звезды с небес
На землю падали,
Прах земли
К небесам поднимался.
Так брыкался,
Что гористые земли
Становились равнинными,
Так брыкался,
Что равнинные земли
Становились гористыми[2].

[1] Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 137.
[2] Там же. С. 103. Здесь и далее в цитатах курсивы выделены нами. — *Авт.*

Когда укрощенного коня герой покрыл седлом, надел на него узду,

Он стал

Черным конем

Ростом с [гору]-тайгу[1].

Укрощенный, объезженный мужчиной конь был столь же мощным, что его путешествие, его преграды также «измеряются» горами:

Мчался [конь] —

Проезжая высокие-высокие [горы],

По склонам ступал,

Проезжая низкие-низкие [горы],

По вершинам ступал.

Мчался Арзылан-Кара —

Позади него темная-черная ночь:

Пыль, поднятая

Задними стальными копытами,

Ночной темнотой опускалась.

Мчался, оказывается,

Арзылан-Кара —

От его дыхания впереди

В высоких горах

Ветер-Буран поднимался,

На вершины же низких гор

Седой опускался туман[2].

Более того, конь богатыря напрямую сравнивается с горами:

Арзылан-Кара

В [тело] вошел:

Жир нагулял — лопаются бока,

Жир нагулял — рвется подпруга.

Арзылан-Кара своего, привязав,

Выстояться поставил, оказывается —

Одна его сторона

[Как] белая скала стала,

Другая его сторона

[Как] черная скала стала[3].

Горы в целом являются *универсальным препятствием* на пути любых путешествий, а также сражений между мужчинами-воинами. Фактически преодоление гор показывается как *главный показатель удали, выносливости, смелости* героев.

Например, в мифе «Шальной Сартакпан» герой Сартакпан зашел в чужую юрту, увидел, что в чугунном котле готовится еда, достал оттуда баранью голень и ускакал на своем коне на гору Соскаал. Причем он так быстро поднялся на гору, что голень осталась горячей[4].

[1] Там же. С. 105.
[2] Там же. С. 119, 120.
[3] Там же. С. 241, 243.
[4] Мифы, легенды и предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010. С. 98, 99.

Серия преданий, легенд об Амыр-Санаа (герое и военачальнике тувинских, монгольских и ойратских преданий времен Джунгарского ханства XVIII в.) (Куулар, 2002: 60) содержит разные версии его битв с врагами. В одной из них — в легенде «Амыр-Санаа и Эрес» — повествуется о битве между Амыр-Санаа, который правил в Туве, и Шыдар, который потребовал от того уступить власть. Враги выехали друг другу навстречу, остановились на вершинах соседних гор: Амыр-Санаа стоял на вершине Хойтена, Шыдар — Боом-Дага. Кричали друг другу с вершин гор, не услышали друг друга, спустились в устье рек разговаривать. Решили сражаться. Шыдар на вершине Хойтена 33 раза окурил себя, 33 небесам помолился, соорудил *оваа*. Начали сражаться. При отступлении Амыр-Санаа поднялся на вершину горы Сайырам-Боом, там уложил бревна, связал арканами, придавил камнями, оставил своего человека, чтобы тот перерезал веревки и спустил бревна на врагов. В ходе дальнейшей битвы Шыдар загнал врага в ловушку, хотел схватить. Но Амыр-Санаа через скалу пробил молотком ход, уехал в страну русских. С тех пор, как повествует легенда, эта гора называется Алага-Тайга[1].

В предании «Саадак-Арт» Амыр-Сана переходил высокогорный перевал через Монгун-Тайгу. Там повесил на *оваа* свой колчан. С тех пор перевал зовется Саадак-Арт[2].

Другая легенда об Амыр-Санаа гласит, что когда его враги прижали к ущелью Хемчика, то решили, что он никуда от них не сбежит. Только ночью гром ударов по скале слышали. Утром увидели, что Амыр-Санаа выбил теслом ступеньки достаточные для копыт коня, поднялся и перевалил гору[3].

Образы гор, «умноженные» на цветовые вариации, могут содержаться в смертельных ловушках, которые расставляют для героя противники. Так, в эпосе «Хунан-Кара» два хана сговорились погубить Хунан-Кара. Они дали ему задание. Герой вернулся к жене Узун-Назын-дангыне и сказал:

”Мне велели сегодня на белом утесе
Белыми чертами письмо написать
И принести”, — говорит.
“Убить тебя [Демир-Моге] задумал.
Вниз пустить
Белые молнии [он] задумал.
Белый утес,
Не оставив целым и камня
Размером с коленную чашечку зайца
Разрушить задумал”[4].

Жена хотела с ним пойти погибнуть, но герой не дал этого сделать:

… Но он волшебством-колдовством
Белым камнем
С корову-трехлетку
Ее заднюю полу прижал[5].

Он выполнил задание, но не погиб. Ему давались такие же задания, только в иных «цветах»: «На красном утесе / Красными чертами / Письмо написать и принести», затем «На черном утесе / Черными горелыми чертами / Письмо написать и принести». И все безуспешно, герой все выполнял. Тогда они придумали отправить далеко: «Разве черному его стригунку / Семь рек пересечь? / Разве семь перевалов преодолеть?»[6]

То, как горы становятся мерилами сил у сражающихся богатырей — стандартный сюжет во многих эпических произведениях. Например, в эпосе «Хунан-Кара» герой сражается с другим богатырем Демир-Моге:

[1] Там же. С. 209–217.
[2] Там же. С. 231, 233.
[3] Там же. С. 223–225.
[4] Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 177, 179.
[5] Там же. С. 179.
[6] Там же. С. 189.

Сошлись,
Как быки
Исподлобья глядят
Друг на друга,
Как верблюды-самцы
Наступают
Друг на друга.
И вот в один миг,
Как скалы стальные,
Столкнулись —
Железные тела их
Зазвенели,
Загудели.
О наступлении зимы
По зимнему инею [узнавали]:
“Друг мой, зима настала” —
Говорили.
О наступлении лета
По летней росе
Узнавали:
“Лето настало” — говорили.
Попадут в край степной —
Он горным становится,
Попадут в край горный —
Степным становится[1].

В битве с ханом-шулбу Хунан-Кара обмотал шею противнику веревкой, потащил за собой вскачь через горы:

Арзылан-Моге
Опять, брыкаясь-лягаясь,
Помчался.
Девять рек,
Девять перевалов преодолев,
Оглянулся [Хунан-Кара]:
Булатно-стальными копытами
Арзылан-Могу
Кости (противника. — *Авт.*) переломаны,
Искрошены-измельчены, оказывается[2].

В другом эпосе «Боктуг-Кириш и Бора-Шэлей» сила коня героя Боктуг-Кириша была такой большой, что разбивала горы:

… Конь же все брыкался, вставал на дыбы;
Когда бил ногами в степи, пробивая землю, —
Вода появлялась;

[1] Там же. С. 217, 219.
[2] Там же. С. 293.

Бил по каменным россыпям — [они] разлетались;

Бил по скалам-утесам — [они] разрушались[1].

Выше мы упоминали антропоморфные представления в мифах о горах как родителях, которые устраивали семью у своих детей. В алтайском фольклоре есть мифы о горах как могущественных богатырях, которые однажды поссорились между собой и начали войну (Каташ, 1978: 21; Сагалаев, 1992: 65). То есть сами горы ассоциировались прежде всего с мужчинами.

Таким образом, выражение характеристик маскулинности в образах гор стереотипно в тувинском фольклоре. Горы как возвышающиеся природные объекты показываются как одни из главных признаков мужественности: мужчина должен рождаться и умирать перед скалой; он должен легко и быстро преодолевать горы; в сражениях он должен демонстрировать такую удаль, чтобы равнять горы с землей; и даже его конь (естественно, жеребец) должен быть таким могучим, чтобы также убивать врагов копытами о скалы. Эти сюжеты чаще всего и рассматриваются исследователями в фольклоре.

Феминность и горы

Гораздо более интересной и практически не обсуждаемой является тема феминности в характеристиках гор. Женские образы и функции не только стереотипны.

Представление о том, что гора или скала «имеют дух, обитающий отдельно от них — горы или скалы — и способны на самостоятельные, автономные действия, притом действия очень важные», как пишет Ф. И. Урманчеев (Урманчеев, 2015: 151), присуще практически всем культурам с культом горы, в том числе тюркоязычных народов (Каташ, 1978: 17). У тувинцев также описывались представления о духах-хозяев гор — *даг ээзи* (Вайнштейн, 1991: 234), что, в силу отсутствия в тувинском языке грамматических родов, как мы уже упомянули в начале, не всегда помогало понимать мужчина этот дух или женщина. Для гендерного уточнения к определениям добавлялись специальные лексические средства, особые слова, означающие мужчин и женщин.

В тувинском фольклоре в том числе выделяется и женский образ хозяйки гор, как мифического персонажа, связанного с поддержанием порядка, гармонии в местности (Мусабекова, 2016: 35).

Так, в мифе «Наказ духа-хозяйки тайги» два охотника охотились в тайге Танды в местности Чумурту-тук. *Улгады берген кадай кижи* ‘старая женщина’ (буквально ‘постаревшая женщина человек’) — дух-хозяйка горной тайги — не дала одному из них выстрелить в маралуху, сказав, что у нее детеныши, наказав не убивать кормящих самок. Но она разрешила убить старого, слепого на один глаз быка. С тех пор охотник не трогал ни самок, ни кормящих[2].

Хозяйка горы не всегда была старой. Часто она являлась молодой и красивой женщиной, девушкой. Например, «Рассказ про Бай-Тайгу» повествует о том, что в Туву приезжал VIII Богдо-геген (Монголии), которому Чамзы-Камбы, глава Коп-Сооквского хурээ, показал освящаемую тайгу. Они поднялись на вершину Бай-Тайги. Геген сказал, что *оваа* Бай-Тайги, который находился на вершине Кара-Суга, расположен на неподходящем месте. Он предложил поставить его в местечке Хорумнуг-Кызыл-Кожагар, чтобы освятить там. После освящения он сказал, что хозяйкой освящаемой Бай-Тайги является *кончуг чараш каас херээжен кижи* ‘очень красивая нарядная женщина’[3], т. е. буквально ‘очень красивая нарядная женщина-человек’.

Чаще всего хозяйки гор встречались охотникам, и тогда женщины давали им наказы, которые охотники не всегда соблюдали. За это их наказывали. В мифе «Встреча с Духом-хозяйкой тайги» описывается встреча охотника с молодой девушкой (*көк торгу тоннуг аныяк кыс* ‘молодая девушка в шубе из синего шелка’) в горах. Он остался у нее жить какое-то время. Отпуская его, она отдала ему весь его богатый улов, и велела не говорить о встрече с ней никому десять лет. Но он не смог удержаться, рассказал. И тогда его сумки оказались пусты[4].

[1] Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 315.
[2] Мифы, легенды и предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010. С. 119, 121.
[3] Там же. С. 275–279.
[4] Там же. С. 120–125.

Временные ограничения, которые накладываются хозяйками гор, присутствуют и в мифе «Встреча охотника с духом-хозяйкой местности». Охотник встретился на верхнем склоне местечка Чараш-Даш с вороном, который обернулся старухой (*кадай кижи*, букв. ‘старуха-человек’). Она велела никому не рассказывать о встрече с ней три года. Он не удержался, рассказал. В течение трех последующих лет с ним случались постоянно дурные события, в итоге он умер[1].

Если же наказы хозяйки соблюдать, то она вознаграждала. В мифе «Сарылбай-охотник» охотник повстречал на охоте в тайге нарядную женщину на белом коне (*кара карактыг ак аъттыг, торгу тоннуг, кончун чараш, каас херээжен кижи*, т. е. букв. ‘черноглазая, на белом коне, в шелковой шубе очень красивая, нарядная женщина-человек’), которая помогла ему в охоте, дала советы потом к кому пойти и что просить, но велела никому о ней не рассказывать. Он так и сделал. В итоге он разбогател[2].

С хозяйкой горы можно было договориться и мирно уживаться. В мифе «Встреча храброго хоомейжи с духом-хозяйкой высокой тайги» охотник охотился в Бай-Тайге. Во время отдыха вечерами пел *хөөмей* — тувинское горловое пение. Он очень понравился хозяйке горы, она пригласила его к себе, угощала, оставляла ночевать. Звала остаться у нее совсем. Но он не согласился, т. к. тосковал по дому. Она не стала настаивать, предложила ему охотиться и заходить к ней в гости. Но не рассказывать о ней. Так они и жили[3].

В сюжетах с антропоморфным пониманием объектов природы женские образы получают чаще всего реки, которые соседствуют с горами, которые борются с горами. Как пишет С. Каташ, родство, супружество гор, рек, скал, озер является также типичным для мифов и других устных рассказов алтайцев (Каташ, 1978: 24).

В мифе «Кум-суу» говорится о реке Хемчик, которая сбежала к своему любимому. «Кезер-Чингис, чтобы сбежавшую Хемчик перехватить, в степи Сесеге стоявшую [гору] Бош-Даг вырвал, наперерез истоку Хемчик бросил. Сердитая, разгневанная Хемчик, по горам идя, скалы-камни прорвала, с Енисеем соединилась»[4]. Такой же сюжет в мифе «Шальной Сартакпан»: «[Реке] Хемчик горы Бай-Тайга, Тээли преградить дорогу пытались. Ак-Довурак, Кызыл-Мажалык-горы тоже преградили дорогу [ей]. Уттуг-Хая-горы не смогли остановиться Хемчик, [гора] Соскаал пыталась преградить [ей путь], тоже не смогла и перестала мешать»[5]. Хотя женщина в этих мифах выражается в образе антропоморфной реки, а описания гор в источнике на тувинском языке не имеют отдельных лексических средств для описания рода (мужского или женского)[6], тем не менее, ее сила определенно больше, чем у гор.

Так, фемининные аспекты образов гор прежде всего выступают в качестве духа-хозяйки горы, которая встречается охотникам, попадающим в ее владения. Женские духи следят за порядком на склонах гор, регулируют численность обитателей, и вступают в контакты с людьми в разных обличьях. Сами горы не рассматриваются как женщины, тем не менее они выступают как препятствия для женщин-рек, причем такие, которые последними преодолеваются.

Андрогинность и горы

Фемининные характеристики имеют еще одно интересное развитие. Точнее будет сказать так: горы связываются не только с фемининными аспектами культуры человека, и даже не с маскулинными.

В первую очередь скажем, что, пытаясь вычленить в наших текстах упоминания о мужчинах — духах-хозяев гор, мы обратили внимание на парность упоминаний: мужчина и женщина, мужское и женское — прежде всего в эпосе «Боктуг-Кириш и Бора-Шэлей». Так, к начале повествования в нем рассказывается о том, как жили родители главных героев. И в том числе упоминания о том, что духами-хозяева родовых гор были мужской и женский духи. У горы Энгиргея владыка был Эрен-Улат, который оборачивался пегим орлом (*эр ала эзир*, букв. ‘мужчина пегий орел’), у горы Кынгыргая — Кызыл-Улат, оборачивался пегой орлицей[7] (*кыс ала эзир*, букв. ‘девушка пегий орел/пегая орлица’).

[1] Там же. С. 125–127.
[2] Там же. С. 129–133.
[3] Там же. С. 135–141.
[4] Там же. С. 98, 99.
[5] Там же. С. 98, 99.
[6] В переводном русском тексте указан женский род, но только потому, что слова «гора» в русском языке женского рода.
[7] Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей … С. 301.

Тут можно вспомнить, что в алтайском героическом эпосе герой рожден Алтаем, к которому сын обращается «отец-*алтай*» и «мать-*алтай*», т. к. как к бинарному единству родителей (Урманчеев, 2015: 154).

В тувинском предании «Кадай-Тура, Ашак-Тура» также присутствуют бинарные оппозиции мужского и женского начал, причем «привязанных» к горам. В двух соседних ложбинах гор (урочищах в Улуг-Хемском районе) жили *кадай* ‘женщина, старуха’ и *ашак* ‘мужчина, старик’ (женщина — в нижней, мужчина — в верхней). Они не встречались, но периодически видели следы друг друга, узнавали друг о друге через редких прохожих и им же передавали сообщения «Если он/она придет ко мне, то я попрошу сделать то-то». Так они и прожили, не встретившись. С тех пор места их проживания так и прозвали[1].

В целом, рассматриваемый тувинский эпос, начиная от названия с именами главных геров — брата Боктуг-Кириша и сестры Бора-Шэлей — содержит много бинарных оппозиций. И это дает много интересного материала для рассмотрения гендерной проблематики. Причем, казалось бы, в произведении два равных героя — мужчина и женщина. Тем не менее сюжет выстраивается таким образом, что герой-мужчина погибает, точнее временно впадает в состояние мертвого, тогда как его место занимает герой-женщина — его сестра. Она переодевается мужчиной, выдает себя за него, и совершает целый ряд героических поступков, которые обычно выполняют только мужчины (тогда как женщины остаются в юрте, готовят еду, рожают детей). И в конце концов именно сестра спасает брата, возвращает его к жизни.

Сам эпос начинается, как уже было отмечено, с бинарных оппозиций. У родителей, отца и матери, родились сын и дочь. Они жили у двух гор с мужским и женским духами. Заботясь о будущем своих детей, родители оставили для них в надежном месте то, что им пригодится во взрослой жизни. Так, отец героев «на теневой стороне Энгиргея, в темной глубокой пещере» спрятал одежду, снаряжение для коня — для сына, а мать «в темной глубокой пещере» перед красным утесом «на солнечной стороне Кынгыргая» — одежду, иглы, швейные принадлежности для дочери[2]. Муж и жена об этом тихо говорили, когда дети спали, но дочь услышала. После того как они осиротели, она вспомнила этот разговор, пошла с братом туда и нашла спрятанное.

Когда Бора-Шэлей остается одна, то именно она становится тем персонажем, которому подчиняются горы, сила которого измеряется горами и пр. Она спрятала тело погибшего брата в один из утесов горы Энгиргея, причем она приказала скале и та выполнила ее указание:

[Тело] брата Боктуг-Кириша
К утесу-скале Энгиргея отвезла.
“Утес-скала моя, откройся:
Положу моего единственного брата:
Высокая скала моя, разделись,
Укрою моего умершего брата!” — сказала.
…
Утес-скала со звуком “*чалт*!”
Открылась[3].

Ей также подчинился конь брата Аян-Кула, который как и при своем прежнем хозяине, выступал богатырским конем, и его сила воздействовала на горы:

Где Аян-Кула, едва касаясь земли, ступал —
[Комья] земли с зайца величиной отлетали,
Где, скользя-поскальзываясь, ступал —

[1] Мифы, легенды и предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010. С. 267, 269.
[2] Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 305.
[3] Там же. С. 327, 329.

С гор, срываясь, камни летели вниз[1].

Как и ее брат, Бора-Шэлей охотилась:

«Криками “*айт*!” погнав [зверей] с лесистого склона [горы]

На солнечный склон,

Тридцать-сорок маралов-маралух подстрелила, сразила;

Криками “*айт*!” погнав [зверей] с солнечного склона [горы]

На лесистый склон,

Шестьдесят-семьдесят архаров-кошкаров

Подстрелила, одного за другим сразила, [туши] собрав,

Вырвала [деревья в] горном лесу, притащила, …[2]

Во время соревнований по борьбе с противником, она также приобрела силу богатыря, что позволило измерять эту силу «горными мерками»:

Когда в груди Бора-Шэлей

Прибавилось силы двух силачей,

Она ловким захватом

Его за подмышки схватив,

Один месяц крутила, крутила,

О вершину круглого холма ударила — и тогда

Поясница его разорвалась, нижняя [часть его тела] упала на склон,

Верхняя [часть] осталась в руках[3].

Маскулинные характеристики главных героинь фольклорных произведений отмечаются у многих народов, в том числе у тюркоязычных (Мусабекова, 2016; Кнорозова, 2016; и др.).

Мы видим в описаниях не женственную деву, а богатырскую деву, или, как писал Л. В. Гребнев, деву-воительницу (Гребнев, 1960: 28). Фактически здесь подчеркивается андрогинное в персонаже, которое, как пишут исследователи, разрушает полярную систему полоролевых стереотипов. Причем андрогинное считается «не просто комбинированием того, что считается противоположными качествами, а новой их системой в результате интегрирования имеющихся стереотипов»[4]. Если брат Бора-Шэлей — Боктуг-Кириш — погиб в результате несчастного случая во время охоты, при этом не послушав предостережений сестры, видевшей вещие сны, то его сестра фактически полностью заменила его, не только совершив множество героических вещей, но и завоевав в сражениях дангын — принцесс, которых она привезла в жены брату.

Все ключевые события первой части эпоса тем самым совершала не женщина и не мужчина как таковые, а андрогинный персонаж, даже маскировавший свое женское тело, в том числе тогда, когда один из заподозривших ханов хотел во время купания проверить его гендерную принадлежность[5].

Совершив подвиги ради брата, оживив его с помощью заклинаний и устроив его семейную жизнь, Бора-Шелэй снова стала вести женский образ жизни: зажила в отдельной юрте и хозяйствовала там. После чего события ее жизни уже не измеряются «горными мерками», все это «перешло» на описание действий ее брата во второй части эпоса. Это побудило Л. В. Гребнева назвать образ девы-воительницы данным не до конца последовательно (Гребнев, 1960: 28).

Не вдаваясь в анализ образа героини эпоса (поскольку в центре внимания нашего анализа не столько сами образы, сколько их связь с горами), хотелось бы согласиться с Л. В. Гребневым в том, что

[1] Там же. С. 331.

[2] Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 333.

[3] Там же. С. 367.

[4] Бадмаева Е. С. Концептуальные пространства маскулинности и фемининности (на материале фразеологизмов и паремий): дисс. … канд. филол. н. Улан-Удэ, 2010. С. 37.

[5] Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 421, 423.

образ Бора-Шелэй занимает особое место в ряду женских персонажей тувинского эпоса (там же) и, на наш взгляд, стоило бы обратить на него особое внимание в отдельном исследовании.

В данном случае мы только подчеркнем, что андрогинность в науке рассматривается прежде всего как актуальная и современная проблематика, особенно в контексте дискуссий о гендерном разнообразии и борьбе с устаревшими стереотипами. В последние десятилетия этот феномен стал более заметен благодаря новым теориям, трансфеминизму, публикациям и популярности андрогинных персон в медиа и искусстве; он предполагает свободу самопрезентации и идентификации, а также отказ от жёсткого деления на мужское и женское начало (Грошовкина, 2015). Тем не менее, андрогинные персоны и образы существовали во многих культурах с древнейших времён, что подтверждает глубокую историческую укорененность этого феномена. Но исследования гендерной проблематики в этнической культуре, затрудненные рядом причин, связанных с современными социальными движениями и запретами (Тхагапсоев, 2022), весьма осложняют намерения исследовать не только традиционные темы гендера (маскулинное и фемининное), но и то, что табуировано.

Так, мы видим, что горы в тувинском фольклоре продолжают «сопровождать» богатырскую жизнь, быть «инструментами» силача, мерками его силы и удали также, как и его коня. Но тем не менее богатырем не всегда может быть мужчина. Им может быть и женщина, которая на время получения статуса богатыря теряет свою феминность, выступает в роли андрогина, и тогда приобретает своеобразным спутником своих свершений — горы.

Заключение

Проведённый анализ выявил, что образы гор в тувинском фольклоре и мифологии обладают ярко выраженной гендерной символикой, сочетающей маскулинные, фемининные и андрогинные черты в характеристиках героев и духов горы. В фольклорных сюжетах маскулинность проявляется через мотивы силы, защиты, покровительства и преодоления, которые связывают горы с мужским началом, властными архетипами и ритуалами инициации. Феминность воплощается в описаниях стремления к порядку, заботы, красоты, медиативной функции горы как «матери» и посредника между миром людей и сакральными сферами. Особое место занимает андрогинная символика, позволяющая горам и связанным с ними персонажам интегрировать качества обоих гендерных начал, демонстрировать синкретизм, амбивалентность и способность к медиативной, преобразующей функции.

В ходе исследования выяснено, что горы и их мифологические персонификации создают уникальные модели гендерной идентичности, сочетающие локальные этнокультурные смыслы с универсальными мифологемами. Выявлены устойчивые сценарии и ритуальные практики, в которых взаимодействуют архетипы мужского и женского, а также черты переходности и андрогинной интеграции. Анализ тувинского материала показывает, что сакрализованные горы формируют пространство, в котором происходит воспроизводство и трансформация гендерных стереотипов в культуре тувинцев, а художественные образы горы становятся площадкой для переосмысления и синтеза традиционных моделей маскулинности, феминности и андрогинности.

В целом исследование позволило продемонстрировать глубину и многоплановость гендерных измерений в фольклорном горном дискурсе, наметить перспективы дальнейших этнолингвистических работ по реконструкции культурных пластов, связанных с гендером и сакральной географией Тувы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абаева, Л. Л. (1992) Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). М. : Наука. 141 с.

Аминев, З. Г. (2011) Отголоски культа гор у башкир // Республика Хакасия как субъект Российской Федерации: материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященная 20-летию образования Республики Хакасия (23–24 июня 2011 г.) / редколлегия: В. И. Цыганок и др. Абакан : Типография ООО «Технопарк». 384 с. С. 269–277.

Айыжы, Л. В., Базырчап, А. О. (2014) История изучения культа природы у тувинцев в дореволюционный период // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И. Я. Яковлева. № 1. С. 3–11.

Байсклан, С. М. (1987) Поэтика тувинского героического эпоса. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 72 с.

Базырчап, А.-Х. О., Конгу А. А. (2020) Представления о злых духах у тувинцев // Вестник НГУ. История, филология. Т. 19. № 3. Археология и этнография. С. 134–146. DOI: https://doi.org/10.25205/1818-7919-2020-19-3-134-146

Вайнштейн, С. И. (1991) Мир кочевников Центра Азии. М. : Наука. 296 с.

Васильев, В. Е. (2017) Истоки тенгрианства: от культа гор до культа Неба // Северо-Восточный гуманитарный вестник. № 2 (19). С. 40–48.

Владимирова, Т. Е. (2023) О мифах, легендах и преданиях Тувы с позиций металингвистики // Сибирский филологический журнал. № 4. С. 35–48.

Гайсина, Ф. Ф. (2018) Культ горы в башкирском фольклоре // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. № 9. С. 104–108.

Гребнев, Л. В. (1960) Тувинский героический эпос. М. : Изд-во Восточной литературы. 148 с.

Грошовкина, Н. А. (2015) Гендерный потенциал андрогинности // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. № 4 (18). С. 123–129.

Игиссинова, А., Мамырханова, З. (2023) Стереотипы маскулинности в казахской культуре // Eurasian Journal of Philology. Science and Education. Т. 191. № 3. С. 13–21.

Исмаилов, Г. М. (2017) Лингвокультурологическое исследование гендерного стереотипа тюркской фразеологии (на материале узбекского, казахского и каракалпакского языков) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Вопросы образования: языки и специальность. Т. 14. № 1. С. 85–92. DOI: https://doi.org/10.22363/2312-8011-2017-14-1-85-92

Каташ, С. (1978) Мифы, легенды Горного Алтая (мифы, легенды, предания, благопожелания). Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства. 112 с.

Кирилина, А. В. (1999) Гендер: лингвистические аспекты. М. : Ин-т социологии РАН. 189 с.

Кнорозова, Е. Ю. (2016) Тема андрогинности в традиционных религиозно-мифологических представлениях вьетнамцев // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. Т. 15. № 10. С. 62–67.

Колягийн, Д. (2021) К вопросу о культурном наследии тюрков в Монголии и его защите // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. № 1. С. 54–65.

Конунов, А. А. (2010) Отражение культа гор в алтайских героических сказаниях // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. № 4. С. 335–341.

Куулар, Д. С. (1959) О тувинских легендах и преданиях // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Вып. 7. Кызыл : б. и. С. 134-142.

Куулар, Д. С. (2002) История и современность. Сборник трудов по фольклору и литературе. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 144 с.

Ламажаа, Ч. К. (2025) Тюркский культурный мир России: локусы, проблемы и перспективы изучения // Новые исследования Тувы. № 3. С. 371–388. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2025.3.22

Ламажаа, Ч. К., Сувандии, Н. Д., Монгуш, А. В. (2023) Святое в тувинской культуре: прошлое и современность // Новые исследования Тувы. № 3. С. 220–241. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.3.14

Лиморенко, Ю. В. (2016) Издание несказочной прозы в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»: методика и принципы // Языки и фольклор коренных народов Сибири. № 2 (31). С. 11–15.

Львова, С. Д. (2021) Сравнения в якутском и тувинском эпосах: общее и специфичное // Новые исследования Тувы. № 1. С. 202–216. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2021.1.11

Мижит, Л. С. (2009) Тройственные образы в мифологии и фольклоре тувинцев // Новые исследования Тувы. № 4. С. 173–188.

Мижит, Э. Б. (2011) Традиционная космология в тувинском героическом эпосе // Российская тюркология. № 1(4). С. 78–81.

Монгуш, А. М. (2019) Мужчина в гендерных взаимодействиях в традиционном тувинском обществе // Genesis: исторические исследования. № 6. С. 19–26. DOI: https://doi.org/10.25136/2409-868X.2019.6.30122

Монгуш, А. М. (2021) Особенности трансформации роли мужчины в тувинском обществе // Известия Иркутского государственного университета. Серия Геоархеология. Этнология. Антропология. Т. 36. С. 37–49. https://doi.org/10.26516/2227-2380.2021.36.37

Мусабекова, У. А. (2016) Образ женщины в мифе, фольклоре, тюркской литературе (на материале тюркской культуры) // Вестник Тамбовского университета. Серия Филологические науки и культурология. Т. 2. № 4 (8). С. 35-41.

Ондар, М. В., Кошкендей, И. М., Хомушку, Ч. О. (2018) Топонимы в фольклоре тувинцев (на материале героического эпоса и народных песен) // Новые исследования Тувы. № 3. С. 53–68. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.4

Орус-оол, С. М. (2001) Тувинские героические сказания. М. : МАКС Пресс. 422 с.

Орус-оол, С. М. (2011) О тувинской фольклористике: основные направления развития // Российская тюркология. № 1(4). С. 53–62.

Орынбеков, М. С. (2013) Генезис религиозности в Казахстане. 2-е изд., перераб. и доп. Алматы : ИФПР КН МОН РК. 204 с.

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

Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.) (1976) / отв. ред. И. С. Вдовин. Ленинград : Наука, Ленинградское отделение. 336 с.

Розова, К. Е. (2014) Духи гор в традиции тюрков Южной Сибири: прагматические характеристики мифа и ритуала // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. № 6. С. 194–211.

Сагалаев, А. М. (1992) Алтай в зеркале мифа. Новосибирск : Наука, Сибирское отделение. 176 с.

Самдан, З. Б. (2003) Тувинские мифы и сказки: система образов и поэтико-стилевые особенности // Гуманитарные науки в Сибири. № 3. С. 95–102.

Самдан, З. Б. (2011) Избранные труды: Тувинская словесность: миф — сказка — литература. Абакан : ОАО «Журналист». 291 с.

Самдан, З. Б. (2012) Миф в системе исполнительской традиции тувинского повествовательного фольклора // Вестник Бурятского государственного университета. № 10. С. 204–209.

Семенов, А. В. (2010) Горные святилища Тывы // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. № 4. С. 140–146.

Таирова, З. Ш. (2017) Гендерные идеалы в крымскотатарском фольклоре: андрогинный тип личности // Инновационная наука. Т. 2. № 3. С. 234–236.

Токтарова, Т. Ж. (2016) Культурные императивы в фольклоре: гендерный аспект // Научное обозрение. Педагогические науки. № 1. С. 63–65.

Топоров, В. Н. (2014) Мифология. Статьи для мифологических энциклопедий : в 2 т. М. : Языки славянской культуры ; Знак. Т. 1. 600 с.

Турсонов, Е. Д. (2001) Истоки тюркского фольклора. Алматы : Дайк-Пресс. 167 с.

Тхагапсоев, Х. Г. (2022) Развитие гендерологии на этнокультурной почве: проблемы и перспективы // Полилингвиальность и транскультурные практики. Т. 19. № 2 С. 308–321. DOI: https://doi.org/10.22363/2618-897X-2022-19-2-308-321

Урманчеев, Ф. И. (2015) Тюркский героический эпос: Сравнительно-исторические очерки. Казань : Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ. 448 с.

Dal Zovo, C. (2019) Sacred mountains, ancestors, and power: origin and development the veneration of Burhan Khaldun mountain in the Mongol Empire // Кочевые империи Евразии в свете археологических и междисциплинарных исследований: сб. науч. ст. IV международного конгресса средневековой археологии евразийских степей, посвященного 100-летию российской академической археологии (Улан-Удэ, 16–21 сентября 2019 г.) : в 2 кн. / отв. ред. Б. В. Базаров, Н. Н. Крадин. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН. Кн. 2. 182 с. С. 132–135.

Дата поступления: 12.09.2025 г.
Дата принятия: 21.11.2025 г.

REFERENCES

Abaeva, L. L.(1992) *Cult of Mountains and Buddhism in Buryatia (Evolution of Beliefs and Cults of the Selenga Buryats).* Moscow, Nauka. 141 p. (In Russ.)

Aminev, Z. G.(2011) Echoes of the cult of mountains among the Bashkirs. In: *The Republic of Khakassia as a Subject of the Russian Federation:* Proceedings of the All-Russian Scientific and Practical Conference Dedicated to the 20th

Anniversary of the Republic of Khakassia (23–24 June 2011). Editorial board: V. I. Tsyganok et al. Abakan, Tekhnopark Printing House LLC. 384 p. Pp. 269–277. (In Russ.)

Ayizhy, L. V. and Bazyrchap, A. O.(2014) History of the study of the cult of nature among the Tuvans in the pre-revolutionary period. *Vestnik Chuvashskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. I. Ya. Yakovleva,* no. 1, pp. 3–11. (In Russ.)

Baisklan, S. M.(1987) *Poetics of the Tuvan Heroic Epic.* Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 72 p. (In Russ.)

Bazyrchap, A.-Kh. O. and Kongu, A. A.(2020) Beliefs about evil spirits among the Tuvans. *Vestnik NSU. Series: History and Philology,* vol. 19, no. 3, Archaeology and Ethnography, pp. 134–146. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25205/1818-7919-2020-19-3-134-146

Vainshtein, S. I.(1991) *The World of Nomads of Central Asia.* Moscow, Nauka. 296 p. (In Russ.)

Vasiliev, V. E.(2017) The origins of Tengrianism: from the cult of mountains to the cult of Heaven. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik,* no. 2 (19), pp. 40–48. (In Russ.)

Vladimirova, T. E. (2023) On myths, legends and traditions of Tuva from the standpoint of metalinguistics. *Sibirskii filologicheskii zhurnal,* no. 4, pp. 35–48. (In Russ.)

Gaisina, F. F. (2018) The cult of the mountain in Bashkir folklore. *Sovremennaya nauka: aktualnye problemy teorii i praktiki. Series: Gumanitarnye nauki,* no. 9, pp. 104–108. (In Russ.)

Grebnev, L. V.(1960) *The Tuvan Heroic Epic.* Moscow, Publishing House of Oriental Literature. 148 p. (In Russ.)

Groshovkina, N. A. (2015) Gender potential of androgyny. *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Series: Filosofiya,* no. 4 (18), pp. 123–129. (In Russ.)

Igissinova, A. and Mamyrkhanova, Z.(2023) Stereotypes of masculinity in Kazakh culture. *Eurasian Journal of Philology. Science and Education,* vol. 191, no. 3, pp. 13–21. (In Russ.)

Ismailov, G. M.(2017) Linguocultural study of gender stereotype in Turkic phraseology (based on Uzbek, Kazakh and Karakalpak languages). *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Series: Voprosy obrazovaniya: yazyki i spetsialnost,* vol. 14, no. 1, pp. 85–92. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.22363/2312-8011-2017-14-1-85-92

Katash, S.(1978) *Myths and Legends of the Altai Mountains (Myths, Legends, Traditions, Blessings).* Gorno-Altaysk, Gorno-Altai Branch of the Altai Book Publishing House. 112 p. (In Russ.)

Kirilina, A. V. (1999) *Gender: Linguistic Aspects.* Moscow, Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences. 189 p. (In Russ.)

Knorozova, E. Yu. (2016) The theme of androgyny in traditional religious and mythological beliefs of the Vietnamese. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Series: Istoriya, filologiya,* vol. 15, no. 10, pp. 62–67. (In Russ.)

Kolyagiin, D. (2021) On the cultural heritage of the Turks in Mongolia and its protection. *Byulleten Kalmytskogo nauchnogo tsentra RAN,* no. 1, pp. 54–65. (In Russ.)

Konunov, A. A. (2010) Reflection of the cult of mountains in Altai heroic tales. *Mirovozzrenie naseleniya Yuzhnoi Sibiri i Tsentralnoi Azii v istoricheskoi retrospektive,* no. 4, pp. 335–341. (In Russ.)

Kuular, D. S. (1959) On Tuvan legends and traditions. *Uchenye zapiski TNIYALI,* issue 7. Kyzyl, s. n. Pp. 134–142. (In Russ.)

Kuular, D. S. (2002) *History and Modernity. Collection of Works on Folklore and Literature.* Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 144 p. (In Russ.)

Lamazhaa, Ch. K. (2025) The Turkic cultural world of Russia: loci, problems and prospects of study. *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 371–388. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2025.3.22

Lamazhaa, Ch. K., Suvandii, N. D. and Mongush, A. V. (2023) The sacred in Tuvan culture: past and present. *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 220–241. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.3.14

Limorenko, Yu. V. (2016) Publication of non-fairy-tale prose in the series “Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East”: methods and principles. *Yazyki i fol’klor korennykh narodov Sibiri,* no. 2(31), pp. 11–15. (In Russ.)

Lvova, S. D. (2021) Comparisons in Yakut and Tuvan epics: common and specific features. *New Research of Tuva,* no. 1, pp. 202–216. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2021.1.11

Mizhit, L. S. (2009) Triple images in the mythology and folklore of the Tuvans. *New Research of Tuva,* no. 4, pp. 173–188. (In Russ.)

Mizhit, E. B. (2011) Traditional cosmology in the Tuvan heroic epic. *Rossiiskaya tyurkologiya,* no. 1(4), pp. 78–81. (In Russ.)

Mongush, A. M. (2019) The man in gender interactions in traditional Tuvan society. *Genesis: istoricheskie issledovaniya,* no. 6, pp. 19–26. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25136/2409-868X.2019.6.30122

Mongush, A. M. (2021) Features of the transformation of the role of men in Tuvan society. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Series Geoarkheologiya. Etnologiya. Antropologiya,* vol. 36, pp. 37–49. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.26516/2227-2380.2021.36.37

Musabekova, U. A. (2016) The image of women in myth, folklore and Turkic literature (based on Turkic culture). *Vestnik Tambovskogo universiteta. Series Filologicheskie nauki i kul'turologiya,* vol. 2, no. 4 (8), pp. 35–41. (In Russ.)

Ondar, M. V., Koshkendei, I. M. and Khomushku, Ch. O.(2018) Toponyms in Tuvan folklore (based on heroic epics and folk songs). *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 53–68. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.4

Orus-ool, S. M. (2001) *Tuvan Heroic Tales.* Moscow, MAKS Press. 422 p. (In Russ.)

Orus-ool, S. M. (2011) On Tuvan folkloristics: main directions of development. *Rossiiskaya tyurkologiya,* no. 1 (4), pp. 53–62. (In Russ.)

Orynbekov, M. S. (2013) *Genesis of Religiosity in Kazakhstan.* 2nd ed., rev. and enl. Almaty, Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Committee of Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan. 204 p. (In Russ.)

Potapov, L. P. (1946) The cult of mountains in the Altai. *Sovetskaya etnografiya,* no. 2, pp. 145–160. (In Russ.)

Vdovin, I. S.(ed.)(1976) *Nature and Man in the Religious Beliefs of the Peoples of Siberia and the North (Second Half of the 19th — Early 20th Century).* Leningrad, Nauka, Leningrad Branch. 336 p. (In Russ.)

Rozova, K. E. (2014) Mountain spirits in the tradition of the Turks of Southern Siberia: pragmatic characteristics of myth and ritual. *Vestnik RGGU. Series: Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kul'turologiya,* no. 6, pp. 194–211. (In Russ.)

Sagalaev, A. M. (1992) *Altai in the Mirror of Myth.* Novosibirsk, Nauka, Siberian Branch. 176 p. (In Russ.)

Samdan, Z. B. (2003) Tuvan myths and fairy tales: system of images and poetic-stylistic features. *Gumanitarnye nauki v Sibiri,* no. 3, pp. 95–102. (In Russ.)

Samdan, Z. B. (2011) *Selected Works: Tuvan Verbal Art: Myth — Fairy Tale — Literature.* Abakan, Journalist JSC. 291 p. (In Russ.)

Samdan, Z. B. (2012) Myth in the system of the performing tradition of Tuvan narrative folklore. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta,* no. 10, pp. 204–209. (In Russ.)

Semenov, A. V. (2010) Mountain sanctuaries of Tuva. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriya,* no. 4, pp. 140-146. (In Russ.)

Tairova, Z. Sh. (2017) Gender ideals in Crimean Tatar folklore: an androgynous personality type. *Innovatsionnaya nauka,* vol. 2, no. 3, pp. 234–236. (In Russ.)

Toktarova, T. Zh. (2016) Cultural imperatives in folklore: gender aspect. *Nauchnoe obozrenie. Pedagogicheskie nauki,* no. 1, pp. 63–65. (In Russ.)

Toporov, V. N. (2014) *Mythology. Articles for Mythological Encyclopedias:* in 2 vols. Moscow, Yazyki slavyanskoi kul'tury; Znak. Vol. 1. 600 p. (In Russ.)

Tursonov, E. D. (2001) *Origins of Turkic Folklore.* Almaty, Daik-Press. 167 p. (In Russ.)

Tkhagapsoev, Kh. G. (2022) Development of gender studies on an ethnocultural basis: problems and prospects. *Polilingvialnost i transkul'turnye praktiki,* vol. 19, no. 2, pp. 308–321. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.22363/2618-897X-2022-19-2-308-321

Urmankheev, F. I. (2015) *Turkic Heroic Epic: Comparative-Historical Essays.* Kazan, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan. 448 p. (In Russ.)

Dal Zovo, C. (2019) Sacred mountains, ancestors, and power: origin and development of the veneration of Burkhan Khaldun mountain in the Mongol Empire. In: Bazarov B. V., Kradin N. N. (eds) *Nomadic Empires of Eurasia in the Light of Archaeological and Interdisciplinary Research:* Collection of Scientific Articles of the 4th International Congress of Medieval Archaeology of the Eurasian Steppes, Dedicated to the 100th Anniversary of Russian Academic Archaeology (Ulan-Ude, 16–21 September 2019): in 2 books. Ulan-Ude, Publishing House of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Book 2. 182 p. Pp. 132–135.

Submission date: 12.09.2025.
Acceptance date: 21.11.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.5

Статья

Мифы, легенды и предания о наименованиях гор у тувинцев

Надежда Д. Сувандии
Тувинский государственный университет, Российская Федерация,
Айнур С. Нурахынова
Казахский национальный университет имени аль-Фараби;
Международный университет информационных технологий, Республики Казахстан

В статье анализируются мифы, легенды и предания тувинцев, связанные с наименованиями горных вершин и перевалов, рассматриваемые как специфическая форма фиксации коллективной памяти и моделирования сакрального пространства. Материалом послужили тексты из опубликованных фольклорных сборников, а также полевые записи одного из авторов, осуществлявшиеся в различных районах Тувы в 1990–2025 гг., что обеспечило репрезентативность и жанровое разнообразие корпуса. На основе комплексного подхода, учитывающего данные ономастики, фольклористики, этнографии и религиоведения, предлагается классификация оронимических сюжетов по мотивационным признакам.

Выделяются четыре основные группы: 1) мифы и легенды о горах, связанных с животными (прежде всего с медведем адыг, обозначаемым эвфемизмом хайыракан); 2) предания о названиях, отражающих исторические события и личности (восстание Алдан-маадырлар, деятельность Амыра-Санаа и др.); 3) сюжеты, обусловленные шаманскими и буддийскими представлениями и ритуальными практиками (Дүңгүрлүг-Тей, Лама-Халыыр и др.); 4) предания о перевалах и вершинах, чьи имена связаны с бедствиями, опасными ситуациями и преодолением трудностей (Ааткыыштыг-Арт, Чарын-Салыр/Чарын-Салбас и др.).

Показано, что оронимы в фольклоре тувинцев функционируют как многослойные знаки, в которых пересекаются экологические, исторические, религиозные и социальные смыслы. Особое внимание уделяется табуированной лексике и эвфемизмам, гендерной маркированности образа гор как «мужского» начала, а также взаимодействию шаманской и буддийской традиций, отраженному в наименованиях священных мест.

Делается вывод о том, что мифы, легенды и предания о наименованиях горных вершин представляют собой ценнейший источник по изучению тувинской этнокультуры и мировоззрения, а их систематизация и анализ способствуют более глубокому пониманию символической географии региона.

Ключевые слова: *тувинцы; тувинский фольклор; ономастика; топоним; гора; ороним; миф; легенда; предание*

Для цитирования:
Сувандии Н. Д., Нурахынова А. С. Мифы, легенды и предания о наименованиях гор у тувинцев // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 105-117. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.5

Сувандии Надежда Дарыевна — кандидат филологических наук, доцент, заведующая лаборатории этнологии и лингвокультурологии, декан филологического факультета Тувинского государственного университета. Адрес: 667004, Россия, г. Кызыл, ул. Монгуша Сата, д. 9В. Эл. адрес: suvandiin@mail.ru

Нурахынова Айнур Сарсеновна — докторант кафедры русской филологии и мировой литературы филологического факультета Казахского национального университета имени аль-Фараби; сеньор-лектор кафедры языков факультета «Бизнеса, медиа и управления» Международного университета информационных технологий. Адреса: 050000, Казахстан, г. Алматы, пр. аль-Фараби, 71; 050040, Казахстан, г. Алматы, ул. Манаса, д. 34/1. Эл. адреса: a.nurakhynova@iitu.edu.kz; nur_ainura92@mail.ru. Научный руководитель — д-р филол. н., проф. Н. Ж. Шаймерденова.

Article

Myths, Legends and Traditions about the Names of Mountains among the Tuvans

Nadezhda D. Suvandii
Tuvan State University, Russian Federation,
Ainur S. Nurakhynova
Al-Farabi Kazakh National University; International Information Technology University, Republic of Kazakhstan

The article analyses Tuvan myths, legends and traditions associated with the names of mountain peaks and passes, which are considered as a specific form of fixing collective memory and modelling sacred space. The material consists of texts from published folklore collections as well as field recordings made by one of the authors in various districts of Tuva in 1990–2025, which ensures the representativeness and genre diversity of the corpus. Based on a comprehensive approach that considers data from onomastics, folkloristics, ethnography and religious studies, a classification of oronym plots according to motivational features is proposed.

Four main groups are distinguished: 1) myths and legends about mountains associated with animals (primarily with the bear adyg, referred to by the euphemism khaiyrakan); 2) traditions about names reflecting historical events and figures (the uprising of Aldan-Maadyrlar, the activity of Amyr-Sanaa, etc.); 3) plots conditioned by shamanic and Buddhist ideas and ritual practices (Düngürlüg-Tei, Lama-Khalyyr, etc.); 4) traditions about passes and peaks whose names are connected with disasters, dangerous situations and the overcoming of difficulties (Aatkyysh-tyg-Art, Charyn-Salyr/Charyn-Salbas, etc.).

It is shown that oronyms in Tuvan folklore function as multi-layered signs in which ecological, historical, religious and social meanings intersect. Particular attention is paid to taboo vocabulary and euphemisms, the gender marking of the image of mountains as a "male" principle, as well as to the interaction of shamanic and Buddhist traditions reflected in the names of sacred places.

It is concluded that myths, legends and traditions about the names of mountain peaks represent a most valuable source for the study of Tuvan ethnoculture and worldview, and that their systematisation and analysis contribute to a deeper understanding of the symbolic geography of the region.

Keywords: *Tuvans; Tuvan folklore; onomastics; toponym; mountain; oronym; myth; legend; tradition*

For citation:
Suvandii N. D. and Nurakhynova A. S. Myths, Legends and Traditions about the Names of Mountains among the Tuvans. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 105-117 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.5

SUVANDII, Nadezhda Daryevna, Candidate of Philology, Associate Professor, Leading Researcher, Laboratory of Ethnology and Linguoculturology; Dean, Philological Faculty, Tuvan State University. Postal address: 9B Mongush Sat St., 667010, Kyzyl, Russian Federation. E-mail: suvandiin@mail.ru
ORCID: 0000-0002-3817-2436

NURAKHYNOVA, Ainur Sarsenovna, Doctoral Student, Department of Russian Philology and World Literature, Faculty of Philology, Al-Farabi Kazakh National University; Senior Lecturer, Department of Languages, Faculty of Business, Media and Management, International Information Technology University. Postal addresses: 71, Al-Farabi Ave., Almaty, 050000, Kazakhstan; 34/1 Manas St., Almaty, 050040, Kazakhstan. E-mails: a.nurakhynova@iitu.edu.kz; nur_ainura92@mail.ru
ORCID: 0009-0001-4502-5338

Введение

Тувинцы, как жители горного ландшафта и представители кочевых народов, занимающихся скотоводством, всегда почитали горные вершины. В соответствии с временами года, скотоводы кочевали с одной стоянки на другую в меньшей мере четыре раза в год, чтобы покормить свое стадо в пастбищах, где имеется нетронутая трава. А поскольку регион содержит множество горных массивов, во время этих перекочевок с одной стороны горы на другую, через горы, по дороге они обязательно останавливались на перевалах, поклонялись им и совершали обряды. В связи с этим, у тувинцев имеется немало мифов, легенд и преданий, связанных с горами и названиями гор. В них освящены историческое прошлое наших предков, их взаимодействие с другими соседними и близкими народами, мировоззрение, особенности хозяйственной деятельности.

Исследования названий горных вершин входят в область научного знания о топонимах — разделе ономастики, исследующего географические названия, их функционирование, значение и происхождение (Катанов, 1903; Сат, 1969; Татаринцев, 1973; Ондар, 2008, Кара-оол, 2018; Сувандии, 2019; Сувандии, Кара-оол, Болормаа, 2019; и др.). Тувинская мифология изучается фольклористами и литературоведами (Самдан, 2012, 2016; Донгак, 2018; Владимирова, 2023; и др.). Тем не менее мифы, легенды и предания о наименованиях горных вершин республики специальным объектом научных исследований до сих пор не были, чем и объясняется актуальность данной работы.

Говоря о мифах, легендах и преданиях тувинцев, следует понимать особенности терминологии. В основном, они рассматриваются как виды несказочной прозы, относящиеся к устной народной словесности и служащие формами сохранения коллективной памяти и представлений народа о мире. Их роднит устная передача, элемент вымысла и ориентация на «правдоподобие» — рассказ звучит как нечто, во что в принципе можно верить. В каждом из этих жанров текст подается с установкой на достоверность: рассказывающий не просто «выдумывает», а сообщает о том, что «так было» или «так рассказывают старики». Тем не менее фольклористы усматривают различия между ними, в том числе изучая их в рамках определенных национальных корпусов фольклора, например, в словарях[1].

Как пишут составители известного академического издания мифов, легенд и преданий тувинцев из серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», в тувинском языке, например, нет общепринятого термина «миф». Сами тувинцы свои произведения называют по-разному: *дип бүдер шагда чугаалар* ‘рассказы времен сотворения мира’, *эрте-бүрүн шагның чугаалары* ‘рассказы древнейших времен’, *элдеп чугаалар* ‘странные рассказы’ и пр. (Алексеев, Куулар, Самдан, 2010: 11-12). Они отмечают разногласия по поводу терминологии среди фольклористов. Общим термином для выражения мифов тувинцев они предложили термин *бурун-чугаа* ‘древний рассказ’ (там же: 12). И хотя, как подчеркивают ученые, подобные рассказы народов Сибири сложно однозначно относить или к мифам, или к преданиям, тем не менее определенные различия между ними есть. Ученые, исследующие несказочную прозу алтайцев, например, отмечают, что тексты, описывающие ирреальный мир, в которых элементов фантастики больше, называют легендами и мифами, а тексты, описывающие реальный мир — преданиями (Абысова, Ойноткинова, 2024: 5–7).

Изучив в том числе мнения наших коллег, мы полагаем, что можно рассматривать термины: *тоолчургу чугаалар* ‘мифы, легенды’ как устное повествование, в котором имеется фантастическое содержание, *төөгү чугаалар* ‘предания’ как устные рассказы о реальных исторических событиях.

Соответственно основной целью данной работы является систематизация *тоолчургу чугаалар* ‘мифов, легенд’ и *төөгү чугаалар* ‘преданий’ о названиях гор у тувинцев, которые были зафиксированы в разных изданиях; помимо этого авторы также вводят в научный оборот мифы, легенды и предания, записанные одним из авторов Н. Д. Сувандии (в оригинале и в авторском переводе на русский язык) в ходе полевых исследований в разных районах Тувы от информаторов с 1990-х по 2025 гг.[2]

Основным принципом систематизации — классификации наших источников стали разные признаки (по происхождению, по историческим слоям). В соответствии с ними мы разделили мифы, леген-

[1] Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / ред. К. П. Кабашников. Минск: Наука и техника, 1993; Русское народное поэтическое творчество : в 2 т. / отв. ред. В. П. Адрианова-Петерц. М. ; Л. : Издательство Академии наук СССР. См. также: Феоктистова, 2000 и др.

[2] Информаторы, у которых записаны материалы, дали согласие на публикацию персональных сведений.

ды и предания на четыре группы, которые и рассмотрим в качестве раскрытия задач исследования: 1) о горных оронимах, связанных с животными; 2) о горных оронимах, связанных с историческими событиями и личностями; 3) о горных оронимах, связанных с религиозными видениями народа; 4) о горных оронимах, связанных с бедами, преодолением испытаний.

Материалом исследования послужили мифы, легенды и предания тувинского народа, собранные и изданные в разных изданиях[1], выделенные из них путем сплошной выборки, а также собственные полевые материалы — фольклорные материалы, собранные Н. Д. Сувандии.

Мифы, легенды, предания о горных оронимах, связанные с животными

Тесная связь скотоводов в повседневной жизни с домашним скотом, а также охотничий промысел, в котором тувинцы взаимодействовали и с дикими животными, привели к тому, что весь фольклор наполнен образами животных, их упоминаниями. Не являются исключением и те мифы, легенды и предания, которые выражают тему гор.

Нами зафиксированы разные варианты возникновения названия гор *Хайыракан* в Улуг-Хемском и Тес-Хемском районах Тувы.

По данным нашего информатора А. В. Чаш-оол, имеется следующая легенда, в которой говорится о названии высокой горы в Улуг-Хемском районе Тувы.

Хайыракан дааның дугайында

Тайга черге чаңгыс оолдуг хам кадай чурттап чораан. Шаанда тайга кайгамчык чараш, янзы-бүрү чечектер, ногаан оът-сиген, ыяштар-биле шиметтинген турган чүве-дир.

Бир-ле катап кадайның оглу аңнап чорупкан-дыр. Тайгага кончуг улуг адыгга таварышкан чүве-дир. Ол адыгны даялаар дээш, оол чадашкан. Дең эвес демиселге оол чок болган. Авазы оглун чоктап, аажок муңгарап чоруп турган. Ынчап тура хам кадай бодунуң караң көрнүр чүүлү-биле ол тайгаже коргунчуг диңмирээшкинни чоруткаш, күштүг чаңныкты дүжүрген-дир.

Шак ол халап соонда, тайганың ыяш-дажы шупту ужуп, тоглап калган, ынчангаш чүгле даг арткан чүве-дир. Оон бээр ол дагны Хайыракан деп ойзу аарак адай берген чүве-дир[2]

‘О горе Хайыракан

В таежной местности жила женщина-шаманка с единственным сыном. В древние времена тайга была очень красивой, покрыта различными цветами, зеленой травой и деревьями.

Однажды сын шаманки отправился на охоту. В тайге он встретил огромного медведя. Он хотел убить медведя, но не смог. В результате неравной схватки парень погиб. Мать очень горевала о своем сыне. Потом женщина-шаманка, используя свои предвидения, отправила в гору страшный гром и очень сильную молнию.

После этого бедствия, все деревья тайги крошились и упали, поэтому осталась только большая гора. С этого времени гору стали называть Хайыракан’[3].

Женщина-шаманка отомстила горе за смерть единственного сына. Также лексема *хайыракан* употреблена как эвфемизм слова *адыг* ‘медведь’, поскольку тувинцы, соблюдая обычаи и традиции предков, прямо не называли хищных животных. Скотоводы боялись произносить слова табу по отношению к диким животным, в связи с тем, что, по их мнению, они могут услышать это, ибо эти животные *чер кулактыг* ‘имеют земные уши’.

О возникновении наименований горных вершин *Хайыракан даглары* ‘гор Хайыракан’ в Тес-Хемском районе есть легенда, записанная А. Арапчором[4]:

[1] Арапчор А. Д. Тыва улустуң мифтери болгаш тоолчургу чугаалары [Тувинские мифы и легенды]. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2024. (На тув. яз.); Куулар Д. С. Кыс-Халыыр: Тыва улустуң тоолчургу болгаш төөгү чугаалары [Девичья скала. Тувинские народные сказки и предания]. Кызыл: Тываның ном үндүрер чери, 1996 (На тув. яз.); Мифы, легенды, предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010.

[2] Чаш-оол Алдынчаш Викторовна, 63 г., пенсионер, сумон Хайыракан, Улуг-Хемского кожууна. Запись 2025 г.

[3] Здесь и далее без специальных указаний — перевод Н. Д. Сувандии.

[4] Арапчор А. Д. Тыва улустуң мифтери болгаш тоолчургу чугаалары [Тувинские мифы и легенды]. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2024. С. 90–91. (На тув. яз.)

Хайыракан даглары

Шаг шаанда Таңды биле Хаан-Көгей сыннары уругларын кудалашкан. Таңды Хаан-Көгейниң оглу Уяңгыга уруун кадай кылдыр берген.

Таңды уруунуң өнчүзүнге бодунуң үнелиг эртине-байлактарындан, аң-меңинден болгаш арга-ыяжындан, эмтаң оът-сигенинден бээр харам чокка берген.

Хаан-Көгей кеннининң өнчүзүн хүлээп ап тура, чүгле адыгны албайн барган: «Сээң калчаа кара ыдыңны албас мен, биске ооң херээ чок» — деп Таңдыга чугаалаан.

Хаан-Көгей сынында Таңдыда бар аң-мең, эртине-байлак, арга-ыяш, оът-сиген, үнүш-чимис шуптузу бар, чүгле адыг чок. Таңдының уруу Хаан-Көгейниң оглу Уяңгы-биле чурттап тургаш, ашааның аажы-чаңынга болгаш харам-алыксаанга таарышпайн барган. Уруг-даа аал-оранын, ада-иезин сагынгаш, чер-чуртунче чаныксааш, кударап-муңгарап, ыглап туруп берген. Уруунуң ашакка барган черинге таарышпайн, кударап-муңгарап турарын сагыш-сеткили эндевээн иези бүдүү билгеш, бурунгаар көргеш турупкан.

Эптиг үени манап тургаш, уруг аалынче кажып чорупкан. Иези уруунуң хову ортузунда чанып кел чоруурун көрүп кааштың, боду база уруунга уткуй бурунгаалап: «Дүргеде, дүргеде, уруум! — деп кыйгырбышаан, чорупкан.

Оглунуң бай кадайы дезип чоруптарга, аңаа ажынып хорадааш, Хаан-Көгей кеннининг иезиниң арнынче тос эртинени шиңгээткен сор салыпкан. Сор арнынче хөме ужугуп орда, кадын ону оң холу-биле доскаш, ырадыр шывадапкан.

Авазының бараанын көргеш, уруг ыглап чоруп олурган.

Хорадаан Хаан-Көгей ийи иешкини ужураштырбас дээш, оларның аразынче Тес хемни аъткарып чоргузупкан. Ийи иешки чоокшулажып келгенде,Тес үзе киргеш, хем болуп ага берген. Ынчан хомудаанындан ие кижи Улуг-Хайыракан, уруу Биче-Хайыракан даглары болуп хуула берген-дир.

‘Горы Хайыракан’

Давным-давно горные хребты Танды и Хаан-Когей сосватали своих детей. Хребет Танды выдал дочь замуж за сына Хаан-Когея Уянгы.

Танды, не скупясь, отдал в имущество дочери свои драгоценности, всякого рода зверей, лесов, лекарственных трав.

Принимая имущество невесты, Хаан-Когей отказался только от медведя, сказав Танды: “Не нужна мне твоя бешеная черная собака, нам он не нужен”.

В хребте Хаан-Когей имеются звери всякого рода, жемчужины, леса, различные виды трав, только нет медведя. Дочери Танды не понравился муж — сын Хаан-Когея своим поведением и корыстолюбием. Девушка начала скучать по дому, родителям, хотела домой и от печали стала плакать. Мать девушки почувствовав, что дочь печалится и ей не понравилось то место, куда уехала замужем, встала в позу, посмотрев вперед.

Подождав удобный момент, девушка убежала домой. Мать, увидев дочь, которая бежала домой посреди степи, сама тоже пошла вперед, зовя ее: “Быстрее, доча, быстрее”.

Узнав о том, что богатая жена сына убежала, Хаан-Когей рассердился и бросил в глаза матери невестки *сор*[1]. Но царица, увидев летевший к ней *сор*, остановив его правой рукой, откинула его далеко в сторону.

Увидев силуэт матери, девушка пошла навстречу ей, плача.

Чтобы мать с дочерью не встретились, разъяренный Хаан-Когей отправил реку Тес. Когда они приблизились друг к другу, Тес потек между ними. Тогда от обиды мать превратилась в гору Улуг-Хайыракан (букв. Большой Хайыракан), а дочь — в Биче-Хайыракан (Малый/меньший Хайыракан)’.

В содержании легенды основное внимание, как нам кажется, отводится также слову *хайыракан* как эвфемизму табуированной лексемы *адыг* ‘медведь’, от которого отказался отец жениха Уянгы Хаан-Когей. Из-за отказа получить в дар медведя, вселенная рассердилась на Хаан-Когея и наказала его тем, что мать с дочерью превратились в *хайыракан*.

О возникновении Улуг-Хайыракан и Биче-Хайыракан есть другой миф, представленный в фольклорном сборнике «Мифы, легенды, предания тувинцев». Эта версия имеет отличия от предыдущей:

[1] *Сор* (тибетское происхождение слова) ‘культовая трехгранная пирамида’ с девятью драгоценностями; буддийский ритуальный предмет.

Улуг-Хайыракан, Биче-Хайыракан даглары болгаш Тес-Хем

Тес-Хем, Эрзин аразында Улуг, Биче-Хайыракан деп ийи даглар бар. Хаан-Көгей Улуг-Хайыраканның уруун оглунга кудалаан чүве-дир. Ийи улуг бай таңды дугурушкаш, ургларын күскээр чайын кончуг улуг куда-дойну дүжүргүп, хамык бурун ёзулалды кылгаш, өглеп каан.

Улуг-Хайыракан уруунга өнчү кылдыр хамык аң-меңиниң чүзүн бүргүзүнден сыын-мыйгак, элик-хүлбүс, мунутарбаган, маны-дырбактыг дээш күүседип, үзүп берген. Чүгле адыг уттундуруп калган дээр чүве. Ынчангаш Көгей-Таңдыда амга чедир хайыракан чок чүве-дир.

Хаан-Көгей бодунуң аң байлаандан оглунга база шак ынчаар күүседип, үзүп берген. Уруглар ам бай чурттап эгелээн.

Өгленген чылдың дараазында чылын чазын оолдуң талазындан арай чурум үреп, аалдар кезип, аътка шавар, арага-даа иже кааптар апарган. Ооң уламындан кандыг-бир хоп-меге уруг-дарыг аразынга тарай берген. Ооң ужун демги уруг Биче-Хайыракан могаттынып, кажыпкан. Ада-иезиниң аалының (Улуг-Хайыракан) кодан чанынга чедип чорда, Тестиң суу бада хонуп келгеш, ургну кежирбейн барган чүве-дир.

Мынчангаш ам Улуг, Биче Хайыракан Тестиң ол-бо талазында кожа чурттап арткан-дыр[1].

‘Горы Большой и Малый Хайыракан

Между Тес-Хемом и Эрзином горы Малый [и] Большой Хайыракан есть. Хан-Когей дочь Большого Хайыракана для своего сына посватал. Две большие, богатые горы договорились, детям к осени, в конце лета, очень большую свадьбу устроили, все старые обычаи соблюли, детей поженили.

Большой Хайыракан дочери в приданое выделил [от] всех зверей — марала-маралуху, самку-самца косули, самку-самца тарбагана, манула-рысь. Только о медведе забыли, говорят. Поэтому на Когей-горе теперь медведей нет.

Хан-Когей из своего богатства сыну также отделил. Дети богато стали жить.

На следующий год после женитьбы весной парень начал немножко вольничать, по *аалам* ездить, на коне скакать, *араку* попивать. Из-за этого какие-то слухи среди молодежи разошлась. Поэтому девушка Малый Хайыракан обиделась, убежала [к отцу]. [Когда] к усадьбе в *аале* отца-матери (Большого Хайыракана) подошла, река Тес вслед за ней потекла, девушке не дала переправиться.

Так, [горы] Малый и Большой Хайыракан рядом по обе стороны [реки] Тес жить остались’[2].

В данной легенде, записанной З. Б. Самдан от ее информатора из Самагалтая, также говорится, что молодоженам не выделили *адыг* ‘медведя’, который с тех пор в тех местах не водится. В отличие от предыдущих версий, в данном случае мы не видим прямой связи слова *хайыракан* с табуированной лексемой *адыг*, хотя она очевидна.

Таким образом, в легендах о названиях гор особое место уделено одному из самых больших зверей тайги *адыг* ‘медведю’, обозначаемому эвфемизмом *хайыракан*. При этом, все горы с названием *Хайыракан* являются высокими, особо выделяющимися среди других.

Легенды и предания о топонимах, связанных с историческими событиями и личностями

В тувинских легендах и преданиях содержится немало сюжетов, связанных как с историческими событиями, происходившими в те или иные времена, но также повествующих об исторических личностях, которые принимали участие в событиях на территории республики.

События восстания тувинцев 1883–1884 гг., против маньчжуро-китайской колониальной власти Цинской империи и тувинских феодалов-нойонов, которые собирали тяжелые налоги и поборы с аратов, которое известно в истории как восстание 60 богатырей (*Алдан-маадыр*), широко отражены в тувинском фольклоре. Есть среди сюжетов и тот, в котором показано почему одну гору назвали *Кижи-Баштыг* ‘С человеческой головой’:

[1] Мифы, легенды, предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010. С. 100.
[2] Там же. С. 101.

Кижи-Баштыг

Алдан-маадырларны Моолдуң Улаастайга шаажылаащ, «бо тывалар моон соңгаар төре херээнге удурланып кежээвелевезин, ырмазы сынзын боларның» дээш, оларның баштарын тевелерге чүдүргеш, турум чуртунга эккеп арттар, даглар кырынга аскылаан.

Амгы Алдан-Маадыр суурнуң артында көк дагның кырынга оларның баштыңчыларының баштарын аскылаан. Ынчангаш ол дагның ады Кижи-Баштыг болган[1].

‘Кижи-Баштыг

Шестьдесят богатырей казнили в монгольском Улястае. Говорили: «Чтобы эти тувинцы больше не вмешивались и не бушевали против государственного строя, надо их наказать». Головы их (отрезанные) погрузили на верблюдов, чтобы повесить их на постоянных местах проживания в перевалах и горах.

На синей горе, что стоит за современным селом Алдан-Маадыр, повесили головы их предводителей. Поэтому данную гору называют Кижи-Баштыг’.

Традиционно тувинцы носили косы и женщины, и мужчины. Мужская прическа называлась *кежеге*: спереди волосы сбривались, сзади заплетались в одну косу (Кон, 1934: 108). *Кежеге* считался символом защиты, оберегом и свидетельством храбрости в характере мужчины. Как особые отличительные знаки мужчин они также удостоились внимания в наименованиях гор.

В одном из преданий повествуется также о некоем герое, который был обезглавлен. Его голова была повешена специально с *кежеге*, чтобы унизить достоинство мужчины. Так одна из гор стала носить имя *Кежегелиг-Тей* ‘Холм с кежеге’:

Кежегелиг-Тей

Улуг Чыргакының бажында Ак-Адырда Кежегелиг-Тей деп тей бар. Ооң кырында кезек ыяштар үнген. Ук тей шөл ортузунда турар.

Шаанда бир маадыр кижини мурнуу чүктен хөй шериг истеп сүрүп келген дээр. Хөй шериг ол кижини Таңды сыннап ажыр сүрген. Ол маадыр шөл ортузунда тей кырынче үне бергештиң, хүлер боозу-биле оларны боолап эгелээн. Бир холу-биле боолавышаан, өске холу-биле оңгуланыр оңгар казып турган. Боолап турда, огу төнген. Сөөлгү огун төндүр адыпкаш, хүлер боозун ырадыр шывадапкан.

Ок, боозу чок чаңгыс маадырны хөй шериг бүзээлээш, тудуп алгаш, өлүрүп каан. Маадырның бажын кескеш, кежегезинден тавактай оя кескеш, тейде ыяшка азып каан.

Тей бажында ыяшка аскан кежеге дыка үр үеде аңаа туруп-ла турган. Ынчангаш улус ол тейни Кежегелиг-Тей деп адай берген чүве-дир[2].

‘Кежегелиг-Тей

На вершине Большого Чыргакы в местечке Ак-Адыр стоит холм Кежегелиг-Тей. На его вершине растет несколько деревьев. Сам холм стоит посредине степи.

Давным-давно многочисленная армия с южной стороны погналась за одним героем. Они преследовали его по горному хребту Танды. Этот герой залез на холм, стоящий посередине степи, начал их обстреливать своим бронзовым ружьем. Одной рукой он стрелял, а другой — копал яму для окопа, чтобы спрятаться. Пока стрелял, пули закончились. Выстрелив последней пулей, далеко отшвырнул бронзовое ружье.

Одинокого героя, у которого нет ни пуль, ни ружья, военные окружили, поймали и убили. Отрубив голову героя, отрезали тарелочкой его *кежеге* ‘заплетенную косу’, повесили на верху холма.

Повешенная в дереве на верху холма *кежеге* ‘заплетенная коса’ героя очень долго там была. Поэтому народ стал называть тот холм Кежегелиг-Тей’.

Предания о висящих на вершинах косах мужчин далеко не всегда столь трагичны. В Тес-Хемском районе есть гора *Кежеге-Даа*, название которой связывается с охотничьей легендой:

[1] Куулар Д. С. Кыс-Халыыр: Тыва улустуң тоолчургу болгаш төөгү чугаалары [Девичья скала. Тувинские народные сказки и предания]. Кызыл: Тыванын ном үндүрер чери, 1996. С. 94. (На тув. яз.).
[2] Арапчор А. Д. Тыва улустуң мифтери болгаш тоолчургу чугаалары [Тувинские мифы и легенды]. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2024. С. 105. (На тув. яз.)

Тесте Кежеге даа

Шаанда бир аңчы Үстүү-Теске аңнап чорааш, аргар-кошкар балыглапкан. «Балыг аң каяа-ла барып ужар ирги?» деп бодап, аңчы кежегезин суйбап олурган. Көөрге, аргар Тести кежип бар чораан. Аңчы тура халааш, балыг аңны сүргеш, чорупкан. Аңчы бир черге чоруп ора, кежегезин суйбап көөрге, оозу чок болган, баштай олурган черинде чыдып калган болган. Ооң ол кежегези чогум бодунуң кежегезинден улай баглаан бир адыры болур салгаазын дээр кош кежегези чүве-дир. Аңчы ол салгаазын кежегезин-даа барып алыр харыы чок, ол дагны Кежеге деп адааш, улай-ла балыг аңын сүргеш чорупкан. Ынчангаш ол дагны мынчага чедир Кежеге деп адаар[1].

‘Кежеге-Даа в Тес-Хеме

Давным-давно охотившийся в местечке Устуу-Тес, охотник ранил горного барана. Думая “Где же упадет раненый зверь?”, он сидел и гладил свою *кежеге*. Смотрит, баран переплывает реку Тес. Вскочив с места, охотник пошел преследовать раненого зверя. Охотник, идя за ним, попытался погладить *кежеге*, ее не оказалось на месте. Коса осталась в том месте, где он сидел. Это его *кежеге* была приплетена к его собственной косе, была лишь дополнением. У охотника не было возможности обратно идти и забирать эту *кежеге*, поэтому он назвал гору *Кежеге*, дальше пошел преследовать раненого зверя. С тех пор гору и называют Кежеге’.

В прежние времена, по словам информатора[2], считалось, что в *кежеге* закреплена жизнь человека. Поэтому до него никто не имел права дотрагиваться кроме близких. Отсюда понятно, что названные в честь *кежеге* горы стали считаться священными *ыдык* местами (Ламажаа, Сувандии, Монгуш, 2023).

Еще одна историческая личность Амыр-Санаа, который возглавил антиманьчжурское движение в Туве в середине XVIII в., также является популярным персонажем тувинских преданий. В том числе в составной части названия *арт* ‘перевала’ одной из самых высоких гор отдаленного района Тувы — Монгун-Тайги — присутствует упоминание любимой вещи данного деятеля — *саадак* ‘колчан’.

Саадак-Арт

Тывада база бир бедик арттарның бирээзи — Мөңгүн-Тайгада Саадак-Арт ол. Амыр-Санаа ол арттап ашкаш, ооң кырында оваага саадаан азып каапкан. Ынчангаш ол артты Саадак-Артты дижи берген чүве-дир[3].

‘Саадак-Арт

Одной из самых высоких вершин в Туве является Саадак-Арт в Монгун-Тайге. Переваливаясь через него, Амыр-Санаа повесил на жертвенном кургане свой колчан. С этого времени данный перевал и стали называть Саадак-Арт’.

Таким образом, следует отметить, что в легендах и преданиях о наименованиях гор отражены исторические события и исторические персонажи. При этом также заметна гендерная особенность: все связано с подвигами мужчин, с их деяниями, мужскими предметами, что может отражать понимание гор как мужского начала.

Легенды и предания, связанные с религиозными видениями народа

Традиционной религией тувинцев много веков был шаманизм. Шаманы умели разговаривать с представителями потустороннего мира, могут предсказывать как прошлое, так и будущее человека (Кенин-Лопсан, 2009).

У одного из наших информаторов Х. С. Сечека, который сам является действующим шаманом, мы записали легенду о наименовании холма *Дүңгүрлүг-Тей* ‘Холм с бубном’. Он находится недалеко от с. Барлык Барун-Хемчикского района и был назван в связи с шаманскими верованиями жителей:

Дүңгүрлүг-Тей

Шаанда Барлык хемниң кыдыында кезек даглар эдээнде улуг эвес тейниң чоок-кавы девискээринге хам уктуг төрел аймак чурттап чораан. Төрел аймактың эң улуг өгбези дээр уктуг хам кижи чораан чүве-дир. Оларның

[1] Там же. С. 92–93.
[2] Сечек Хурен-оол Сарыгларович, 1951 г. рождения, пенсионер, действующий шаман. Запись 2025 г.
[3] Арапчор А. Д. Тыва улустуң мифтери болгаш тоолчургу чугаалары [Тувинские мифы и легенды]. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2024. С. 100. (На тув. яз.)

аймаа ук тейге шаандан тура чүдүп, саңын салып, дүңгүрү-биле арыгланып ап чорааннар чүве-дир. Ынчангаш ол чоок-кавыга чурттап чораан чон ук тейни Дүңгүрлүг-Тей деп адай берген дижир[1].

‘Дунгурлуг-Тей

Давным-давно вблизи небольшого холма у подножия гор возле реки Барлык проживала группа родственников, наследников шаманского рода. Самый старший их старейшина был небесным шаманом. Представители данного рода с древних времен почитали данный холм, освящали его и очищались при помощи камлания бубном. В связи с этим народ, проживающий на этой территории, стали называть этот холм Дунгурлуг-Тей’.

Надо сказать, что холм почитается святым до сих пор. Наследники рода до сих пор собираются здесь, проводят обряды *дагылга* освящения (Дагылга: тувинские … , 2021).

Второй традиционной религией тувинцев с XVIII в. стал буддизм (Монгуш, 2001), влияние которого также отразилось на содержимом фольклора на поздних этапах его формирования. В легендах и преданиях о наименованиях горных вершин тоже можно найти следы этого влияния.

Мы записали предание о холме под названием *Лама-Халыыр* ‘Лама спрыгнувший’ (от слов *лама* ‘монах’ и *халыыр* ‘прыгать’) в Бай-Тайгинском районе Тувы:

Лама-Халыыр

Тээлиден Бай-Тал углай оруктуң солагай талазында хову ортузунда аңгы турар бедик тей бар. Ооң бир талазы кадыр-даа болза, кижи кылаштап үне бээр, а өске талазы шуут-ла ханаланчак кадыр, ынаар кижи үне албас. Ол тейни Лама-Халыыр дээр. Лама-Халыыр деп аттың тывылганы солун. Шаанда, лама, хамнарны хоруваан үелерде-ле, чон ол тейни кырынче үнүп, ыдыктап, дагып чораан. Бир-ле ындыг дагылга соонда ийи лама «мен күштүг мен, мен күштүг мен» деп сөс былаажып кыржып үнгеннер-дир. Хай боон, ол кадыр хаядан иелээн чайлы бергеннер-дир. Ол-ла хевээр чон ол тейни Лама-Халыыр деп адаар апарган[2].

‘Лама-Халыыр

По дороге из Тээли в Бай-Тал посреди степи на левой стороне стоит высокий холм. Одна его сторона крутая, но человек может подняться на него, а другая сторона очень крутая, похожа на стену, оттуда подниматься невозможно. Данный холм называется Лама-Халыыр. История возникновения данного имени интересна. Давным-давно, когда еще монахов и шаманов не запрещали, люди поднимались на этот холм, освящали его. Однажды после такого освящения два монаха начали спорить, говоря друг другу ‘Я сильнее, я сильнее’. Сучилась беда, они оба упали с крутого холма. Поэтому люди и назвали данный холм Лама-Халыыр’.

Наш информатор-рассказчик вспоминает также, что освящения данной горы в прежние времена здесь делал только один монах. Учитывая то, что буддийские ламы и шаманы представляли собой представителей двух религиозных систем, в определенной мере они конкурировали и каждый представитель религии старался работать отдельно. Об этом поведала другой информант[3]. По словам ее родителей, и ламы, и шаманы всегда старались в одном месте не встречаться, иначе между ними будет *чижилге* букв. ‘съедание друг друга (соревнование)’. Это отражено в пословице *Чаңгыс пашка ийи кошкар бажы сыңмас* ‘В одной чугунной чаше не поместятся две головы барана’[4]. Два священнослужителя, считалось, не могут присутствовать на одном освящении, иначе между ними начнется *чижилге* ‘съедание друг друга’ — соревнование.

Таким образом, в названиях гор также отражены не только религиозные воззрения тувинцев, но и особенности ритуальной жизни, организации обрядов.

Легенды и предания о наименованиях горных вершин, связанные с преодолением трудностей

Различные поверья тувинцев, сопровождавшие всю их жизнь, переносились и на появление легенд о названиях гор.

[1] Сечек Хурен-оол Сарыгларович, 1951 г. рождения, пенсионер, действующий шаман. Запись 2025 г.
[2] Сотпа Шончалай Сарыг-ооловна, 1954 г. рождения, заведующий библиотекой сумона Бай-Тал, Бай-Тайгинского района.
[3] Сувандии Биила Максимовна, 1939 года рождения, пенсионер, г. Кызыл.
[4] Она же.

В первую очередь речь идет о различных событиях, связанных с бедствием, несчастьем, а также с преодолением трудностей. Так появилось, например, название перевала Ааткыыштыг-Арт ‘Перевал с люлькой’:

Ааткыыштыг-Арт

Аш, чут болган бир үеде тооруктаан ирей, кадай ол артты ажып чыткаш, үш харлыг кавайлыг уруун дытка аадып каапкаш чоруй барган дээр. Бичии уруг кавайындан үнүп кээп, бир буду-биле дыттан тептинип алган: «Ачам күжүр аңнай берген, авам күжүр айлай берген» деп кавайын боду чайгап олуруп-тур.

Ооң иези кадай өске арт кырынга бааргa, пөш бажында кижи-ле тоорук дүжүрүп олурар болган. Кадай ашаан ында олурары ол-дур деп бодааш: «Кайы хире тоорук дүжүрүп алдың?» дээрге, аңаа олурган адыг меңнээш, пөштен шурай бээрде, ооң молдуруу сыйлып өлген. Ирей, кадай эът-чагга ол орта ынчап амыраан. Ол артты ынчангаш Ааткыыштыг-Арт деп адаан чүве дээр[1].

‘Ааткыыштыг-Арт

Во время голода муж с женой отправились за орехами. Переходя перевал, они повесили в лиственнице люльку трехлетней дочери, оставили и ушли. Девочка сама выбралась из люльки, одной ногой оперлась за лиственницу, сказала: “Бедный отец на охоту ушел, бедняжка мать за сараной пошла”, и сама качала люльку.

Когда мать ее поднялась на другой перевал, кто-то с макушки кедра вниз скидывал орехи. Жена подумала, что там сидит ее муж и сказала: “Сколько ореха собрал?” Медведь, сидевший там, вздрогнул, спрыгнув с кедра, сломал атлант[2] и умер. Муж с женой обрадовались мясу и салу. Поэтому данный перевал и назвали Ааткыыштыг-Арт’.

Череда несчастий (голод семьи, поиски еды даже с маленьким ребенком, оставшимся одним, и случайная встреча с опасным зверем, его гибель) обернулась удачей, помогла семье бедняка, накормив их досыта.

Другая легенда повествует о том, как появилось название перевала в Барун-Хемчикском районе *Чарын-Салыр* букв. ‘Обжигать лопатку’ и как потом это название поменялось на *Чарын-Салбас* букв. ‘Не обжигать лопатку’:

Чарын-Салбас

Барыын-Хемчик кожууннуң Муңгаш-Ак деп черде Дунчу тайгазынга аңнап чораан кайгал Кара-Боочу деп кижи мыйгак бакка адыпкан чүве-дир. Аңчы мыйгакты истей-истей кээрге, кончуг берге артты ажып чоруй барган болган.

Арттың кырынче үнерде, ояр-кыяр-даа арга чок он беш кулаш хире черде хая аразы-биле эртер эң айыылдыг кызаа одургежугаш бар. Кызааның хемдиве талазы чадагай. Аъттыг кижи таалыңын дүжүрбейн оладып чортар болза, аът тендирээш, чүс ажыг кулаш дөвүн шың иштинче шимеш-ле дээни ол.

Ол артты ажар аңчылар хай-бачыт таваржы берейн дээш, чарын салып тургаш, эртер. Ооң адын безин ынчангаш Чарын-Салыр деп адап турган дээр.

Кайгал Кара-Боочуң коргар чүрээ чок кижи чүве-дир. Ол чарын-чурун-даа салганда чок, таалыңын-даа дүжүрбейн, аъдының кырындан балдызы-биле сүүр-сүүр даштарны томуруп чорааш, калбак-калбак даштарны чыырыктай салып чорааш, чортуп эрте берген. Ынчангаш ол артты оон бээр-ле Чарын-Салбас деп адай берген[3].

‘Чарын-Салбас

Удалец по имени Кара-Бочу, что проживал в местечке Мунгаш-Ак Барун-Хемчикского района, во время охоты в тайге Дунчу неудачно выстрелил в маралуху, только поранив ее. Охотник преследовал зверя, увидел, что она перевалила очень трудный перевал.

При подъеме на перевал, там имеется примерно пятнадцатиметровая узкая тропинка, очень опасная, ее никак не обойти стороной. Со стороны реки местность открытая. Если всадник продолжит дорогу, не выгрузив переметную сумку с лошади, он может провалиться в пропасть в сто маховой сажени.

[1] Куулар Д. С. Кыс-Халыыр: Тыва улустуң тоолчургу болгаш төөгү чугаалары [Девичья скала. Тувинские народные сказки и предания]. Кызыл: Тываның ном үндүрер чери, 1996. С. 98. (На тув. яз.).
[2] Первый шейный позвонок.
[3] Куулар Д. С. Кыс-Халыыр: Тыва улустуң тоолчургу болгаш төөгү чугаалары [Девичья скала. Тувинские народные сказки и предания]. Кызыл: Тываның ном үндүрер чери, 1996. С. 96. (На тув. яз.).

Охотники, которые хотят перевалить его, обязательно сначала обжигают баранью лопатку, только потом переезжают. Поэтому перевал так и назвали *Чарын-Салыр*.

Удалец Кара-Бочун был бесстрашным человеком. Не обжигая лопатку, не выгрузив переметную сумку, он прямо с лошади разбивал топором острые камни, острые камни подкладывал с краю и переехал перевал. С тех пор перевал и стали называть Чарын-Салбас'.

Так, название горного перевала и его изменение оставило в истории удаль одного смелого человека.

Жизнь в горной местности, конечно, налагала определенные сложности в хозяйственной жизни, была достаточно суровой для местного населения. Горы олицетворяли собой некий вызов. Это отразилось и в их названиях, которые получили свои соответствующие легенды.

Заключение

Проведенное исследование показало, что мифы, легенды и предания о наименованиях гор у тувинцев образуют устойчивый пласт несказочной прозы, в которой концентрированно отражаются ключевые представления народа о пространстве, истории и сакральном устройстве мира. Они «привязаны» к определенной вершине, перевалу или холму и выступают своеобразными «устными паспортами» горных оронимов.

Систематизация корпуса позволила выделить четыре основные группы сюжетов фольклорных текстов, объясняющих происхождение горных оронимов, связанных с животными, мотивированных историческими событиями и личностями, возникающими из религиозных представлений и ритуальной практики, восходящих к ситуациям бедствий и несчастий. Такая классификация продемонстрировала, что за кажущейся простотой названий стоят сложные семиотические механизмы, соединяющие в одном тексте мотивы природы, истории, религии и повседневности.

Особое значение имеет образ медведя адыг, который в оронимах маркируется эвфемизмом *хайыракан* и тем самым выносится в сакральную зону табуированной лексики. Горы с названием Хайыракан в разных районах Тувы характеризуются как особенно высокие и выделяющиеся, а легенды о них фиксируют одновременно и представления о животных-хозяевах тайги, и нормы традиционного речевого поведения, запрещающие прямое называние опасных существ. Через эти тексты проявляется специфическая экологическая этика кочевников-скотоводов, основанная на уважении и страхе перед силами горного ландшафта.

Не менее значим пласт оронимов, связанных с историческими событиями и персонажами, такими как участники восстания *Алдан-маадыр* или *Амыр-Санаа*. Здесь горы выступают как своего рода монументы памяти, увековечивающие имена героев, детали их внешности (прически *кежеге*), любимые предметы (колчан *саадак*), а также драматические эпизоды вооруженной борьбы. Гендерная маркированность этих сюжетов проявляется в доминировании мужских образов и атрибутов, что закрепляет за горами семантику «мужского начала» силы и стойкости.

Религиозная картина мира тувинцев также прямо включена в именование гор: шаманские и буддийские представления формируют сакральное пространство, где отдельные вершины воспринимаются как места силы, требующие регулярных обрядов дагылга и камланий.

Наконец, ряд сюжетов демонстрируют, как опыт выживания в горной местности, опасности пути, голод и случайная удача осмысляются через наименования, которые предупреждают, поддерживают и символически вознаграждают смелость.

В целом исследование подтверждает, что оронимические мифы, легенды и предания тувинцев являются важным источником знаний об исторической памяти, ценностных ориентирах и сакральной географии народа, нуждающимся в дальнейшем комплексном анализе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абысова, С. В., Ойноткинова, Н. Р. (2024) Несказочная проза алтайцев : теоретические аспекты. Горно-Алтайск : б. и. 320 с.

Алексеев, Н. А., Куулар, Д. С., Самдан, З. Б. (2010) Традиционная несказочная проза тувинцев // Мифы, легенды, предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск : Наука. 372 с. С. 11–37.

Владимирова, Т. Е. (2023) О мифах, легендах и преданиях Тувы с позиций металингвистики // Сибирский филологический сборник № 4. С. 35–48. DOI: https://doi.org/10.17223/18137083/85/3

Дагылга: тувинские обряды освящения в XXI веке (2021) / под ред. Ч. К. Ламажаа, Н. Д. Сувандии. Кызыл : ООО Изд-во «Офсет». 188 с.

Донгак, А. С. (2018) Топонимические предания и легенды Юго-Восточной Тувы // Новые исследования Тувы. № 3. С. 126–147. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.9

Кара-оол, Л. С. (2018) Лексические особенности топонимов Овюрского района Тувы // Новые исследования Тувы. № 3. С. 162–189. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.11

Катановъ, Н. Ф. (1903) Опытъ изслѣдованія урянхайскаго языка, съ указаніемъ главнѣйшихъ родственныхъ отношеній его къ другимъ языкамъ тюркскаго корня. СПб. : Типо-литография Императорского университета. 1600 с.

Кенин-Лопсан, М. Б. (2009) Тувинские шаманы. М. : ООО «ИПЦ “Маска”». 328 с.

Кон, Ф. Я. (1934) За пятьдесят лет: собр. соч. в 3 т. М. : Изд-во Всес. о-ва политкаторжан и ссыльно-поселенцев (тип. Профиздата). 294 с.

Ламажаа, Ч. К., Сувандии, Н. Д., Монгуш, А. В. (2023) Святое в тувинской культуре: прошлое и современность // Новые исследования Тувы. № 3. С. 220–241. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.3.14

Монгуш, М. В. (2001) История буддизма в Туве (вторая половина VI — конец XX в.). Новосибирск: Наука. 200 с.

Ондар, Б. К. (2008) Тувинская топонимия. Сопоставительный анализ топонимии Тувы с топонимией Южной Сибири и других тюркоязычных территорий. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 304 с.

Самдан, З. Б. (2012) Миф в системе исполнительской традиции тувинского повествовательного фольклора // Вестник Бурятского государственного университета № 10. С. 204–210.

Самдан, З. Б. (2016) Миф в фольклорной традиции тувинцев : формы бытования, сюжетный состав, система персонажей. Новосибирск : Наука. 178 с.

Сат, Ш. Ч. (1969) Заметки по топонимике Тувы // Материалы конференции «Этногенез народов Северной Азии» / отв. ред. Е. И. Убрятова. Новосибирск : б. и. 247 с. С. 232–234.

Сувандии, Н. Д. (2019) Топонимы-цветообозачения в тувинском языке // Новые исследования Тувы. № 4. С. 195–206. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2019.4.16

Сувандии, Н. Д., Кара-оол, Л. С., Болормаа Б. (2019) Барыын Моолдуң Цэнгэл сумузунуң топонимнери [Топонимы сумона Цэггэл Западной Монголии]. Кызыл : Издательство Тувинского государственного университета. 85 с. (На тув. яз.).

Татаринцев, Б. И. (1973) Об особенностях топонимии Северо-Восточной Тувы // Происхождение аборигенов Сибири и их языков / отв. ред. А. П. Дульзон. Томск : Изд-во Томского университета. 235 с. С. 142–144.

Феоктистова, И. К. (2000) Русские предания и легенды: проблема разграничения жанров // Вестник Омского университета. № 1. С. 86–89.

Дата поступления: 03.10.2025 г.
Дата принятия: 11.11.2025 г.

REFERENCES

Abysova, S. V. and Oynotkinova, N. R. (2024) *Non-Fairy-Prose of the Altaians: Theoretical Aspects.* Gorno-Altaysk, s. n. 320 p. (In Russ.)

Alekseev, N. A., Kuular, D. S. and Samdan, Z. B. (2010) Traditional non-fairy prose of the Tuvans. In: Alekseev N. A. et al. (eds) *Myths, Legends, Traditions of the Tuvans.* Novosibirsk, Nauka. 372 p. Pp. 11–37. (In Russ.)

Vladimirova, T. E. (2023) On myths, legends and traditions of Tuva from the perspective of metalinguistics. *Sibirskii filologicheskii sbornik,* no. 4, pp. 35–48. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.17223/18137083/85/3

Lamazhaa, Ch. K. and Suvandii, N. D. (eds) (2021) *Dagylga: Tuvan Consecration Rituals in the 21st Century.* Kyzyl, Ofset Publishing House LLC. 188 p. (In Russ.)

Dongak, A. S. (2018) Toponymic tales and legends of South-Eastern Tuva. *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 126–147. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.9

Kara-ool, L. S. (2018) Lexical features of the toponyms of the Ovyur district of Tuva. *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 162–189. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.11

Katanov, N. F. (1903) *An Attempt at the Study of the Uryankhai Language, with an Indication of Its Principal Kinship Relations with Other Languages of the Turkic Group.* Saint Petersburg, Typo-Lithography of the Imperial University. 1600 p. (In Russ.)

Kenin-Lopsan, M. B. (2009) *Tuvan Shamans.* Moscow, IPC "Maska" LLC. 328 p. (In Russ.)

Kon, F. Ya. (1934) *Over Fifty Years:* collected works in 3 vols. Moscow, Publishing House of the All-Union Society of Political Prisoners and Exiled Settlers (Profizdat Printing House). 294 p. (In Russ.)

Lamazhaa, Ch. K., Suvandii, N. D. and Mongush, A. V. (2023) The sacred in Tuvan culture: past and present. *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 220–241. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.3.14

Mongush, M. V.(2001) *The History of Buddhism in Tuva (Second Half of the 6th – End of the 20th Century).* Novosibirsk, Nauka. 200 p. (In Russ.)

Ondar, B. K. (2008) *Tuvan Toponymy. A Comparative Analysis of the Toponymy of Tuva with the Toponymy of Southern Siberia and Other Turkic-Speaking Territories.* Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 304 p. (In Russ.)

Samdan, Z. B. (2012) Myth in the system of the performing tradition of Tuvan narrative folklore. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta,* no. 10, pp. 204–210. (In Russ.)

Samdan, Z. B. (2016) *Myth in the Folklore Tradition of the Tuvans: Forms of Existence, Plot Composition, System of Characters.* Novosibirsk, Nauka. 178 p. (In Russ.)

Sat, Sh. Ch. (1969) Notes on the toponymy of Tuva. In: Ubryatova E. I. (ed.) *Proceedings of the Conference "Ethnogenesis of the Peoples of North Asia".* Novosibirsk, s. n. 247 p. Pp. 232–234. (In Russ.)

Suvandii, N. D. (2019) Colour-designation toponyms in the Tuvan language. *New Research of Tuva,* no. 4, pp. 195–206. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2019.4.16

Suvandii, N. D., Kara-ool, L. S. and Bolormaa, B. (2019) *Baryyn Mooldu̱ Tsengel sumuzunung toponimleri [Toponyms of Tsengel sumon of Western Mongolia].* Kyzyl, Tuvan State University Press. 85 p. (In Russ. and Tuv.)

Tatarintsev, B. I. (1973) On the features of the toponymy of North-Eastern Tuva. In: Dulzon, A. P. (ed.) *The Origin of the Natives of Siberia and Their Languages.* Tomsk, Tomsk University Press. 235 p. Pp. 142–144. (In Russ.)

Feoktistova, I. K. (2000) Russian traditions and legends: the problem of distinguishing genres. *Vestnik Omskogo universiteta,* no. 1, pp. 86–89. (In Russ.)

Submission date: 03.10.2025.
Acceptance date: 11.11.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.6

Статья

Горные цивилизационные узлы Алтая и Кавказа в социокультурной динамике и локальном измерении

Андрей В. Иванов
Алтайский государственный аграрный университет, Российская Федерация,
Юрий В. Попков
Институт философии и права СО РАН, Российская Федерация

В статье обосновывается идея «горных цивилизационных узлов» и их важной роли, часто неоднозначной, во взаимодействии и развитии народов и цивилизаций, жизнедеятельности локальных сообществ. Представлен опыт использования компаративистского подхода (в его общем и панорамном измерении) в сравнительном анализе горных территорий Алтая и Кавказа. Акцент сделан на сопоставлении их геополитического и этнокультурного потенциала. Предварительно дается характеристика элементов схожести и особенностей геологических и биосферных ресурсов данных регионов. Отмечается, что по этим параметрам Кавказ больше похож на Гималаи, чем на Алтай.

Зримость параллелей Алтая и Кавказа в исторической геополитике определяется их существенной значимостью в качестве горных пограничных территорий во взаимодействии мегацивилизации Востока, прежде всего, в лице Турции и Китая и мегацивилизации Северной Евразии в лице России. Если на Алтае цивилизационное и геополитическое влияние России на местные народы и локальные сообщества осуществлялось в основном с помощью ненасильственных средств, то на Кавказе данный процесс шел сложнее и драматичнее. Но в обоих направлениях интеграционная политика России предполагала сохранение культурной и религиозной самобытности местных народов. Акцентируется эффективность литературной и кинематографической политики государства в советский период для укрепления межкультурного диалога разных народов.

Современная ситуация с точки зрения актуального миротворческого потенциала оценивается как благополучная на Алтае и проблемная на Кавказе. Перспективы развития и взаимодействия народов связываются авторами с необходимостью преодоления соблазнов всех видов фундаментализма и национализма. Основополагающей должна стать идея евразийского братства народов и права каждого из них на сохранение национальной культуры, этнокультурной уникальности.

Также затрагиваются вопросы о существующих экологических проблемах Алтая и Кавказа, о сакральной их значимости для местного населения. Делается вывод о том, что с учетом значимой роли горных территорий в развитии и взаимодействии народов и культур актуальным является разработка и реализация специальной государственной программы для горных регионов.

Ключевые слова: *компаративистский подход; цивилизация; этнокультура; геополитика; цивилизационный горный узел; Алтай; Кавказ*

Для цитирования:
Иванов А. В., Попков Ю. В. Горные цивилизационные узлы Алтая и Кавказа в социокультурной динамике и локальном измерении // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 118-131. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.6

Иванов Андрей Владимирович — доктор философских наук, профессор, директор Центра гуманитарного образования Алтайского государственного аграрного университета. Адрес: 656049, Россия, г. Барнаул, пр. Красноармейский, д. 98, каб. 419. Эл. адрес: ivanov_a_v_58@mail.ru

Попков Юрий Владимирович — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела социальных и правовых исследований Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Адрес: 630090, Россия, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8. Эл. адрес: yuripopkov54@mail.ru

Article

Mountain civilizational nodes of Altai and the Caucasus in sociocultural dynamics and local dimensions

Andrey V. Ivanov
Altai State Agricultural University, Russian Federation,
Yuri V. Popkov
Institute of Philosophy and Law, SB RAS, Russian Federation

The article substantiates the idea of "mountain civilizational nodes" and their important, often ambiguous, role in the interaction and development of peoples and civilizations, the life of local communities. It presents the experience of using a comparative approach (in its general and panoramic dimension) in a comparative analysis of the mountain territories of Altai and the Caucasus. The emphasis is placed on comparing their geopolitical and ethnocultural potential. A preliminary characterization is given of the elements of similarity and of the specific features of the geological and biospheric resources of these regions. It is noted that in these parameters the Caucasus is more similar to the Himalayas than to Altai.

The visibility of the parallels between Altai and the Caucasus in historical geopolitics is determined by their significant importance as mountainous border territories in the interaction of the megacivilization of the East, primarily represented by Turkey and China, and the megacivilization of Northern Eurasia represented by Russia. Whereas in Altai the civilizational and geopolitical influence of Russia on local peoples and communities was carried out mainly by non violent means, in the Caucasus this process unfolded in a more complex and dramatic way. However, in both directions Russia's integration policy implied the preservation of the cultural and religious distinctiveness of local peoples. The effectiveness of the state's literary and cinematographic policy in the Soviet period in strengthening intercultural dialogue among different peoples is emphasized.

The current situation, from the standpoint of actual peacebuilding potential, is assessed as favorable in Altai and problematic in the Caucasus. The authors link the prospects for the development and interaction of people with the need to overcome the temptations of all forms of fundamentalism and nationalism. The idea of Eurasian brotherhood of peoples and the right of each of them to preserve its national culture and ethnocultural uniqueness should become fundamental.

The article also touches upon issues related to existing environmental problems of Altai and the Caucasus and their sacral significance for the local population. It is concluded that, considering the significant role of mountain territories in the development and interaction of peoples and cultures, the development and implementation of a special state program for mountain regions is an urgent task.

Keywords: *comparative approach; civilization; ethnoculture; geopolitics; civilizational mountain node; Altai; Caucasus*

For citation:
Ivanov A. V. and Popkov Yu. V. Mountain civilizational nodes of Altai and the Caucasus in sociocultural dynamics and local dimensions. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 118-131 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.6

IVANOV, Andrey Vladimirovich, Doctor of Philosophy, Professor, Director, Center for Humanitarian Education, Altai State Agrarian University. Postal address: 98 Krasnoarmeyskiy ave., office 419, Barnaul, 656049, Russia. E-mail: ivanov_a_v_58@mail.ru
ORCID: 0000-0003-3125-484X

POPKOV, Yuri Vladimirovich, Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher, Department of Social and Legal Studies, Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Nikolaeva St., Novosibirsk, 630090, Russia. E-mail: yuripopkov54@mail.ru
ORCID: 0000-0002-1036-9253

Введение

Методы компаративистики ныне активно используются в различных социогуманитарных науках от филологии и религиоведения до культурологии и философии. В гораздо меньшей степени они применяются в геополитических и цивилизационных исследованиях. Скорее всего, это связано с тем, что их комплексный предмет затрагивает не только сферы политической, экономической, социальной и этнокультурной жизни различных сообществ, которые, в свою очередь, обладают исключительной вариабельностью и исторической динамикой, но так или иначе касаются также географии и метагеографии, в силу чего поиск обоснованных параллелей между различными локальными сообществами, регионами, странами и цивилизациями представляется особенно непростой задачей.

Тем не менее, авторам данной статьи принадлежит опыт такого комплексного сравнения горных регионов Алтая и Гималаев, позволившего выявить в их развитии существенные биосферные, хозяйственные, этносоциальные и этнокультурные параллели. Результаты такого исследования представлены в коллективной монографии (Алтай и Гималаи … , 2017). Выработанный в рамках этого междисциплинарного российско-индийского исследования комплексный компаративистский подход с использованием методов и понятий как наук биосферного класса, так и ряда гуманитарных дисциплин, позволяет, на наш взгляд, применить его для поиска параллелей между горными регионами Алтая и Кавказа. Это представляется тем более перспективным, что мы уже касались данной темы при обосновании важной роли горных регионов во взаимодействии субцивилизационных, цивилизационных и мегацивилизационных сообществ, что позволило ввести понятие «горного цивилизационного узла» (Россия в средокрестии … , 2025: 29–33).

Стоит отметить, что исследователями используются понятия «этнокультурный узел», «узел межцивилизационных взаимодействий», в том числе применительно к Кавказу (см., напр.: Стелецкий, 2024: 8). Но мы, во-первых, говорим именно о «горных цивилизационных узлах», и, во-вторых, пытаемся наполнить это понятие конкретным геополитическим и социокультурным содержанием. В великих горных регионах Земли, подобных Гималаям и Кавказу, Балканам и Алтаю, осуществляются наиболее устойчивые во времени и пространстве контакты между различными народами, странами и целыми цивилизациями; происходит интенсивный обмен научно-техническими достижениями, идеями и ценностями. Это, воистину, «цивилизационные узлы», способные выполнять в истории значимые функции, в том числе неоднозначные по своему содержанию и результатам: здесь народы могут творчески и мирно «сплетать нити» своих исторических судеб, но могут и «затягивать петли» этнической и религиозной вражды, которые впоследствии часто «разрубаются» военными методами и оборачиваются трагедиями.

В настоящей статье предпринимается попытка комплексного сравнительного сопоставления гор Кавказа и Алтая по их биосферным, геополитическим, социо- и этнокультурным особенностям и функциям в жизни локальных сообществ и регионов, населяющих их народов и, прежде всего, народов России. Подобный комплексный компаративистский анализ позволяет, на наш взгляд, сделать полезные теоретические обобщения, а также дать ряд практических рекомендаций, касающихся разумной федеральной и региональной политики в горных регионах.

Понятно, что к любым компаративистским выводам, особенно относящимся к столь далеко разнесенным в пространстве и имеющим разную историю территориям, как Алтай и Кавказ, следует относиться с известной долей осторожности. Вместе с тем, обнаруженные в их локальном и региональном бытии сходства и различия могут оказаться весьма неожиданными и поучительными. Следует при этом оговориться, что оба автора являются профессиональными философами, и ракурс их анализа будет предельно общим и панорамным, можно сказать, метафизическим, который обладает своими достоинствами и недостатками. С одной стороны, он дает возможность отвлекаться от многообразных и нередко обманчивых частностей, которые порой только мешают видеть целое в его существенных чертах, а, с другой стороны, глобальный ракурс анализа таит угрозу эмпирических фальсификаций со стороны конкретных наук. Но здесь, как известно, только история позволяет отделить истинные факты и обобщения от субъективистских интерпретаций и домыслов. Ясно также, что философский уровень цивилизационной и геополитической компаративистики объективно предполагает примат использования социогуманитарного эмпирического материала по отношению к биосферному, ибо не сами по себе горные регионы Алтая и Кавказа являются здесь непосредственным предметом изуче-

ния, а их роль в существовании и взаимодействии субцивилизационных, цивилизационных и даже мегацивилизационных сообществ.

В настоящее время в науке сформировалось новое направление — *mountology* монтология (от лат. *mons*, *montis* 'горы' и *logos* 'слово'; буквально —«горология»). Термин введен Р. Роадсом в 1990-х гг. для обозначения комплексного подхода в исследовании гор (Rhoades, 1997). Монтология объединяет целый комплекс горных исследований, включая изучение горных территорий (Горы и «горный текст» … , 2024). В русле заданной нами проблематики существует в целом не очень широкий, но достаточно представительный корпус публикаций, касающихся горной тематики (обзор литературы см.: Баденков, 2017: 473–475). Монтологические работы Ю. П. Баденкова (Баденков, 2017, 2021ab) заслуживают того, чтобы отметить их особо, поскольку они представляют собой опыт интеграции результатов глубоких научных исследований и практико-ориентированных разработок в рамках многочисленных проектов и управленческих программ.

В то же время, если судить о данном научном направлении в целом, то можно выделить в нем два важных современных тренда: во-первых, это проблематика устойчивого развития, которая берет начало с Конференции ООН в Рио де Жанейро 1992 г., когда устойчивое развития горных регионов было включено в Глобальную повестку развития на XXI в. (Котляков, Баденков, 2024: 13); во-вторых, социогуманитарная составляющая данного направления разработок осуществляется по преимуществу в русле «нового антропологического поворота», который произошел в том числе и в российской науке (От редколлегии, 2024: 5; об антропологическом перевороте в этнологических исследованиях см.: Попков, 2024).

Можно согласиться с мнением экспертов о том, «что монтология еще не стала по-настоящему комплексной научной дисциплиной и ограничивается отдельными, слабо связанными друг с другом направлениями» (От редколлегии, 2024: 5).

Поэтому тот подход, который предлагают авторы в настоящей статье может быть полезным в осмыслении общих вопросов развития горных регионов не в контексте исключительно проблем устойчивого развития, понимаемого в его узком значении, и не в горизонте анализа мозаики «культурных миров, большей частью локально замкнутых и соперничающих» (Стрелецкий, 2004: 8), а именно в широкой социокультурной (цивилизационной) перспективе. При этом мы отдаем себе отчет в том, что многие суждения будут носить предварительный, возможно, дискуссионный характер, ибо всесторонний системный анализ горных «цивилизационных узлов» и их роли в существовании единой человеческой цивилизации — дело будущего.

Алтай и Кавказ: геологическая и биосферная схожесть и непохожесть

Считаем целесообразным начать именно с этой вводной темы и констатировать, что между Кавказом и Алтаем *геологических и биосферных параллелей* гораздо меньше, чем между Алтаем и Гималаями (см.: Алтай и Гималаи … , 2017: 233–253). Общим для Кавказских и Алтайских гор является их протяженность с северо-запада на юго-восток, вертикальная поясность (зона вечных снегов — альпийские луга — лесная — степная — пустынно-степная зоны)[1], а также наличие ряда общих растительных и животных форм, специфических для горных областей Евразии. Оба горных региона являются всемирно значимыми центрами биоразнообразия и ряд их территорий включен в Список объектов Всемирного Природного Наследия ЮНЕСКО (номинации «Золотые горы Алтая» и «Западный Кавказ»). Во всем остальном с биосферно-климатической точки зрения Алтайский и Кавказский горные регионы существенно различны.

Кавказские горы относительно молоды, они сформировались 28–23 млн лет назад, в то время как начало формообразования Алтайской горный системы началось намного раньше — около 500 млн лет назад.

Кавказские горы замкнуты между Черным и Каспийским морями, и четко делятся двумя основными хребтами на Большой и Малый Кавказ. Реки с хребтов стекают в Черное и Каспийское моря преимущественно в западном и восточном направлениях, не оказывая значительного влияния на увлажненность территорий, лежащих к северу и югу от Кавказских гор.

[1] Правда, на Кавказе эта поясность выражена менее отчетливо.

Алтайские горы лежат в самом сердце Континентальной Евразии и включают в себя гораздо большее количество хребтов, расположенных в самых разных направлениях, где значительную общую направленность с северо-запада на юго-восток задают его самые протяженные хребты — Монгольский Алтай и Гобийский Алтай. Алтайские горы играют важнейшую роль в формировании и поддержании биосферной устойчивости огромных континентальных пространств Сибири и Центральной Азии. Его ледники питают реки, текущие и в Северный Ледовитый Океан (Иртыш, Обь, а также Енисей — через его приток Хемчик, стекающий с Алтая), и в бессточные котловины Центральной Азии (Ховд, Булган). На Алтайских горах встречаются воздушные потоки, несущие влагу и с Атлантического, и с Тихого океанов. Алтайские горы вносят важный вклад в формирование Монгольского антициклона, определяющего движение воздушных масс всей Северной (или Внутренней, или Континентальной) Евразии[1].

В этом плане влияние Алтайских гор, расположенных в самом сердце Евразии, на ее континентальные биосферные процессы является более фундаментальным, нежели биосферное влияние локализованных между двумя морями Кавказских гор.

Геополитические параллели

Будучи в геологическом и биосферном плане существенно различными горными системами, Алтай и Кавказ обнаруживают зримые параллели *в области, связанной с геополитикой.* Дело в том, что и Кавказ, и Алтай — это горное пограничье между мегацивилизацией Востока в лице ее крупнейших геополитических игроков (прежде всего, Турции и Китая) и мегацивилизацией Северной Евразии, где крупнейшим игроком, начиная с XVII и особенно XVIII в., становится Россия.

О геополитическом значении Кавказа для России писал известный знаток «кавказского вопроса» Р. А. Фадеев: «Для России Кавказский перешеек вместе и мост, переброшенный с русского берега в сердце азиатского материка, и стена, которою заставлена Средняя Азия от враждебного влияния, и передовое укрепление, защищающее оба моря: Черное и Каспийское» (Ѳадеевъ, 2015: 22). Принимать активное участие в кавказских делах, ясно понимая геополитическое значение этого региона для России, Московское царство начинает уже со времен правления Ивана IV, правда, с незначительными успехами.

Алтайские же горы образуют стратегическое пограничье между Юго-Западной Сибирью и Центральной Азией, оседлыми и кочевыми народами, «лесом и степью». Данная тема является одной из основных в идейном наследии известного евразийца П. Н. Савицкого (см., например: Савицкий, 1927). Для защиты от кочевников крестьян-переселенцев из европейской России и горно-заводского сибирского хозяйства в середине XVIII в. была «устроена цепь укреплений через весь Алтай, начиная от крепости Усть-Каменогорской до Кузнецка. Эта линия стала называться Колывано-Кузнецкой» (Алексеенко, 2009: 8). Здесь, правда, следует иметь в виду, что эта оборонительная линия на Алтае всегда была местом активного торгового и культурного обмена между русскими, казахами и монголами (там же: 120–124). Накал межгосударственного, этнического и религиозного противостояния на Алтае был всегда существенно ниже, чем на Кавказе, на чем мы еще специально остановимся ниже.

Стратегическое российское пограничье в обоих горных регионах особенно активно формируется с середины XVIII в. — и на протяжении всего XIX в., причем пришедшая на Кавказ и на Алтай Российская империя спасает христиан Грузии и Армении от религиозного геноцида со стороны исламской

[1] В работах разных авторов используются все эти понятия, подчеркивающие отличие данной территории и от Запада, и от Востока. Классики евразийства называли данное внутреннее континентальное пространство Старого Света Евразией, что, на наш взгляд, вносит в цивилизационный анализ определенную путаницу, ибо традиционно в науке под термином «Евразия» имеется в виду весь евроазиатский континент. Предикаты «внутренняя», «континентальная», «северная» Евразия с разных сторон выделяют существенные характеристики этого срединного пространства, совпадающего в своей основной части с территорией бывшей Российской империи и с СССР. Более подробно с авторским пониманием особенностей мегацивилизаций Запада, Востока и Северной Евразии можно ознакомиться в нашей с коллегами монографии (Россия в средокрестии … , 2025).

Османской империи, а язычников алтайцев от политического геноцида со стороны Цинского Китая[1]. Оба региона становятся ареной все более активного соперничества между имперскими государственными образованиями: Россией и Китаем (в основном мирного), между Россией и Османской империей (в основном остро конфронтационного и военного). Налицо также активное геополитическое противодействие России на Кавказе и в Синьцзяне, примыкающем к южной границе Алтая, со стороны Англии. На Кавказе, в Средней и в Центральной Азии она с XIX в. и по сию пору проводит агрессивную антироссийскую политику под лицемерными лозунгами защиты свободы кавказских и центрально-азиатских народов от агрессивной имперской политики России.

Параллельно на Алтае и на Кавказе Россия включает в орбиту своего цивилизационного и геополитического влияния местные народы, которых в обоих регионах насчитывается по несколько десятков — с перевесом в пользу Кавказа[2]. И если на Алтае это удается успешно осуществить преимущественно ненасильственными (административно-правовыми, экономическими и культурными) средствами, где те же алтайцы в целом мирно и бесконфликтно вошли в состав Российской империи, сохранив свой язык и культурную самобытность, то на Кавказе, как известно, этот процесс шел гораздо сложнее и драматичнее, особенно среди горцев, исповедовавших ислам. Помимо турок и англичан борьбе кавказских горцев против Российской империи в XIX в. активно помогали поляки. Феномен кавказских войн и взаимодействия на Кавказе различных народов и государств — одна из остро полемических проблем в исторической науке вплоть до настоящего времени (см., напр.: Дегоев, 2001; Российская государственность … , 2009; Тимошенко-Оздемир, 2009), которую мы здесь не будем обсуждать.

И на Алтае, и на Кавказе российская центральная власть (и досоветская, и советская, и постсоветская) старалась сохранить культурную и религиозную самобытность народов горного пограничья, входящих в орбиту ее геополитического и культурного влияния. При всех исторических изъянах имперской российской политики на окраинах, которые, конечно, нельзя замалчивать, этот процесс все же осуществился достаточно успешно: в отличие от Европы в России, в том числе на Алтае и на Кавказе, не исчезали народы и не умирали этнические культуры. Об этом точно высказался наш выдающийся историк и литературовед В. В. Кожинов, написавший, что если уж называть Россию «тюрьмой народов», то страны Запада являются не иначе, как «кладбищами народов» (Кожинов, 1997: 78–79).

При этом надо иметь в виду, что в сохранении этнических культур на окраинах и в их органическом включении в российскую евразийскую семью народов огромную роль сыграли простые русские люди, пришедшие на Алтай и на Кавказ, а также интеллигенция, особенно врачи и учителя. Они принесли сюда научные и технические достижения русской и европейской цивилизаций, а, самое главное, русские традиции мирного и доброжелательного сосуществования разных народов, культур и религий, ведь в русском языке слово «другой» происходит от слова «друг». Это позитивное влияние русской культуры с ее традициями открытости и доброжелательства отмечал выдающийся казахский поэт и просветитель Абай Кунанбаев, написавший: «Если русский дал совет, тот совет хорош всегда» (цит. по: Григорьев, 2005: 200). Следует также отметить выдающийся вклад русской классической литературы в дело единения народов Северной Евразии, поскольку она в своих лучших образцах утверждала общие традиционные ценности: добросердечие, гостеприимство, миротворчество, верность семейному, профессиональному и гражданскому долгу, умение прощать врагов и быть благодарным за помощь. Эти ценности нашли явное и очень точное выражение в знаменитом пушкинском «Памятнике». Вот, что пишет о Пушкине выдающийся дагестанский поэт и просветитель Сулейман Стальский:

Великий Пушкин, гений твой
Мы чтим сегодня всей страной.
Ты в дом вошёл к нам, как родной,
И друга мы в тебе признали.

[1] Вхождению алтайцев в состав России, во многом под влиянием агрессивной политики Цинского Китая, посвящена специальная монография известных сибирских ученых (Модоров, Дацышен, 2009).
[2] Взаимодействию России с местными народами в российско-китайском пограничье (в том числе, и на Алтае) посвящена монография М. С. Михалева (Михалев, 2022).

Ты наш. Весенний день настал,
Не ты ль об этом дне мечтал?
Народ тебя своим назвал,
Тебе мы почести воздали.
И всюду гений твой проник,
Неисчерпаем, как родник.
Лезгин, аварец и кумык
Пить из него отныне стали[1].

Только благодаря великой русской литературе и русскому народу сумели подружиться и побрататься два выдающихся тюркоязычных евразийских поэта второй половины XX — начала XXI в.: алтаец Паслей Самык и азербайджанец Фикрет Годжа. Они оба учились в московском Литературном институте. Вот фрагмент стихотворения Паслея Самыка:

Ты — из Стана Огня[2],
Я — Матери-Пламени[3] сын.
Ты — с Кавказа алмазного.
Я — с Алтайских вершин.
Но Поэзии Пламя
Опалило тебя и меня.
Оба мы по рожденью и делу —
Дети огня[4].

В этом плане целесообразно, на наш взгляд, четко разделять имперскую государственную политику России с элементами национального притеснения и чиновничьего произвола на местах, и в целом позитивное, объединяющее народы Евразии, влияние русской культуры, классической литературы, науки и образования.

Этнокультурные особенности и сходство Алтая и Кавказа

Здесь мы переходим к анализу важных параллелей и, одновременно, существенных различий между Алтаем и Кавказом *в этнокультурном и религиозном аспектах.* Этнокультурная близость Алтая и Кавказа проявляется в том, что в обоих этих горных регионах мы видим многовековое взаимодействие представителей русского народа и тюркских этносов. На Алтае — это казахи, тувинцы, алтайцы (алтай-кижи), а также их субэтнические группы: телеуты, тубалары, кумандинцы, челканцы, которые выделяются и в качестве самостоятельных народов; на Кавказе — азербайджанцы, балкарцы, карачаевцы, кумыки, ногайцы, турки. При этом все тюркоязычные народы хранят память об Алтае как общей исторической прародине тюрков. В обоих горных регионах длительное сосуществование русских и группы тюркских народов — коренных для Северной Евразии — привело к многочисленным межкультурным бракам, лингвистическим, бытовым и мировоззренческим заимствованиям, развитию двуязычия у тюркских народов. Известно, что ряд русских слов, как, например, «таможня», «деньги», «богатырь», «кутья», имеют тюркские корни.

Правда, исторически этнокультурное взаимодействие русских и тюрок качественно отличалось на Кавказе и Алтае. На Кавказе в течение столетий Османская империя, этническую основу которой составляли тюрки, а господствующей религией был ислам, воевала с Российской империей, в которой доминирующим был русский этнос (Акиев, 2009; Ален, Муратов, 2024; Рябиков, 2009; и др.[5]). В силу

[1] Перешедший в легенды. 155 лет Сулейману Стальскому — Гомеру XX века [Электронный ресурс] // Литературная газета. 2024. 28 сентября. URL: https://lgz.ru/article/pereshedshiy-v-legendy/ (дата обращения: 12.09.2025).
[2] Азербайджан — Страна Огней.
[3] Мать-Пламень — Божество огня у алтайцев.
[4] Паслей Самык (Василий Самыков). Созвездие любви. Книга посвящений и посланий. Стихи и поэмы. Переводы с алтайского. Избранное. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская республиканская типография, 2001. С. 125.
[5] Кавказская война: события, факты, уроки. Материалы международной научной конференции (г. Нальчик 15–19 октября 2014 г.). Нальчик: Издательский отдел КБИГИ, 2014.

военного противостояния процесс этнокультурного и религиозного русско-тюркского диалога, хозяйственно-бытовых и культурных заимствований на Кавказе, в отличие от Алтая, не носил столь интенсивного характера вплоть до конца XIX в. Он стал особенно активным и продуктивным в XX в. в условиях СССР. Большую роль в этом играла отлично поставленная в Советском Союзе практика переводов произведений национальных литератур на русский язык и русскоязычной литературы на национальные языки. Ряд выдающихся тюркоязычных писателей в СССР издавали свои книги и на родном, и на русском языке, как, например, балкарский поэт и прозаик Кайсын Кулиев и алтайский поэт Бронтой Бедюров. Через русскую литературу выдающиеся тюркоязычные авторы СССР становились культурным достоянием народов Северной Евразии и всего мира, будь то балкарец Кайсын Кулиев или алтаец Лазарь Кокышев. Аналогичная ситуация наблюдалась также в области советского (интернационального) и национального кинематографа, что хорошо известно не только специалистам.

Возвращаясь к теме взаимодействия русских и тюрок на Кавказе, можно выразить надежду на то, что политический и культурный диалог между двумя коренными евразийскими державами — Россией и Турцией — выйдет на новый качественный уровень. Здесь только важно избежать соблазнов исламского и православного, пантюркистского и славяно-русского фундаментализма, где основополагающей должна стать идея евразийского братства народов и права каждого из них на сохранение собственной этнокультурной уникальности и образа жизни[1].

Гораздо более мирный, интенсивный и продуктивный характер носило общение между казахами и русскими, русскими и алтайцами на Алтае. Это было связано с целым комплексом причин. Во-первых, в сравнении с Кавказом, Алтай отличается большими размерами и четкими границами ландшафтно-климатических зон, где оседлые земледельцы лесостепной зоны (русские) могут сохранять свой образ жизни и вести привычное хозяйство, не пересекаясь, а мирно соседствуя с жителями степей казахами и алтайцами, населяющими высокогорные районы Алтая, лесные, степные и пустынные. Во-вторых, ислам среди казахов на Алтае всегда отличался умеренностью и долгое время мирно уживался с традиционными тюркскими мифологическими представлениями. Что касается алтайцев, то среди них было много двоеверцев, которые, приняв православие, одновременно поклонялись своим традиционным алтайским божествам и силам природы. В-третьих, и казахи, и алтайцы до прихода русских или не имели вовсе, как алтайцы, или отличались достаточно архаичными формами государственности, в силу чего их этническая принадлежность и религиозное самосознание не отождествлялись с государственной, а, тем более, имперской принадлежностью, как это было у титульного этноса Османской империи турок-османов. Этническое и религиозное самосознание в силу этого не приобретало у алтайского и казахского тюркоязычного населения агрессивного характера, а отличалось терпимостью и открытостью. Это благоприятствовало интенсивному взаимному обогащению русской и тюркской культур на Алтае.

Так, многочисленные факты обмена хозяйственными, культурными достижениями и ценностями, а также бытовыми навыками между живущими вдоль Колывано-Кузнецкой линии русскими казаками и этническими казахами («киргизами» в тогдашней терминологии) приводит крупнейший исследователь Центральной Азии Г. Н. Потанин:

> «…здешние казаки окружены киргизами и находятся под их исключительным влиянием. Почти все население говорит киргизским языком… Киргизские привычки простираются и на одежду, и на пищу казаков… Кроме этих внешних черт иртышские казаки заимствуют от киргизов многие предрассудки, понятия и убеждения. Казак, как и киргиз, считает за стыд сесть на коня без нагайки, надеть холщовые шаровары и проч.» (Потанин, 1884: 111–112).

Между пришедшим на Алтай русским населением, особенно старообрядцами, и алтайцами также устанавливались тесные жизненные, хозяйственные и культурные связи. Показательны воспоминания жителя Уймонской долины старообрядца К. В. Железнова, писавшего:

> «Когда прадеды-то наши сюда бежали, алтайцы шибко добрые к ним были. Скрывали от церковников. Мы здесь крепко на ноги встали …»[2].

[1] Отметим здесь статью И. М. Мамедова, посвященную обсуждению истории и перспектив сотрудничества России и Турции на идейной платформе евразийства (Мамедов, 2019).

[2] Боаги Н. М. Традиционное воспитание в старообрядческой семье (на примере уймонских староверов) // Природные условия, история и культура Западной Монголии и сопредельных регионов: материалы VIII международной конференции (Горно-Алтайск, 19–23 сентября 2007 г.) : в 2 т. Горно-Алтайск: РИО, 2007. Т. 1. С. 148.

Подводя итоги анализа сходств и различий между Кавказом и Алтаем в этнокультурном и религиозном планах, необходимо еще раз подчеркнуть, что обе эти горные системы выполняют важнейшие функции «цивилизационных горных узлов», которые в разных исторических ситуациях, как отмечалось ранее, являются неоднозначными: могут быть территориями мира, дружбы и интенсивного продуктивного взаимодействия между странами, народами и культурами, но могут превращаться в зоны конфликта и вражды между этносами, цивилизациями и даже мегацивилизациями.

В настоящее время Алтай в значительной степени стал территорией мира и дружбы. Во многом это связано с эффективной политикой по линии трансграничных взаимодействий. Особо стоит отметить деятельность Международного координационного Совета «Наш общий дом — Алтай», который объединяет усилия на уровне региональных органов власти приграничных территорий четырех крупнейших стран Востока и Северной Евразии: России, Китая, Казахстана и Монголии (Иванов, Журавлева, 2023). Кавказ, к сожалению, пока не реализовал и даже в значительной степени утратил свой миротворческий потенциал. Впрочем, последние государственные договоренности между Азербайджаном и Арменией дают надежду на успешное движение обоих народов в сторону мирного сосуществования, особенно если эти страны упрочат добрососедские отношения с Россией.

Актуальные экологические проблемы

И еще два момента сходства между Алтаем и Кавказом нам бы хотелось выделить, особенно важных в современную эпоху.

Очевидно, что жизнь населения в горных регионах особенно сильно зависит от *состояния экологии*. Природа Алтайских и Кавказских гор носит крайне хрупкий характер, где деградация природных и культурных ландшафтов идут рука об руку, а это, в свою очередь, ведет к утрате традиционного образа жизни горных этносов, негативно отражается на их физическом, социальном и культурном благополучии. Особенно недопустимо бесконтрольное хозяйничанье в этих регионах крупного частного бизнеса.

На Алтае в результате долгой и трудной борьбы общественности и ученых удалось предотвратить реализацию разрушительного проекта строительства ГЭС на горной реке Катунь[1]. Подобный проект был реализован в районе Индийских Гималаев на гималайской реке Сатледж, стекающей с ледников священной горы Кайлас. Это привело к экологической деградации реки, превратившейся в ряде мест в горный ручеек; а несколько лет назад — к разрушительному наводнению, когда в результате многодневных дождей плотины водохранилищ на Сатледже были прорваны, и водой были смыты целые деревни и городские кварталы по его берегам. Анализ этого бездумного технократического вторжения в хрупкий горный ландшафт Гималаев дан в монографии крупнейшего специалиста в исследовании природного и культурного наследия Индийских Гималаев О. Ч. Ханды (Handa, 2009: 109-111). Трагедия Сатледжа — наглядный урок для всех желающих получить от эксплуатации гор чисто коммерческую выгоду и сугубо технократическую пользу.

Сегодня и горы Алтая, и горы Кавказа испытывают одинаковые и серьезные экологические проблемы: сокращается площадь их ледников и, соответственно, уменьшается сток рек; деградируют пастбища и почвы; вырубаются леса, и, тем самым, усиливается опасность селей и оползней. Большой ущерб природе наносит бесконтрольный коммерческий туризм. А ведь и Алтай, и Кавказ — всероссийски значимые центры рекреации, где расположены крупнейшие города-курорты с уникальными минеральными водами, санаториями и лечебными учреждениями. Это кавказские Минеральные воды и алтайский город-курорт Белокуриха. Помимо общности уникальных рекреационных и туристических ресурсов, оба горных региона обладают выдающимися археологическими и культурными памятниками. Кавказ и Алтай лежали, соответственно, на срединной и северной ветках Великого шелкового пути. Они хранят историческую память о многих прошедших здесь племенах и народах, а, главное, сохранили культурные традиции, пережившие тысячелетия. Достаточно вспомнить искусство горлового пения у алтайцев и тувинцев и древнее кавказское искусство работы с металлом, символом которого является дербентская сталь.

[1] См.: Распутин В. Г. В судьбе природы — наша судьба // Распутин В. Г. У нас остается Россия: Очерки, эссе, статьи, выступления, беседы. М.: Институт русской цивилизации, 2015. С. 727–746; Бахмутов В. Г. Еще раз о Катунской ГЭС [Электронный ресурс] // Сибирские огни. 2002. № 1. Январь — февраль. URL: https://www.sibogni.ru/zhurnal/no01-yanvar-fevral-2002 (дата обращения: 12.09.2025).

О сакральности гор

Издревле Кавказ и Алтай носили для местного населения *сакральный характер*. Их вершины и реки, пещеры и перевалы, долины и урочища получали сакральные имена, одухотворялись и обожествлялись (Иванов, 2011; Текеева, 2013; Сефербеков, 2015). Особое поклонение вызывали наивысшие точки Кавказа и Алтая — горы Эльбрус и Казбек, Белуха и Табын-Богдо-Ола. Горы и перевалы были местом обитания богов, духов и священных сил природы, от правильного общения с которыми напрямую зависели судьбы живущих здесь народов. Это мифологическое почитание святых гор позднее перешло в православие и ислам, и сохранялось в сознании алтайских и кавказских народов даже в советский атеистический период российской истории.

Можно по-разному относиться к этим древнейшим религиозным верованиям, но одно является несомненным и исключительно актуальным в нынешнюю сложную и противоречивую эпоху: горы всегда были, есть и будут символом прочного и иерархически организованного Космоса, где есть вечное и временное, высшее и низшее, значимое и суетное, святое и профанное. Белые снега вершин словно призывают к чистоте помыслов и переживаний, возводящих человека вверх по ступеням совершенствования. Темные провалы пропастей, напротив, напоминают об адских глубинах и возможности нравственных падений. Неслучайно в высокогорные кавказские скиты и пещеры уходили православные подвижники. В горах Алтая искали странники легендарное место добра и справедливости — Беловодье.

Алтай и Кавказ отличаются богатым биосферным и культурным разнообразием, хранят уникальные природные и культурные ценности. Одновременно в исторической ретроспективе они несут и положительный, и значимый отрицательный опыт взаимодействия культур. «Цивилизационные горные узлы» приобретают особую значимость в нынешнюю эпоху глобального кризиса и раскола человеческой цивилизации.

Чистота и красота, величие и вертикальная устремленность гор наглядно воплощают долговечность и фундаментальность традиционных ценностей; позволяют издерганному городской текучкой, децентрированному и десакрализованному современному человеку обрести прочные духовные устои и горизонты бытия. Именно поэтому такое множество людей устремляются к Кавказу и к Алтаю как к незыблемым, побеждающим время и пространство, Твердыням Духа, между которыми существует невидимая, но нерушимая связь, скрепляющая воедино социокультурное пространство Великой Северной Континентальной Евразии.

Заключение

Проведенный общий сравнительный анализ горных территорий Алтая и Кавказа позволил зафиксировать наличие элементов сходства и в то же время особенностей их биосферных и этнокультурных ресурсов с учетом в том числе локализации географического пространства каждого из них. В панораме исторической геополитики Алтай и Кавказ имеют для России существенную значимость как ее пограничных территорий, игравших и продолжающих играть фундаментальную роль в системе трансцивилизационных взаимодействий. Интеграционная политика России, несмотря на имевшиеся проблемы и противоречия, в большей степени обостренные на Кавказе, отличается ориентацией на сохранение культурной и религиозной самобытности местных народов и соответствует современным установкам представительных международных организаций на восприятие культурного разнообразия как общего достояния человечества, имеющего для него такое же значение, как и биологическое разнообразие для живой природы[1].

Учитывая исключительную значимость горных территорий в развитии и взаимодействии народов и культур Российской цивилизации, в современных условиях актуализируется потребность в проведении адекватной государственной политики в горных регионах. Это тем более важно, что они отличаются более низким в России, как, впрочем, и в других странах, уровнем экономического развития и социального благополучия по сравнению с городскими центрами и равнинными зонами (Баденков, 2017: 464). Однако в настоящее время не существует не только полноценного научного

[1] Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии [Электронный ресурс] // ООН. URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/cultural_diversity.shtml (дата обращения: 25.10.2025).

знания о горных регионах страны, но и соответствующей государственной политики ее регионального развития, о чем свидетельствуют, в частности, доктринальные стратегические документы «Россия 2020»[1] и Россия 2030»[2] (там же: 466). Об этом же свидетельствуют безрезультатные обращения в высшие государственные инстанции с идеей и обоснованием принятия федерального закона «О горных территориях Российской Федерации». Их инициаторами выступали как раз региональные органы власти Алтая (Республика Алтай) и Кавказа (Республика Дагестан) (Баденков, 2021a: 160–162).

Сделанные в ходе проведенного анализа выводы и обозначенные проблемы позволяют поставить вопрос о необходимости принятия государственной Программы сохранения и развития горных территорий России, включая их локальные сообщества, с включением в нее подпрограммы комплексных научных исследований. Особенно это касается регионов, лежащих в ее цивилизационном пограничье и выполняющих, как Алтай и Кавказ, важнейшие функции «цивилизационных горных узлов», в которых сплетаются исторические судьбы многих народов и которые должны стать важнейшими территориями мира и дружбы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Акиев, Х. А. (2009) Народы Северного Кавказа в русско-турецкой войне 1877–1878 годов. Магас : Пилигрим. 130 с.

Алексеенко, Н. В. (2009) Алтайские каменщики. В поисках Беловодья. Усть-Каменогорск : Либриус. 100 с.

Аллен, У., Муратов, П. (2024) Битвы за Кавказ. История война на турецко-кавказском фронте. 1828–1921. М. : Центрполиграф. 607 с.

Алтай и Гималаи как уникальные культурно-биосферные регионы Евразии (2017) / под ред. А. В. Иванова, И. В. Фотиевой. Барнаул : РИО Алтайского ГАУ. 336 с.

Баденков, Ю. П. (2017) Жизнь в горах. Природное и культурное разнообразие — разнообразие моделей развития. М. : ГЕОС. 479 с.

Баденков, Ю. П. (2021a) Горные регионы России: исследования и развитие. ключевая роль горного проекта МАБ-6 ЮНЕСКО // Вопросы географии. № 152. С. 135–166. DOI: https://doi.org/10.24057/probl.geogr.152.5

Баденков Ю. П. (2021b) Жизнь в горах по канонам веры и культурного наследия // Вопросы географии. № 153. С. 90–113.

Горы и «горный текст» в мировом историко-культурном процессе: сборник научных статей (2024) / отв. ред. Н. О. Осипова. Будапешт : Изд-во «Selmeczi Bt.» (SBT) ; Киров : ООО «Издательство «Радуга-ПРЕСС». 240 с.

Григорьев, Е. И. (2005) Прометей великой степи. Усть-Каменогорск : Изд-во ВКГТУ. 363 с.

Дегоев, В. В. (2001) Большая игра на Кавказе: история и современность. М. : Русская панорама. 443 с.

Иванов, А. В. (2011) Сакральные территории как хранительницы традиционных ценностей евразийских народов (на примере плоскогорья Укок на Алтае и долины Эрдэнэбурэн в Западной Монголии) // Новые исследования Тувы. № 4. С. 103–115.

Иванов, А. В., Журавлева, С. М. (2023) Большой Алтай как уникальное место встречи и сотрудничества народов Евразии (к двадцатилетию создания Международного координационного Совета «Наш общий дом — Алтай») // Grand Altai Research & Education. Вып. 2 (20). С. 68–79.

Кожинов, В. В. (1997) История Руси и русского слова. Современный взгляд. М. : Московский учебник-2000. 525 с.

Котляков, В. М., Баденков, Ю. П. (2024) Горные регионы России на рубеже веков. Исследования и развитие // Вопросы географии. № 158. С. 13–25.

Мамедов, И. М. (2019) Русско-тюркские культурно-исторические связи (X–XXI вв.) // Славянский альманах. № 3–4. С. 268–285.

[1] См.: Концепция долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации на период до 2020 года. Утверждена распоряжением Правительства РФ от 17 ноября 2008 года №1662-р [Электронный ресурс] // Правительство России. URL: http://static.government.ru/media/files/aaooFKSheDLiM99HEcyrygytfmGzrnAX.pdf (дата обращения: 25.10.2025).

[2] См.: Указ о национальных целях развития Российской Федерации на период до 2030 года и на перспективу до 2036 года. 7 мая 2024 года. [Электронный ресурс] // Президент России. URL: http://www.kremlin.ru/acts/news/73986?erid=2SDnjc45hpG (дата обращения: 25.10.2025).

Михалев, М. С. (2022) Великий восточный лимитроф: трансграничные народы в государственной политике России и Китая. М. : ИДВ РАН ; Вост. лит. 293 с.

Модоров, Н. С., Дацышен, В. Г. (2009) Народы Саяно-Алтая и Северо-Западной Монголии в борьбе с цинской агрессией 1644–1758 гг. Горно-Алтайск ; Красноярск : б. и. 90 с.

От редколлегии (2024) // Горы и «горный текст» в мировом историко-культурном процессе: сборник научных статей / отв. ред. Н. О. Осипова. Будапешт : Изд-во «Selmeczi Bt.» (SBT) ; Киров : ООО «Издательство «Радуга-ПРЕСС». 240 с. С. 5–6.

Попков, Ю. В. (2024) Антропологический переворот и вызовы для этносоциологии // Социологические исследования. № 9. С. 43–55. DOI: https://doi.org/10.31857/S0132162524090047

Потанин, Г. Н. (1884) Очеркъ VI. Сибирские казаки // Живописная Россія. Отечество наше въ его земельномъ, племенномъ, экономическомъ и бытовомъ значеніи. Т. 11. Западная Сибирь / под общ. ред. П. П. Пименова. СПб. ; М. : Изданіе товарищества М. О. Вольфъ. 376 с. С. 107–116.

Российская государственность в судьбах народов Северного Кавказа-II, Пятигорск, 20–22 ноября 2009 г. (2009): материалы региональной научной конференции / редкол.: В. Б. Виноградов и др. Пятигорск : ПГЛУ. 331 с.

Россия в средокрестии пространств и времен (опыт синтетического цивилизационного подхода) (2025) / под ред. А. В. Иванова, И. В. Фотиевой. Барнаул : Новый формат. 303 с.

Рябиков, А. Н. (2009) Военно-дипломатический аспект деятельности России на Кавказе в контексте международных отношений в первой трети XIX века. 2-е изд., испр. и доп. Славянск-на-Кубани : Издательский центр СГПИ. 159 с.

Савицкий, П. Н. (1927) Географические особенности России. Ч. I. Растительность и почвы. Прага : Евразийское книгоиздательство. 180 с.

Сефербеков, М. Р. (2015) Культ гор у народов Кавказа // Вестник Дагестанского государственного университета. Т. 30. Вып. 4. С. 18–21.

Стрелецкий, В. Н. (2024) Культурно-географические аспекты модернизации горских обществ Северного Кавказа: исторический опыт и постсоветские тренды // Горы и «горный текст» в мировом историко-культурном процессе: сборник научных статей / отв. ред. Н. О. Осипова. Будапешт : Изд-во «Selmeczi Bt.» (SBT); Киров : ООО «Издательство «Радуга-ПРЕСС». 240 с. С. 7–22.

Текеева, Л. К. (2013) Космогонические представления тюркоязычных народов Северного Кавказа // Вестник Томского государственного университета. История. № 1 (21). С. 196–199.

Тимошенко-Оздемир, Е. Н. (2009) Северный Кавказ в международной политике во второй половине XIX века // Вестник СПбГУ. Серия 13. Вып. 2. С. 23–33.

Ѳадеевъ, Р. А. (2015) 60 лѣтъ Кавказской войны. Н. Новгородъ : Чёрная Сотня. 152 с.

Handa, O. C. (2009) Kinnaur. Unfolding Exotic Himalayan Land. New Delhi : INDUS Publishing House. 320 p.

Rhoades R. (1997) Pathways towards a sustainable mountain agriculture for the 21st Century. International Centre for Integrated Mountain Development. 161 p.

Дата поступления: 03.10.2025 г.
Дата принятия: 21.11.2025 г.

REFERENCES

Akiev, Kh. A. (2009) *Peoples of the North Caucasus in the Russian-Turkish war of 1877–1878*. Magas, Piligrim. 130 p. (In Russ.)

Alekseenko, N. V. (2009) *Altai stonecutters. In search of Belovodye*. Ust-Kamenogorsk, Librius. 100 p. (In Russ.)

Allen, W., Muratov, P. (2024) *Battles for the Caucasus. The history of the war on the Turkish-Caucasian front. 1828–1921*. Moscow, Tsentrpoligraf. 607 p. (In Russ.)

Ivanov, A. V., Fotieva, I. V. (eds) (2017) *Altai and the Himalayas as unique cultural and biospheric regions of Eurasia*. Barnaul, AltaiSAU Publishing House. 336 p. (In Russ.)

Badenkov, Yu. P. (2017) *Life in the mountains. Natural and cultural diversity — diversity of development models*. Moscow, GEOS. 479 p. (In Russ.)

Badenkov, Yu. P. (2021a) Mountain regions of Russia: research and development. The key role of the UNESCO MAB-6 mountain project. *Voprosy Geografii*, no. 152, pp. 135–166. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.24057/probl.geogr.152.5

Badenkov, Yu. P. (2021b) Life in the mountains according to the canons of faith and cultural heritage. *Voprosy Geografii*, no. 153, pp. 90–113. (In Russ.)

Osipova, N. O. (ed.) (2024) *Mountains and the "mountain text" in the world historical and cultural process*: collection of scientific articles. Budapest, SelmecziBt. (SBT); Kirov, Raduga-PRESS Publishing House LLC. 240 p. (In Russ.)

Grigoryev, E. I. (2005) *Prometheus of the Great Steppe*. Ust-Kamenogorsk, VKGTU Publishing House. 363 p. (In Russ.)

Degoev, V. V. (2001) *The Great Game in the Caucasus: history and modernity*. Moscow, Russkaya Panorama. 443 p. (In Russ.)

Ivanov, A. V. (2011) Sacred territories as guardians of traditional values of Eurasian peoples (the case of the Ukok Plateau in Altai and the Erdeneburen Valley in Western Mongolia). *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 103–115. (In Russ.)

Ivanov, A. V., Zhuravleva, S. M. (2023) Greater Altai as a unique meeting place and cooperation of the peoples of Eurasia (to the twentieth anniversary of the establishment of the International Coordination Council "Our Common Home —Altai"). *Grand Altai Research & Education*, issue 2 (20), pp. 68–79. (In Russ.)

Kozhinov, V. V. (1997) *The history of Rus' and the Russian word. A contemporary view*. Moscow, Moskovskiy Uchebnik-2000. 525 p. (In Russ.)

Kotlyakov, V. M., Badenkov, Yu. P. (2024) Mountain regions of Russia at the turn of the centuries. Research and development. *Voprosy Geografii*, no. 158, pp. 13–25. (In Russ.)

Mamedov, I. M. (2019) Russian-Turkic cultural and historical ties (10th — 21st centuries). *Slavyanskiy al'manakh*, no. 3–4, pp. 268–285. (In Russ.)

Mikhalev, M. S. (2022) *The great eastern liminal space: transborder peoples in the state policy of Russia and China*. Moscow, IFES RAS; Vost. lit. 293 p. (In Russ.)

Modorov, N. S., Datsyshen, V. G. (2009) *Peoples of Sayan-Altai and Northwestern Mongolia in the struggle against Qing aggression 1644–1758*. Gorno-Altaysk; Krasnoyarsk, s. n. 90 p. (In Russ.)

From the editorial board (2024). In: Osipova, N. O. (ed.) *Mountains and the "mountain text" in the world historical and cultural process*: collection of scientific articles. Budapest, SelmecziBt. (SBT); Kirov, Raduga-PRESS Publishing House LLC. 240 p. Pp. 5–6. (In Russ.)

Popkov, Yu. V. (2024) Anthropological turn and challenges for ethnosociology. *Sotsiologicheskie Issledovaniya*, no. 9, pp. 43–55. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.31857/S0132162524090047

Potanin, G. N. (1884) Essay VI. Siberian Cossacks. In: *Picturesque Russia. Our Fatherland in its territorial, ethnic, economic, and everyday significance*, vol. 11, Western Siberia. Pimenov, P. P. (ed.). St. Petersburg; Moscow, M. O. Wolf Partnership Publishing. 376 p. Pp. 107–116. (In Russ.)

Vinogradov, V. B. et al. (eds) (2009) *Russian statehood in the destinies of the peoples of the North Caucasus-II*, Pyatigorsk, 20–22 November 2009: proceedings of the regional scientific conference. Pyatigorsk, PGLU. 331 p. (In Russ.)

Ivanov A.V. and Fotieva I. V. (eds) (2025) *Russia at the crossroads of spaces and times (an attempt at a synthetic civilizational approach)*. Barnaul, Novyy Format. 303 p. (In Russ.)

Ryabikov, A. N. (2009) *The military-diplomatic aspect of Russia's activity in the Caucasus in the context of international relations in the first third of the 19th century*. 2nd ed., rev. and enl. Slavyansk-na-Kubani, SGPI Publishing Center. 159 p. (In Russ.)

Savitskiy, P. N. (1927) *Geographical features of Russia*. Part I. Vegetation and soils. Prague, Eurasian Book Publishing House. 180 p. (In Russ.)

Seferbekov, M. R. (2015) The cult of mountains among the peoples of the Caucasus. *Vestnik Dagestanskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, vol. 30, issue 4, pp. 18–21. (In Russ.)

Streletskiy, V. N. (2024) Cultural and geographical aspects of the modernization of the highland societies of the North Caucasus: historical experience and post-Soviet trends. In: Osipova N. O. (ed.) *Mountains and the "mountain text" in the world historical and cultural process*: collection of scientific articles. Budapest, SelmecziBt. (SBT); Kirov, Raduga-PRESS Publishing House LLC. 240 p. Pp. 7–22. (In Russ.)

Tekeeva, L. K. (2013) Cosmogonic views of the Turkic-speaking peoples of the North Caucasus. *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Istoriya*, no. 1 (21), pp. 196–199. (In Russ.)

Timoshenko-Ozdemir, E. N. (2009) The North Caucasus in international politics in the second half of the 19th century. *Vestnik SPbGU*, series 13, issue 2, pp. 23–33. (In Russ.)

Fadeev, R. A. (2015) *Sixty years of the Caucasian war*. Nizhny Novgorod, Black Hundred. 152 p. (In Russ.)

Handa, O. C. (2009) *Kinnaur. Unfolding Exotic Himalayan Land*. New Delhi : INDUS Publishing House. 320 p.

Rhoades R. (1997) *Pathways towards a sustainable mountain agriculture for the 21st Century*. International Centre for Integrated Mountain Development. 161 p.

Submission date: 03.10.2025.
Acceptance date: 21.11.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.7

Статья

«Горец спотыкается в степи»: миромоделирующая функция вертикали в карачаево-балкарской культуре

Зухра А. Кучукова, Казим К. Бауаев, Асият Р. Борова
Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х. М. Бербекова, Российская Федерация

В статье проанализирован высокий уровень соотнесенности горной экосистемы с аксиологемой «вертикаль», проецирующейся на все уровни практической и духовной деятельности жителей гор (high landers). Теоретико-методологическую базу работы составили аналитические труды Г. Д. Гачева и др. ученых. В качестве источников привлечены труды северокавказских краеведов, поэтов, прозаиков, языковедов, литературоведов. Авторы статьи, будучи этнофорами, в ряде случаев обращаются к методу «включенного наблюдения», а также к показаниям целевых информантов.

В результате проведенного исследования воссоздана объективная панорамная картина Северного Кавказа с его геотопографическими параметрами (высота над уровнем моря, горы, водопады). Обозначен высокий фактор детерминации вертикалью многочисленных рукотворных объектов в регионе — башни, альпийские сенокосные угодья, террасные сады-огороды, дома на склоне горы, очажные комплексы, орудия физического труда. Зафиксирована повышенная частотность использования лексемы «тау» (гора) и других орографем (Эльбрус, Казбек, Таулан) в национальных антропонимах, логотипах, торговых брендах. Отмечен уникальный случай «вертикальной» семантической перекодировки арабского слова на карачаево-балкарский целевой термин (таварих — таурух).

Подтвержден императив вертикального художественного мышления балкарских и карачаевских писателей путем сплошной выборки из их произведений астральных, солярных, орнитогенных образов; орографических, асцензиональных, неоромантических и мортальных мотивов, основанных на бинарной оппозиции «низ-верх». На материале депортационной литературы продемонстрирован ярко выраженный «синдром томления по вертикали» северокавказских горцев, оказавшихся в результате депортации в степях Казахстана и Киргизии (1943–1956). Компаративный анализ четырех робинзонических нарративов (арабского, английского, русского и карачаево-балкарского) показывает, что рекордсменом по своему экзистенциальному статусу является исторически достоверный кавказский Робинзон, чей «остров» находится на высоте 2500 м.

Ключевые слова: *Космо-Психо-Логос; горный ландшафт; карачаево-балкарский мир; императив вертикали; депортация; genius loci; ментальность*

Для цитирования:
Кучукова З. А., Бауаев К. К., Борова А. Р. «Горец спотыкается в степи»: миромоделирующая функция вертикали в карачаево-балкарской культуре // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 132-150. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.7

Кучукова Зухра Ахметовна — доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры русской, зарубежной литературы и журналистики Кабардино-Балкарского университета им. Х. М. Бербекова. Адрес: 360004, Россия, г. Нальчик, ул. Чернышевского, д. 173. Эл. адрес: kuchuk60@list.ru

Бауаев Казим Каллетович — доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой русской, зарубежной литературы и журналистики Кабардино-Балкарского университета им. Х. М. Бербекова. Адрес: 360004, Россия, г. Нальчик, ул. Чернышевского, д. 173. Эл. адрес: kazim_bauaev@mail.ru

Борова Асият Руслановна — доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры русской, зарубежной литературы и журналистики Кабардино-Балкарского университета им. Х. М. Бербекова. Адрес: 360004, Россия, г. Нальчик, ул. Чернышевского, д. 173. Эл. адрес: assbora@mail.ru

Article

"The Highlander Stumbles in the Steppe": The World-Modeling Function of Verticality in Karachay-Balkar Culture

Zukhra A. Kuchukova, Kazim K. Bauaev, Asiyat R. Borova
Kh. M. Berbekov Kabardino-Balkarian State University, Russian Federation

The article analyzes the high degree of correlation between the mountain ecosystem and the axiologeme "vertical", which is projected onto all levels of the practical and spiritual activity of highland inhabitants. The theoretical and methodological framework of the study is formed by analytical works of G. D. Gachev and other scholars. As sources, the authors use works by North Caucasian local historians, poets, prose writers, linguists, and literary scholars. Being members of the ethnic group under study, the authors in several cases turn to the method of participant observation, as well as to the evidence of target informants.

As a result of the research, an objective panoramic picture of the North Caucasus has been reconstructed, with its geotopographic parameters (altitude above sea level, mountains, waterfalls). A strong determining influence of verticality on numerous man-made objects in the region is identified, such as towers, alpine hayfields, terraced gardens and vegetable plots, houses on mountain slopes, hearth complexes, and tools of physical labor. An increased frequency of the lexeme tau 'mountain' and other orographic units (Elbrus, Kazbek, Taulan) is recorded in national anthroponyms, logos, and commercial brands. A unique case is noted of "vertical" semantic recoding of an Arabic word into a Karachay-Balkar target term (tavarikh — taurukh).

The imperative of vertical artistic thinking in Balkar and Karachay writers is confirmed by continuous sampling from their works of astral, solar, and ornithogenic images, as well as orographic, ascensional, neo-romantic, and mortal motifs based on the binary opposition "bottom — top". Using deportation literature, the study demonstrates a pronounced "yearning-for-verticality syndrome" among North Caucasian mountaineers who, because of deportation to the steppes of Kazakhstan and Kyrgyzstan (1943–1956), found themselves deprived of their vertical environment. A comparative analysis of four Robinsonade narratives (Arabic, English, Russian, and Karachay-Balkar) shows that the record-holder in terms of existential status is the historically attested Caucasian Robinson, whose "island" is located at an altitude of 2,500 meters.

Keywords: *Cosmo-Psycho-Logos; mountain landscape; Karachay-Balkar world; imperative of verticality; deportation; genius loci; mentality*

For citation:
Kuchukova Z. A., Bauaev K. K., Borova A. R. "The Highlander Stumbles in the Steppe": The World-Modeling Function of Verticality in Karachay-Balkar Culture. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 133-150 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.7

KUCHKOVA, Zukhra Akhmetovna, Doctor of Philology, Professor, Professor of the Department of Russian, Foreign Literature and Journalism, Kabardino-Balkarian University named after H. M. Berbekov. Postal address: 173 Chernyshevsky St., Nalchik, 360004, Russia. E-mail: kuchuk60@list.ru

ORCID: 0000-0001-7907-0404

BAUAEV, Kazim Kalletovich, Doctor of Philology, Associate Professor, Head, Department of Russian and Foreign Literature and Journalism, Kabardino-Balkarian University named after Kh. M. Berbekov. Postal address: 173 Chernyshevsky St., Nalchik, 360004, Russia. E-mail: kazim_bauaev@mail.ru

ORCID: 0000-0003-0647-1295

BOROVA, Asiyat Ruslanovna, Doctor of Philology, Professor, Professor of the Department of Russian, Foreign Literature and Journalism, Kabardino-Balkarian University named after H. M. Berbekov. Postal address: 173 Chernyshevsky St., Nalchik, 360004, Russia. E-mail: assbora@mail.ru

ORCID: 0000-0002-0079-6956

Введение

Самым важным вкладом отечественного философа, культуролога и литературоведа Георгия Дмитриевича Гачева (1929–2008) в развитие мировой гуманитаристики является созданный им энциклопедический труд «Ментальности народов мира» (Гачев, 2003), в котором описывается специфика мировидения русских, англичан, немцев, французов, греков, итальянцев, американцев, евреев, поляков, грузин, киргизов и др. Но еще большую заслугу ученого определяет установленный и научно обоснованный им триадный закон «Космо-Психо-Логос» (там же: 34), позволяющий современным ученым-этнофорам[1] исследовать особенности ментальных черт собственного народа, проявляющиеся в самых разных областях национальной культуры.

Г. Д. Гачев пишет:

> «Искомую национальную целостность я определяю как Космо-Психо-Логос. Подобно тому, как каждое существо есть троичное единство: тело, душа и дух, — так и всякая национальная целостность есть единство местной природы (Космос), характера народа (Психея), склада мышления (Логос). В Космо-Психо-Логосе три элемента (уровня) национальной целостности находятся в отношении и соответствия (тождества друг другу), и взаимной дополнительности» (там же: 35).

То, что в гачевской триаде компонент «Космос» располагается на первом месте, свидетельствует о признании автором изначальной детерминированности мыслительных и психических свойств народа ландшафтом (экосистемой, окружающей физической средой). Сам автор на многочисленных примерах показывает специфические особенности этноонтологии (в широком смысле) равнинных, морских народов, степняков, островитян, жителей пустыни, духовная и материальная культура которых во многом оказывается предопределенной, образно выражаясь, «видом из окна».

Актуальность данной работы обусловлена необходимостью восполнить информационный объем, связанный с особенностями Космо-Психо-Логоса северокавказских горцев, в частности, карачаевцев и балкарцев, считающихся единым тюркоязычным этносом. *Цель исследования* — доказать, что «вертикаль» как метакод и прасимвол горного пространства спроецирована на все уровни практического и духовного бытия карачаево-балкарского народа. Достижение цели предусматривает последовательное решение следующих *задач:* краткое описание геофизических параметров северокавказского региона; установление доминанты архетипической матрицы *тау* ‘гора’ в социокультурных номинациях; изучение основных вертикализованных предметов материальной культуры горцев; анализ многожанровых литературных текстов на предмет «императива вертикали»; исследование уровня геосенситивности депортированного горца; сравнение карачаево-балкарского «Робинзона» с его аналогами в мировой литературе; обобщение исследованного материала в заключительной части.

Предмет исследования — предопределенный горным ландшафтом императив вертикали, отраженный в объектах материальной и духовной культуры коренных горцев Северного Кавказа — тюркоязычных балкарцев и карачаевцев.

Материал исследования — орография Северного Кавказа, плавно перешедшая из географической сферы в сферу художественных текстов. Среди них — нартский эпос, лирика выселения, фольклор, произведения И. Семенова, К. Мечиева, К. Кулиева, Т. Зумакуловой, А. Бегиева, Б. Лайпанова, Б. Берберова, Х. Джаубаева, Х. Батырбекова, С. Мусукаевой, М. Кучмезовой, М. Табаксоева, И. Узденовой, А. Чеченова и др. *Genius loci* ‘гений местности’ — так можно именовать каждого упомянутого автора, поскольку он описывает свой индивидуальный конкретный локал, а не абстрактную горную республику.

Теоретико-методологическая основа работы. В формировании общей научной концепции статьи решающую роль сыграл труд философа, культуролога и литературоведа Г. Д. Гачева «Ментальности народов мира» (Гачев, 2003), где задан общий алгоритм изучения «национальных вариантов инварианта бытия» (там же: 539). Междисциплинарный характер предложенной статьи обусловил обращение к трудам И. И. Митина (Митин, 2004) и Д. Н. Замятина (Замятин, 2010), наряду с учетом понятий «гуманитарная география», «геоэстетика», «геопоэтика», «genius loci». При исследовании вопросов, связанных с этнопоэтикой, мы учитывали ценные наработки современных ученых. Сре-

[1] Этнофор — «индивид как представитель этнической общности (этноса), несущий в себе культуру своего народа, представляющий окружающим характерные черты его поведения, речи, быта, традиций» (Жукова И. Н. Словарь терминов межкультурной коммуникации. М.: ФЛИНТА: Наука, 2013. С. 478).

ди них — близкие нам по тематике труды Ч. К. Ламажаа (Ламажаа, 2018), У. М. Бахтикиреевой и ее коллег (Бахтикиреева, Шагимгереева, Амалбекова, 2023), Э. Ф. Шафранской, Г. Т. Гариповой, Н. Ж. Шаймерденовой (Шафранская, Гарипова, Шаймерденова, 2024). В основу исследования положена комплексная методология, включающая в себя элементы пространственного (спатиального), историко-культурного, сравнительно-сопоставительного, семиотического, этноонтологического и компонентного анализа.

Источниковую базу составляет совокупность материалов, включающих в себя монографии и научные статьи по литературоведению, языкознанию, этнографии, архитектуре, краеведению; фотоальбомы, интервью, художественные тексты карачаево-балкарских классиков и современных писателей, в том числе, впервые вводимые в научный оборот.

Вертикаль как геофизическая категория

Начнем с геофизических характеристик северокавказского региона, который в первую очередь ассоциируется с высокими горными массивами, простирающимися от Черного до Каспийского моря. Как отмечают краеведы, «из семи пятитысячников (вершин, превышающих 5000 метров над уровнем моря) Кавказа, шесть (за исключением Казбека) находятся на территории Кабардино-Балкарии (далее — КБР): Эльбрус (5642 м), Дых-тау (5204 м), Коштан-тау (5151 м), Шхара (5068 м), Джанги-тау (5085 м), Пик Пушкина (5100 м), а также Мижирги (5022 м) — горная вершина, входящая в структурный комплекс «Безенгийской стены» (Котлярова, Шогенова, 2006: 10).

Тюркоязычные Карачай и Балкария, коренными жителями которых являются карачаевцы и балкарцы, располагаются по двум сторонам Эльбруса (*Минги-тау*), преимущественно занимая горные и предгорные территории. Не без доли шутки местные жители, ссылаясь на эффект пространственного сжатия, любят подчеркнуть необъятную площадь своих земель, которые «просто взметнулись к небесам, но если их расправить, то получится огромная страна». На родном языке фраза звучит следующим образом: «*Бизни жерлерибиз кёкге бийик кётюрелгендиле, алай аланы тюзетсенг, бек уллу къырал боллукъду*». В целом горы занимают свыше 60% территории КБР, образуя пять параллельно расположенных хребтов, в народе именуемых как *Агъачлы* ‘Лесистый’, *Жайлыкъ* ‘Пастбищный’, *Акъ-Къая* ‘Скалистый’, *Сыртлы* ‘Боковой’, *Эм Башы* ‘Главный’.

Орографические исследования показывают, что многие сельские поселения Карачая и Балкарии находятся на горных высотах, превышающих отметки в 1500 м над уровнем моря. Рекордсменом по высокогорности официально считается сел. Булунгу, расположенное на высоте 1588 м на расстоянии 75 км от г. Нальчика. Абсолютная же величина антропогенной высоты на земле карачаевцев и балкарцев составляет 3500 м, если учесть месторасположение поднебесных сенокосных угодий, животноводческих кошар, альплагерей, туристических баз, колесных и пеших перевалов из одного ущелья в другое.

В контексте нашего исследования считаем уместным привести слова литературоведа Р. А. Кучмезовой: «Жителям равнины, любующимся и даже любящим горный ландшафт для того, чтобы овладеть необходимыми знаниями, навыками, духовной структурой, задаваемыми условиями высокогорья, необходима жизнь нескольких поколений. Речь идет не о сенокосе на склоне, за восхождение на который туристам присваивается первый разряд, не о каменном участке земли, должном плодоносить, а о гармоничном, полноценном сосуществовании человека и гор» (Кучмезова, 2012: 182).

Георгий Дмитриевич Гачев, увлекавшийся горным туризмом, неоднократно бывал в Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии. Соединяя физическое с метафизическим, он восхищался не только величием снежных вершин, но и фоносемантической красотой их названий. В дневниковых записях от 15 июля 1980 г. ученый пишет:

> «Орлиный клекот в горле — это я звучностью названий очарован, карту разглядывая. Кичкинекол, Джаловчат, Чипер-Азау, Кюркютлю-кол-баши. Звучность — как у индейских названий, которыми в “Песне о Гайавате” упиваются поэты: “Оджибуэи”, “Шух-Шух-га”, “Навадага”, “Гитчи Манито”. А нынешний Логос — что может придумать взамен? — “Высота 4 тысячи 213”? Или “Пик Иванова”? А как расправляются с древними поэтическими смыслами, переименовывая с легкостью? Джантуган, Бжедух, Уллу-тау-чана! Койавган–ауш — ледник! Сочини-ка ты, нынешний ум, такое!» (Гачев, 1995: 379).

Отдельно следует сказать о водопадах. У большинства людей вода ассоциируется с горизонталью, ее плавным течением по ровной земной поверхности. Однако для жителя гор «вертикальная»

вода — привычное явление, если учесть, что на Северном Кавказе количество водопадов, разных по конфигурации, высоте, каскадности, исчисляется сотнями. Перечислим лишь некоторые из них с указанием вертикального метража: «Большой Зейгалан» (648 м), «Пшехский водопад» 165 м), «Софийский водопад» (90 м.), «Гедмишх» (60 м), «Чегемские водопады» (30 м.), «Каракая-Су» (30 м), «Алибекский водопад» (25 м), «Салтинский водопад» (20 м), «Девичьи косы» (20 м), «Медовые водопады» (18 м).

Для того, чтобы увидеть детерминацию аксиологемой «вертикаль» геофизических объектов Кабардино-Балкарии, достаточно открыть популярный в регионе справочник-путеводитель и посмотреть в «Содержании» формулировку глав: «Пирамидальная гора», «Танцующие камни», «Сталактиты, растущие из земли», «Песчаные замки Джылы-су», «Памятники кавказского трудолюбия» (о террасных садах), «Антенны Когутая», «Уллу-тау» — «Мать-гора», «Менгиры» (вертикально врытые в землю длинные камни с контурами человеческого лица), «Немецкий аэродром», «Замки Актопрака», «Гюдюргю — селение крепость», «Эльтюбю и Греческая лестница», «Заоблачное поселение», «Безенгийский ледник»[1]. В частности, выраженной вертикальной ритмикой отмечен горный пик Ийне (*фото 1*), название которого в переводе с карачаево-балкарского языка означает «игла».

Фото 1. Пик Ийне. Фото из архива Р. Г. Горбунова, 2025 г.
Photo 1. The Peak Needle. Photo from the archive of R. N. Gorbunov, 2025.

[1] Котлярова М. А., Котляров В. Н. Кабардино-Балкария: 100 чудес, больших и маленьких. Справочник-путеводитель. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2024.

Матрица «тау» в социокультурных номинациях

В данном разделе в краткой форме перечислим те лексические единицы, в ядре которых отпечатан культ гор в виде короткого слова *тау* ‘гора’.

В первую очередь, это исторически сложившееся самоназвание (эндоэтноним) балкарцев *таулу*, буквально означающее ‘горец’, т. е. «живущий в горах». Тот же корень *тау* встречается в антропонимах; в следующих женских и мужских именах: *Таубийче* ‘горная княгиня’, *Таужан* ‘горная душа’, *Таулан* ‘горный юноша’, *Таукан* ‘горная кровь’, *Таусолтан* ‘горный султан’, *Таубий* ‘горный князь’, *Тауболат* ‘горная сталь’, *Таука* ‘горочка‘, *Таубатыр* ‘горный богатырь’, *Таубек* ‘высокая гора‘.

В карачаево-балкарском языке есть некоторые феноменальные явления, которые без учета горского компонента невозможно понять. К примеру, период с 25 июня по 16 июля в народном календаре называется *Бузчачар ай*, что в дословном переводе означает ’месяц, который растапливает ледники’. Жителю плоскогорья, привыкшему созерцать процесс активного снеготаяния в марте, покажется довольно странной и неуместной такая номинация середины лета. Но в этом и заключается специфичность календаря северокавказских горцев, где отображены климатические законы альпийских высот, которые не совпадают с равнинными.

Императив вертикали проявляется во всех областях бытия горцев, в том числе, и в выборе профессии. Любопытно, что в сферу теоретической и прикладной космонавтики попал выходец из числа северокавказских горцев, балкарец по национальности, Тимур Магометович Энеев (1924–2019) — астрофизик, академик РАН, который на протяжении многих лет занимался разработкой методов расчета орбит спутников по данным траекторных измерений. Этот факт сам по себе интересен. Российский (советский) космонавт Георгий Гречко (1931–2017) в своих воспоминаниях отмечает, что отечественные космонавты в разные годы использовали позывные «Кавказ», «Эльбрус», «Чегет», «Терек», «Дербент» в знак дружбы с Тимуром Энеевым[1].

Вертикальная номинативная стратегия естественным образом срабатывает и при подборке названий культурных объектов, торговых марок, всевозможных логотипов в регионе. Лидирующую позицию в этом плане занимает «Эльбрус» — высочайшая вершина Кавказа. Перечислим эти объекты:

— республиканское издательство «Эльбрус»,

— фонд содействия развитию карачаево-балкарской молодежи «Эльбрусоид» (имеется также и сайт с аналогичным названием),

— санаторий «Эльбрус»,

— ресторан «Эльбрус»,

— отель «Эльбрусия»,

— бутилированная питьевая вода «Elbrussia» и др.

Аналогичным образом опредмечены и многие другие горные вершины. Еще один любопытный пример. С 2013 г. на базе российских университетов стали открываться своего рода ярмарки научно-творческих проектов с единым названием «Точка кипения». В Кабардино-Балкарском государственном университете одномоментно открылись три «точки», которым тут же по решению руководства, были присвоены следующие орографемы — названия Эльбрус на разных языках: «Эльбрус» (русскоязычное), «Ошхамахо» (кабардино-черкесское) «Минги тау» (карачаево-балкарское).

Кавказские горцы настолько дорожат кодовым словом *тау* ‘гора’, что в ряде случаев могут сходное по звучанию иноязычное слово включить в свой лингвистический арсенал и использовать его для номинологических нужд. Именно такой случай межкультурной интерференции, связанный с термином *таурух*, отмечен литературоведом А. И. Караевой. Она пишет:

> «Карачаево-балкарское слово “таурух” в переводе на русский язык означает “горская история”, в широком смысле — “повествование”. Произошло своеобразное переосмысление арабского слова “тавариx” (история): первая часть его горцами стала восприниматься как “тау” (гора). Отсюда “таурух” — горская история» (Караева, 1966: 126).

[1] Кучмезова Р. А. Планета имени Энеева. Как балкарский ученый сделал сенсационные космические открытия [Электронный ресурс] // Это Кавказ. 2025, 11 апреля. URL: https://etokavkaz.ru/nauchnyi-podkhod/planeta-imeni-eneeva-kak-balkarskii-uchenyi-sdelal-sensatcionnye-kosmicheskie-otkrytiya (дата обращения: 29.06.2025).

Приведенные факты показывают высокую степень приверженности северокавказских горцев использовать в разносистемных именованиях символику орографических объектов.

Вертикаль в объектах материальной культуры

В данном разделе наша задача показать, как вертикальная ритмика горной системы предсказуемым образом проецируется на артефакты этнокультуры, под которыми подразумеваются «созданные людьми предметы, вещи, орудия труда, одежда, хозяйственная утварь, жилище, дороги»[1].

Жилище. Начнем с дома. Художник и архитектор Э. Б. Бернштейн в своей иллюстрированной книге «Архитектура балкарского народного жилища» (Бернштейн, 1993), отмечая фактор производности горской сакли от рельефа местности, пишет: «В Балкарии предпочитали строить так, чтобы хоть одну заднюю стену жилища составил вертикальный срез скалы, как наиболее надежная опора для перекрытия. Словно человек еще не решился окончательно оторваться от той среды, которая была для него привычна, когда жилищем являлась пещера, найденная или вырубленная в массиве самой скалы» (там же: 5). Скала задает свою вертикальную ритмику и полу-рукотворному горскому дому, который в свою очередь подчиняет себе все остальные конструкции во главе с центральным «столбом-отцом» и другими опорными, несущими элементами.

Степень слитности горских домовладений с окружающей природой настолько высока, что они кажутся естественными социобиогенными напластованиями на «теле» горы. Максимальная геометрически выверенная гармоничность достигается тем, что крыша нижестоящей сакли становится двором для вышестоящей, и так по цепочке почти до вершины горы (холма) тянется горный аул. Подобный многоступенчатый облик северокавказских горных селений породил метафорические определения — «лестница в небо», «летящий аул», «птичьи гнезда». В контексте последнего образного сравнения следует обратить внимание на созвучие в карачаево-балкарском языке слов *уй* ‘дом’ и *уя* ‘гнездо птицы’. Здесь считаем уместным процитировать отрывок из «очень ландшафтного» стихотворения Мелани Нагель, посвященного аварскому художнику Халилбеку Мусаясулу: «На Кавказе движение чаще всего возвышение. // Крыша над крышей — ступени к небу!» (цит. по: Султанов, 2022: 177).

Ниже представлены две характерные фотографии: на первой отображен реальный облик «летящего» высокогорного аула Кюнлюм в Кабардино-Балкарской Республике (*Фото 2*), на второй — тот же аул, выполненный, по словам современной балкарской художницы Асият Абаевой, в стиле импрессионизма (*Фото 3*).

Башня — еще один артефакт, который определяет вертикализованную структуру северокавказского Космоса. По своему целевому назначению башни подразделялись на фамильно-родовые, жилые, сторожевые, полубоевые, боевые, но по понятным причинам, все они по сути своей являлись «трансформерами»: в экстремальный момент вражеских набегов каждая из них усиливала свой оборонительный, фортификационный потенциал.

Интересные образцы древней башенной архитектуры можно на сегодняшний день обнаружить во всех горных районах Северного Кавказа. Среди них — «Никарой», «Хой», «Моцарой», «Эткали», «Дёре», «Башня имама Шамиля», «Башенный комплекс Гоор», «Ицари», «Адиюх», «Кызыл-Кала», «Мамия-Кала», «Дзивгисская наскальная крепость», «Башня Аликовых», «Башня Абисаловых», «Башня кровников», «Вовнушки», «Эрзи», «Эгикал», «Таргим». Регион в целом богат оригинальными по изобретательности башенными сооружениями. В статье искусствоведа Ж. М. Аппаевой с примечательным названием «Абай-Кала» (*фото 4*) как этномаркировка вертикали» (Аппаева, 2021: 24–31) на примере одной верхнебалкарской башни проводится расследование вопросов, связанных с выбором места возведения подобных архитектурных объектов, техническими характеристиками, световыми, цветовыми, стилистическими решениями, а также отражением процесса строительства в фольклорных источниках. Как отмечает автор, «башня Абай-Кала имеет местный балкарский характер, прямых аналогий в архитектуре других кавказских этносов нет» (там же: 25).

[1] Жукова И. Н., Лебедько М. Г., Прошина З. Г., Юзефович Н. Г. Словарь терминов межкультурной коммуникации. М.: Флинта; Наука, 2013.

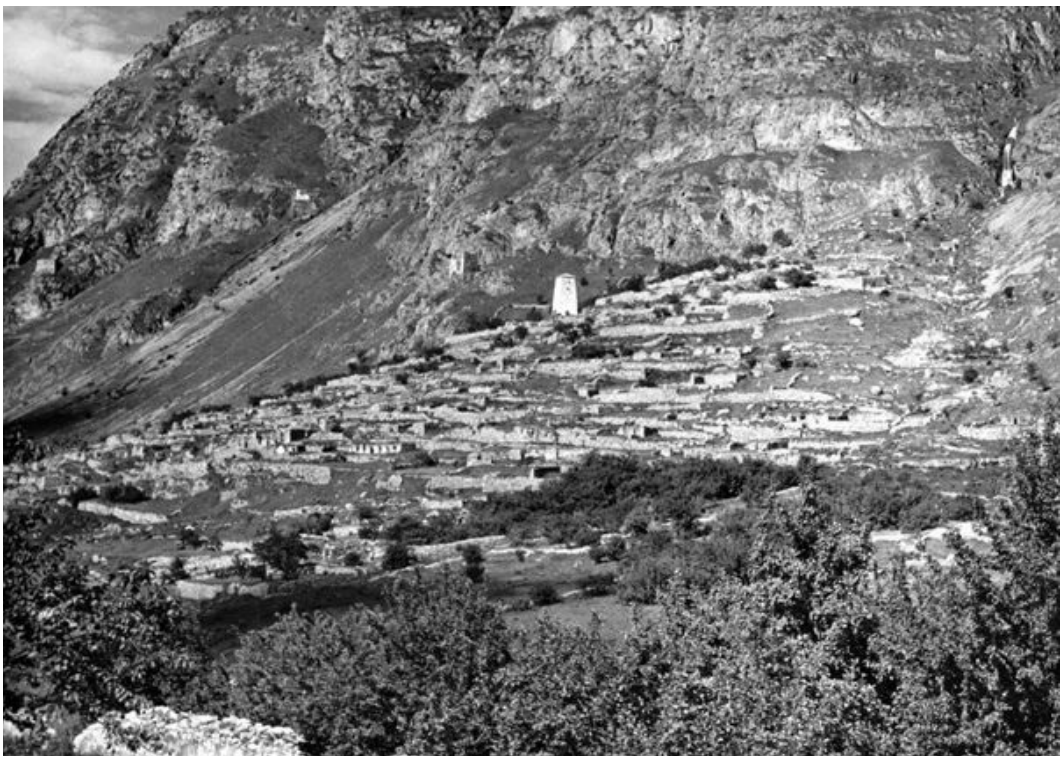


Фото 2. Селение Кюнлюм. Фото из архива Х. Л. Османова, 2008 г.
Photo 2. The village Kiunlium. Photo from the archive of Kh. L. Osmanov, 2008.

Фото 3. Фрагмент картины А. В. Абаевой «Верхняя Балкария. Кюнлюм. Новолуние». Фото из личного архива А. В. Абаевой, 2017 г.
Photo 3. Fragment of A. V. Abayeva's painting "Upper Balkaria. Kunlum. The new moon". Photo from the personal archive of A. V. Abayeva, 2017.

Фото 4. Родовая башня «Амирхан-Кала». Фото из личного архива З. А. Кучуковой, 2018 г.
Photo 4. The ancestral tower "Amirkhan-Kala". Photo from the personal archive of Z. A. Kuchukova, 2018.

Фото 5. Родовая башня Абаевых. Фото из личного архива Ж. А. Шогеновой, 2010 г.
Photo 5. The ancestral tower of the Abayevs. Photo from the personal archive of Zh. A. Shogenova, 2010.

Другой уникальный объект — «Амирхан-кала», представляющий собой рукотворное органическое продолжение огромного каменного валуна вверх по направлению к небесам (*фото 5*).

Сады. «Висячие сады Семирамиды»[1] навсегда вошли в историю мировой культуры как одно из чудес света. Но на самом деле за этим чудом стоит вполне реальная практика террасного земледелия, имевшая в прошлом широкое распространение у всех горских народов, в том числе, и на Северном Кавказе. Людьми с высокой экологической культурой можно назвать горцев, которые в условиях малоземелья умудрялись на горных склонах выдалбливать узкие полосы, снизу таскать почву наверх, деревянными скобами закреплять ее на теле горы, и на образовавшихся «ленточных грядках» высаживать фруктовые деревья, злаковые растения, овощи. Искусственные каналы, акведуки были также частью биоинженерной технологии. Следы такого рода древних сельскохозяйственных «амфитеатров», полукругом опоясывающих гору, и сегодня можно увидеть в альпийских зонах северокавказских республик.

Как память о террасном земледелии в верхнебалкарском диалекте карачаево-балкарского языка навсегда зафиксировалось слово *тахта* в значении *‘грядка на склоне горы’*. Любопытный лингвистический факт: если северокавказский горец-огородник XXI века в совершенно иных геофизических условиях, на гладкой поверхности земли, соорудил себе ровненькую грядку, он все равно по инерции, по старой привычке будет называть ее *тахтой,* не взирая на изначально содержащийся в данной номинации «вертикальный» смысловой компонент. Впрочем, нельзя сказать, что каскадные, многоуровневые сады-огороды канули в прошлое, они возрождаются. Об этом можно судить по трудам современных кавказских ученых, разрабатывающих новые методы «освоения склонов способом террасирования»[2].

Предметный мир. По образу и подобию гор архаичный кавказец создавал многие предметы бытовой культуры. Прежде всего, обращает на себя внимание вертикальное устройство очажного комплекса в интерьере жилища, в центре которого располагается большой чугунный котел на металлической цепи, верхний конец которой привязан к самой высокой точке сакли. Эта главная вертикаль в доме ритмически поддерживается опорными и факультативными столбами, расставленными как вокруг очага, так и по периметру помещения.

Горизонтальные ниши и полочки (*тапкала*), конечно, также имелись в доме горца, но основную упорядочивающую функцию все же выполняли турьи рога и гвозди, прибитые к столбам, на которых в подвешенном состоянии хозяева сушили мясо (*къакъ эт*), лекарственные травы, хранили оружие, орудия труда, всевозможные съестные припасы в холщовых мешочках.

Ёре талкъы ‘вертикальный станок для обработки шкуры животного’ — один из показательных инструментов, идея которого могла зародиться как результат практического опыта горца. В настоящее время его можно увидеть только среди музейных экспонатов. Но авторы данной статьи еще застали времена (1970–1980 гг.), когда скорняк в сел. Верхняя Балкария высоко к столбу подвешивал полусухую овечью или бычью шкуру и по ее изнаночной стороне тысячекратно проводил зубчатой стороной «вертикального станка», пристегнутого к его правой ноге, держась левой рукой за специальный поручень. С высоты сегодняшнего дня описанный способ кажется донельзя иррациональным, но для панвертикального северокавказского Космоса он был абсолютно органичен.

В том же логическом ряду находится и горское веретено *урчук*, которое сильно отличается от своего русского аналога. Суть русского веретена определяется солярным знаком («солнце»), ориентирующим мастерицу концентрическими кругами наматывать вытянутую шерстяную пряжу на деревянный барабан. Концепция же горского (карачаево-балкарского) *урчука (фото 6)* основана на вертикальных движениях человеческих рук (вверх — вниз), методично вытягивающих из шерстяного «облачка» окультуренную нить, наматываемую на тонкую рукоять оборудования.

Многие инструменты хозяйственного назначения у кавказцев напрямую скопированы у природных явлений. Особенно впечатляющим в этом плане является *жюн таракъ* — приспособление для чесания овечьей шерсти, то есть изготовления ровниц для последующей операции, связанной с прядей. Традиционная чесалка представляет собой две диагональные дощечки, подогнанные друг к

[1] Висячие сады Семирамиды — инженерное сооружение в Вавилоне с каскадом многоуровневых садов.
[2] См. напр.: Бозиев Т. Х. Условия земледелия и выращивания культур на террасированных склонах горной зоны КБР: автореф. дисс. … канд. с/х. н. Владикавказ, 2009.

Фото 6. Урчук — веретено для прядения шерсти. Фото из личного архива З. А. Кучуковой, 2025 г.
Photo 6. Urchuk — a spindle for spinning wool. Photo from the personal archive of Z. A. Kuchukova, 2025.

Фото 7. Жюн таракъ — инструмент для расчесывания шерсти. Фото из личного архива С. М. Тюбеевой, 2025 г.
Photo 7. Jun tarak — a tool for combing wool. Photo from S. M. Tyubeeva's personal archive, 2025

другу и увенчанные сверху частоколом из острых зубьев в несколько рядов. Основание треугольника составляет горизонтальный (фундаментальный) деревянный брусок, твердо покоящийся на земле.

На *фото 7* видно, что внешний облик инструмента является уменьшенной копией монолитной горы. Легко себе представить, как горец изо дня в день наблюдал за природным явлением, когда облака собирались на вершинах горных круч, скальных выступах и вскоре рассеивались-расчесывались движениями ветров, превращаясь в чистую «материю». Думается, так и была изобретена горская чесалка для шерсти.

Проведенный анализ показывает, что сакли, башни, очажные комплексы, инструменты для обработки шерсти (кожи), террасные сады и огороды органично вписаны в вертикальную структуру национального космоса.

Отражение вертикали в песенной культуре и в литературе

Гимн. Литературный раздел нашей статьи считаем целесообразным начать с гимнографического жанра. Дело в том, что у каждого народа в художественном арсенале имеется официальный или неофициальный гимн, т. е. «торжественная песнь, прославляющая единство и мощь государства и ставшая, наряду с государственным флагом и гербом, важнейшим элементом державной символики»[1]. В карачаево-балкарской культуре в качестве национального гимна давно зарекомендовал себя песенный текст одического типа, сочиненный в 1920 г. Исмаилом Семеновым (1891–1981). Им же подобрано и музыкальное сопровождение к тексту.

Песня называется «Эльбрус» на русском языке, «Минги тау» — на карачаево-балкарском, что означает «Лучшая гора из тысяч». Весь текст написан от первого лица, от коллективного «мы», как народное обращение к главной горе Кавказа. Вертикализованная ритмика задана тексту с самой первой строфы:

[1] Литературная энциклопедия терминов и понятий / под ред. А. Н. Николюкина. М.: НПК «Интелвак», 2003. С. 179.

Сен кёкге джете мийиксе
Ууакъ тауланы ичинде.
Мияла кибик джылтырай,
Къанга бузларынг юсюнгде.

Ты — высокая, доходишь до небес,
Посреди других маленьких гор.
Ледовые пластины на Тебе
Как стекло блестят[1].

Орографический объект изображается И. Семеновым как некий центр мироздания, упорядочивающий жизнь людей, животных, растений, минералов и первичных элементов. «Вы видели гору, у которой верхушка — зима, пояс — весна, а подножье — лето?»[2], — автор задается риторическим вопросом. Гора «повелевает» стихиями, обеспечивает оптимальный температурный режим, кормит-поит не только людей, но многочисленных животных и птиц. Магнетическое притяжение горы подчеркивается перечислением огромного количества зооморфных образов — лошади, золоторогие туры, косули, тигры, львы, медведи, волки, лисы, зайцы, овцы, барсуки, вороны, орлы, чайки, павлины, воробьи, журавли. Всех гора обеспечивает чистым воздухом, лечебной минеральной водой, пищей, рассветами, закатами, правильной расстановкой климатических и суточных циклов. Своей тонкой музыкальной инструментовкой и внешним обликом (днем — серебряная, ночью — золотая) гора всем напоминает о грядущих переменах бытия. Минги тау представлен и как духовный наставник горцев, которые ежедневно берут у вершины уроки «вертикали духа и тела».

По художественной версии И. Семенова, центральная гора Кавказа обладает большой притягательной силой. В этой связи следует отметить народную этимологию орографемы «Эльбрус»: *Эльбуруш* — ‘гора, которая разворачивает к себе поселения людей’. Кстати, данная мысль встречается и в четверостишии А. Бегиева:

> «Горец! Даже когда судьба тебя бросила в степь — бескрайнюю, ровную, голую — ты, если дом возводил, обращал его окна к горам!»[3]

Здесь любопытно привести признания двух современных кавказских горцев об их отношении к «плоской» земле. В личной беседе с нами балкарец Ж. К. рассказал, что ему «довелось служить в средней полосе России. Мне, спортсмену, сама армейская служба не доставляла особых сложностей, но глазам было тяжко постоянно видеть слишком ровную территорию без единой горы, без единого холмика. Я реально страдал от этого»[4]. Карачаевец А. Б., с горной местности переехавший в столицу России — Москву, признался, что «при покупке квартиры сразу отказался от слишком равнинных районов, поскольку психологически не мог бы жить там, где из окна не видны возвышенности, радующие глаз»[5].

Эпос. Эпический памятник «Нарты», являющийся культурным достоянием нескольких народов Северного Кавказа, имеет отчетливо выраженные знаки вертикального художественного мышления. Согласно карачаево-балкарской версии эпоса, первочеловек, помещенный во внутреннюю полость синего камня, космическими силами был доставлен в центральную часть кавказских гор. Имя его — *Ёрюзмек*, что в переводе с тюркского означает ‘Частица Высоты’ (*ёр* — ‘высота’; *юзмек* — ‘частица’, ‘осколок’). Символично, что первым его на земле (в горах) приветствует орел — «птица, способная смотреть на солнце, не мигая, и взлетать на недоступные взору человека участки неба»[6].

Герои нартского эпоса проявляют неизбывное желание подражать птицам. Об этом более всего можно судить по такому экстравагантному, не имеющему аналогов в европейской поэзии образу, как *къуш къап,* под которым подразумевается полностью «снятый с орла и надетый на человека скальп с оперением»[7].

[1] Семенов И. У. Минги Тау (Эльбрус). Зикиры, песни, воспоминания. М.: Эльбрусоид, 2014. С. 192. (На карач.-балк. и русс. яз.). Подстр. перевод З. А. Кучуковой.
[2] Там же. С. 194.
[3] Бегиев А. М. Слово: Книга стихов: перевод с балк. Г. Яропольский. Нальчик: Эльбрус, 1986.
[4] Архив З. А. Кучуковой.
[5] Там же.
[6] Энциклопедический словарь символов / авт.-сост. Н. А. Истомина. М.: ООО «Издательство АСТ»; ООО «Издательство Астрель», 2003. С. 605.
[7] Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / отв. ред. А. И. Алиева. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1994. С. 319.

Поэзия. В традиционных гуманистических учениях жизненный путь человека представляется как линейно-горизонтальное движение вперед. У горцев — иное. Судя по текстам северокавказских поэтов, лирические герои, как правило, траекторию своего индивидуального бытия изображают в виде диагонального или почти вертикального восхождения на вершину холма или горы. «Восхождение» («Ёрлеу») — так называется программное стихотворение Кайсына Кулиева (1917–1985), где весь жизненный сценарий индивида концептуализирован как многотрудный подъем на горный пик. Философская идея стиха подкреплена богатым, визуализированным арсеналом природно-стихийных образов («камнепады», «снежные бураны», «лютый ветер», «ледовые трещины», «обвалы», «пропасти»), призванных подчеркнуть сложность процесса горовосхождения. При этом, человек не атомарен, он в единой связке с друзьями, соплеменниками. Весь стих пронизан рефренным двустишием «Жизнь — восхождение, // Восхождение на гору!»[1]

Одним из самых «вертикальных» произведений в отечественной поэзии по праву можно считать автобиографическое стихотворение основоположника карачаево-балкарской поэзии Кязима Мечиева «Серый камень», написанное им по пути из Мекки на родину в 1910 г. Приведем текст целиком в подстрочном переводе З. А. Кучуковой:

Къонгур таш къаядан тюшюп,
Ташлы терен къолда жатад,
Энди кеси къаясына
Къайтыр амалы къалмад.

Аллах! Мени таш окъун эт,
Алай туугъан от жагъама
Къайтармагъанлай къойма,
Къайтар сен тауларыма[2].

Серый камень, сорвавшись со скалы,
В каменистом ущелье лежит.
Теперь к своей скале
Вернуться он не сможет.

Аллах! Хоть в камень меня преврати,
Но к родному очагу моему
Непременно верни,
Верни меня к моим горам[3].

Главная особенность стиха в данном случае заключается в диссонансе между историко-географической реальностью и художественной правдой. Дело в том, что на самом деле Кязим Мечиев (как и его лирический герой) держал путь из Ближнего Востока в сторону Северного Кавказа строго по горизонтальному вектору. Но при первой же его попытке перевыразить тему возможной трагической разлуки с родиной из-за внезапной болезни, горизонтальная действительность в сознании поэта поворачивается на 90 градусов и приобретает вертикальный характер с четко обозначенными контекстуальными антонимами «верх — низ», «утес — бездна», «остаться — вернуться», «очаг — чужбина». Анализируемое стихотворение представляет большой интерес с точки зрения психологии творчества, поскольку оно отчетливо показывает, что пространственные архетипы от поколения к поколению транслируются на бессознательном уровне и их культурный смысл залегает намного глубже индивидуального опыта человека.

В карачаево-балкарской литературе сложилась целая плеяда художников неоромантического толка, которые весь мир изначально делят на категории «верх» и «низ», «небесное» и «земное». Среди них Али Байзуллаев, Мурадин Ольмезов, Светлана Моттаева, Назифа Кагиева, Билал Лайпанов, Юсуф Созаруков, Муталип Беппаев, Ахмат Созаев, Аскер Додуев, Ибрагим Бабаев, Азрет Акбаев, Альберт Узденов с их пристрастием к солярным, астральным и орнитогенным образам. Об этом свидетельствует простое перечисление названий их сборников и ключевых произведений — «Полная луна», «Солнце», «Синие горы Кавказа», «Крылатая заря», «Крылатый мой Эльбрус», «Эльбрус — белокрылая птица», «Летящие окна», «Даровавший крылья, «Полярная звезда», «Одинокая звезда», «Звездные стада», «Падучие звезды», «Журавли», «Соловей», «Журавлиное ущелье», «Ангелы и люди», «Скалолазы» и др. По нашему мнению, если объединить все их произведения в единый гипертекст, то лейтмотивом будет фраза *Кетдим сизден таулагъа* ‘Ухожу от вас я в горы’. Чеканное рифмован-

[1] Кулиев К. Ш. Жизнь — восхождение. Стихотворение // Кулиев К. Ш. Собрание сочинений: в 3-х т. М.: Художественная литература, 1976. Т. 1. Стихотворения. Поэмы (1935–1961). С. 557.
[2] Мечиев К. Б. Собрание сочинений: в 2-х т. Нальчик: Эльбрус, 1989. Т. 1. Стихотворения и поэмы. С. 340.
[3] Подстр. перевод З. А. Кучуковой.

ное двустишие Назира Хубиева «Баргъанча кийик, ёрлейме мийик»[1] («Двигаюсь как тур, стремлюсь к высоте») практически стало народной поговоркой и воспринимается как этнокультурный код балкарцев и карачаевцев.

Для поэтики Сакинат Мусукаевой (р. 1957) характерно противопоставление понятий «город и горы», в частности, впечатляет стихотворение «Я всматриваюсь в твое горское лицо», где лирическая героиня под цивилизационными наслоениями собеседника-горожанина различает архетипические черты коренного горца[2]. Этнографические стихи Марьям Кучмезовой (р. 1953) интересны описанием вертикальных предметов материальной культуры горцев. В качестве примера приведем одну из характерных строчек:

Ыннам, чорбатха минип, *Урчугъун къызыу къатлайды*[3]	Моя бабушка, взобравшись на чердак, Урчуком прядет шерстяную нить[4].

Карачаево-балкарские поэты упражняются и в сочинении специфических визуальных стихов, где акцент сделан на астральных или орографических буквенных знаках. К примеру, Мухтар Табаксоев (р. 1959) создал оду[5], посвященную созвездию «Жетегейле»[6]. Оригинальность текста заключается в том, что автор саму графику буквы **Ж** обыгрывает как знак звезды и, используя прием аллитерации, многократно повторяет букву в словах разных частей речи: *жети* ‘семь’, *жан* ‘гори’, *жыл* ‘год’, *жол* ‘дорога’, *жангы* ‘новый’, *жел* ‘ветер’, *женгил* ‘легкий’, *жыр* ‘песня’, *жомакъ* ‘сказка’, *жер* ‘земля’, *жан* ‘душа’, *жаннет* ‘рай’, *жанкъоз* ‘подснежник’, *жаз* ‘лето’, *жууукъ* ‘близкий’, *жазыу* ‘письмо’, *жууап* ‘ответ’, *жангыз* ‘одинокий’, *жюрек* ‘сердце’, *жара* ‘рана’. По идее, фоносемантикой стиха, инкрустированного «звездной» буквой «ж», светом созвездия «Жетегей» излечивается раненая душа лирического героя.

Не менее оригинален и экспериментальный стих Абдуллаха Бегиева (р. 1950), который в геометрических линиях самой буквы **М** различает очертание священной для горцев двухглавой вершины Минги тау и поет ей оду[7].

Таукел — один из ключевых культурных кодов в карачаево-балкарской литературе. Буквальный перевод данного двухкомпонентного слова — ’душа как гора’. В зависимости от контекста слово может быть истолковано как «апофеоз хорошего настроения», «пик творческого вдохновения», «готовность совершать большие дела». Весь данный смысловой комплекс вложен в стихотворение М. Табаксоева, посвященное Алиму Газаеву — современному талантливому исполнителю карачаево-балкарских народных песен[8].

В рамках абсолютизации вертикали написано стихотворение Хусея Джаубаева (1936–1991) «Ёретин кюейик» («Сгорим стоя»). По сюжету, деревья в лесу рассуждают о надвигающейся старости и об альтернативе: «стать метлой для двора» или «стоя сгореть, напоследок еще раз очистив воздух»[9]. Императив вертикали склоняет героев ко второму варианту.

У кавказских горцев популярна детская игра «Хойнух». Суть ее заключается в том, что деревянный волчок на тонкой ножке ставят на ровную поверхность и периодически подбивая кнутом, заставляют его постоянно вертеться вокруг оси, не давая упасть. В стихотворении Х. Джаубаева «Бурулады хойнух» («Хойнух кружится») лирический герой, страдающий из-за безответной любви, наблюдая за игрой детей в «вертящуюся вертикаль», излечивается от депрессивного состояния.

---

[1] Хубиев Н. А. Джашил дуния [Светлый мир]. Стихи Черкесск: Карачаево-Черкесское отделение Ставропольского книжного издательства, 1973. С. 64. (На карач. яз.).
[2] Мусукаева С. А. Юркген кийик [Пугливая лань]. Стихи. Нальчик: Эльбрус, 1998. С. 197. (На карач.-балк. яз.).
[3] Кучмезова М. Ч. Голос сердца: стихотворения. Нальчик: Эльбрус, 2008. С. 16. (На карач.-балк. яз.).
[4] Подстр. перевод З. А. Кучуковой.
[5] Табаксоев М. Х. Чарх оюн [Игра с колесом]: Стихотворения, поэма. Нальчик: Эльбрус, 2003. С. 237. (На карач.-балк. яз.).
[6] Карачаево-балкарское название созвездия «Большая Медведица».
[7] Бегиев А. М. Сёз [Слово]: Стихи. Переводы. Нальчик: Эльбрус, 2001. С. 53. (На карач.-балк. яз.).
[8] Табаксоев М. Х. Чарх оюн [Игра с колесом]: Стихотворения, поэма. Нальчик: Эльбрус, 2003. С. 77.
[9] Джаубаев Х. М. Къызгъан нал [Горячая подкова]. Черкесск: Карачаево-Черкесское издательство, 1994. С. 88. (На карач.-балк. яз.).

Горы «работают» как некое информационное табло в карачаево-балкарской культуре: «в день смерти Лермонтова горы надели черную траурную одежду»[1]; две вершины Эльбруса «читаются» как «близнецы-братья Балкария и Карачай»[2]. Балкарский поэт М. Геккиев на смерть своего друга Лазаря Кокушева из Горно-Алтайска отзывается стихотворением «Рухнула скала на Алтае»[3].

Мортальные мотивы. По нашим сведениям, еще никто не исследовал гачевскую концепцию «Космо-Психо-Логос» в проекции на этномаркированную эстетику смерти, нашедшую отражение в художественных текстах. Гипотетически можно предположить, что в этой сфере также обнаружится имплицитная связь скорбного часа индивида с его «природиной» (Гачев, 2003: 30). В рамках нашего исследования приведем два ярких примера из карачаево-балкарского фольклора, подтверждающих закономерность «вертикальной» физической кончины горца. «Песня-плач о девушках, сбросившихся со скалы»[4] — так называется одно из произведений «тамерлановского цикла», где повествуется о сестрах, которые добровольно расстаются с жизнью путем низвержения в пропасть, чтобы не стать жертвами иноземных завоевателей.

Второй пример связан с эпической поэмой «Бийнёгер»[5], где поднимается проблема экологической культуры горцев. По сюжету, молодой охотник бездумно, сверх меры истреблявший туров, в знак наказания был помещен в скальную западню языческой богиней Байдымат — заступницей диких животных. Не желая стать пищей для хищных птиц, Бийнёгер бросается вниз с горной кручи в объятия своей любимой женщины и погибает. Такого рода вертикально выстроенных мортальных сюжетов насчитывается довольно много в карачаево-балкарской художественной культуре.

Судя по последним изданиям, концепцию национальных классиков о достойном, «вертикальном» бытии поддерживают и молодые представители северокавказской литературы. Степень поддержки настолько явная, что некоторые заголовки их книг кажутся прямым ответом на призывный клич старших собратьев по перу. К примеру, «К вершинам своим я иду без оглядки»[6] — так назвал свой поэтической сборник «поэт кавказской интернациональности» Мухамед Огузов. Биографически, профессионально и творчески связан с идеей диагональных и вертикальных восхождений профессиональный альпинист и поэт Аслан Гуртуев. За парадоксальным названием его сборника с «Надеждой в горизонт», на самом деле, кроется горовосходительский опыт человека, который многократно видел не просто вершины, но «горизонталь вершин с высоты орлиного полета»[7].

Метой вертикали отмечены стихотворения молодой карачаевской поэтессы Ирины Узденовой «Взгляд орла», «Слезы ангела», «Гнедые альпинисты», «После Жар-птицы», «Человек с рюкзаком», «Цветы скал», вошедшие в сборник «Вечная весна»[8]. При этом молодой автор тяготеет к исповедальной, сказовой манере повествования от первого лица, от имени главного героя (орла или ангела). Такое трансбытие, связанное с самоидентификацией лирической героини с орнитогенными и теогенными образами, объясняется пространственным совпадением зоны обитания горцев и неких высших сущностей, небожителей. На этом фоне весьма символично звучит и название сборника экспериментальных стихотворений Дианы Рахаевой (р. 1995) — «У подножия судьбы» («Къадарны этегинде»)[9]. В имплицитной форме в структурно-семантический комплекс заголовка уже впечатана вся этимология вертикали, начиная с инициальной точки «у подножия» и, завершая прозреваемой вершинной точкой в небесах.

[1] Мамчуева Д. Т. Лермонтову // Сюймекликни джети джолу [Семь дорог любви]. Стихи: коллективный сборник. Черкесск: Карачаево-Черкесское отделение Ставропольского книжного издательства, 1985. С. 63. (На карач.-балк. яз.).
[2] Там же. С. 147.
[3] Геккиев М. Б. Чыкъэн [Арбалет]. Стихи. Нальчик: Эльбрус, 1988. С. 21. (На карач.-балк. яз.).
[4] Малкондуев Х. Х. Историко-героические песни карачаево-балкарского народа (конец XIV–XVIII века). Нальчик: ООО «Печатный двор», 2015. С. 48.
[5] Бийнёгер. Карачаевская народная поэма. Черкесск: Карачаево-Черкесское отделение Ставропольского книжного издательства, 1986. 48 с. (На карач.-балк. яз.).
[6] Огузов М. Н. К вершинам своим я иду без оглядки (стихи, четверостишия, афоризмы). Нальчик: ООО «Тетраграф», 2015.
[7] Гуртуев А. М. С надеждой в горизонт. Стихотворения. Владикавказ: ИПК «Лиера», 2020. С. 18.
[8] Узденова И. Ш. Вечная весна: сборник стихов. Ростов-на-Дону: Типография «D&V», 2021.
[9] Рахаева Д. Т. Къадарны этегинде [У подножия судьбы]. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых (ООО «Полиграфсервис и Т»), 2014. (На карач.- балк. яз.).

Авангард. Интересны кросс-культурные сращения старого с новым, архетипического с авангардным. Первым эту традицию заложил М. Геттуев (1916–1985), который создал неологизм «космонарт», объединив древнейшую кавказскую мифологему «нарт»[1] со словом «космонавт». В 1964 г. он издал научно-фантастическую поэму «Космонарт»[2], посвященную полету Ю. А. Гагарина в космос.

Знаком кросс-культуры отмечена и «Песня о Седьмом небе» Б. Лайпанова. Кавказский горец, временно проживающий в Москве, местом для судьбоносного свидания с любимой девушкой избирает ресторан «Седьмое небо», поскольку любовь и высота для него понятия однопорядковые»[3]. Балкарский поэт Муталип Беппаев, в рамках интертекста переносящий на северокавказскую почву японские формы хокку и танка, по инерции почти в каждом стихе выстраивает вертикальную линию. Вот, к примеру, его трехстишие «Лягушонок»:

На цыпочки привстав
Мошку со звезды
Достать стремится лягушонок[4].

Исследованные нами образцы карачаево-балкарской песенной культуры, фольклорно-эпических памятников, классической и современной поэзии позволяют обнаружить императив вертикали.

Геосенситивная боль депортированного горца

Высокая степень детерминированности мировосприятия горских народов вертикальной ритмикой особенно заметна при анализе лиро-эпоса выселения. Напомним, четыре северокавказских народа (чеченцы, ингуши, балкарцы, карачаевцы) в 1943–1944 гг. в результате сталинской репрессии были депортированы в Среднюю Азию и Казахстан. Сохранились ценные в этнопсихологическом отношении фольклорные произведения, где описываются страдания спецпереселенцев на геосенситивном уровне. Приведем несколько характерных примеров.

В «Словесных памятниках выселения» запечатлена ситуация онтологического стресса кавказских горцев, которые вышли из вагонов и очутились посреди бескрайних среднеазиатских степей:

Как добрались туда, настороженно посмотрели,
Вокруг ни одного вертикального стебелька не было[5].

В воспоминаниях Кайсына Кулиева сохранился примечательный эпизод о том, что жена поэта в условиях чужбины пытается равнинную «бесконечность» перебить посадкой в крохотном огороде «вертикальных» растений — «кукурузы и подсолнечника, чтобы создать хотя бы приблизительную видимость столь любимой горной гряды на Кавказе»[6]. Типологически сходную историю в интервью журналистам рассказала уроженка Казахстана (г. Целиноград) З. А. Кучукова (один из авторов данной статьи) о том, что любимой игрой балкарских детей-спецпереселенцев был поход на местную пилораму, где они из деревянных кубиков сооружали пирамидальные горы, «строили Кавказ»[7].

Балкарский поэт Хамзат Батырбеков (1956–2008) своей парадоксальной фразой «Горец спотыкается в степи»[8] весьма точно выразил внутренний дискомфорт спецпереселенца, резко и вынужденно поменявшего привычную для него физическую среду обитания. В той же мере тонко и пронзительно написано стихотворение современного карачаевского поэта Бурхана Берберова (р. 1961) «Родная скала»[9] о фантомной опорно-двигательной памяти изнемогающего от усталости горского пастуха,

[1] Нарт — герой «Нартского эпоса», распространённого у многих народов Северного Кавказа.
[2] Геттуев М. И. Космонарт. Нальчик: Кабардино-Балкарское книжное издательство, 1964. (На карач.-балк. яз.).
[3] Лайпанов Б. А. Камень и дерево: Стихи. М.: Советский писатель, 1988. С. 45.
[4] Беппаев М. А. Повелители гор. Стихи. Нальчик: Полиграфсервис и Т., 2007. С. 31.
[5] Кёчгюнчюле эсгермеси. Жырла бла назмула [Словесные памятники выселения. Народные песни и стихи балкарских и карачаевских поэтов] (1943–1957) / сост., авт. вступ. ст. Т. М. Хаджиева. Нальчик: Эль-Фа, 1997. С. 171. (На карач.-балк. яз.).
[6] Кулиев К. Ш. Страницы автобиографии // Кулиев К. Ш. Так растет и дерево. М.: Современник, 1975. С. 432–460.
[7] Битокова М. В. Этническое мировидение Зухры Кучуковой [Электронный ресурс] // Горянка (газета). 2013, 27 марта. URL: https://smikbr.ru/arhiv/2013/goryanka/03/27.pdf. (дата обращения 29.06.2025).
[8] Батырбеков Х. З. Мигидау [Корзина с семенами]. Стихи. Нальчик: Эльбрус, 1990. С. 19. (На карач.-балк. яз.).
[9] Берберов Б. А. Журт къая [Родная скала] // Минги тау (журнал). 2011, № 6. С. 127. (На карач.-балк. яз.).

который в среднеазиатской степи по кавказской привычке «опирается» на примерещившуюся ему горную скалу и падает оземь.

Анализ соответствующих мемуарных и поэтических источников показывает, что в трагическом мироощущении депортированных горцев, наряду с голодом, холодом, социальными ограничениями, важное место занимает боль геосенситивного характера.

Вертикальный Робинзон

Понятие «Робинзон» давно перешагнуло пределы одноименного романа[1] классика английской литературы Даниеля Дефо (1660–1731) и превратилось в архетипический образ человека, который в условиях полной изоляции от социума, среди дикой природы, пытается сохранить духовно-биологическое единство своего экзистенциального статуса. Мировая культура знает множество героев робинзонического толка. Это «Хай, сын Якзана» арабского писателя XII в. Ибн-Туфейля[2], американец Генри Торо (1817–1862) с его автобиографическим романом «Уолден или жизнь в лесу»[3], современная отшельница Агафья Лыкова[4] (р. 1944), ставшая героиней многочисленных очерков и видеоматериалов и др.

Среди них особое место занимает исторически достоверная личность Ахия Жангуланов (1902–2000), которого на Северном Кавказе окрестили «балкарским Робинзоном». Профессиональный историк и поэт Али Чеченов (р. 1963) на основе многочисленных документов, воспоминаний старожилов и собственных впечатлений от встреч с отшельником написал «Поэму о балкарском Робинзоне» («Таулу Робинзонну хапары»[5]). Суть драматической судьбы героя заключается в следующем. В 1944 г. 8 марта, когда балкарцев силами НКВД[6] в массовом порядке сначала на грузовых машинах, затем в товарных вагонах стали депортировать из родных мест в Среднюю Азию и Казахстан, бесстрашный солдат Великой Отечественной войны Ахия Жангуланов, находившийся после фронтового ранения в местном госпитале, умудрился бежать в верховья Главного Кавказского хребта, соорудить себе пещеру и прожить там свыше 30 лет в полном одиночестве. В 1976 г. группе волонтеров удалось вызволить его из самозаточения и деликатно вернуть в цивилизованное общество, воссоединить с семьей.

Как и всем известным в мировой культуре «Робинзонам», Ахие приходилось решать три базовые житейские проблемы, связанные с жильем, пропитанием и одеждой, пользуясь практически только ресурсами окружающей природы. Он питался мясом туров, плодами лесных деревьев, лечился лекарственными травами, проблему гигиены решал с помощью горячих источников (*Джылы-су*) и мыльного камня. Одежду шил из турьей шкуры с помощью примитивной иглы и волокнистых растений. Врожденная тяга к творчеству, сочинение стихов, вера в Аллаха, ведение «сложносочиненного» каменного календаря в совокупности помогли ему сохранить ясный, здравый ум и жизнелюбие.

Далее в рамках нашей «вертикальной» темы отметим концептуальную отличительную черту балкарского Робинзона. Сравнительно-сопоставительный анализ показывает, что все известные миру Робинзоны разных народов попадали в долгосрочный «асоциальный капкан» исключительно из-за того, что они в силу различных обстоятельств *покидали свою Родину*. Балкарский же Робинзон, наоборот, сильно рискуя жизнью, *отказался покидать родину и* добровольно принял на себя «море бед». Арабский Робинзон жил среди пустынных песков, английский — на морском острове, русская отшельница — в гуще сибирской тайги, балкарский — в высокогорной пещере.

Специалистами установлено, что жилище балкарского Робинзона находится на высоте около 2500 м над уровнем моря в невероятно труднодоступном месте, куда могут добираться только высокопрофессиональные альпинисты или вертолетчики. В личной беседе с нами автор «Поэмы о

[1] Дефо Д. Робинзон Крузо: роман. М.: Художественная литература, 1987.
[2] Ибн-Туфейль. Роман о Хайе, сыне Якзана // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. / сост. С. Н. Григорян и А. В. Сагадеев. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1961. С. 329–395.
[3] Торо Г. Д. Уолден, или жизнь в лесу. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1962.
[4] Песков В. М. Таежный тупик. История семьи староверов Лыковых. М.: Азбука-Аттикус. 2024.
[5] Чеченов А. А. Таулу Робинзонну хапары [История балкарского Робинзона] [Электронный ресурс] // Стихи.ру. 2022. URL: https://stihi.ru/2022/12/03/299 (дата обращения 29.06.2025). (На каб.-балк. яз.).
[6] НКВД — Народный комиссариат внутренних дел.

балкарском Робинзоне» Али Чеченов рассказал о том, что в настоящее время в Министерстве культуры Кабардино-Балкарской Республики решается вопрос о преобразовании указанного объекта в «Музей человеческой стойкости и мужества».

Завершая исследование, считаем необходимым отметить, что мы не абсолютизируем «вертикаль» как аксиологическое достояние только северокавказских народов. С большой долей вероятности можно гипотетически предположить, что сходная онтологическая картина высветится у всех народов, исторически проживающих в горной местности. В рамках кавказско-шотландских топографических и литературных параллелей сразу приходят в голову следующие вертикализованные строки классика шотландской поэзии Роберта Бёрнса (1759–1796). Свидетельством тому являются его знаменитое стихотворение «My Heart in the Highlands» («В горах мое сердце»)[1] или пример его оригинальной орографической концептуализации женской соматики: «Как будто ранняя зима// Своим дыханьем намела// Два этих маленьких холма»[2].

Заключение

Цель данного исследования определялась необходимостью подтвердить гипотезу о миромоделирующей функции вертикали в карачаево-балкарском культурном пространстве. Детальный, системный анализ заявленной проблемы и накопленного этнографического и художественного материала позволил сделать следующие выводы.

Методом пространственного (спатиального) анализа установлено наличие в северокавказской геофизической зоне значительного количества вертикализированных объектов в виде горных пиков, скал, водопадов. Выявлена высокая степень влияния региональных орографем на формирование социокультурных номинаций (антропонимов, торговых марок, логотипов, специальных отметок в народном календаре). Установлен императив вертикали в архитектурной стилистике многочисленных артефактов материально-технического предназначения («летящие аулы», башни, сакли, очажные комплексы, террасное земледелие, инструменты для обработки шерсти, шкур и т. д). Показано воздействие горной экосистемы на ценностную картину мира в художественных текстах, где доминантой солярных, астральных, орнитогенных образов поэтизируется вертикаль духа человека. Доказана геосенситивная сверхчувствительность северокавказских горцев к «минус-вертикали» в условиях депортации 1943–1957 гг. на примере выселенческих текстов. Рассмотрен исторически достоверный образ карачаево-балкарского «Робинзона», являющегося рекордсменом среди мировых «робинзонов» по шкале адаптивности человека к экстремальным альпийским высотам (2500 м).

Пространственные категории «низ–верх» и аксиологема «вертикаль» обладают высоким культурообразующим и миромоделирующим потенциалом в карачаево-балкарском Космо-Психо-Логосе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аппаева, Ж. М. (2021) Запечатленное время. Нальчик: Издательская типография «Принт Центр». 400 с.

Бахтикиреева, У. М., Шагимгереева, Б. Е., Амалбекова, М. Б. (2023) Познание самих себя через познание культуры своего этноса // Новые исследования Тувы. № 4. С. 226–236. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.4.16

Бернштейн, Э. Б. (1993) Архитектура балкарского народного жилища. М. : Дикси. 160 с.

Гачев, Д. Г. (1995) Жизнь с мыслью. Книга счастливого человека (пока…). М. : ДИ-ДИК. 496 с.

Гачев, Г. Д. (2003) Ментальности народов мира. М. : Изд-во Эксмо. 544 с.

Замятин, Д. Н. (2010) Гуманитарная география: пространство, воображение и взаимодействие современных гуманитарных наук // Социологическое обозрение. Т. 9. № 3. С. 26–50.

Караева, А. И. (1966) Очерк истории карачаевской литературы. М. : Наука. 319 с.

Котлярова, М. А., Шогенова, Ж. А. (2006) Живописная Кабардино-Балкария: занимательные путешествия с авторами и героями книг по республике, которую называют жемчужиной Кавказа. Нальчик : Издательство М. и В. Котляровых (Полиграфсервис и Т). 436 с.

Кучмезова, Р.А. (2012) Балкария: лики, знаки, тексты: Эссе и статьи Нальчик : Издательство М. и В. Котляровых (ООО «Полиграфсервис и Т»). 288 с.

[1] Бернс Р. Роберт Бернс в переводах С. Маршака. М.: Правда, 1979. С. 29.
[2] Там же. С. 80.

Ламажаа, Ч. К. (2018) Национальный характер тувинцев. СПб. : Нестор-История. 240 с.

Митин, И. И. (2004) На пути к мифогеографии России: «игры с пространством» // Вестник Евразии. № 3. С. 140-161.

Султанов, К. К. (2022) Последний дагестанский европеец: ностальгический миф в прозе и живописи Халилбека Мусаясула // Полилингвиальность и транскультурные практики. Т. 19. № 2. С. 175–192. DOI: https://doi.org/10.22363/2618-897X-2022-19-2-175-192

Шафранская, Э. Ф., Гарипова, Г. Т., Шаймерденова, Н. Ж. (2024) Амбивалентный миф о Туве XX века // Новые исследования Тувы. № 4. С. 61–75. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2024.4.5

Дата поступления: 22.08.2025 г.
Дата принятия: 16.10.2025 г.

REFERENCES

Appaeva, Zh. M. (2021) *Captured time*. Nalchik, Print Tsentr Publishing House. 400 p. (In Russ.)

Bakhtikireeva, U. M., Shagimgereeva, B. E. and Amalbekova, M. B. (2023) Cognition of ourselves through understanding the culture of our own ethnos. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 226–236. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.4.16

Bernshtein, E. B. (1993) *Architecture of the Balkar traditional dwelling*. Moscow, Diksi. 160 p. (In Russ.)

Gachev, D. G. (1995) *Life with thought. The book of a happy man (for now…)*. Moscow, DI-DIK. 496 p. (In Russ.)

Gachev, G. D. (2003) *Mentalities of the peoples of the world*. Moscow, Eksmo Publishers. 544 p. (In Russ.)

Zamyatin, D. N. (2010) Humanitarian geography: space, imagination and interaction of contemporary humanities. *Sotsiologicheskoe obozrenie*, vol. 9, no. 3, pp. 26–50. (In Russ.)

Karaeva, A. I. (1966) *An essay on the history of Karachay literature*. Moscow, Nauka. 319 p. (In Russ.)

Kotlyarova, M. A. and Shogenova, Zh. A. (2006) *Picturesque Kabardino-Balkaria: fascinating journeys with the authors and characters of books across the republic called the pearl of the Caucasus*. Nalchik, M. and V. Kotlyarov Publishing House (Poligrafservis i T). 436 p. (In Russ.)

Kuchmezova, R. A. (2012) *Balkaria: faces, signs, texts: Essays and articles*. Nalchik, M. and V. Kotlyarov Publishing House (Poligrafservis i T LLC). 288 p. (In Russ.)

Lamazhaa, Ch. K. (2018) *The national character of the Tuvans*. St Petersburg, Nestor-Istoriya. 240 p. (In Russ.)

Mitin, I. I. (2004) On the way to the mythogeography of Russia: “games with space”. *Vestnik Evrazii*, no. 3, pp. 140–161. (In Russ.)

Sultanov, K. K. (2022) The last Dagestani European: the nostalgic myth in the prose and painting of Khalilbek Musayasul. *Polilingvial’nost’ i transkul’turnye praktiki*, vol. 19, no. 2, pp. 175–192. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.22363/2618-897X-2022-19-2-175-192

Shafranskaya, E. F., Garipova, G. T. and Shaimerdenova, N. Zh. (2024) Ambivalent myth of Tuva in the 20th century. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 61–75. (In Russ.)

Submission date: 22.08.2025.
Acceptance date: 16.10.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.8

Статья

Концепт *тау* ‘гора’ в традиционной культуре карачаево-балкарцев: словоформы, идеи, социальная регуляция

Светлана К. Башиева
Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х. М. Бербекова, Российская Федерация

В статье анализируется концепт «тау» ‘гора’ в карачаево-балкарской этнической культуре. Для исследования автор опирается на подход концептуализации этнокультуры, предполагающий изучение концепта в трех аспектах: как словоформу, идеи и социальную регуляцию.

Концепт «тау» рассмотрен тем самым, во-первых, с лингвистической точки зрения. Проанализированы дефиниции слова «тау», его дериваты, выявлены, структурированы вербальные единицы, соотносящиеся с геоморфологическим признаком горы, отражающим общее представление о горе, языковые средства, репрезентирующие горные формы. Рассмотрен аспект концепта-идеи: особенности рефлексии горы в культуре в разных контекстах: мифологическом, религиозном, духовном.

Эти смыслы, которыми карачаевцы и балкарцы наделяли горы, а также свое отношение к ним, определяли особые формы хозяйственной, ритуальной, общественной жизни людей гор. Социальная регуляция концепта выражалась в целом в формировании морально-нравственного кодекса поведения представителей этноса.

Исследование показало, что гора занимает приоритетное положение в жизни карачаево-балкарского народа, представляет собой многогранный географический объект, соотносящийся с системой взглядов, ценностей, традиций этноса, обусловливающих регуляцию социальных отношений в суровых природно-климатических условиях.

Ключевые слова: *концепт; тау; карачаевцы; балкарцы; концепт культуры; концепт-идея; социальная регуляция*

Исследование выполнено при финансовой поддержке внутреннего гранта Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова (договор № 45) в рамках программы «Приоритет 2030».

Для цитирования:
Башиева С. К. Концепт *тау* ‘гора’ в традиционной культуре карачаево-балкарцев: словоформы, идеи, социальная регуляция // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 151-165. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.8

Башиева Светлана Конакбиевна — доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой русского языка и общего языкознания Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова. Адрес: 360004, Россия, г. Нальчик, ул. Чернышевского, д. 173. Эл. адрес: bfo-pdo@mail.ru

BASHIEVA, Svetlana Konakbievna, Doctor of Philology, Professor, Head, Department of Russian Language and General Linguistics, Kabardino-Balkarian State University named after Kh. M. Berbekov. Postal address: 173 Chernyshevskogo St., 360004, Nalchik, Russian Federation. E-mail: bfo-pdo@mail.ru

Article

The concept *tau* ‘mountain’ in the traditional culture of the Karachay-Balkars: word-forms, ideas, social regulation

Svetlana K. Bashieva
Kh. M. Berbekov Kabardino-Balkarian State University, Russian Federation

The article analyzes the concept of tau ‘mountain’ in Karachay-Balkar ethnic culture. The study is based on an approach to the conceptualization of ethnoculture that presupposes examining the concept in three aspects: as a word-form, as an idea, and as a form of social regulation.

Accordingly, the concept tau is considered, first, from a linguistic perspective. Definitions of the word tau and its derivatives are analyzed, and verbal units correlated with the geomorphological feature of the mountain, which reflects the general notion of a mountain, are identified and systematized, along with linguistic means that represent mountain forms. The aspect of the concept-as-idea is examined through the specific features of the reflection of the mountain in culture in various contexts: mythological, religious, and spiritual.

These meanings with which the Karachays and Balkars endowed mountains, as well as their attitude toward them, determined specific forms of economic, ritual, and social life of mountain people. Social regulation of the concept was expressed overall in the formation of a moral and ethical code of conduct for members of the ethnic group.

The study shows that the mountain occupies a priority place in the life of the Karachay-Balkar people and constitutes a multifaceted geographical object correlated with a system of views, values, and traditions of the ethnos, which condition the regulation of social relations under harsh natural and climatic conditions.

Keywords: *concept; tau; Karachays; Balkars; concept of culture; concept-as-idea; social regulation*

Financing
The study was conducted with the financial support of an Internal grant from the Kabardino-Balkarian State University named after H. M. Berbekov within “Priority 2030” program (agreement no. 45).

For citation:
Bashieva S. K. The concept *tau* ‘mountain’ in the traditional culture of the Karachay-Balkars: word-forms, ideas, social regulation. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 151-165 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.8

Введение

Природа играет значимую роль в жизнедеятельности человека. Она получает различные характеристики людей, чаще всего положительные, многообразие которых отражает специфику мироощущения, категоризации географических объектов. На наш взгляд, широкое научное поле для понимания особенностей кодирования ландшафта представляет такая пространственная структура геосистемы, как гора, главным отличительным свойством которой является противопоставленность другим географическим объектам выпуклостью, возвышенностью. Она издревле является предметом поклонения людей.

Этническая культура карачаевцев и балкарцев настолько тесно связана с горными географическими условиями, что они называют себя *таулу* — в переводе с карачаево-балкарского языка ‘горец’. Согласно преданию, которое было опубликовано М. К. Абаевым в 1911 г. в историческом очерке «Балкария» в журнале «Мусульманин», это самоназвание появилось следующим образом:

…«в прежние времена ущелье реки Черека было покрыто дремучим лесом с небольшими открытыми полянами. Однажды, это было очень давно, пробрался из плоскости в это ущелье один охотник по имени Малкар, человек неизвестного происхождения, и застал там на одной поляне поселок из нескольких дворов, жители которого звали себя "таулу" (в переводе — горец) Малкару очень понравилась эта местность, и он решил навсегда остаться там, переселив туда и свой род» (см.: Абаев, 1992: 6).

Другое объяснение эндоэтнониму *таулу* дает специалист по истории Кавказа В. А. Кузнецов. Он обращает внимание на то, что ученый-энциклопедист 2-й половины IX — начала X века Ибн-Даст, «описывая земли хазар, отметил: «…это страна обширная, одною стороною прилегающая к великим горам, тем самым, в отдаленнейших окраинах которых живут Тулас и Лугар, и которые простираются до Тифлисской страны» (Кузнецов, 1962: 73). В. А. Кузнецов утверждает, что в этническом наименовании *тулас* виден «корень "таули" (тюркск. "горцы") — самоназвание современных карачаевцев и балкарцев в письменных источниках» (там же: 73).

Современные карачаевцы и балкарцы — единый народ — «осколок 200-миллионного конгломерата тюркских народов, растянувшихся от Турции до Якутии»[1]. Он издревле живет по обе стороны Эльбруса, высочайшей горы Европы, в долинах рек Терек, Баксан, Чегем, Малка, Кубань, Зеленчук, которые берут начало из горных ледников, в местах, богатых флорой, фауной. Этот факт закрепился в пословице *Таулу тауда ач болмаз* 'Горец в горах не будет голодать'. Помимо Эльбруса, следует назвать Главный Кавказский, Скалистый, Лесистый, Меловый, Боковой хребты, а также вершины, высота которых более 5 тысяч метров (горы-пятитысячники): Эльбрус, Шхара, Дых-тау, Коштан Тау, Джанги тау, пик Пушкина, Мижирги. Полагаем, что эндоэтноним *таулу* обусловлен тем, что образ природы в картине мира карачаевцев и балкарцев связан с большим количеством, разнообразием гор на территориях их проживания, отразившимся в широком контексте в языке, культуре, социальных отношениях, то есть в многочисленных репрезентациях окружающей действительности, в которых запечатлены национально-специфические представления этноса, начиная с древнейших времен. Как образно отмечает В. А. Кузнецов, «специфические условия географической среды и исторического процесса обусловили необычайную этническую пестроту Кавказа и превратили его в «гору языков и народов» (Кузнецов, 1962: 12), повлияли на хозяйственную деятельность этносов, в том числе карачаевцев и балкарцев. Безусловно, такое определение региона нашло отражение и в «языке горы», в котором представлены локальные и универсальные лингвокультурные особенности концепта *тау* 'гора', эксплицированные в устном народном творчестве, публицистических, художественных текстах, различных ритуальных действиях.

Цель статьи — междисциплинарный анализ концепта *тау* 'гора' в карачаево-балкарской этнической культуре, а также решение сопряженных с ней таких задач, как: 1) систематизация и классификация языковых единиц, обозначающих различные характеристики горы и смежных с ней географических объектов; 2) изучение концептов-идей этноса, воплотивших многочисленные черты горы; 3) отражение результатов постоянной рефлексии горы в социальной практике.

Теоретико-методологическая база. Механизмом объективации любого концепта является язык, поэтому ключ к осмыслению результатов когнитивной деятельности людей находится в вербальных средствах, в которых сосредоточены «сгустки культуры в языковом сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека» (Степанов, 1997: 40). В работе использован методологический подход к исследованию этнокультуры Ч. К. Ламажаа — концептуализация этнокультуры, который «ориентирован на дискурс западной культурной антропологии, но тем не менее основан на российской тезаурусной концепции субъектного знания» (Ламажаа, 2023: 8). В соответствии с ним концепт *тау* рассматривается как концепт культуры, включающий концепт-словоформу, концепт-идею, концепт-регулятор социальной жизни, в рамках которых рассматриваются языковые средства, репрезентирующие различные формы, признаки горы, обусловленные воздействием внутренних и внешних факторов (геологические процессы, осадки, ветер, климат и др.), отражение специфики мировидения людей в идеях, влияние гор на регуляцию их социальной жизни.

Объектом исследования является концепт *тау* 'гора' в карачаево-балкарской этнической культуре, предметом — аспекты концепта, выраженные в лексике языка (концепт-словоформа), в смысловом

[1] Семенов И. К. Известия дореволюционных авторов как источник изучения социально-экономического развития карачаевцев и балкарцев в пореформенный период: автореф. дис. … канд. истор. наук. Карачаевск, 2000. С. 3.

содержании концепта (концепт-идея), во влиянии концепта на деятельность людей (концепт — социальный регулятор).

Междисциплинарный подход к анализу концепта культуры, который начинается с анализа лексики и распространяется на изучение ценностных пластов культуры и сферы социальных действий, позволяет опираться на широкий круг источников. Эмпирический материал включает лексические, фразеологические, паремиологические, мифологические единицы, извлеченные из толковых, этимологических, географических словарей, фольклорных, художественных, научных, публицистических текстов, сборников пословиц и поговорок, этического кодекса «Ёзден адет» и др.[1]

Обзор литературы

Горы стали предметом научных изысканий в постоктябрьский период, хотя интерес к горам-пятитысячникам начали проявлять в первой половине XIX в. как альпинисты, так и ученые Российской Императорской академии наук.

В 1934 г. по инициативе А. Ф. Иоффе, С. И. Вавилова, Г. М. Франка, А. А. Лебедева и др. ученых Академией наук СССР, Всесоюзным научно-исследовательским институтом экспериментальной медицины 50 чел. в составе Эльбрусской высокогорной комплексной экспедиции начали проводиться первые физические и биологические исследования в условиях высокогорья. По мнению М. Ч. Залиханова, выбор горы в качестве объекта изучения был не случаен: «район Эльбруса представляет собой созданную самой природой прекрасную естественную лабораторию с большими перепадами высот, температуры, атмосферного давления» (Залиханов, 2020: 6). В исследованиях участвовали также ученые союзных республик: рядом с обсерваторией АН СССР были построены станция по исследованию космических лучей АН Грузинской ССР, физиологическая лаборатория АН Украинской ССР (Залиханов, там же: 668). С 1961 г. исследования проводят сотрудники Высокогорного геофизического института, созданного на базе Эльбрусской экспедиции, в рамках таких научных направлений, как физическая география, геохимия ландшафтов, биология, экология, в которых рассматриваются проблемы, связанные с природными и антропогенными процессами в ареале (изменение климата в высокогорных районах, таяние ледников, разрушительные обвалы, оползни, камнепады, сели, загрязнение горных территорий и др.). Кроме того, при Президиуме Кабардино-Балкарского научного центра РАН в 1995 г. был открыт отдел географии на базе Северо-Кавказской научной географической станции Института географии РАН (с 2011 г. — Центр географических исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН), одним из научных направлений которого является проблема природопользования в горных регионах.

В последние годы горы рассматриваются как объекты, обладающие природно-рекреационным потенциалом, чаще всего в контексте развития туристического бизнеса, в том числе медицинского туризма. В частности успешно функционируют Эльбрусская учебно-научная база Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова (с. Эльбрус), гляциологический стационар Московского государственного университета им М. В. Ломоносова (с. Эльбрус), Баксанская нейтринная обсерватория (п. Нейтрино) и др. научные учреждения, в которых проводятся фундаментальные исследования по физике, астрофизике, метеорологии, экологии, биологии, медицине, гляциологии.

[1] Древнетюркский словарь / под ред. Д. М. Насилова, И. В. Кормушина и др.; сост. Т. А. Боровкова и др. 2-е изд., пересмотр. Астана: «Ғылым» баспасы, 2016; Къарачай-Малкъар тилни ангылатма сёзлюгю [Карачаево-балкарский толковый словарь] / отв. ред. Ж. М. Гузеев. Ючтомлукъ. А–Ж. Нальчик: «Эль-фа» Китап Басма, 1996. Т. I; Къарачай-малкъар тилни ангылатма сёзлюгю [Карачаево-балкарский толковый словарь] / отв. ред. Ж. М. Гузеев. Ючтомлукъ. З–Р. Нальчик: ЭЛЬ-ФА Китаб басма, 2002. Т. II; Къарачай-малкъар тилни ангылатма сёзлюгю [Карачаево-балкарский толковый словарь] / отв. ред. Ж. М. Гузеев. Ючтомлукъ. С–Я. Нальчик: «Эль-Фа» китап басма. 2005. Т. III; Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на «В», «Г» и «Д» / отв. ред. Н. З. Гаджиева. М.: Наука, 1980; Мурзаев Э. М. Словарь народных географических терминов. М.: Мысль, 1984; Къарачай-малкъар нарт эпос [Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев] / отв. редактор А. И. Алиева. М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1994; Ёзден адет: этический кодекс карачаево-балкарского народа / сост., предисл. и комм. М. Ч. Джуртубаева. Нальчик: Эльбрус, 2005; Къарачай-малкъар фольклор. Хрестоматия / сост., автор вступ. ст. Т. М. Хаджиева. Нальчик: Эль-Фа, 1996; Къарачай-малкъар нарт сёзле [Карачаево-балкарские пословицы] / сост. М. Табаксоев. Нальчик: Эльбрус, 2018; Къарачай-малкъар нарт сёзле [Карачаево-балкарские пословицы] / сост. Х. Джуртубаев. Нальчик: Эльбрус, 2005; Малкъар нарт сёзле [Балкарские пословицы] / сост. А. Холаев. Нальчик: Эльбрус, 1982; Малкъар халкъ жомакъла [Балкарские народные сказки] / сост. М. Я. Гузиева. Нальчик: Эльбрус, 2005.

Что касается работ в области гуманитарных наук, то можно говорить об исследованиях, посвященных культу гор, практикам поклонения им в различных этнических культурах (Потапов, 1946; Агларов, 1984; Семенов, 2010; Джуртубаев, 2011; Сефербеков, 2015; Батомункуева, 2019 и др.).

В карачаево-балкарской филологии результаты вербального выражения перцептивного, мировоззренческого, прагматического содержания горы как социокультурного объекта отражены недостаточно, в частности актуализированы такие аспекты, как особенности репрезентации орографической лексики, структурно-семантические характеристики горы, специфика ее концептуализации в топонимической картине мира, объективация концепта «Тау» в эпосе «Нарты», вербализация этнокультурной информации в номинациях географических объектов и др. (Ахматова, 2015; Мусуков, Улаков, Махиева, 2021; Хуболов, Текуев, Ахматова, 2024; Башиева, Бахтикиреева, 2025).

Перечисленные аспекты являются различными ракурсами этнического восприятия и осмысления горы и требуют более широкого подхода. Гора представляет интерес в значительной степени как междисциплинарный культурный объект, что обусловило наше обращение к теме настоящей статьи.

Лексика, репрезентирующая горный ландшафт (концепт-словоформа)

Лексика горного ландшафта представляет собой совокупность слов, обозначающих характеристики земной поверхности (высота, покров, особенности почвы и др.). В результате выборки, систематизации языковых средств, эксплицирующих концепт *тау*, мы получили большой пласт, отражающий многогранный горный локальный семантический контекст.

Карачаево-балкарская лексема *тау* восходит к древнетюркскому слову *таγ*[1]. Фонетические варианты в других тюркских языках *тав, таг,* ***туу, тоо, тай, тей,*** *даг*, которые во всех источниках, как отмечает Э. В. Севортян, определены как ‘гора’, ‘горы’, также зафиксированы следующие значения: ‘горная цепь’, ‘холм’, ‘возвышенность’, ‘высота’, ‘хребет гор’, ‘скала’, ‘снежная горка’[2].

В карачаево-балкарском толковом словаре лексема *тау* представлена в значении: *тёгерекде жерлени барындан да иги кесек бийик жер* ‘место, выделяющееся по высоте от других мест’[3]. С семантикой лексемы *тау* связаны такие слова, словосочетания, как *таулу* ‘балкарец’ (самоназвание), ‘горец, человек, живущий в горах’, мужские личные имена Таумурза ‘горский мурза’, *Таубий* ‘горский князь’, *Таусолтан* ‘горский султан’, Таубай ‘горский богач’, *Таулу* ‘горец’, *Таукъан* ‘горская кровь’, *Таулан/Тауулан* ‘горный юноша’**,** *Таукъуш* ‘горный орел’, женские личные имена *Таужан* ‘горная душа’, *Таугюл* ‘горный цветок’, отыменные фамилии *Таулуев, Таумурзаев,* топонимы *Таулан* ‘горный юноша’, *Бештау* ‘Пятигорск’, *Джинтау* ‘место обитания чертей’, *Къушлу тау* ‘орлиная гора’, *Къашхатау* ‘лысая гора’, зоонимы *тау джумарукъ* ‘горная куропатка’, *тау къуш* ‘горный орел’, *тау жугъутур* ‘горный тур’ и др. Здесь отметим то, что в регионе лексема *таулу* используется и как синоним слова «кавказец», который понимается как лингвокультурный типаж, аккумулирующий «укоренившиеся маркеры этничности» народов Кавказа (Бижева, Макитова, Мокаева, 2024: 430).

При систематизации и анализе эмпирического материала, в котором отражены горные формы, в качестве ядра концепта определена лексема *тау* с дифференциальным признаком горы ‘выпуклость’. К околоядерной зоне отнесены синонимичные языковые единицы, отражающие различные выступающие, округлые формы рельефа: *азау* ‘перевал (бук. зуб, клык), *бармакъ* ‘пик, острая вершина’ (букв. палец); *тик* ‘склон, косогор’; *тёппе* ‘вершина, бугор, сопка, холм’ (букв. макушка, темя, голова)[4]: *тёбе* ‘холм, небольшая горка, бугор’; *деппан* ‘небольшая горка’, *дуппур/туппур* ‘небольшая горка, бугор’, *сырт* ‘склон’ (букв. спина), которые уточняют характеристики горы.

[1] Древнетюркский словарь / под ред. Д. М. Насилова, И. В. Кормушина и др. 2-е изд., пересмотр. Астана: «Ғылым» баспасы, 2016. С. 558.
[2] Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на «В», «Г» и «Д» / отв. ред. Н. З. Гаджиева. М.: Наука, 1980. С. 118.
[3] Къарачай-малкъар тилни ангылатма сёзлюгю [Карачаево-балкарский толковый словарь] / отв. ред. Ж. М. Гузеев. Ючтомлукъ. Нальчик: «Эль-Фа» китап басма. 2005. Т. III. С. 398.
[4] Мурзаев Э. М. Словарь народных географических терминов. М.: Мысль, 1984. С. 393.

Среди горных апеллятивов следует выделить соматизмы *аякъ* ‘нога’ → подножье: *Къаргъа аякъ* ‘воронье подножье’ (букв. воронья лапка); *баш* ‘голова’ → вершина: *Абай башы* ‘вершина Абая’ (букв. голова Абая); Абай — собств. имя), *бет* ‘лицо’ → склон: *Къара бет* ‘черный склон’(букв. черное лицо); *жух* ‘морда’ → выступ: *Къыбыдын жухла* ‘защищенные выступы’ (букв. защищенные морды); *бармакъ* ‘палец’ → пик, вершина: *Ырау бармакъ къая* ‘чертова скала’ (букв. палец черта), *сырт* ‘спина’ → плато, плоскогорье, возвышенность: *Акъ сырт* ‘белая возвышенность’; *Айдарукъ сырты* ‘возвышенность Айдарука ’(букв. спина Айдарука; Айдарукъ — собст. имя); *тиш* ‘зуб’: *Бурунгу тиш* ‘древний перевал’ (букв. древний зуб).

Периферийную зону концепта *тау* составили компоненты *таулу* ‘горец’ (в значении ‘балкарец’), *таулулукъ* ‘горскость’. В основе эндоэтнонима *таулу* лежит, на наш взгляд, признание карачаевцами и балкарцами значимости гор в их жизнедеятельности, что отразилось в таких понятиях, как *таулу халкъ* ‘горский народ’, *таулу адет* ‘горский обычай’, *таулу намыс* ‘горский свод морально-нравственных норм поведения’, *таулу тил* ‘горский язык’ (в значении ‘родной язык’), *таулу къылыкъ* ‘горское поведение’, *таулу жер* ‘горская земля’, *таулу юй* ‘горский дом’, *таулу эл* ‘горное село’, *таулулукъ* ‘горскость’.

Лексема *таулулукъ* в толковом словаре карачаево-балкарского языка определена как ‘снисходительность, снисхождение, непринципиальность’[1]. На наш взгляд, данное толкование не передает глубину свойств, присущих карачаевцам и балкарцам, на формирование которых, безусловно, повлияло проживание издревле в горах.

В процессе анализа эмпирического материала выделены когнитивные признаки горы и ее элементов, репрезентированные лексическими, фразеологическими, паремиологическими единицами, встречающимися в словарях, мифах, сказках, художественных произведениях, а также в повседневной речи карачаевцев и балкарцев:

— величина (видимые границы): *гигала* ‘высокая гора’, *алф тау* ‘гигантская гора’, *байкъама тау* ‘могучая гора’, *тауну тёппеси кёкге жете* (букв. макушка касается неба) ‘очень высокая гора’, *бийик-сырт тау* ‘высокий хребет’ (букв. гора с высокой спиной), *уллу тау* ‘большая гора’, *гитче тау* ‘небольшая гора’, *мухор тау* ‘короткая гора’;

— внешняя привлекательность: *Ариу тау* ‘красивая гора’, *нюр тау* ‘лучезарная гора’;

— возраст: *къарт тау* ‘старая гора’, *жаш тау* ‘молодая гора’, *Эм бурун тау* ‘самая древняя гора’;

— высота: карачаевцы, балкарцы свои поездки, переезды и т. д. в горную часть характеризуют как подъем наверх — *ёрге: ёрге барама* ‘иду (еду) наверх’, что зафиксировано и в поэзии: «Ёрге, жюрегим, ёрге, ёрге!»[2] ‘Наверх, мое сердце, наверх, наверх’;

— вытянутость горного рельефа: *тау тизгин* ‘горный хребет’, *тизгин таула* ‘горная гряда’, *тау сынжыр* ‘горная цепь’, *тюз тау* ‘прямая гора’;

— комфортное место: приведем фрагмент из сказки: Журавль жене рассказывает: «Мен Кавказ таулада ашха бай, турургъа кенг, хауасы салкъын, балала заяргъа аламат зер тафтым» ‘Я нашел в кавказских горах богатое, широкое, с прохладным воздухом место, где можно завести детенышей’[3];

— кормилица: *тау таулуну ач этмез,* ‘гора не оставит горца голодным’; *таулу адам къолуна къарамаз* ‘горец не будет смотреть в чужую ладонь’;

— побудитель к действиям: *тауда ёсген таукел болур* ‘выросший в горах будет решительным’;

— место мечтаний: *умут тау башында, къадар имбашында* ‘мечта на вершине горы, судьба на плече’;

— наличие природных богатств: *Буу башы* ‘оленья вершина’, *Жыгыра сырт* ‘тминная гора, возвышенность’, *Къоргъашынлы тау* ‘свинцовая гора’, *Жюдюр сырты* ‘ягодная возвышенность’, *къуш тау* ‘орлиная гора’;

[1] Къарачай-малкъар тилни ангылатма сёзлюгю [Карачаево-балкарский толковый словарь] / отв. ред. Ж. М. Гузеев. Ючтомлукъ. Нальчик: «Эль-Фа» китап басма. 2005. Т. III. С. 402.

[2] Кулиев Кайсын. Къаячыны жыры [Песня скалолаза] [Электронный ресурс] // Кайсын Кулиев. URL: https://k-kuliev.ru/poem/poez/529-2011-10-05-08-17-15.html (дата обращения: 16.08.2025).

[3] Бизде зурнукла нек жашамайдыла? Свод карачаево-балкарского фольклора / отв. ред. Х. Х. Малкондуев. Нальчик: Редакционно-издательский отдел ИГИ КБНЦ РАН, 2017. Т. 3. Карачаево-балкарская сказка. С. 145.

— опасное место: *басар таугъа ёрлеме* ‘не поднимайся на гору, которая может обрушиться на тебя’;

— покатость, пологость: *тауну бети* (букв. лицо горы) ‘склон горы’, *тауну къабыргъасы* (букв. ребро горы) ‘склон горы’;

— пониженность в гребне горного хребта или между хребтами: *ыфчыкъ* ‘перевал’, *ауш* ‘перевал’, *ныхыт* ‘проход в скалистых горах’; *ауз* (букв. рот) ‘горный проход’, *бел* (букв. поясница) ‘горная гряда, горный хребет, перевал, седловина, проход в горах’ и др.[1];

— пространственный ориентир: *Тау арты* ‘Закавказье’; *тау аллы* ‘перед горой’,

— прочность: *Бадук-тау-тизгин* (*бадук* ‘крепкий, твердый’, *тау тизгин* ‘горный хребет’);

— расположенность по отношению к стороне света: *тауну кюннюм жаны* ‘южный склон горы’, *тауну чегет жаны* ‘северный склон горы’;

— цвет: *акъ тау* ‘белая гора’, *къара тау* ‘черная гора’;

— статичность: согласно мифам, гора Эльбрус была прибита Тейри к земле, чтобы не тряслась[2];

— структурированность поверхности: *тау башы* (букв. голова горы) ‘горная вершина’, *тау тюбю* (букв. низ, подошва горы) ‘низ горы’, *тау этек* (букв. подол горы) ‘подошва горы’, *мангылай* (букв. лоб горы) ‘передняя часть горы’, *тау аркъа* (букв. спина горы) ‘задняя часть горы’;

— форма: *таракъбаш тау* ‘гребневидная гора’; *тагы* (букв. выступ) ‘гребень горы’; *таракъ* (букв. расческа) ‘гребень горы’, *сын* (букв. памятник, надгробье) ‘горный хребет, гребень, перевал’; *тиш* (букв. зуб) ‘гора, ее выступ, скалистая возвышенность’; *шиш* (букв. острие, вертел) ‘островерхая гора’, *Салыннган тау* ‘висящая гора’, *Айры тау* ‘раздвоенная гора’, *дукъуш тау* ‘горбатая гора’;

— характер покрова: *буз тау* (букв. ледяная гора) ‘покрытая льдом гора’, *агъачлы тау* ‘лесистая гора’, *наратлы тау* ‘гора, покрытая сосновым лесом’, *Къарлы тау* ‘снежная гора’.

Таким образом, горная лексика состоит из языковых средств, производных от лексемы *тау*, синонимичных апеллятивов, слов, обозначающих когнитивные признаки горы, отраженные в пословицах, фольклорных, художественных произведениях, топонимах. Такое разнообразие репрезентантов обусловлено активной рефлексией горы в качестве существенного природного объекта в жизнедеятельности карачаевцев и балкарцев.

Концепты-идеи (культурные смыслы)

В концепте *тау* в концентрированной форме содержится важная этнокультурная информация, объективирующая опыт взаимодействия карачаевцев и балкарцев с горами. С опорой на мифологические, этнографические источники нами выделены следующие культурные смыслы.

Сакральность. В. Н. Топоров относит гору к высшим ценностям, сакральным объектам, так как она «кратчайшим и надежнейшим образом связывает землю и человека с небом и Творцом, что произошло «в начале» во время творения» (Топоров, 2010b: 14). Восприятие горы не только как физического, но и как духовного объекта присуще многим культурам. «Гора, — отмечает Г. Ф. Благова, — воспринималась древними тюрками как природное связующее звено между землей и небом — в различных мифах саяно-алтайских тюркских народов считалось, что три сферы Вселенной может связывать “гора, упирающаяся в небеса”, “гора-господин”» (Благова 2006: 687). А. М. Сагалаев гору, дерево, реку, птицу рассматривает как основные символы, опорные элементы архаичного мироощущения, «создающие множество мифопорождающих ситуаций, генерирующие сказки, мифы и легенды, определяющие строй мифологического Космоса» (Сагалаев, 1991: 11; 27, 28).

Как пишет краевед В. Н. Котляров, «Кавказ, — географическая и мистическая точка, в которой объединяется начало и конец нынешнего человечества, место встречи положительных и отрицательных сил, Ось Мира»[3]. Сакрализация гор является особой частью культуры карачаевцев и балкарцев.

[1] Мурзаев Э. М. Словарь народных географических терминов. М.: Мысль, 1984. С.64.
[2] Къарачай-малкъар нарт эпос [Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев] / отв. редактор А. И. Алиева. М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1994. С. 68.
[3] Котляров В. Н. «Аненербе»: что искали гитлеровцы на Северном Кавказе. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2025. С. 24.

Гора для них — вертикальная линия, которая связывает небо и землю (ср.: в славянской космогонии «локус, соединяющий небо, землю и «тот свет»; место обитания нечистой силы, совершения обрядов и т. п.»)[1].

Мы в одной из своих работ отмечаем, что

> «у горца чрезвычайно обостренное отношение к сохранности своего культурного пространства, поскольку, помимо всего прочего, здесь сосредоточено множество сакральных объектов (священные камни, горы, деревья и т. д.). Граница представляется как самый напряженный участок пространства в силу своей удаленности от сакрального центра. Сделать свой мир непроницаемым для вторжения чужого, инородного — одна из форм онтологического, культурного самоутверждения для горца» (Башиева, Геляева, Кучукова, 2011: 98).

Сакрализация горы в карачаево-балкарской мифологии связана с почитанием Тенгри (кар.-балк. *Тейри*), верховного небесного бога тюркских народов и всех божеств — *Жер Тейриси* (*Тейри* Земли), *Суу Тейриси* (*Тейри* Воды), *Кайнар Тейри* (*Тейри* Солнца), *Кёк Тейри* (*Тейри* Неба) (Ахматова, 2015), согласно локальным преданиям обитавшим на вершине Эльбруса (кар.-балк. название *Минги тау*), вершина которого доходит до неба:

> «Минги тау бек бийик тауду — аны тёппеси кёкге тирелип турады. Ол себепден камсык жулдузчукъла, учуп келип, аны тёгерегинде бугъумуч ойнаргъа сюйгендиле»[2]
>
> ‘Минги тау — очень высокая гора. Ее вершина упирается в небо. Поэтому озорные звездочки прилетали, чтобы поиграть в прятки’[3].

Одно из названий Эльбруса — *Тейри тау* ‘гора Тейри’. В Нартском эпосе *Тейри* представлен как творец всего сущего:

> «Кюн Тейриси кюнню жаратханды. Жер Тейриси жерни жаратханды. Ючюнчюге тенгизле жаратылгъандыла. Кёк бла жер жаратылгъандан сора экисини ортасында адам улу жаратылгъанды… Кюн Тейриси тейрилени башыды, оноучусуду»[4]
>
> ‘Тейри солнца сотворил солнце. Тейри Земли сотворил землю. В третью очередь появились моря. После того как были сотворены небо и земля, между ними были сотворены люди… Тейри Солнца — глава, предводитель всех Тейри, держатель мира’[5].

Тейри создал трехчастную вертикальную модель: в верхнем мире жили боги, в среднем — люди, в нижнем, на земле, — нарты (слуги *Тейри*). Все три мира окружены кольцом — «ограждающими горами» — *Къап таула* (Джуртубаев, 2011: 211), которые образовались, когда герой одной из сказок, которого преследовал черный жеребец, бросил на землю волшебный гребень и появились цепи гор: «*таракъ сынжыр таула болуп тизилди*» ‘гребень стал цепью выстроившихся гор’(перевод С. К. Башиевой)[6].

Таким образом, карачаевцы и балкарцы соотносят модель мира с горой как с вертикальной линией, объединяющей землю и небо. Речь идет о мировом дереве, которое, по мнению В. Н. Топорова, является образом «некоей универсальной концепции, которая в течение длительного времени определяла модель мира человеческих коллективов Старого и Нового Света» (Топоров, 2010а: 67), поэтому синонимичные понятия «мировое дерево», «космическое дерево», «небесное дерево» и др. заняли прочное место в мифологических практиках.

Сакральность горы в мифологическом сознании карачаевцев и балкарцев обусловлена и тем, что *тау* является матерью-прародительницей, роль которой отведена *Уллу тау* (букв. большая гора) — целительнице, исполнительнице желаний. К ней в прошлом на поклон ходили бездетные женщины. Чудодействие горы связывают с Умай бийче.

---

[1] Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. А–Г. С. 520.
[2] Малкъар халкъ жомакъла [Балкарские народные сказки] / сост. М. Я. Гузиева. Нальчик: Эльбрус, 2005. С. 3.
[3] Перевод наш. — *Авт.*
[4] Къарачай-малкъар нарт эпос [Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев] / отв. редактор А. И. Алиева. М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1994. С. 68.
[5] Перевод Т. М. Хаджиевой, Р.А.-К. Ортабаевой. См.: Къарачай-малкъар нарт эпос [Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев] / отв. редактор А. И. Алиева. М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1994. С 302.
[6] Малкъар халкъ жомакъла [Балкарские народные сказки] / сост. М. Я. Гузиева. Нальчик: Эльбрус, 2005. С. 3.

М. Ч. Джуртубаев пишет:

> «Культ богини Умай был известен древним тюркам (тюркютам), она упоминается в енисейско-орхонских руни ческих надписях (VI–VIII вв.). Представления о богине-покровительнице материнства и детей сохранились у хакасов — Ымай-ине, у тюрков Саяно-Алтая: телеуты называют ее Май-энэ, кумандинцы — Ымай-энэ, или Пай ана (пай ана — «богиня-мать», или «святая мать» — М. Д.), качинцы — Ымай-энэ, шорцы — Умай-энэ» (Джуртубаев, 2011: 93).

А. М. Сагалаев объясняет однородность образа богини-матери ее «основной, жизнедательной функцией», особенно у этносов, расселенных на смежных территориях и связанных перекрещивающимися линиями этногенеза и историей культуры» (Сагалаев 1991: 52).

Кроме того, бездетные женщины поклонялись *Байрым таш* — камню святой Марии, покровительницы материнства, приносили к нему *хычины* — тонкие пироги с начинкой.

Вечность. По мифологическим представлениям карачаевцев и балкарцев, у гор бесконечная жизнь, так как они прибиты к земле и независимы от времени.

Приведем фрагмент из сказания «Тейриле бла нартла» («Тейри и нарты»):

> «Ала жерни жаратханда, жер къалтыраукъ, тенгизле чайкъантылы, толкъунлу болгьандыла. Нарт улулары, баш уруп, Тейрилеге жети жылны жилягьандыла, айтхандыла: Жерни жаратхансыз — къалтыратмагъыз, Сууланы болдургьансыз — чайпалатмагъыз! — деп тилегенлеринде. Къайнар Тейри, тауланы жаратып, жерге чюйле этип ургьанды»[1].

> ‘Когда Кайнар Тейри вместе с Тейри Земли сотворил землю, земля все время дрожала, а моря волновались. Племя нартов, поклоняясь Тейри, семь лет плакало и молило: Землю сотворили вы — не сотрясайте ее. Воды явили вы — не волнуйте. И тогда Кайнар Тейри создал горы и, как клинья, вбил их в землю’[2].

Источник здоровья. На вершине Эльбруса благодаря роднику бессмертия «Минги-суу», охраняемому *къара къузгун* ‘черным вороном’, окреп нартский герой Карашауай:

> «Айтыугьа кёре, Минги тауну тёппесинде, бугьейле ичинде дарман шаудан барды. Жайны чиллесинде аны тёгерегинде кём-кёк кырдык чыгьады. Ол кезиуде Гемуда ол шауданнга барып, андан ичип, аны тёгерегинде отлап, бир къаууm кюн турады. Сора андан кете тебирегенинде, ол дарман суудан элтип, Кьарашауайгьа да ичиреди. Алай бла, ала экиси да, къарт болмай, не ёлмей, Минги тауну тийресинде жашайдыла»[3].

> ‘Рассказывают, что на вершине Минги тау, среди расщелин ледников, есть родник с целебной водой. В летний зной вокруг него вырастает сочная зеленая трава. И в это время Гемуда[4] приходит к этому роднику, пьет оттуда воду и несколько дней пасется вокруг него. А когда уходит оттуда, берет воду и поит целебной водой и Карашауая. Вот поэтому они не стареют и не умирают и поныне живут в окрестностях Минги тау’[5].

Полагаем, что речь идет о нарзане — напитке нартов. Одно из имен Эльбруса *Сау этген тау* ‘вылечивающая гора’. Отношение к здоровью, отраженное в мифе, — устойчивая мотивация для живущих в горах. Сообразно с возможностями горного ландшафта большую популярность в последние десятилетия приобрели альпинизм, туризм, лечение астмы, аллергии в Приэльбрусье и т. д.

Пристанище нечистой силы. В мифологии к горам наблюдается двоякое отношение: с одной стороны, как отмечено выше, на их вершинах обитали боги, а с другой — «гора относилась к неосвоенному и враждебному человеку пространству, вследствие чего она являлась локусом обитания принадлежащих к царству смерти злых духов» (Сефербеков, 2015: 18), что подтверждается наличием топонимов *Джинтау* (букв. гора джинов) — хребет в междуречье Малой Лабы и Большой Лабы, *Шайтан-тау* (букв. *г*ора шайтанов) — гора между аулами Учкулан и Карт-Джурт, *Джиннатпадчах тау* ‘гора царя злого духа’ (одно из народных названий г. Эльбрус).

Душа народа. Горы в первую очередь — это территория, на которой сформировался карачаево-балкарский этнос.

---

[1] Къарачай-малкъар нарт эпос [Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев] / отв. редактор А. И. Алиева. М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1994. С. 68.
[2] Там же. С 302.
[3] Там же. С. 212.
[4] Волшебный конь.
[5] Къарачай-малкъар нарт эпос [Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев] / отв. редактор А. И. Алиева. М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1994. С. 302.

М. Ч. Залиханов отмечает, что

> «следы пребывания человека в Приэльбрусье уходят в глубь веков, к доисторическим временам. В пещерах Эльбруса сохранились рунические письмена и захоронения с языческих времён. Сохранились и памятники в виде отдельных каменных изваяний тюркских народов» (Залиханов, 2020: 665).

Выше мы отметили, что *таулу* ‘горец, балкарец’ — компонент периферии анализируемого концепта — является эндоэтнонимом, который репрезентирован в пословицах *тау бла таулу джан бла тёнгек* ‘гора и горец — душа и тело’, *таулуну жаны тауда* ‘душа горца на горе’, в художественной литературе. В 1910 году поэт Кязим Мечиев, будучи в Дамаске, выразил свою привязанность к родным горам стихотворной строкой, обращаясь к Аллаху:

> «Мен факъырны таш окъуна эт, Аллах! Алай туугъан от жагъама элт, Аллах! … Къайытар, Аллах, къайытар сен тауларыма»[1] ‘Лучше в камень меня преврати, Аллах… Но остаться не дай на чужбине, Возврати меня, возврати, Аллах, к моим горам’[2].

«…К родине привязанный навек, всегда гордился тем, что горец я»[3], — писал в 1942 г., будучи на фронте, поэт Кайсын Кулиев.

Карачаево-балкарское название «Минги тау» (Эльбрус) носят газета в г. Карачаевске, литературно-художественный журнал в Кабардино-Балкарской Республике, коммерческие предприятия, народный ансамбль. Имя горы Уллу-Тау присвоено одному из альпинистских лагерей.

Таким образом, концепт *тау* включает важные этнокультурные смыслы, отражающие специфику восприятия и оценки горы сквозь оптику самих горцев, в представлениях которых горы не только природные объекты, но и основа здоровья, пристанище духов, феномены сакрализации, связанные с высшим миром, душа народа.

Концепт «тау» как социальный регулятор

Суровые природно-климатические условия в горах оказали влияние на мировоззрение карачаевцев и балкарцев, специфику взаимодействия их с окружающим миром, так как необходимо было придерживаться определенных правил, чтобы избежать опасностей. Это охватывало все сферы жизнедеятельности горцев — традиционный быт, отношения между людьми, отношения с природой, модели поведения, гостеприимство и т. д. Социально-регулятивные механизмы в горах зависели от многих факторов. В качестве таких инструментов выступали, как правило, укоренившиеся правила, нормы поведения, которые передавались из поколения в поколения. Все сферы жизнедеятельности карачаевцев и балкарцев были регламентированы в этическом кодексе «Ёзден адет»[4], в котором нашли отражение нравственные основы взаимной ответственности членов этнического коллектива: уважение старших, отношение к старикам, родителям, детям, природе, скромность, доброжелательность, милосердие, терпимость, гостеприимство и др.

Выше, при рассмотрении вербализаторов горы, нами было обращено внимание на два слова *таулу* ‘горец’ (эндоэтноним), *таулулукъ* ‘горскость’. Как утверждает М. Ч. Шогенова, «самоназвание народа — вербальный способ номинации и самопрезентации этноса, мощное средство воплощения когнитивной этничности и отражения специфики ментального мышления той или иной этнической группы» (Шогенова, 2015: 212). По ее мнению, «этнокультурный образ балкарского народа, воплощенный в эндоэтнониме *таулу,* ассоциируется с непоколебимостью и мощью, твердостью и устойчивостью гор, которые и являются источником самоопределения» (там же: 212). Речь идет о таких качествах горцев, зафиксированных в пословицах и поговорках, как открытость: *таулу сюйген — туура сёз* ‘горец любит открытую речь’; трудолюбие: *таулуну къолу — жауур* ‘руки горца в мозолях’, *жети жылы толгьан таулу атны жюгенин иймез* ‘семилетний горец крепко будет держать поводья лошади’; решительность: *тауда ёсген таукел болур* ‘росший в горах решителен’; гостеприимство: *таулу кеси ач болса да, къонакъларын*

[1] Мечиев Кязим. Назмула бла поэмала [Стихотворения и поэмы]. Нальчик: Эльбрус, 1987. С. 25.
[2] Подстрочный наш. — *Авт.*
[3] Кулиев Кайсын. Всегда гордился тем, что горец я [Электронный ресурс] // Кайсын Кулиев. URL: https://k-kuliev.ru/poem/izvoen/408-2011-10-04-07-26-53.html (дата обращения: 16.08.2025). Перевод Н. Тихонова.
[4] Ёзден Адет: Этический кодекс карачаево-балкарского народа / сост., предисл. и комм. М. Ч. Джуртубаева. Нальчик: Эльбрус, 2005.

ач этмез ‘горец сам не поест, но гостей накормит’; почитание памяти предков: *жети атасын билген — таулугъа тёреди* ‘знание имен предков до седьмого поколения — закон’; достоинство: *таулу ачдан ёле турсада, садакъа тилемез* ‘горец не попросит милостыню, умирая от голода’[1].

Если в эндоэтнониме *таулу* отражено самоощущение карачаевцев и балкарцев, то в понятии *таулулукъ* в значении ‘горскость’ воплощена совокупность свойств, присущих карачаевцам и балкарцам, — гостеприимство, терпение, радушие, милосердие, доброжелательность, готовность помочь и т. д. Устойчивая фраза *таулулукъ эт* ‘покажи горскость’ предполагает не проявление снисхождения, непринципиальности, а следование нормам поведения человека, живущего в горах.

Горный ландшафт в силу своего разнообразия всегда был открыт для хозяйственной деятельности, связанной с традициями организации жизни в нелегких условиях. Основным ее видом являлось животноводство: содержание и разведение домашнего скота, получение и производство продуктов питания (мясо, молоко, айран, масло, сметана) для собственных нужд и продажи; окот, стрижка овец, перегон скота весной на летние пастбища (*жайлыкъла*), осенью — на зимние стойбища (*стауатла, къышлыкъла)* и т. д. С животноводством были связаны кустарные промыслы — изготовление из шерсти узорных кийизов — войлочных ковров, одежды с орнаментом с сакрально-культовой горной тематикой, чаще всего с рогами горного козла, барана, ткачество, выделка кожи, из которой шили *чабырла* — рабочую мужскую обувь, адаптированную для ношения в горной местности.

Актуальным родом занятий было кузнечное ремесло, так как в горах было много руды с железом, медью, золотом и другими полезными ископаемыми. Его покровителем в карчаево-балкарской мифологии был нарт Дебет. Он имел свою кузницу на горе Тырмы Тау ‘горе с трещиной’[2]. Обработка металла нашла отражение в преданиях «Тейриле бла нартла» («Тейри и нарты»), «Нарт Дебетни туугъаны» («Рождение нарта Дебета»), «Ёрюзмекни туугъаны» («Рождение Ёрюзмека»), «Как Ёрюзмек сражался на небе с Фуком» и др.)[3]:

— «Нарт Дебет таулагьа темир ташла жыяргъа кетгенди» ‘Нарт Дебет ушел в горы за железными камнями’;

— «Темирчи Дебет а ол кёкден тюшген ташны эки сыныгъын да эритип, темир этгенди» ‘Кузнец Дебет из переплавленных осколков упавшего с неба камня изготовил железо’;

— «Андан битеу нартха айтылгьан къулач-къулач созулгъан сырпынны ишлеп, нарт Ёрюзмекге нартланы жаулары Кьызыл Фук бла сермеширге бергенди» ‘Потом изготовил известный всем нартам меч для того, чтобы сразиться с врагом нартом — Красным Фуком’;

— «Темирчи Дебет ол кёк темирни къалгьанын а нартлагьа сырпынла, садакъла эм башха сауутла этгенде, андан бир азын жер темирге къошуп болгъанды» ‘Кузнец Дебет из оставшихся кусков небесного камня изготовил стрелы и другое оружие’[4].

Важными и традиционными действиями горцев были мероприятия, посвященные **культу гор**. Отношение к горам в первую очередь было обусловлено тем, что они были местом обитания богов. Например, по представлениям карачаевцев и балкарцев, локацией пантеона *Тейри*, создателя Вселенной, являлся Эльбрус — *Минги тау* (кар.-балк.) ‘вечная гора’. Флора, фауна находились под покровительством божества растительного мира Эрирея, божества плодородия, громовержца Чоппы, божества земледелия и урожая Голлу, божества охоты Абсаты, божества животного мира Аймуша. Им и Тейри посвящались обрядовые мероприятия, чтобы умилостивить их: *Тейриге табыныу* ‘поклонение Тейри’, *Чоппагъа барыу* ‘паломничество к Чоппе’, *Голлугъа барыу* ‘паломничество к Голлу’ и др. В Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии несколько географических объектов носят имена Тейри и божеств: *Тейри тюбю* — местность близ урочища Шканты в бассейне р. Черек-Балкарский, *Абсаты* — местность с каменным изображением божества охоты в урочище Тууз-Сырт (Чегемское ущелье Кабардино-Балкарской Республики), у которых совершались ритуальные мероприятия (Хапаев, 2013: 99, 100, 343).

[1] Къарачай-малкъар нарт сёзле [Карачаево-балкарские пословицы] / сост. М. Табаксоев. Нальчик: Эльбрус, 2018; Къарачай-малкъар нарт сёзле [Карачаево-балкарские пословицы] / сост. Х. Джуртубаев. Нальчик: Эльбрус, 2005; Балкарские пословицы и поговорки / сост. А. Холаев. Нальчик: Эльбрус, 1982.
[2] Къарачай-малкъар нарт эпос [Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев] / отв. редактор А. И. Алиева. М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1994. С. 70.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 74.

Сакральными объектами являются также *кешенеле* ‘склепы’ в с. Эль-тюбю Чегемского района, *Чоппаны-ташы* ‘камень Чоппы‘ у аула Учкулан, *Мамукъ таш* ‘ватный камень’ в Безенгиевском ущелье, *Кёк таш* ‘небесный камень’ в с. Хулам, *Къадау таш* ‘камень особой прочности’ (досл. замок-камень) в Карачае, сторожевые башни *Абай-Кала и Амирхан-Кала* в с. Верхняя Балкария Черекского района, сакральными центрами, местами паломничества в горах были также деревья *Раубазы* в Балкарии, *Журтда жангыз Терек* ‘одинокое дерево’ в Карачаеь.

Хозяйственная жизнь карачаевцев и балкарцев сопровождалась различными народными праздниками, в числе которых особое место занимают аграрные праздники и связанные с ними ритуалы. Они сопровождались жертвоприношением барана или быка, черепа которых впоследствии вешали на заборах как обереги, а также состязаниями в стрельбе, метании камня, влезании на столб, намазанный маслом, скачками ‘*ат чаришле*’, которые начинались нартами, как отмечает М. Ч. Джуртубаев, «от Алапа тау» (Джуртубаев, 2011: 648) и т. д.

Обратимся к некоторым из них.

Сабан той (*сабан* ‘пашня’, *той* ‘праздник’) в честь первой пахоты начинался на солнечной стороне местности ‘*кюннюм жанында*’. Возвещал о празднике *жашил байракъ* ‘зеленый флаг’, символ пробуждения природы. Мероприятие начиналось с обращения старейшины общины к Тейри: «Бек битсинле сабанла. Башларына къол жетмезча, тюбю бла жилян ётмезча. ‘Пусть пашни расцветут, чтобы рукой не дотянуться до их верхушек, чтобы под ними змея не смогла проползти!’[1] Праздник завершали жертвоприношением быка, чтением молитв, исполнением обрядовой песни «Сабанчыны жыры» ‘Песня пахаря’[2].

Праздник *Голлу* ‘встреча весны’. Он длился семь дней. Первый день начинали исполнением песни в честь Голлу — покровителя земледелия и урожая, благопожеланиями, обрядовым танцем урожая *Голлу*. В Чегемском ущелье был актуален другой танец «Гутан» (от глагола *къутлан* ‘осчастливиться, получить благодать’, см.: Кетенчиев, Аппоев, 2023: 134). Завершался праздник на седьмой день поминками по умершим родственникам и жертвоприношением, а также различными соревнованиями, плясками. Поздней осенью после уборки урожая, перегона скота с летних пастбищ на зимние, устраивали праздник с обрядом *Озай*, напоминающим колядки, «с подворным обходом детьми, которые собирали угощение и произносили слова благопожелания» (Кетенчиев, Аппоев, 2023: 135). Как отмечает А. М. Сарбашева, «календарный обряд “Озай” на определенном этапе развития утратил функциональное содержание и превратился в развлекательную игру молодежи, … весенне-обрядовый праздник “Голлу” постепенно трансформируется в родовой свадебный обряд» (Сарбашева, 2009: 19).

С аграрными праздниками связаны и другие ритуальные действия, например, *малланы таугъа кёчюрген* ‘перегон скота на летнее пастбище’ по традиции в конце мая. Важно было сохранить поголовье от волков, поэтому приносили в жертву первого ягненка для умилостивления Апсаты, покровителя диких животных. Также отмечали *биченнге чыкъгъан* ‘праздник сенокоса’, который начинался с имитации косьбы. При засухе проводили обряд *жаун тилеген* ‘вымаливание дождя’, во время которого жители, обращаясь к громовержцу Чоппе, били по металлическим емкостям, пели песню «Чоппа», стреляли в небо, молились, приносили в жертву откормленного быка, чтобы смягчить покровителя, обливали друг друга водой.

Благодаря опыту позитивного сосуществования с горами карачаевцы и балкарцы сохраняли этническую культуру с ее сакральными компонентами, направленными на бережное отношение к ландшафту. Природоохранительная практика была связана с культом божества Абсаты. Охота в горах «была своеобразным единоборством с суровой природой гор, связанным с большим риском, поэтому наиболее искусные охотники становились в народном восприятии героями, о них складывали песни»[3], обращались к Абсаты со словами: «Бог ты всемогущий, мы будем молиться, Чтобы одарил ты удачей стрелка»[4]. Но тех, кто истреблял горных туров ради наживы, по просьбе Абсаты, убивала молния: «Уучулукъ бла кийиклени кеп жаралы этгенни уучуну шибля ийип ёлтюргендиле» ‘Охотника, ранившего много туров, убивала молния’, а раненых животных божество лечило само[5].

[1] Къарачай-малкъар фольклор. Хрестоматия / сост., автор вступ. ст. Т. М. Хаджиева. Нальчик: Эль-Фа, 1996. С. 235.
[2] Там же. С. 235.
[3] Песни народов Северного Кавказа / вступ. ст., сост. и примеч. К. Кулиева и Н. Джусойты; ред. поэт. переводов Г. Регистана. Ленинград: Советский писатель. Ленинградское издание, 1976. С. 16.
[4] Къарачай-малкъар фольклор. Хрестоматия / сост., автор вступ. ст. Т. М. Хаджиева. Нальчик: Эль-Фа, 1996. С. 235.
[5] Там же. С. 67.

В качестве механизма управления отношением людей к животным были актуальны строгие запреты ‘*ырысла’*, например, нельзя было бить домашних животных (*аланы тиллери жокъду, тарыгъыргъа* ‘они не владеют речью, чтобы пожаловаться’), убивать сову, лягушку, ласточку и т. д.[1]

В регуляции общественной жизни важное место занимало обычное право, возникшее в социальной практике «как следствие самоорганизации общества»[2]. К нарушителям применяли такие меры порицания, как проклятие у родника позора ‘*налат шаудан’* (*налат* ‘проклятие’), привязывание к камню позора ‘*налат таш*’, столбу позора ‘*налат багъана’*. К ним мог подойти любой человек и высказать свое отношение к проступку.

Для трусливых мужчин, не принявших участие в обороне села в случае нападения неприятелей, был предусмотрено знамя позора из соломы ‘*салам байракъ*’, которое оставляли у дома. В тяжких случаях (например, убийство, воровство) провинившихся выгоняли из общины. О действенности такого обычая наказания говорят пословицы: *Халкъ налат берсе — кёк титирер* ‘Когда проклинает народ, содрогается небо’; *Халкъны ачы налаты жетеуленге жюкленир: мурдаргъа бла сатлыкъгъа, артыкълыкъ этгенге бла жалгъан даучугъа* ‘Проклятие народа постигнет убийцу, предателя, насильника и клеветника’[3].

Общины также обеспечивали организацию и проведение ритуалов, направленных на социализацию детей, укрепление семейных традиций: *сабийни бешикге салыу* ‘укладывание ребенка в колыбель’, *биринчи атлам* ‘первый шаг’, *биринчи тиш* ‘первый зуб’, введение юноши во взрослую жизнь, которая начиналась на пастбище в горах.

Таким образом, система взаимодействия с горами карачаевцев и балкарцев включает комплекс обрядовых действий, сохранившихся в коллективном сознании этноса и отраженных в культуре.

Заключение

Согласно полученным результатам, гора как природный объект занимает в жизни карачаевцев и балкарцев важное место, о чем свидетельствует большой корпус репрезентативного материала, отражающего интегральные, дифференциальные, когнитивные признаки, универсальные, этнокультурные характеристики горы и широкого круга горных форм, представленные в лексических, паремиологических единицах, фольклорных, художественных текстах, концептах-идеях (сакральность, вечность, пристанище нечистой силы, источник здоровья).

В работе отмечены различные формы взаимодействия карачаевцев и балкарцев с горой, способы трансляции этнокультурного опыта, социальной регуляции поведения людей. Нормативные смыслы сконцентрированы в этическом кодексе «Ёзден адет», обычном праве, обрядах, традициях, природоохранных действиях, направленных на социализацию, приобщение к порядку общественной и хозяйственной жизни, нравственным ценностям детей с раннего возраста.

Исследование в рамках междисциплинарного подхода позволило обобщить, структурировать, осмыслить знания о горе, зафиксированные, хранящиеся в языке, фольклоре, народной философии карачаевцев и балкарцев, показать смысловую насыщенность, неоднородность концепта *тау* как этнокультурной константы, сложившейся в процессе длительного взаимодействия людей и природы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абаев, М. К. (1992) Исторический очерк: Балкария. Нальчик : Эльбрус. 43 с.

Агларов, М. А. (1984) Языческое святилище на вершине горы Бахарган // Мифология народов Дагестана: сборник статей / отв. ред. Ч. С. Юсупова. Махачкала : Издательство Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра РАН. 187 с. С. 36–43.

[1] Там же. С. 29.

[2] Коркмазова, Л. Б. Историческая роль обычного права в системе социально-экономических, общественных отношений карачаевцев в XVIII — первой половине XIX в.: автореф. дис. … канд. ист. наук. Пятигорск, 2010. С. 10.

[3] Ёзден адет: этический кодекс карачаево-балкарского народа / сост., предисл. и комм. М. Ч. Джуртубаева. Нальчик: Эльбрус, 2005. С. 110.

Ахматова, М. А. (2015) Концепт «Гора» в карачаево-балкарском нартском эпосе // Современные проблемы науки и образования. Ч. 3. С. 68.

Батомункуева, С. Р. (2019) Культ гор в социокультурном пространстве // Chronos. № 9 (36). С. 46–49.

Башиева, С. К., Бахтикиреева, У. М. (2025) Карачаево-балкарская топонимия как средство кумуляции и хранения этнокультурной информации // Новые исследования Тувы. № 2. С. 280–289. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2025.2.16

Башиева, С. К., Геляева, А. И., Кучукова, З. А. (2011) Смыслы и образы пространства и времени в системе этнической идентичности// Философские науки. № S1. С. 87–107.

Бижева, З. Х., Макитова, Т. Т., Мокаева, И. Р. (2024) Лингвокультурный типаж «современный кавказский горец» // Казанская наука. № 10. С. 430–433.

Благова, Г. Ф. (2006) Антропонимическая система как проекция космологических и социальных представлений пратюрков // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык — основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М. : Наука. 908 с. С. 660–765.

Джуртубаев, М. Ч. (2011) Мифология и эпос карачаево-балкарского народа: Древние верования балкарцев и карачаевцев. Карачаево-балкарский героический эпос. Нальчик : Эльбрус. 488 с.

Залиханов, М. Ч. (2020) Эльбрус и наука. 85 лет Высокогорному геофизическому институту Росгидромета и РАН. М. : Российская академия наук. 728 с.

Кетенчиев, М. Б., Аппоев, А. А. (2023) Названия танцев в карачаево-балкарском языке: этимологические этюды // Научная мысль Кавказа. № 1 (113). С. 131–137.

Кузнецов, В. А. (1962) Аланские племена Северного Кавказа. М. : Издательство Академии наук СССР. 137 с.

Ламажаа, Ч. К. (2023) Концепты культуры: форма, идея, социальная регуляция // Новые исследования Тувы. № 1. С. 6–25. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.1

Мусуков, Б. А., Улаков, М. З., Махиева, Л. Х. (2021) Лексико-семантические и синтагматические особенности тюркских географических названий и апеллятивных лексем // Известия Кабардино-Балкарского научного центра РАН. № 4 (102). С. 80–89.

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

Сагалаев, А. М. (1991) Урало-Алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск : Наука, Сибирское отделение. 155 с.

Сарбашева, А. М. (2009) Балкарская драматургия: этнофольклорная традиция и эволюция жанра. Нальчик : Издательство КБИГИ. 240 с.

Семенов, А. В. (2010) Горные святилища Тывы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2: История. Вып. 4. С. 140–146.

Сефербеков, М. Р. (2015) Культ гор Кавказа // Вестник Дагестанского государственного университета. Т. 30. Вып. 4. С. 18–23.

Степанов, Ю. С. (1997) Константы: словарь русской культуры. Опыт исследования. М. : Языки русской культуры. 824 с.

Топоров, В. Н. (2010a) Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М. : Рукописные памятники Древней Руси. Т. 1. 448 с.

Топоров, В. Н. (2010b) Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М. : Рукописные памятники Древней Руси. Т. 2. 496 с.

Хапаев, С. А. (2013) Географические названия Карачая и Балкарии. М. : ОО «КосмоПолиграф». 576 с.

Хуболов, С. М., Текуев, М. М., Ахматова, М. А. (2024) Структурно-семантические особенности образных выражений, характеризующих гору Эльбрус в карачаево-балкарском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Т. 17. Вып. 3. С. 918–923.

Шогенова, М. Ч. (2015) Этнокультурный образ языковой личности в эндоэтнонимах // Филологические науки. Вопросы теории и практики. № 8 (50). Ч. 3. С. 211–214.

Дата поступления: 03.11.2025 г.
Дата принятия: 11.12.2025 г.

REFERENCES

Abaev, M. K. (1992) *Historical sketch: Balkaria*. Nalchik, Elbrus. 43 p. (In Russ.)

Aglarov, M. A. (1984) Pagan sanctuary on the top of Mount Bakhargan. In: Ch. S. Yusupova (ed.) *Mythology of the peoples of Dagestan: collection of articles*. Makhachkala, G. Tsadasa Institute of Language, Literature and Art of the Dagestan Scientific Centre of RAS. 187 p. Pp. 36–43. (In Russ.)

Akhmatova, M. A. (2015) The concept "Mountain" in the Karachay-Balkar Nart epic. *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya*, part 3, p. 68. (In Russ.)

Batomunkueva, S. R. (2019) The cult of mountains in the socio-cultural space. *Chronos*, no. 9 (36), pp. 46–49. (In Russ.)

Bashieva, S. K. and Bakhtikireeva, U. M. (2025) Karachay-Balkar toponymy as a means of cumulation and preservation of ethnocultural information. *New Research of Tuva*, no. 2, pp. 280–289. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2025.2.16

Bashieva, S. K., Gelyaeva, A. I. and Kuchukova, Z. A. (2011) Meanings and images of space and time in the system of ethnic identity. *Filosofskie nauki*, no. S1, pp. 87–107. (In Russ.)

Bizheva, Z. Kh., Makitova, T. T. and Mokaeva, I. R. (2024) Linguocultural type "modern Caucasian mountaineer". *Kazanskaya nauka*, no. 10, pp. 430–433. (In Russ.)

Blagova, G. F. (2006) The anthroponymic system as a projection of the cosmological and social views of the Proto-Turks. In: E. R. Tenishev and A. V. Dybo (eds) *Comparative-historical grammar of the Turkic languages. Proto-Turkic language – the basis. The worldview of the Proto-Turkic ethnos according to linguistic data*. Moscow, Nauka. 908 p. Pp. 660–765. (In Russ.)

Dzhurtubaev, M. Ch. (2011) *Mythology and epic of the Karachay-Balkar people: Ancient beliefs of the Balkars and Karachays. Karachay-Balkar heroic epic*. Nalchik, Elbrus. 488 p. (In Russ.)

Zalikhanov, M. Ch. (2020) *Elbrus and science. 85 years of the High-Mountain Geophysical Institute of Roshydromet and RAS*. Moscow, Russian Academy of Sciences. 728 p. (In Russ.)

Ketenchiev, M. B. and Appoev, A. A. (2023) Names of dances in the Karachay-Balkar language: etymological studies. *Nauchnaya mysl Kavkaza*, no. 1(113), pp. 131–137. (In Russ.)

Kuznetsov, V. A. (1962) *Alan tribes of the North Caucasus*. Moscow, Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR. 137 p. (In Russ.)

Lamazhaa, Ch. K. (2023) Cultural concepts: form, idea, social regulation. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 6–25. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.1

Musukov, B. A., Ulakov, M. Z. and Makhieva, L. Kh. (2021) Lexico-semantic and syntagmatic features of Turkic geographical names and appellative lexemes. *Izvestiya Kabardino-Balkarskogo nauchnogo tsentra RAN*, no. 4 (102), pp. 80-89. (In Russ.)

Potapov, L. P. (1946) The cult of mountains in Altai. *Sovetskaya etnografiya*, no. 2, pp. 145–160. (In Russ.)

Sagalaev, A. M. (1991) *Ural–Altaic mythology. Symbol and archetype*. Novosibirsk, Nauka, Siberian Branch. 155 p. (In Russ.)

Sarbashyeva, A. M. (2009) *Balkar drama: ethnofolklore tradition and evolution of the genre*. Nalchik, KBIHI Publishing House. 240 p. (In Russ.)

Semenov, A. V. (2010) Mountain sanctuaries of Tuva. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 2: Istoriya*, issue 4, pp. 140–146. (In Russ.)

Seferbekov, M. R. (2015) The cult of Caucasian mountains. *Vestnik Dagestanskogo gosudarstvennogo universiteta*, vol. 30, issue 4, pp. 18–23. (In Russ.)

Stepanov, Yu. S. (1997) *Constants: a dictionary of Russian culture. Research essay*. Moscow, Yazyki russkoy kultury. 824 p. (In Russ.)

Toporov, V. N. (2010a) *The world tree: Universal sign complexes:* in 2 vol. Moscow, Rukopisnye pamyatniki Drevney Rusi. Vol. 1. 448 p. (In Russ.)

Toporov, V. N. (2010b) *The world tree: Universal sign complexes:* in 2 vol. Moscow, Rukopisnye pamyatniki Drevney Rusi. Vol. 2. 496 p. (In Russ.)

Khapaev, S. A. (2013) *Geographical names of Karachay and Balkaria*. Moscow, KosmoPoligraf. 576 p. (In Russ.)

Khubolov, S. M., Tekuev, M. M. and Akhmatova, M. A. (2024) Structural and semantic features of figurative expressions characterizing Mount Elbrus in the Karachay-Balkar language. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*, vol. 17, issue 3, pp. 918–923. (In Russ.)

Shogenova, M. Ch. (2015) Ethnocultural image of a linguistic personality in endoethnonyms. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*, no. 8(50), part 3, pp. 211–214. (In Russ.)

Submission date: 03.11.2025.
Acceptance date: 11.12.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.9

Статья

Общетюркские географические термины как основа базовой когнитивной модели карачаево-балкарской и тувинской топонимий

Светлана К. Башиева
Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х. М. Бербекова, Российская Федерация,
Надежда Д. Сувандии
Тувинский государственный университет, Российская Федерация

В статье анализируется общетюркская географическая терминология в карачаево-балкарском и тувинском языках. Проведен анализ словарных дефиниций, рассмотрены этимологии некоторых лексических единиц, выявлены понятийные, интегральные и дифференциальные когнитивные признаки географических терминов. На основе интегральных признаков «выпуклый», «вогнутый», «плоский» впервые систематизированы, описаны орографические и гидронимические апеллятивы как универсальные компоненты базовой когнитивной модели карачаево-балкарской и тувинской топонимий. Дифференциальные признаки позволили уточнить, расширить их семантические характеристики.

В результате когнитивно-матричного анализа определены в качестве ядра «жер»/«чер» ‘земля’, внутреннего когнитивного контекста — рельеф земной поверхности, внешнего когнитивного контекста — водные объекты. В совокупности они отражают ландшафтные особенности территорий обитания этносов. Они выражают базовые знания карачаевцев, балкарцев, тувинцев о физических характеристиках географических объектов. Выявлено, что в карачаево-балкарских и тувинских топонимических пластах представлены как исконно тюркские, так и узколокальные географические термины, обусловленные характером восприятия природных объектов, их разнообразием, степенью их распространенности на обширной территории.

Ключевые слова: *топоним; апеллятив; географический термин; ороним; орографический термин; гидронимический термин; карачаево-балкарский язык; тувинский язык; когнитивно-матричная модель*

Исследование выполнено при финансовой поддержке внутреннего гранта Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова (договор № 45) в рамках программы «Приоритет 2030».

Для цитирования:
Башиева С. К., Сувандии Н. Д. Общетюркские географические термины как основа базовой когнитивной модели карачаево-балкарской и тувинской топонимий // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 166-178. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.9

Башиева Светлана Конакбиевна — доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой русского языка и общего языкознания Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова. Адрес: 360004, Россия, г. Нальчик, ул. Чернышевского, д. 173. Эл. адрес: bfo-pdo@mail.ru

Сувандии Надежда Дарыевна — кандидат филологических наук, доцент, заведующая лабораторией этнологии и лингвокультурологии, декан филологического факультета Тувинского государственного университета. Адрес: Россия, г. Кызыл, 667004, ул. Монгуша Сата, д. 9В. Эл. адрес: suvandiin@mail.ru

BASHIEVA, Svetlana Konakbievna, Doctor of Philology, Professor, Head, Department of Russian Language and General Linguistics, Kabardino-Balkarian State University named after Kh. M. Berbekov. Postal address: 173 Chernyshevskogo St., 360004, Nalchik, Russian Federation. E-mail: bfo-pdo@mail.ru

SUVANDII, Nadezhda Daryevna, Candidate of Philology, Associate Professor, Head, Laboratory of Ethnology and Linguoculturology; Dean, Philological Faculty, Tuvan State University. Postal address: 9B Mongush Sat St., 667010, Kyzyl, Russian Federation. E-mail: suvandiin@mail.ru

ORCID: 0000-0002-3817-2436

Article

Common Turkic Geographical Terms as the Basis of the Basic Cognitive Model of Karachay-Balkar and Tuvan Toponymy

Svetlana K. Bashieva
Kh. M. Berbekov Kabardino-Balkarian State University, Russian Federation,
Nadezhda D. Suvandii
Tuvan State University, Russian Federation

The article analyses Common Turkic geographical terminology in the Karachay-Balkar and Tuvan languages. A study of dictionary definitions is carried out, the etymologies of certain lexical units are examined, and the conceptual, integral and differential cognitive features of geographical terms are identified. Based on the integral features "convex", "concave" and "flat", orographic and hydronymic appellatives are for the first time systematised and described as universal components of the basic cognitive model of Karachay-Balkar and Tuvan toponymy. Differential features have made it possible to refine and expand their semantic characteristics.

As a result of cognitive-matrix analysis, zher/ cher 'earth' is defined as the core, the relief of the earth's surface as the internal cognitive context, and water bodies as the external cognitive context. Taken together, they reflect the landscape features of the territories inhabited by the ethnoses and express the basic knowledge of the Karachays, Balkars and Tuvans about the physical characteristics of geographical objects. It is shown that the Karachay-Balkar and Tuvan toponymic strata contain both originally Turkic and narrowly local geographical terms, determined natural objects are perceived, their diversity and the degree of their distribution over a vast territory.

Keywords: *toponym; appellative; geographical term; oronym; orographic term; hydronymic term; Karachay-Balkar language; Tuvan language; cognitive-matrix model*

Financing
The study was conducted with the financial support of an Internal grant from the Kabardino-Balkarian State University named after H. M. Berbekov within "Priority 2030" program (agreement no. 45).

For citation:
Bashieva S. K. and Suvandii N. D. Common Turkic Geographical Terms as the Basis of the Basic Cognitive Model of Karachay-Balkar and Tuvan Toponymy. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 166-178 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.9

Введение

Тенденции развития современной лингвистики свидетельствуют о том, что для более глубокого изучения топонимии любого языка перспективным представляется когнитивный подход. Несмотря на то, что некоторые аспекты в этом направлении рассмотрены (Голев, Дмитриева, 2008; Хвесько, 2008; Болдырев, 2009; и др.[1]), отдельные вопросы остаются актуальными, нерешенными. К ним следует отнести исследование географических терминов как репрезентантов первичных представлений о

[1] В том числе: Быканова В. И. О топонимическом концепте // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота. 2008. № 1 (1): в 2-х ч. Ч. I. С. 48–50; Щербак А. С. Когнитивные основы региональной ономастики: автореф. дис. … д-ра филол. Тамбов, 2008; Ковлакас Е. Ф. Репрезентация топонимических концептов: лексико-семантический аспект топонимической картины мира // Вестник Военного университета. 2011. № 4 (27). С. 78–81; Ковлакас Е. Ф. К вопросу изучения топонимов в когнитивном аспекте // Современные исследования социальных проблем. 2021. Т. 13. №. 4. С. 326–354; Каксин А. Д. Когнитивные модели в топонимии (на примере гидронимов Горного Алтая) // Мир науки, культуры, образования. 2017. № 6 (67). С. 499–501.

топонимической картине мира, что предопределило наше обращение к материалам карачаево-балкарского и тувинского языков — генетически родственных языков, функционирующих в разных ареалах.

Карачаевцы, балкарцы проживают в Карачаево-Черкесии (КЧР), Кабардино-Балкарии (КБР), в горных и предгорных районах Большого Кавказа, представленных несколькими физико-географическими зонами; тувинцы — в Республике Тыва (РТ), в центре азиатского материка, в регионе с разнообразными климатическими зонами, богатыми природными ресурсами. Особенностью рельефа республик является наличие крупных горных вершин: *Эльбрус, Дых-Тау, Коштан-тау, Домбай-Ёльген* (*Домбай-Ульген*), *Кукуртли-Колбаши* (*Кюкюртлю, Кюкюртлю-Кол-Баши*) в КБР, КЧР, *Монгун-Тайга, Цаган Шибэту* и др. — в РТ. Горы, предгорья занимают 86% территории Кабардино-Балкарии, 80% — Карачаево-Черкесии, 82% — Тувы.

И карачаевцы, балкарцы и тувинцы живут в ареалах, которые в прошлом были точками пересечения, взаимодействия многочисленных племен, что, несомненно, повлияло на процесс номинации географических объектов. Разнообразие ландшафтов, различных факторов, безусловно, нашло отражение в топонимических единицах, свидетельствующих о генетической общности карачаево-балкарского и тувинского этносов.

Первое обращение к сравнению языков и культур мы обнаружили в работе Х. И. Суюнчева, в которой приведены несколько тувинских и карачаево-балкарских эквивалентов:

— кар.-балк. *къой* ‘овца’ — тув. *хой* ‘овца, баран’,

— кар.-балк. *эн* ‘метка на ухе животного, надрез’ — тув. *им* ‘метка, знак’,

— кар.-балк. *алан* (обращение друг к другу) — тув. *оолак* ‘сын’,

— кар.-балк. *тулукъ* ‘мешок из кожи, снятой чулком, дудкой и обработанной целиком’ — тув. *тулуп* ‘кожаный мешок, шкура, снятая целиком’,

— кар.-бал. *тил* ‘язык, речь’ — тув. *дыл* ‘язык’ (Суюнчев, 1977: 26, 30, 31, 43, 46, 80).

М. А. Хабичев, исследователь карачаево-балкарских гидронимов при сравнении топоматериалов тюркских языков обращается к тувинским апеллятивам *суг* ‘вода’, *хем* ‘река’, *тулаа* ‘болото’, ‘топь’ (Хабичев 1982: 32; 79; 103).

Небезынтересна работа М. А. Ахматовой, А. Я. Салчак и М. Д. Чертыковой, в которой авторы на основе общетюркского глагола *коргар /къоркъ- /хорых-* продемонстрировали, что порядок образования языковых средств, репрезентирующих страх, идентичен в тувинском, карачаево-балкарском, хакасском языках (Ахматова, Салчак, Чертыкова, 2022).

Кроме того, заслуживают внимания фрагментарные параллели в тувинских и карачаево-балкарских мифах, представленные в работе М. Ч. Джуртубаева, в которой приведены примеры почитания лебедя *къанкъаз* тюркскими народами, в том числе и тувинцами, а также хтонической природы мифологических существ, например, балкарское слово *эмеген* ‘великан’ в тувинском языке — *эмгельчи* — сохранило древнее значение ‘бабушка; прабабушка’. Исследователь пишет:

> «Чтобы найти истоки образа эмегена, обратимся к мифологическим воззрениям родственных по языку и происхождению народов. Эмегельджи, Эмегельчи, Эмегельджин, Эмегельджи-эджи, эмеген — “прабабушка”, “бабушка”; эмегельджи-дзаячи “прабабушка-создательница” — так называются в мифологиях монгольских народов, а также тувинцев, домашние божества типа матери-богини. Этими же словами назывались у тувинцев онгоны — изображения семейных и родовых предков-женщин, покровительниц детей, их счастья и здоровья. Этим онгонам тувинцы молились, вымаливая детей» (Джуртубаев, 2011: 381).

Цель настоящего исследования — рассмотрение общетюркской географической терминологии как основы первичной когнитивной модели карачаево-балкарской и тувинской топонимий. Объект исследования — карачаево-балкарские, тувинские географические термины, предмет — когнитивная модель, представляющая исходную информацию о географических объектах в матричном формате.

Под когнитивной моделью мы понимаем матрицу исходной интерпретации результатов восприятия географических объектов и их вербализации.

Для достижения цели в работе намечены следующие задачи: 1) выявить в карачаево-балкарской и тувинской топонимиях общетюркские географические термины, объективирующие первичную когнитивную информацию о географических объектах; 2) определить и охарактеризовать компоненты когнитивно-матричной модели карачаево-балкарских и тувинских топонимий.

Теоретико-методологическую основу составили научные источники, в которых освещены актуальные вопросы когнитивной топонимики (Голев, Дмитриева, 2008; Болдырев, 2009; Корнева, 2016; Мартыненко, 2020: и др.[1]).

Исследование проведено с использованием когнитивно-матричного анализа, активно применяемого в последние годы в филологии. Выбор когнитивно-матричного анализа предопределен характером кумуляции в топонимах «многоаспектного знания», не являющегося стереотипным знанием, которое «не может быть описано с помощью традиционных методов» (Болдырев, Алпатов, 2008: 6). Термин матрица в лингвистике, отмечают Н. Н. Болдырев и В. В. Алпатов,

> «используется для обозначения различных групп элементов системного характера», в частности таких, как «1) многоаспектность знания, 2) множественность способов языковой репрезентации знания (вербализация концепта, синонимия), 3) вариативность контекстов употребления (многофункциональность), 4) многозначность языковой единицы на уровне системы. Однако только в первом случае правомерно говорить о когнитивной матрице… как системе взаимосвязанных когнитивных контекстов или областей концептуализации объекта» (там же: 5).

Его привлечение в качестве метода позволило выявить особенности моделирования топонимических пластов карачаево-балкарского и тувинского языков в общетюркском контексте.

Эмпирическим материалом послужили 24 карачаево-балкарских и тувинских общетюркских географических терминов, зафиксированных в словарях топонимов, гидронимов балкарского, карачаевского, тувинского языков, а также словаре древнетюркского языка и других научных справочных изданиях[2].

Обзор литературы

История изучения тюркских топонимов, как известно, восходит к трудам В. В. Радлова, «отца тюрко-монгольской топонимии XIX века» (Мурзаев 1996: 10), хотя специальных исследований по топонимике у него нет. И, как отмечает Г. Ф. Благова,

> «это естественно: топонимика как самостоятельная дисциплина оформляется буквально на наших глазах… Тем не менее труды В. В. Радлова насыщены богатейшим фактическим материалом по топонимии, собранным им преимущественно в полевых условиях. … Воззрения В. В. Радлова на топонимию выявляются в отдельных метких наблюдениях, как блестки, разбросанных в его многочисленных тюркологических трудах» (Благова, 1972: 102), поэтому «тюркской топонимике пора переходить от конкретных описаний отдельных топонимических систем к сравнительному изучению топонимии в масштабах всего тюркоязычного региона и тем самым с честью продолжить дело, начатое В. В. Радловым» (там же: 131).

Большой вклад в тюркскую топонимику внесли составители словарей С. М. Атаниязов, Дж. Н. Коков, С. О. Шахмурзаев, Г. Н. Конкашпаев, О. Т. Молчанова, А. А. Камалов, Р. З. Шакуров, З. Г. Ураксин, М. Ф. Хисматов, Э. М. Мурзаев, Б. К. Ондар и др.[3]

---

[1] Щербак А. С. Когнитивные основы региональной ономастики: автореф. дис. … д-ра филол. наук. Тамбов, 2008; Болдырев Н. Н. Концептуальная основа языка // Когнитивные исследования языка. Вып. 4: Концептуализация мира в языке / гл. ред. Е. С. Кубрякова. М.; Тамбов, 2009. С. 25–78.

[2] Коков Дж. Н., Шахмурзаев С. О. Балкарский топонимический словарь. Нальчик: Эльбрус, 1970; Ондар Б. К. Краткий словарь гидронимов Тувы. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1995; Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета, 2004; Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. 2-е изд., перераб. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2007; Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные. М.: Наука, 1974; Этимологический словарь тюркских языков. Л, М, Н, П, С / отв. ред. А. В. Дыбо. М.: Восточная литература, 2003; Къарачай-Малкъар тилни ангылатма сёзлюгю [Карачаево-балкарский толковый словарь: в трех томах] / отв. ред. Ж. М. Гузеев. Нальчик: ЭЛЬ-ФА Китап Басма, 1996. Т. I. А–Ж; Древнетюркский словарь / под ред. Д. М. Насилова, И. В. Кормушина и др. 2-е изд., пересмотр. Астана: Ғылым» баспасы, 2016; Хабичев М. А. К гидронимике Карачая и Балкарии. Нальчик: Эльбрус, 1982; Хапаев С. А. Географические названия Карачая и Балкарии. М.: ОО «КосмоПолиграф», 2013.

[3] Атаниязов С. М. Толковый словарь географических названий Туркменистана. Ашхабад: Илым, 1980; Коков Дж. Н., Шахмурзаев С. О. Балкарский топонимический словарь. Нальчик: Эльбрус, 1970; Конкашпаев Г. Н. Словарь казахских географических названий. Алма-Ата, 1963; Молчанова О. Т. Топонимический словарь Горного Алтая. Горноалтайск, 1979; Словарь топонимов Башкирской АССР / А. А. Камалов, Р. З. Шакуров, З. Г. Ураксин, М. Ф. Хисматов. Уфа, Башкирское книжное издательство, 1980; Мурзаев Э. М. Словарь народных географических терминов. М.: Мысль, 1984; Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. 2-е изд., перераб. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2007.

Как показал анализ научных работ, значительная их часть посвящена описанию структурно-грамматических, лексико-семантических, словообразовательных, лингвокультурологических и иных особенностей топонимов (Ондар, 2008; Кара-оол, 2018; Текуев, Хуболов, Мизиев, 2019; Башиева, Кетенчиев, 2020; Мусуков, Улаков, Махиева, 2021; Сувандии, Кара-оол, 2021; и др.[1]). Что касается изучения апеллятивов, то можно отметить диссертационные работы: «Тюрко-татарская географическая терминология и топонимия Томской области РФ» З. С. Камалетдиновой[2], «Тюрко-татарская географическая лексика Западной Сибири: ареальный аспект» О. В. Хисамова, в которой впервые комплексно исследована совокупность тюркских географических в языке сибирских татар как этнографической и этнотерриториальной группы[3]. Отдельная глава апеллятивам посвящена в монографии Б. К. Ондар (Ондар, 2008: 49–77), в которой автор актуализирует значимость изучения географической терминологии как одного «из надежных источников для восстановления истории местного края» (там же: 49).

В большинстве тюркологических исследований географические термины рассматриваются в составе топонимов. Кроме того, следует отметить также то, что в них когнитивный подход не актуален. Как пишет А. И. Мартыненко, «исследователи с осторожностью обращаются с терминологией в когнитивно-топонимическом контексте, предпочитая заменять словосочетания “когнитивная топонимика” и “когнитивный топоним” описательными конструкциями» (Мартыненко, 2020: 142). Между тем как географический термин, так и топоним выступают репрезентантами компонентов топонимической картины мира, в которой аккумулированы знания о природных объектах.

Не можем обойти вниманием то, что многие аспекты сравнительного исследования карачаево-балкарского и тувинского языков находятся в зачаточной стадии. Вышеприведенные работы наводят на мысль о перспективности изучения фактов общности словарных фондов карачаево-балкарского и тувинского языков в рамках современных научных направлений, в частности лингвокогнитивного подхода, целесообразного, по мнению Н. Д. Голева, Л. М. Дмитриевой, так как «возникает иная точка отсчета — языковое сознание носителей языка, в котором функционируют данные топонимы» (Голев, Дмитриева, 2008: 9). Настоящая статья является первым опытом рассмотрения карачаево-балкарского и тувинского топонимического материалов в когнитивном аспекте.

Географические термины как основа базовой когнитивной модели топонимов

На первый взгляд, может возникнуть сомнение в когнитивных возможностях географических терминов в связи с тем, что они являются нарицательными именами, отражающими родо-видовые признаки природных образований (гора, река, ущелье, озеро, река и т. д.). Тем не менее они представляют собой «универсальный ключ», открывающий «этимологию очень многих (однако далеко не всех) топонимов и в особенности топонимов, относящихся к физико-географически объектам» (Мурзаев, 1996: 3), что, безусловно, говорит в пользу познавательного потенциала апеллятивов.

Географический термин, как и любой термин, обозначает «понятие специальной области знания или деятельности», носит системный, устойчивый характер[4]. В отличие от него собственное имя объекта, то есть топоним, содержит те характеристики, которые индивидуализируют, уточняют значение апеллятива: *Къаратёбе* ‘черный холм’ (цвет), *Уллу Тау* ‘большая гора’ (размер), *Тёбен сырт* ‘нижняя возвышенность’ (локация) и т. д. (карач.-балк.). Таким образом, как отмечает Т. В. Хвесько, «географический объект получает двойное обозначение: термин + топоним» (Хвесько, 2008: 77). Географические термины репрезентируют первичную информацию о природных объектах, обусловленную их физико-географическими особенностями, и определяют исходное смысловое содержание топонима.

[1] Чочаева Х. И. Структура и семантика микротопонимов Черекского района Кабардино-Балкарской Республики: автореф. дис. … канд. филол. наук. Нальчик, 2010; Бухарова Г. Х. Роль субстратной топонимии в изучении проблем этногенеза и этнической истории башкир // Мир науки, культуры, образования. 2017. № 6 (67). С. 466-469; и др.

[2] Камалетдинова З. С. Тюрко-татарская географическая терминология и топонимия Томской области РФ: автореф. дис. … канд. филол. наук. Казань, 1997.

[3] Хисамов О. Р. Тюрко-татарская географическая лексика западной Сибири: ареальный аспект: автореф. дисс. … д-ра филол. наук. Казань, 2022.

[4] Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 508.

Вопросам формирования тюркской топонимической терминологии посвящены, как было отмечено выше, диссертации, в которых рассмотрены экстралингвистические факторы, повлиявшие на процесс номинации природных объектов, этимологические характеристики некоторых географических апеллятивов[1]. Однако в них использованы традиционные методы исследования материала: описательный, сравнительно-исторический методы. В нашей работе внимание акцентировано на общетюркских географических терминах, отражающих особенности земной поверхности с точки зрения когнитивного подхода. Эмпирический материал структурирован по интегральным признакам репрезентантов рельефа, водных объектов, расположенных на земной поверхности. По мнению Б. К. Ондар, «доля общих для тюркских языков апеллятивов в топонимии Тувы значительна (около 70 из 121)» (Ондар, 2008: 50), из них, по нашим данным, 26 орографических и гидронимических терминов встречаются и в карачаево-балкарских, и тувинских топонимах.

В процессе работы с эмпирическим материалом в соответствии с нашей целью проведен когнитивно-матричный анализ, предложенной Н. Н. Болдыревым (Болдырев, 2009: 62–67), и, исходя из словарных дефиниций географических терминов, выделены ядро, два взаимосвязанных контекста когнитивной модели, репрезентирующие исходные топонимические знания об орографических и гидронимических географических объектах, которые, наряду с ядром, составляют общую матрицу.

На суше, или земной тверди, расположены выпуклые, вогнутые, ровные природные формы, поэтому вполне объяснимо то, что ядром когнитивной модели карачаево-балкарского, тувинского топонимических пластов является понятие *жер/чер* ‘земля, место’. Оно интегрирует в себе несколько значений:

— в карачаево-балкарском языке *жер* — 1) третья от Солнца, обитаемая нами планета; 2) суша, земная твердь; 3) почва, грунт; 4) территория, находящаяся в чьем-л. владении; 5) Родина; место; пункт[2];

— в тувинском языке *чер* — 1) земля; суша; 2) место, местность, сторона, край[3].

В контексте темы статьи мы используем родственные слова *жер* (кар.-балк.), *чер* (тув.) в значении ‘земля’, на поверхности которой расположены географические объекты, поэтому вполне понятны термины *жерлени атлары* в карачаево-балкарском языке, *черлер аттары* в тувинском языке в значении ‘названия местностей’.

Как отмечает М. А. Ахматова, в карачаево-балкарской мифологии «земля выступает как ориентир при репрезентации пространственного членения мира «верх-низ», при описании объектов на уровне земной поверхности» (Ахматова, 2019: 58). Следует отметить и то, что в тувинской топонимии апеллятив *чер*, «употребляется и как самостоятельный термин, и в составе сложных наименований мест: *Чер-Бажың, ст. Чер-Чайлаг, р. Чер-Чарык, мест. Эшкен-Чер*»[4], в карачаево-балкарской топонимии — как географический термин, например, *Гарауланы жери* ‘место Гаралуовых’, *Азнорланы жери* ‘место Азноровых’ (*жери* — притяжательная форма). *Л*ексемы *жер, чер* в обоих языках восходят к древнетюркскому слову *jer* в значениях 1) земля; 2) место; 3) земля, страна; 4) поверхность, верх[5].

Таким образом, в силу особенностей поверхности *жер/чер* ‘земля’ является основой для локации выпуклых, вогнутых, плоских форм рельефа.

К когнитивным контекстам отнесены актуальные в ландшафтной культуре карачаево-балкарского и тувинского этносов концептуальные области «Рельеф земной поверхности» и «Водные ресурсы», эксплицированные комплексом общетюркских номенклатурных топонимических единиц.

[1] Камалетдинова З. С. Тюрко-татарская географическая терминология и топонимия Томской области РФ: автореф. дис. … канд. филолог. наук. Казань, 1997; Хисамов О. Р. Тюрко-татарская географическая лексика западной сибири: ареальный аспект: автореф. дисс. … д-ра филол. наук. Казань, 2022.

[2] Къарачай-Малкъар тилни ангылатма сёзлюгю [Карачаево-балкарский толковый словарь] : в 3 т. / отв. ред. Ж М. Гузеев. Нальчик: ЭЛЬ-ФА Китап Басма, 1996. Т. I. А–Ж. С. 881–884.

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

[4] Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. 2-е изд., перераб. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2007. С. 65.

[5] Древнетюркский словарь / под ред. Д. М. Насилова, И. В. Кормушина и др. 2-е изд., пересмотр. Астана: «Ғылым» баспасы, 2016. С. 273.

Рельеф земной поверхности

Рельеф в силу своей специфики репрезентируется множеством языковых средств, значения которых обусловлены особенностями территорий и условий проживания тюрков. Речь идет о таком релевантном признаке, как внешний облик рельефа, включающем характеристики, «схваченные» органами чувств и вербализованные в апеллятивах, которые являются источником базовой информации о классификационных признаках географических объектов, поэтому выделяются выпуклые, вогнутые, плоские формы рельефа. В соответствии с ними географические термины отражают когнитивные признаки выпуклый, вогнутый, плоский.

Данный контекст представлен в карачаево-балкарском, тувинском языках орографическими терминами, которые эксплицируют объекты по таким сущностным признакам земли, как: а) выпуклость *тышына чыкъгъан* (кар.-балк.), *дөстек* (тув.), характеризующим положительные формы, возвышающиеся над землей (гора, холм, бугор, вершина, перевал, горная цепь); б) вогнутость *батыулукъ* (кар.-балк.), *оңгак, ыйык* (тув.), отображающая углубления, впадины на поверхности земли (ущелья, балки), плоскость *жалпакъ* (кар.-балк.), *калбак, чалбак* (относительно ровная поверхность).

Здесь следует отметить то, что внутри каждой группы между терминами имеются иерархические связи, например, *тёбе* (кар.-балк.), *тей* (тув.) ‘холм’ — низкая форма, *тау* (кар.-балк.), *даг* (тув.) ‘гора’ — выпуклое образование выше двухсот метров, *тёппе* (кар.-балк.), *баш ~ бажы* (тув.) ‘вершина’ — самая высокая точка вертикального объекта. Благодаря именно таким специфическим чертам природные объекты узнаваемы.

Географические термины с когнитивным признаком *тышына чыкъгъан* (кар.-балк.), *дөстек* (тув.) ‘выпуклый’.

В карачаево-балкарском и тувинском языках немало географических наименований с признаком *тышына чыкъгъан* (кар.-балк.), *дөстек* (тув.) ‘выпуклый’. Исходя из собранного материала, нами выявлены 12 общетюркских апеллятивов:

— *арт* (притяжательная форма *арты*) (кар.-балк., тув.) — задняя часть чего-либо в значениях ‘нагорье, гора, перевал’: *Тау арты* (кар.-балк.), *Тос-Арт (тув.); в древнетюркском языке ‘спина, задняя часть чего-либо’; в топонимике ‘нагорье, гора’*[1];

— *баш ~ башы* (кар.-балк.), *баш ~* бажы (тув.) — голова в значениях ‘вершина, верхушка’, ‘верховье’ (притяжательные формы *башы/бажы*): *Уллу-Жютю-Башы, Сукан-Башы, Басхыч-Башы* (кар.-балк.), *Чыраа-Бажы,* Хемчик-Бажы, *Суг-Бажы (тув.)*; в древнетюркском словаре зафиксированы значения ‘голова, изголовье, верхушка, верховье’[2];

— *бедик* ‘небольшая возвышенность’; в древнетюркском языке ‘высокий’[3]; данный апеллятив в карачаево-балкарском языке является самостоятельным компонентом топонимов *Бедик-кез* ‘седловина в междуречье Бедика, правого притока рек Басхан и Гымых, левого притока р. Чегем’; *Бедик-таш* ‘местность в междуречье Бедика’; *Бедик-ырысхы-стауат* ‘местность в междуречье Чегема и Басхана на западе села Хушто-Сырт’ (Хапаев, 2013: 127), а также и названием населенного пункта в Эльбрусском районе Кабардино-Балкарии. Как отмечает автор топонимического словаря Тувы Б. К. Ондар, термин *бедик* — один «из употребительных топонимов, принимающих участие в образовании питаний гор, рек, озер, плато и др.»[4], и входит в состав сложных топонимов: *Ак-Бедик, Бедик-Тей, Бедик-Терек*, *Бедик-Хол, Бедик-Шат, Бедик-Хавак, Бедик-Элезин*[5]; *бел* (кар.-балк.) — поясница в значении ‘седловина’: *Бели Ала Къая*; *бел* (тув.) — поясница в значении ‘косогор’: *Сарыг-Бел*, *Бел-Чарык,* основным признаком орографических объектов является сниженность в горном массиве, что дает возможность для перехода между вершинами; в древнетюркском языке ‘поясница, холм’[6];

[1] Древнетюркский словарь / под ред. Д. М. Насилова, И. В. Кормушина и др. 2-е изд., пересмотр. Астана: «Ғылым» баспасы, 2016. С. 60.
[2] Там же. С. 93.
[3] Там же. С. 98.
[4] Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. 2-е изд., перераб. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2007. С. 25.
[5] Там же.
[6] Древнетюркский словарь / под ред. Д. М. Насилова, И. В. Кормушина и др. 2-е изд., пересмотр. Астана: «Ғылым» баспасы, 2016. С. 99–100.

— *бурун* — нос в значении *‘выступ’*: *Къара бурун, Таш бурун* (кар.-балк.); в тувинском языке в подобном значении употребляется аппелятив *думчук* ‘нос’; но встречается в единичном топониме *Бурун-Ажык* (тув.), компонент *бурун* в данном случае имеет значение ‘древний’; в древнетюркском языке ‘нос; мыс, выступ’[1];

— *къая* (кар.балк.) / *хая* (тув.) в значениях ‘скала’, ‘утес’: *Къызыл къая, Къол къая, Гара-Башы-къая* (кар.-балк.); *Шыц-Хая,* Кызыл-Хая ‘красная скала’, Кара-Хая ‘черная скала’, *Теве-Хая* ‘верблюд-скала’ (тув.);

— *къыр (кар.-балк.) / кыр* (тув.) — грань в значениях ‘горный хребет’, ‘склон’: *Къыр-башы* (кар.-балк.), *Аргалыг-кыр, Кара кыр, Кыр-Дыт, Кыр-Орук (тув.);*

— *оба* (кар.-балк.) — груда камней, могила в значении ‘холм’ (притяжательная форма *обасы*): *Даукени обасы, Гымыжа обасы*; *оваа* (тув.) — «груда, куча, насыпь, курган, жертвенный курган (груда камней па возвышенном месте, где совершался религиозный обряд в честь духа горы)» (Ондар, 2007: 46) в значениях ‘холм’, ‘бугор’, ‘гора с заостренной вершиной’: *Оваа-Тайга, Кадыр-Оваа*; в этимологическом словаре тюркских языков представлены следующие значения: ‘груда камней, курган, земляное возвышение над усопшими, приобретшими известность; бугор, холм’ и др.[2];

— *сын* (кар.-балк.) — туловище, тело, корпус, стан (человека), надгробие в значениях ‘невысокое плоскогорье’, ‘плато’: *Бийче сын, Бёрю сын*; *сын* (тув.) — стан, телосложение, рост в значении ‘горный хребет’ (притяжательная форма *сыны*): Таңды сыны, *Даштыг-Хем сыны*; лексема зафиксирована в этимологическом словаре тюркских языков в значениях ‘рост, стан, телосложение, фигура, внешность, форма’ (фонетические варианты сан, син, хын), в топонимике ‘хребет’[3];

— *сырт* (кар.-балк). — спина в значениях ‘плато’, ‘плоскогорье’, ‘возвышенность’ (притяжательная форма *сырты*): *Жылкъы сырт*, *Къабакъ сырты*, *Желли сырт*», *Къум сырты, Къынгыр сырт; сирт* (тув.) в значениях ‘гребень’ (горы), ‘хребет, спина’: *Ак-Сирт, Сирт-Дөң;* в этимологическом словаре тюркских языков ‘спина, позвоночный столб’, в топонимике ‘хребет’[4];

— *таба* (кар.-балк.) — направление в значении ‘горный массив’: *Мурутчу-Таба-Чат*, *Коба-таба, Куба-таба; даба / дава / дабаа(н)* (тув.) — «монгольское заимств. в значении ‘горный перевал’»[5]: *Модун-Даба, Чойганныг-Дабан; в древнетюркском языке ‘по направлению к’*[6]*;*

— *тау* (кар.-балк.) / *даг* (тув.) ‘гора’ (фонетические варианты в других тюркских языках *тоо, таг, тав*): *Гезе тау*, *Дых тау*, *Тютюн тау*, *Къара тау* (кар.-балк.), *Ак-Даг, Чижек-Даг*, *Чицге-Даг, Чугайлыг-Даг, Чурек-Даг, Шивилиг-Даг* (тув.); в древнетюркском языке *тағ* ‘гора’[7], в этимологическом словаре тюркских языков *даг* ‘горная цепь, холм, возвышенность, высота, хребет гор, скала, снежная горка’[8];

— *таш* (кар.-балк.); (фонетические варианты в других тюркских языках *тас/тош*) — камень в значении ‘выпуклая поверхность’: *Генджау-аудургъан-таш*, *Айланнган таш; даш* (тув.) — камень в значениях ‘гора’, ‘возвышенность’: *Чараш Даш, Бурган-Даш, Улуг-Даш;* в древнетюркском языке ‘камень; внешний вид, облик; наружная, внешняя сторона’[9].

Как видим, рассмотренные карачаево-балкарские и тувинские апеллятивы, обозначающие выпуклые поверхности, являются общетюркскими, между ними имеются незначительные фонетические расхождения (*къая/хая, таба/даба, сырт/сирт, таш/даш, тау/даг* и др.).

[1] Там же. С. 136.
[2] Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные. М.: Наука, 1974. С. 398.
[3] Этимологический словарь тюркских языков. Л, М, Н, П, С / отв. ред. А. В. Дыбо. М.: Восточная литература, 2003. С. 429.
[4] Там же. С. 448–449.
[5] Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. 2-е изд., перераб. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2007. С. 32.
[6] Древнетюркский словарь / под ред. Д. М. Насилова, И. В. Кормушина и др. 2-е изд., пересмотр. Астана: «Ғылым» баспасы, 2016. С. 557.
[7] Там же. С. 558.
[8] Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные. М.: Наука, 1974. С. 118.
[9] Древнетюркский словарь / под ред. Д. М. Насилова, И. В. Кормушина и др. 2-е изд., пересмотр. Астана: «Ғылым» баспасы, 2016. С. 572.

Географические термины с когнитивным признаком *батыулукъ* (кар.-балк.), *оңгак, ыйык* (тув.) ‘вогнутый’.

В эту группу вошли 6 апеллятивов:

— *ауу*з (кар.-балк.) — рот в значении ‘ущелье’, *аас (аксы)* (тув.) — рот, пасть, отверстие, дуло, вход в значениях ‘долина’, ‘ущелье’, ‘устье реки’: *Чегем ауу*з (кар.-балк.), Сайыр-Аксы, *Суг-Аксы,* Улуг-Өзен-Аксы (тув.);

— *ёзен* (кар.-балк.) в значениях ‘ущелье’, ‘балка’, ‘лог’, ‘ложбина’: *Гелеулю ёзен*, *Таллы ёзен, Уллу ёзен*, *Ташкёпюр ёзен*; *өзен* (тув.) ‘лог’, ‘ложбина’: *Кадыр-Өзен, Суглуг-Өзен, Берт-Өзен, Дестиг-Өзен, Куштуг-Өзен.* В словаре народных географических терминов он представлен вариантами *озён, өзён, өзин, ӱзӓн, узён, узен, вазан, өсён* в следующих значениях: ‘река’, ‘небольшая река’, ‘поток’, ‘проток’, ‘русло’, ‘долина’, ‘ложбина’, ‘ущелье’, ‘овраг’ (тюрк.)[1];

— *къол* (кар.-балк.) — рука в значениях ‘балка’, ‘речная долина’, ‘река’, ’приток’: *Агъачлы къол, Аман къол, Алий-къол; кол / гол* (тув.) — рука в значениях ‘река’, ‘низменность’, ‘долина’, ‘ложбина’ и т. д. Гипотетически можно предположить, что омонимизация произошла под влиянием нахождения в балке, ущелье иных географических объектах: *Баян-Кол, Ак-Кол* (тув.); в древнетюркском языке ‘рука; долина’[2];

— *къулакъ* (кар.-балк.) — ухо в значении ‘балка’: *Ариу къулакъ, Баллы къулакъ;* в других тюркских языках ‘ответвление (оросительного канала)’, ‘неглубоко врезанный залив озера, начало арыка’; *кулак* (тув.) — ухо; ответвление. По мнению Б. К. Ондар, «слово *кулак* как топонимический термин понятно не всему населению Тувы в связи с изменением вида полива (ирригационной системы каналов)» (Ондар, 2007: 42);

— *чат* (кар.-балк.) — промежность в значениях ‘лощина’, ‘ложбина’: *Ирик-чат, шат* (тув.) — промежность в значениях ‘горная гряда’, ‘плоскогорье’ : *Бедик-Шат, Улуг-Шат*;

— *чирик / цирик (кар.-балк.) / чирик* (тув.) — щербина; зазубрина; выемка, отверстие в значении ‘горная седловина’; в карачаево-балкарском языке встречается в составе топонимов *Чирик кёль, Цирик кёль/Церек кёль* в переводе ‘озеро-отверстие’ (кар.-балк.); в тувинском языке *Биче-Чирик* — сложный топоним, образованный от *биче* ‘малый’ и *чирик* ‘щербина, зазубрина; выемка; горная седловина’; *Улуг-Чирик* — от *улуг* ‘большой’ и *чирик* ‘горная седловина’[3]. В балкарском топонимическом словаре компонент *чирик* представлен в значении ‘гнилой’, однако само озеро представляет собой отверстие, из которого в большом количестве вытекает чистая вода, при этом втекающего гидроресурса нет, поэтому значение, данное в топонимическом словаре Тувы, на наш взгляд, более убедительно, чем значение ‘гнилой’ (русская номинация «Голубое озеро»).

Особое место в нарицательной географической терминологии обоих языков занимают апеллятивы, образованные на основе сходства географического объекта с наиболее значимыми частями тела человека: арт, ауу*з*, аас, *баш, бурун, бут, къол, кол, къулакъ, кулак, сырт, сирт, чат,* что является индикатором того, что они являются древними номинациями, репрезентирующими информацию человека о себе.

Географические термины с когнитивным признаком *жалпакъ* (кар.-балк.), *калбак, чалбак* (тув.) ‘плоский’.

Данная группа представлена двумя апеллятивами:

— *тала* (кар.-балк.), (алт., азерб., кирг.), *дала* (башк., казах., узб.) восходит к древнетюркскому слову *tala* в значениях ‘степь, ровное место’: *Узун тала, Тёгерек тала, Чубур тала*, *Гунн тала*; *тала* (тув.) — ‘сторона, бок’, обозначает наименования плоской местности: *Баян-Тала*[4];

— *жалпакъ/жалпак* (кар.-балк.) / *чалбак* (тув.) ‘плато’, ‘плоскогорье’, ‘пологий склон’: *Тёбен жалпакъ* ‘нижнее плоскогорье’ (кар.-балк.); *Чалбак-Арга* ‘плоский, сплошной лес’; *Чалбак-Хая* ‘плоская, широкая скала’; *Чалбак-Ой* ‘широкая, плоская низина’ (тув.).

[1] Мурзаев Э. М. Словарь народных географических терминов. М.: Мысль, 1984. С. 264.
[2] Древнетюркский словарь / под ред. Д. М. Насилова, И. В. Кормушина и др. 2-е изд., пересмотр. Астана: «Ғылым» баспасы, 2016. С. 480.
[3] Там же. С. 418.
[4] Там же. С. 57.

Таким образом, внутренний когнитивный контекст представлен выпуклыми, вогнутыми, плоскими формами земли. В нем эксплицирована информация о древнейшем пласте тюркской лексической системы, в котором отражены архаичные представления о природных объектах.

Водные объекты

Внешний когнитивный контекст составляют водные ресурсы, которые необходимы человеку для покрытия каких-либо потребностей. Они в карачаево-балкарском и тувинском языках репрезентированы четырьмя общетюркскими географическими терминами:

— *адыр* (кар.-балк.; тув.) ‘развилина, ответвление’: *Адыр суу* (кар.-балк.), *Ак-Адыр* (тув.) ‘ответвление реки Ак’, *Ортаа-Адыр* (тув.), однако как пишет Б.К. Ондар, *адыр* «в различных фонетических вариантах в значении ‘рукав реки; приток реки; речка, канава, размытая водой’ встречается почти во всех тюркских языках: тоф. *адыр* ‘ответвляющийся, состоящий из ответвлений, разветвленный; речная протока’, хак. диал. *адыр* ‘развилина, ответвление; ручей; приток реки’, кирг. *адыр* ‘горная местность, увалы, взгорье’»[1]; *adïr* ‘ответвление, развилина’[2];

— *суу* (кар.-балк.) / *суг* (тув.) ‘вода’: *Акъ суу, Къара суу*, (кар.-балк.), *Акъ суг, Кара-Суг, Ээн-Суг, Ак-Суг* (тув.); фонетические варианты в других тюркских языках *су, суг, сув, суй* ‘вода, река; напиток’[3];

— *кёл* (кар.-балк.), *хол* (тув.) ‘озеро или место, где собирается вода; водоем’: *Айдамир кёль* (кар.-балк.). В тувинском языке, как считает Б. К. Ондар, аппелятив *кол* в словарях не фиксируется, но с тюркским компонентом *кол* на территории разных районов встречается наименование *Баян-Кол ~ Баянгол*, что в переводе ‘богатое озеро’[4], *Тере-Хол, Ногаан-Хол, Хиндиктиг-Хол* (тув.), Е. М. Поспелов считает, что «ареалы распространения фонетических вариантов — *куль/кул/кол/кöл/голь/гол* не только вплотную примыкают друг к другу, но и взаимопроникают, создавая впечатление единого сплошного ареала *куль/голь*» (Поспелов, 1980: 119);

— *кем/хем* ‘река’: *Чегем* (кар.-балк.), *Кара-Хем, Чойган-Хем, Улуг-Хем, Бий-Хем, Баш-Хем* (тув.). В карачаево-балкарском языке с этим компонентом зафиксирована в топонимических источниках номинация Чегем. М. А. Хабичев приводит несколько мнений о происхождении данного гидронима, из которых наиболее достоверной, на наш взгляд, является точка зрения А. Ж. Будаева, объясняющего его происхождение как сложное образование путем слияния слов *чек* ‘граница’, *кем* ‘река’, т. е. *Чегем* ‘пограничная река’ (см.: Хабичев 1982: 48). Что касается тувинских топонимов на *хем*, то, как утверждает Б. К. Ондар, они «имеются во всех кожуунах Тувы, легко этимологизируются из тувинского языка» (Ондар, 2007: 19).

Рассмотренные апеллятивы актуальны и в других современных тюркских языках. Однако в карачаево-балкарской топонимии отсутствуют некоторые распространенные, в том числе и в тувинском языке, номинации с географическими терминами: булак ‘исток’, ‘ручей’, ‘родник’, *кудук* ‘колодец’ в значении ‘степной ручей’: *Кызыл-Кудук, Куржааңгы* ‘полоса; складка (на одежде); продольная площадка, выступ (на склонах гор и на скалах)’; *мойналык* ‘седловина’, ‘перевал’: *Алдыы-Мойналык; таскыл* ‘горный хребет’: *Таскыл, Уттүг-Таскыл.* Данное обстоятельство связано с тем, что, как считает В. П. Нерознак, микротопонимы, которые образуются на основе «местной географической терминологии, отличаются неустойчивостью и подвижностью, образуя промежуточный лексический слой»[5]. В основном это касается особенностей ландшафта, например, карачаево-балкарские апеллятивы *черек* ‘река’, *кёзлеу* ‘родник’, *шаудан* ‘родник’, *гара* ‘нарзан’, ‘минеральная вода’, *тагы* ‘уступ’, ‘ступенька’, ‘выступ’, *ырхы* ‘поток’ отсутствуют в родственных языках.

[1] Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. 2-е изд., перераб. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2007. С. 15–16.
[2] Древнетюркский словарь / под ред. Д. М. Насилова, И. В. Кормушина и др. 2-е изд., пересмотр. Астана: «Ғылым» баспасы, 2016. С. 12.
[3] Этимологический словарь тюркских языков. Л, М, Н, П, С / отв. ред. А. В. Дыбо. М.: Восточная литература, 2003. С. 348–349.
[4] Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. 2-е изд., перераб. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2007. С. 19.
[5] Нерознак В. П. Топонимика // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 515–516.

Исходя из вышеизложенного, можно утверждать, что в матричной модели географической терминологии карачаево-балкарского, тувинского языков наблюдается связь когнитивных интегральных признаков ‘выпуклый’, ‘вогнутый’, ‘плоский’ с воспринимаемыми пространственно-физическими характеристиками природных объектов, что является свидетельством неразрывной связи тюркских народов с природой, общности чувственно-образного мышления родственных этносов. Однако в названиях географических терминов имеются дифференциальные, то есть отличительные признаки, которые расширяют, уточняют базовую когнитивную информацию, например, водные объекты *суу суг*, *адыр* и др., имеют вытянутую форму, постоянное течение, что отличает их от водоемов *кёл*, *хол* и др., которым присуща замкнутая форма.

Заключение

Таким образом, в топонимических фондах карачаево-балкарского и тувинского языков актуальны многие общетюркские апеллятивы, отражающие особенности земной поверхности. Их осмысление, категоризация, закрепление этносами в коллективной памяти осуществлено по значимым физико-географическим характеристикам рельефа: 1) выпуклой форме (гора, хребет, перевал, возвышенность, холм и т. д.), вогнутой форме (ущелья, балки и т. д.), плоской форме (равнина, поляна и т. д.); 2) природным ресурсам, расположенным на земной поверхности (водоемы, водотоки).

Анализ эмпирического материала показал, что первичная когнитивная модель карачаево-балкарской и тувинской топонимий состоит из ядра *жер/чер* ‘земля’, внутреннего когнитивного контекста «Рельеф земной поверхности», внешнего когнитивного контекста «Водные объекты», отражающих в вербальных средствах наглядные образы ландшафта. Земля является основой расположения конкретных объектов природы, различающихся по возвышенности или пониженности, что позволяет систематизировать знания о географических образованиях.

В результате проведенного исследования расширено научное поле, в рамках которого открываются перспективы для дальнейшего изучения карачаево-балкарской и тувинской топонимий в когнитивном направлении, что предполагает возможность включения в матрицу других когнитивных компонентов, сформировавшихся в процессе расширения, уточнения, дополнения информации в топонимах, образованных под влиянием различных экстралингвистических факторов — истории, религии, межэтнических контактов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Ахматова, М. А. (2019) Вербализация концепта *жер* «земля» на материале карачаево-балкарского нартского эпоса // Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики. № 2. С. 58–65.

Ахматова, М. А., Салчак, А. Я., Чертыкова, М. Д. (2022) Средства выражения эмоции страха в тюркских языках (на примере тувинского, карачаево-балкарского и хакасского языков) // Новые исследования Тувы. № 2. С. 224-238. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2022.2.16

Благова, Г. Ф. (1972) В. В. Радлов и изучение тюркской топонимии в аспекте современных топонимических проблем // Тюркологический сборник. 1971. Памяти академика В. В. Радлова. Материалы конференции / отв. ред. А. Н. Кононов. М. : Наука. 290 с. С. 102–131.

Башиева, С. К., Кетенчиев, М. М. (2020) Особенности вербализации чувственного восприятия географических объектов в карачаево-балкарских топонимах // Научная мысль Кавказа. № 2 (107). С. 102–107.

Болдырев, Н. Н., Алпатов, В. В. (2008) Когнитивно-матричный анализ английских христианских топонимов // Вопросы когнитивной лингвистики. № 4 (17). С. 5–14.

Болдырев, Н. Н (2009) Концептуальная основа языка // Когнитивные исследования языка. Вып. IV. Концептуализация мира в языке / гл. ред. Е. С. Кубрякова; отв. ред. выпуска Н. Н. Болдырев. М. : Ин-т языкознания ; Тамбов : Издательский дом ТГУ им. Г. Р. Державина. 460 с. С. 25–78.

Голев, Н. Д., Дмитриева, Л. М. (2008) Единство онтологического и ментального бытия топонимической системы (к проблематике когнитивной топонимики) // Вопросы ономастики. № 5. С. 5–18.

Джуртубаев, М. Ч. (2011) Мифология и эпос карачаево-балкарского народа. Нальчик : Эльбрус. 485 с.

Кара-оол, Л. С. (2018) Лексические особенности топонимов Овюрского района Тувы // Новые исследования Тувы. № 3. С. 162–188. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.11

Корнева, В. В. (2016) Топонимические исследования в новой научной парадигме // Вестник ВГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. № 1. С. 150–154.

Мартыненко, И. А. (2020) О целесообразности введения термина «когнитивная топонимика» // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. № 3 (29). С. 142–145.

Мурзаев, Э. М. (1996) Тюркские географические названия. М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 254 с.

Мусуков, Б. А., Улаков, М. З., Махиева, Л. Х. (2021) Лексико-семантические и синтагматические особенности тюркских географических названий и апеллятивных лексем // Известия Кабардино-Балкарского научного центра РАН. № 4 (102). С. 80–89.

Ондар, Б. К. (2007) Топонимический словарь Тувы. 2-е изд., перераб. Кызыл: Тувинское книжное издательство. 550 с.

Ондар, Б. К. (2008) Тувинская топонимия. Сопоставительный анализ топонимии Тувы с топонимами Южной Сибири и других тюркоязычных территорий. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 296 с.

Поспелов, Е. М. (1980) Гидронимические ареалы Центральной Азии // Ономастика Востока : сб. статей / редкол.: Э. М. Мурзаев и др. М. : Наука. 286 с. С. 118–123.

Сувандии, Н. Д., Кара-оол, Л. С. (2021) В стране собственных имен. Кызыл : РИО ТувГУ. 264 с.

Текуев, М. М., Хуболов, С. М., Мизиев, А. М. (2019) Многословные топонимы с зоонимической основой в карачаево-балкарском языке и их лексико-грамматическая характеристика // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Т. 12. № 2. С. 230–234.

Суюнчев, Х. И. (1977) Карачаево-балкарские и монгольские лексические параллели. Черкесск : Ставропольское книжное издательство, Карачаево-Черкесское отделение. 174 с.

Хабичев, М. А. (1982) К гидронимике Карачая и Балкарии. Нальчик : Эльбрус. 134 с.

Хапаев, С. А. (2013) Географические названия Карачая и Балкарии. М. : ОО «КосмоПолиграф». 576 с.

Хвесько, Т. В. (2008) Когнитивное описание формирования топонимов // Язык и культура. № 3. С. 77–82.

Дата поступления: 02.10.2025 г.
Дата принятия: 11.12.2025 г.

REFERENCES

Akhmatova, M. A. (2019) Verbalisation of the concept *zher* ‘earth’ based on the Karachay-Balkar Nart epic. *Aktualnye problemy filologii i pedagogicheskoi lingvistiki,* no. 2, pp. 58–65. (In Russ.)

Akhmatova, M. A., Salchak, A. Ya. and Chertykova, M. D. (2022) Means of expressing the emotion of fear in Turkic languages (a case study of Tuvan, Karachay-Balkar and Khakas). *New Research of Tuva,* no. 2, pp. 224–238. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2022.2.16

Blagova, G. F. (1972) V. V. Radlov and the study of Turkic toponymy in the aspect of modern toponymic problems. In: Kononov, A. N. (ed.) *Turkologicheskii sbornik. 1971. In Memory of Academician V. V. Radlov.* Conference Materials. Moscow, Nauka. 290 p. Pp. 102–131. (In Russ.)

Bashieva, S. K. and Ketenchiev, M. M. (2020) Features of verbalisation of sensory perception of geographical objects in Karachay-Balkar toponyms. *Nauchnaya mysl Kavkaza,* no. 2(107), pp. 102–107. (In Russ.)

Boldyrev, N. N. and Alpatov, V. V. (2008) Cognitive-matrix analysis of English Christian toponyms. *Voprosy kognitivnoi lingvistiki,* no. 4(17), pp. 5–14. (In Russ.)

Boldyrev, N. N. (2009) Conceptual basis of language. In: Kubryakova, E. S. (ed.-in-chief) and Boldyrev, N. N. (ed.) *Cognitive Studies of Language. Issue IV. Conceptualisation of the World in Language.* Moscow, Institute of Linguistics; Tambov, G. R. Derzhavin TSU Publishing House. 460 p. Pp. 25–78. (In Russ.)

Golev, N. D. and Dmitrieva, L. M. (2008) Unity of the ontological and mental existence of the toponymic system (on the issues of cognitive toponymy). *Voprosy onomastiki,* no. 5, pp. 5–18. (In Russ.)

Dzhurtubaev, M. Ch. (2011) *Mythology and Epic of the Karachay-Balkar People.* Nalchik, Elbrus. 485 p. (In Russ.)

Kara-ool, L. S. (2018) Lexical features of the toponyms of the Ovyur district of Tuva. *New Research of Tuva,* no. 3, pp. 162–188. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.11

Korneva, V. V. (2016) Toponymic studies in the new scientific paradigm. *Vestnik VGU. Seriya: Lingvistika i mezhkulturnaya kommunikatsiya,* no. 1, pp. 150–154. (In Russ.)

Martynenko, I. A. (2020) On the expediency of introducing the term “cognitive toponymy”. *Tomskii zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovanii,* no. 3 (29), pp. 142–145. (In Russ.)

Murzaev, E. M. (1996) *Turkic Geographical Names.* Moscow, Vostochnaya literatura RAN Publishing Firm. 254 p. (In Russ.)

Musukov, B. A., Ulakov, M. Z. and Makhieva, L. Kh. (2021) Lexical-semantic and syntagmatic features of Turkic geographical names and appellative lexemes. *Izvestiya Kabardino-Balkarskogo nauchnogo tsentra RAN,* no. 4(102), pp. 80-89. (In Russ.)

Ondar, B. K. (2007) *Toponymic Dictionary of Tuva.* 2nd ed. Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 550 p. (In Russ.)

Ondar, B. K. (2008) *Tuvan Toponymy. A Comparative Analysis of the Toponymy of Tuva with the Toponyms of Southern Siberia and Other Turkic-Speaking Territories.* Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 296 p. (In Russ.)

Pospelov, E. M. (1980) Hydronymic areas of Central Asia. In: Murzaev E. M. et al. (eds) *Onomastika Vostoka,* collection of articles. Moscow, Nauka. 286 p. Pp. 118–123. (In Russ.)

Suvandii, N. D. and Kara-ool, L. S. (2021) *In the Land of Proper Names.* Kyzyl, RIO TuvGU. 264 p. (In Russ.)

Tekuev, M. M., Khubolov, S. M. and Miziev, A. M. (2019) Multicomponent toponyms with a zoonymic base in the Karachay-Balkar language and their lexico-grammatical characteristics. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki,* vol. 12, no. 2, pp. 230–234. (In Russ.)

Syunchev, Kh. I. (1977) *Karachay-Balkar and Mongolian Lexical Parallels.* Cherkessk, Stavropol Book Publishing House, Karachay-Cherkess Branch. 174 p. (In Russ.)

Khabichev, M. A. (1982) *On the Hydronymy of Karachay and Balkaria.* Nalchik, Elbrus. 134 p. (In Russ.)

Khapaev, S. A. (2013) *Geographical Names of Karachay and Balkaria.* Moscow, OO KosmoPoligraf. 576 p. (In Russ.)

Khvesko, T. V. (2008) Cognitive description of toponym formation. *Yazyk i kul’tura,* no. 3, pp. 77–82. (In Russ.)

Submission date: 02.10.2025.
Acceptance date: 11.12.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.10

Статья

Зооморфная картина мира в якутской и тувинской оронимии: сравнительный анализ

Яна В. Стручкова
Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Российская Федерация

В статье представлен сравнительный анализ зооморфных оронимов якутского и тувинского языков. Выделены из словарей корпусы оронимов, включающие 198 якутские и 112 тувинские единицы. Выявлены системные различия в лексико-семантическом составе и словообразовательных моделях. Исследование выполнено в рамках лингвокультурологии и этнической ономастики, что дает возможность интерпретировать географические названия как сложные знаки, воплощающие историко-культурный опыт этноса.

В якутской оронимии доминируют номинации, связанные с лошадью и крупным рогатым скотом (58% оронимов), что отражает модель аласного скотоводства. Для тувинской оронимии характерно сопоставимое распределение домашних (46%) и диких (42%) животных, включая верблюда и мелкий рогатый скот, что соответствует системе горно-степного кочевого хозяйства.

Мотивационные стратегии также демонстрируют системные различия. Якутская оронимия реализует утилитарно-событийный принцип, фиксирующий конкретные случаи из хозяйственной практики, такие как Оҕус Охтубут ‘место, где упал бык’. Тувинская оронимия основана на образно-метафорическом принципе, где объекты рельефа уподобляются животным, например, Адан-Арт ‘перевал, напоминающий верблюда’.

Сделан вывод, что анализ зооморфной оронимии позволяет реконструировать черты хозяйственно-культурного типа. Якутская система отражает адаптацию к аласным ландшафтам с акцентом на повседневную трудовую деятельность, а тувинская свидетельствует о диверсифицированном кочевом хозяйстве с образным восприятием пространства.

Ключевые слова: *зооморфная оронимия; сравнительный анализ; якутский язык; Якутия; тувинский язык; Тува; лексико-семантическая классификация; хозяйственно-культурный тип*

Исследование выполнено в рамках Госзадания № 075-00619-26-00 (НИР FWRS-2024-0066).

Для цитирования:
Стручкова Я. В. Зооморфная картина мира в якутской и тувинской оронимии: сравнительный анализ // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 179-188. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.10

Стручкова Яна Васильевна — младший научный сотрудник отдела якутского языка Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. Адрес: 677027, Российская Федерация, г. Якутск, ул. Петровского, д. 1. Эл. адрес: yanavasstruchkova@mail.ru Научный руководитель — д. филол. н. И. А. Невская.

STRUCHKOVA, Yana Vasilyevna, Junior researcher, Department of the Yakut Language, Institute for Humanitarian Studies and Problems of Indigenous Peoples of the North, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences. Postal address: 1 Petrovskogo St., 677027, Yakutsk, Russian Federation. E-mail: yanavasstruchkova@mail.ru. The scientific supervisor is I. A. Nevskaya, Doctor of Philology.
ORCID: 0000-0001-6016-4830

Article

Zoomorphic Worldview in Yakut and Tuvan Oronymy: A Comparative Analysis

Yana V. Struchkova
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation

The article presents a comparative analysis of zoomorphic oronyms in the Yakut and Tuvan languages. Corpora of oronyms extracted from dictionaries comprise 198 Yakut and 112 Tuvan units. Systemic differences were revealed in the lexico-semantic structure and word-formation patterns. The study was carried out within the framework of linguistic cultural studies and ethnic onomastics, which makes it possible to interpret geographical names as complex signs embodying the historical and cultural experience of an ethnic group.

In Yakut oronymy, nominations associated with horses and cattle dominate (58% of oronyms), reflecting the model of alas-based cattle breeding. In Tuvan oronymy, domestic (46%) and wild (42%) animals are represented in comparable proportions, including the camel and small livestock, corresponding to the system of mountain-steppe nomadic economy.

Motivational strategies also demonstrate systemic differences. Yakut oronymy follows a utilitarian-event-based principle, recording specific instances from economic practice, such as Оҕus Okhtubut ("the place where a bull fell"). Tuvan oronymy, by contrast, is based on an imagistic-metaphorical principle, in which relief objects are likened to animals, for example, Adan-Art ("a pass resembling a camel").

It is concluded that the analysis of zoomorphic oronymy allows for the reconstruction of features of economic and cultural types. The Yakut system reflects adaptation to alas landscapes with an emphasis on everyday labor activity, while the Tuvan system indicates a diversified nomadic economy with an imagistic perception of space.

Keywords: *zoomorphic oronymy; comparative analysis; Yakut language; Yakutia; Tuvan language; Tuva; lexico-semantic classification; economic-cultural type*

Financing
The research was carried out under State Assignment No. 075 00619 26 00 (R&D Project FWRS 2024 0066).

For citation:
Struchkova Ya. V. Zoomorphic Worldview in Yakut and Tuvan Oronymy: A Comparative Analysis. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 179-188 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.10

Введение

Оронимия — совокупность собственных названий элементов рельефа земной поверхности — как компонент языковой картины мира представляет интерес для современных гуманитарных исследователей, находящихся на пересечении лингвистики, культурологии и этнографии. Как подчеркивает Е. Л. Березович, ценность топонимии в рамках антропологической парадигмы заключается, во-первых, в том, что она кодирует информацию о восприятии пространства, и, во-вторых, репрезентирует его «"бытовой" вариант» картины мира, поскольку тесно связана с хозяйственной деятельностью и свободна от влияния книжной культуры (Березович, 2021: 279). Это положение в полной мере относится и к оронимии, что определяет огромный культуроведческий потенциал оронимических данных.

Актуальность настоящего исследования обусловлена как необходимостью преодоления лакун в тюркской ономастике, так и развитием междисциплинарной парадигмы, которая рассматривает ороним как сложный знак, воплощающий историко-культурный опыт этноса.

Несмотря на наличие значительного количества работ, посвященных тюркской оронимии, среди которых следует отметить исследования О. Т. Молчановой[1], Е. А. Керимбаева[2], Р. Д. Сунчугашева[3], Б. К. Ондар (Ондар, 2008), Н. А. Ласыновой (Ласынова, 2009), пласт зооморфной лексики до настоящего времени не подвергался системному межрегиональному анализу. Между тем, зооморфные оронимы также выступают особым лингвокультурным кодом, который фиксирует фаунистическое разнообразие региона и многовековую историю хозяйственно-бытового уклада населения.

Настоящее исследование впервые проводит сравнительный анализ зооморфной оронимии двух контрастных систем — якутской (на материале оронимов Центральной Якутии) и тувинской, что позволяет перейти от эмпирического накопления фактов к их систематизации и выявлению типологических закономерностей.

Целью данного исследования является выявление общих и специфических характеристик зооморфной оронимии якутского и тувинского языков на основе системного сравнительного анализа. Для ее достижения поставлены следующие задачи:

1) охарактеризовать общетюркский контекст зооморфной оронимии, выявив ареальное единство и локальную специфику;

2) провести сравнительный анализ лексико-семантического состава и словообразовательных моделей якутских и тувинских зооморфных оронимов;

3) систематизировать мотивы номинации и объяснить выявленные сходства и различия через призму хозяйственно-культурных типов и особенностей ландшафта Центральной Якутии и Тувы.

Объектом исследования является корпус зооморфных оронимов (зооороним) якутского и тувинского языков. Предметом исследования выступают лексико-семантические, словообразовательные и мотивационные характеристики зооороним в сравнительном аспекте.

Методологическая основа исследования включает комплекс взаимодополняющих методов: описательный метод, включающий приемы семантической и словообразовательной классификации, а также элементы количественного анализа для систематизации собранного материала; ономасиологический анализ, направленный на реконструкцию мотивов номинации орографических объектов; сравнительно-сопоставительный метод, применяемый для выявления сходств и различий в лексическом составе, моделях словообразования и мотивационных моделях двух оронимических систем; ареальный метод, позволяющий интерпретировать специфику оронимии через призму географических условий и исторически сложившегося хозяйственно-культурного типа каждого региона; лингвокультурологический анализ, используемый для интерпретации оронимов как феноменов культуры и раскрытия закодированной в них информации о традиционном хозяйстве, верованиях и мировоззрении народов.

Выбранный подход обеспечивает репрезентативность исследования, поскольку сравнение оронимических систем Якутии и Тувы строится на анализе контрастных природных зон (таёжно-равнинной и горно-степной). Это позволяет с высокой степенью достоверности выявить и объяснить специфику их зооморфной оронимии через призму экстралингвистических факторов.

Источниковая база исследования включает два основных массива данных. Якутский корпус, ограниченный оронимами Центральной Якутии, представлен полевыми материалами экспедиционных исследований автора и научно-популярным трудом Багдарына Сюлбэ под названием «Ис иһигэр киирдэххэ» на якутском языке[4]. Общий объем проанализированного якутского оронимическо-

[1] Молчанова О. Т. Гидронимы и оронимы Горно-Алтайской автономной области (лингвистический анализ): дисс. … канд. филол. н. Томск, 1968.
[2] Керимбаев Е. А. Лексико-семантическая типология оронимов Казахстана: дисс. … канд. филол. н. Алма-Ата, 1988.
[3] Сунчугашев Р. Д. Оронимия Хакасии: дисс. … канд. филол. н. М., 1999.
[4] Багдарыын Сүлбэ. Ис иһигэр киирдэххэ [Размышления об истоках языка]. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ издательствота, 1988. (На як. яз.). В работе использован труд основателя якутской ономастики М. С. Иванова (Багдарыын Сүлбэ), содержащий обширный корпус народных преданий и объяснений, связанных с происхождением географических названий. Его материалы позволили выявить мотивационные модели и культурно-хозяйственный контекст формирования зооморфных оронимов Центральной Якутии, дополняя данные полевых экспедиций автора.

го материала — 198 единиц с зоонимическим компонентом. Для анализа тувинского материала использован «Топонимический словарь Тувы» Б. К. Ондар[1], из которого методом сплошной выборки отобрано 112 зооморфных оронимов.

Зооморфная оронимия в тюркских языках: ареальное единство и локальная специфика

В современной тюркологической ономастике накоплен значительный материал по зооморфной оронимии. Обобщение данных, представленных в научной литературе по тюркской оронимии (Ласынова, 2009; и др.[2]), позволяет выделить устоявшийся набор основных факторов номинации орографических объектов с использованием зоонимов. К ним относятся: 1) выделение базовой категории зоонимов; 2) указание на распространенность вида в данной местности; 3) хозяйственное (практическое) значение животного в жизни человека; 4) метафорический перенос, основанный на сравнении с животным; 5) мифологические и фольклорные сюжеты, повествующие о конкретном событии. Кроме того, Э. М. Мурзаев, анализируя общетюркские основы топонимии, отмечает, что многие зоонимы (*бугу* ‘олень’, *кочкор* ‘баран-производитель’, *бүргүт/бүркит* ‘беркут’, *джолбарс* ‘тигр’, *марал* ‘благородный олень’, *теке* ‘горный козел’, *азгыр* ‘жеребец’, *булан/булун* ‘лось’ и др.), широко распространенные в тюркских языках, могут восходить к глубинным пластам культуры — тотемам, этнонимам, личным именам и прозвищам (Мурзаев, 1996: 141), что подчеркивает сложный и многогранный характер тюркской зооронимии.

Сравнительный анализ зооронимии тюркских языков выявляет устойчивое ареальное единство, сформировавшееся под влиянием общего кочевого скотоводческого уклада. По данным авторов «Сравнительно-исторической грамматики тюркских языков», предки тюркоязычных народов занимались скотоводством, разводя пять основных видов скота: верблюдов, лошадей, коров, коз и овец (Сравнительно-историческая … , 2001: 424). Такой хозяйственный уклад нашел отражение в оронимии.

Данные по алтайскому языку (далее — алт.): *айгыр* ‘жеребец’, *ат* ‘лошадь’, *бука* ‘бык’, *инек* ‘корова’, *кой* ‘овца’, *кураган* ‘ягненок’, *јабага* ‘жеребёнок до двух лет’, *тай* ‘необъезженный конь’[3]; хакасскому языку (далее — хак.): *ат* ‘лошадь’, *інек* ‘корова’, *пии* ‘кобыла’, *пуга* ‘бык’[4]; башкирскому языку (далее — башк.): *ат* ‘лошадь’, *бейә* ‘кобыла’, *айғыр* ‘жеребец’, *колон* ‘жеребенок’, *тай* ‘жеребенок до 2-х лет’, *ҡонан* ‘жеребец от 2 до 3 лет’, *байтал* ‘кобыла’, *һарык* ‘овца’, *кәзә* ‘коза’, *бертәкә* ‘козел’, *быҙау* ‘теленок’, *үгеҙ* ‘бык’ (Ласынова, 2009); казахскому языку (далее — каз.): *теке* ‘козел’, *бура* ‘самец-верблюд’, *кошкар* ‘баран-производитель’, *ат* ‘лошадь’, *бие* ‘кобыла’, *айғыр* ‘жеребец’, *бота* ‘верблюжонок’[5]) — подтверждают наличие общего ядра в тюркской зооронимии.

В частности, скотоводческий комплекс проявляется в использовании детализированной половозрастной терминологии, например: алт. *Кызыл-Јабага* (букв. красный + жеребенок), башк. *Һимеҙтай* (букв. жирный + жеребенок). Также широко представлены зооронимы с цветообозначениями: алт. *Ала-Айгыр* (букв. пегий + жеребец), башк. *Көрәнбейә* (букв. бурый + кобыла), каз. *Акбота* (букв. белый + верблюжонок).

Универсальны и словообразовательные модели. Наиболее продуктивными являются однокомпонентные оронимы с аффиксами обладания, указывающие на наличие или изобилие вида в данности местности: алт. *Јуҥмалу* (букв. горный козел-PROPR[6]), каз. *Жиренди* (букв. джейран-PROPR).

[1] Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2007.
[2] Керимбаев Е. А. Лексико-семантическая типология оронимов Казахстана: дисс. … канд. филол. н. Алма-Ата, 1988; Сунчугашев Р. Д. Оронимия Хакасии: дисс. … канд. филол. н. М., 1999; Молчанова О. Т. Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1979.
[3] Молчанова О. Т. Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1979. С. 128, 142, 189, 222, 243, 252, 284.
[4] Сунчугашев Р. Д. Оронимия Хакасии: дисс. … канд. филол. н. М., 1999. С. 89.
[5] Керимбаев Е. А. Лексико-семантическая типология оронимов Казахстана: дисс. … канд. филол. н. Алма-Ата, 1988. С. 126, 130.
[6] В лингвистических примерах и при глоссировании используются следующие условные обозначения: AOR — причастие настоящего времени; GEN — генитив / родительный падеж; PCP.PST — причастие прошедшего времени; PROPR — проприетив; POSS.3SG — принадлежность 3 лица единственного числа. Грамматические пометы в межстрочном глоссировании приводятся прописными латинскими буквами непосредственно после соответствующей морфемы.

Широко распространены двухкомпонентные именные конструкции: 1) с изафетной связью первого типа с нулевым оформлением обоих компонентов: алт. *Ат-Ажу* (букв. конь + перевал), каз. *Жылантау* (букв. змея + гора); 2) с изафетной связью второго типа, где определяемое слово оформляется аффиксом принадлежности: алт. *Кускун-Уйазы* (букв. ворона + гнездо-POSS.3SG), башк. *Кәзә туғайы* (букв. коза + луг-POSS.3SG). Отдельную группу составляют сложные оронимы глагольной конструкции, формирующиеся на базе отглагольных форм: алт. *Айу-Чапкан* (букв. медведь + зарубить-PCP.PST), каз. *Аюалган* (букв. медведь + взять-PCP.PST).

Наряду с единством, в оронимии тюркских языков проявляется локальная специфика, обусловленная природно-климатическими условиями и хозяйственно-культурным типом. Например, оронимия Казахстана и Башкортостана изобилует названиями с компонентом ‘верблюд’: каз. *Ботамойнак* (букв. верблюжонка + шея), башк. *Дөйәташ* (букв. верблюд + камень), что указывает на исторические ареалы развитого верблюдоводства в этих регионах. Для башкирской оронимии, в свою очередь, характерна высокая частотность названий, связанных с мелким рогатым скотом: *Кәзә тауы* (букв. коза + гора-POSS.3SG), *Карағарық туғайы* (букв. черная овца + луг-POSS.3SG), *Бәрән оскан* (букв. овца + слететь-PCP.PST), что подчеркивает ключевую роль овцеводства и козоводства в традиционном хозяйстве региона.

Для оронимии Саяно-Алтайского региона (Алтай, Хакасия) наблюдается обилие названий диких копытных и эндемиков: алт. *Јеерен* (букв. джейран), алт. *Саратак* (букв. годовалый марал), алт. *Јуҥмалу* (букв. горный козел-PROPR), хак. *Күлбүс* (букв. дикий козел). Аналогично, в казахской оронимии, компонент *арқар* ‘горный баран’ формирует такие названия, как *Арқарлы* (букв. горный баран-PROPR) и *Архарбасы* (букв. горный баран + голова-POSS.3SG). Эти оронимы не только указывают на ареал обитания данного промыслового животного, но и, по мнению исследователей, отражают его культовое значение, связанное с идеей плодородия[1].

Помимо утилитарно-событийных и метафорических моделей, выделяется мифопоэтический и табуический пласт, где название является концентрированным выражением сакрального смысла. Ярким примером является образ лебедя (алт. *куу*, башк. *аҡҡош*), занимающего особое место в картине мира тюркских народов. Его почитание как тотема-первопредка и сакральной птицы, наделенной женской символикой (Хисамитдинова, 2016: 332), закономерно отразилось в оронимии в виде прямых номинаций, таких как алт. *Куунынҥ-Ойык* (букв. лебедь-GEN + лог), башк. *Аҡҡош тауы* (букв. лебедь + гора-POSS.3SG), а также событийных оронимов-табу. К последним относится башкирское название *Аккошаткан-тау* (букв. лебедь + застрелить-PCP.PST + гора). Легенда, объясняющая его происхождение, повествует об охотнике, наказанном гибелью семьи за нарушение запрета на убийство священной птицы[2]. В данном случае ороним выполняет функцию топонимического маркера табу, фиксируя в географическом имени не только событие, а этиологический миф, объясняющий и укрепляющий в коллективном сознании строгий охотничий запрет.

Другим проявлением сакрального отношения к животным в оронимии является практика табуирования их названий. Наиболее показательным примером является культ медведя. В то время как многие тюркские языки сохранили формы, восходящие к общетюркскому **аδуg* (*айу, аю, айыу*), в языках Сибири, где культ медведя был особенно развит, исконное название замещалось эвфемизмами (Дыбо, Никуленко, 2019: 87). В хакасском языке используется эвфемизм *аба* ‘отец, дед’, алтайцы уважительно называют медведя *абаай* ‘старший брат отца; дядя’, что нашло отражение в оронимии: хак. *Аба паары* (букв. медведь + подножие-POSS.3SG), алт. *Алтыгы-Абай* (букв. нижний + медведь).

Таким образом, тюркская зооороним представляет сложную систему, демонстрирующую диалектику ареального единства, основанного на общем кочевом скотоводческом укладе, и локальной специфики, определяемой географической средой и хозяйственно-культурным типом. Проведенный обзор создает основу для сравнительного анализа якутского и тувинского материала, позволяя перейти от констатации общетюркских тенденций к выявлению уникальной специфики каждой из изучаемых систем.

[1] Керимбаев Е. А. Лексико-семантическая типология оронимов Казахстана: дисс. … канд. филол. н. Алма-Ата, 1988. С. 128.
[2] Надршина Ф. А. Башкирское народное творчество. Пословицы, поговорки, приметы, загадки. Уфа: Китап, 1993. С. 38.

Лексико-семантическая и словообразовательная структура якутских и тувинских зооморфных оронимов

Сравнительный анализ лексико-семантического состава зооороним якутского (далее — як.) и тувинского (далее — тув.) языков выявляет как общие черты, связанные с тюркским языковым родством и скотоводческой традицией, так и существенные различия, отражающие специфику природной среды и хозяйственного уклада этих регионов (*таб. 1*).

Таблица 1. Специфика якутской и тувинской зооморфной оронимии
Table 1. Specifics of Yakut and Tuvan zoomorphic oronymy

Критерий сравнения	*Якутская зооороним*	*Тувинская зооороним*
Общая характеристика	Модель аласного[1] скотоводства	Модель горно-степного кочевого хозяйства
Статистика	Абсолютное доминирование домашних животных	Сопоставимая представленность домашних и диких животных
Домашние животные	Лошадь и крупный рогатый скот	Лошадь, крупный и мелкий рогатый скот, верблюд
Дикие животные	Основной акцент на пушных зверях и крупных хищниках	Основной акцент на диких копытных (высокая номенклатурная дробность)
Ихтионимы (рыбы)	Широко представлены	Единичные случаи
Орнитонимы (птицы)	Ограниченный набор сакральных и промысловых видов	Широкое разнообразие, отражающее разные ландшафты

Как видно из *таблицы 1*, статистический анализ зооороним якутского языка показывает абсолютное доминирование домашних животных, главным образом лошади и крупного рогатого скота, на долю которых приходится 58% оронимов. Лошадь представлена как общим термином *ат* ‘лошадь, конь’ — *Ат Алыыта* (букв. конь + поляна-POSS.3SG), *Ат Алааһа* (букв. конь + алас-POSS.3SG), так и развитой системой половозрастной лексики: *атыыр* ‘жеребец’ — *Атыыр Толооно* (букв. жеребец + долина-POSS.3SG), *биэ* ‘кобыла’ — *Биэ Сыһыыта* (букв. кобыла + поле-POSS.3SG), *кулун* ‘жеребенок’ — *Ат Кулуннаах* (букв. конь + жеребенок-PROPR).

Не менее детализирована группа оронимов с компонентами *ынах* ‘корова’ и *оҕус* ‘бык’. В данную группу входят как общие номинации — *Ынах Алааһа* (букв. корова + алас-POSS.3SG), *Ынах Элгэнэ* (букв. корова + луг-POSS.3SG) и *Оҕус Тумула* (букв. бык + мыс-POSS.3SG), *Оҕус Алааһа* (букв. бык + алас-POSS.3SG), так и названия, мотивированные узкоспециальными терминами: *бороосқу* ‘теленок в первую зиму’ — *Бороосқу Аартыга* (букв. теленок + перевал-POSS.3SG), *бургунас* ‘нетель’ — *Бургунастаах* (букв. нетель-PROPR), *торбос* ‘теленок в первое лето’ — *Торбос Алааһа* (букв. теленок + алас-POSS.3SG).

Собака (*ыт* ‘собака’) также занимает важное место в якутской картине мира, что зафиксировано в оронимах: *Ыт Өлбүт Сыһыыта* (букв. собака + умереть-PCP.PST + поляна-POSS.3SG), *Ыттаах Дьүөдьэ* (букв. собака-PROPR + озеро).

Дикие животные представлены скромнее (20% оронимов), но семантически важны: это, в первую очередь, пушные звери — *куобах* ‘заяц’ — *Куобахтаах* (букв. заяц-PROPR), *кырынаас* ‘горностай’ — *Кырынаас Дьаара* (букв. горностай + яр-POSS.3SG), *саһыл* ‘лиса’ — *Саһыл Алааһа* (букв. лиса + алас-POSS.3SG), а также хищники — *эһэ* ‘медведь’ — *Эһэ Кырдала* (букв. медведь + релка-POSS.3SG), *бөрө* ‘волк’ — *Бөрө Бастаах* (букв. волк + голова-PROPR).

[1] Алас — характерный для Центральной Якутии ландшафт: безлесная, хорошо освещенная поляна с луговой растительностью, как правило, с озером в центре, окруженная лесом. Аласное скотоводство — исторически сложившаяся система содержания скота (преимущественно лошадей и крупного рогатого скота) на таких естественных сенокосно-пастбищных угодьях в летний период.

Существенную, хотя и менее многочисленную группу в якутской оронимии составляют ихтионимы и орнитонимы. Рыбы представлены общим термином *балык* — *Балыктаах* (букв. рыба-PROPR), *Балыктаах Алаас* (букв. рыба-PROPR + алас), и специфическими номинациями промысловых видов: *собо* ‘карась’ — *Аҕыс Соболоох* (букв. восемь + карась-PROPR), *алыһар* ‘окунь’ — *Алыһар* (букв. окунь), *мунду* ‘гольян озерный’ — *Мунду* (букв. гольян).

Птицы представлены ключевыми для мифологии и хозяйства видами, включая *кус* ‘утка’ — *Сүүс Кустаах* (букв. сто + утка-PROPR), *хаас* ‘гусь’ — *Хаастаах* (букв. гусь-PROPR), *кыталык* ‘стерх’ — *Кыталыктаах Алаас* (букв. стерх-PROPR + алас) и *куба* ‘лебедь’ — *Кубалаах* (букв. лебедь-PROPR).

Тувинские зооронимы демонстрируют более широкий фаунистический спектр, отражающий разнообразие региона — от степей до высокогорий. Для них характерно сопоставимое количество номинаций домашних (46%) и диких (42%) животных. Как и в якутском, здесь широко представлены лошадь — *аът* ‘лошадь, конь’ — *Аът-Октаар* (букв. лошадь + бросать-AOR), *Аът-Тудар-Хая* (букв. лошадь + ловить-AOR + скала) и крупный рогатый скот — *инек* ‘корова’ — *Көк-Инек* (букв. сивый + корова), *буга* ‘бык-производитель’ — *Буга-Мыйыс* (букв. бык + рог).

Принципиальное отличие заключается в наличии мощного пласта оронимов, связанных с верблюдом (*адан* ‘рабочий верблюд’, *буура* ‘верблюд-производитель’, *теве* ‘верблюд’) и мелким рогатым скотом (*хой* ‘овца’, *кошкар* ‘баран’, *өшкү* ‘коза’): *Адан-Арт* (букв. верблюд + перевал), *Теве-Моюн* (букв. верблюд + шея), *Кошкар-Арт* (букв. баран + перевал), *Хой-Баар* (букв. овца + ходить-AOR).

Показательно, что для якутской традиционной культуры и, как следствие, оронимии, верблюд является экзотическим, незнакомым животным. Его название, если и присутствует в лексике, то исключительно в качестве заимствования (як. *тэбиэн* ‘верблюд’), и полностью отсутствует в качестве компонента оронимов.

Значительно богаче представлена группа диких животных, особенно копытных, для которой характерна высокая номенклатурная дробность: *булан/буур* ‘лось’ — *Буур-Арт* (букв. лось + перевал), *Буурлуг* (букв. лось-PROPR), *сыын* ‘марал’ — *Сыын-Мыйыс* (букв. марал + рог), *Сыынныг-Каът* (букв. марал-PROPR + хребет), *хүлбүс* ‘самец косули’ — *Хүлбүс-Баштыг* (букв. косуля + голова-PROPR), *чуңма* ‘козерог, дикий горный козел’ — *Чуңма-Халыыр* (букв. козерог + прыгать-AOR), *элик* ‘косуля’ — *Элик-Хараар* (букв. косуля + высматривать-AOR).

Птицы в тувинской зооронимии также разнообразны, включая водоплавающие и околоводные птицы: *аңгыр* ‘турпан, огарь’ — *Аңгыр-Бедик* (букв. турпан + гора), так и горные и степные виды: *кускун* ‘ворон’ — *Кускуннуг-Каът* (букв. ворон-PROPR + хребет), *хартыга* ‘сокол’ — *Хартыгалыг-Даг* (букв. сокол PROPR + гора), *эзир* ‘орёл’ — *Эзир-Уя* (букв. орёл + гнездо), а также мелкие птицы: *хараачыгай* ‘ласточка’ — *Хараачыгай* (букв. ласточка).

Ихтионимы практически отсутствуют, за исключением единичных случаев, таких как *Байлаңныг-Үзүк* (букв. малек-PROPR + перевал) и *Балыктыг-Ортулук* (букв. рыба-PROPR + остров), что, вероятно, свидетельствует о меньшей роли рыболовства в горно-степных условиях Тувы по сравнению с таёжно-речным и аласно-озерным комплексом Якутии.

Словообразовательный анализ зооронимов якутского и тувинского языков выявляет общие черты и специфические структурные модели. В обеих системах наблюдаются модели образования однокомпонентных и двухкомпонентных зоонимов с использованием формантов, таких как якутские *-лаах/-лээх* и тувинские *-лыг/-лиг*, образующих структуры [зооним-PROPR] и [зооним-PROPR + орографический термин]: як. *Хабдьылаах* (букв. куропатка-PROPR), як. *Мохсоҕоллоох Хайа* (букв. сокол-PROPR + гора), тув. *Морзуктуг* (букв. барсук-PROPR), тув. *Кошкарлыг-Тайга* (букв. баран-PROPR + тайга).

Для якутской оронимии наиболее продуктивны изафетные конструкции второго типа [зооним + орографический термин-POSS.3SG]: *Ынах Алааһа* (букв. корова + алас-POSS.3SG), *Атыыр Толооно* (букв. жеребец + долина-POSS.3SG). Также широко представлены глагольные конструкции с причастиями прошедшего времени [зооним + глагол-PCP.PST]: *Оҕус Охтубут* (букв. бык + падать-PCP.PST), *Ынах Сылайбыт* (букв. корова + устать-PCP.PST).

В тувинской оронимии частотны изафетные конструкции первого типа [зооним + орографический термин]: *Буура-Тайга* (букв. верблюд + тайга), *Хаван-Даг* (букв. свинья + гора), а также глагольные конструкции с причастиями настоящего времени [зооним + глагол-AOR]: *Кодан-Боолар* (букв. заяц + стрелять-AOR), *Хүлбүс-Халыыр* (букв. косуля + прыгать-AOR).

Таким образом, лексико-семантический и структурно-словообразовательный анализы показывают, что сформировались две различные оронимические системы. В якутской оронимии преобладают названия, связанные с домашними животными (58%), и активно используются изафетные конструкции второго типа. В тувинской оронимии соотношение названий, мотивированных домашними и дикими животными, почти равное (46% и 42% соответственно), а в структуре названий преобладают изафетные конструкции первого типа.

Ономасиологические основы зооморфной оронимии как отражение хозяйственно-культурных типов Центральной Якутии и Тувы

Сравнительный анализ мотивационных моделей зооморфных оронимов в якутском и тувинском языках позволяет выявить различия в восприятии пространства, имеющие когнитивные основы и связанные с исторически сложившимися хозяйственно-культурными типами. Несмотря на общетюркскую лингвистическую основу, мотивационные стратегии демонстрируют значительные расхождения, определяемые адаптацией к природной среде каждого региона.

Якутская оронимическая система представляет собой лингвистическую модель аласного скотоводства, развившегося в экстремальных условиях тайги и вечной мерзлоты. Сочетание термокарстового рельефа (аласов) и сурового климата способствовало развитию специализированного скотоводства, в котором ключевую роль играли лошадь и корова — виды, наиболее приспособленные к местным условиям. Эта утилитарно-прагматическая ориентация находит отражение в доминировании событийной (нарративной) мотивационной модели, характеризующейся лингвистической фиксацией конкретных, зачастую драматических случаев из хозяйственной жизни.

Событийная модель включает названия, которые становятся памятными вехами или «летописью» взаимодействия человека с животными. Например, названия типа *Оҕус Охтубут* ‘алас, где бык упал’, *Сүөһү Түспүт* ‘алас, где скот пал’, *Ынах Өлбүт* ‘алас, где корова умерла’ отражают конкретные события, связанные с гибелью, травмой или потерей животных. Даже нейтральные названия, такие как *Сылгы Дабатар Хайата* ‘гора, через которую перегоняют лошадей’ подразумевают не абстрактное сходство, а конкретный маршрут, являясь следствием многократно повторявшегося действия. Лексический состав якутских зооронимов соответствует данной модели: в нем преобладают образы лошади (*ат, сылгы*) и крупного рогатого скота (*ынах, оҕус*), что подчеркивается детализацией половозрастной терминологии. Значимым аспектом является отсутствие в якутской оронимии названий, связанных с верблюдами, овцами и козами, что обусловлено их неприспособленностью к экстремальным климатическим условиям.

Следовательно, якутская оронимия отражает утилитарное отношение к ландшафту как к арене интенсивной трудовой деятельности, где каждый объект связан с конкретным действием или происшествием. Пространство осваивается через непосредственный опыт, что формирует практичное мышление, при котором ороним преимущественно несет информационную, а не образную нагрузку.

Тувинская оронимия, в отличие от якутской, сформировалась в условиях горно-степной зоны, что обусловило развитие многоотраслевого кочевого скотоводства, включающего верблюдоводство, разведение овец и коз. Вследствие этого в тувинской оронимии центральное место занимает метафорическая (образная) модель, основанная на зрительном или функциональном сходстве объекта рельефа с животным. Пространство осмысливается через зооморфные образы, что соответствует кочевому восприятию ландшафта. Кочевник, постоянно перемещаясь, воспринимает земную поверхность как целостный образ и присваивает ей названия по внешнему сходству, интегрируя ландшафт в систему культурных кодов через художественную метафору. В тувинской оронимии, наряду с лошадью и коровой, представлены верблюд (*теве, буура*) и мелкий рогатый скот (*хой, кошкар*). Перевал, напоминающий верблюда, называется *Адан-Арт* ‘верблюд-перевал’, а гора, ассоциирующаяся с бараньей головой, именуется *Кошкар-Баштыг* ‘имеющая баранью голову’.

Следовательно, тувинская оронимия свидетельствует о поэтическом восприятии природы и стремлении осмыслить форму рельефа, присвоив ей «имя» по его образному подобию. Это отражает образно-ассоциативное мышление, характерное для культур с длительной кочевой традицией.

Отдельный пласт составляют модели, связанные с архаическими верованиями. Например, в тувинском языке наблюдается параллельное употребление прямого названия медведя *адыг* и сакраль-

ного эвфемизма *хайыракан*. Последнее представляет собой почтительное название божества, всевышнего или медведя, что находит отражение в ороним *Улуг-Хайыракан* ‘большой медведь’.

Происхождение ряда зооморфных оронимов находит объяснение в фольклорной традиции. Характерным примером, иллюстрирующим общемифологическую основу якутской оронимии за пределами центральноякутского корпуса, является легенда об утесе *Кубалаах* ‘лебединый’. Согласно преданию, влюбленные, спасаясь от нежеланного брака, были превращены духом гор в лебедей и обрели вечное пристанище на вершине утеса (Панков, 1979: 104). С тех пор ежегодно останавливающиеся у подножия скалы лебеди считаются их воплощением. Это обусловило возникновение табу на их отстрел (там же: 105). Данный пример демонстрирует функционирование оронимов как сложных лингвокультурных комплексов, где легенда выполняет этиологическую функцию, объясняя не только происхождение названия, но и связанную с местом поведенческую норму. При этом зооним *куба* ‘лебедь’ теряет чисто номинативную функцию и приобретает глубокую символическую нагрузку, становясь символом вечной любви, верности и духовного преображения.

Особый интерес представляет гипотеза о возможной этнонимической основе некоторых якутских зооороним. Ряд названий, образованных от зоонима *оҕус* ‘бык’ (*Оҕус Алааһа*, *Оҕус Тумула*), Багдарын Сюлбэ относит к этнотопонимам, связывая их с племенем хоро, в культурной традиции которого бык занимал центральное место[1]. Археологические и этнографические данные подтверждают существование культа быка-пороза среди доякутского населения центральных улусов (Бравина, Попов, 2008: 156). Следовательно, некоторые якутские зооороним могут отражать не хозяйственную деятельность, а глубокие пласты этнической истории и тотемические верования, указывая на места расселения или священные локусы ассимилированных этнических групп. Примечательно, что в тувинской оронимии аналогичные случаи этнонимической мотивации зооронимов не зафиксированы.

Таким образом, ономасиологический анализ позволяет выявить когнитивные основы контраста в восприятии пространства. Различие мотивационных моделей обусловлено особенностями адаптации к природной среде и хозяйственной деятельности: якутская оронимия носит нарративный характер, поскольку осваивает ландшафт посредством фиксации событий и личного опыта. Тувинская оронимия, напротив, метафорична, поскольку познает мир через визуальное уподобление и использование устойчивых образов. При этом общетюркское единство наиболее ярко проявляется в области мифопоэтики, где оронимы функционируют как свернутые мифы или воплощения табу, интегрируя язык, ландшафт и архаические верования в целостный культурный комплекс.

Заключение

Проведенное исследование зооморфной оронимии якутского и тувинского языков позволяет сделать вывод, что географические названия, образованные от наименований животных, представляют не случайный набор лексем, а стройную систему, являющуюся частью языковой картины мира тюркских народов. Сравнительный анализ на различных уровнях выявил как общетюркские основы, так и специфические черты каждой оронимической системы, определенные хозяйственно-культурными типами.

Основные результаты исследования сводятся к следующему.

Лексико-семантический состав отражает фаунистическое окружение и хозяйственные приоритеты. Доминирование номинаций, связанных с лошадью и крупным рогатым скотом (58% оронимов) в Якутии, маркирует регион аласного скотоводства. Сопоставимая представленность домашних (46%) и диких (42%) животных в Туве указывает на многоотраслевое горно-степное кочевое хозяйство.

Словообразовательные и мотивационные модели демонстрируют различия в концептуализации пространства. Для якутской оронимии характерен утилитарно-событийный принцип, формирующий «хозяйственную летопись», где ландшафт осмысливается через призму повседневного труда и личного опыта. В тувинской оронимии доминирует образно-метафорический принцип, создающий «поэтический атлас» и отражающий панорамное, кочевое восприятие пространства.

[1] Багдарыын Сүлбэ. Ис иһигэр киирдэххэ [Размышления об истоках языка]. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ издательствота, 1988. С. 130. (На як. яз.).

Культурно-мифологический пласт зооронимов зафиксировал общие архаические верования (табу на медведя, культ лебедя) и локальные особенности. Выявление потенциальных этнооронимов в якутской оронимии подтверждает ее значимость для реконструкции этнической истории.

Таким образом, проведенный анализ на материале оронимов Центральной Якутии и Тувы показывает, что зооморфная оронимия служит надежным индикатором хозяйственно-культурного типа. Якутская оронимическая система Центральной Якутии запечатлела модель адаптации к экосистемам аласных котловин, где жизнеобеспечение сосредоточено на выносливых видах скота и повседневном труде. Тувинская оронимия зафиксировала модель жизни в контрастных ландшафтах гор и степей, основанную на диверсификации скотоводства и образном осмыслении пространства.

Научная новизна и перспективы работы заключаются в разработке и апробации комплексной сравнительной методики анализа зооморфной оронимии, которая может быть применена к другим тюркским и нетюркским ареалам. Перспективным представляется дальнейшее углубление в этноэкологический и лингвокультурологический аспекты, а также привлечение более обширного полевого материала для создания полного электронного атласа тюркской зооморфной оронимии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Березович, Е. Л. (2021) Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Пространство и человек. М. : Книжний дом «ЛИБРОКОМ». 328 с.

Бравина, Р. И., Попов, В. В. (2008) Погребально-поминальная обрядность якутов: памятники и традиции (XV-XIX вв.). Новосибирск : Наука. 296 с.

Дыбо, А. В., Никуленко, Е. В. (2019) Зооморфная метафора «медведь» в русском, английском и языках Южной Сибири // Язык и культура. № 45. С. 78–95 DOI: https://doi.org/10.17223/19996195/45/6

Ласынова, Н. А. (2009) Оронимия Юго-Восточного Башкортостана (лингвистический анализ). Уфа : Гилем. 124 с.

Мурзаев, Э. М. (1996) Тюркские географические названия. М. : Восточная литература. 254 с.

Ондар, Б. К. (2008) Тувинская топонимия. Сопоставительный анализ топонимии Тувы с топонимами Южной Сибири и других тюркоязычных территорий. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 296 с.

Панков, А. С. (1979) Оймяконский меридиан. М. : Мысль. 176 с.

Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков (2001) / Э. Р. Тенишев, Г. Ф. Благова, И. Г. Добродомов, А. В. Дыбо, И. В. Кормушин, Л. С. Левитская, О. А. Мудрак, К. М. Мусаев; отв. ред. Э. Р. Тенишев. М. : Наука. 822 с.

Хисамитдинова, Ф. Г. (2016) Мифологическая лексика башкирского языка (в этнолингвистическом освещении). Уфа : ИИЯЛ УНЦ РАН. 400 с.

Дата поступления: 12.11.2025 г.
Дата принятия: 01.12.2025 г.

REFERENCES

Berezovich, E. L. (2021) *Russian toponymy in an ethnolinguistic aspect. Space and man*. Moscow, Librokom. 328 p. (In Russ.)

Bravina, R. I. and Popov, V. V. (2008) *Funeral and commemorative rites of the Yakuts: monuments and traditions (15th — 19th centuries)*. Novosibirsk, Nauka. 296 p. (In Russ.)

Dybo, A. V. and Nikulenko, E. V. (2019) Zoomorphic metaphor ‘bear’ in Russian, English and the languages of Southern Siberia. *Yazyk i kul’tura*, no. 45, pp. 78–95. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.17223/19996195/45/6

Lasynova, N. A. (2009) *Oronymy of South-Eastern Bashkortostan (linguistic analysis)*. Ufa, Gilem. 124 p. (In Russ.)

Murzaev, E. M. (1996) *Turkic geographical names*. Moscow, Vostochnaya literature. 254 p. (In Russ.)

Ondar, B. K. (2008) *Tuvan toponymy. A comparative analysis of the toponymy of Tuva with the toponyms of Southern Siberia and other Turkic-speaking territories*. Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 296 p. (In Russ.)

Pankov, A. S. (1979) *The Oymyakon meridian*. Moscow, Mysl’. 176 p. (In Russ.)

Tenishev, E. R., Blagova, G. F., Dobrodomov, I. G., Dybo, A. V., Kormushin, I. V., Levitskaya, L. S., Mudrak, O. A. and Musaev, K. M. (2001) *Comparative-historical grammar of the Turkic languages*. Ed. by E. R. Tenishev. Moscow, Nauka. 822 p. (In Russ.)

Khisamitdinova, F. G. (2016) *Mythological vocabulary of the Bashkir language (in an ethnolinguistic perspective)*. Ufa, IIYaL UNTs RAN. 400 p. (In Russ.)

Submission date: 12.11.2025.
Acceptance date: 01.12.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.11

Статья

Оронимия в контексте сакрального пространства хакасов

Тамара Г. Боргоякова
Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова, Российская Федерация,
Леонид В. Ерёмин
Музей-заповедник «Шушенское», Российская Федерация

В статье представлены особенности оронимической номинации родовых и особо значимых священных гор, составляющих одну из основ традиционной культуры хакасов. Названия почитаемых гор составляют важный раздел знаний о религиозной культуре коренного населения Хакасско-Минусинской котловины. Актуальность обращения к данной теме обусловлена сохранением в современной обрядовой культуре хакасов многих элементов архаических представлений о священном статусе горных вершин, скал и перевалов. Базовый массив оронимов, маркирующих сакральное пространство хакасов, сохранился до наших дней.

Выявлено, что основными причинами выделения тех или иных вершин, отдельных скал, межгорных долин в качестве мест особого почитания и проведения религиозных обрядов являются: наличие археологических объектов, особая форма горы, часто содержащая антропо-, зоо- или орнитоморфные признаки либо цветовые и иные маркеры, отличающие гору от окрестных возвышенностей.

Предложена структурная классификация и типология основных оронимов священных гор хакасов в соответствии с объективными и субъективными уровнями мотивационной номинации. Выявлено преобладание двусоставной модели. Первый компонент в ней маркирует дифференциацию оронимического объекта на основе вербализации его ассоциативно-сенсорного восприятия или предлагает эксплицитно выраженную корреляцию с историческими или мифологическими именами, местами и событиями. Второй компонент представлен соответствующими аппелятивами с доминированием номинации «тағ» ‘гора’.

Ключевые слова: *оронимия; гора; хакасы; Хакасия; культ гор; сакральное пространство; хакасский язык*

Для цитирования:
Боргоякова Т. Г., Еремин Л. В. Оронимия в контексте сакрального пространства хакасов // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 189-199. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.11

Боргоякова Тамара Герасимовна — доктор филологических наук, профессор, директор Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии, профессор кафедры зарубежной лингвистики и теории языка Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. Адрес: 655017, Россия, г. Абакан, пр. Ленина, д. 92. Эл. адрес: tamarabee@mail.ru

Еремин Леонид Валентинович — кандидат исторических наук, заместитель директора по научной работе музея-заповедника «Шушенское». Адрес: 662713, Россия, Красноярский край, п. Шушенское, ул. Новая, д. 1. Эл. адрес: leo_eremin@mail.ru

BORGOIAKOVA, Tamara Gerasimovna, Doctor of Philology, Professor, Head, Research Institute of Humanities and Sayan-Altai Turkology, Professor, Department of foreign linguistics and theory of linguistics, Katanov Khakass State University. Postal address: 92 Lenina St., 655017, Abakan, Russian Federation. E-mail: tamarabee@mail.ru

EREMIN, Leonid Valentinovich, Candidate of History, Deputy Director for Scientific Work, Museum-Reserve Shushenskoye. Postal address: 1 Novaya St., Shushenskoye village, Krasnoyarsk region, 662713, Russia. E-mail: leo_eremin@mail.ru

ORCID: 0000-0002-0107-1228

Article

Oronymy in the context of the sacred space of the Khakass people

Tamara G. Borgoyakova
Katanov Khakas State University, Russian Federation,
Leonid V. Yeremin
Shushenskoye Museum-Reserve, Russian Federation

The article presents the specific features of oronymic naming of clan and particularly significant sacred mountains that constitute one of the foundations of the traditional culture of the Khakass people. The names of venerated mountains form an important section of knowledge about the religious culture of the indigenous population of the Khakass–Minusinsk Basin. The relevance of addressing this topic is determined by the preservation, in the contemporary ritual culture of the Khakass, of many elements of archaic ideas about the sacred status of mountain peaks, cliffs, and passes. The basic corpus of oronyms marking the sacred space of the Khakass has been preserved to the present day.

It has been revealed that the main reasons for distinguishing particular peaks, individual cliffs, and intermountain valleys as places of special veneration and of performing religious rites are the presence of archaeological sites, a special shape of the mountain that often contains anthropo-, zoo- or orthomorphic features, or color and other markers that distinguish the mountain from the surrounding elevations.

A structural classification and typology of the principal oronyms of the sacred mountains of the Khakass is proposed in accordance with the objective and subjective levels of motivational nomination. It has been established that a two-component model predominates. In this model, the first component marks the differentiation of the oronym object based on verbalization of its associative-sensory perception or offers an explicitly expressed correlation with historical or mythological names, places, and events. The second component is represented by the corresponding appellatives, with the dominance of the nomination "tağ" 'mountain'.

Keywords: *oronym; mountain; Khakass; Khakassia; cult of mountains; sacred space; Khakass language*

For citation:
Borgoyakova T. G. and Yeremin L. V. Oronymy in the context of the sacred space of the Khakass people. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 189-199 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.11

Введение

Республика Хакасия находится на левом берегу среднего течения реки Енисей, занимая часть Хакасско-Минусинской котловины. С трёх сторон котловину окружают горные массивы Западных и Восточных Саян, а также — Кузнецкого Алатау. Степные участки межгорного прогиба, формирующего ландшафт Хакасско-Минусинской котловины, покрыты мелкосопочником. Горы занимают в общей сложности около 2/3 территории котловины (Мистрюков, 1991: 14; Семенов, Лысанова, 2016: 130–131). Разнообразный рельеф повлиял на образование богатой топонимии, формировавшейся разноязычными народами на протяжении длительного исторического периода.

Традиционное мировоззрение хакасов формировалось в течение многих столетий и испытало на себе влияние как духовного наследия древнего населения Южной Сибири, так и религиозных концепций практически всех мировых религий. Археологи выявляют в обрядовой культуре, образах наскального и прикладного искусства Хакасии, признаки индуизма и буддизма (Мачинский, 1997; Подольский, 1997; Леонтьев, 1988), зороастризма (Боковенко, 1998), манихейства (Кызласов, 1998). Эт-

нографы определяют более позднюю религиозно-философскую модель хакасов как бурханизм (Бутанаев, 2003) или тенгрианство[1] (Анжиганова, 2012), или христианство (Асочакова, 2008).

Наиболее доступный способ установления состава этнокультурного пространства — это анализ географических названий мест и природных объектов, поскольку топонимы относятся к устойчивым формам культурного наследия и сохраняются длительное время в исходных формах даже в изменившейся культурной среде. В этой связи изучение священных гор, их названий, историко-культурного значения представляется перспективным и актуальным. Сакральное пространство хакасов включает в качестве основных компонентов: пространство традиционного жилища, кладбища, священные горы, почитаемые места, почитаемые объекты (священные деревья, культовые коновязи, пирамидки из камней — *обаа*, изваяния). Из перечисленных элементов сакрального пространства лучше сохранились представления о священных горах и их обитателях — «горных духах».

Следует отметить, что актуальность изучения природных святынь, как основы традиционного мировоззрения, обусловлена ещё и выявлением общности в культурах тюркоязычных народов, родственных по совместной истории, языку, духовному миру и хозяйственному укладу (Ламажаа, 2025: 374).

Цель статьи — рассмотреть истоки, структуру, внутреннюю форму номинации сакральных гор Хакасии в контексте социально-пространственной динамики.

Цель определила следующие задачи:

1. выявить истоки и основной свод сакральных оронимов, включающих названия гор, их частей и разновидностей, в границах исторически сложившегося пространства бытования хакасского языка (территория Республики Хакасия, южные районы Красноярского края, восточные районы Томской и Кемеровской областей, северные районы республик Тыва и Алтай);

2. разработать типологию оронимов с точки зрения: а) структуры; б) рейтинга мотивирующих компонентов; в) особенностей эксплицитного выражения сакральности.

В соответствии с поставленными задачами формировалась источниковая база исследования. В процессе исследования использовались как опубликованные, так и неопубликованные источники. Опубликованные источники условно подразделяются на две группы: публикации путешественников и исследователей XVIII — начала XX в., в которых упоминаются географические названия в звучании, характерном для указанного периода (Мессершмид, 2012; Миллер, 1941; Паллас, 1788; Кастрен, 1860; Радлов, 1989), и справочные материалы, прежде всего, «Топонимический словарь Хакасско-Минусинского края» В. Я. Бутанаева[2] и «Словарь оронимов Хакасии», приводимый в приложении диссертационного исследования Р. Д. Сунчугашева[3]. Неопубликованные источники — материалы музейных социологических и фольклорных исследований, проведённых одним из авторов — Л. В. Еременым на территории Хакасского республиканского национального музея-заповедника (Аскизский район Республики Хакасия) в периоды с 1997 по 1999 гг. и с 2002 — по 2013 гг.[4] Часть сведений, собранных в этот период опубликована в статьях и монографии (Еремин, 2006, 2007, 2014; Еремин, Горбатов, Октябрьская, 2013).

Истоки и базовые номинации священных гор Хакасии

Хакасы — тюркоязычный народ Сибири, предки которого были связаны с территорией Хакасско-Минусинской котловины на протяжении около двух тысячелетий. География распространения хакасских топонимов, в том числе оронимов, значительно шире современных административных границ Республики Хакасия, и охватывает южные районы Красноярского края, восточные — Кемеровской и Томской областей, северные — Тувы и Горного Алтая.

[1] Анжиганова Л. В. Тенгрианство как религиозная основа государственности хакасов. 31.05.2019 [Электронный ресурс] // Международный фонд исследований Тенгри. URL: http://tengrifund.ru/tengrianstvo-kak-religioznaya-osnova-gosudarstvennosti-xakasov.html (дата обращения 05.05. 2025).

[2] Бутанаев В. Я. Топонимический словарь Хакасско-Минусинского края. Абакан: УПП «Хакасия», 1995.

[3] Сунчугашев, Р. Д. Оронимия Хакасии: дисс. … канд. филол. наук. М., 1999. С. 117–180.

[4] Полевые материалы соавтора Л. В. Еремина собраны в рамках фольклорной экспедиции Хакасского республиканского национального музея-заповедника в сентябре 1997 г. (информаторы — А. Г. Ахпашев, 1910 г. р., Н. Н. Майнагашев, 1937 г. р.), а также в рамках музейных социологических исследований в период с 2002 по 2013 гг. на территории ГАУК РХ «Хакасский республиканский национальный музей-заповедник» (Аскизский р-н, Республика Хакасия).

Данные о топонимике Хакасии и сопредельных территориях стали появляться в научном обороте с начала XVIII в., с первыми академическими экспедициями в Сибирь. За прошедшие столетия специальных исследований и опубликованных источников появилось не много. Кроме картографического материала разных лет, начиная с, так называемых, «Чертежной книги Сибири»[1] и «Карты Страленберга» (Бондарь и др., 2022), упоминания об отдельных названиях гор приводятся в отчётах и публикациях Д. Г. Мессершмидта (Белокобыльский, 1986; Тункина, Савинов, 2017), Г. Ф. Миллера и И. Г. Гмелина (Миллер, 2009; Гмелин, 2013; Радлов, 1894), П. С. Палласа (Паллас, 1788) и И. Г. Георги (Георги, 1799). Исследователи XIX в., проводя различные исследования природного и историко-культурного наследия, попутно лингвистически пополняли уже известную базу топонимов. Из исследований этого периода важным для темы оронимии хакасов являются материалы Н. Ф. Катанова (Катанов, 2004). Он не изучал специально хакасские топонимы, но его описания обрядов жертвоприношений горным духам дают возможность оценить мотивы наименования местным населением священных мест, определить структуру обрядов и мифоритуальную основу почитания гор и горных духов.

Исследования топонимии Хакасии начинаются со второй половины XX в. В 1995 г. В. Я. Бутанаевым был опубликован наиболее полный топонимический справочник Хакасско-Минусинского края, которым в научный оборот было введено около 4 тысяч хакасских географических названий (Бутанаев, 1995).

Как он установил, к наиболее древним по происхождению топонимам Хакасии относятся самодийские и кетские. Они представлены прежде всего в таёжной и горно-таёжной местности Саян и Кузнецкого Алатау. Следующий пласт топонимов, самый многочисленный — хакасский. И, наконец, с XVIII в. и по настоящее время идёт процесс образования русских топонимов (там же: 6–9).

В 2013 г. автор издал монографию «Природная среда обитания тюрков Саяно-Алтая: опыт историко-этнографического исследования лексического фонда» (Бутанаев, 2013), которая дополнила и расширила данные его «Топонимического словаря Хакасско-Минусинского края» 1995 г.

В 1999 г. Р. Д. Сунчугашевым было защищено диссертационное исследование «Оронимия Хакасии». Автором был осуществлён лексико-семантический анализ в отношении более чем 1 тысячи оронимов Хакасии. Диссертация основана на экспедиционных материалах Р. Д. Сунчугашева, обследовавшего для выявления оронимов в 1994–1998 гг., в границах Хакасско-Минусинской котловины, различные диалектные зоны хакасов.

Оронимия священных гор хакасов напрямую связана с народными представлениями о сакральном значении элементов горного ландшафта: гор, хребтов, холмов, скал, долин и ущелий. В топонимическом словаре В. Я. Бутанаева приводятся данные об объектах, связанных с особым почитанием гор у хакасов (Бутанаев, 1995). К ним относятся: родовые горы (место нахождения предка), почитаемые горы (место нахождения духа-покровителя), священные горы (место проведения обрядов жертвоприношения небесам), памятные места (объекты, связанные с историческими или мифологическими событиями), места поклонений (объекты, связанные с дорожными культами — коновязи, пирамидки камней на перевалах, священные деревья, кладбища на склонах гор и т. д.).

К отдельной категории особого почитания орографических объектов можно отнести места проведения шаманами мистерий и шаманские горные захоронения. О значительном влиянии культа гор на современную национальную культуру хакасов свидетельствует тот факт, что до настоящего времени около 40 культовых объектов (гор, скал, перевалов) сохранили свое значение и почитаются в процессе родовых праздников, а также во время проведения дорожных обрядов *сеек-сеек* (Еремин, 2011).

В начале XXI в. в результате подъема национального самосознания в Хакасии стали появляться новые объекты культового поклонения, в том числе и священные вершины (Еремин, Горбатов, Октябрьская, 2013). Основными источниками презентации новых священных гор и репрезентации ранее почитаемых стали хакасские шаманы. Не менее существенное информационное воздействие на общество, в том числе и на самих современных шаманов, в части репрезентации и актуализации природных святынь, оказала деятельность сотрудников археологических музеев Хакасии.

[1] Ремезов С. Чертежная книга Сибири, составленная тобольским сыном боярским Семеном Ремезовым в 1701 году [Карты]. Санкт-Петербург, 1882. 1 атл. (1 л. текст, 24 сдв. л. карт): цв. [Электронный ресурс]. URL: https://kp.rusneb.ru/item/material/atlas-sibiri-semena-remezova (дата обращения 26.04.2025).

Одним из авторов статьи (Л. В. Еремин), в период с 2002 по 2013 гг. был собран полевой материал, подтверждающий прямую зависимость в выборе шаманами и местным населением природных и историко-культурных объектов обрядовой активности от включения этих объектов в состав экскурсионных маршрутов. В частности, только на территории Хакасского республиканского музея-заповедника (Аскизский район Республики Хакасия) за указанный период 12 объектов экскурсионного показа (горы, скалы, изваяния, пещеры, места нахождения петроглифов), неизвестные ранее шаманам и местному населению, стали использоваться в современной обрядовой практике. Часть полученных данных была опубликована с соавторами в 2013 г. (там же: 452–453).

Таким образом, несмотря на более чем трехсотлетнюю историю изучения топонимов Хакасско-Минусинской котловины, специальных исследований, посвященных оронимии священных гор хакасов, не проводилось. Наиболее активная фиксация оронимов и их научная публикация осуществлялись в 1970-х — 1990-х гг. Оронимы отражают все возможные формы проявления культа гор у хакасов и являются важным источником знаний о бытовавшей на рубеже XIX–XX вв. системе народных религиозных воззрений. Вплоть до начала XX в. сакральные оронимы обозначали, прежде всего, родовые святыни, с рубежа XX–XXI вв. начался процесс выделения и обозначения священных гор, как особо значимых сакральных объектов для всего хакасского народа.

Структурно-мотивационная типология культовой оронимии хакасов

Изучение справочного и картографического материала позволило выделить 238 единицы оронимов, связанных с проявлениями обрядовой деятельности, которая осуществлялась вплоть до первой трети XX в.

Очевидно, что это число не окончательное, и отражает только степень изученности исследователями данной темы на начало XXI в. По мере изучения темы сакрального пространства хакасов количество выявленных сакральных гор, включённых в относительно недалёком прошлом в контекст обрядовой жизни хакасов, должно расти. Можно предположить, что количество священных гор должно примерно соответствовать количеству фамилий хакасов на период активного проведения обрядов горных жертвоприношений. На рубеже XIX — начала XX в. насчитывалось более 150 хакасских родов, включавших более 1 тысячи различных фамилий (Бутанаев, 1994). Фамилии появились у хакасов во второй половине XVIII в., и в течение всего XIX в. постепенно замещали по своему значению род (там же: 24). Это привело к тому, что во второй половине XIX в. жертвоприношения горным духам проводились уже не на родовом, а на фамильном уровне. Поэтому предположение о перспективах увеличения численности священных вершин выглядит реалистичным.

Это предположение подтверждается и полевыми материалами Л. В. Еремина, собранными на территории деревень Казановка и Анчыл чон (Аскизский р-н, Республика Хакасия) в сентябре 1997 г. При сборе краеведческого материала для создания экскурсионных программ Хакасского республиканского национального музея-заповедника, было зафиксировано 4 обрядовых площадки, мест проведения в начале XX в. горных жертвоприношений, на 3 горных вершинах у одной фамилии Майнагашевых, род *том*, — западный и восточный склоны горы *Аар тағ*, гора *Иней паары* (*Иней тас*) и гора *Тюльдегей*[1]. То есть, за одной крупной фамилией могла быть закреплена не одна, а несколько священных гор.

Тем не менее, в 1990-х гг. В. Я Бутанаев выделяет всего 238 гор, связанных с обрядовой активностью и особым почитанием[2]. Столь разительное несоответствие между количеством хакасских фамилий и числом почитаемых объектов может быть объяснено тем, что данные об оронимах собирались спустя 50–60 лет после завершения обрядовой практики, связанной с горными жертвоприношениями, соответственно значительный пласт сведений к тому времени уже был утрачен, кроме того, масштабное по задачам исследование проводились силами только одного специалиста. Очевидно, что дальнейшие полевые исследования по выявлению родовых и священных гор хакасов могут расширить имеющийся перечень сакральных объектов.

[1] Полевые материалы Л. В. Еремина, собранные в рамках фольклорной экспедиции Хакасского республиканского национального музея-заповедника в сентябре 1997 г. (информаторы — А. Г. Ахпашев, 1910 г. р., Н. Н. Майнагашев, 1937 г.р.).
[2] Бутанаев В. Я. Топонимический словарь Хакасско-Минусинского края. Абакан: УПП «Хакасия», 1995. С. 14–215.

Основными критериями для выделения категории культовых оронимов послужил принцип выборки наименований только гор и возвышенных над землей природных объектов, а также наличие в словарной статье помет «культовый» или «почитаемый». Кроме того, для статистических подсчетов мы учитывали тождественные оронимы только один раз. В итоге было выделено 174 названия. Например, максимально используемыми оронимами для гор, расположенных в разных районах Хакасии, оказались следующие: *Тигір Тайыҷаң Тас* ‘гора небесного жертвоприношения’ (для 9 гор), *Хызыл хайа* ‘красная скала’ (для 7 объектов), *Ызығ тағ* ‘священная гора’ (для 6 гор) и т. д.

Анализ полученного перечня, с точки зрения структурной организации, выявил преобладание двухкомпонентной модели, составляющей 73%. Типичным в данной структурной схеме является наличие аппелятивов, обозначающих гору, ее части или разновидности возвышенностей: *тағ* ‘гора’, *тигей* ‘вершина’, *сорах, хайа* ‘скала, утес’, *хыр* ‘горный хребет’, *пил* ‘перевал’ и др. В рейтинге аппелятивов лидирует компонент *тағ* (46 примеров), за ним следуют *хайа* и *тигей* (по 12 и 10 примеров соответственно) и *тас* и *тасхыл* (по 6 примеров).

Как видно из *таблицы 1* доминирующей моделью построения хакасских культовых объектов являются двухкомпонентные единицы с минимальной (одной) реализацией структурной схемы из четырех компонентов (*Хан хамнаҷаң хара сын* ‘черный хребет, где камлают шаманы’). Поэтому в основу дальнейшего анализа будет положена именно данная категория священных оронимов.

Таблица 1. Структурная организация хакасских культовых оронимов
Table 1. The structural organization of Khakass cult oronyms

Структура оронимов	*Количество, в ед.*	*Доля, в %*
Двусоставные	127	73
Односоставные	24	14
Трехсоставные	22	12,5
Четырехсоставные	1	0,5
Всего	174	100

Анализ ключевых способов концептуализации при номинации хакасских оронимических объектов культовой направленности позволил выявить два основных типа. Первый включает две основные тематические группы, в которых процесс наименования географических объектов отражает объективно существующие и перцептивно воспринимаемые особенности цвета, размера, формы, количества. Это подтверждает универсальность закономерности использования лингвистических символов, воспринимаемых органами чувств, как логичного результата когнитивной обработки информации в процессе формирования топонимов (Bába, 2014).

Рассмотрим эти группы.

1) Группа колоративов, включающая следующие цветонаименования: *ах* ‘белый’, *хара* ‘черный’, *көк* ‘синий’, *ала* ‘пегий, пестрый’, *хыр* ‘седой, серый’, *хызыл* ‘красный’, *сарығ* ‘желтый’, которые представлены в 25 оронимических объектах. Наиболее продуктивными компонентами оказались колоремы *хара* ‘чёрный’ (6 объектов) и *ах* ‘белый’ (3 объекта). Они входят в состав в основном двусоставных единиц в качестве определений для географических объектов — аппелятивов: *тағ* ‘гора’, *сорах* ‘сопка’, *хыйыр* ‘косогор’. Например, *Ах хыйығ* ‘белый косогор’ — г. Ах-Хыйыг по р. Ч. Июс; *Көк тағ* ‘синяя гора’ — г. Коктаг по р. М. Есь. *Сарығ тигей* ‘желтая вершина’ — г. Сарыг-Тигей по р. Тея. В составе трехкомпонентных оронимов цветообозначения *ах* ‘белый’ и *көк* ‘синий/сивый’ относятся к цветовой характеристике быка *Ах пуға тағ* ‘гора белого быка’ и *көк пуға тағ* ‘гора сивого быка — г. Кокбуга по р. М. Есь.

2) Группа наименований, связанных с восприятием размера и формы горных объектов и с соматическими ассоциациями. Здесь дифференцирующий компонент двучленных оронимов представлен как именами прилагательными, так и существительными. Например, *Узун сын* ‘длинный хребет’ — г. Узун-сын по р. Ниня; *Улуғ хайа* ‘большая скала’ — г. Улуг-хая по р. Камыштa; *Учурлығ тағ*

‘остроконечная гора’ — г. Учурлуг-таг по р. Немир; *Изер тағ* ‘гора в виде конского седла’. Соматизмы в структуре данной группы оронимов участвуют преимущественно в виде наименований внешних или видимых частей тела человека, которые получают в данном контексте образное переосмысление: *пас* ‘голова’, *хамах* ‘лоб’, *тигей* ‘макушка головы’, *хулах* ‘ухо’, *тумзух* ‘нос’, *пил* ‘поясница’ и др. Например, У*луғ хамах* ‘большой лоб (пригорок)’; *Улуғ пил* ‘большая седловина’; *Имҷек тағ* ‘гора в виде девичьей груди’; С*орах Тигей* ‘возвышающаяся макушка (вершина)’ и другие.

Второй тип концептуального осмысления, используемый для присвоения имен хакасским культовым горам, представлен также двумя основными группами, в которых опорой служат события и имена из исторической/мифологической памяти. Здесь преобладает не предметно-визуальный, а смысловой характер номинации при количественном преобладании первой:

1) Группа оронимической номинации, где в качестве активного смыслового акцента выступает фактор исторической памяти в виде имен или событий, имевших отношение к обозначаемому объекту. В состав номинаций, ассоциированных с именами собственными древних предков, входят следующие оронимы: гора *Мирген-тигей* (по р. Аскиз около деревни Казановка, Аскизский р-н), которая названа в честь легендарного горного стрелка, *Оспа тағ* ‘гора князя Оспа’ — г. Ашпа по р. Белый Июс (Орджоникидзевский р-н). Согласно легендам, здесь находились кочевья князя Оспа-бега; *Пурғус тасхыл* ‘голец Бургуса’ — г. Борус по р. Енисей, одна из высоких вершин Западных Саян, названная в честь Боруса или Бургуса, спасшегося на плоту во время всемирного потопа, а затем приставшего к ее вершине; *Пырадай тағ* — г. Прадай (1236) или Братова в верховьях р. Сос (Бейский р-н) получила название от имени хакасского князя Прадая; *Сыбы тағ* ‘гора Сыбы’ — г. Сыбытаг (1336) по р. Каро в устье р. Коензу (Усть-Абаканский р-н) названа по имени легендарного героя Сыбы, который покоится на этой горе; *Харланҷых харых* ‘навьюченный мыс’ — холм Харланджик-харых по р. Имек (Таштыпский р-н) — место захоронения Хобый-Адаса — прародителя сеока *хобый*. Название горы *Күні тағ* ‘гора Куня’ (Усть-Абаканский р-н), связана с легендой о хакасском князе и его двух жёнах, которые убили друг друга, ревнуя к мужу. Во второй половине XIX в. на горе проводились обряды жертвоприношения небесам. Но, в конце XX в. название горы было переосмыслено и ‘Гора ревности’ — *Күнӱ тағ*, стала называться ‘Горой солнца’ *Күн тағ*. Тем самым ей был возвращен статус святыни, но при этом с современным неоязыческим обрядовым сопровождением (Бурнаков, 2013);

2) Вторая группа представлена оронимами, маркирующую основу которых составляет пласт субъективной номинации хакасских оронимических объектов, эксплицитно выражающий их культовое / почитаемое предназначение. В нее входят двусоставные оронимы, включающие такие компоненты, как, например, *тайыҷаң* или *ызых* ‘священная’, за которыми следует *тағ*, что означает ‘гора, где приносятся жертвоприношения, священная’. Такое тождественное название носят еще четыре оронимических объекта Хакасии, расположенных в Усть-Абаканском и Ширинском районах. Наряду с оронимом *ЫЗых тағ* ‘священная гора’ существуют его варианты *ЫЗых тас* ‘священный камень’ или *ЫЗых пас* ‘священная голова’, где тождественность семантики уточняется через разные аппелятивы, включая, например, представленные *тас* и *пас*. Эксплицитное выражение семантики культовой предназначенности представлено также в ороними *Тигір тайы* ‘небесное жертвоприношение’. К данному типу оронимов следует также отнести *ЫМай тас* ‘каменная Умай’, который связан с мифологическим образом богини Умай.

Таким образом, основными причинами выделения тех или иных вершин, отдельных скал, межгорных долин в качестве мест особого почитания и проведения религиозных обрядов являются:

— объективное наличие археологических объектов (крепостных сооружений — *све*, наскальных рисунков, изваяний);

— особая форма горы, часто содержащая антропо-, зоо- или орнитоморфные признаки либо цветовые и иные признаки, отличающие гору от окрестных возвышенностей;

— исторические или мифологические события, связанные с конкретной горой. При этом, когда речь идёт о родовых горах и местах проведения горных жертвоприношений, приоритет в определении священного статуса горы или места был за шаманами. Особый сакральный статус памятных мест, объектов дорожных культов, мест повышенной опасности (тропы горных духов) или благополучия (целебные места) мог определяться и обычными людьми, в рамках принятых народной традицией норм.

Заключение

Таким образом, в исследовании представлена содержательная характеристика научной фиксации и интерпретации традиции почитания родовых и особо значимых священных гор, составляющей один из важных элементов религиозной культуры коренного населения Хакасско-Минусинской котловины, начиная с XVIII в. Особую ценность представляют научные результаты по сбору, систематизации, переводу и интерпретации фольклорного и топонимического наследия, полученные учеными-инсайдерами — носителями хакасского языка. Основной массив оронимов, маркирующих сакральное пространство хакасов, сохранился до наших дней в границах исторически сложившегося пространства бытования хакасского языка (территория Республики Хакасия, южные районы Красноярского края, восточные районы Томской и Кемеровской областей, северные районы республик Тыва и Алтай).

Анализ оронимии священных гор хакасов позволил выявить преобладание двукомпонентной модели, в которой первый компонент маркирует дифференциацию объекта на основе вербализации сенсорного восприятия или коррелирует с историческими или мифологическими именами и событиями, связанными с конкретной горой, а второй представлен соответствующими аппелятивами.

К перспективным направлениям дальнейших исследований хакасской оронимии относятся вопросы их смысловой и орфографической деформации в языковом ландшафте Республики Хакасия, а также проблемы актуализации оронимов в контексте развития современной туристической и межкультурной социально-пространственной динамики.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Анжиганова, Л. В. (2012) Эволюция религиозных представлений хакасов // Северо-Восточный гуманитарный вестник. № 1(4). С. 42–47.

Асочакова, В. Н. (2008) Христианизация хакасов в XVIII веке — 1861 г. (до образования Енисейской епархии). Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та. 246 с.

Белокобыльский, Ю. Г. (1986) Бронзовый и ранний железный век Южной Сибири: История идей и исслед., XVIII — первая треть XX в. / отв. ред. Ю. С. Худяков. Новосибирск : Наука. 166 с.

Боковенко, Н. А. (1998) Наскальное искусство скифской эпохи Енисея // Международная конференция по первобытному искусству: Тезисы докладов / отв. ред. Я. А. Шер. Кемерово: КемГУ. 188 с. С. 86–87.

Бондарь, Л. Д., Бородаев В. Б., Вальравенс Х., Зорин А. В., Лефельдт В. (2022) Ф. И. Страленберг и его карта Великой Татарии (два письма Ф. И. Страленберга к И. Ф. Брейне 1723 и 1724 гг.) // Кунсткамера. № 1. С. 72–98.

Бурнаков, В. А. (2013) Сакральная гора КЎНЎ ТАҒ в религиозно-мифологической системе хакасов (конец XIX — XX век) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Материалы итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН / отв. ред. А. П. Деревянко, В. И. Молодин. Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН. Т. XIX. 608 с. С. 431–434.

Бутанаев, В. Я. (1994) Происхождение хакасских родов и фамилий = Хоорай сӧӧктері паза пічікке кірҷең ӧбекелері. Абакан : Издательство Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. 93 с.

Бутанаев, В. Я. (1995) Топонимический словарь Хакасско-Минусинского края. Абакан: УПП «Хакасия». 278 с.

Бутанаев, В. Я. (2003) Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан : Издательство Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. 260 с.

Бутанаев, В. Я. (2013) Природная среда обитания тюрков Саяно-Алтая: опыт историко-этнографического исследования лексического фонда. Астана : ТОО «Prosper Print». 372 с.

Георги, И. Г. (1799) Описание всех обитающих в Российском Государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. СПб. : б. и. Ч. 2. 178 с.

Гмелин, И. Г. (2013) Путешествие через Сибирь с 1733 по 1743 годы // Ада чир-суу = Отечество: краеведческий альманах / ред. совет: В. Ф. Буров и др. Вып. 2. Абакан : б. и. 327 с. С. 161–182.

Еремин, Л. В. (2006) «Семейная жизнь» гор, скал и изваяний в современном фольклоре хакасов // Семья в развивающейся России: исторический опыт, проблемы и перспективы: материалы Межрегиональной науч.-практической конф., 10 февр. 2006 г., г. Абакан / науч. ред. Л. В. Анжиганова. Абакан : Хакасский гос. ун-т им. Н. Ф. Катанова. 233 с. С. 139–142.

Еремин, Л. В. (2007) Тропою горных духов. Археологические экскурсии по Хакасскому музею-заповеднику «Казановка». Красноярск : изд-во «Платина». 168 с.

Еремин, Л. В. (2011) Культ гор у современных хакасов: к постановке проблемы // Современные трансформационные экономические и социально-политические процессы: тезисы докладов III Международной научно-практической конференции (Абакан, 23-25 ноября 2011 г.) / ред. совет: А. А. Пантелеев и др. Абакан : Ред.-изд. сектор ХТИ — филиала СФУ. 271 с. С. 216–218.

Еремин, Л. В., Горбатов Л. В., Октябрьская И. В. (2013) Каменные святыни Хакасии в современных сакральных практиках // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Материалы итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН / отв. ред. А. П. Деревянко, В. И. Молодин. Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН. Т. XIX. 608 с. С. 452–455.

Еремин, Л. В. (2014) Священные горы Хакасии: практики почитания в прошлом и настоящем // 55 и выше. Международный этно-антропологический конгресс: сб. эксперт. материалов: проект «Снеж. Сезон», 15–16 янв. 2014, МВК «Новосибирск Экспоцентр» / отв. ред.: С. А. Смирнов, И. В. Октябрьская. Новосибирск : б. и. 610 с. С. 95-101.

Кастрен, М. А. (1860) Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849) с рисунками и портретом Кастрена / предисл. А. Шифнера, пер. на нем. яз. М. : Типография Александра Семена. 495 с.

Катанов, Н. Ф. (2004) Избранные труды о Хакасии и сопредельных территориях / сост. С. А, Угдыжеков. Абакан : Изд-во Хакасского государственного университета. 257 с.

Кызласов, Л. Р. (1998) Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии // Вестник Московского университета. История. № 3. С. 8–35.

Ламажаа, Ч. К. (2025) Тюркский культурный мир России: локусы, проблемы и перспективы изучения // Новые исследования Тувы. № 3. С. 371–388. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2025.3.22

Леонтьев, Н. В. (1988) О буддийских мотивах в средневековой торевтике Хакасии // Историко-культурные связи народов Южной Сибири / отв. ред. Я. И. Сунчугашев. Абакан : Хакас. НИИЯЛИ. 221 с. С. 184–196.

Мачинский, А. Д. (1997) Уникальный сакральный центр III — середины I тыс. до н. э. в Хакасско-Минусинской котловине // Окуневский сборник. Культура. Искусство. Антропология / сост. и ред. Д. Г. Савинов, М. Л. Подольский. СПб. : Петро-РИФ. 358 с. С. 265–287.

Мессершмидт, Д. Г. (2012) Дневники. Томск — Абакан — Красноярск. 1721–1722. Абакан : Журналист. 160 с.

Миллер, Г. Ф. (1941) История Сибири: в 2 т. М. ; Ленинград : Издательство Академии наук СССР. Т. 2. 637 с.

Миллер, Г. Ф. (2009) Описание сибирских народов / пер. с нем.: А. Х. Элерт. М. : Памятники исторической мысли. 453 с.

Мистрюков, А. А. (1991) Геоморфологическое районирование Назаровско-Минусинской межгорной впадины. Новосибирск : ОИГГМ СО АН СССР. 130 с.

Паллас, П. С. (1788) Путешествия по разным провинциям Российского государства. СПб. : При Императорской Академии Наук. Ч. III. 624 с.

Подольский, М. Л. (1997) Овладение бесконечностью (опыт типологического подхода к окуневскому искусству) // Окуневский сборник. Культура. Искусство. Антропология / сост. и ред. Д. Г. Савинов, М. Л. Подольский. СПб. : Петро-РИФ. 358 с. С. 168–201.

Радлов, В. В. (1989) Из Сибири: страницы дневника. М. : Наука. 749 с.

Семенов Ю. М., Лысанова Г. И. (2016) Ландшафтная карта Хакасии // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Науки о Земле. Т. 18. С. 128–139.

Тункина И. В., Савинов Д. Г. (2017) Даниэль Готлиб Мессершмидт: У истоков сибирской археологии. СПб. : ООО «ЭлекСис». 168 с.

Bába, B. A (2014) A study of two-part toponyms from a cognitive aspect // Names in Daily Life. Proceedings of the 24th International Congress of Ono-mastic Sciences. Ed. by J. T. Donada, M. M. Montagut. Barcelona : Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura. 273 p. P. 983–990. DOI: https://doi.org/10.2436/15.8040.01.102

Дата поступления: 16.10.2025 г.
Дата принятия: 18.11.2025 г.

REFERENCES

Anzhiganova, L. V. (2012) Evolution of religious beliefs of the Khakass people. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik*, no. 1(4), pp. 42–47. (In Russ.)

Asochakova, V. N. (2008) *Christianization of the Khakass people in the 18th century — 1861 (before the establishment of the Yenisei Diocese)*. Abakan, Khakas State University Press. 246 p. (In Russ.)

Belokobylskii, Yu. G. (1986) *The Bronze and Early Iron Ages of Southern Siberia: History of ideas and research, 18th — first third of the 20th century*. Khudyakov, Yu. S. (ed.). Novosibirsk, Nauka. 166 p. (In Russ.)

Bokovenko, N. A. (1998) Rock art of the Scythian epoch of the Yenisei. In: Sher, Ya. A. (ed.) *International conference on prehistoric art: abstracts*. Kemerovo, KemGU. 188 p. Pp. 86–87. (In Russ.)

Bondar', L. D., Borodaev, V. B., Walravens, H., Zorin, A. V. and Lefeldt, V. (2022) F. I. Stralenberg and his map of Great Tartary (two letters from F. I. Stralenberg to J. Ph. Breyne from 1723 and 1724). *Kunstkamera*, no. 1, pp. 72–98. (In Russ.)

Burnakov, V. A. (2013) The sacred mountain KÜNÜ TAĞ in the religious and mythological system of the Khakas people (late 19th — 20th century). In: Derevyanko, A. P., Molodin, V. I. (eds) *Mountains and "mountain text" in the world historical and cultural process: collection of scientific articles* [series: Problems of archaeology, ethnography, anthropology of Siberia and adjacent territories, vol. XIX]. Novosibirsk, Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS Publishing House. 608 p. Pp. 431–434. (In Russ.)

Butanaev, V. Ya. (1994) *The origin of the Khakass clans and surnames = Khoorai sөөkteri and their small sub-clans*. Abakan, Katanov Khakass State University Publishing House. 93 p. (In Russ.)

Butanaev, V. Ya. (1995) *Toponymic dictionary of the Khakass–Minusinsk region*. Abakan, UPP "Khakassia". 278 p. (In Russ.)

Butanaev, V. Ya. (2003) *Burkhanism of the Turks of Sayan–Altai*. Abakan, Katanov Khakass State University Publishing House. 260 p. (In Russ.)

Butanaev, V. Ya. (2013) *The natural habitat of the Turks of Sayan–Altai: an experience of historical and ethnographic study of the lexical stock*. Astana, Prosper Print LLP. 372 p. (In Russ.)

Georgi, I. G. (1799) *Description of all the peoples inhabiting the Russian State, their everyday rites, customs, clothing, dwellings, occupations, entertainments, confessions and other curiosities.* St Petersburg, s. n. Part 2. 178 p. (In Russ.)

Gmelin, I. G. (2013) Journey through Siberia from 1733 to 1743. In: *Ada chir-suu = Fatherland: local history almanac*, iss. 2. Burov, V. F. et al. (eds). Abakan, s. n. 327 p. Pp. 161–182. (In Russ.)

Eremin, L. V. (2006) "Family life" of mountains, rocks and statues in modern folklore of the Khakas people. In: Anzhiganova, L. V. (ed.) *Family in a developing Russia: historical experience, problems and prospects:* proceedings of the interregional scientific and practical conference, 10 February 2006, Abakan. Abakan, Katanov Khakass State University. 233 p. Pp. 139–142. (In Russ.)

Eremin, L. V. (2007) *Along the path of mountain spirits. Archaeological excursions through the Khakassky Museum-Reserve "Kazanovka"*. Krasnoyarsk, Platina Publishing House. 168 p. (In Russ.)

Eremin, L. V. (2011) The cult of mountains among modern Khakas people: towards problem statement. In: Pantele-ev, A. A. et al. (eds) *Modern transformational economic and socio-political processes:* abstracts of the 3rd International scientific and practical conference (Abakan, 23–25 November 2011). Abakan, Editorial and Publishing Sector of HTI – branch of SFU. 271 p. Pp. 216–218. (In Russ.)

Eremin, L. V., Gorbatov, L. V. and Oktyabr'skaya, I. V. (2013) Stone sanctuaries of Khakassia in contemporary sacred practices. In: Derevyanko, A. P., Molodin, V. I. (eds) *Mountains and "mountain text" in the world historical and cultural process: collection of scientific articles* [series: Problems of archaeology, ethnography, anthropology of Siberia and adjacent territories, vol. XIX]. Novosibirsk, Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS Publishing House. 608 p. Pp. 452–455. (In Russ.)

Eremin, L. V. (2014) Sacred mountains of Khakassia: practices of veneration in the past and present. In: Smir-nov, S. A. and Oktyabr'skaya, I. V. (eds) *55 and above. International ethno-anthropological congress: collection of expert materials:* project "Snow Season", 15–16 January 2014, Novosibirsk Expocentre. Novosibirsk, s. n. 610 p. Pp. 95–101. (In Russ.)

Kastren, M. A. (1860) *Journey of Alexander Castrén through Lapland, Northern Russia and Siberia (1838–1844, 1845–1849) with illustrations and a portrait of Castrén*. Preface by A. Schiefner, translated into German. Moscow, Alexander Semen Printing House. 495 p. (In Russ.)

Katanov, N. F. (2004) *Selected works on Khakassia and adjacent territories*. Ugdyzhekov, S. A. (comp.). Abakan, Khakass State University Publishing House. 257 p. (In Russ.)

Kyzlasov, L. R. (1998) Northern Manichaeism and its role in the cultural development of the peoples of Siberia and Central Asia. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Istoriya*, no. 3, pp. 8–35. (In Russ.)

Lamazhaa, Ch. K. (2025) The Turkic cultural world of Russia: loci, problems and prospects of study. *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 371–388. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2025.3.22

Leont'ev, N. V. (1988) On Buddhist motifs in medieval toreutics of Khakassia. In: Sunchugashev, Ya. I. (ed.) *Historical and cultural ties of the peoples of Southern Siberia*. Abakan, Khakass Research Institute of Language, Literature and History. 221 p. Pp. 184–196. (In Russ.)

Machinskii, A. D. (1997) A unique sacred center of the 3rd — mid-1st millennium BC in the Khakass–Minusinsk Basin. In: Savinov, D. G., Podol'skii, M. L. (eds) *Okunev collection. Culture. Art. Anthropology*. St Petersburg, Petro-RIF. 358 p. Pp. 265–287. (In Russ.)

Messerschmidt, D. G. (2012) *Diaries. Tomsk — Abakan — Krasnoyarsk. 1721–1722*. Abakan, Zhurnalist. 160 p. (In Russ.)

Miller, G. F. (1941) *History of Siberia*, in 2 vols. Moscow; Leningrad, Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR. Vol. 2. 637 p. (In Russ.)

Miller, G. F. (2009) *Description of Siberian peoples*. Elert, A. Kh. (trans. from German). Moscow, Monuments of Historical Thought. 453 p. (In Russ.)

Mistryukov, A. A. (1991) *Geomorphological regionalization of the Nazarovo–Minusinsk intermountain depression*. Novosibirsk, OIGGM SB AS USSR. 130 p. (In Russ.)

Pallas, P. S. (1788) *Travels through various provinces of the Russian State*. St Petersburg, Imperial Academy of Sciences. Part III. 624 p. (In Russ.)

Podol'skii, M. L. (1997) Mastering infinity (an attempt at a typological approach to Okunev art). In: Savinov, D. G., Podol'skii, M. L. (eds) *Okunev collection. Culture. Art. Anthropology*. St Petersburg, Petro-RIF. 358 p. Pp. 168–201. (In Russ.)

Radlov, V. V. (1989) *From Siberia: pages from a diary*. Moscow, Nauka. 749 p. (In Russ.)

Semenov, Yu. M. and Lysanova, G. I. (2016) Landscape map of Khakassia. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Nauki o Zemle*, vol. 18, pp. 128–139. (In Russ.)

Tunkina, I. V. and Savinov, D. G. (2017) *Daniel Gottlieb Messerschmidt: At the origins of Siberian archaeology*. St Petersburg, ElekSis LLC. 168 p. (In Russ.)

Bába, B. A (2014) A study of two-part toponyms from a cognitive aspect. In: *Names in Daily Life. Proceedings of the 24th International Congress of Ono-mastic Sciences*. Ed. by J. T. Donada, M. M. Montagut. Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura. 273 p. Pp. 983–990. DOI: https://doi.org/10.2436/15.8040.01.102

Submission date: 16.10.2025.
Acceptance date: 18.11.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.12

Статья

Образы гор в татарской литературе XX века

Дания Ф. Загидуллина, Венера Ф. Макарова, Ким М. Миннуллин
Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, Российская Федерация

В статье представлен анализ произведений татарских писателей и поэтов XX в. с точки зрения присутствия в них образов гор. Несмотря на то, что Татарстан является равнинной территорией, горы имеют большое значение для татарской культуры как образы и символы связи с архаическим прошлым истории, как связь с мифологической традицией тюркоязычного народа.

Образы гор, не характерные для татарской литературы прошлых веков, начали появляться в текстах XX в. С этим было связано два важных периода истории национальной литературы: начало XX в. (усиление секуляризации татарской культуры, активизация диалога с европейской и русской литературами, появление психологической прозы, модернистские тенденции); 1950–1960-е гг. (время возрождения национальных традиций и авангардных поисков).

Выявлено, что формирование в начале XX в. психологической прозы, определение «потока сознания» как главного ее приема начинается с образа горы, представленного Ф. Амирханом. В 1950-е гг. образы гор появляются в рассказах А. Еники. В них рассматриваются этнические и общечеловеческие ценности, связь с историко-культурными традициями, историческая память. Творчество прозаика стало одним из главных, способствовавших появлению национальной тематики в татарской советской литературе. В стихотворениях Р. Файзуллина образы гор стали знаковыми образами-символами татарского авангарда 1960–1980-х гг.

Ключевые слова: *гора; образ горы; татарская литература; татарский язык; литература XX века; психологическая проза*

Для цитирования:
Загидуллина Д. Ф., Макарова В. Ф., Миннуллин К. М. Образы гор в татарской литературе XX века // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 200-217. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.12

Загидуллина Дания Фатиховна — доктор филологических наук, главный научный сотрудник отдела литературоведения Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. Адрес: 420111, Россия, г. Казань, ул. Баумана, д. 20. Эл. адрес: zagik63@mail.ru

Макарова Венера Файзиевна — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела литературоведения Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. Адрес: 420111, Россия, г. Казань, ул. Баумана, д. 20. Эл. адрес: makarova_vf@mail.ru

Миннуллин Ким Мугаллимович — доктор филологических наук, главный научный сотрудник отдела фольклористики Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. Адрес: 420111, Россия, г. Казань, ул. Баумана, д. 20. Эл. адрес: minnullin.kim@yandex.ru

Article

Images of mountains in twentieth-century Tatar literature

Daniya F. Zagidullina, Venera F. Makarova, Kim M. Minnullin
G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art, Tatarstan Academy of Science, Russian Federation

The article presents an analysis of works by Tatar writers and poets of the twentieth century from the perspective of the presence of mountain images in them. Although Tatarstan is a flat territory, mountains are of great importance for Tatar culture as images and symbols of a connection with the archaic past of its history and as a link with the mythological tradition of the Turkic-speaking people.

Mountain images, which were not characteristic of Tatar literature of previous centuries, began to appear in texts of the twentieth century. This is associated with two important periods in the history of national literature: the early twentieth century (intensification of the secularization of Tatar culture, the activation of dialogue with European and Russian literatures, the emergence of psychological prose, modernist tendencies) and the 1950s–1960s (a time of revival of national traditions and avant-garde experimentation).

It has been revealed that the formation of psychological prose in the early twentieth century, and the definition of the "stream of consciousness" as its main device, begins with the mountain image introduced by F. Amirkhan. In the 1950s, mountain images appear in the short stories of A. Eniki, where ethnic and universal values, the connection with historical and cultural traditions, and historical memory are examined. The work of this prose writer became one of the key factors that contributed to the emergence of national themes in Tatar Soviet literature. In the poems of R. Fayzullin, mountain images became emblematic image-symbols of the Tatar avant-garde of the 1960s–1980s.

Keywords: *mountain; mountain image; Tatar literature; Tatar language; twentieth-century literature; psychological prose*

For citation:
Zagidullina D. F., Makarova V. F. and Minnullin K. M. Images of mountains in twentieth-century Tatar literature. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 200-217 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.12

ZAGIDULLINA, Daniya Fatikhovna, Doctor of Philology, Chief Researcher, Literary Studies Department, G. Ibraghimov's Institute of Language, Literature and Arts, Academy of Sciences, Republic of Tatarstan. Postal address: 20 Baumana St., 420111, Kazan, Russia. E-mail: zagik63@mail.ru

ORCID: 0009-0000-1651-8347

MAKAROVA, Venera Fayzievna, Doctor of Philology, Leading Researcher, Department of Literary Studies, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art, Tatarstan Academy of Sciences. Postal address: 20 Baumana St., 420111, Kazan, Russia. E-mail: makarova_vf@mail.ru

MINNULLIN, Kim Mugallimovich, Doctor of Philology, Chief Researcher, Department of Folklore Studies, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art, Tatarstan Academy of Sciences. Postal address: 20 Baumana St., 420111, Kazan, Russia. E-mail: minnullin.kim@yandex.ru

ORCID: 0009-0004-7241-9449

Введение

Образы гор присутствуют в художественной литературе многих народов. Горы могут выступать в функциях хронотопа, пейзажа, приобретать символическое значение. Активность и популярность данного образа связаны с его важной ролью в общечеловеческой культуре.

В мифологии многих народов гора представляется как мировая ось, соединяющая небо и землю: на вершине горы обитают боги, посередине — люди, а под горой — злые духи. Однако семантизация образа горы в каждой мифологии имеет свои особенности. У народов, живущих в горной местности, как пишет В. А. Бигуаа, гора и камень в мифологии выступают как «основа Земли, источник прочности, вечности, рождения героя и новой жизни» (Бигуаа, 2021: 348). «В христианской культуре традиционно церкви и часовни возводятся на возвышенностях, если существующий природный рельеф даёт хоть какую-либо мизерную возможность», пишет Т. А. Хитарова, упоминая легенду о Граале, в которой описывается священная Mont Savage — Гора Бога[1].

В трудах таких ученых как С. Г. Кляшторный (Кляшторный, 1979), Г. М. Давлетшин (Дәүләтшин, 1999), Л. Х. Давлетшина (Давлетшина, 2022) и др. имеются наблюдения о сакрализации высоких гор в культуре древних тюрков в доисламский период. Рассматривая восприятие гор в татарских религиозно-дидактических книгах, Ф. И. Урманчиев пишет, что они символизировали высокое отношение пророка Мухаммеда к Аллаху; в горах нисходили к пророкам откровения[2]. Исследователи отмечают, что в мифологической традиции татар обожествляются духи-хозяева воды, земли, леса, но наличие дух-хозяев гор не наблюдается. Изучившая данную проблему Л. Давлетшина объясняет это с взаимообусловленностью «религиозно-мифологической системы традиционных верований татар с окружающим природным миром» (Давлетшина, 2022: 96).

Территория Татарстана представляет собой равнину в лесной и лесостепной зоне, высоких гор в республике нет. Высшей точкой считается гора Чатыр-Тау, расположенная на границе Татарстана с Башкортостаном — высота около 320 метров. Но и она образовалась не за счёт поднятия рельефа, а из-за эрозии почв окружающих долин. Рядом со столицей республики — не более чем в 60 километрах — можно погулять по холмам высотой до 100–150 метров[3]. По нашему мнению, проживание татар в равнинной местности и стало причиной отсутствия образов гор в татарской литературе вплоть до начала XX в. В XIX в. горы встречаются только в качестве обозначения мест поездок рассказчиков — в первых произведениях татарских авторов о путешествиях: саяхатнамэ[4] и хаджнамэ[5]. Даже в XX в. исследования татарской поэзии с точки зрения функционирования образов-символов выявляют редкие появления гор в качестве хронотопа (Юсупова, 2018; Йосыпова, 2021).

И хотя образы гор появились в знаковых произведениях татарских писателей и поэтов XX в., они не становились в центре внимания исследователей.

В начале XXI в. образ гор в постсоветской татарской литературе актуализировался в связи с вниманием к древним художественным традициям — к мифологии древнетюркских времен. Появились писатели, использующие мифологический потенциал образа гор, например, автор нескольких мифопоэтических романов и повестей Г. Гильманов. В его творчестве были затронуты и некоторые аспекты функционирования образов гор, в том числе в повести «Оча торган кешеләр» («Летающие люди», 2007), где горы понимаются как границы между светлыми и темными силами, миром живых и мертвых, добром и злом, любовью и предательством[6]. В татарском литературоведении популяризацию образов гор в национальной прозе начала обстоятельно изучать Л. Х. Давлетшина[7].

[1] Хитарова Т. А. Мифологема горы в творчестве Р. Л. Стивенсона и Р. Бернса [Электронный ресурс] // Научный журнал КубГАУ. 2017. № 129 (05). URL: http://ej.kubagro.ru/2017/05/pdf/58.pdf (дата обращения: 29.10.2025).
[2] Урманчиев Ф. Тау [Гора] // Урманче Ф. И. Татар мифологиясе: энциклопедический словарь: в 3-х т. Казань: Татарстан китап нәшрияты, 2011. Т. 3. (На татар. яз.)
[3] Маркова Н. Горы в Казани: где находятся и как до них добраться [Электронный ресурс] // Яндекс.Путешествия. 2024, 21 апреля. URL: https://travel.yandex.ru/journal/kakie-gory-est-v-kazani/ (дата обращения: 01.11.2025).
[4] *Саяхатнамэ* — путевые записки.
[5] *Хаджнамэ* — паломническая литература.
[6] Алсу Шамсутова. Йөрәге — тоташ сөюдән, күңеле җырдан тора [Сердце состоит из любви и песни] // Казан утлары. 2022. № 2. С. 149–156. (На татар. яз.)
[7] Давлетшина Л. Х. Татарская проза рубежа XX–XXI веков в контексте актуальной мифологической традиции : дис. … доктора филол. наук. Казань, 2021; Давлетшина Л. Х. Мифологизм в татарской прозе конца XX — начала XXI веков: дис. … канд. филол. наук. Казань, 2005.

Она пишет, что «именно на рубеже XX–XXI веков появились условия для определения полной картины мифологических представлений татар в художественном сознании, реконструировав их в качестве основных компонентов единой системы» (Давлетшина, 2022: 162).

Этими обстоятельствами объясняется актуальность изучения образов гор в татарской литературе, начиная с XX в.

Целью нашего исследования является анализ произведений татарских писателей и поэтов XX в. с точки зрения присутствия в них образов гор.

В соответствии с поставленной целью, в статье решаются следующие задачи: изучение роли образов гор в формировании татарской психологической прозы начала XX в.; определение содержательного потенциала образов гор в творчестве А. Еники, направленного на актуализацию общечеловеческих и этнических проблем; исследование образов гор в контексте татарского авангарда 1960-х гг.

Материалом исследования стали произведения писателей и поэтов, чье творчество является знаковым для татарской литературы XX в.: Фатиха Амирхана[1], А. Тангатарова[2], М. Ханафи[3], Гали Рахима[4], Амирхана Еники[5] и Равиля Файзуллина[6]. Это признанные прозаики и поэты, оказавшие влияние на историю татарской литературы.

Теоретические подходы к образам и символам считаются хорошо изученными в отечественном литературоведении. В этом вопросе мы опираемся на общеизвестные работы М. М. Бахтина (Бахтин, 1986), А. Ф. Лосева (Лосев, 1982), Ю. М. Лотмана (Лотман, 2000) и др.

При освещении особенностей развития татарской литературы в XX в. нами использованы исследования по истории литературного процесса Л. Х. Давлетшиной (Давлетшина, 2022); Ф. Г. Галимуллина (Галимуллин, 2016), Д. Ф. Загидуллиной (Загидуллина, 2013; Заһидуллина, 2015), Л. Р. Надыршиной (Надыршина, 2022), Н. М. Юсуповой (Юсупова, 2018; Йосыпова, 2021) и др.

Образ горы в татарской психологической прозе

В истории татарской литературы начало XX в. считается периодом формирования светской литературы, временем ускоренного развития художественного сознания и поэтических экспериментов. За менее чем 20 лет литература совершила переход, став светской; сформировала и реалистические, и романтические, и модернистские направления художественного творчества; создала систему жанров и жанровых видов, аналогичную существующей системе в европейских и русской литературах. «Скачок», совершенный татарской литературой в указанный период, многие татарские литературоведы объясняют с помощью концепции ускоренного развития литератур (Ибрагимов, Загидуллина, 2024).

В татарской прозе указанного времени образы гор функционируют в качестве основного психологического образа, символа и мифологического образа.

[1] Фатих Амирхан (Мухамметфатых Зарифович Амирханов; 1886–1926) — татарский писатель, публицист и общественный деятель; один из основоположников новой реалистической татарской литературы. Известен художественными исканиями в области романтизма, модернистских течений. Автор повестей «Хәят» («Хаят», 1911), «Фәтхулла хәзрәт» («Фатхулла хазрет», 1909), рассказов «Татар кызы» («Татарка», 1909); «Картайдым» («Постарел», 1909), романа «Урталыкта» («На середине», 1912), пьес и многих других классических произведений.

[2] Ахнаф Зигангирович Тангатаров (1892–1954) — татарский писатель, автор философских рассказов и нэсер. В 1938 г. репрессирован (осуждён на 5 лет), реабилитирован в 1957 г. Автор рассказов «Анама» («Матери», 1911), «Ташландык кабер» («Заброшенная могила», 1912), «Ни ул?» («Что это?», 1913), «Көч юк» («Нет сил», 1913) и др.

[3] Мухаммедханафи Саедгалиевич Кайбышев (1889–?) — татарский писатель, философ, публицист, переводчик, автор научно-публицистических работ, рассказов «Айсылу» (1912), «Милләтем» («Моя нация», 1913), «Мәхәббәт» («Любовь», 1913), «Тегеннән» («Оттуда» , 1913), «Сөю — җәллад» («Любовь — палач», 1914) и др.

[4] Мухаметгали Мухаметшакирович Абдрахимов (1892–1943) — татарский писатель, поэт, публицист, литературовед, историк. Автор рассказов «Хыял дәрьясында» («На волнах мечты», 1915), «Серле-серле әкият» («Таинственная сказка», 1913) и др.

[5] Амирхан Нигметзянович Еникеев (1909–2000) — татарский писатель-прозаик, публицист, народный писатель Татарстана, лауреат Республиканской премии имени Габдуллы Тукая. Знаменитые произведения: «Саз чәчәге» («Болотный цветок», 1955), «Рәшә» («Марево», 1962), «Тынычлану» («Успокоение», 1978) и др.

[6] Равил Габдрахманович Файзуллин (1943) — татарский писатель, редактор, поэт, публицист. Народный поэт Татарстана, заслуженный деятель искусств РСФСР, лауреат Республиканской премии имени Габдуллы Тукая. Автор многочисленных сборников стихов, они вошли в «Избранные произведения» (2005) в 6 томах.

Одним из достижений татарской литературы начала XX в. считается появление психологической прозы, которое связано с творчеством Ф. Амирхана. Первым произведением психологической прозы в национальной литературе, структурированным как «поток сознания», стал его рассказ «Хәкарәт саналган мәхәббәт» («Любовь, считающаяся позором», 1908), в название которого автор добавляет подзаголовок-пояснение: «Романтик дустым тормышыннан»[1] («Из жизни романтичного друга»).

Содержание рассказа составляют описания внутренних переживаний молодого человека, студента, который утром 27 октября, после вчерашнего объяснения в любви Фариде-туташ проснулся в состоянии смятения и горя. Фарида назвала признание Салиха позором, унижением для себя. Мысли, чувства молодого героя ищут причину такого отношения к себе, но не могут найти, так как его внутренний голос все время повторяет эту фразу: «Мин сезнең мәхәббәтеңезне үземә хәкарәт саныйм»[2] ‘Я считаю вашу любовь для себя позором’[3]. При этом она кажется ему *тау* ‘горой’, которую он не может преодолеть:

> «Аның күз алдына кичәге сурәтләр бер-берсе артыннан киләләр иде: менә Фәридә туташ, аның мөлаем күзләре, көлеп тора торган йөзе, менә аларның кичә кич икәү бергә узган урамнары, андагы гайре мөтәнаһи йөрүчеләр, менә тау, аның уртасы. Колаклар яңадан шаулый башладылар:
>
> ”Мин сезнең мәхәббәтеңезне үземә хәкарәт саныйм”. Тау, аның уртасы — Салихның фикере шуннан үтә алмый иде. Аның колагына һаман шул җирдә ишеткәне салкын һәм тәхкыйрь белән тулы тавыш килә, вә аннан соң булган вакыйгаларның сурәтләренә фикергә килергә ирек бирми иде…»[4]
>
> ‘Перед его внутренним взором одна за другой проплывали вчерашние картины: вот Фарида-туташ, ее прекрасные глаза, лучистое лицо, вот улицы, через которые они прошли вчера вдвоем, множество прогуливающихся там людей, вот гора, вот ее середина. Появился шум в ушах:
>
> ”Я считаю вашу любовь для себя позором”. Гора, ее середина — мысль Салиха не могла пройти дальше. В его ушах звучал все тот же холодный и высокомерный голос, он не давал возможности представить картины того, что было после…’

Таким образом, гора в рассказе становится знаковым образом, обозначающим психологический барьер, возникающий как реакция на кризисную ситуацию; она складывается из обиды, непонимания, горести молодого героя.

Герой «примеривает» ситуацию к другим мужчинам, которые могли бы объясняться в любви к Фариде; к другим женщинам, которые предположительно могли влюбиться в Салиха; пытается читать книгу; взять ручку — чтобы продолжить работу над незаконченным романом. Однако его мысль все время упирается в эту гору, которую он также называет «непреодолимой стеной»: «Ул, юлында үтәлмәслек диварга очраган сукыр шикелле, тәгаҗҗеб һәм өмидсезлек белән туктарга мәҗбүр иде»[5] ‘Он был похож на слепого, в недоумении и отчаянии остановившегося перед непреодолимой стеной, встретившейся ему на пути, с удивлением и без надежды’.

Завершает рассказ все та же фраза, оброненная девушкой.

Потерявший иллюзии, надежду на взаимность молодой герой и его переживания симпатичны автору. Хотя в рассказе Салих не смог преодолеть свою обиду, свое горе, и жизнь ему кажется безнадежной, конченой, без будущего и даже лучика надежды на счастье, а сердце — выжженным дотла, его переживания выстроены таким образом, чтобы указать на их естественность и красоту. Читатель понимает, что в жизни этого молодого человека еще будут прекрасные моменты влюбленности, он еще встретит свое счастье. Ведь у него есть самое главное — способность любить.

Этот рассказ, необычный, сложный для восприятия неподготовленного татарского читателя, сразу же после газетной публикации (был опубликован в газете «ал-Ислах» 5, 13 ноября 1908 г.) становится чрезвычайно популярным среди татарской молодежи благодаря тому, что двое татарских молодых

---

[1] Әмирхан Ф. Хәкарәт саналган мәхәббәт [Любовь, считающаяся позором] // Әмирхан Ф. Әсәрләр [Произведения]: Академик басма. Алты томда. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2024. Т. 1: Хикәяләр, повестьлар (1907–1911). С. 71. (На татар. яз.)
[2] Там же. С. 71, 72, 73, 74, 75.
[3] Здесь и далее перевод наш. — *Авт.*
[4] Әмирхан Ф. Хәкарәт саналган мәхәббәт [Любовь, считающаяся позором] // Әмирхан Ф. Әсәрләр [Произведения]: Академик басма. Алты томда. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2024. Т. 1: Хикәяләр, повестьлар (1907-1911). С. 71. (На татар.яз.)
[5] Там же. С. 75.

журналистов — поэт С. Рамиев и прозаик Ф. Агиев — «узнали» себя в образе Салиха и предъявили автору претензии. Амирхан пригласил обоих к себе и спросил, кто же из них является прототипом Салиха, на что каждый показал на себя. Это событие очень скоро стало широко известным татарской молодежи (Амирхан описывает это в письме своему другу Ризвану Алуши от 25 февраля 1909 г.[1]). Этот внешний фактор стал своеобразным катализатором для популяризации психологической прозы.

Разговор о любви безответной, но не менее прекрасной, чем любовь взаимная, писатель продолжил в 1912 г., в рассказе «Кадерле минутлар» («Драгоценные минуты»), рассказав от имени своего героя Рашата три истории его влюбленности. Как и в первом рассказе, здесь прозаик раскрывает мысли и чувства, мировосприятие героя в контексте татарской действительности начала XX в., в чем в конечном счете кроется основная причина отсутствия взаимности (что остается неизвестным в первом рассказе). Объектами обожания рассказчика выступают в первом случае Аля — русская девушка, во втором Хуршид — замужем, в третьем — подчеркивается патриархальность семьи Разии и Рашата.

Однако состояние влюбленности называется рассказчиком смыслом жизни и настоящим счастьем:

> «Менә миңа 24 яшь тула. Бу чирек гасырлык гомер эчендә минем берничә генә кадерле минутларым булды, шул санаулы гына минутлар бөтен шул егерме дүрт елның егерме дүртесенә дә мәгънә дә бирделәр, кызык та бирделәр; әле хәзергә кадәр алар, артта калган сихерле якут кояшлар шикелле, минем тереклегемне нурландырып торудан тукталмыйлар. Юк! Сез теләсәгез нәрсә диегез, ләкин мин шундый кадерле минутлары булган тереклекне, тормышны мәгънәсез дә дия алмыйм, кызыксыз да дия алмыйм…»[2]
>
> ‘Мне исполняется 24 года. За эту четверть века у меня было лишь несколько драгоценных минут, которые придали смысл и красоту всем двадцати четырем из этих двадцати четырех лет; и до сих пор они не перестают озарять мою жизнь, как таинственные яркие солнца. Нет! Вы говорите, что хотите, но я не могу сказать, что жизнь с такими драгоценными минутами бессмысленна и скучна’.

Этот мотив религиозных запретов и ограничений в сфере любви (запрет на знакомство и общение — до брака) часто встречается в рассказах молодых прозаиков 1911–1913 гг. (например, в рассказе «Эч пошканда» («В печали», 1913) Г. Рахима). Он становится одним из основных мотивов философских и психологических рассказов. Так психологический образ непреодолимой горы *тау* обретает и социальное значение.

Представленный в рассказе «Любовь, считающаяся позором» Ф. Амирхана образ горы, вокруг которого образуется психологический сюжет, становится главным структурообразующим механизмом татарской психологической прозы. И вскоре татарская психологическая проза берет его на вооружение: в ней «поток сознания» всегда возникает в контексте одного, знакового образа, и до конца произведения он остается в центре повествования, повторяясь в самом тексте множество раз.

В творчестве ведущих прозаиков начала XX в. — Ш. Камала, Ф. Амирхана, Г. Исхаки, Г. Ибрагимова, молодых литераторов — М. Ханафи, А. Тангатарова, Г. Рахима и др. «поток сознания» становится основным приемом психологизма. Вслед за *тау*, в качестве знаковых образов часто используются *мохит* ‘среда’ и *сөю* ‘любовь’.

Закрепление образа горы в качестве символа началось с рассказа молодого малоизвестного «писателя-философа»[3] А. Тангатарова «Тауларга караганда» («Когда смотришь на горы», 1912). Он состоит из пяти небольших разделов. Сквозным образом-символом представлены горы. В каждой части их содержание меняется и раскрывается по-особому. В первой части «күптәннән, бәлки дөнья яратылганнан бирле урынныннан кузгалмаган таулар»[4] ‘горы, которые не сдвинулись с места давным-давно, возможно, со времен сотворения мира’, кажутся повествователю источником тревоги. Слова: «Тау башындагы карлар эреп, сулары белән мине агызыр кебек, ташлары ишелеп, мине бастырыр кебек» ‘Мне кажется, что снег на вершине горы растает и водами меня затопит, или камни обрушатся и унесут меня прочь’ указывают на это. Здесь же появляется первое символическое значение гор — это законы человеческой жизни.

---

[1] Фатих Әмирхан. Әсәрләр [Сочинения] 4 томда. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1986. Т. 4: әдәбият-сәнгать тәнкыйте, биографик материаллар, хатлар [Литературно-художественная критика, биографические материалы, письма]. С. 264–265. (На татар. яз.).

[2] Әмирхан Ф. Кадерле минутлар [Драгоценные минуты] // Әмирхан Ф. Әсәрләр [Произведения]: Академик басма. Алты томда. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2024. Т. 2: Хикәяләр (1912–1924). С. 9. (На татар. яз.)

[3] Хасанова А. М. Творчество Ахнафа Тангатарова: жанровые и художественные особенности: автореф. дис. … канд. филол. наук. Казань, 2011. С. 8.

[4] Тангатаров Ә. Тауларга караганда [Когда смотришь на горы] // Шура. 1912. № 7. С. 223. (На татар. яз.)

Во второй части констатируется несправедливость этих законов. При этом автор называет гор молчаливыми свидетелями происходящего в жизни («Алар хозурында минем кылганнарымны да санап бирерләр» ‘Рядом с ними назовут все мои деяния’)[1], обвиняя в том, что горы — эти незыблемые основы бытия — остаются равнодушными людскому горю.

В третьей части презентуется основное событие рассказа: любимую девушку повествователя ее мать продала за гроши в чужие края. Здесь в монологе повествователя горы предстают границей между родиной и чужбиной, а также гранью между жизнью и смертью. В четвертой и пятой частях на передний план выступает значение судьбы, повествователь рассказывает о своем желании спасти любимую, бороться за нее; призывает своих читателей активно выступать против несправедливых законов бытия.

При помощи символа горы А. Тангатаров воссоздает образ человека, который ищет в мире ценности, способные его удержать на стороне жизни; помочь бороться против судьбы, несправедливостей. Однако каждый раздел завершается словами: «Таулар, берни дә булмаган кеби, шул торышларында калдылар»[2] ‘А горы стояли как ни в чем не бывало’. Они укрепляют мысль повествователя о том, что нет смысла, справедливости и добра, которые бы могли придать значимости человеческому существованию.

М. Ханафи, еще один молодой прозаик, названный Т. И. Мирсияповой «талантливым представителем татарской модернистской литературы начала XX века», «знатоком истории мировой культуры, религий и философии»[3], обращается к религиозно-мифологическому значению образа горы («Тур тавы»[4]). Ряд его рассказов: «Сәгадәт» («Счастье», 1913), «Дөньяга килдем» («Родился на свет», 1913), «Сәгадәт турысында» («О счастье», 1913) и др. — написаны как монолог молодого рассказчика, который потерял надежду найти смысл жизни, находится на перепутье. Например, в рассказе «Сәгадәт» («Счастье», 1913) он, узнав о таинственном старике, который живет на этой горе, решает встретиться с ним.

> «Мин күптән аны ишетеп белә идем, аны тау-таш, тау-чокыр арасында, тау тишегендә тора дип сөйли иделәр. “Ул күп белә аның белмәгән нәрсәсе юк, ул биргән киңәш бервакытта да буш булмас” дип, кешеләр ышана иделәр…»[5]
>
> ‘Я давно слышал о нем, говорили, что он живет среди гор и камней, между гор и оврагов, в пещере. “Он много знает, нет ничего, чего он не знал“, говорили люди и верили, что совет, который он давал, никогда не будет пустым…’

Однако истина гор оказывается неожиданной: старик говорит, что счастья нет, есть только состояние покоя! Так гора становится знаком осознания истины, одного из основных законов бытия, касающегося счастья.

В неожиданном ракурсе образ-символ горы появляется в повести Гали Рахима «Идель» (1921), которая была опубликована только в XXI в.

> «Творчество Гали Рахима — часть феномена «возвращенной» литературы: один из известных писателей начала XX в., критик, ученый-литературовед, автор (совместно с Г. Губайдуллиным) “Истории татарской литературы”, Г. Рахим стал известен современному читателю лишь в последнее десятилетие. Такова судьба многих писателей, которые подверглись репрессиям конца тридцатых годов прошлого столетия и имена которых надолго были изъяты из истории национальной литературы»[6], — пишет об этой ситуации М. И. Ибрагимов.

Произведение является образцом психологической прозы: повествователь вспоминает 1914 г., когда он был молодым студентом. В воспоминаниях проскальзывают некоторые детали его жизни.

---

[1] Там же.
[2] Там же. С. 223–224.
[3] Мирсиянова Т. И. Экзистенциальные мотивы в творчестве М. Ханафи: автореф. дис. … канд. филол. наук. Казань, 2009. С. 24.
[4] Тур (Тур ас-Сина) считается священным местом для верующих, в исламе эта гора связана с историей пророка Мусы: считается, что на ней Аллах ниспослал ему Тауру (Тору). Об этом событии говорится в коранических аятах 19:52 и 28:29–31. Находится на острове Синай.
[5] Хәнәфи М. Сәгадәт [Счастье] // Аң. 1913. № 3. С. 41.
[6] Ибрагимов М. И. Модернизм в творчестве Гали Рахима // Научный Татарстан. 2012. № 3. С. 176.

Сын муллы, отказавшись стать муллой, видимо, без согласия отца поступает учиться в светское учебное заведение, считает себя начинающим писателем и художником, хочет служить своему народу. Вынужден сам вести хозяйство (семья отвернулась!), после болезни лихорадкой, весной он снимает дачу на берегу Волги (Идель). Здесь Ильяс влюбляется в девушку Рабигу, знакомится с Валидом, молодым студентом, мизантропом. Мысли и переживания молодого героя колеблются между влюбленностью и желанием быть свободным — от традиций, не зависеть материально от семьи. Дискуссии между Валидом и Ильясом о смысле жизни, о служении своему народу, о сложности этого пути сопровождают внутренние монологи героя.

Первый раз образы гор возникают в видениях Ильяса, когда возобновляется его лихорадка и в бреду он видит *ак таулар* ‘белые горы’, *ак ярлар* ‘покатые белые берега’, *ак агачлар* ‘белые деревья’. Здесь же течет черная и теплая маслянистая река *Кара Идел* ‘Черная Волга’. Детальное описание бредового состояния приводит к символизации образов гор и реки: горы означают светлое бытие, по которому течет черная, полная сложностей и противоречий жизнь человека.

В конце повести писатель во второй раз обращается к образу гор. Ильяс перед отъездом поднимается на вершину той высокой горы, чтобы попрощаться с Иделью («Идел белән саубуллашыр өчен тагын теге биек тауның башына киттем» ‘Чтобы попрощаться с Волгой, опять поднимаюсь к вершине той высокой горы’). Там ему становится понятным, почему он и его друзья не могут быть счастливыми:

> «Менә мин беръялгызым очлы тауның биек түбәсендә басып торам. Салкын җил биткә бәрелеп туңдыра, аста Идел дулкынлый, шаулый, тирә-яктагы тау өсләрен каплаган саргайган, кызарган агачлыклар җил белән диңгез шикелле дулкынланалар. Вакыт-вакыт күкне каплаган соры болытлардан сирәк кенә, вак кына яңгыр сибәли.
>
> Мин кайгы киеменә чорналган таулардан күземне алып, бик озак Иделгә карап тордым. Аргы яктагы такыр болынлыкларда печән богыллары тезелешеп утыралар иде.
>
> Менә ул — безнең олуг анабыз Идел, минем аяк астымда… Син безнең туган Иделебез, үз Иделебез идең ләбаса, ник үзеңнең балаларыңны ташладың?»[1]
>
> ‘Вот я стою один на высокой вершине остроконечной горы. Холодный ветер стучит по склону, внизу Волга волнуется, шумит, желтые, красноватые деревья, покрывающие окружающие горные вершины, волнуются ветром, как море. Время от времени из серых облаков, покрывающих небо, льет редкий, мелкий дождь.
>
> Я долго смотрел на Идель, отрывая глаза от гор, покрытых печалью. На крутых лугах по бокам стояли стога сена.
>
> Вот она — наша Великая Мать Идель, у моих ног… Ты была нашей родной Иделью, нашей собственной Иделью. Почему ты бросила своих детей?..’

Далее приводится длинный монолог героя-повествователя, который приходит к осознанию, что молодые татары не могут найти свое счастье в любви или в науке, философии, потому что их соплеменники, народ живет в тяжелых условиях. В данном монологе упомянутый ранее в бреду символ «Черная Волга» относится и к молодому поколению татар, и народу в целом. Белые горы и в подсознании, и в осознанной оценке рассказчика указывают на светлость, красоту бытия.

Необходимо отметить, что восхождение на гору в значении осознания себя, своего «я», предназначения, понимания истины, судьбы своего народа, страны и человечества вообще закрепляется в татарской литературе и часто встречается и в поэзии, и прозе, и драматургии.

Таким образом, психологическая проза, берущая начало с рассказов Ф. Амирхана, стала новым словом в татарской литературе. Образ горы, позволивший писателю выстроить рассказ как единый «поток сознания» в рассказе «Любовь, считающаяся позором», в скором времени начинает использоваться в качестве символа в философской литературе. Механизм формирования прозаических произведений в виде сплошного «потока сознания», возникающего вокруг одного образа, активно используется психологической прозой, позволяя авторам раскрывать глубинные сознательные и подсознательные процессы своих героев в их сложной противоречивости.

---

[1] Рәхим Гали. Сайланма әсәрләр [Избранные произведения] / Төз. Д. Заһидуллина, Л. Дамуллина. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2004. С. 176–180.

Образ горы в татарской советской прозе

В татарской литературе принципы социалистического реализма доминировали вплоть до середины 1960-х гг. Современные исследователи А. Ф. Ганиева и Л. Р. Надыршина указывают: «период с 1960 по 1985 гг. стал временем расцвета татарской советской литературы, отмеченным тематическим и жанровым разнообразием, а также смелостью писателей в отстаивании этнических интересов. “Оттепель” дала возможность переосмыслить прошлое, критически взглянуть на настоящее …» (Ганиева, Надыршына, 2025: 109). Действительно, «хрущевская оттепель» открыла возможность затрагивать табуированные темы. Кроме того, в татарской прозе изменения были обусловлены стремлением ряда писателей преодолеть характерное для соцреализма нивелирование национального в литературе.

В татарской советской литературе данного времени «возвращение темы национальной идентичности» (там же), поиск ее основ активизировали образ горы в качестве символа и психологического образа — осознания истины бытия. Это прослеживается в творчестве А. Еники, про которого Ф. Хатипов и Р. Сверигин пишут: «үзенең әсәрләрен дөнья классикасы дәрәҗәсендә язды» ‘писал свои произведения на уровне мировой классики’ (Хатипов, Сверигин, 2009: 97).

Его рассказ «Тауларга карап» («Глядя на горы», 1948) хотя в 1948 г. не прошел цензуру ведущего литературного журнала Татарстана «Совет әдәбияты» («Советская литература»), сразу же стал известен среди писательского сообщества.

Необходимо отметить, что еще в рассказах военных лет А. Еники, напр., «Бала» («Дитя», 1941), «Бер генә сәгатькә» («Только на час», 1944) и др., предметом художественного изображения становится внутренний мир человека во всём многообразии его психологических проявлений. Эти проявления представлены не как обусловленные внешними обстоятельствами, а, преимущественно, как присущие человеческой природе как таковой. В них автор усматривает важные общечеловеческие ценности.

Главными героями рассказа «Глядя на горы» являются старик Лукман и его жена Шамсинур. Они проживают в маленьком селе, рядом — гора и запруда с небольшой мельницей. Сообщив, что в год окончания войны, в 1945 г., к старику и старушке заглянул друг их внука Ахметвали, вернувшийся с победой, писатель начинает повествование прошлого в воспоминаниях Лукмана.

Его детство, лучшие годы жизни прошли здесь. Тут родился их сын Тимерджан, рос, стал смыслом жизни отца и матери. В 1916 г. парня забрали на Первую мировую войну, через год он погиб, вскоре умерла жена Тимерджана, но остался сын — Батырджан.

> «…Тормыш, тормыш! Таш кыяга үскән нарат шикелле усал җилләрдән күпме сыгылса да сынмады ул. Ник анда сугыш дигәнең күпме генә үлем чәчеп котырынмасын, барыбер бетте, барыбер тормыш тарафыннан җиңелде.
>
> Батырҗан!
>
> Менә кем торып калды Тимерҗан белән Зәйтүнәдән! Картларның кулында шундый газиз җан, шундый бәхет, өмет, юаныч бар әле, моның өчен, бу газиз җан өчен тагын яшәгән кадәр яшәргә, бу бәхет белән үткәннең бөтен хәсрәт-газапларыннан терелергә мөмкин иде әле. Нәсел гомере өзелми ул, юк, өзелми, берәр буыны төшеп калса да, барыбер ялганып китә, барыбер дәвам итә, юк аны өзәрдәй көч, булачак та түгел — менә Локман картның яңарган иманы шул иде. Һәм Локман карт, тегермән ышыгына чыгып, Батырҗанын ике тез арасына алып, зур кулларын аның кечкенә җылы корсагы өстенә куеп утырганда, еш кына шул турыда хыялланырга ярата иде. Аның каршында шул ук таулар… тауларны узарга теләп шул ук елгачык чаба…»[1]
>
> ‘Жизнь! Как бы ни злились ветры, все равно не сломить им сосны, выросшей на каменистой скале. Как бы ни бесновалась война, сея смерть, все равно пришел ее конец, все равно победила жизнь.
>
> Батырджан! Ведь остался же он от Тимерджана и Зайтуны! Значит, у стариков еще есть и надежда, и счастье. Дорогая душа, Батырджан, он помог им ожить, утешением был, отрадой. Не прервался их род, он продолжается, и нет силы такой, и не будет ее, чтобы оборвать цепь жизни…

[1] Еники Ә. Тауларга карап [Глядя на горы] // Әмирхан Еники. Сайланма әсәрләр [Избранные произведения]: в 3-х т. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1991. Т. 1. С. 17. (На татар. яз.)

Так думал старик — то была обновленная вера Лукмана. У старенькой мельницы, держа мальчугана меж колен, положив свои жесткие, узловатые руки на теплый живот малыша, размышлял он о том же.

Те же горы и та же река…'[1]

Таулар 'горы' как вечное течение жизни, ее основы и символы родной земли, здесь представлены в качестве источника духовной силы, которые нужны человеку, чтобы пережить испытания, горе, трагедии.

Батырджан вырос и в первые же дни Великой Отечественной войны ушел на фронт. В самом конце войны старики получили страшную весть, и для них жизнь кажется уже прожитой. Они слегли.

Но в последние дни осени к ним в дом зашла молодая женщина — невеста Батырджана Сания, с маленьким сыном — правнуком стариков.

Рассказ заканчивается небольшим эпилогом, где сообщается, что Лукман иногда с трехлетним правнуком ходит к запруде.

«…моннан бик күп еллар элек үзенең Тимерҗаны таш тәгәрәтеп уйнаган тауга озак кына карап тора. Ерактан, бик ерактан ак читле күгелҗем болытлар акрын гына йөзеп киләләр, һәм аларның күләгәләре йомры тау түбәләре өстеннән тын гына шуып үтәләр… Әйе, күләгәләр шуып үтә, тормыш бетми һаман, һаман дәвам итә»[2]

'…долго смотрит на горы, где много лет назад играл его Тимерджан. Медленно плывут голубоватые облака с белыми краями, и тени их плавно скользят по округлым вершинам. Да, тени плавно скользят, но жизнь все не кончается, все продолжается'[3].

Горы становятся символом вечности, силы духа, надежды.

Прозаик несколько раз упоминает горы в воспоминаниях старика, параллельно выстраивая мифологическую структуру:

«Картның да бит нәсел очы гүя шушы бәһадир таудан һәм назлы елгачыктан башланып киткән, ул үзе дә шушы җирләрнең туфрагында аунап үскән, Тимерҗаны да шушы таулар куенында бөркет баласыдай үсте. Инде менә аның тезләре арасында аңа сыенып кына торган Батырҗан да үсмәсмени…»[4]

'Да, словно от гор, от земли и воды начинался род Лукмана. И сурово стоят великаны, и нежная речка течет. Сам он рос на этой земле. И за пазухой этих гор, как орленок, вырос, окреп Тимерджан, а теперь черед Батырджана, того малыша, что стоит меж колен старика…'[5].

Эти слова уводят читателя к воспоминаниям Лукмана двадцатилетней давности.

Горы, земли и вода превращаются в стихии, дающие жизнь всему живому. Описывая философию Лукмана о бесконечности жизни, автор при помощи образов гор и речки воссоздает оппозицию «вечности — времени», последняя течет, словно речка быстрая:

«…таулар бик ерак илләрдән килгән бәһадирларга охшыйлар; гүя алар чәчәкле тугай уртасыннан җитез уйнаклап, чылтыр-чылтыр, көлә-көлә аккан шундый сөйкемле, гамьсез, шаян елгачыкны күреп туктаганнар да атлап чыгарга кыймыйча сокланып карап торалар төсле…»[6]

'И эти горы похожи на славных батыров, что пришли из далеких-далеких неведомых стран и вдруг замерли здесь, увидав шаловливую речку. Она приковала их взоры. Стоят великаны, оробев перед нею, стоят и любуются беззаботной и милой речкой, а та журчит и журчит им, ласково улыбаясь'[7]

Эта «шаловливая речка» вносит свои коррективы, приносит испытания — как войны, но это не страшно, когда есть вечные стражники — сильные духом люди, как Лукман, которые воспитают прекрасных сыновей, внуков и правнуков, их вера в незыблемость основ бытия, в преемственность поколений.

[1] Еники А. Глядя на горы (пер. М. Зарецкого) // Амирхан Еники. Невысказанное завещание: рассказы, повести / сост., аналит. ст. В. Р. Аминевой. Казань: Татарское книжное издательство, 2017. С. 37.
[2] Еники Ә. Тауларга карап [Глядя на горы] // Әмирхан Еники. Сайланма әсәрләр [Избранные произведения]: в 3-х т. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1991. Т. 1. С. 23. (На татар. яз.)
[3] Еники А. Глядя на горы … С. 43.
[4] Еники Ә. Тауларга карап … С. 18. (На татар. яз.)
[5] Еники А. Глядя на горы … С. 38.
[6] Еники Ә. Тауларга карап … С. 18. (На татар. яз.)
[7] Еники А. Глядя на горы … С. 38.

В конце рассказа становится ясно, что и по сюжету, и в мифологическом пласте горы символизируют главные этнические и общечеловеческие ценности: жизнь, продолжение рода, преемственность.

В рассказе «Туган туфрак» («Родная земля», 1959) А. Еники продолжает, используя символ горы, поиск фундаментальных ценностей. В нем автор обращается к теме малой родины. Главная героиня Клара родилась и выросла в городе. Дед Клары пытается приобщить внучку к национальным истокам и традициям, которые сохранились на родной земле. Однако Клара уверена, что жизнь в сельской местности скучна и однообразна.

После смерти деда Клара решает съездить в деревню, на родину предков. Там она находит утраченную гармонию и получает психологическое прозрение. Гора здесь выражает «окончание процесса духовного возрождения и приобщения девушки к национальному мироосознанию» (Давлетшина, 2006: 111).

Этот процесс самоопределения протекает естественно: вот Клара приезжает на маленькую станцию, ее встречает дядя Рахмай на тарантасе[1] и везет в деревню Зиреклебаш. Запах свежескошенного сена, красота природы кажутся ей блаженством. Здесь впервые появляется гора как образ пейзажа. Первое, что бросилось в глаза — стоящая напротив села гора: «ялгызы гына утырган мәһабәт биек тау күренеп тора»[2] ‘видна величественная высокая гора, стоящая в одиночестве’. Клара вспоминает песню деда об этой горе, свое первое представление о ней, когда она казалась ей невысокой и печальной. Теперь же она увидела ее воочию, и «эти поля, горы, леса» («урманы да, тавы да, кыры да») казались ей знакомыми.

В деревне Клара идет в лес, восхищается его красотой. Луга, холмы, запахи трав, и больше всего — доброе и заботливое отношение родственников меняют жизненную позицию героини, приводят ее к осознанию ценности родной земли.

Писатель закрепляет это в финале рассказа, описывая, как в душе героини возникает желание подняться на гору Чабылтау (вымышленное название горы). Этот подъем трудный, но сопровождается радостью восхождения. Поднявшись, она ищет взглядом деревню Каракош, в которой раньше стоял дом деда, и деревню Зиреклебаш — где живут родственники. Видит дом, из дымохода которого поднимается светлый дымок:

> «…Кунакчыл өйнең сый-хөрмәт төтене бу… Юк, алай гына түгел, туган туфрак төтене бу… Бар икән ул туган туфрак дигән кадерле җир! Һәм Клара үз гомерендә беренче тапкыр моның буш сүз генә булмавын аңлап, шуңа искиткеч сөенде. Беренче тапкыр, бик табигый рәвештә, туган жиренә, туган халкына, телдән генә сөйләнә торган түгел, ә кан тамырында йөри торган чын якынлык-мәхәббәт хис итте ул… Һәм бөтен хисләрдән дә изгерәк, көчлерәк бу хис аның яшь йөрәген әйтеп бетергесез куанычлы бәхет белән тутырды.
>
> Ул, башыннан эшләпәсен алып, йөзен кичке тау җиленә куеп, күзләрен дым каплаганчы чиксез киңлекләргә карап торды. Аерыласы килми иде аның бу тын биеклектән, бу яңа, тансык хисләр дулкыныннан…»[3]
>
> ‘…Это дым гостеприимного дома — знак уважения к гостям… Нет, это не просто дым, а дым родной земли… Вот оно, ощущение родной земли. Есть оно! Есть люди, близкие сердцу, кровные родственники. И впервые в своей жизни Клара поняла, что эти две вещи — не пустые слова, и обрадовалась этому. Впервые, очень естественно, она почувствовала настоящую близость — любовь к родной земле, к родному народу, не только в словах, но и в сердце, в крови… и это чувство, более святое, сильное, чем все чувства, наполнило ее юное сердце неописуемым радостным счастьем.
>
> Она сняла с головы шляпу, подставила лицо вечернему горному ветру и смотрела на бескрайние просторы, пока ее глаза не покрылись влагой. Ей не хотелось расставаться с этой тихой высотой, с этой новой, прекрасной волной чувств…’

Гора превращается для героини в символ обретения чувства родной земли, любви к ней. Еники выводит эту ценность в название рассказа, описывая осознание ее как восхождение на гору. В. Р. Аминева рассматривает это восхождение в рассказе А. Еники как символ «духовного становления личности» (Аминева, 2017: 155).

---

[1] Тарантас — четырёхколёсная конная повозка на длинных дрогах (продольной раме), уменьшающих дорожную тряску.
[2] Еники Ә. Туган туфрак [Родная земля] // Әмирхан Еники. Сайланма әсәрләр [Избранные произведения]: в 3-х т. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1991. Т. 3. С. 148. (На татар. яз.)
[3] Там же.

Таким образом, с середины 1960-х гг. в татарской литературе образ горы, с одной стороны, используется для определения важных в жизни ценностей, в качестве символа, с другой — позволяет изображать психологическое состояние человека в ситуациях осознания истины (психологический образ).

Трансформация образа горы в татарской авангардной поэзии

Авангардные явления в татарской литературе возникли под влиянием «хрущевской оттепели», которая произвела революцию в творческих умах. Прежде всего, она отразилась в русской литературе.

В татарской литературе 1960-х гг. авангардные искания начинаются с творчества Р. Файзуллина (Заһидуллина, 2015: 35–54). Работавший в то время председателем Союза писателей Татарстана, известный прозаик Гариф Ахунов пишет:

> «Әгәр без алтмышынчы елларда татар поэзиясендә яңарыш, яңа бер сыйфат үзгәрешләре башланды дип әйтәбез икән, бу очракта әлеге процессның төп көчләре, ягъни әйдәп баручылары күз алдына килә. Равил Фәйзуллин — әнә шундый шагыйрьләрнең берсе (...) Талант дәрәҗәсе, сарыф ителгән көч, хезмәт микъдары һәм, ниһаять, табигый сайланыш нәтиҗәсе буларак, Р. Фәйзуллин хаклы рәвештә бу буынның лидеры дип танылды»
>
> ‘Если мы говорим, что в 1960-е годы в татарской поэзии началось возрождение, новые качественные изменения, тогда должны представлять главных сил данного процесса, или лидеров, возглавивших его. (...) Благодаря уровню таланта, затраченным усилиям, трудолюбию и, наконец, естественному отбору, Р. Файзуллин по праву признан лидером этого поколения’ (Ахунов, 2002: 13).

В его творчестве образы гор чаще всего презентуются в качестве символа или аллегории, и это было связано, прежде всего, с тем, что молодой Р. Файзуллин привносит в татарскую поэзию новую концепцию человека, устремленного ввысь, жаждущего быть свободным и «на высоте». Вот, например, стихотворение «...Курыкма, биек оч, Кошым» («...Не бойся, высоко лети, моя Птица», 1969) написано как риторическое обращение к душе: «Курыкма, биек оч, Кошым / Күк чикне беләмени?!»[1] («Не бойся, высоко лети, моя Птица — Небеса не ведают границ?!»). Лирический герой Файзуллина призывает себя и окружающих «взлететь» и освоить невиданные высоты, воспевает силу человеческого духа, желающего стать свободным. «Высота» и «свобода» становятся главными мотивами татарской авангардной поэзии.

Поэт по-разному использует этот мотив. Часто рядом с «небом» появляется образ горы, который противопоставляется равнине, низине. Одним из самых известных стихотворений такого плана является «Ах, тау юклыклар!...» («Эх, это отсутствие гор!...», 1968). Начинает и заканчивает стихотворение констатация отсутствия гор:

Ах, тау юклыклар!	Эх, как гор не хватает!
Кыя[2] юклыклар!	Не хватает скал!
Үзән, калкулыклар —	Низины, холмы —
Күз текәмә кая...[3]	Куда ни глянь...[4]

Этот повтор превращает образ природы — в аллегорию. Бинарная оппозиция «горы — низины» в контексте авангардной литературы указывает на высокие идеалы, на которые стремится человек (горы), и на советскую действительность (низина), а причиной чувства сожаления, проходящего лейтмотивом по всему тексту, становятся социально-политические ограничения. Обратившись к лексеме *ил* ‘страна’, тем самым поэт дает ключ к прочтению стихотворения в таком ракурсе. Призыв к высоте, зов не обмануться «жалкими ветрами», которые кричат «Я — ураган», фраза о «слабых мужчинах» созвучны лозунгам периода оттепели. Вскоре они начали звучать и в произведениях других татарских поэтов.

---

[1] Фәйзуллин Р. Кошлар юлы: шигырьләр [Дорогою птиц: стихотворения]. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1981. С. 16. (На татар. яз.)
[2] В стихотворениях Р. Файзуллина *тау* ‘гора’ и *кыя* ‘скала’ используются как синонимы.
[3] Фәйзуллин Р. Кошлар юлы: шигырьләр ... С. 94.
[4] Там же. С. 16.

Бөркетләр түмгәктә Канатларын кага… Тырнаклары чумган… Ә күзләре яна!	Беркуты о кочки Бьются крыльями… Когти втоплены… А глаза горят!
Биектән бөтенләй башкача күз алды. Күзләрдән оят булыр күрмәсәк дөньяны.	С высоты по-другому Смотрится горизонт. Будет стыдно глазам, Если не увидим мир.
Карсак калкулык та күз сирпешен киссә, «Мин давыл!» — дип, янда мескен җилләр иссә…	Если невысокий холм Будет закрывать взор. Говоря: «Я — ураган», Будут веять жалкие ветра.
Биектән башкача – гөл дә, чүл дә, ил дә. Тау да, үзән дә бер тик җебегән иргә[1].	С высоты по-другому смотрятся — И цветок, и пустыня, и страна. И горы, и долины одинаковы Только для слабых мужчин.

Часть уточняющих деталей указывает на то, с какими большими устремлениями, жаждой свободы живут люди: *күзләре яна* ‘глаза горят’, *таңнарын бөркетләр, һай, ничек очына* ‘ах, как беркуты летают на заре’. Но отсутствие условий (*мескен җилләр* ‘жалкие ветры’, *карсак калкулык* ‘*невысокий холм*’) для воплощения этих устремлений в реальность воспринимается трагедией поколения советских людей, живущих в условиях идеологических табу и запретов:

Бөркетләр түмгәктә Канатларын җилпи. Басар кыя җитми, Менәр күге җитми.	Беркуты на кочках Бьются крыльями. Им не хватает скал, Им не хватает неба.
Таңнарын бөркетләр, һай, ничек очына! Таң гүя тау. Менмәкче шул тауның очына[2].	На заре беркуты Ох, как хотят взлететь! Заря словно гора. Хотят Подняться на ее вершину.

Таким образом, стихотворение воссоздает картину трагедии «беркутов», которые из-за отсутствия гор не могут взлететь. Символ гор, прежде всего, указывает на запреты и ограничения советской идеологии. А возможностью избавления от любых ограничений рассматривается сохранение в человеке человеческого, его свободы и величия духа («Җаныңның ваклыгын…» («Мелочность твоей души…», 1967) и др.). Под «свободой» понимается возможность независимого самовыражения личности в мыслях и поступках («Песня развевающегося белья» («Җилфердәүче керләр җыры», 1965)).

В 1960-е гг. во многих литературах народов СССР становится ощутимым влияние коротких жанров японской поэзии: *хокку* и *танка*. Р. Файзуллин также пишет стилизации 1–, 2–, 3–, 4–, 5–строчникам, публикует целые циклы *кыска шигырь* ‘коротких стихотворений’ под названием «Нюанслар иле» («Страна нюансов»). Среди них есть тексты, в которых поэт обращается к образу горы.

[1] Там же.
[2] Там же.

Например, содержание стихотворения «Таулар илендә» («В стране гор», 1965) раскрывается в самом названии:

Яралы кыялар…
Яшеннәр оясы…
Бөркетләр очыра баласын![1]

Раненые скалы…
Гнездо молний…
Орлы учат птенцов летать!

Описывая картину гор, автор прибегает к необычным метафорам: *яралы кыялар* ‘раненые скалы’, *яшеннәр оясы* ‘гнездо молний’. В общем контексте критики советской действительности в творчестве поэта, картина пробуждает ассоциации с ней.

Среди коротких стихотворений Р. Файзуллина 1960-х гг. образ горы часто используется как символ свободы и устремлений человека к высоким целям. Например, в четырехстрочнике «Авылда» («В деревне», 1965) это так: «Тау читендә бәйсез-нисез / кинәнеп чаба атлар»[2] («На склоне гор, без привязи / с наслаждением бегают кони»). В четырехстрочнике «Ирешү» («Достижение», 1965) восхождение на гору, бросив равнину («Киттем тауга үзәннәрдән качып»[3] («Уехал в горы, сбежал от равнин», 1965)), также указывает на желание лирического героя добиться свободы. В четырехстрочнике «Сагындыра» («Скучаю», 1965) к значению идеала в образе горы добавляется *хыял* ‘мечта’. В ряде стихотворений «падение скалы», «обвал горы» рассматриваются как отказ человека от своих идеалов («…Кыя ауган» («…Скала упала», 1965)). В четырехстрочнике «…Җан тынлыгын бозып дау булдым» («Нарушив душевную тишину, стал я бурей», 1965) лирический герой заявляет о себе так: «Үзәннәрдә торып тау булдым»[4] («Живя на равнине, стал горой»). Эти слова звучат как самооценка поэта-авангардиста.

Образ горы часто присутствует в любовной лирике Р. Файзуллина. Особенно в стихотворениях, напоминающих по лирической интонации и характерных образах японскую поэзию, образ горы имеет негативный оттенок, весь содержательный потенциал которого не удается прочитать.

Например, в стихотворении «Тау башында синең тәрәзәң» («Твои окна на вершине горы», 1979), передающем печаль, связанную с невозможностью быть вместе с возлюбленной, выражая ее при помощи образов природы, лирический герой не касается ее причин:

Синең сынны миннән яшереп, –
җәен өер кошлар оча;
көзен яфраклар аралый, –
сары-кызгылт челтәр ясап;
яңгыр каплап, толымын төшерә;
кышын, котырып, буран томалый…
Язын – дөнья аяз чагында да,
күзләрдәге сагышлы дым
томанлата
синең тәрәзәңне…[5]

Скрывая тебя от меня, —
летом летают стаи птиц;
осенью закрывают листья, —
сплетая желто-красную тюль;
дождь стеной прикрывает;
зимой заметает буран…
Весной — даже в ясную погоду,
Грустная влага очей
затуманивают
окна твои…

Это и неважно. Для лирического героя намного важнее, несмотря на разлуку, сохранить чувства любви. Повторение всех четырех времен года, и даже то, что весна — время любви — не дает надежду на встречу, превращает такую ситуацию в вынужденность. Это драматическое чувство отзывается и в душе читателя.

И в 1970-е гг. лирический герой Р. Файзуллина зовет за собой ввысь, стремится укреплять дух соотечественников. Например, в стихотворении «Биеклектә» («В вышине», 1976) опять возникает горный пейзаж:

[1] Там же. С. 50.
[2] Фәйзуллин Р. Нюанслар иле: шигырьләр [Страна нюансов: стихотворения]. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2023. С. 122. (На татар. яз.)
[3] Там же. С. 98.
[4] Там же. С. 117.
[5] Там же. С. 137.

Кыя — текә.
Җилләр — йолка.
Кузгала таш...
Кая басыйм?

Колакта өн: менгәнсеңме –
«Егылам!»... дип,
Ярдәм сорап кычкырма син![1]

Скала — крутая.
Ветры — рвут.
Камни срываются...
Куда встать?

В ушах звучит: раз взошел —
Не кричи с мольбой
о помощи: «Падаю!..»

При помощи персонификации первой строки (*Кая басыйм?* ‘Куда встать?’) поэт, считающий, что каждый человек покоряет свою высоту, вкладывает свои силы в то, чтобы остаться на этой высоте, переносит эту философию на тему личности, добивается психологического углубления.

Но в этот период в произведениях появляются новые нотки. Например, в стихотворении «Иң биек тау» («Самая высокая гора», 1975) горой-идеалом называется счастье людей, за которое надо бороться. Схожая мысль выражена в стихотворении «Туган якның һәрнәрсәсе» («Каждое явление родного края», 1977). В стихотворении «Иңкүлектә килгән бер уй» («Мысль, рожденная на равнине», 1976) символ горы, кроме свободы и идеала, обретает значение лидеров народа, способных быть примером и вести народ за собой:

Зур таулары булган халык кол булалмый!
Кыялар тәкрарлый аңа һәрдаим.
Минем кебек мәгърур, горур бул!
Горур бул![2]

Народ, у которого есть высокие горы, не становится рабом!
Скалы повторяют ему постоянно:
Будь таким же гордым, величественным, как я!
Будь гордым!

Ряд стихотворений 1986–1987 гг. Р. Файзуллина также созвучен с авангардной лирикой поэта 1960-х гг.: «Тау өстеннән йолдызлар да якын» («С вершины горы и звезды ближе», 1986), «Тау — шул ук җир» («Гора — та же земля», 1986). Эта тенденция сохраняется в творчестве Р. Файзуллина до конца XX в.: «...Кирәктер карау да таулардан...» («Необходимо посмотреть с высоты гор», 1990), «Биеклек» («Высота», 1990) и т. д.

В стихотворениях, даже когда лирический герой размышляет о мировоззрении, культуре, ценностях, духовности татарского народа, среди равнинного пейзажа вдруг появляются гора и камень:

Ни исәп, ни гамь бар бу ярда?
Ни сагыш, ни моң-зар бу талда?
Ни хикмәт, ни акыл бу ташта?
Ни төен, ни сер бар бу тауда?
Ни көй бар, ни җыр бар инештә?
Ни бөек мәшһүрләр бу төштә?
Ни мәзәк, ни җорлык бу якта?...
Ни үлән, ни һава,
ни дым туфракта?
Әгәр дә шуларны белмәсәм,
Ничек мин
Үткәнен, бүгенен
Аңлыйм бу Илнең?[3]

Что за мысли, печали у этого берега?
Что за печаль-тоска гнетет эту иву?
Что необыкновенного, мудрого есть в этом камне?
Какая таинственность есть в этой горе?
Какая мелодия, какая песня у этой реки?
Какие великие, знаменитые жили здесь?
Какие анекдоты, прибаутки есть в этой стороне?
Какие травы, воздух, влага здесь?
Если всего этого не узнаю,
Как же я
прошлое, настоящее
Разумею этой Страны?

[1] Там же.
[2] Там же. С. 374.
[3] Фәйзуллин Р. Мәңгелек мизгел: шигырьләр [Вечность мгновения: стихотворения]. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2012. С. 106. (На татар. яз.)

Таким образом, в своем творчестве Р. Файзуллин активно прибегает к образам гор. Они активны, прежде всего, в его авангардной лирике, нацеленной на критику советской идеологии, противопоставив ее ограничениям — безграничное стремление к свободе. Стремление к свободе в его творчестве рассматривается как одна из величайших ценностей человечества.

Заключение

На материале анализа образов гор в национальной литературе XX в. мы попытались определить их роль и особенности функционирования. По нашим наблюдениям, динамика образа шла в основном по двум направлениям. Установление традиции структурирования «потока сознания» вокруг одного, самого значимого образа (детали) было связано с психологическим образом гор. Первый образец психологической прозы — рассказ Ф. Амирхана «Любовь, считающаяся позором» строится как поток мыслей и переживаний, связанных с невозможностью преодоления «горы» — психологического барьера, состоящего из обиды, непонимания, горести молодого Салиха, услышавшего от девушки обидные слова. Вскоре подобный механизм формирования «потока сознания» стал традиционным в татарской прозе, обеспечив развитие данной художественной парадигмы.

В начале XX в. образ также начал использоваться в качестве символа.

В советский период активизация образов гор в татарской прозе являлась результатом попыток советских прозаиков «повернуться лицом» к поиску этнических и общечеловеческих ценностей при помощи мифологической условности. Толчком послужил рассказ А. Еники «Глядя на горы», в котором горы стали символом самого важного для человека и человечества: жизни, продолжения рода, преемственности. По нашему мнению, повествование данного типа опирается и на литературную, и на фольклорную традиции.

Формирование основных содержательных особенностей татарского авангарда 1960-х гг. также было связано с образом гор. В творчестве Р. Файзуллина — безусловного лидера данного процесса — образ репрезентуется двояко: как символ ограничений советского периода, и как идеал устремлений человека ввысь, к высокому, чистому, светлому. Как в оценке советской действительности, так и в воспевании свободы духа личности, возвеличивании его жаждущего величия нрава, поэт не может обойтись без образа величественных гор. Этот образ стал одним из знаковых явлений татарской авангардной поэзии.

Современная татарская литература активно продолжает эти эксперименты, акцентировав внимание прежде всего на мифопоэтическом потенциале образа гор.

Таким образом, наше исследование показывает, что в татарской литературе образы гор несколько раз оказываются в центре перемен поэтического языка, способствуя расширению культурного кругозора и пониманию универсальных общечеловеческих и этнических ценностей, таких как стремление к свободе, обретение смысла, сохранение жизненных сил. В каждом случае они несут огромный созидательный потенциал.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аминева, В. Р. (2017) Идейно-художественное своеобразие хикая А. Н. Еники 1940 — 1960-х гг. // Амирхан Еники. Невысказанное завещание: рассказы, повесть / сост., аналит. ст. В. Р. Аминевой. Казань : Татарское книжное издательство. 271 с. С. 123–196.

Ахунов, Г. (2002) Яңарыш // Равил Фәйзуллин: Заман. Иҗат. Шәхес [Равиль Файзуллин: Эпоха. Творчество. Личность] / сост. и автор вступит. слова З. Мансуров. Казан : Мәгариф. 495 с. С. 13–21. (На татар. яз.)

Бахтин, М. М. (1986) Эстетика словесного творчества. М. : Искусство. 444 с.

Бигуаа, В. А. (2021) Символические образы камня и гор в литературах народов Абхазии и Северного Кавказа // Studia Litterarum. Т. 6. № 4. С. 344–371.

Галимуллин, Ф. Г. (2016) Татарская литература: взгляд сквозь столетия. Казань : РИЦ «Школа». 295 с.

Ганиева, А. Ф., Надыршина, Л. Ф. (2025) Особенности развития татарской советской прозы: тематические и поэтические тенденции // Новые исследования Тувы. № 3. С. 94–111. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2025.3.7

Давлетшина, Л. Х. (2006) Мифологизм в татарской прозе конца XX — начала XXI вв. Казань : РИЦ «Школа». 140 с.

Давлетшина, Л. Х. (2022) Современная татарская проза в контексте актуальной мифологической традиции. Казань : ИЯЛИ. 312 с.

Дәүләтшин, Г. М. (1999) Төрки-татар рухи мәдәнияте тарихы [История духовной культуры тюрко-татар]. Казань : Татарстан китап нәшрияты. 512 с. (На татар. яз.)

Загидуллина, Д. Ф. (2013) Модернизм в татарской литературе первой трети XX века. Казань : Татарское книжное издательство. 207 с.

Заһидуллина, Д. Ф. (2015) 1960–1980 еллар татар әдәбияты: яңарыш мәйданнары һәм авангард эзләнүләр [Татарская литература 1960–1980-х гг.: авангрaдные поиски и эксперименты]. Казан : Татар. кит. нәшр. 383 б. (На татар. яз.)

Ибрагимов, М. И., Загидуллина, Д. Ф. (2024) Татарская литература начала XX века сквозь призму теории Г. Д. Гачева об ускоренном развитии литератур // Новые исследования Тувы. № 4. С. 127–137. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2024.4.9

Йосыпова, Н. М. (2021) XX гасырның икенче яртысы татар шигърияте: традицияләр һәм яңачалык. [Татарская поэзия второй половины XX века: традиции и новизна]. Казань : РИЦ «Школа». 296 с. (На татар. яз.)

Кляшторный, С. Г. (1979) Древнетюркская мифология: к постановке проблемы // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока : в 2 ч. / пред. редколл. Ю. А. Петросян. М. : Наука. Ч. 2. 107 с. С. 91–96.

Лосев, А. Ф. (1982) Знак. Символ. Миф. М. : Изд-во Московского университета. 480 с.

Лотман, Ю. М. (2000) Семиосфера. СПб. : Искусство-СПб. 704 с.

Надыршина, Л. Р. (2022) Поэма в татарской литературе XX века. Казань : ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова. 352 с.

Хатипов, Ф., Сверигин, Р. (2009) Әмирхан Еники. Казань : ТГГПУ. 114 с.

Юсупова, Н. М. (2018) Система образов-символов в татарской поэзии первой половины XX века. Казань : ИХЛАС. 312 с.

Дата поступления: 05.11.2025 г.
Дата принятия: 17.11.2025 г.

REFERENCES

Amineva, V. R. (2017) Ideological and artistic originality of A. N. Eniki's hikayas of the 1940s–1960s. In: Amineva V. R. (comp., anal. art.) *Amirkhan Eniki. An unspoken will: short stories, novella*. Kazan, Tatar book publishing house. 271 p. Pp. 123–196. (In Russ.)

Akhunov, G. (2002) Renewal. In: Mansurov, Z. (comp., introd.) *Ravil Faizullin: epoch, creativity, personality*. Kazan, Magarif. 495 p. Pp. 13–21. (In Tatar.)

Bakhtin, M. M. (1986) *The aesthetics of verbal creativity*. Moscow, Iskusstvo. 444 p. (In Russ.)

Biguaa, V. A. (2021) Symbolic images of stone and mountains in the literatures of the peoples of Abkhazia and the North Caucasus. *Studia Litterarum*, vol. 6, no. 4, pp. 344–371. (In Russ.)

Galimullin, F. G. (2016) *Tatar literature: a view through the centuries*. Kazan, RITs "Shkola". 295 p. (In Russ.)

Ganieva, A. F. and Nadyrshina, L. F. (2025) Features of the development of Tatar Soviet prose: thematic and poetic trends. *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 94–111. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2025.3.7

Davletshina, L. Kh. (2006) *Mythologism in Tatar prose of the late 20th — early 21st centuries*. Kazan, RITs "Shkola". 140 p. (In Russ.)

Davletshina, L. Kh. (2022) *Contemporary Tatar prose in the context of the current mythological tradition*. Kazan, IyaLI. 312 p. (In Russ.)

Davletshin, G. M. (1999) *History of the spiritual culture of the Turkic-Tatar people*. Kazan, Tatarstan kitap nashriyaty. 512 p. (In Tatar.)

Zagidullina, D. F. (2013) *Modernism in Tatar literature of the first third of the 20th century*. Kazan, Tatar book publishing house. 207 p. (In Russ.)

Zagidullina, D. F. (2015) *Tatar literature of the 1960s — 1980s: fields of renewal and avant-garde searches*. Kazan, Tatar. kit. nashr. 383 p. (In Tatar.)

Ibragimov, M. I. and Zagidullina, D. F. (2024) Tatar literature of the early 20th century through the prism of G. D. Gachev's theory of accelerated development of literatures. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 127–137. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2024.4.9

Yosypova, N. M. (2021) *Tatar poetry of the second half of the 20th century: traditions and innovation*. Kazan, RITs "Shkola". 296 p. (In Tatar.)

Klyashtornyi, S. G. (1979) Ancient Turkic mythology: towards a problem statement. In: Petrosyan, Yu. A. (ed.) *Written monuments and problems of the history of culture of the peoples of the East*: in 2 parts. Moscow, Nauka. Part 2. 107 p. Pp. 91-96. (In Russ.)

Losev, A. F. (1982) *Sign. Symbol. Myth*. Moscow, Moscow University Press. 480 p. (In Russ.)

Lotman, Yu. M. (2000) *The semiosphere*. St Petersburg, Iskusstvo-SPb. 704 p. (In Russ.)

Nadyrshina, L. R. (2022) *The poem in 20th-century Tatar literature*. Kazan, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art. 352 p. (In Russ.)

Khatipov, F. and Sverigin, R. (2009) *Amirkhan Eniki*. Kazan, TGGPU. 114 p. (In Russ.)

Yusupova, N. M. (2018) *The system of symbolic images in Tatar poetry of the first half of the 20th century*. Kazan, IKHLAS. 312 p. (In Russ.)

Submission date: 05.11.2025.
Acceptance date: 17.11.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.13

ТУВА ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА

Статья

Фотографии В. П. Ермолаева в коллекции Красноярского краевого краеведческого музея как дополнительные источники тувиноведения

Наталья П. Копцева, Вероника А. Разумовская
Сибирский федеральный университет, Российская Федерация,
Куралай Б. Уразаева
Евразийский национальный университет им. Л. Н. Гумилева, Республика Казахстан

В статье вводятся в научный оборот сведения о фотографиях краеведа В. П. Ермолаева начала XX в., хранящихся в архивной коллекции Красноярского краевого краеведческого музея. Фотографий репрезентируют культуру тувинцев времени фотосъемок, временной и территориальный контекст изображений. Для 29 фотопроизведений авторство В. П. Ермолаева установлено достоверно. Свыше 70 фотопроизведений нуждаются в дополнительной работе по атрибуции и научному доказательству авторства.

Авторы описали этапы исследовательской работы, в том числе связанные с изучением биографии В. П. Ермолаева, его работы в Красноярском краеведческом музее вместе со своим братом А. П. Ермолаевым.

Дано описание новых визуальных фотографических источников, связанных с историей культуры Тувы нач. XX в. и имеющих авторство В. П. Ермолаева. В том числе впервые публикуется ряд этих фотографий с разрешения правообладателя. Изображения сравниваются с доступными снимками фотоколлекций В. П. Ермолаева Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва и Национального архива Республики Тыва.

Авторы делают заключения о научной и культурной значимости находок. По их мнению, фотографии Тувы начала XX в. могут также быть найдены в других архивах г. Красноярска и других городов Сибири.

Ключевые слова: *тувинцы; Тува; тувинская культура; фотография; Владимир Петрович Ермолаев; архив; история Тувы; Красноярск*

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-18-20096, https://rscf.ru/project/25-18-20096/; гранта Красноярского краевого фонда науки.

Для цитирования:
Копцева Н. П., Разумовская В. А., Уразаева К. Б. Фотографии В. П. Ермолаева в коллекции Красноярского краевого краеведческого музея как дополнительные источники тувиноведения // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 218-232. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.13

Копцева Наталья Петровна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой культурологии и искусствоведения Сибирского федерального университета. Адрес: 660041, Россия, г. Красноярск, пр. Свободный, д. 79. Эл. адрес: nkoptseva@sfu-kras.ru

Разумовская Вероника Адольфовна — кандидат филологических наук, доцент, профессор учебно-научной лаборатории поведенческой экономики и развития коммуникаций Сибирского федерального университета. Адрес: 660041, Россия, г. Красноярск, пр. Свободный, д. 79. Эл. адрес: veronica_raz@hotmail.com

Уразаева Куралай Бибиталыевна — доктор филологических наук, профессор, доцент кафедры русской филологии Евразийского национального университета им. Л. Н. Гумилева. Адрес: 10000, Казахстан, г. Астана, ул. Сатпаева, д. 2. Эл. адрес: urazaeva1008@gmail.com

TUVA YESTERDAY, TODAY, TOMORROW

Article

Photographs by V. P. Ermolaev in the Collection of the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore as Additional Sources for Tuvan Studies

Natalia P. Koptseva, Veronica A. Razumovskaya
Siberian Federal University, Russian Federation,
Kuralay B. Urazayeva
L. N. Gumilyov Eurasian National University, Republic of Kazakhstan

The article introduces into academic discourse a body of information concerning early 20th century photographs taken by the local historian V. P. Ermolaev, preserved in the archival collection of the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore. These photographs represent the culture of the Tuvan people at the time of their creation, as well as the temporal and territorial contexts of the images. The authorship of 29 photographs has been reliably attributed to V. P. Ermolaev. More than 70 other photographic works require further attribution and scholarly verification of authorship.

The authors describe the stages of their research, including the study of V. P. Ermolaev's biography and his professional activity at the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore together with his brother, A. P. Ermolaev.

The article provides a description of new visual photographic sources related to the history of Tuvan culture in the early 20th century that have been attributed to V. P. Ermolaev. For the first time, several of these photographs are published with permission from the copyright holder. The images are compared with available photographic collections by V. P. Ermolaev held by the Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva and the National Archive of the Republic of Tuva.

The authors draw conclusions regarding the scholarly and cultural significance of these findings. In their view, photographs of Tuva from the early 20th century may also be discovered in other archives located in Krasnoyarsk and other Siberian cities.

Keywords: *Tuvans; Tuva; Tuvan culture; photography; Vladimir Petrovich Ermolaev; archive; history of Tuva; Krasnoyarsk*

Financing
This research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 25 18 20096 (https://rscf.ru/project/25-18-20096/) and the Krasnoyarsk Regional Science Foundation.

For citation:
Koptseva N. P., Razumovskaya V. A. and Urazayeva K. B. Photographs by V. P. Ermolaev in the Collection of the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore as Additional Sources for Tuvan Studies. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 218-232 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.13

KOPTSEVA, Natalia Petrovna, Doctor of Philosophy, Professor, Head, Department of Cultural Studies and Art History, Siberian Federal University. Postal address: 79 Svobodny Ave., 660041, Krasnoyarsk, Russia. E-mail: nkoptseva@sfu-kras.ru
ORCID: 0000-0003-3910-7991

RAZUMOVSKAYA, Veronica Adolfovna, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Professor at the Educational and Scientific Laboratory, Behavioral Economics and Communications Development, Siberian Federal University. Postal address: 79 Svobodny Ave., 660041, Krasnoyarsk, Russia. E-mail: veronica_raz@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-0751-7964

URAZAYEVA, Kuralay Bibitaliyevna, Doctor of Philology, Professor, Associate Professor of the Department of Russian Philology, L. N. Gumilyov Eurasian National University. Postal address: 2 Satpayeva St., 10000, Astana, Kazakhstan. E-mail: urazaeva1008@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8341-7562

Введение

Статья обращена к фотографиям (более 100 изображений установленного и предполагаемого авторства) известного российско-тувинского культурного деятеля, первого директора Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва, этнографа, литератора, фольклориста, награжденного Орденом Республики Тыва за высокие заслуги в области развития тувинской культуры (2009) Владимира Петровича Ермолаева (1892–1982). Речь идет о фотографиях, которые до сегодняшнего дня были практически неизвестны тувиноведению.

Рассматриваемые в работе изображения (и их негативы) находятся на хранении в архивном фонде Красноярского краевого краеведческого музея (далее — КККМ) и ранее не были опубликованы и проанализированы. В работах по тувиноведению отмечается возможность наличия части работ В. П. Ермолаева в г. Красноярске, поскольку с 1910 г. он являлся сотрудником КККМ и в 1913 г. принял участие во встрече экспедиции полярного исследователя Ф. Нансена, организованной по инициативе международной компании «Сибирское акционерное общество пароходства, промышленности и торговли». Скорее всего, уже являясь сотрудником музея, В. П. Ермолаев участвовал в организации посещения Нансеном музея, а также помогал в организации его докладов, представленных на публичном заседании Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. В воспоминаниях Нансен пишет: «Один из хранителей музея в Красноярске взялся сделать диапозитивы с выбранных мною снимков и отлично справился со своей задачей»[1]. В воспоминаниях самого В. П. Ермолаева подтверждается, что данным хранителем был именно он, а в материалах, посвященных биографии Ермолаева, отмечается, что Нансен подарил Ермолаеву первый фотоаппарат (Татаринцева, 2009: 335).

Участие во встрече с Нансеном и подаренный путешественником фотоаппарат стали важными для молодого сибиряка событиями и определили личный и профессиональный интерес к фотографии, что в итоге положило начало знаменитой ермолаевской коллекции. В определенном смысле можно утверждать, что будущий этнограф стал и продолжал оставаться на протяжении всей жизни уникальным фотоэтнографом.

Тем не менее, в многочисленных исследованиях творчества Ермолаева, проведенных специалистами из Тувы, о рассматриваемых в данной статье фотографиях практически ничего не говорится. Научный аспект проблемы исследования связан с анализом роли и значения фотографий авторства В. П. Ермолаева, которые выступают значимыми визуальными источниками и репрезентируют историю и культуру Тувы первой четверти XX в., но до настоящего времени не входили в предметное поле тувиноведения, поскольку отсутствуют в описании других фотографических коллекций его авторства.

Социальные аспекты изучения фотографий авторства В. П. Ермолаева заключаются в том, что с помощью расширения визуальной источниковой базы в области культуры Тувы раскрываются и детализируются интересные страницы повседневной жизни тувинцев прошлого. Актуальность научного и социального аспектов исследования не вызывают сомнений, так как визуальные фотографические источники, представленные в архивных и музейных коллекциях Тувы, дополняются и интегрируются с новыми данными, полученными в ходе архивных и музейных исследований в организациях и учреждениях других регионов России и ранее не представленными в контексте тувинской истории и культуры. Для осмысления отличительных черт культуры Тувы в синхронии и диахронии бесспорную важность имеет следующее важное обстоятельство: современное тувиноведение продолжает открывать новые фотоколлекции в различных музеях России и мира. Нельзя не согласиться с петербургским исследователем Н. А. Черняевой в том, что фотофиксация событий и субъектов визуализируют сложившиеся на территории Тувы фронтирные взаимодействия между множественными политическими и этническими акторами, культурами и жизненными укладами (Черняева, 2025).

Цель настоящего исследования — составить описание фотографий В. П. Ермолаева, находящихся в музейных и архивных коллекциях г. Красноярска, что позволяет ввести данную информацию в научный оборот, а также выполнить оценку культурного значения его фотографического наследия, ранее не известного в тувиноведении.

[1] Из дневников Ф. Нансена, 1913 год [Электронный ресурс] // Краскомпас. Портал для тех, кто любит Красноярск. URL: https://www.kraskompas.ru/nash-gorod/istoriya/istoricheskie-zametki/item/166-iz-dnevnikov-f-nansena-1913-god.html (дата обращения: 18.09.2025).

Данная цель предполагает решение ряда взаимосвязанных задач:

1) описать и систематизировать информацию о ранее не известных в тувиноведении фотографиях В. П. Ермолаева, обнаруженных в архивных фондах КККМ;

2) атрибутировать фотографии авторства В. П. Ермолаева, находящиеся на хранении в Красноярске в КККМ;

3) дать оценку значения представленных фотоматериалов для современного тувиноведения.

Для решения поставленных задач был использован комплексный методологический подход, объединяющий сравнительный и дескриптивный методы, а также культурологический анализ, и применены следующие поисковые операции: изучение каталогов музеев и архивов г. Красноярска; анализ визуальных фотографических источников, которые могут иметь авторство В. П. Ермолаева; атрибутирование фотоматериалов и закрепление за ними авторства В. П. Ермолаева. Исследование носит междисциплинарный характер и разворачивается на стыке культурологии, истории и визуальной антропологии Тувы. При этом базовой выступает отрасль культурологии, в которой в настоящее время имеет место визуальный поворот, предполагающий смещение научного интереса от традиционных вербальных текстов к визуальным образам. Используемый подход позволяет определить значение выявленных новых фотографических источников для современного тувиноведения.

Объект исследования — фотографии В. П. Ермолаева, хранящиеся в архивной коллекции КККМ, являющиеся материальными носителями информации и репрезентирующие культуру Тувы начала XX в. Предмет исследования — конкретное содержание фотографий В. П. Ермолаева: репрезентация культуры Тувы времени фотосъемок, временной и территориальный контекст изображений, способы их систематизации, описания и введения в научный оборот, то есть различные характеристики и аспекты фотографий, на которые направлен предпринимаемый научный анализ и интерпретация.

Источниковая база данного исследования представляет собой архивную коллекцию одного из центральных учреждений культуры Красноярского края[1]. Именно среди множества экспонатов и архивных материалов указанного музея была выделена группа фотографий, авторство которых принадлежит и может принадлежать В. П. Ермолаеву.

Архивная и музейная коллекция фотодокументов авторства В. П. Ермолаева в Красноярске

Современное тувиноведение представляет междисциплинарную комплексную научную дисциплину, «область естественнонаучного и гуманитарного знания, посвященную истории и культуре Тувы и народов, которые населяют ее и определяют ее уникальный социокультурный облик» (Ламажаа, 2013: 10). Базовой предметностью дисциплины стала Тува в ее исторических и современных измерениях. Один из важнейших аспектов тувиноведения представляет культура Тувы, которая изучается представителями многих гуманитарных наук. Фотографии В. П. Ермолаева признанно считаются важнейшим визуальным источников истории и культуры Тувы времени создания фотоизображений (см.: Базыр, 2020; Дыртык-оол, 2009, 2012; Хертек, 2012; и др.). Результаты изучения его произведений публикуются в материалах ежегодной научно-практической конференции «Ермолаевские чтения», которую проводит Национальный музей им. Алдан-Маадыр Республики Тыва, в научных статьях, анонсах, рецензиях многих ученых-гуманитариев (Айыжы, Мандан-Хорлу, Монгущ, 2019; Монгуш, 2013; Ооржак, 2013; и др.).

Обращение к фактам биографии В. П. Ермолаева — создателя обширной коллекции фотодокументов, связанных с историей и культурой Тувы, позволило сделать предположение о том, что часть его фотографического наследия может находиться и за пределами Республики Тува. Российский и советский этнограф родился в Канском уезде Енисейской губернии и первый период его трудовой жизни может быть с полным правом определен как красноярский, так как приехав в г. Красноярск в 1910 г., он становится сотрудником (фотографом), а в дальнейшем и заведующим сельскохозяйственным и промышленным отделом КККМ, который в то время назывался Красноярским городским общественным музеем (Дыртык-оол, 2012). Также известно, что В. П. Ермолаев был

[1] Красноярский краевой краеведческий музей. Главная страница [Электронный ресурс] // Красноярский краевой краеведческий музей. URL: https://www.kkkm.ru/ (дата обращения: 10.09.2025).

членом Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества (КОРГО), являвшегося центром научного изучения Енисейской губернии (Хорина, 2016). Интересно, что в 1927 г., уже принимая активное участие в краеведческой работе в Туве и в создании в Кызыле краеведческого музея, В. П. Ермолаев стал действительным членом Красноярского отдела Государственного географического общества (Дыртык-оол, 2012).

Примечательно, что красноярский музей находился во временном заведовании КОРГО, что обеспечивало сохранность собранных в экспедиции коллекций. Известно, что В. П. Ермолаев трудился в КККМ и входил в состав КОРГО вместе с младшим братом А. П. Ермолаевым (1886–1919), который был принят на работу в КККМ раньше В. П. Ермолаева и в обязанности которого входило классифицирование и систематизирование коллекций, а также инвентаризация фондов музейной библиотеки (Malitskaya, Makarov, Vdovin, 2015).

В дальнейшем А. П. Ермолаев заведовал в Красноярском музее отделом древностей (Моллеров, 2019), а также был помощником А. Я. Тугаринова, являвшегося директором музея с 1905 по 1925 гг. (Баташев, Вдовин, Макаров, 2018). А. П. Ермолаев участвовал в ряде экспедиций КОРГО, которые проводили этнографические и археологические исследования, а также изучали флору и фауну губернии. В 1915–1916 гг. А. П. Ермолаев принял участие в продолжительной экспедиции в Урянхайский край, что обогатило красноярскую музейную коллекцию экспонатами по этнографии тувинцев-тоджинцев (Баташев и др., 2016).

В 1913 г. В. П. Ермолаев впервые посетил Туву (Урянхайский край) в составе почвенно-ботанической экспедиции Российской Академии наук, что предшествовало вхождению территории под протекторат России в 1914 г. и совпало с третьим (земледельческим) потоком русских в Урянхай (Рязанцев, Смирнов, 2022: 988). Через несколько лет он уже постоянно жил в Урянхайском крае, вошедшем в состав Енисейской губернии. Важным для судьбы коллекции В. П. Ермолаева является то, что А. П. Ермолаев оставался в Красноярске после отъезда старшего брата и уехал в Туву в 1915 г., став чиновником Переселенческого управления. Известна его публикация по вопросу переселенцев в Урянхайский край в данный период (Ермолаев, 1919). После 1917 г. А. П. Ермолаев вернулся в Красноярск. Таким образом, факты как личной, так и трудовой биографии В. П. Ермолаева свидетельствуют о том, что и после переезда в Туву он сохранил тесные научные и родственные связи с Красноярском. А Тува, ставшая важнейшей и традиционной областью научных интересов братьев Ермолаевых, тесно их связывала.

Вполне вероятно, что В. П. Ермолаев оставил часть своей коллекции в архивных фондах красноярского музея, с которым он продолжал сотрудничать и после переезда в Туву. Данное предположение было проверено в рамках настоящего исследования. Была проведена обширная работа в архивных фондах КККМ и в фондах Государственного архива Красноярского края. Также были проанализированы каталоги Государственной универсальной научной библиотеки Красноярского края.

Результаты этой работы позволили подтвердить первоначальную гипотезу.

В музейных и архивных фондах КККМ содержится значительное количество фотодокументов, авторство которых было атрибутировано научными сотрудниками указанного музея двумя основными способами: «Ермолаев» (без каких-либо инициалов) и «В. П. Ермолаев». Учитывая типы изображений, их сюжеты, технику создания, было сделано предположение, что значительную часть фотодокументов, где авторство указано этими способами, можно отнести к творчеству Владимира Петровича Ермолаева. Возможно, что неточное определение авторства, когда используется только фамилия без инициалов, связано с определенными затруднениями для научных сотрудников музея, которые знали о существовании, как минимум, двух людей, носящих фамилию «Ермолаев», интересовавшихся историей и культурой Тувы и создавших ряд значимых фотодокументов, имеющих отношение к регионам Енисейской Сибири в исторический период первой четверти XX в.

Как уже отмечалось выше, речь идет о двух братьях-регионоведах: Александре Петровиче Ермолаеве и Владимире Петровиче Ермолаеве (Malitskaya, Makarov, Vdovin, 2015). Оба в начале трудовой деятельности были консерваторами КККМ, а позднее занимали в музее различные посты, а также стали авторами ряда находящихся в фондах музея фотодокументов.

Александр Петрович Ермолаев (1886–1919) — известный сибирский археолог, историк, краевед, служащий переселенческого управления, имеющий прямое отношение к страницам истории Тувы: он был первым избранным председателем Урянхайского Временного комитета общественной безопасности в 1917 г. (Моллеров, 2019). Возможно, что, не имея значительного времени на детальное

исследование авторства фотодокументов, связанных с Тувой, с Урянхайским краем, с тувинцами и другими народами, проживающими на данной территории, сотрудники музея указывали фамилию «Ермолаев», полагая, что при создании в дальнейшем детализированных каталогов имя и отчество автора будут уточнены. Иначе сложно объяснить, почему значительное количество фотодокументов, хранящихся в фондах КККМ, до настоящего времени имеют неполное авторство.

Интересный материал, посвященный истории формирования коллекции стеклянных негативов по этнографии коренных народов Средней Сибири, представлен в публикации на сайте КККМ[1]. Ведущий научный сотрудник отдела археологии и этнографии музея М. Баташев отмечает, что по этнографической тематике, посвященной коренным народам, проживавшим или проживающим на территории современного Красноярского края и сопредельных территориях, в фонде, формирование которого началось в XIX в., представлено не менее 2000 экземпляров. Он подчеркивает несомненный вклад в пополнение фонда братьев Ермолаевых, которые передали в музей за период с 1911 по 1921 г. около тысячи фотографических снимков на стекле, среди которых около двухсот относятся к этнографии. Подавляющее большинство негативов касается коренного населения Урянхайского края, Тоджи и Минусинского округа. При этом отмечается, что негативы, переданные в фонды музея братьями Ермолаевыми, не всегда можно четко разделить по авторству.

В настоящее время в музейных фондах КККМ может храниться свыше 100 фотодокументов, установленного или предполагаемого авторства В. П. Ермолаева или А. П. Ермолаева, которые до настоящего времени не опубликованы в научных и других изданиях. Ряд фотодокументов имеют авторство «В. П. Ермолаев» — 29 экспонатов, для остальных (свыше 70) авторство обозначено как «Ермолаев» без инициалов.

В архивных фондах Государственного архива Красноярского края, во всех его каталогах фотодокументов авторства В. П. Ермолаева к настоящему времени не обнаружено. Также не зафиксировано фотодокументов авторства В. П. Ермолаева и их описаний в каталогах Универсальной научной библиотеки Красноярского края в качестве экспонатов.

Таким образом, в Красноярске наиболее значимые в контексте тувиноведения фотодокументы авторства В. П. Ермолаева хранятся в фондах КККМ.

Фотографии авторства В. П. Ермолаева в коллекции Красноярского краевого краеведческого музея

В настоящее время фотографии авторства В. П. Ермолаева хранятся в КККМ как в основных музейных фондах, так и в фонде негативов. Нами выявлен 101 стеклянный негатив, имеющий отношение к предполагаемому авторству В. П. Ермолаева и связанный с Тувой. В описании всех этих негативов есть слова «тувинцы», «тоджинцы», «сойоты», «Урянхай», «Урянхайский край», а также указаны топонимы или гидронимы соответствующей территории.

При этом 29 стеклянных негативов отмечены его непосредственным авторством, в том числе[2]:

1) Пастбище в долине Кемчика по речке Карасук у заимки Федорова, 1917 г. Инв. № 5816. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 130×180 мм;

2) Овцы на пастбище, 1917 г. Инв. № 5810. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 130×180 мм;

3) Телята сарлыков, речка Чолдак-Ширабылак, 1917 г. (*фото 1*). Инв. № 5812. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка; размер: 130×180 мм;

4) Овцы и козы на пастбище р. Шим-Шик, Кемчик, 1917 г. Инв. № 5817. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 130×180 мм;

[1] Баташев М. История формирования коллекции стеклянных негативов по этнографии коренных народов Средней Сибири Красноярского краевого краеведческого музея [Электронный ресурс] // Красноярский краевой краеведческий музей. URL: https://www.kkkm.ru/static/uploaded/files/Catalog/CD_Etnonegativ/introdiuction.html (дата обращения: 25.09.2025).

[2] В написаниях топонимов и пр. присутствуют устаревшие варианты названий, а также ошибки написания. — *ред.*

5) Речка Улух-Шуй, водоприемник оросительной канавы, 1917 г. Инв. № 5813. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 130×180 мм;

6) Белоцарск, дом переселенческого управления, Урянхайский край, 1917 г. Инв. № 5806. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 130×180 мм;

7) Медицинский пункт в поселке Знаменском, русские, Урянхайский край, 1916 г. Инв. № 5850. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка; размер:130×180 мм;

8) Курган на устье реки Шурмака, Урянхай, 1917 г. Инв. № 5934. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 130×180 мм;

9) Алтарь куре, расположенного на устье реки Барлык, 1917 г. Инв. № 5870. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 130×180 мм;

10) Олени сойот на реке Кадросе, притоке Джебаша. Старый олень. Восточный Урянхай. Урянхайский край, Тоджа, 1913 г. Инв. № 5632. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 120×90 мм;

11) Олени сойот на реке Кадросе, притоке Джебаша. Восточный Урянхай, Тоджинцы, Урянхайский край, Тоджа. Инв. № 5631. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 120×90 мм;

12) Олени сойот на реке Кадросе, притоке Джебаша. Оленята привязанные. Восточный Урянхай, Урянхайский край, Тоджа, 1913 г. Инв. № 5630. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 120×90 мм;

13) Олени. Сойоты в вершине реки Кадроса, притока Джебаша, 1913 г. Инв. № 5633. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 120×90 мм;

14) Экспедиция Кузнецова. Палатка. Поселок Туран, Урянхайский край, 1913 г. Инв. № 5338. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 120×90 мм;

15) Стоянка экспедиции Переселенческого Управления под руководством И. В. Кузнецова на озере Чурунда-куль в верховьях реки Джебаша, 1913 г. Инв. № 5322. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 120×180 мм;

16) Жертвенник на перевале с реки Ут (Хут) на реку Оджу. Тувинцы или тоджинцы, Урянхайский край, 1913 г. (*фото 2).* Инв. № 5330. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 120×90 мм. Данная фотография есть в фондах Национального музея Республики Тува (далее — НМ РТ) под номером НМ РТ КП 11286/11602, но негатив в НМ РТ отсутствует;

17) Экспедиция Кузнецова. Лошади. Пос. Карагаш, Урянхайский край, 1913 г. Инв. № 5339. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 120×90 мм;

18) Лама Матэ-сумо с реки Ут (Хут). Тувинцы или тоджинцы. Урянхайский край, 1913 г. (*фото 3).* Инв. № 5339. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 120×90 мм. В фондах НМ РТ представлена фотография, которая была снята в то же самое время, но на которой незначительно изменен ракурс изображения (передний ракурс) и лама запечатлен без семьи;

19) Оббо на перевале с реки Усы на Туран. Тувинцы или тоджинцы, Урянхайский край, 1913 г. Инв. № 5327. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 90×120 мм;

20) Река Тапса зимой. Вдали гора Куль-Курбес, 1918 г. Инв. № 8194. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 130×180 мм;

21) Река Тапса зимой, 1917 г.; инв. № 8193; материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка; размер: 130×180 мм;

22) Гонка дегтя, на реке Терсик (на одном негативе два снимка), 1917 г. Инв. № 8257. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 128×179 мм;

23) Малый Енисей (Кха-Хем), 1917 г. Инв. № 8182. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 119×163 мм;

24) Пересъемка с фотографии монгольского большого ламы. Монастырь (хуре) на р. Барлык в долине р. Кемчика, 1916 г. Инв. № 7155. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 130×180 мм;

25) Молотьба хлеба на быках сойотами. Степь Байтан выше устья реки Барлыка. Урянхайский край, 1916 г. (*фото 4)* Инв. № 5849. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 130×180 мм;

26) Всадник. Тувинец. Урянхайский край, 1913–1920 гг. (*фото 5*). ККМ ОФ 11926/401. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 130×180 мм;

27) Теленок на привязи. Тувинцы, 1916 г. Инв. № 5855. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 130×180 мм;

28) Оросительная канава. Урянхай, 1917 г. Инв. № 5814. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 130×180 мм;

29) Сойотский чиновник (чанга?) с внуком. Тувинцы, Урянхайский край, 1916 г. Инв. № 5848. Материал, техника: стекло, фотоэмульсия, фотосъемка. Размер: 130×180 мм (*фото 5*). В фондах НМ РТ представлена аналогичная фотография, на которой чиновник запечатлен без внука.

Фото 1. Телята сарлыков, речка Чолдак-Ширабылак; 1917 год. Фото В. П. Ермолаева. Из фондов ККМ.
Photo 1. Sarlyk calves, Choldak-Shirabylak river; 1917. Photo by V. P. Ermolaev.
From the funds of the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore.

Еще более 70 фотоизображений, чье авторство указано как «Ермолаев», с большой долей вероятности также были созданы В. П. Ермолаевым. На это указывает тематическая и сюжетная близость данных фотоизображений с теми, которые в настоящее время представлены в коллекции Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва. Можно указать на следующие темы и сюжеты фотодокументов, хранящихся в красноярской коллекции, близкие к темам и сюжетам фотодокументов, хранящихся в тувинской коллекции Национального архива Республики Тыва (далее — НА РТ) (см.: Базыр, 2020):

1) Заготовка (сушка) дров на зиму, Урянхайский край, 1918 г.;

2) Сойоты у юрты, Урянхайский край, 1918 г.;

3) Сойоты толкут в ступе зерно, 1918 г.;

4) Шерсть разложена для катания войлока, 1914–1920 гг.;

5) Сойоты боронят, 1914–1920 гг.;

6) Тувинцы молотят хлеб, 1914–1920 гг. (*фото 6*). В фондах НМ РТ есть такая фотография под номером НМ РТ КП 11286/1049;

7) Группа тувинских чиновников, 1914–1920 гг. (*фото 7*);

8) Сойот-рыбак, 1914–1920 гг., и ряд других.

Фото 2. Жертвенник на перевале с реки Ут (Хут) на реку Оджу. Тувинцы или тоджинцы. Урянхайский край; 1913 год. Фото В. П. Ермолаева. Из фондов КККМ.

Photo 2. The altar on the pass from the Ut River (Hut) to the Odzhu River. Tuvans or Todzhu people. Uriankhai region; 1913. Photo by V. P. Ermolaev. From the funds of the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore.

Фото 3. Лама Матэ-сумо с реки Ут (Хут). Тувинцы или тоджинцы. 1913 год. Фото В. П. Ермолаева. Из фондов КККМ.

Photo 3. Lama Mate-sumo from the river Ut (Hut). Tuvans or Todzhu people. 1913. Photo by V. P. Ermolaev. From the funds of the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore.

Фото 4. Молотьба хлеба на быках сойотами. Степь Байтан выше устья реки Барлыка. Урянхайский край, 1916 год. Фото В. П. Ермолаева. Из фондов КККМ.
Photo 4. Grinding bread on bulls by soyotes. The Baitan steppe is above the mouth of the Barlyk River. Uriankhai region, 1916. Photo by V. P. Ermolaev. From the funds of the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore.

Фото 5. Всадник. Тувинец. 1913-1920 гг. Фото В. П. Ермолаева. Из фондов КККМ.
Photo 5. Horseman. Tuvan. 1913–1920. Photo by V. P. Ermolaev. From the funds of the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore.

Фото 6. Тувинцы молотят хлеб. 1914–1920 гг. Предположительно фото В. П. Ермолаева. Из фондов КККМ.
Photo 6. Tuvans grind bread. 1914–1920. Presumably a photo by V. P. Ermolaev.
From the funds of the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore.

Фото 7. Группа тувинских чиновников, 1914–1920 гг. Предположительно фото В. П. Ермолаева. Из фондов КККМ.
Photo 7. A group of Tuvan officials, 1914–1920. Presumably a photo by V. P. Ermolaev.
From the funds of the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore.

Можно сравнить перечисленные выше темы с фотоальбомами В. П. Ермолаева, хранящимися в архивном фонде «Коллекция фотодокументов по истории Тувы» за 1913–1940 гг. (НА РТ, ф. 101, оп. 1 (ф/д)), описание которых сделано в статье Р. Н. Базыр (Базыр, 2020). Так, сюжеты и темы «Заготовка (сушка) дров на зиму», «Сойоты боронят», «Тувинцы молотят хлеб» и ряд других близки к тематике фотоальбомов «О быте тувинского народа», «Животноводство в Тыве», «Торговля, промыслы, транспорт за 1913–1935 гг.», «Сельское хозяйство и земледелие ТНР» за 1916–1940 гг. (там же: 53).

Дальнейшие специальные исследования позволят более обоснованно подтвердить или опровергнуть авторство В. П. Ермолаева тех более 70 фотодокументов красноярской коллекции, которые сегодня отмечены лишь фамилией «Ермолаев» без имени, отчества, инициалов.

Таким образом, в красноярской коллекции в настоящее время хранится 29 фотодокументов по истории и культуре Тувы, которые достоверно атрибутированы авторством В. П. Ермолаева. Свыше 70 фотодокументов пописаны как авторские работы «Ермолаева». С большой долей вероятности это также фотографии В. П. Ермолаева, сделанные в одно и то же время в Урянхайском крае и выполненные на те же сюжеты, что и остальные 29 фотографий.

Значимость красноярской коллекции фотографий В. П. Ермолаева для современного тувиноведения

Сложно переоценить культурную значимость введения в научный оборот современного тувиноведения новых фотодокументов авторства В. П. Ермолаева. Можно выделить несколько направлений, где данные фотодокументы, связанные с историей и культурой Тувы, привносят новое знание, порождают новые факторы и влияют на традиционные формы национальной культурной идентичности тувинцев.

Во-первых, фотодокументы авторства В. П. Ермолаева из красноярской коллекции дополняют обширные фотоархивы, которые находятся на хранении в фондах Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тува (более 4000 единиц хранения), а также в фондах Национального архива Республики Тува (более 5000 единиц хранения) и представляющих зримую историю Тувы.

Во-вторых, темы и сюжеты фотодокументов авторства В. П. Ермолаева из красноярской коллекции, с одной стороны, вписываются в классификацию его фотоальбомов, предложенную тувинскими учеными ранее, и, одновременно, расширяют тематически и сюжетно содержание данных альбомов, в том числе, хронологически и географически.

В-третьих, появление новых достоверных визуальных документов в предметном поле тувиноведения свидетельствует о развитии его визуально-антропологического и визуально-исторического направлений и способствует дальнейшему изучению истории и культуры Тувы

Таким образом, новые фотодокументы авторства В. П. Ермолаева, связанные с историей и культурой Тувы, расширяют академические возможности современного тувиноведения, позитивно влияют на развитие этнической тувинской культуры и дают новый материал для тувинской этнопедагогики.

Заключение

Таким образом, исследование показало, что в красноярской коллекции содержатся фотодокументы по истории и культуре Тувы первой четверти XX в. авторства Владимира Петровича Ермолаева, которые ранее не были известны в предметном поле современного тувиноведения. Для 29 фотопроизведений авторство В. П. Ермолаева установлено достоверно. Свыше 70 фотопроизведений нуждаются в дополнительной работе по атрибуции и научному доказательству, что они также принадлежат его авторству.

Основные темы и сюжеты этих фотопроизведений соответствуют тематике и сюжетам фотоальбомов В. П. Ермолаева, находящихся на хранении в фондах Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва и Национального архива Республики Тыва. Они расширяют и дополняют содержание данных фотоальбомов. Временной диапазон создания фотодокументов — 1913–1920 гг., что делает их ценным историческим источником визуального типа.

Исследование красноярской коллекции фотографий В. П. Ермолаева имеет перспективы, связанные с доказательствами его авторства для тех экспонатов Красноярского краевого краеведческого му-

зея, где оно до настоящего времени обозначено недостаточно ясно. Речь идет о свыше 70 фотографиях, которые фиксируют значительное количество особенностей тувинской истории и культуры тувинцев и других народов, живущих здесь в данный исторический период. Ряд фотодокументов связан с тувинцами-тоджинцами, с их традиционным оленеводством, что также расширяет источниковедческую базу для исследований истории и культуры этого коренного малочисленного народа, обладающего уникальным культурным наследием. Проведенный анализ вписывается в визуальный (пикториальный) поворот в исторических и культурных исследованиях, наблюдаемые в настоящее время, и подчеркивает значимость фотографии как исторического источника, обладающего повышенной суггестивностью, в том числе, для детей и молодежи, что важно и в этнопедагогических аспектах.

Также можно предположить, что в краеведческих музеях и архивах городов и поселений Красноярского края, особенно расположенных на юге, географически близко к современной Туве, также могут находиться коллекции, связанные с В. П. Ермолаевым, которые в настоящее время все еще не исследованные и могут стать объектами анализа в будущем.

Благодарности

Благодарим за консультации специалистов Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва: главного хранителя музея Р. Б. Ховалыг и хранителя фотофонда А. Ч. Монгуш.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Айыжы, Е. В., Мандан-Хорлу, М. М., Монгуш, А. Ч. (2019) История создания коллекции В. П. Ермолаева как части этнографического источника изучения материальной и духовной культуры тувинского этноса (часть 1) // Oriental Studies. № 12 (4). С. 669–681. DOI: https://doi.org/10.22162/2619-0990-2019-44-4-669-681

Базыр, Р. Н. (2020) Зримая история Тувы в фотодокументах Государственного архива Республики Тыва // Новые исследования Тувы. № 2. С. 47–62. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2020.2.3

Баташев, М. С., Макаров, Н. П., Вдовин, А. С., Кочкина, Е. И. (2016) Археолого-этнографическая экспедиция А. П. Ермолаева в урянхайский край в 1915–1916 гг. // Древние культуры Монголии, Байкальской Сибири и Северного Китая : сб. мат-лов VII Международной научной конференции. / отв. ред. П. В. Мандрыка. Красноярск : Изд-во Сибир. фед. ун-та. Т. 2. 335 с. С. 284–289.

Баташев М. С., Вдовин А. С., Макаров Н. П. (2018) А. П. Ермолаев (1886–1919) — помощник консерватора Красноярского городского музея // Век подвижничества-3 / отв. ред. И. А. Черкасов. Красноярск : Литера-принт. 245 с. С. 119–137.

Дыртык-оол, А. О. (2009) История Национального музея Республики Тыва» // Новые исследования Тувы. № 1–2. С. 315–325.

Дыртык-оол, А. О. (2012) Владимир Петрович Ермолаев // Новые исследования Тувы. № 4. С. 125–129.

Ермолаев, А. П. (1919) Урянхайский край. Минусинск : Тип. Минусинского Союза кооперативов. 27 с.

Ламажаа, Ч. К. (2013) Тувиноведение: новые горизонты. М. : Издательский дом «Либроком». 225 с.

Моллеров, Н. М. (2019) Ермолаев Александр Петрович — исследователь, чиновник переселенческого управления и общественно-политический деятель // Ермолаевские чтения. № 3. 156–159.

Монгуш, О. О. (2013) Фотографии В. П. Ермолаева как исторический источник // Первые республиканские Ермолаевские краеведческие чтения, посвященные 120-летию со дня рождения первого директора Национального музея Республики Тыва Владимира Петровича Ермолаева (г. Кызыл, 9–10 октября 2012 г.) : сб. мат-лов / сост. У. Б. Нурзат. Кызыл : Типография КЦО «Аныяк». 240 с. С. 42–45.

Ооржак, Ш. Д. (2013) Первая национальная школа города Кызыла в фотографиях В. П. Ермолаева // Первые республиканские Ермолаевские краеведческие чтения, посвященные 120-летию со дня рождения первого директора Национального музея Республики Тыва Владимира Петровича Ермолаева (г. Кызыл, 9–10 октября 2012 г.) : сб. мат-лов / сост. У. Б. Нурзат. Кызыл: Типография КЦО «Аныяк». 240 с. С. 60–62.

Рязанцев, С. В., Смирнов, А. В. (2022) Из истории заселения русскими Урянхайского края // Oriental Studies. Т. 15. № 5. С. 979–992.

Татаринцева, М.П. (2009) Писатель и краевед // Новые исследования Тувы. № 1–2. С. 334–340.

Хертек, А. С. (2012) Владимир Петрович Ермолаев – первый директор Тувинского музея // Музееведение и историко-культурное наследие / науч. ред. А. М. Кулемзин. Кемерово : Изд-во Кемеров. гос. ун-та культуры и искусств. Вып. IV. 161 с. С. 116–124.

Хорина, В. В. (2016) Красноярский подотдел Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества (КОРГО) как центр научного изучения енисейской губернии // Вестник Томского государственного педагогического университета. № 9 (174). С. 21–28.

Черняева, Е. А. (2025) Визуальные образы фронтира: фотографии Тывы и тувинцев из экспедиции П. Е. Островских 1897 года собрания МАЭ РАН (Кунсткамера) // Журнал фронтирных исследований. № 3. С. 76–107. DOI: https://doi.org/10.46539/jfs.v10i3.753

Malitskaya, A. A., Makarov, N. P., Vdovin, A. S. (2015) A. P. Ermolaev and the First Description of Archaeological Collection of the Krasnoyarsk Museum // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. № 4 (8). С. 593–599.

Дата поступления: 28.09.2025 г.
Дата принятия: 20.11.2025 г.

REFERENCES

Ayizhyy, E. V., Mandan-Khorlu, M. M. and Mongush, A. Ch. (2019) The history of the creation of V. P. Ermolaev's collection as part of the ethnographic source for studying the material and spiritual culture of the Tuvan ethnos (part 1). *Oriental Studies*, no. 12 (4), pp. 669–681. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.22162/2619-0990-2019-44-4-669-681

Bazyr, R. N. (2020) The visible history of Tuva in photographic documents of the State Archive of the Republic of Tuva. *New Research of Tuva*, no. 2, pp. 47–62. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2020.2.3

Batashev, M. S., Makarov, N. P., Vdovin, A. S. and Kochkina, E. I. (2016) The archaeological and ethnographic expedition of A. P. Ermolaev to the Uryankhai region in 1915–1916. In: *Ancient cultures of Mongolia, Baikal Siberia and Northern China: proceedings of the 7th International scientific conference.* Ed. by P. V. Mandryka. Krasnoyarsk, Siberian Federal University Press. Vol. 2. 335 p. Pp. 284–289. (In Russ.)

Batashev, M. S., Vdovin, A. S. and Makarov, N. P. (2018) A. P. Ermolaev (1886–1919), assistant curator of the Krasnoyarsk City Museum. In: *A century of devotion-3*. Ed. by I. A. Cherkasov. Krasnoyarsk, Litera-print. 245 p. Pp. 119–137. (In Russ.)

Dyrtyk-ool, A. O. (2009) The history of the National Museum of the Republic of Tuva. *New Research of Tuva*, no. 1–2, pp. 315–325. (In Russ.)

Dyrtyk-ool, A. O. (2012) Vladimir Petrovich Ermolaev. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 125–129. (In Russ.)

Ermolaev, A. P. (1919) *The Uryankhai region*. Minusinsk, Printing house of the Minusinsk Union of Cooperatives. 27 p. (In Russ.)

Lamazhaa, Ch. K. (2013) *Tuvan studies: new horizons*. Moscow, Librokom Publishing House. 225 p. (In Russ.)

Mollerov, N. M. (2019) Ermolaev Aleksandr Petrovich, researcher, official of the resettlement administration and socio-political figure. *Ermolaev Readings*, no. 3, pp. 156–159. (In Russ.)

Mongush, O. O. (2013) Photographs by V. P. Ermolaev as a historical source. In: *The First Republican Ermolaev Local History Readings dedicated to the 120th anniversary of the birth of the first director of the National Museum of the Republic of Tuva Vladimir Petrovich Ermolaev (Kyzyl, 9–10 October 2012):* proceedings. Comp. by U. B. Nurzat. Kyzyl, Anyak Cultural Centre Printing House. 240 p. Pp. 42–45. (In Russ.)

Oorzhak, Sh. D. (2013) The first national school of the city of Kyzyl in the photographs of V. P. Ermolaev. In: *The First Republican Ermolaev Local History Readings dedicated to the 120th anniversary of the birth of the first director of the National Museum of the Republic of Tyva Vladimir Petrovich Ermolaev (Kyzyl, 9–10 October 2012)*: proceedings. Comp. by U. B. Nurzat. Kyzyl, Anyak Cultural Centre Printing House. 240 p. Pp. 60–62. (In Russ.)

Ryazantsev, S. V. and Smirnov, A. V. (2022) From the history of Russian settlement of the Uryankhai region. *Oriental Studies*, vol. 15, no. 5, pp. 979–992. (In Russ.)

Tatarintseva, M. P. (2009) Writer and local historian. *New Research of Tuva*, no. 1–2, pp. 334–340. (In Russ.)

Khertek, A. S. (2012) Vladimir Petrovich Ermolaev, the first director of the Tuvan Museum. In: *Museum studies and historical and cultural heritage*. Ed. by A. M. Kulemzin. Kemerovo, Kemerovo State University of Culture and Arts Press. Issue IV. 161 p. Pp. 116–124. (In Russ.)

Khorina, V. V. (2016) The Krasnoyarsk subdepartment of the East Siberian Department of the Russian Geographical Society (KORGO) as a center for scientific study of the Yenisei province. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, no. 9 (174), pp. 21–28. (In Russ.)

Chernyaeva, E. A. (2025) Visual images of the frontier: photographs of Tuva and the Tuvans from P. E. Ostrovskikh's 1897 expedition in the collection of the Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences (Kunstkamera). *Journal of Frontier Studies*, no. 3, pp. 76–107. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.46539/jfs.v10i3.753

Malitskaya, A. A., Makarov, N. P. and Vdovin, A. S. (2015) A. P. Ermolaev and the first description of archaeological collection of the Krasnoyarsk Museum. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, no. 4 (8), pp. 593–599.

Submission date: 28.09.2025.
Acceptance date: 20.11.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.14

Статья

Маньчжуро-китайские императорские карты и исторические документы, относящиеся к Туве и прилегающим к ней регионам с XVIII по XIX вв.

Нурлан Кенжеахмет
Казахский национальный педагогический университет имени Абая,
Республика Казахстан

В статье рассмотрены топонимы и историческая география Тувы в XVIII–XIX вв. на основе маньчжурско-китайских источников. Императоры Цин рисовали карты как на маньчжурском, так и на китайском языках, самыми известными из которых являются Атлас Юнчжэна (1728) и Атлас Цяньлуна (1766).

Особый интерес представляют архивные документы Цин по Туве. Самые ранние документы датируются первой половиной XVIII века. В период Юнчжэна (годы правления 1722–1735) было получено много информации о урианхайцев. Автор использовал документы из отдельных Сборников докладов императоров Юнчжэн, Цяньлун: «Гунчжунданъ Юнчжэн чао цзоучжэ» и «Гунчжун данъ Цяньлун чао цзоучжэ» (Циндай данань цзяньсо ситун, 2021). В статье также исследуется тувинский язык и его терминология XIX в., сведенная в табличную форму.

Ключевые слова: *Тува; историческая география; Урянхайский край; тувинский язык; Атлас Юнчжэна; Атлас Цяньлуна*

Статья была выполнена в рамках научного проекта грантового финансирования Казахского национального педагогического университета имени Абая на 2025 г. (Приказ № 05-04/250).

Для цитирования:
Кенжеахмет Н. Маньчжуро-китайские императорские карты и исторические документы, относящиеся к Туве и прилегающим к ней регионам с XVIII по XIX вв. // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 233-274. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.14

Кенжеахмет Нурлан — доктор наук (Ph.D.), руководитель международного центра источниковедения «Восточное рукописное наследие» Казахского национального педагогического университета имени Абая. Адрес: Республика Казахстан, г. Алматы, 050010, ул. Жамбыла, д. 25. Эл. адреса: nrlnknjhmt721@gmail.com, n.kenzheakhmet@abaiuniversity.edu.kz

KENZHEAKHMET, Nurlan, Ph.D., Head, International Center for Source Studies “Eastern Manuscript Heritage”, Kazakh National Pedagogical University named after Abai. Postal address: 25 Zhambyla St., 050010, Almaty, Republic of Kazakhstan. E-mails: nrlnknjhmt721@gmail.com, n.kenzheakhmet@abaiuniversity.edu.kz

ORCID: 0009-0004-7871-6153

Article

Manchu-Chinese Imperial Maps and Historical Documents Relating to Tuva and Adjacent Regions from the 18th to the 19th Centuries

Nurlan Kenzheakhmet
Abai Kazakh National Pedagogical University, Republic of Kazakhstan

The article examines the toponyms and historical geography of Tuva in the 18th–19th centuries based on Manchu-Chinese sources. The Qing emperors produced maps in both the Manchu and Chinese languages, the most famous of which are the Yongzheng Atlas (1728) and the Qianlong Atlas (1766).

Of particular interest are Qing archival documents concerning Tuva. The earliest documents date back to the first half of the 18th century. During the Yongzheng period (reign years 1722–1735), a large amount of information was obtained about the Uriankhai people. The author used documents from selected Collections of Memorials to the Emperors Yongzheng and Qianlong: "Gongzhongdan Yongzheng chao zouzhe" and "Gongzhong dan Qianlong chao zouzhe" (Qingdai danan jiansuo sitong, 2021). The article also investigates the Tuvan language and its 19th century terminology, which is presented in tabular form.

Keywords: *Tuva; historical geography; Uriankhai Krai; Tuvan language; Yongzheng Atlas; Qianlong Atlas*

Financing
The article was prepared within the framework of a research project funded by Abai Kazakh National Pedagogical University for 2025 (Order № 05-04/250).

For citation:
Kenzheakhmet N. Manchu-Chinese Imperial Maps and Historical Documents Relating to Tuva and Adjacent Regions from the 18th to the 19th Centuries. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 233-274 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.14

Введение

Исследование картографической деятельности династии Цин в контексте её экспансии на Центральную Азию представляет собой важную научную проблему. После Цинско-джунгарской войны Цин стремилась расширить свою империю на Тибет и Джунгарию. Для этого династия Цин воспользовалась международными изменениями в Центральной Азии и Сибири. Цин создал новые важные карты беспрецедентного масштаба и точности в качестве политического и идеологического оружия в борьбе за контроль над Центральной Азией. Данное исследование актуально, поскольку позволяет лучше понять механизмы геополитического влияния Цин через картографию, а также реконструировать историческую топонимику, связанную с картами и историческими документами империи Цин о Туве и её соседних территориях.

Во времена династии Цин в Китае по поручению маньчжурских императоров были составлены новые важные карты беспрецедентного размера и точности, которые служили политическим и идеологическим оружием в их борьбе за контроль над Центральной Азией и Монголией. Первым из них был иезуитский атлас Китая, знаменитый «Атлас Канси» (Канси Хуанюй Цуаньлань ту 康熙皇輿全覽圖 [Карта с полным видом императорской территории]), составленный на основе геодезических работ европейских иезуитов с использованием математических методов и представленный императору в 1718 г.

Во время правления Юнчжэна (1722–1735) цинский двор сотрудничал с иностранцами в создании карты, охватывающей Европу, Сибирь и Центральную Азию. Она называется «Юнчжэн шипай ту» (正十

排圖）(«Карта правления Юнчжэна в десяти рядах») и была составлена в 1728 г. [далее — Атлас Юнчжэна (1728) или сокращённо: Юнчжэн 1728]. В Атласе Юнчжэна также зафиксированы многие топонимы Тувы.

После капитуляции Давачи, последнего хана Джунгарского ханства, в 1755 г. император Цяньлун приказал составить три крупных географических труда о новых территориях Цин, включая атлас с крупномасштабными картами, обширный географический справочник и глоссарий названий.

Атлас с крупномасштабными картами был закончен в 1766 г. и теперь известен как [Цяньлун] Нэйфу юту 乾隆]内府輿圖 (Атлас Императорского Секретариата [Царства Цяньлуна]), [Цяньлун] Хуанъюй цуаньту 乾隆]皇輿全圖 (Полный атлас Императорской территории [Царства Цяньлуна]), [Цяньлун] Хуанъюй цуанту 乾隆]皇輿全圖] (Атлас Царствование Цяньлуна), Юди цуанту 輿地全圖 (Полный атлас Империи), Цяньлун шисань пай ту 乾隆十三排圖 (Атлас правления Цяньлуна в тринадцати рядах) [далее — Атлас Цяньлуна (1766 г.) или сокращенно Цяньлун 1766]. Атлас Цяньлун издавался в различных редакциях и форматах. Версия атласа Цяньлун в переиздании Чжан Циюня 1966 г. называется Qingdai yitong ditu 清代一統地圖 (Национальный атлас Китая династии Цин). Атлас Цяньлун опирался не только на европейские методы картографирования Империи Цин, но и на европейские географические знания Бадахшана, Мавара ан-Нара, Казахской степи, Сибири, России и других частей Евразии. Существует рукописная версия Атласа Цяньлуна, написанная на маньчжурско-китайском языке, которая хранится в Британской библиотеке [0 IOR/X/3265 (1–10)].

В дополнение к пересмотру и расширению своих крупноформатных карт, двор Цин заказал новый географический справочник и глоссарий названий для описания недавно завоеванных земель Джунгарии и Монголии. На основе этой предварительной работы под руководством Фухэна (1720–1770) и других был составлен «Иллюстрированный отчет о западных регионах императорской территории» (Хуанюй Сиюй тучжи), окончательная версия которого была представлена престолу в 1782 г.

В XIX в. был опубликован «Улиясутай чжилюэ» («Очерк справочника Улиастай»), содержащий подробную информацию о географии Улиастай (Улясутай) и его окрестностей. Это справочник дает богатую географическую и историческую информацию о Туве во времена династии Цин.

Целью исследования является реконструкция механизмов геополитического влияния Цин через картографию, а также лучшее понимание исторической топонимики, связанной с картами и историческими документами империи Цин о Туве и её соседних территориях.

Задачи исследования:

1) изучить исторический контекст создания карт в период Цинской экспансии;

2) провести анализ Атласов Канси (1721), Юнчжэна (1728) и Цяньлуна (1766) с точки зрения топонимики и этнографической информации[1];

3) определить роль картографии в политике Цин по отношению к Джунгарии, Тибету и сопредельным территориям;

4) исследовать маньчжурские, китайские и европейские методы картографирования, использованные в этих атласах;

5) рассмотреть влияние картографических данных на определение границ между Цинской империей и Российской империей.

Теоретико-методологическая основа исследования. В этой статье будут использованы картографические, архивные и исторические, этимологические, сравнительные лингвистические методы для изучения географических представлений Тувы, созданных китайскими географами Цин в период Цин.

Объектом исследования являются исторические карты Цинской империи — касающиеся территории Тувы. Предмет исследования — процесс их создания, структура, топонимический анализ и их роль в геополитической стратегии Цин.

[1] Факсимиле изд. карт Империи Цин 60-го года эры Канси (1721 г.), 6-го года эры Юнчжэн (1728 г.) и 31-го года эры Цяньлун (1766 г.) см.: Ван Цяньцзинь и Лю Рофан (ред.) Цинтин сан да шице цуанту цзи. 3 тома. Пекин: Вайвэн чубаншэ, 2007. Также данные атласы доступны онлайн: Qing Maps [Электронный ресурс] // Qing Maps. URL: qingmaps.org (дата обращения: 03.10.2025).

Хронологически исследование охватывает период XVIII–XIX вв., начиная с создания Атласа Канси (1721) и заканчивая договорами между Цин и Российской империей в XIX в. Географически охват включает Центральную Азию, Сибирь, Монголию и сопредельные регионы.

Источники исследования можно разделить на несколько групп:

1) картографические источники — Атлас Канси (1721)[1], Атлас Юнчжэна (1728)[2], Атлас Цяньлуна (китайская версия)[3] и Атлас Цяньлуна (маньчжурская версия) (IOR/X/3265)[4];

2) архивные документы — документы из Музея императорского дворца в Тайбэе, включая Гунчжундан Юнчжэн чао цзоучжэ (1977–1980) (Тайные Дворцовые мемориалы правления Юнчжэна); Гунчжундан Цяньлун чао цзоучжэ (Тайные Дворцовые мемориалы правления Цяньлуна)[5]; договор Хобда (1869)[6] и Конвенцию о демаркации границы Сары-Улан-Чибар (1883)[7];

3) исторические хроники и описания — китайские и маньчжурские тексты о географических изменениях и экспансии Цин[8];

4) лингвистические источники — тувинские топонимы, зафиксированные в маньчжурских и китайских текстах, а также тувинские словари XIX в., такие как «Улиясутай чжилюэ». Тувинский справочник и словарь XIX в., включенный в «Улиясутай чжилюэ» («Очерк справочника Улиастай»), созданный в эпоху Цин, дает богатую географическую и историческую информацию о Туве во времена династии Цин. Данная рукопись включает 46 слов тувинской лексики, называемой «Улянхай ту-юй» («Родной язык урянхайцев»)[9].

Работа с источниками проводилась путем анализа материалов архивов Тайваня и Китая (оцифрованных копий), а также путём сравнительного анализа данных различных картографических традиций.

[1] Атлас Канси (1721), см. Ван Цяньцзинь и Лю Рофан (2007) (ред.) Цинтин сан да шице цуанту цзи. 3 тома. Пекин: Вайвэн чубаншэ. Также данные атласы доступны онлайн: Qing Maps [Электронный ресурс] // Qing Maps. URL: qingmaps.org (дата обращения: 03.10.2025).

[2] Атлас Юнчжэна (1728), см. Ван Цяньцзинь и Лю Рофан 2007; также доступны онлайн на qingmaps.org.

[3] Атлас Цяньлуна (1766/K), см. Ван Цяньцзинь и Лю Рофан 2007; также доступны онлайн на qingmaps.org.

[4] Атлас Цяньлуна (1766/M). Совет Британской библиотеки предоставил мне официальное разрешение на воспроизведение маньчжурской версии Атласа Цяньлуна [0 IOR/X/3265 (1-10)].

[5] Гунчжундан Юнчжэн чао цзоучжэ (1977–1980) (Тайные Дворцовые мемориалы правления Юнчжэна); Гунчжундан Цяньлун чао цзоучжэ (Тайные Дворцовые мемориалы правления Цяньлуна), Музей императорского дворца в Тайбэе [Голи Гугун боуюань] Циндай данань цзяньсо ситун [Цифровая библиотека архивов Цин Национального дворца-музея]. Тайбэй: Гуоли Гугун боуюань, 2021 г.

[6] Описание государственной границы между империями Российской и Дацинской от перевала Богосук в Сайлюгемском пограничном хребте до перевала Шабина-Дабага составленное на основании Чугучакскаго договора, заключеннаго 25-го сентября 1864-го года [Электронный ресурс] // Ch'ing Dynasty and ROC Treaties and Agreements Preserved by the Ministry of Foreign Affairs of the Republic of China (Taiwan) URL: https://mofaarchives.npm.gov.tw/index.php?act=Treaty/search/1-20/eyJhY2NudW0iOiIiLCJzZWFyY2giOlt7ImZpZWxkIjoiX2FsbCIsInZhbHVlIjoiOTEwMDAwMTE3In1dLCJkdGdyb3VwIjpbIjkxMCIsIjkxMyJdLCJwcWZpbHRlciI6W10sInNvcnRieSI6eyJtb2RlIjoiaWRfYXNjIn0sImZhY2V0c2J5IjoicHFfZHluYXN0eSJ9 (дата обращения: 03.10.2025). (далее — NPM №. 910000117).

[7] Конвенция о демаркации границы Сары-Улан-Чибар (Protocol of Sary-Ulan-Chibar between China and Russia) [Электронный ресурс] // Ch'ing Dynasty and ROC Treaties and Agreements Preserved by the Ministry of Foreign Affairs of the Republic of China (Taiwan). URL: https://mofaarchives.npm.gov.tw/index.php?act=Treaty/search/1-20/eyJhY2NudW0iOiIiLCJzZWFyY2giOlt7ImZpZWxkIjoiX2FsbCIsInZhbHVlIjoiOTEwMDAwMTI0In1dLCJkdGdyb3VwIjpbIjkxMCIsIjkxMyJdLCJwcWZpbHRlciI6W10sInNvcnRieSI6eyJtb2RlIjoiaWRfYXNjIn0sImZhY2V0c2J5IjoicHFfZHluYXN0eSJ9#910000124001 (дата обращения: 03.03.2025). (далее — NPM №. 910000124).

[8] Цин шилу [Истинные Хроники династии Цин]. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзю, 1986. «Цин шилу» включает в себя «Маньчжурские шилу» («Истинные хроники маньчжуров»), «Шилу одиннадцати царствований от Тайцзу до Дэцзуна» и дополнительный «Шилу Сюаньтуна» («Императорские хроники императора Сюаньтуна»), всего 4433 тома. «Цин Шилу», также известный как «Да Цин Личао Шилу» [Истинные Хроники правления всех государств великой династии Цин], — исторический труд, описывающий правление императоров с момента основания династии Цин. Это базовый исторический труд для изучения истории династии Цин. «Шилу» составляли одиннадцать из двенадцати императоров Цин [перепечатка рукописных копий шилу всех императоров Цин; с зашифрованным изданием, подготовленным Academia Sinica: URL: hanchi.ihp.sinica.edu.tw/mql/login.html (дата обращения: 03.03.2025); Цин Шигау [Черновые записи истории Цин]. Тайбэй, 1981 [с зашифрованным изданием, подготовленным Academia Sinica: URL: hanchi.ihp.sinica.edu.tw] (дата обращения: 03.03.2025).

[9] Улиясутай чжилюэ («Очерк справочника Улиастай») Электронная репродукция. Кембридж, Массачусетс: Harvard Library Preservation, 2018. (Проект оцифровки китайских местных газетиров библиотеки Гарвард-Йенчин — Шань бэнь фан чжи). Оцифрованная копия: библиотека Гарвард-Йенчин: T 3261 2674. https://curiosity.lib.harvard.edu/chinese-rare-books/catalog/49-990081324430203941 (дата обращения: 03.03.2025).

Обзор литературы

Еще в XIX в. ученые начали изучать три основные карты династии Цин. В 1836 г. Ю. Клапрот (1783-1835), немецкий востоковед и автор более сорока карт, опубликовал свою «Карту Центральной Азии», основанную на китайских картах, составленных иезуитскими миссионерами в Пекине по приказу императора Цяньлуна (Klaproth, 1836)[1]. Другой немецкий ученый, В. Фукс (1902–1979) внес важный вклад в изучение Атласа Канси (Fuchs, 1943)[2]. Здесь следует отметить важность публикации более 110 рукописных карт монгольских языков, хранящихся в Берлинской государственной библиотеке — Прусское культурное наследие (Staatsbibliothek zu Berlin — Preußischer Kulturbesitz), покойным профессором Боннского университета В. Хайссигом, а также глоссария монгольских топонимов, составленного М. Хальтодом на основе немецкой коллекции монгольских карт[3]. Эти публикации служат полезным источником информации для исследователей, и наши знания о монгольских картах и топонимах значительно обогатились благодаря их усилиям. В любом случае, извлечение и идентификация топонимов — чрезвычайно трудоёмкая задача, и её вклад сам по себе заслуживает признания. Учёные из разных стран внесли большой вклад в изучение карт Монголии и Тувы (Haltod, 1966; Futaki & Kamimura, 2005; Todoriki, 2008, 2009; и др.[4]).

Я изучаю топонимы Центральной Азии по трем основным картам, включая топонимы Тувы (Kenzheakhmet, 2023 — в данной работе частично исследуются топонимы Тувы). М. Кэмс и другие ученые, изучающие карты династии Цин, разработали интерактивные инструменты анализа карт и визуализации исследований для студентов и исследователей[5].

Карты с топонимами Тувы

1. Карта Чжун-э цзяоцзе цуаньту (Полная карта китайско-российской границы), изданная Хун Цзюнем (1839–1893), китайским дипломатом, посетившим Россию и вернувшимся в Китай в 1890 г., изображает новые границы между Китаем и Россией. Карта, как видно из ее надписи, является переведенной и переработанной версией русской карты, первоначально опубликованной в 1884 г.;

2. Карта Средней Азии 1884 г., составленная по новейшим сведениям и гравирована при Военно-Топографическом Депо / сост. в 1863 г. — Испр. по 1884 г. — Спб, 1884. — 1 л.: многокрас., раскраска от руки. Ко 104/IV-2;

3. Кэбудо чжэн-у цзунцэ (Сводка по делам управления в округе Кобдо) (1799). Написано Фуцзюнем (1749–1835), завершено в четвертый год правления Цзяцина (1799) династии Цин, дополнено в восьмидесятилетний период правления Даогуана, отредактировано и воспроизведено издательством Chengwen Publishing House, Тайвань, 1966–1985 гг.;

4. Карта Средней Азии 1878 г., составленная по новейшим сведениям и гравирована при Военно-Топографическом Депо / сост. в 1863 г. — Испр. по 1878 г. — Спб, 1878. — 1 л.: многокрас., раскраска от руки. Ко 8/VI-12;

---

[1] Klaproth (1836) “Carte de l’Asie centrale dressée d’après les cartes levées par ordre de l’empereur Khian Loung par les missionnaires de Pe King, et d’après un grand nombre de notions extraites et traduites de livres chinois, par M. J. Klaproth” [Карта Центральной Азии, составленная на основе карт, составленных по приказу императора Цяньлуна миссионерами из Пекина, а также на основе большого количества сведений, извлеченных и переведенных из китайских книг]. Paris: Berthe, 1836 [полная карта: gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53093247k, 1/4: ~/btv1b53035426w1, 2/4: ~/btv1b53035426w2, 3/4: ~/btv 1b53035426w3, 4/4: ~/btv1b53035426w4].

[2] Fuchs, W. (1943) Der Jesuiten-Atlas der Kanghsi-Zeit: China und die Aussenländer. Seine Entstehungsgeschichte nebst Namenindices für die Karten der Mandjurei, Mongolei, Ostturkestan und Tibet, mit Wiedergabe der Jesuiten-Karten in Originalgrösse. Peking: Fu-jen Universität [map: digitalatlas.asdc.sinica.edu.tw/map_detail.jsp?id=A103000041].

[3] Heissig W. (ed.) Mongolische Ortsnamen. 3 vols. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, 5.1–3. Stuttgart: Steiner, 1966. Vol. 1. Aus mongolischen Manuskript-Karten zusammengestellt von Magadbürin Haltod, mit einer Einleitung von Walther Heissig.

[4] В основном я пользовался картами, воспроизведенными и аннотированными в трудах У. Хейссига (Heissig, 1978, 1981; а также из сноски выше), а также картами из большой коллекции монгольских карт в Прусской государственной библиотеке в Берлине: URL: themen.crossasia.org/mongolische-karten (дата обращения: 03.03.2025).

[5] Cams M. The China Maps of Jean-Baptiste Bourguignon d’Anville: Origins and Supporting Networks // Imago Mundi. 2014. 66.1. P. 51–69; Cams M. Not Just a Jesuit Atlas of China: Qing Imperial Cartography and Its European Connections // Imago Mundi. 2017. 69.2 P. 188–201; Cams, M. Companions in Geography: East-West Collaboration in the Mapping of Qing China. P. 1685–173; East and West: Culture, Diplomacy and Interactions 1. Leiden: Brill, 2017; Cams M. Reimagining Qing Space: Yongzheng’s Eurasian Atlas (1727–29) // Late Imperial China. 2021. 42.1. P. 93–129.

5. Карта с.-з. Монголии составленная монголами (далее — КСЗМСМ). (Владимирцов, 2002: 92–94, объяснения к карте С.-З. Монголии, составленной монголами);

6. Тан-ну У-лян-хай Ю-ди Ю-му Сян-си Цзун-ту (Подробная карта кочевых пастбищ всей территории Танну-Урянхай) представляет собой полноцветную рукописную карту, выполненную китайским и монгольским-уйгурским письмом, принадлежит коллекции Центральной библиотеки Тэнри, Нара, Япония. По мнению М. Тодорики, TWT был составлен не ранее 1911 г., мог быть завершён в период 1911–1916 гг. (или до 1921 г.) (Todoriki, 2008: 7, 8).

Словари и книги по историческому языку Тувы

Исследования по историческому языкознанию тувинцев, включая тувинскую грамматику, хорошо развиты. Классические труды по тувинскому языкознанию, а также работы ведущего лингвиста Н. Ф. Катанова (Катанов, 1903) и его последователей заложили основу для изучения тувинского языка.

Г. Е. Грумм-Гржимайло участвовал в экспедициях в западную Монголию и сопредельных территорий, включая современные земли Тувы. Его трехтомный труд «Западная Монголия и Урянхайский край» содержит подробное описание природного ландшафта, истории, экономики и повседневной жизни тувинского народа, включая как его личные наблюдения, так и данные, собранные другими учеными (Грумм-Гржимайло, 1914, 1926, 1930). Для второй половины XX в. ведущим исследователем топонимики Тувы считается Б. К. Ондар (Ондар, 2007).

Если говорить об исследованиях тувинской грамматики, то для нас важно издание Ф. Г. Исхакова и А. А. Пальмбаха «Грамматика тувинского языка: фонетика и морфология» (Исхаков, Пальмбах, 1961)[1].

М. Тодорики подробно рассмотрел рукопись «Улянхай ту-юй» («Родной язык урянхайцев»), вошедшую в «Очерк справочника Улиастай», и провел сравнительный анализ со сведениями Н. Ф. Катанова (Катанов, 1903), указав, что архаичные черты тувинской лексики в этом словаре могут быть подтверждены лингвистикой. Он составил список основных справочных книг (Todoriki, 2011: 231–233).

Исторические карты и архивы

1. Пограничные споры между джунгарами и цинами: ранняя граница между Джунгарским ханством и династией Цин

Цин создал новые важные карты беспрецедентного масштаба и точности в качестве политического и идеологического оружия в борьбе за контроль над Центральной Азией. Первым был иезуитский атлас Китая, знаменитый атлас Канси (Канси хуанюй цуаньлань ту [Карта Канси с полным видом императорской территории]), составленный на основе исследований европейских иезуитов с использованием математических методов и представленный императору в 1718 г. [далее — Атлас Канси (1721)]. Лист Атласа Канси, названный на китайском языке в честь джунгарского хана Цэван-Рабдана (кит. Цзаван Аэрбутань, также Цэван Алабудань, 1697–1727), включает топографические особенности и тюрко-монгольские топонимы вокруг северных и западных границ Таримского бассейна, транскрибированные на китайском языке (Kenzheakhmet, 2023: 57).

Атлас Канси была разделена на восемь рядов, каждый из которых соответствовал разнице широт в 8 градусов. Таким образом, фактическое количество карт составляет 36. В маньчжурских надписях на Атласе Канси были идентифицированы некоторые тувинские топонимы между номером (хао) 5 ряд (пай) I (I 5) и номерами 4–5 ряд II (II 4-5). В то время это место еще принадлежало Джунгарской империи и не было Танну-Урянхаем, который был реорганизован и переименован в таковой в середине XVIII в.

Во время правления Юнчжэна двор Цин продолжал пользоваться услугами западных миссионеров, проводивших топографическую съемку и картографирование для императора Канси, включая Доминик Паррерин (Dominique Parrenin, 1665–1741), Жан-Батист Режис (Jean-Baptiste Régis, 1663–1738), Пьер Жарту (Pierre Jartoux, 1669–1720). Основываясь на результатах масштабной топографической съемки и картографирования, проведенных во время правления императора Канси, они начали дополнять данные, ссылаться на результаты зарубежных карт, расширять область исследования и составлять новую карту династии Цин. Она называется Юнчжэн шипай ту (Карта Юнчжэна в десять

[1] На сегодня есть расширенная грамматика тувинского языка, опубликованная Институтом языкознания РАН: Расширенная грамматика тувинского языка [Электронный ресурс] // Малые языки России. Проект Института языкознания РАН. URL: https://minlang.iling-ran.ru/grammar/rasshirennaya-grammatika-tuvinskogo-yazyka (дата обращения: 03.03.2025).

рядов), выпущенная в 1728 г. (далее — Атлас Юнчжэна (1728)). В Атласе Юнчжэна также записано много тувинских топонимов между номером (хао) 3 (запад) ряди (пай) VI (VI-3) и номерами 3 (запад) ряди V (V-3/ди у пай си сань хао).

Географические амбиции династии Цин в Сибири, Монголии и Центральной Азии привели к перекройке границ между Россией и Цин и разгрому Джунгарского ханства в 1758 г. армиями Цин.

Император Цяньлун приказал составить три основных географических труда по новым территориям Цин, включая крупномасштабные карты, большой географический справочник и словарь названий. Крупномасштабная карта была закончена в 1766 г. и теперь известна как Цяньлун нэйфу юйту (Наземная карта императорского хранилища правления Цяньлуна) (далее — Атлас Цяньлуна (1766)). Атлас Цяньлуна опирался не только на европейские методы картографирования царства Цин, но и на европейские географические знания Центральной Азии, казахской степи, Сибири, России и других частей Евразии. В маньчжурском атласе Цяньлуна многие тувинские топонимы также зафиксированы под номером (хао) 5 строки (пай) VI (VI-5).

Тува называлась Цяньчжоу в Монгольской империи в XIII–XIV вв.

Юаньши[1] (История династии Юань) отмечает, что «Цяньчжоу также назван в честь реки. Он находится в 9000 ли[2] от Даду[3]. Он расположен к юго-востоку от Цзилицзиси[4], к юго-западу от реки Цяньхэ[5] и к северу от Танлу лина[6]. Здесь проживают тысячи жителей, все из которых — монголы и хуэйхэ[7]»[8].

Последующие данные о населении бассейна Верхнего Енисея относится к концу XII и XIII в. и связаны с историей народов монгольского происхождения (История Тувы, 2001: 136).

К XIII в. ойраты уже обосновались в верховьях реки Секиз-Мурэн (река Кем), в регионе, ранее находившемся под властью туматов (Рашид ад-Дин 1952: 118). Рашид ад-Дин пишет, что к началу XIII в., у кыргызов было две области: кыргыз и Кем-Кемджиут. По мнению исследователей, под Кем-Кемджиут Рашид ад-Дин имел в виду Кем (Енисей) и Хемчик (История Тувы, 2001: 136).

Когда Монгольская империя начала рушиться в XIV в., вся западная Монголия и Тува до конца XVI и начала XVII вв. находились под контролем западных монголов (ойратов). Во второй половине XVI в. ойраты были вынуждены принять сюзеренитет западного крыла Халхи и в конечном итоге покинули регион Завхан-Хунгуй и вернулись в Джунгари. После ухода ойратов племя хотогойт под предводительством ханов Алтанов смогло распространить свою власть со своей базы в верховьях реки Тес на западную Туву (Ewing, 1981: 177, 178). Джунгарское ханство просуществовала с 1635 по 1758 г.; она была фактически прекращена расширением гегемонии маньчжуров Цин на большую часть Западной Монголии и Восточного Казахстана.

В джунгарский период джунгарские правители считали Туву своей территорией, а тувинцы входили в состав Джунгарского ханства. К примеру, Цэван-Рабдан[9] использовал слова «мои урянхайцы» для описания Тувы как принадлежащей Джунгарскому ханству. Согласно *Цин Шицзун сянь хуанди шилу* (Истинные Хроники правления Шицзун династии Цин)[10], Цэван-Рабдан заявил, что урянхайские люди, живущие в Кэму Кэмуцикэ (Кем Кемчик Бом, район у слияния рек Улу Кем и Кемчика), ранее были его подданными[11].

[1] Юаньши [История Юань] / Сун Лянь (1310–1381). Пекин: Чжунхуа, 1976. (《元史》, 宋廉(1310–1381)著。北京：中华书局, 1976年).
[2] «Ли» — название китайской единицы измерения расстояния: ли (li) равен 300 или 360 шагам (bu), а стандартное метрическое значение — 500 метров.
[3] Даду, название столицы империи Юань, современного Пекина. Монгольское и тюркское название города «Ханбалык».
[4] Цзилицзиси 吉利吉思, племя на северной границе династии Юань, также известное как цэрчжисы, цилицзисы и т. д., что соответствует сяцзяси династии Тан. Их родина находилась в верховьях Енисея, к северу от Саянских гор на территории современной Хакасии.
[5] Река Кем.
[6] Хребет Танну.
[7] Уйгуры.
[8] Юаньши 1976: Т. 63. С. 1574.
[9] Цэван-Рабдан (1663–1727) — четвёртый хунтайджи Джунгарского ханства с титулом Чин-Зоригту-хунтайджи.
[10] Император Юнчжэн был также известен как император Шицзун Сянь, а его «Истинные хроники» назывались «Цин Шицзун Сянь хуанди шилу» [Истинные Хроники правления Шицзун (Юнчжэн) династии Цин]. См.: Цин шилу [Истинные Хроники династии Цин]. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзю, 1986.
[11] *Цин Шицзун сянь хуанди шилу* 1986: Т. 42. С. 620–622.

Следует также отметить, что в XIII в., группа, именуемая «урянхайцами», располагалась в восточной части Монгольского нагорья (верховья реки Онон). Во время правления Даян-хана (1487–1524) они были включены в состав Правого крыла в качестве Урянганской волости (Урианганской волости) под системой жиргуган туменов (*ǰirγuγan tümen* ‘шестьдесят тысяч хозяйств’). Эта ошибочная атрибуция сохранилась со времён династии Цин и до наших дней, что привело к современному заблуждению, что Тува исторически была «урянхайской». Хотя в России это, похоже, пока не получило широкого признания, эта проблема уже была подробно изучена (Yanai Watari, 1932; Okada, 1988), а более поздние исследования, такие как «Энциклопедия Монголии и Монгольской империи» Этвуда (Atwood, 2004), должным образом цитировали эти выводы. Этот вопрос заслуживает пристального внимания (Ibid.: 9, 502, 556).

Только после правления императора Канси (1661–1722) регион современной Тувы стал широко ассоциироваться с названием «Урянхай». Тува во времена династии Цин называлась Улянхай (Канси, Юнчжэн), Улянхай (Цянлун), Танну Урянхай (Танну Улянхай)[1].

Органом цинского аппарата, осуществлявшим административный контроль над Монголией, являлся Монгольский ямынь (Монго журган, Мэнгу ямэнь), созданный в 1634 г. для контактов с соседними монгольскими племенами[2]. В 1638 г. Монгольский ямынь был преобразован в особое ведомство — Лифаньюань (Палата по делам вассальных территорий). Одним из органов Лифаньюань было Улясутайское Управление Цзяньцзюня (Улиясутай цзянцзюнь), наместника цинского аппарата на захваченных маньчжурами землях[3]. Тува, как, впрочем, и Монголия, была географической окраиной Цинской династии.

После завоевания Цинхай (Куконур) в 1724 г. император Юнчжэн (1722–1755) попытался заключить мирное соглашение с джунгарским вождем Цэван-Рабданом (1665–1727). В то время как Цэван-Рабдан намеревался контролировать всю территорию Алтая, включая Урянхай, Юнчжэн настаивал на том, чтобы Цин сохранили за собой территорию к северу от гор Танну, а также Урянхай. Император Юнчжэн направил больше войск на Алтай, чтобы воспрепятствовать возможному захвату этой территории Цэван-Рабданом, и в то же время фактически вывел все свои войска из Баркуля и Турфана, оставив в Хами только тысячу солдат для «строительства города».

Джунгары всеми способами отстаивали свои кочевья в Монгольском Алтае, а также на юго-восточных рубежах ханства. Цэван-Рабдан доказывал принадлежность как южных, так и северных склонов Алтая еще их предкам[4]. Согласно отчету Чжунфубао, отправленному Цэван-Рабдану, в связи с вопросом о проведении границы по Алтаю, джунгары по-прежнему хотят провести границу, следуя по склонам вершины Соэрби[5] до Кала-Баэрлукэ[6] на горах Танну[7].

Между тем поражение ойратских войск в Халхе осенью 1732 г. существенно отразилось на взаимоотношениях Джунгарского ханства и Цинской империи. Галдан-Церен[8] требовал вернуть Джунгарии земли к востоку от Алтая до Хангайских гор и верховьев Енисея, но Пекин и особенно халхаские ханы и князья на это не соглашались. Халхаские правители выдвинули требование установить границу Халхи и Джунгарского ханства по линии Алтайских гор и р. Иртыш, отделив их владения «ничейной» полосой земли. Правитель Джунгарии решительно отклонил эти требования (Златкин, 1983: 247).

---

[1] Цин Шигау 1981: Т. 524. С. 14511.
[2] Цин Тайцзун вэнь хуанди шилу [Истинные Хроники правления императора Тайцзун] 1986: Т. 18. С. 244–251.
[3] Также известный как *динбянь цзофу цзянцзюнь*, он был высшим военачальником династии Цин за пределами Монголии, Тувы и Хобда.
[4] *Цин Шицзун сянь хуанди шилу* 1986: Т. 155. С. 899–901.
[5] На Атласе Цяньлуна (1766) он называется Соэрби Дабахан (Solbi Dabagan (IV-5, no. 56), а в «*Цин Шицзун сянь хуанди шилу* 1986: 155.899-2» — Соэрби лин (Хребет Солби).
[6] В Цин Шицзун сянь хуанди шилу 1986: 43.630-1— Халабаэрлукэ шань (Гора Хара Барлук). На Атласе Цяньлуна (1766) он называется Барлук Дабаган (IV-5, no. 62); Ба’эрлукэ дабахан. В Цин Гаоцзун чунь хуанди шилу 1986: 87.353-1 [1739, апреля 1 (4 год правления Цяньлун 2 луна, 23 день)] употреблен один из вариантов названия Халабаэрлукэ шань — Калабаэрчукэ.
[7] Цин Шицзун сянь хуанди шилу 1986: Т. 43. С. 630–631.
[8] Галдан-Цэрэн, Галдан-Церен (1693? — 1745) — пятый хунтайджи Джунгарского ханства с титулом Эрдэни-Батур-хунтайджи II.

Однако они оба согласились по следующим двум пунктам: 1) что граница между Цинхаем и Джунгарией должна быть установлена в Гасе, который является естественным проходом через пустыню в северо-западном углу Цинхая, и 2) что граница северо-восточной границы Джунгарии должна быть установлена в Улан-Усу[1], который находится к северо-западу от Бар-Куля и в южной части пустыни Гоби[2].

Согласно «Дворцовым мемуарам императора Гаоцзуна (Цяньлуна) династии Цин» (Цин Гауцзун чунь хуанди шилу)[3], на 5 год правления Цяньлун (1740) приказал халхасам не переходить Чжабукан[4], Цикэцзи, Хасакэту[5] и Куку-лин[6].

Атлас Юнчжэна дает нам подробную информацию о княжеских уделах, принадлежавших крупным ойратским тайджи со времени правления Цэван-Рабдана, преемника Галдана Бошугту-хана. Таким образом, на основе Атласа Юнчжэна мы можем реконструировать географический ареал и развитие ойратских княжеских уделов в XVIII в. Внимательное изучение этих топонимов приводит к выводу, что в пределах Джунгарской территории существовало по крайней мере одиннадцать крупных регионов, включая районы Иртыш-Алтай, Хобок Саир, Тарбагатай-Эмиль-Джаир, Боро Тала, Богда-Урумчи-Эрен Хабирга, Турфан, Хаш-Кунгес-Юлтус-Харашар, Или-Текес, Алимату-Шарабель-Чу-Талас, Кёке Усу-Харатал и Иссык Коль-Нарын.

Пограничный спор между династией Цин и Джунгарским ханством продолжался до 1757 г., когда Джунгарское ханство было свергнуто династией Цин.

2. Описание тувинской части границы между Россией и Цин на картах династии Цин.

XVII–XIX вв. были периодом больших перемен в истории и географии Центральной Азии. Как территориальное развитие, так и источники топонимов претерпели серьезные изменения. На первый взгляд, учитывая огромные языковые барьеры, удивительно, что картографы (иезуитские миссионеры в Пекине) смогли преодолеть многие тысячи миль в тюркоязычной и ойратоязычной Азии и вернуться с огромным объемом подробной и ценной информации, полученной из устной традиции. Способность чиновников Цин приобретать знания по ойратским вопросам легко объясняется их подробными комментариями о своих переводчиках и источниках. Большой совет в Пекине всегда имел одного или двух ойратов для консультаций, когда сталкивался с незнакомыми топонимами в маньчжурских дворцовых мемориалах (Kenzheakhmet, 2023: 65; и др.[7]). Если внимательно прочитать топонимы Центральной Азии и казахской степи в атласах Юнчжэна и Цяньлуна, то можно обнаружить, что большинство из них имеют монгольское происхождение или монголизированные топонимы. Учитывая многоязычный характер периода Цяньлуна, когда публичные надписи и судебные публикации часто писались на маньчжурском, монгольском и китайском языках, переводчики таких документов могли иметь возможность переводить напрямую с монгольских оригиналов (Kenzheakhmet, 2023: 65). Большинство топонимов имеют ойратские и монгольские, а не тюркские формы — например, Орос-и Умай Тура (для Саянский острог) (Ibid.: 256, № 21) — и, несомненно, произошли либо от ойратов на тувинской территории, либо от ойратов в Пекине. Названия мест в Центральной Азии и Западной Азии в Атласе Юнчжэна и Атласе Цяньлуна, должно быть, были даны ойратами (Kenzheakhmet, 2023: 65; и др.[8]). Составители Атласа Цяньлуна часто с заметной степенью произвольности адаптировали информацию и фразеологию ойратов для своего картографического источника.

[1] Улан-усу, место между современными Мори и Бар-Кулом.
[2] Цин Шицзун сянь хуанди шилу [Хроники правления Шицзун династии Цин] 1986: 155.899-2. См. Цин шилу.
[3] Цин Гауцзун чунь хуанди шилу [Хроники правления Гаоцзун династии Цин] 1986: 110.632-1. См. Цин шилу.
[4] Чжабукань, название река, ныне Завхан — река в западной Монголии. На Атласов Юнчжэна и Цяньлуна (1766) он называется Жабган бира, Чжабугань била.
[5] Хасакэту, название горы, ныне Хасагт-Хайрхан — горный массив в западной Монголии, расположен в аймаке Говь-Алтай, сомон Хухеморьт. На Атласов Юнчжэна и Цяньлуна (1766) он называется Хашакту, Хасакэту аллинь. К. Ш. Хафизова ошибочно перевел это как «казахская территория». См.: Восточная Дипломатия на Стыке Цивилизаций (конец XIV — 70 годы XIX вв.): сборник документов и материалов. Астана: «Ғылым» баспасы, 2015. С. 17, 78.
[6] На Атласах Юнчжэна и Цяньлуна (1766) он называется Коке дабаган, Кукэ дабахань.
[7] Levey B. S. Jungar Refugees and the Making of Empire on Qing China's Kazakh Frontier, 1759–1773. PhD. Dissertation. Harvard University, 2013. P. 117, 118.
[8] Ibid. P. 118.

Территория южной части Сибирских земель включает в себя Хонгорай и Танну Урянхай.

В Сибири существовало раннегосударственное образование Хонгорай (Хоорай), что отсылает к *хонгорай* (древнекирг. ‘горно-степной народ’). На Атласе Цяньлуна (1766) он называется по-манджурски Хунгорой, по-китайски Хунэло; в других документах династии Цин он упоминается как Хунголэй[1], Кунэло[2]. Оно существовало на юге Сибири с историческим центром в Минусинской котловине с конца XIV в. до начала XVIII в. (Бутанаев, Худяков, 2000: 40).

В 1716 г. царь Петр I постановил своим указом построить русский острог у подножия Саянских гор, чтобы укрепить русские позиции в Хонгорае. Осенью 1718 г. он был возведен на правом берегу Енисея, на 120 верст выше Абаканского острога. Саянский острог (Соян-тура) перекрывал главный путь сообщения с Монголией.

20 августа 1727 г. в результате переговоров на реке Бура (*Була била* на Атласе Цяньлун), впадающей в Селенгу (на Атласе Цяньлуна 1766 г. он назывался *Сылуньэ била*), в 20 км от Кяхты, был заключен пограничный договор между Россией и Цин.

Буринский договор (Буринский трактат) впервые предусматривал описание прохождения линии границы между Россией и Цин. Западный раздел территории проходил по Саянам, от Кяхты до вершин Абакана, вплоть до владений Джунгарии. Позже линия была продолжена на восток от берегов Енисея, пока не достигла Бухтармы на правом берегу реки Иртыш, где была установлена последняя монголо-китайская сторожевая застава, на реке Харым, напротив последнего русского поста. Вдоль территории Танну Урянхай установлено 8 пограничных знаков: Гурби дабага, Нукуту дабага, Ергик Таргак Тайга, Торос Дабага, Кынзе меде, Хонин Дабага, Кем Кемчик бом, Шабина дабага[3].

Все страны и народы, которые были на северной стороне Саяна, принадлежали России, те, что на южной — Цин. Подписание Буринского договора посредством юридического договора о разграничении гарантировало суверенитет Цина и эффективную юрисдикцию над Танну-Урянхаем. Как пишет М. Клапрот, были особые пограничные столбы из камня, восемнадцать футов высотой и примерно столько же шириной у основания. Они были возведены по обе стороны границы, друг против друга, причем русский столб поддерживал крест, а другой столб имел надпись на монгольском и маньчжурском языках (Klaproth, 1824: 616–617).

Однако, как станет более ясно из обсуждения Юинга урянхайцы Тувы никогда не были полностью частью политической системы Цин, как неханьские народы Монголии, Синьцзяна и Тибета. Он рассматривает введение династией Цин системы вассальной зависимости тувинцев. Одно из наиболее значимых впечатлений, вытекающих из этих источников, — это относительно безразличное отношение династии Цин к своему правлению в Танну-Улу. Фактически мало какие регионы империи были так же не затронуты цинским владычеством, как горы Танну-Улу. Хотя танну-урянхайцы были зарегистрированы как «внешняя зависимость», как и монголы, и, таким образом, бесспорно, были частью государства Цин, они, безусловно, попадали в самую свободную категорию «внешних варваров» (вай-и) (Ewing, 1981: 188).

Атлас Цяньлуна отличается от своих предшественников, таких как Атлас Юнчжэна, тем, что его картографирование Тувы и Сибири основано на наблюдениях джунгар. Как уже упоминалось, большинство тувинских топонимов из Атласа Юнчжэна также есть в Атласе Цяньлуна.

Атлас Цяньлуна был первой научной картографической обработкой Центральной Азии Цин. Этот атлас включал общую карту России, карту Турции, карту трех жузов казахов, карту Хивы, карту Джунгарии и карту Индии. Он оставался стандартом картографии для всего Китая вплоть до XIX в. и даже позже для приграничных территорий.

На карте Цяньлуна показаны пограничные знаки, предусмотренные Буринским договором 1727 г. Начав обозначение границы от пограничного знака, поставленного на перевале Гурби дабага (по-китайски *Гу-эрби дабахань*), лежащем на северо-востоке Танну Урянхай, власти дошли до перевала Шабина дабага (по-китайски *Шабинай дабахань*), находящегося в западном Саянском хребте, и по-

[1] Цин Шицзун сянь хуанди шилу [Хроники правления Шицзун династии Цин] 1986: Т. 31. С. 471–472. См. Цин шилу.
[2] Цин Шицзун сянь хуанди шилу [Хроники правления Шицзун династии Цин] 1986: Т. 40. С. 597–601. См. Цин шилу.
[3] Сборник договоров России с Китаем. 1689–1881 гг. СПб.: М-во ин. дел, 1889. С. 13.

ставили на этом пространстве всего 8 пограничных знаков, которым описание следует ниже: Гурби дабага, Нукуту дабага, Ергик Таргак Тайга, Торос Дабага, Кынзе меде, Хонин Дабага, Кем Кемчик бом, Шабина дабага.

Заметной чертой цинского регионализма в Центральной Азии является заимствованная от джунгаров система пограничного контроля *харул* (маньчж. *карун*; кит. *калун*; ойр.-тюрк. *харуул/караул*) с цепью *шивээ* (гарнизонов) (Кукеев, 2022: 545). Термин *шивээ* (*сибе*, *шибе* или *шиви*) широко распространен в тюрко-монгольской среде, что на ойратском означает крепость[1]. Атлас Цяньлуна показывает маршруты линий каруна вдоль границы между русскими и Цин, казахскими и Цин.

В том же году правительство Цин основало в севере 47 карун. После 1762 г. эти каруны разделились на улясутайского цзян-цзюня, Куре амбан-ноян и Консультанта Великого министра в Кобдо.

После того, как династия Цин объединила Джунгарию, многие каруны между Халхой и Джунгарией были преобразованы в *гиямун* (станции)[2]. Например, близлежащий карун Сибер Шажахай в «Атласе Цяньлуна» назывался *Сибоэр шачжахай цзямэнь*.

Каруны при Консультантом Великого министра в Кобдо были связаны с историей Тувы, поэтому я особо упомяну эти каруны ниже.

Вся территория Тувы, как известно, была поделена на военно-феодальные уделы — кожууны (маньч. *гуса*, монг. *хошун*, кит. *ци*). Должность под титулом Амбан-ноян выступал в качестве всеобщего старосты тувинских кожуунов и находился в прямом подчинении улясутайского цзян-цзюня.

Согласно *Пиндин джуньгаэр фанлюйэ* («Описанию усмирения джунгаров»[3]), еще в 1762 г. улясутайский цзян-цзюнь Цэнгүнжав (?–1771) писал Цин правительству, что

> «в настоящее время существует захчин **в числе 1** кожуун, **алтайские урянхайцы в числе 7 кожуунов**[4], и четыре знамени Танну-урянхайцы **в числе 4 кожуунов**, каждое из которых занимается земледелием и выпасом скота и находится за пределами каруна. Хотя у каждого из них есть укирдай, без печати очень неудобно выходить и входить. Пожалуйста, попросите цинский двор выдать печать укирдая **4 кожуунов** Танну-урянхайцы»[5].

По словам Цэнгүнжаву, урянхайцев и дурбетов, которые присоединили Цин, живут за пределами карун. Кемчикские, таннуские и другие урянхайцев живут вблизи каруны с Россией[6].

Кроме Танну-Урянхай, существовало еще два поселения урянхайцев, известных как Алтай урянхайцы и Алтан-нур (Телецкое озеро) урянхайцы. По обе стороны Алтайских гор также есть алтайские тувинцы, которые когда-то входили в Алтайско-Урянхайского аймака, который располагался в современной Западной Монголии, Северном Синьцзяне и Восточном Казахстане. В Цяньлун период Танну-Урянхай аймак был разделен на четыре кожуунов укирдайство, Алтай-урянхайский аймак был разделен на семь кожуунов укирдайство (кит. *цзунгуань*, тув. *ухерида*, *огурда*). В 1762 г. Алтан-нур урянхайцы разделились на два кожууна (Todoriki, 2009: 3).

---

[1] Тодаева Б. Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна: по версиям песен “Джангара” и полевым записям автора. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 2001. С. 452.

[2] *Гиямун* (кит. *цзямэнь*) — маньчжурское слово, означающее «станция», в монгольском языке *уртеге*, на тюркских — *өртең*.

[3] [Циндин] Пиндин Чжунгаэр фанлюэ [(Высочайше уполномоченный) Военные летописи усмирения джунгаров] (1772), отредактировано Fuheng (1722–1770). Сыку цуаньшу, С. 357–359. Сюйбянь 17 [Электронный ресурс] // https://zh.m.wikisource.org. URL: https://zh.m.wikisource.org/wiki/平定準噶爾方略(四庫全書本)/續編卷17 (дата обращения: 02.02.2025).

[4] В ранний период правления династии Цин основными жителями Алтайских гор и бассейна реки Иртыш были дурберты, а не урянхайцы. На 24-м году правления Цяньлуна (1759) по просьбе урянхайцев цинское правительство переселило их в Алтайские горы, образовав таким образом алтайских урянхайцев. Алтайские урянхайцы были разделены на семь знамен, ядром которых были кобдо-урянхайцы. Во времена династии Цин на исконных территориях кочевого народа кобдо-урянхайцев поселились племена дурбет, мингаты, олёты, хойты и другие. (Te’erbayi’er, 2022: 23).

[5] Цин Гауцзун чунь хуанди шилу [Хроники правления Гаоцзун династии Цин] 1986: Т. 661, С. 398–402. См.: Цин шилу (Цитаты жирным шрифтом выделены мною. — *Авт.*).

[6] Цин Гауцзун чунь хуанди шилу 1986: Т. 691. С. 739–817.

После протокола Чугучака (1864)[1] между Цин и Россией были подписаны еще три поддоговора о демаркации границ: протокол о границе Хобды (1869), протокол о границе Улясутая (1869), и протокол о границе Тарбагатая (1870)[2]. Установление границы между российскими владениями и сопредельною частью Улясутайского округа начато с северо-западной стороны этого округа от перевала Богосук в Сайлюгемском пограничном хребте и продолжалось на северо-восток вдоль означенного Сайлюгемского хребта до западной оконечности хребта Танну-Ола. Участок от Богосук Дабага до Шабина Дабага относится к Саянским горам, определяющим северную границу Танну-Урянхая. Вдоль участка Улясутая восемь пограничных столбов простирались от Богосук Дабага до Шабина Дабага: Богосук-Дабхань / пер. Богосук (Богосукэ)[3], Таскыл (Тасыкали)[4], Харга (Ха-эрга)[5], Чабчань-Дабага / пер. Чапчан даба (Чабучань)[6], Кусэрт-Дабага (Кусэ-эр)[7], Чульча (Чулича)[8], Сур-Дабага / пер. Сур-даба (Со-эр)[9], Шабина-Дабага (Шабинь дабаха)[10].

После того, как Буринский договор (1727 г.)[11] определил границу между Цин и Россией, династия Цин по непонятной причине установила пограничную заставу (*карун*) к югу от гор Танну-Ола, разделяющих Танну. За пределами этой сферы, непосредственно соседние горы, такие как Эргик, Таргак, Танну, помечены названиями ойратского происхождения. Эта граница между территорией Цин и Россией проходила на восток от Монголии через Алтай вплоть до реки Иртыш в бассейне озера Зайсан. Эта пограничная линия, известная в источниках Цин как «карун», была обозначена линией широко расставленных сторожевых застав Цин. Эти каруны отмечены пунктирными линиями на карте Цяньлуна. Линия карун обозначала фактическую границу между территорией Цин и Россией (для получения дополнительных мест на карте в Туве см. *таб. 1*).

[1] Описание государственной границы между империями Российской и Дацинской от перевала Богосук в Сайлюгемском пограничном хребте до перевала Шабина-Дабага составленное на основании Чугучакскаго договора, заключеннаго 25-го сентября 1864-го года (далее — NPM №. 910000117).
[2] NPM №. 910000117; Конвенцию о демаркации границы Сары-Улан-Чибар (Protocol of Sary-Ulan-Chibar between China and Russia) (далее — NPM №. 910000124).
[3] Бугсаг Даваа (Todoriki, 2008: 115).
[4] Тесгел (Todoriki, 2008: 117).
[5] Хараа (Todoriki, 2008: 117).
[6] Чабчиял (Todoriki, 2008: 117).
[7] Көзер Даваа (Todoriki, 2008: 117).
[8] Чулча (Todoriki, 2008: 125).
[9] Пер. Суур-Дабан (Todoriki, 2008: 128).
[10] NPM №. 910000117; Карта Чжун-э цзяоцзе цуаньту (Полная карта китайско-российской границы), изданная Хун Цзюнем (1839–1893), китайским дипломатом, посетившим Россию и вернувшимся в Китай в 1890 г. изображает новые границы между Китаем и Россией. Карта, как видно из ее надписи, является переведенной и переработанной версией русской карты, первоначально опубликованной в 1884 г.
[11] Буринский договор (Буринский трактат) — договор о разграничении, заключённый между Российской империей и империей Цин 20 августа 1727 г.

Таб. 1. Тувинские и смежные топонимы в Атласе Цяньлуна (маньчжурская версия, 1766/M) (IOR/X/3265)[1]
Table 1. Tuvan and related toponyms in the Qianlong Atlas (Manchurian version, 1766/M) (IOR/X/3265)

№	*Атлас Цяньлуна (1766/M) Транскрипция*	*Географическое положение и примечание*
1	Нануй бира	Ануй — река в Республике Алтай и Алтайском крае, левый приток Оби
2	Кукэ усу	Кокса (алт. *Көк-Суу*) — река на юго-западе Республики Алтай, левый приток Катуни
3	Ойман бира	Уйман — река в Алтайских горах, левый приток реки Аргут
4	Укек бира	Укок — река в Алтайских горах, левый приток реки Аргут
5	Хара бира	Карасу — река в Алтайских горах, левый приток реки Аргут
6	Ханас бира	Канас — река в Синьцзян, это один из истоков реки Бурцин
7	Хом бира	Река Хом, также известная как река Ком, расположена на севере уезда Бурцин, Синьцзян. Это один из истоков реки Бурцин.
8	Куруту бира	Курту — река в Алтай, Синьцзян. Это один из истоков реки Кара Иртыш (Чёрный Иртыш, — название верхнего участка течения р. Иртыш от истоков до оз. Зайсан)
9	Хысылбас ноор	Улюнгур — озеро в северной части Синьцзян (уезд Бурултокай)
10	Серкес Кара ноор	Горное озеро, расположенное в центральной части Республики Алтай
11	Хан алин	хребет, относится к системе Западного Саяна
12	Хэңги ноор	Кеңги (рус. *Теньгинское*, алт. *кеньги* — широкий, просторный) — горное озеро, расположенное в центральной части Республики Алтай на территории Онгудайского района
13	Нануй секиен	исток Ануй
14	Куб дабаган	Куб, перевал на юга река Ануй
15	Хотхор дабаган	Хотхор, перевал на юга река Ануй
16	Жалман бира	Большой Яломан — река в России, протекает в Онгудайском районе Республики Алтай
17	Хажир кумун бира	река в центральной части Алтая, приток Катуни
18	Архут бира	Аргут — река в центральной части Алтая, правый приток Катуни
19	Налга бира	Акалаха — река в Кош-Агачском районе Республики Алтай. При слиянии с рекой Джазатор образует реку Аргут
20	Жастай бира	Джазатор (Жасатер, Джасатер в верхнем течении — Усай) — река в Республике Алтай
21	Куйтун галууту	река в Республике Алтай
22	Галууту бира	Калгуты — река в России, протекает по Кош-Агачскому району Республики Алтай

[1] Существует рукописная версия Атласа Цяньлуна, написанная на маньчжурско-китайском языке, которая хранится в Британской библиотеке [0 IOR/X/3265 (1-10)]. Все реконструкции топонимов Тувы основаны на работах: Heissig, 1966, 1978, 1981; Todoriki, 2008, 2009; Kenzheakhmet, 2023.

23	Уйгор ноор карун	Ойхор-нор (Мэн-гу-ю-му-цзи, 1895: 451); Кар. Тархаты[1]; Э-ихоэр (Таэрциту)[2]; П. Тарату[3]. Современний Ойгор в Баян Улгий
24	Галооту карун	п. Гарату (Карта Средней Азии, 1878); Галуту (Мэн-гу-ю-му-цзи, 1895: 451)
25	Уйгор ноор	Озеро Уйгур-нур (КСЗМСМ № 7)[4]; Уйгурское озеро, записанное в Атласе Цяньлуна к северу от Алтайских гор, вероятно, датируется более 1000 лет назад, когда уйгуры контролировали этот регион как часть своей недолговечной империи. Название *уйгур* также сохранилось во многих топонимах современного Баян Улгий, западная Монголия: Ойгор Гол, Уш Ойгур, Бага Ойгор и Ойгор в Цагаан Салаа
26	Согок бира	река Сугок-гол, берет началоу гор Цасуту (КСЗМСМ № 23); р. Суок (Карта Средней Азии, 1878); Соогог-Гол протекает в Западной Монголии, в горах Монгольского Алтая, в аймаке Баян-Улгий, левый приток реки Кобдо-Гол. В верховьях называется Их-Ойгурын-Гол, в среднем течений — Ойгор-Гол, в низовях — Согоог-Гол
27	Согок карун	Суок (Карта Средней Азии, 1878); современный Согог, город в провинции Баян-Улгий на западе Монголии
28	Кас бира	Кас, левый исток Соогог-Гол
29	Алтай мулу	Алтайские горы (*мулу* ‘горный хребет’)
30	Киялиң алин	Гора в аймаке Баян-ульгий, западная Монголия
31	Чахан усу	Цагаан Ус (Аксу), приток Хотон-Нура с северо-запада, образован из рек Рашаан-Гол и Постигиин-Гол
32	Хак ноор	Кағ ноор (TWT/Todoriki, 2008: 197); озеро в аймаке Баян-Улгий, западная Монголия
33	Сохоту бира	река в аймаке Баян-Улгий, западная Монголия
34	Хара ноор	озеро в аймаке Баян-Улгий, западная Монголия
35	Оңгут ноор	Онхотун ноор, озеро в аймаке Баян-Улгий, западная Монголия
36	Гуйхан ноор	Хурган-Нуур — озеро в сомоне Цэнгэл аймака Баян-Улгий в Монголии
37	Ходон ноор	Хотон-Нуур — пресноводное озеро в аймаке Баян-Улгий, Монголия
38	Сундурук дабаган	пер. Сумдайрык (Карта Средней Азии, 1884)
39	Кемчик бира	р. Шемиршек (кит. *Цемуэрцекэ хэ*), Алтай, Синьцзян; р. Кемерчик (Карта Средней Азии, 1884)
40	Киран бира	р. Кран (Карта Средней Азии, 1884)
41	Нарин Киран бира	приток Кран
42	Оботу дабаган	Оботу, перевал на востоке река Кран

[1] Карта Средней Азии 1884 г., составленная по новейшим сведениям и гравирована при Военно-Топографическом Депо / сост. в 1863 г. Испр. по 1884 г. СПб, 1884. 1 л.: многокрас., раскраска от руки. Ко 104/IV-2.
[2] Кэбудо чжэн-у цзунцэ (Сводка по делам управления в округе Кобдо) (1799). Написано Фуцзюнем (1749–1835), завершено в четвертый год правления Цзяцина (1799) династии Цин, дополнено в восьмидесятилетний период правления Даогуана, отредактировано и воспроизведено издательством Chengwen Publishing House, Тайвань, 1966–1985 гг.
[3] Карта Средней Азии 1878 г., составленная по новейшим сведениям и гравирована при Военно-Топографическом Депо / сост. в 1863 г. Испр. по 1878 г. СПб, 1878. 1 л.: многокрас., раскраска от руки. Ко 8/VI-12.
[4] Карта с.-з. Монголии составленная монголами (далее КСЗМСМ) (Владимирцов 2002: 92–94; объяснения к карте С.-З. Монголии, составленной монголами). Карта Средней Азии 1884 г., составленная по новейшим сведениям и гравирована при Военно-Топографическом Депо / сост. в 1863 г. Испр. по 1884 г. СПб, 1884. 1 л.: многокрас., раскраска от руки. Ко 104/IV-2.

43	Хандагайту бира	р. Кандагайту (кит. *Ханьдагатэ хэ*), приток Кран, Алтай, Синцзян
44	Куруту бира	р. Курту (Карта Средней Азии, 1884)
45	Субту бира	Р. Сабату (Карта Средней Азии, 1878)
46	Ерчис бира	Иртыш — река, являются левыми и крупнейшими притоком Оби
47	Себи бира	Сема (алт. Себи) — река в России, левый приток Катуни
48	Хара Хужир бира	правобережный приток Кеңги (*Теньга*) — река в Республики Алтай, протекает по Онгудайскому району
49	Ике дабаган аңга	перевал на юге Кеңги (*Теньга*)
50	Абуу Хапчихай	узкий переход через реку Катун
51	Чаган усу	Чаганузун (устар. *Шаганузун*, *Чаган-Узун*, в верховье Талдура) — левый приток Чуи, протекает в Республике Алтай
52	Бохосик бира	Бугузун, левый приток Кызылшин (устар. *Кызыл-Шин, Кош-Тал, Коштал*) — река в России, протекает по Кош-Агачскому району Республики Алтай
53	Ал Хошо	Хошо (сторона, угол); болото Ару, Кокоринское сельское поселение, Кош-Агачский район, Республика Алтай
54	Куке Ерги бира	Кокоря (устар. *Кокури*) — река в России, протекает по Кош-Агачскому району Республики Алтай, правый приток Кызылшин
55	Даркинту бира	река Тархата, левый приток Чуи
56	Чуй бира	Чуя — река в Алтайских горах, правый приток Катуни
57	Боро Бургасу бира	река Бар-Бургазы, приток Чуи
58	Хак ноор	озеро Ак-Холь, Монгун-Тайгинский кожуун, Республика Тыва
59	Улиясуту бира	Улиясутай гол (*Улиастайн-Гол*), берёт своё начало у самой границы Алтая и Тувы и впадает в озеро Ачит-Нуур
60	Боро Бургасутай гиямун	Уртеге Боро-бургасу (КСЗМСМ № 59); Ур. Бор Бургазы (Карта Средней Азии, 1878)
61	Теңгир Ойдур алин	гора на юге Хак ноор
62	Хак ноор карун	Кар. Как/Кит. Пик Как (Карта Средней Азии, 1878/1884); Хак-нор (Попов, 1895: 451)
63	Дайшур ноор	Ташур (Попов, 1895: 449), озера на востоке Хак ноор
64	Улиясуту аңга карун	Улясуту-аман (Карта Средней Азии, 1878)
65	Билиотай гиямун	Уртеге (станция) Бійбу (КСЗМСМ № 59); Ур. Белеу (Карта Средней Азии, 1878); современный Билүү, город в районе Улаанхус аймака Баян-ульгий на западе Монголии
66	Улукей гиямун	Уртеге (станция) Улухэй (КСЗМСМ № 59); Улгий (Баян-Улэгэй) — город в Монголии. Ур. Ульгей (Карта Средней Азии, 1878)
67	Тархун Саксай	Тархун Жаксай/Сагсай, верховья реки Ховд; верхнее течение реки Саксай называется Турха Саксай, а нижнее течение — Тархун Саксай

68	Турха Саксай	Турха Жаксай/Сагсай, верховья реки Ховд; Р. Саксай (Карта Средней Азии, 1884)
69	Хатао Улиясутай гиямун	Караул Хату-Улясуту (КСЗМСМ № 45); Ур. Кату (Карта Средней Азии, 1878/1884); кар. Хату-улиясутай (Попов, 1895: 451); Хату-Улиясутай (Болобуэргасусыцинь) (Кэбудо чжэн-у цзунцэ. Калунь)
70	Хува Шулуту гиямун	ур. Уха (Карта Средней Азии, 1878/1884)
71	Еремеңту дабаган	пер. Урмогайты (Карта Средней Азии, 1884)
72	Тарба ноор	оз. Торбо (Карта Средней Азии, 1878)
73	Турбо ноор	Толбо-Нуур (монг. *Толбо нуур*), (Карта Средней Азии, 1884). Толбо или Том-Нур — пресноводное озеро ледникового происхождения в бассейне реки Ховд
74	Хайрату дабаган	Кайырты дабаган (Khairt Davaa)
75	Делут бира	приток Река Буянту
76	Хара Ерчис бира	Кара Ирцыс (Карта Средней Азии, 1878/1884)
77	Хува Ерчис бира	р. Ку Ирцыс (Карта Средней Азии, 1878/1884)
78	Ариктай бира	притоки Иртыша в Алтайском крае, Синьцзян
79	Аюту дабаган	перевал в Коктогай, Алтай, Синьцзя
80	Буру обо	обо у истока реки Булган
81	Чаган бира секийен	истоки река Цаган-гол (Карта Средней Азии, 1884)
82	Хара ноор	озеро у истоков реки Булган
83	Чарху бира	Черга — река в Шебалинском районе Республики Алтай, левый приток реки Семы
84	Кеңги бира	Кеңги (*Теньга*) — река в Республики Алтай, протекает по Онгудайскому району, левобережный приток Катуни
85	Катун бира	Катунь (алт. *Кадын*) — река в Республике Алтай и Алтайском крае России, левая и главная составляющая Оби (правая — Бия)
86	Кадарин бира	Кадрин — река в России, приток Катуни (Карта Средней Азии, 1884)
87	Сеңмалда бира	Сумульта — река в России, приток Катуни; Р. Сумулты (Карта Средней Азии, 1884)
88	Жакахуши бира	Айлагуш (устар. *Эйлягуш*) — река в России, приток Катуни, протекает по Онгудайскому району Республики Алтай
89	Улай бира	река в России, приток Катуни
90	Катун бира	Кадын-Суу (DYT/Todoriki, 2009: 100); Катунь (алт. *Кадын*) — река в Республике Алтай и Алтайском крае России, левая и главная составляющая Оби (правая — Бия)
91	Коке Ерги дабаган	горный хребет в Южной Сибири, находится востоке Катуни
92	Хара Маңнай алин	Хала маңнай шань (DYT/Todoriki, 2009: 101); Хара Маңнай, Хара Манай (Мэн-гу-ю-му-цзи, 1895: 448), горный хребет в Южной Сибири, находится западе Танну-Ола

93	Гендекту ноор	Хиндиктиг-Хөл (TWT/Todoriki, 2008: 149); Хиндиктиг-Холь (устар. *Кындыкты-Куль, Кендыкты-куль*) (с тувинского ‘озеро с пупом’) — озера в Сайлюгемском хребте, на юго-западной окраине Тувы на территории Монгун-Тайгинского кожууна на границе с Республикой Алтай
94	Усун Хужир	приток Моген-Бурен
95	Чикертай бира	Чигурсутай-гол (КСЗМСМ № 22); Мугур Шегетай, приток Моген-Бурен
96	Нуке мурен	Мөген-Бурен (DYT/Todoriki, 2009: 105); Буухине-морин-гол (КСЗМСМ № 21); Моген-Бурен (тув. *Мөген-Бүрен, Бухе-Мурен*, монг. *Бөхмөрөн гол*; на картах того времени река эта чаще всего именовалась Буконь-Берень) — река в России и Монголии, впадает в озеро Ачит-Нуур
97	Харги бира	Каргы (TWT/Todoriki, 2008: 151); река Каргы (Харга), берёт своё начало у самой границы Алтая и Тувы и впадает в озеро Уурэг-Нуур
98	Чикертай карун	кит. Пик. Чегетей (Карта Средней Азии, 1878); Кар. Чигитей (Карта Средней Азии, 1884)
99	Алак дери ноор	Ачит-Нуур — озеро на западе Монголии.
100	Сибер Шажахай бира	река Сибер Шажахай (Сибор-шагжагай), впадает в озеро Шанзгай-нор
101	Шажахай ноор	оз. Шанзгай-нор (Шацзагай нур), Монголия (Карта Средней Азии, 1884)
102	Намар Шажахай бира	река Намар Шажахай, впадает в озеро Букса ноор
103	Букса ноор	река Намар Шажахай, впадает в озеро Букса ноор
104	Чахан бургасу	река Чахан бургасу, впадает в озеро Букса ноор
105	Хоңгор олоң гиямун	ур. Хонур-улен (Карта Средней Азии, 1878); Ур. Хонгор-улен (Карта Средней Азии, 1884)
106	Кориңту алин	гора к югу от озера Ачит-Нуур
107	Сундул алин	горы Сундури (Попов, 1895: 449), гора к югу от озера Ачит-Нуур
108	Хоң гийоо шурук гиямун	ур. Хонгы, Хонга (Карта Средней Азии, 1878/1884)
109	Шара Булак гиямун	ур. Шары-булук (Карта Средней Азии, 1878)
110	Буянту бира	река Буянту (монгол. *Буянт гол*) — река на западе Монголии, приток реки Кобдо (Ховд). Река Буянт берет начало в горах Алтая, течет на северо-восток и впадает в реку Кобдо
111	Чжунаньсы 眾安寺	Кумирня (Карта Средней Азии, 1878)
112	Кобдо хотон	Кобдо или Ховд, в западной части Монголии
113	Сигиршитай бира	приток реки Буянту
114	Сибер Шажахай гиямун	Хамар Шажахай (Атлас Юнчжэна, 1728)
115	Булган бира секиен	исток реки Булган-Гол (название Урунгу, принятое на территории Монголии) — река в Монголии и Китае

116	Хамар дабаган	перевал в истока река Булган
117	Чахан Бургасу гиямун	Цаган-усу (Карта Средней Азии, 1884)
118	Сужи булак гиямун	Суджан (Карта Средней Азии, 1878)
119	Солби дабаган	Долоннурин дабан или Яңхис агач; перевал в истоке река Солби (Baddeley 1919 (1): ccxiv, no. 442)
120	Толайту бира	река, приток река Булган
121	Солби бира	река, приток река Булган
122	Йолоту бира	река, приток река Булган
123	W30-W29	запад 30 — запад 29 (номер в атласе)
124	W29-W28	запад 29 — запад 28 (номер в атласе)
125	W28-W27	запад 28 — запад 27 (номер в атласе)
126	Голдар бира	Колдор (*Колдар, Кулдар, Койдур*) — река, левый приток Телецкого озера
127	Ике Чили бира	река Большая Чили (Ян-Шиле, Ян-Чили, Нян-Чили) — река, впадающая в Озеро Телецкое между горами Алтын-Туу и Кара-Корум
128	Баха Чили бира	Малая Чили (Яман-Шиле, Кичик-Чили) — река, впадающая в Озеро Телецкое в центральной западной части, протекающая в ущелье между горами Кара-Корум и Алаайгыр
129	Сетерту алин	гора, расположенная к югу от озера Телецкое
130	Коке Ерги бира	Кокоря — река в Республике Алтай, левый приток реки Башкаус
131	Барлук дабаган	перевал Барлук, расположенная к югу от озера Телецкое
132	Башкус бира секийен	исток реки Башкаус
133	Таңну алин	Танну-Ола (тув. *Таңды-Уула*) — горный хребет в Южной Сибири
134	Бороше дабаган	перевал Бороше, расположенный к югу от озера Телецкое
135	Урук Ноор карун	Караул Урук нур (КСЗМСМ № 49); Кар. Урю нор/Урук нор (Карта Средней Азии, 1878/1884); Өриг ноор (TWT/Todoriki, 2008, 109)
136	Боро Ичагту карун	Караул Боройчигету (КСЗМСМ № 35); Кар. Боргичайту/Боричиту (Карта Средней Азии, 1878/1884)
137	Баха ноор	оз. Бага нор (Карта Средней Азии, 1878)
138	Урук ноор	Урук-нур (КСЗМСМ № 6); Уурэг-Нуур, Урэг-Нур, Уруг нуур — озеро, находится на западе Монголии в аймаке Увс.
139	Бодокони Холай карун	Караул Бодогон голай (КСЗМСМ № 50); Кар. Бодхон холай/Бодогони холай (Карта Средней Азии, 1878/1884); Ботгойн-Хоолой (TWT/Todoriki, 2008, 107)
140	Сакли Хара бира	река Сагали-гол (КСЗМСМ № 10); р. Саглы (TWT/Todoriki, 2008, 107); р. Сакли-Хара (Карта Средней Азии, 1878); река Саглы, сумон Саглы, Овюрский кожуун, Республика Тыва
141	Кундулек бира	река Хунделен-гол (КСЗМСМ № 11); Республика Тыва
142	Харкира бира	р. Харкра (Владимирцов 2002: 73); Хархираа, Хархира-Гол, Р. Харкира (Карта Средней Азии, 1878)

143	Улан Кум	Улангом (Владимирцов 2002: 73); Уланком (Карта Средней Азии, 1884); Улаангом — город в Монголии, административный центр аймака Увс
144	Киргис ноор	Озеро Хиргис-нур (КСЗМСМ № 2); Хяргас-Нуур (Хяргас-Нур, ранее Хиргис-Нур) — озеро, расположенное в Котловине Больших Озёр на западе Монголии
145	Ак Баш	остров Ак-Баш, Хар-Ус-Нуур (Карта Средней Азии, 1878/1884)
146	Ике Арал ноор	Хар-Ус-Нуур — озеро в Котловине Больших Озёр в Монголии; Ике-арал, щз. Кара-усы (Карта Средней Азии, 1878); оз. Кара усу, Ихэ арал (Карта Средней Азии, 1884)
147	Гурбан Жиргалаң	река, расположенная к западу от озера Дурген-Нуур
148	Курен Тала гоби	гоби, расположенная к югу от озера Дурген-Нуур
149	Тугрик гиямун	Тугрег, аймак Ховд
150	Ундур Улиясу гиямун	Гиямун (станции)
151	Чахан Ноор гиямун	Гиямун (станции)
152	Агат алин	Гора, расположенная к западу от озера Дурген-Нуур
153	Сар Булак гиямун	Гиямун (станции)
154	Алтан ноор	Телецкое озеро (алт. *Алтын Көл*, монг. *Алтын нуур*) — озеро на северо-востоке Алтайских гор
155	Асбату бира	Асбату — река в Республике Алтай, левый приток реки Башкаус
156	Басикус бира	Башкаус — река в Республике Алтай, левый приток реки Чулышман
157	Улган бира	река в Республике Алтай, правый приток реки Башкаус
158	Чолчи бира	р. Чульча (TWT/Todoriki, 2008: 129); Чульча — река в Республике Алтай, правый приток реки Чулышман
159	Хара хужир бира	Кара-Кудюр, река в Республике Алтай, левый приток реки Башкауса
160	Баха Сурлук бира	Малый Сорулу, река в Республике Алтай, правый приток реки Башкаус
161	Чолосба бира	Чулышман — река в республике Алтай России. Впадает в озеро Телецкое
162	Саклан бира	река Шавла, приток Чулышмана, Улаганский район, Республика Алтай
163	Чолосба бира секийен	исток реки Чулышман
164	Ике Сурлук бира	Болшой Сорулу, река в Республике Алтай, правый приток реки Башкаус
165	Асайту дабаган	горный перевал в Танну-Ола
166	Елегус дабаган	горный перевал в Танну-Ола
167	Кургчи дабаган	горный перевал в Танну-Ола
168	Буруше бира	река Баршо-гол (КСЗМСМ № 9); река Бора-Шай, сумон Солчур, Овюрский кожуун, Республика Тыва
169	Хандагайту бира	Хандагайты (DYT/Todoriki, 2009: 110); река Хандагайту-гол (КСЗМСМ № 12); Река Хандагайты, впадает в озеро Убсу-Нур, Овюрский кожуун, Республика Тыва

170	Хандагайту карун	кар. Хандагайту (КСЗМСМ № 36; Карта Средней Азии, 1884); Кар. Хандагай-ту (Карта Монголии 1913)[1]; село Хандагайты, Овюрский кожуун, Республика Тыва
171	Торхулик бира	река Торхолик-гол (КСЗМСМ № 13); река Торгалыг, впадает в озеро Убсу-Нур, Республика Тыва
172	Хорхун Сибери бира	река Курбун-Шиви, Овюрский кожуун, Республика Тыва
173	Ирбатай бира	река Арбингтай-гол (КСЗМСМ № 14); Река Ирбитей, Овюрский кожуун, Республика Тыва
174	Чичирган карун	караул Цицаргана (КСЗМСМ № 37); Кар. Цыцергана/Цицирган (Карта Средней Азии, 1878/1884); Чичаргана (TWT/Todoriki, 2008: 102)
175	Тели бира	р. Тели (Карта Средней Азии, 1884); река Тэли, сумон Сарыг-Холь, Овюрский кожуун, Республика Тыва
176	Убса ноор	Успа-Хөл (DYT/Todoriki, 2009: 111); Убсу-Нур (монг. *Увс нуур*, тув. *Успа-Холь*) — озеро в Монголии и Республика Тыва
177	Шабарту бира	р. Шабарту, впадает в озеро Убсу-Нур (Карта Средней Азии, 1878)
178	Кукуй алин	горы Хухеге (КСЗМСМ № 24); Хан Коко (Владимирцов 2002: 72); Хребет Хан Хухей, Монголия
179	Чахан жала	место к югу от озера Убса
180	Хос берио ноор	оз. Кос-бурку нор (Карта Средней Азии, 1884)
181	Гоби	Гоби (слово *гоби* монгольского происхождения и означает «безводное место»)
182	Жабган бира	Завхан (Дзабхан) (монг. *Завхан гол*) — река в Монголии, впадает в озеро Айраг ноор
183	Аргалиңту алин	гора недалеко от река Завхан
184	Хара ноор	Хар-Нуур — пресноводное озеро на западе Котловины Больших озёр в Монголии. Из Хар-Нуура вытекает река Тээл (*Тээлийн-Гол*), впадающая в Завхан
185	Баха ноор	оз. Бага ноор (Карта Средней Азии, 1884)
186	Баха Ноор гиямун	Гиямун, вбилизи озера Бага ноор
187	Дурген ноор	Дурген-Нуур (также Дургэн-Нур, Доргон-Нур и Дуро-Нур) — бессточное слабосолёное озеро на западе Котловины Больших озёр в Монголии. Соединено протокой с озером Хар-Нуур; Дурга-нор (Карта Средней Азии, 1884)
188	Хархана гиямун	Харгана, гиямун (станции).
189	Дурген ноор гиямун	Дурген-Нуур гиямун вблизи озера Дурген-Нуур
190	Сирха гоби	гоби к югу от озера Дурген-Нуур

[1] Карта Монголии, составленная к трудам совещания о развитии русско-монгольской торговли, бывшего под председательством Иркутского Генерал-Губернатора в январе-феврале 1913 г. Разные планы, чертежи и карты. Разные карты. Карта Монголии. https://www.prlib.ru/item/372961.

191	W26-W25	запад 26 — запад 25 (номер в атласе)
192	Амха бира	Абыхан, Абағын, Ағбан (DYT/Todoriki, 2009: 48); Абакан (в верховье Большой Абакан, у истока Тюргенсу; хак. *Ағбан*) — река в Хакасии, один из крупнейших левобережных притоков Енисея
193	Шабинай дабаган	Шебини дабага (TWT/Todoriki, 2008: 132); Савына-Сыны (DYT/Todoriki, 2009: 49); Шабин — Дабага (Сабына арт), горный перевал, самая западная часть Саянского хребта (Бутанаев 1995: 96)
194	Ану бира	Аны (DYT/Todoriki, 2009: 48); Она (в верховье Мунгашхол, хак. *Аны*) — горная река в южной части Республики Хакасия, в Таштыпском районе. Правый приток реки Абакан
195	Геги бира	Кыгы (*Кыга, Кики, Киши*) — река в юго-восточном углу Телецкого озера, давшая название заливу.
196	Шабинай мулу	Сабына сын (Сабынский хребет), горный хребет, самая западная часть Саянского хребта (Бутанаев, 1995: 96)
197	Баян тайган	Баян тайга (TWT/Todoriki, 2008: 128); Бай-Тайга (тув. ‘богатая тайга’) — горный массив в западной части Тувы, на территории Бай-Тайгинского района. Входит в состав Алашского плато.
198	Алас бира	Алаш (Карта Средней Азии, 1878); Алаш, Алаш-Хем (TWT/Todoriki, 2008: 130); Алаш-Хем (DYT/Todoriki, 2009: 51); (в верховье — Чульча или Чуль-Ча, Ташту-Хем, Казактанма), течёт по территории Барун-Хемчикского, Бай-Тайгинского и Сут-Хольского кожуунов Республики Тыва. Левый приток Хемчика
199	Чабчал дабаган	Чабчиял (TWT/Todoriki, 2008: 117, 141). Шапшальский хребет, или Шапшал, — горный хребет на границе Республики Алтай и Тыва.
200	Кемчик бира	Хемчик, левый исток Енисея (ТРС[1], 1968: 644; TWT/Todoriki, 2008: 37, 142)
201	Башкем ноор	Мешкен-хөл, оз. Мешкен-Холь (TWT/Todoriki, 2008: 126); Мешкен-хөл (DYT/Todoriki, 2009: 52); озеро Мешкен-Куль, сумон Бай-Тал, Бай-Тайгинский кожуун, Республика Тыва
202	Чуй бира	Чуй, правый исток Хемчика (Карта Средней Азии, 1863/1878); Шуй (DYT/Todoriki, 2009: 65); Шуй (Чуй) — левый приток р. Барлыка
203	Уклук ноор	Өглөө (DYT/Todoriki, 2009: 64); озеро Джулукуль, Саратанское сельское поселение, Улаганский район, Республика Алтай
204	Барлук бира	Барлык гол (TWT/Todoriki, 2008: 140; DYT/Todoriki, 2009: 65); Барлук/Барлык, правый исток Хемчика (ТОС 1968: 637; Карта Средней Азии, 1863/1878)
205	Таңну алин	Танну-Ола (тув. Таңды-Уула) — горная хребет в Южной Сибири, горы Саяны, находится юге Республики Тыва. Состоит из восточной и западной частей
206	Дебсел бира	р. Дебсел (Карта Средней Азии, 1878)
207	Холай бира	р. Холай (Карта Средней Азии, 1878); р. Хоолу (TWT/Todoriki, 2008: 156); р. Хоолу, сумон Сарыг-Холь, Овюрский кожуун, Республика Тыва
208	Хара Ажирган алин	гора к югу от озера Убса

[1] Тувинско-русский словарь / под ред. Э. Р. Тенишева. М.: Издательство «Советская энциклопедия», 1968. (далее ТРС)

209	Гусар ноор	оз. Хусар-ноор (Карта Средней Азии, 1878)
210	Кукуй алин	гора к югу от озера Убса
211	Мохур коңгуй бира	р. Мохор (Мухур) Кунгуй река (Карта Средней Азии, 1878/1884)
212	Хара Ноор	оз. Кара-нор (Карта Средней Азии, 1878/1884). Согласно карте Цяньлуна, р. Холай берет начало из этого озера.
213	Маэргачи алин	гора возле реки Кунгуй
214	Коңгуй бира	р. Кунгуй река в Монголии, впадает в озеро Айраг ноор (Карта Средней Азии, 1884)
215	Бурул Улахчиян алин	гора возле реки Кунгуй
216	Аргалиңту гиямун	Аргаланты (Карта Средней Азии, 1884)
217	Буху Журге гиямун	Гиямун между Аргаланты и Дзур
218	Журхучу гиямун	Дзур (Карта Средней Азии, 1884)
219	Коке дабаган	перевал на юге Аргаланты
220	Нам дабаган	перевал на юге Аргаланты
221	Чахан Миха бира	Чахан (DYT/Todoriki, 2009: 49). Согласно картам Цяньлуна, это приток реки Абакан. Возможно, Чехан, приток реки Джабаш (устар. *Джебаш*; хак. *Чабаш* — река в Хакасии, правый приток Абакана)
222	Улан Унаху алин	Улаан Өңөт? (DYT/Todoriki, 2009: 51); гора на севере Сут-Холь (тув. *Сүт хөл*)
223	Урга хан алин	Ырыгах (DYT/Todoriki, 2009: 51); гора на севере Сут-Холь (тув. *Сүт хөл*)
224	Ак бира	р. Ак (Карта Средней Азии, 1884); Ак, Ак-суг (TWT/Todoriki, 2008: 132); Ак-Суг, река в Республике Тыва, левый приток Хемчика
225	Сут ноор	Сүт-Хөл (TWT/Todoriki, 2008: 135); Сут-Холь (тув. *Сүт хөл*) — озеро в Сут-Хольском кожууне Республики Тыва.
226	Жиргаху бира	Чыргакы (Дзиргаку), правый исток Хемчика (Карта Средней Азии, 1878/1884)
227	Кунтергей бира	Хондергей (Улуг-Хондергей, Аныяк-Хондергей), правый исток Хемчика
228	Уңгеши дабаган	пер. Унгуш (Карта Средней Азии, 1884)
229	Хара ноор	озеро Кара-Холь, Тес-Хемский кожуун, Республика Тыва
230	Ергеху булак	р. Орукку Шынаа
231	Холай бира	р. Холай (Попов, 1895: 447; Карта Средней Азии, 1878); возможно современная река Холь-Оожу, Тес-Хемский кожуун, Республика Тыва
232	Ергеху булак карун	караул Орхиху-булак (КСЗМСМ № 38); кар. Орикхо (Карта Средней Азии, 1884); Урджиху-булак (Попов, 1895: 451); кар. Орихо (Карта Монголии 1913)
233	Тес бира	река Тес-гол (КСЗМСМ № 15); Тес-Хем (монг. Тэс, монг. Тэсийн гол) — река в Монголии и на юге Республики Тыва, принадлежит бассейну Убсу-Нур.
234	Нарин суму бира	река Нарин-гол (КСЗМСМ № 16); Нарин-сумэ (Попов, 1895: 447) или Нарийн-Гол (монг. *Нарийн гол* ‘узкая река’, тув. *Нарын* ‘узкая’) — река в Монголии и Республики Тыва

235	Агар алин	горы Ахир (Гора Ахир-Ула)
236	Дуру ноор	оз. Дуру Нор (Карта Средней Азии, 1884); Торе-Холь (Тере-Холь) — пресноводное, не имеющее наземного стока, озеро на юге Тувы, на границе с Монголией
237	Чаган Бургасу била	река на юге Убсу-Нур
238	Тергели бира	р. Тергели (Карта Средней Азии, 1878)
239	Хаңгилчак бира	р. Хангил (Карта Средней Азии, 1878)
240	Гашун ноор	оз. Гашу-ноор (Карта Средней Азии, 1878/1884)
241	Тоду Хара ноор	оз. Туду кара нур (Карта Средней Азии, 1884)
242	Арак алин	гора вблизи Бага-дзыс
243	Усун жул	место вблизи Ихэ-дзыс
244	Баха Жас гиямун	Бага-дзыс (Карта Средней Азии, 1884)
245	Жабган бира	Завхан (монг. *Завхан гол*) — река в Монголии.
246	Ике Жас гиямун	Ихэ-дзыс (Карта Средней Азии, 1884)
247	Хан Теңгир бира	Хан-Тенгер (TWT/Todoriki, 2008: 134). Хан-Дээр (DYT/Todoriki, 2009: 52); Кантегир (хак. *Хан-Тигір*) — сибирская река в Туве, Хакасии, левый приток Енисея (Бутанаев, 1995: 161)
248	Гайхату бира	Приток река Кантегир
249	Субкак тайган	Тайга на западе Кем Кемчик
250	Кем Кемчик белчир	Хем-Хемчик белчир (TWT/Todoriki, 2008: 145); Улуг-Хем Хемчиктиң белдири (DYT/Todoriki, 2009: 68); соединение двух ветвей; слияние рек. Кем Кемчик (Кем — Енисей, Кемчик — Хемчик)
251	Кемчик бира	Хемчик-Хем (DYT/Todoriki, 2009: 52); Хемчик, река Тувы
252	Жадак бира	Чадаана-Хем (DHT/Todoriki, 2009: 142); река Чадан, правый приток Хемчика
253	Хува Хантай алин	Гора вблизи Чаа-Холь (DHT/Todoriki, 2009: 142)
254	Жа кул	Чаа-Хөл (TWT/Todoriki, 2008: 145); Чаа-Холь — река в России, протекает по территории Улуг-Хемского и Чаа-Хольского кожуунов Тувы
255	Шунду Хан алин	гора вблизи Чаа-Холь
256	Халдаң дабаган	перевал вблизи Чаа-Холь
257	Гурбан Сибелик бира	сибирская река в Туве, правобережный приток Тес-Хем
258	Улиясуту бира	Улиясуту (р. Теректиг-Хем) (TWT/Todoriki, 2008: 221). Река Теректиг-Хем, Тес-Хемский кожуун, Республика Тыва

259	Самгалтай бира	Самағалтай (TWT/Todoriki, 2008: 223). Река Дыттыг-Хем, Тес-Хемский кожуун, Республика Тыва
260	Алак обо карун	караул Алак-обо (КСЗМСМ № 39); кар. Алык/Алак-обо (Карта Средней Азии, 1878/1884; TWT/Todoriki, 2008: 87)
261	Самгалталтай карун	кар. Самагалтай (Карта Средней Азии, 1884); (TWT/Todoriki, 2008: 86). Самагалтай — село, административный центр Тес-Хемского кожууна Республики Тыва. Прежняя столица Тувы
262	Гоби	Гоби
263	Суракту алин	гора к югу Самагалтая
264	Бухуту алин	гора к югу Самагалтая
265	Далан Туру ноор	Далан Туру нор (Цаган нор)
266	Керсен чилау	Херсоньчелу (Карта Средней Азии, 1884)
267	Улан Худук гиямун	Худук-улан (Карта Средней Азии, 1884)
268	Иру Бира	Иро (Попов, 1895: 447), приток Завхан
269	Бархуй гиямун	Борхо (Карта Средней Азии, 1884); современный Борхо — населённый пункт в аймаке Завхан, Монголия.
270	Хара ноор	Хар нуур (Улаагчийн Хар Нуур, Завхан)
271	W24-W23	запад 24 — запад 23 (номер в атласе)
272	W23-W22	запад 23 — запад 22 (номер в атласе)
273	Орос и Умай Тура	Саянский острог (ОмайьТура), оборонительное сооружение (острог), построенное в 1717–1718 гг., находился на правом берегу реки Енисей у подножия Саян южнее Абаканского острога, современный село Саянск (вблизи Саяногорск)
274	Оуна Унаху	Унаху ола в атласе Юнчжэн. Возможно, Майна, иногда связываемые с горы Омай (Ымай)-Тура. Гора Ымай, Амай находится на юге Красноярского края России, в системе Западного Саяна. Она расположена в окрестности посёлка Никитино
275	Таргак алин	Эргек-Дыргак-Тайга (DYT/Todoriki, 2009: 53); гора Таргак, Черемшанский сельсовет, Курагинский район, Красноярский край
276	Кем Кемчик бом	Хем Хемчик Боом (TWT/Todoriki, 2008: 137); Хем Хемчик Боому (DYT/Todoriki, 2009: 53); Кем Кемчик Бом (обрыв горного хребта при впадении Хемчика в Улуг-Хем)
277	Темур усу	Демир-Суг (DYT/Todoriki, 2009: 56); правый приток Енисея
278	Аргалиңту алин	Арланҭ (DYT/Todoriki, 2009: 69); гора между Шагонар и Чаа-Хол
279	Чаган Арал бира	Шагонар — река в Улуг-Хемском кожууне Тувы, левый приток Енисея.
280	Буху Журке	Местность вблизи Чаа-Хол.
281	Олжейту	Арыг-Узю, Арыг-Узуу (тув. *Арыг-Узүү* ‘лес-разрыв’) — река Арыг-Узю, приток Шагонар

282	Торхулик бира	Торгалык (DYT/Todoriki, 2009: 56); река Торгалыг, в Улуг-Хемском кожууне Республики Тыва
283	Хара ноор	Кара-Хөл (TWT/Todoriki, 2008: 224); озеро Кара-Холь, Тес-Хемский кожуун, Республика Тыва
284	Таңну алин	Танну-Ола (TWT/Todoriki, 2008: 138, 139). По тув. *Таңды-Уула* (высокая гора, тайга, лес на высокой горе). Танну-Ола — горная система (хребет) в Южной Сибири, на юге Тувы
285	Тарлакчин бира	Тарлағчин гоол (TWT/Todoriki, 2008: 226); Тарлашкын-Хем (DYT/Todoriki, 2009: 56). Тарлашкын-хем— река в Республике Тыва, правобережный приток Тес-Хема
286	Ерсун бира	Эрсөн гоол (TWT/Todoriki, 2008: 253). Эрзин — река в Республике Тыва, крупный правобережный приток Тес-Хема
287	Нарин бира	река Нарын, приток Тес-Хема
288	Идук Ондур алин	Өтөг Хайрхан? (TWT/Todoriki, 2008: 223). Гора между Тарлашкын-хем и Самагалтай
289	Тес Ерсун карун	кар. Эрсун (Карта Средней Азии, 1878/1884) Эрзин — село, административный центр Эрзинского кожууна Республики Тыва. Образует сумон Эрзинский.
290	Бусут Хара ноор	озеро на юге Тес-Хем
291	Улакчин бира	Улаагчийн, река на юге Тес-Хем
292	Керсин чилау гиямун	Херсоньчелу (Карта Средней Азии, 1884)
293	Нарин бира	р. Нарын (Карта Средней Азии, 1884)
294	Субуру бира	приток Завхан
295	Улиясутай бира	приток Завхан
296	Секилту гиямун	Гиямун на западе Улиасутай
297	Шуук (=Шурук) бира	Шуругиил гол
298	Хонин дабаган	Хонин-Дабань (DYT/Todoriki, 2009: 54); Хой Арт (Хонин Дабага), в верховьях р. Ус (Бутанаев 1995: 173); (TWT/Todoriki, 2008: 71).
299	Ук бира	река Уюк, Пий-Хемский кожуун, Республика Тыва
300	Ергик алин	Эргек-Дыргак-Тайга (DYT/Todoriki, 2009: 55); гора в Таңну Ола
301	Есим бира	Эъжим (DYT/Todoriki, 2009: 57); река Иджим, правый приток Енисея
302	Улан усу	Ус — река в Красноярском крае России, правый приток Енисея
303	Бура Хан алин	Бурхан (DYT/Todoriki, 2009: 57); гора между реками Иджим и Ус
304	Мухур Арал бира	Мухар-Арал (DYT/Todoriki, 2009: 71); река в Улуг-Хемском кожууне Тывы, левый приток Енисея
305	Жинчилик бира	р. Чинчилиг (TWT/Todoriki, 2008: 175, 233). Приток река Тес-Хем
306	Жинчилик карун	кар. Чжинжилик/Дзиндзилик (Карта Средней Азии, 1878/1884; Карта Монголии 1913); (TWT/Todoriki, 2008: 86)
307	Тес бира	Тес гоол (TWT/Todoriki, 2008: 243). Тес-Хем (монг. *Тэс*, монг. *Тэсийн гол*) — река в Монголии и на юге Республики Тыва, принадлежит бассейну Убсу-Нур

308	Чаган Толохой гиямун	Цаган-тологой (Карта Средней Азии, 1884)
309	Жур Хочу гиямун	Дзур (Карта Средней Азии, 1884)
310	Гоби	Гоби
311	Тамтархай гиямун	Дамдархай (Карта Средней Азии, 1884)
312	Чабдан гиямун	Гиямун вблизи Дамдархай
313	Айрак гиямун	Айрик-нор (Карта Средней Азии, 1884)
314	Убур Улакчин гиямун	Убур Улакчин (Карта Средней Азии, 1884)
315	Улакчин гиямун	Гиямун вблизи Убур Улакчин
316	Субура гиямун	Цубера (Карта Средней Азии, 1884)
317	Улиясутай хотон	Улясутай, Улиастай (Джибхаланту) — город в Монголии, столица Дзабханского аймака.
318	Ус бира	приток Енисея
319	Ук бира	р. Уюк (TWT/Todoriki, 2008: 168); Уюк — река в России, протекающая по территории Тувы, правый приток Большого Енисея
320	Туран бира	р. Туран (TWT/Todoriki, 2008: 168; DHT/Todoriki, 2009: 136); Туран — река в России, протекает в Пий-Хемском кожууне Тувы. Левый приток Уюка (TOC 1968: 643)
321	Ибек бира	р. Ирбағ, Ээрбек (TWT/Todoriki, 2008: 179, 196); Ээрбек (устар. Эрбек, также Лев. Эрбек) — река в Кызылском кожууне Республики Тыва, правый приток Енисея
322	Онгун алин	Онгон (DYT/Todoriki, 2009: 71); гора к северу река Барык
323	Барак бира	р. Барык (DYT/Todoriki, 2009: 71); река Барык, Улуг-Хемский кожуун, Республика Тыва
324	Ике Кем бира	Улуг-Хем (Верхний Енисей)
325	Читар ноор	Чедер-Хөл (DYT/Todoriki, 2009: 73); Оз. Чедер, к югу от города Кызыл, в Кызылском кожууне республики Тува восточнее озёр Хадын, Как-Холь и Дус-Холь (Сватиково), и на севере от озера Чагытай
326	Месигей бира	Межегей (DYT/Todoriki, 2009: 72); Межегей, правый приток р. Элегест
327	Женик алин	гора вблизи Межегей
328	Алгай ноор	Алаггүй (DYT/Todoriki, 2009: 75); Хадын (тув. ‘берёза’) — озеро южнее города Кызыл, в Тандинском кожууне Республики Тыва в 3-х км восточнее озера Дус-Холь (Сватиково), к северу от озера Чагытай
329	Хара ноор	Хала по (DYT/Todoriki, 2009: 73); озера к югу Женик алин
330	Елегус бира	Элэгес-Хем (DYT/Todoriki, 2009: 74); Элегест — река в России, левый приток Верхнего Енисея, протекает в Республике Тыва
331	Турген бира	река Дурген, Тандинский кожуун, Республика Тыва
332	Дерги Учан Баян Булак Бови карун	кар. Баян Булук (Карта Монголии, 1913; TWT/Todoriki, 2008: 84)

333	Жагатай ноор	Жиғасатай ноор (TWT/Todoriki, 2008: 224); Чагытай-Хөл (DYT/Todoriki, 2009: 75); оз. Чагытай (Джагытай-Куль, тув. Чагытай хөл) — Тандинский кожуун, Республика Тыва
334	Чуй бира	Чуй гоол (TWT/Todoriki, 2008: 139, 231); река Сой, Республика Тыва
335	Ергек Таргак тайга и варги учан Кенже Мада дабаган и мулу	западная граница Ергак-Таргак-Тайга и горных хребтов Кинзе Маде Ергак-Таргак-Тайга (хак. *Ырғах-тарғах тасхыл* — голец в виде гребенчатых клыков), Тазарама — горный хребет в системе Западного Саяна на стыке с Восточным Саяном. Кинзе Маде (*Кынзе Маде*) тасхыл в Западных Саянах в верховьях р. Ус. В 1727 г. При разграничении России и Китая здесь был поставлен пограничный знак (Бутанаев, 1985: 45); (TWT/Todoriki, 2008: 71, 170)
336	Туран бира	Туран — река в Туве, протекает в Пий-Хемском кожууне Тувы. Левый приток Уюка (ТРС, 1968: 643)
337	Оңгун бира	река Ожу, Пий-Хемский кожуун, Республика Тыва
338	Хоңгор Ус бира	приток
339	Дабсу бира	река Тапса, левый приток р. Пий-Хем (Бий-Хем)
340	Кем и Белчир	соединение двух ветвей; слияние рек Кем (Кем —это Енисей)
341	Хува Кем бира	Каа-Хем (DYT/Todoriki, 2009: 83); р. Каа-Хем (Малый Енисей, с тув. *Каа-Хем* ‘малая река’) — большая река в Республике Тыва и Монголии, принадлежит бассейну Енисея
342	Хобто бира	р. Копто (Хобто), правый приток Р. Каа-Хем
343	Гасандун тайга	тайга между реками Кара-Ужеп и Каа-Хем
344	Хара Ужиб бира	река Кара-Ужеп, Каа-Хемский кожуун, Республика Тыва
345	Хара Мурен бира	Бүрен-Хем (TWT/Todoriki, 2008: 232; (DYT/Todoriki, 2009: 76). Бурен (также Брень, Бурень, Хем-Брень, Ак-Хем) — река, протекающая в Республике Тыва России. Левый приток Малого Енисея
346	Сижим Кем бира	Сизим — левый приток р. Каа-Хем
347	Таңну алин	Танну-Ола (тув. *Таңды-Уула*) — горный хребет в Южной Сибири, горы Саяны, находится юге Республики Тыва. Состоит из восточной и западной частей
348	Ума бира	левый приток Каа-Хем
349	Уйгун ноор	Ойгон-Нуур — озеро, расположено в Монголии, на территории сомона Тудэвтэй Завханского аймака
350	Телмен ноор	Тэлмэн-Нуур — озеро, расположенное в западной части Монголии, между сомонами Нумрег и Тэлмэн Завханского аймака
351	Чигистай бира	река к югу оз. Тэлмен нур
352	Хан бира	Кан (Кан), правый приток Енисея, Сибирь, Россия
353	Торос дабаган	Торос дабага (TWT/Todoriki, 2008: 178). Тораасхыр сын (Торос-Дабага) в верховьях р. Амыл, где в 1727 г. был поставлен один из погранчних знаков, разделяющих территорию России и Китая (Бутанаев, 1995: 135)
354	Сесди Кем бира	Сыстыг-Хем — река в Республике Тыва, правый приток реки Большой Енисей (Бий-Хем)

355	Бедей Кем бира	Бедий (DYT/Todoriki, 2009: 59; DHT/Todoriki, 2009: 137); Бедий — река в Тоджинском районе Республики Тыва (ТРС, 1968: 637)
356	Хамсара Кем бира	Хам-Сыра (TWT/Todoriki, 2008: 180; DYT/Todoriki, 2009: 60); Хамсара, Хам-Сыра — река в Республике Тыва, правый приток реки Большой Енисей (Бий-Хем) (ТРС, 1968: 644)
357	Бей Кем бира	Бий-Хем (TWT/Todorik 2008, 200). Большой Енисей (тув. Бий-Хем) — река в республике Тува, правый исток Енисея (ТРС, 1968: 638).
358	Коке Кем бира	р. Кок Хем — это самый исток Енисея. Она впадает в озеро Кара Балык
359	Хува Кем бира	Каа-Хем (TWT/Todorik 2008, 201). Р. Каа-Хем (Малый Енисей , с тув. *Каа-Хем* ‘малая река’) — большая река в Республике Тыва и Монголии, принадлежит бассейну Енисея
360	Тери ноор	Дөрөгө-Нуур (TWT/Todoriki, 2008: 256); Тере-Холь — озеро на юго-востоке Тувы
361	Жиби бира	левый приток Каа-Хем
362	Харги бира	река Каргы, левый приток Каа-Хем
363	Балги бира	река Балыктыг-Хем, приток Каа-Хема
364	Жайгал карун	кар. Джайгыль (Карта Монголии, 1913)
365	Малаха алин	гора к востоку Тэлмен нуур
366	Оңго алин	гора к востоку Тэлмен нуур
367	Гуйбан Менгенши бира	возможно, река Мунас, река в Пий-Хемском районе Тувы (ТРС, 1968: 641). Или, река Мунгаш-Хем, Тоджинский кожуун, Республика Тыва
368	Терлик ноор	Терлиг ноор, Алдыы-Дээрлиг-Хөл (TWT/Todoriki, 2008: 182). *Алдыы-Дээрлиг-Хөл* — озеро в Республике Тыва, находится на реке Хамсара, Хам-Сыра (ТРС, 1968: 636)
369	Асас бира	Азас-Хем (DYT/Todoriki, 2009: 60); Азас — река в Тоджинском кожууне Тывы, впадает в озеро Тоджа
370	Хара Белук ноор	Қара-Балық (DYT/Todoriki, 2009: 61); озера Кара-Балык, исток Большого Енисея
371	Тожи ноор	Тожи ноор (TWT/Todoriki, 2008: 182; DYT/Todoriki, 2009: 61). Тоджа (Тожу-Хол, устар. Тоджи-куль; тув. *Тожу-Хөл*) или Азас — озеро в западной части Тоджинской котловины на северо-востоке Республики Тыва. В озеро Тоджа впадает река Азас, вытекает река Тоора-Хем (правый приток Большого Енисея)
372	Бей Кем бира	Бий-Хем (DYT/Todoriki, 2009: 62); Большой Енисей (тув. *Бий-Хем*) — река в Республике Тыва, правый исток Енисея
373	Серлук бира	Серлик-Хем, левый исток Енисея
374	Дожим бира	правый приток Каа-Хем
375	Агари алин	Агари, Цинский карун (TWT/Todoriki, 2008: 80)

376	Сибар карун	кар. Шабыр (Карта Монголии 1913); Šabar (TWT/Todoriki, 2008: 80)
377	Урбеги алин	гора к северу Сангийн-Далай-Нур (это название места не указано на китайской карте)
378	Таңну алин	Танну-Ола (тув. *Таңды-Уула*) — горный хребет в Южной Сибири, горы Саяны, находится юге Республики Тыва. Состоит из восточной и западной частей
379	Саңгин далай	Сангийн-Далай-Нур (монг. *Сангийн далай нуур*) — солёное озеро в северной Монголии. Расположено в районах Цагаан-Уул, Шинэ-Идэр и Бурэнтогтох, в аймаке Хувсгел
380	Хара секийен	исток река Хара
381	Сира бира	приток река Завхан
382	Ергик Таргак Тайга-и дерги ужан-и дабаган	горный перевал обозначил восточную границу Эргек-Дыргак-Тайги (DYT/Todoriki, 2009: 62); Дабахан (перевал), восточная граница хр. Ергак-Таргах тайга; хр. Ергак-Таргак-тайга или хр. Ергаки в Западных Саянах в истоках р. Амыл (Бутанаев, 1995: 213)
383	Теңгис бира	р. Тэнгэсийн-Гол (TWT/Todoriki, 2008: 187; DYT/Todoriki, 2009: 63); река Тениус, сумон Эми, Тере-Хольский кожуун, Республика Тыва
384	Хурха бира	приток реки Шишхид-Гол, и впадает в озеро Дууд Цагаан
385	Утурак бира	Утраг-Гол (DYT/Todoriki, 2009: 79); приток реки Шишхид-Гол, и впадает в озеро Дууд Цагаан
386	Уру бира	приток реки Шишхид-Гол, впадает в озеро Дууд Цагаан
387	Доото ноор	Дууд-Цагаан Нуур (DYT/Todoriki, 2009: 79); озеро Дууд Цагаан — озеро в северо-западном аймаке Ховсгул, Монголия, между вершинами Цагааннуур и Рэнчинлхүмбэ
388	Бус бира	Бусийн-Гол (DYT/Todoriki, 2009: 89); Бусын-Гол, Бусэин-гол (Бус-гол) — река, протекающая в Монголии и по границе России (Республика Тыва) и Монголии. Приток реки Шишхид-Гол
389	Таңну алин	Танну-Ола (тув. *Таңды-Уула*) — горный хребет в Южной Сибири, горы Саяны, находится на юге Республики Тыва. Состоит из восточной и западной частей
390	Чишихит бира	р. Шишхид-Гол (TWT/Todoriki, 2008: 216; (DYT/Todoriki, 2009: 90); Шишхид-Гол, берёт начало в Дархадской котловине Хубсугульского аймака Монголии, исток Каа-Хем (Малого Енисея)
391	Гуйен ноор	озера к югу оз. Дууд Цагаан (DYT/Todoriki, 2009: 91)
392	Олжейту Чаган ноор	Тэрхийн-Цагаан-Нуур (Тэрхийн-Цаган-Нур; монг. *Тэрхийн Цагаан нуур*) — пресноводное озеро. Расположено в горах Хангая, на западе Монголии
393	Исун Тулан Хара алин	гора на истоке река Хануй
394	Сут бира	река к северу Нукуту Дабага

395	Нукту дабаган	Ногоот, Ногоонт (DYT/Todoriki, 2009: 64); Нукуту Дабага
396	Нарин хоро бира	Нарийн-Хороо-Гол (DYT/Todoriki, 2009: 80); Нарин-Хоро-Гол, впадает в озеро Хубсугул
397	Хара Стяр бира	Нарин-Хоро-Гол, впадает в озеро Хубсугул
398	Чагир тайга	тайга к северу Хубсугул
399	Ике Хоро бира	Их-Хороо-Гол (DYT/Todoriki, 2009: 82); Их-Хоро-Гол, впадает в озеро Хубсугул
400	Косогол ноор	оз. Косогол (DYT/Todoriki, 2009: 84); Хубсугул (Хувсгел-Нуур, ранее Косогол), крупное пресноводное озеро на севере Монголии
401	Куй Болдок алин	Хуйс Бордох (Далайн Модон Хуйс) (DYT/Todoriki, 2009: 86); гора в озеро Хубсугул
402	Жаңха алин	гора на западе Хубсугул (DYT/Todoriki, 2009: 84)
403	Белтус карун	Белтыс, Цинский карун
404	Каратал бира	Харатал, Дэлгэр-Мөрөн (DYT/Todoriki, 2009: 96). Дэлгэр-Мурен, Мурэн (монг. *Дэлгэрмөрөн* ‘большая широкая река’) — река в Монголии и России. Левая составляющая реки Селенга
405	Ерчит алин	гора вблизи Река Бугсэйн-Гол
406	Буксуй бира	река Бугсэйн-Гол , приток Дэлгэр-Мурен, Мурэн — река в Монголии и России. Левая составляющая реки Селенга
407	Едер бира	Идер-гол — река в Монголии. Находится на северо-западе страны. Берёт своё начало в Хангайских горах. Является правой составляющей реки Селенга
408	Урту Уя алин	Гора вблизи Река Идер-Гол
409	Чилуту бира	Чулуутын-Гол (Чулутын-Гол) — река в Монголии. Впадает справа в реку Идэр, приходясь её крупнейшим притоком, а начало берёт на севере Хангайских гор
410	Улиятай бира	приток Чулуутын-Гол
411	Хасуй секийен	исток река Хануй (Хануй-Гол — река в Монголии, правый приток реки Селенга)
412	W21-W20	запад 21 — запад 20 (номер в атласе)
413	W19-W18	запад 19 — запад 18 (номер в атласе)
414	W16-W15	запад 16 — запад 15 (номер в атласе)

Рис. 1. Тувинские топонимы на Атласе Цяньлун (маньчжурская версия, 1766/M).
1. Tuvan toponyms on the Qianlong Atlas (Manchurian version, 1766/M).

Как уже упоминалось, существуют две рукописные версии Атласа Цяньлуна (*рис. 1*): одна на маньчжурско-китайском языке, хранящаяся в Британской библиотеке, и одна на китайском, хранящаяся в Национальном дворцовом музее в Тайбэе. Главное отличие карты маньчжурского версия Цяньлуна от карты китайского версии Цяньлуна заключается в количестве рядов. На 40-м году правления императора Цяньлуна (1775) французский миссионер П. Бенуа Мишель (P. Benoist Michel), имевший китайское имя Цзян Южэнь, изготовил «Карту Цяньлуна» на 104 медных листах. После склеивания и печати получилось 13 рядов, поэтому её также называли «Картой тринадцати рядов». Атлас Цяньлуна (маньчжурская версия) (IOR/X/3265), состоит из десяти рядов разной длины; каждый ряд разделен на квадраты размером 2,5 дюйма равноудаленными горизонтальными и вертикальными линиями. Изначально был каталогизирован Британской библиотекой как «Китайские свитковые карты». В Каталоге рукописных и печатных отчетов, полевых журналов, мемуаров, карт и т. д. индийских исследований, хранящихся в картографическом зале Индийского управления, он упоминается как «Китайская карта большей части Азии и части европейской России» и включает подробную статью[1]. Самый северный топоним издания Атласа Цяньлуна (IOR/X/3265) — Нуси-Хада у российского побережья Северного Ледовитого океана, северо-восточная точка Азии, ныне мыс Дежнёва, а самый южный — Персидский залив. На западе Атлас простирается до Красного моря, Рижского и Финского заливов, а также Белого моря; на востоке — до Курильских островов в России. Поэтому правильнее рассматривать ее как карту Азии, а не империи Цин.

Исторический язык

Улиясутай чжилюэ — это сокращенная копия истории Улиастая (Улясутая), созданная в эпоху Цин. Эта работа была скопирована из старых архивов чиновниками Улиастая. Японский ученый М. Тодорики изучил тувинскую часть документа и пришел к выводу, что хотя дата публикации неизвестна, скорее всего, это 1804 г. (9 год правления Цзяцин), который был составлен на основе определенной информации, в том числе из книги (Todoriki, 2011: viii).

Улиясутай чжилюэ содержит следующие разделы: стены, дороги, юрисдикция, официальный военный бюджет, главный офис, запасы, военный офис, административный офис, племена под юрисдикцией, расходы, работа офиса, пересылка, сбор доходов, расследование, военная база, расстояние между станциями и названиями мест, количество миль, количество поставок, предоставленных должностным лицам, карун, животноводческая ферма, аванс, проверка, ритуалы, рынок, ежегодное представление, встреча, ежемесячный отчет, монгольский язык, урянхайский язык, таможня, монгольские сувениры, урианхайский сувениры и сувениры карун. Это в основном отрывок, связанный с администрированием. Раздел об урянхайском языке представляет собой тувинский словарь *в таб. 2* (данный словарь также обсуждался М. Тодорики в его работе).

Эта рукопись включает 23 карун, который принадлежат Консультанту Великого министра в Кобдо (по-китайски *Кэбудо цаньцзан дачэнь*). В 1778 г. (43-м году правления Цяньлуна) 23 карун к западу от Чжинжилика, которые были соединены со станцией к северу от замка Уляйстай, были переданы от Улясутайского Управления Цзяньцзюня Консультанту Великого министра в Кобдо[2].

Эта рукопись включает 46 слов тувинского словаря, называемого «Улянхай ту-юй» (Родной язык урянхайцев) и 51 слов монгольского словаря, называемого «Мэнгу юй» (Монгольский язык). *Улиясутай чжилюэ* была написана в начале XIX в., поэтому два словаря, включенные в книгу, также были составлены в начале XIX в. Лексика базовая и достаточно узнаваема по сравнению с современным тувинским языком.

«Монгольский язык» с аннотациями «Сы було мэнгу» (четырех племен Монгол), это одно из старейших сообщений о дербетском говоре этногруппы ойратов, проживающей в основном на западе Монголии. Алтайские урянхайцы, как и другие народности Западной Монголии, говорят на ойратском диалекте монгольского языка. Разумно предположить, что четыре племени (四部落), упомянутые в «Улиясутай чжилюэ», в основном относятся к ойратам. Это связано с тем, что ойраты исторически

[1] A Chinese Map of the greater part of ASIA and part of EUROPEAN RUSSIA, A Catalogue of Manuscript and Printed Reports, Field Books, Memoirs, Maps, etc. of the Indian Surveys Deposited in the Map Room of the India Office. London: W. H. Allen & Co, 1878. P. 504–506.
[2] Кэбудо чжэн-у цзунцэ 1799: ши-и.

были известны как «Четыре ойрата» (*Dörben Oyirad*), и, учитывая как географический охват Улиастая (Улясутая), так и этнический состав его управляемого населения, вполне вероятно, что термин «четыре племени» относится именно к «Четырём ойратам». Более того, похожее использование можно найти в исторических документах династии Цин, таких как *Цин шилу* [Хроники династии Цин], «Полный справочник Западных регионов, составленный по заказу императора» (Цинди хуанюй Сиюй ту чжи 欽定皇輿西域圖志) и «Полный справочник Великой Цин» (Да Цин и-Тунчжи 大清一統志), где по-китайски это звучит как «сы вэйлатэ 四衛拉特» (Четыре Ойрат)[1], «элутэ сы було 厄魯特四部落» (Четыре племени элеутов)[2], «элутэ сы син ю вэйчжи вэйлатэ 厄魯特四姓又謂之衛拉特四部» (Четыре клана элеутов также известны как Четыре племени Ойрат)[3].

Кстати, в литературе династии Цин халха иногда упоминается как «ка-эрка сы було 喀爾喀四部落» (Четыре племени Халха)[4]. Четырьмя халхами являются аймаки Тушэту-хан, Сэцэн-хан, Дзасагту-хан и Саин-нойон-хан. Каждый аймак управлялся аймачным конгрессом чигулганом (чуулганом), состоящим из владык хошунов; *чигулган даруга* (*чуулган дарга* — должностное лицо, председательствующее на конгрессе) назначался из владык хошунов правительством Цин. Предложение о *чуулган дарга* (Чэн ци мэнчжан юэ чулэхань даночань) в монгольском словаре подтверждает мою точку зрения (*таб. 2*).

Таб. 2. Улянхай ту-юй (Родной язык урянхайцев) и Мэнгу юй (Монгольский язык)
Table 2. Ulanhai tu-yu (Native language of the Uryankhai people) and Mengu yu (Mongolian)

№	*Улянхай ту юй*	*ТРС[5], Todoriki, 2011: 220–238[6]*	*Мэнгу юй*	*ЭСМЯ[7]; Krueger[8]; СЯОС[9]*
1	*Чэн ци дутун юэ аньбань*. ‘Дутуня (т. е. военного губернатора, генерал губернатора) звали аньбань’	*Аньбань*, маньчжурский и монгольский: *Амбан* — термин на маньчжурском языке, означающий «высокий чиновник», соответствующий нескольким различным официальным титулам в императорском правительстве Цинского Китая. В современном тувинском языке это слово встречается как *амбын*, хотя примечательно, что у Катанова (Катанов, 1903) формы *амбан* и *амбын* используются как взаимозаменяемые (Todoriki, 2011: 228)		

[1] Цин Гаозун чунь хуанди шилу [Хроники правления Гаозун династии Цин] 1986: Т. 465, С. 1031–1041; Т. 480. С. 3–12; Т. 481. С. 15–21. См. Цин шилу.
[2] Цин Тайзун вэнь хуанди шилу [Хроники правления Тайзун династии Цин] 1986: Т. 32. С. 403–412; Т. 38. С. 498-501; Цин Шэнзу жэнь хуанди шилу [Хроники правления Шэнзу династии Цин] 1986: Т. 233. С. 330–332. См. Цин шилу.
[3] «Полный справочник Западных регионов, составленный по заказу императора» (Циндин хуанюй Сиюй тучжи 欽定皇輿西域圖志) 1782: Т. 37. С. 4; Т. 37. С. 112; Т. 414. С. 3; Т. 414. С. 31.
[4] Цин Гаозун чунь хуанди шилу [Хроники правления Гаозун династии Цин] 1986: Т. 558. С. 75–81; Т. 597. С. 710-712; Т. 645. С. 220–222. См. Цин шилу.
[5] Тувинско-русский словарь / под ред. Э. Р. Тенишева. М.: Издательство «Советская энциклопедия», 1968 (далее — ТРС).
[6] Поскольку японский ученый М. Тодорики исследовал и ссылался на соответствующие исторические лингвистические материалы, я не перечислял исторические словари и исследовательские работы, связанные с тувинским языком (см.: Todoriki, 2011).
[7] Санжеев Г. Д., Орловская М. Н., Шевернина З. В. Этимологический словарь монгольских языков: в 3-х т. М.: Институт востоковедения РАН, 2015–2018. (далее — ЭСМЯ)
[8] Krueger J. R. Materials for an Oirat-Mongolian to English Citation Dictionary: in 3 parts. Mongolia Society. Indiana University, 1978–1984 (далее — Krueger).
[9] Тодаева Б. Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна: по версиям песен “Джангара” и полевым записям автора. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 2001 (далее — СОЯС).

2			*Чэн ци хань юэ хань* ‘Хан называется хань’	Хаан, хан, царь (ЭСМЯ III, 19; СЯОС, 373)
3			*Чэн ци мэнчжан юэ чулэхань даночань* ‘Лидера альянса звали Чулэхань даночань’	*чуулган дарга: цуулхан* (*чиғулған*), *цуглаага* ‘собирать’ (ЭСМЯ I, 157; Krueger, 647; СЯОС, 432) *дарһа*, глава, начальник (*даруһа*) (ЭСМЯ I, 175; Krueger, 546; СЯОС, 116)
4	*Жэнь юэ кэши* ‘Человек называется кэши’	*Кижи* ‘человек’ (ТРС, 239; Todoriki, 2011: 226)	*Жэнь юэ кумэнь* ‘Человек называется кумэнь’	*Күмен* (*күмүн*) ‘человек, люди’ (ЭСМЯ II, 148; Krueger, 745; СЯОС, 214)
5	*Шэнчу юэ малэ* ‘Скот называется малэ’	*Мал* ‘скот’ (ТРС, 287; Todoriki, 2011: 226)	*Шэнчу юэ малэ* ‘Скот называется малэ’	*Мал* ‘скот’ (ЭСМЯ II, 158; СЯОС, 224)
6			*Гуань юэ тушимэлэ* ‘Чиновник называется тушимэлэ’	*Тушмэл, Түшимел* (*түсимел*), ‘сановник’ (ЭСМЯ III, 189; Krueger, 527; СЯОС, 348)
7	*Ма юэ атэ* ‘Конь называется атэ’	*Аът* ‘лошадь, конь’ (ТРС, 79; Todoriki, 2011: 228)	*Ма юэ молинь* ‘Конь называется молинь’	*Мөрен* (*морин*) ‘конь, лошадь’ (ЭСМЯ II, 175; СЯОС, 237)
8	*То юэ титэ (ба)* ‘Верблюд называется тиба’	*Тевe* ‘верблюд’ (ТРС, 409; Todoriki, 2011: 226)	*То юэ тэмэнь* ‘Верблюд называется тэмэнь’	*Тэмээн, темээн* (*темеен*) ‘верблюд’ (ЭСМЯ III, 160; Krueger, 490; СЯОС, 322)
9	*Ню юэ инэн* ‘Корова называется инэн’	*Инек* ‘корова’ (ТРС, 208; Todoriki, 2011: 226)	*Ню юэ уку-эр* ‘Корова называется уку-эр’.	*ухэр, үкер* (*үкүр*) ‘корова’ (ЭСМЯ III, 209; Krueger, 199; СЯОС, 365)
10	*Ян юэ хуэй* ‘Овца называется хуэй’	*Хой* ‘овца’ (ТРС, 479; Todoriki, 2011: 225)	*Ян юэ хони* ‘Овца называется хони’	*Хонь, хонин, хөөн* (*хоин*) ‘овца’ (ЭСМЯ III, 54; СЯОС, 408)
11	*Зу юэ цзюэр* ‘Идти называется цзюэр’	*Чоруур* ‘идти, ехать’ (ТРС, 541; Todoriki, 2011: 226)	*Цзоу юэ ябу* ‘Идти называется ябу’	*иабу-* (ЭСМЯ III, 216; Krueger, 701); *Йовха* (*йабуху*) ‘ходить, идти’ (СЯОС, 185)
12	*Цзо называется элоэр* ‘Сидеть называется элоэр’	*Олур, олурар* ‘сидеть, садиться’ (ТРС, 318; Todoriki, 2011: 226)	*Цзо юэ сао* ‘Сидеть называется Сао’	*Сууха (сууху),* ‘садиться, сидеть’ (СЯОС, 303)

13	*Чжаньчжан юэ экэ* ‘Юрта называется экэ’	*Өг* ‘юрта’ (TPC, 330; Todoriki, 2011: 226)	*Чжаньчжан юэ гэ-эр* ‘Юрта называется гэ-эр’	*гэрээ, гер* ‘юрта, войлочная кибитка’ (ЭСМЯ II, 42; Krueger, 770; СЯОС, 91)
14	*Тайчжань юэ ээрдэкэлэ* ‘Ямская станция называется ээрдэкэлэ’	*Өртээл* ‘ямская станция’ (TPC, 340; Todoriki, 2011: 226)	*Тайчжань юэ э-эрдэкэ* ‘Почтовая станция называется ээрдэкэ’	*өртеген, өртөө(н), үртөө, өртөхе, уртеге; өртээн (өртеен), уртон* ‘почтовая станция’, в старой Монголии (ЭСМЯ II, 227; СЯОС, 277)
15	*Жэ юэ гуньдусы* ‘Днём называется гуньдусы’	*Хүндүс* ‘днём’ (TPC, 497; Todoriki, 2011: 225)		
16	*Ие юэ дуньна* ‘Ночь называется дуньна’	*Дүне* ‘ночью’ (TPC, 188; Todoriki, 2011: 227, 234–233)		
17	*Чи юэ цзи* ‘Кушать называется цзи’	*Чиир, чи* ‘есть, кушать’ (TPC, 533; Todoriki, 2011: 227)	*Чи юэ иди* ‘Кушать называется иди’	*ид-* (ЭСМЯ II, 98;); *еде-*(Krueger, 67); *идехе (идеку)* ‘есть, кушать’ (СЯОС, 172)
18	*Хэ юэ исы* ‘Пить называется исы’	*Ижер, ишер, иш* ‘пить, выпить’ (TPC, 202; Todoriki, 2011: 227)	*Хэ юэ у* ‘Пить называется у’	*уу-* (ЭСМЯ III, 205); *ууха (ууху)* ‘пить’ (ЭСМЯ III, 205; СЯОС, 361)
19	*Лай юэ цилэ* ‘Приходить называется цилэ’	*Кел, келир* ‘приходить’ (TPC, 237; Todoriki, 2011: 227)	*Лай юэ иле* ‘Приходить называется иле’	*ир-* ‘приходить’ (ЭСМЯ II, 105) *Ирехе (иреку)* ‘приходить’ (СЯОС, 176)
20	*Цюй юэ балэ* ‘Идти называется балэ’	*Баар, пар* ‘идти, ехать’ (TPC, 81; Todoriki, 2011: 228)	*Цю юэ эци* ‘Идти называется эци’	*хэж-* ‘ехать’ (ЭСМЯ II, 113) *од-* (Krueger, 112); *Одха (одху)* ‘идти (ехать)’ (СЯОС, 258)
21	*Шань юэ тага* ‘Гора называется тага’	*Даг, таҕ* ‘гора’ (TPC, 140; Todoriki, 2011: 227)	*Шань юэ ула* ‘Гора называется ула’.	*уул, уула* ‘гора’ (ЭСМЯ I, 41); СЯОС, 360)
22	*Хэ юэ циму* ‘Река называется циму’	*Хем* ‘река’ (TPC, 473; Todoriki, 2011: 225)	*Хэ юэ голэ* ‘Река называется голэ’	*гол, һол* ‘река’ (ЭСМЯ II, 29; СЯОС, 105)
23			*Вэньхау юэ саньинь* ‘Привет называется саньинь’	*сайн, сәән (саин)* ‘здравствуй(те)! Хорошо’ (ЭСМЯ III, 94; СЯОС, 290)

24			*Шанвэнь сяхау юэ мэньду* ‘Начальство здоровается со своим подчиненным называется мэньду’	*мэнд, менде* ‘приветь, здравствуйте’ (ЭСМЯ II, 168; СЯОС, 290)
25	*Лу юэ элокэ* ‘Дорога называется элокэ’	*Орук, оруқ* ‘дорога, путь’ (ТРС, 327; Todoriki, 2011: 226)	*Лу юэ чжамэ ю юэ чжанмау* ‘Дорога называется чжамэ или чжанмао’	*Зам* ‘дорога, путь’ (ЭСМЯ II, 59; Krueger, 661; СЯОС, 151)
26	*Ча юэ сай* ‘Чай называется сай’	*Шай* ‘чай’ (ТРС, 564; Todoriki, 2011: 226)		
27	*Жоу юэ итэ* ‘Мясо называется итэ’	*Эѣт* ‘мясо’ (ТРС, 621; Todoriki, 2011: 227)	*Чжэнь юэ унэн* ‘Истина называется унэн’	*үнэн, үнен* ‘правда, истина’ (ЭСМЯ III, 211; СЯОС, 368)
28			*Цзя юэ худалэ* ‘Фальшивый называется худалэ’	*Худал* ‘ложь, неправда’ (ЭСМЯ III, 64; СЯОС, 410)
29	*Ань юэ амуэр* ‘Покой называется амуэр’	*Амыр* ‘покой, спокойствие’ (ТРС, 58; Todoriki, 2011: 228)	*Вэнь-ань юэ аму-эрхань* ‘Привет называется Амуэрхань’	*Амара-, амура-* (ЭСМЯ I, 48; Krueger, 34, 36); *амархан (амурхан)*, ‘спокойствие, благополучие, лёгонький’ (СЯОС, 30)
30	*Хау юэ ици* ‘Хороший называется ици’	*Эки* ‘хороший’ (ТРС, 609; Todoriki, 2011: 227)	*Шо юэ кэле* ‘Говорить называется кэле’	*хэл-* (ЭСМЯ II, 115); *келе-* (Krueger, 718); *Келехе (келеку)* ‘говорить’ (СЯОС, 191)
31	*Шэньмэ юэ ханьдусы* ‘Какой называется ханьдусы’	*Кандыг* ‘какой, как’ (ТРС, 224; Todoriki, 2011: 227)		
32	*Синь юэ чжа* ‘Новый называется чжа’	*Чаа* ‘новый’ (ТРС, 503; Todoriki, 2011: 228)		
33	*Цзю юэ ээрци* ‘Старый называется ээрци’	*Эрги* ‘старый’ (ТРС, 617; Todoriki, 2011: 227)		
34	*Цзихэ юэ хаши* ‘Сколько называется хаши’	*Каш* ‘сколько’ (ТРС, 233; Todoriki, 2011: 227)	*Хо юэ галэ* ‘Огонь называется галэ’	*гал, ғал, Һал* ‘огонь’ (ЭСМЯ II, 17; СЯОС, 99)
35	*Суй юэ гаэр* ‘Годы называется гаэр’	*Хар* ‘лета, годы, возраст’ (ТРС, 469; Todoriki, 2011: 225)	*Тянь юэ тэнгэли* ‘Небо называется тэнгэли’	*Тэнгер, теңгери* ‘небо’ (ЭСМЯ III, 165; Krueger, 487; СЯОС, 323)

36	*Шуй называется дукэ* ‘Вода называется дукэ’	*Суг* ‘вода’ (ТРС, 389; Todoriki, 2011: 226)	*Шуй юэ усу* ‘Вода называется усу’	*Усан (усун)* ‘вода’ (ЭСМЯ III, 204; СЯОС, 358)
37			*Ди юэ гачжаэр* ‘Земля называется гачжаэр’	*газар, ҥазар* ‘земля’ (ЭСМЯ II, 16; СЯОС, 98)
38	*Хо юэ этэ* ‘Огонь называется этэ’	*От* ‘огонь’ (ТРС, 328; Todoriki, 2011: 226)		
39	*Ю юэ доло* ‘Полный называется доло’	*Долу* ‘полный’ (ТРС, 170)[1]		
40	*У юэ чжукэ* ‘Нет называется чжукэ’	*Чок* ‘нет’ (ТРС, 537; Todoriki, 2011: 227)		
41	*И юэ баэр* ‘Одинь называется баэр’	*Бир* ‘одинь’ (ТРС, 104; Todoriki, 2011: 228)	*И юэ негэ* ‘Одинь называется негэ’	*нэгэн, неген (ниген)* ‘один’ (ЭСМЯ II, 198; СЯОС, 246)
42	*Эр юэ эие* ‘Два называется эие’	*Ийи* ‘два’ (ТРС, 203; Todoriki, 2011: 227)	*Эр юэ хэие-эр* ‘Два называется хэие-эр’	*хоёр, хойор* ‘два’ (ЭСМЯ III, 61; СЯОС, 399)
43	*Сань юэ уши* ‘Три называется уши’.	*Үш* ‘три’ (ТРС, 454; Todoriki, 2011: 225)	*Сань юэ гу-эрбань* ‘Три называется гу-эрбань’.	*гурав, гурван, ҥурван (ҥурбан)* ‘три’ (ЭСМЯ II, 35; СЯОС, 108)
44	*Сы юэ дулутэ* ‘Четыре называется дулутэ’	*Дөрт* ‘четыре’ (ТРС, 179; Todoriki, 2011: 227)	*Сы юэ дэ-эрбань* ‘Четыре называется дэ-эрбань’	*дөрөв, дөрвөн/дөрбүн* (ЭСМЯ I, 196; СЯОС, 131)
45	*У юэ бисы* ‘Пять называется бисы’	*Беш* ‘пять’ (ТРС, 100; Todoriki, 2011: 228)	*У юэ табу* ‘Пять называется табу’	*тав[ан], таван табун* ‘пять’ (ЭСМЯ III, 147; Krueger, 469; СЯОС, 309)
46	*Лю юэ алэду* ‘Шесть называется алэду’	Алды ‘шесть’ (ТРС, 54; Todoriki, 2011: 228)	*Лю юэ цзо-эрга* ‘Шесть называется цзо-эрга’	*зургаан, зурған, зурһаан* ‘шесть’ (ЭСМЯ II, 79; Krueger, 684; СЯОС, 165)
47	*Ци юэ цзитэ* ‘Семь называется цзитэ’	*Чеди* ‘семь’ (ТРС, 524; Todoriki, 2011: 227)	*Ци юэ доло* ‘Семь называется доло’	*долон* (Krueger, 562); *долаан (долоон)* (ЭСМЯ I, 189; СЯОС, 128)
48	*Ба юэ цисы* ‘Восемь называется цисы’	*Сес* ‘восемь’ (ТРС, 347; Todoriki, 2011: 226)	*Ба юэ наймань* ‘Восемь называется наймань’	*найм(ан), нәәмен (наиман)* ‘восемь’ (ЭСМЯ II, 191; СЯОС, 245)
49	*Цзю юэ тусы* ‘Девять называется тусы’	*Тос* ‘девять’ (ТРС, 417; Todoriki, 2011: 226)	*Цзю юэ ису* ‘Девять называется ису’	*ес(өн), йисүн, йисен (йесун)* ‘девять’ (ЭСМЯ III, 223; Krueger, 710; СЯОС, 184)

[1] М. Тодорики пропустил это слово. — *Авт.*

50	*Ши юэ вэнь* ‘Десять называется вэнь’	*Он* ‘десять’ (ТРС, 319; Todoriki, 2011: 226)	*Ши юэ а-эрбань* ‘Десять называется а-эрбань’	*арав, арван (арбан)* ‘десять’ (ЭСМЯ I, 54; СЯОС, 36)
51			*Эрши юэ хэлинь* ‘Двадцать называется хэлинь’	*Хорь, хорин, хөрен* ‘двадцать’ (ЭСМЯ III, 55; СЯОС, 408)
52			*Саньши юэ гуцинь* ‘Тридцать называется гуцинь’	*гуч(ин), Ңучин* ‘тридцать’ (ЭСМЯ II, 31; СЯОС, 109)
53			*Сыши юэ дэцинь* ‘Сорок называется дэлинь’	*дөч(ин), дөчин* ‘сорок’ (ЭСМЯ I, 194; СЯОС, 132)
54			*Уши юэ тайбинь* ‘Пятьдесят называется тайбинь’	*тавь, табин, тәвен* ‘пятьдесят’ (ЭСМЯ III, 146; СЯОС, 318)
55			*Люши юэ цзилань* ‘Шестьдесят называется цзилань’	*жаран, жирен* ‘шестьдесят’ (ЭСМЯ II, 77; СЯОС, 144)
56			*Циши юэ далань* ‘Семьдесят называется далань’	*Далан* ‘семьдесят’ (ЭСМЯ I, 166; Krueger, 538; СЯОС, 242)
57			*Баши юэ наянь* ‘Восемьдесят называется наянь’	*ная(н), найан* ‘восемьдесят’ (ЭСМЯ II, 190; Krueger, 209; СЯОС, 242)
58			*Цзюши юэ илань* ‘Девяносто называется илань’	*ер(өн), ерэн, йирин, йирен (йерен)* ‘девяносто’ (ЭСМЯ III, 223; Krueger, 710; СЯОС, 184)
59	*Бай юэ чжусы* ‘Сто называется чжусы’.	*Чүс* ‘сто, сотня’ (ТРС, 552; Todoriki, 2011: 227)	*Бай юэ чжау* ‘Сто называется чжау’.	*Зуун* ‘сто’ (ЭСМЯ II, 56; Krueger, 680; СЯОС, 167)
60	*Цянь юэ мэн* ‘Тысяча называется мэн’.	*Муң* ‘тысяча’ (ТРС, 303; Todoriki, 2011: 226)	*Цянь юэ мин-ань* ‘Тысяча называется минь-ань’.	*мянган, миңһен, миңһан* ‘тысяча’ (ЭСМЯ II, 171; СЯОС, 233)
61	*Вань юэ тумэнь* ‘Десять тысяч называется тумэнь’.	Түмен, десять тысяч (ТРС, 428; Todoriki, 2011: 225)	*Вань юэ тумэнь* ‘Десять тысяч называется тумэнь’.	*Түмен* ‘десять’ тысяч (ЭСМЯ III, 187; СЯОС, 345)

Заключение

Во времена династии Цин урянхайцы, принадлежавшие к племенам халха хотогойты (кит. *хэтохуэйтэ*), назывались танну-урянхайцами, а урянхайцы, принадлежавшие к племени джунгар, собирательно назывались джунгар-урянхайцами. Джунгарские урянхайцы делятся на Кобдо-урянхайцев, Ханхатун-урянхайцев[1] и теленгутов (Алтан-нур-урянхайцы). Урянхайцы-танну живут в тени гор Танну, урянхайцы-алтайцы живут в горах Алтая, а урянхайцы-алтан-нуры живут вокруг озера Алтан-нуры.

Следует отметить, что до подписания Буринского договора в вопросе определения северо-западной границы династии Цин участвовали три стороны: династия Цин, Российская империя и Джунгарское ханство[2]. Китайское академическое сообщество игнорировало джунгарский фактор и считало, что Джунгария была вассальным государством династии Цин. Карты и документы династии Цин ясно показывают, что граница между династией Цин и Джунгарией ограничена Алтайскими горами и соединяется с горами Танну на севере и Гасэкоу на юге[3].

Названия тувинских топонимов на картах династии Цин произошли от ойратского или тюркского языка. Это говорит о том, что картограф использовал местные топонимы, а не русские названия. Например, Чуку Байшан (Селенгинск), Орос Умай Тура (для Саянский острог), Амуха Байшан (для Абакан).

Я сослался на местный язык XIX в., чтобы сравнить его с современным тувинским, показав, что между местным языком столетней давности и современным тувинским нет большой разницы.

«Монгольский язык» с аннотациями «Сы було мэнгу» (четырех племен Монгол), предположим, я предполагаю, это одним из старейших сообщений о дербетском говоре этногруппы ойратов, проживающей в основном на западе Монголии. Алтайские урянхайцы, как и другие народности Западной Монголии, говорят на ойратском диалекте монгольского языка. Разумно предположить, что четыре племени (四部落), упомянутые в «Улиясутай чжилюэ», в основном относятся к ойратам.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бутанаев, В. Я. (1995) Топонимический словарь Хакасско-Минусинского края. Абакан : ХГУ им. Н. Ф. Катанова. 267 с.

Бутанаев, В. Я., Худяков, Ю. С. (2000) История Енисейских Кыргызов. Абакан : ХГУ им. Н. Ф. Катанова. 272 с.

Владимирцов, Б. Я. (2002) Работы по истории и этнографии монгольских народов. М. : Восточная литература. 557 с.

Грумм-Гржимайло, Г. Е. (1914) Западная Монголия и Урянхайский край. СПб. : Нев. тип. Т. 1. Описание природы этих стран. XII, 569 с.

Грумм-Гржимайло, Г. Е. (1926) Западная Монголия и Урянхайский край. СПб. : Нев. тип. Т. 2: Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии. 896 с.; Т. 3. Вып. 1: Антропологический и этнографический очерк этих стран. 412 с.

Грумм-Гржимайло, Г. Е. (1930) Западная Монголия и Урянхайский край. СПб. : Нев. тип. Т. 3. Вып. 2: Антропологический и этнографический очерк этих стран. Торговая и колонизаторская в них деятельность китайцев и русских. Дополнения и поправки. 413–858 с.

Златкин, И. Я. (1983) История Джунгарского ханства (1635–1758). М. : Наука. 330 с.

История Тувы (2001) : в 2 т. / под общ. ред. С. И. Вайнштейна, М. Х. Маннай-оола. Новосибирск : Наука. Т. 1. 367 с.

Исхаков, Ф. Г., Пальмбах, А. А. (1961) Грамматика тувинского языка. Фонетика и морфология. М. : Издательство восточной литературы. 472 с.

Катанов, Н. Ф. (1903) Опыт исследования урянхайского языка с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня. Казань : Типо-литография Императорского Университета. Т. 2. 775 с.

[1] Ханхатун Урянхайцы (кит. Хань хатунь улянхай) — общее название народа урянхайцев, проживавших в горах Ханхатун (расположенных к юго-западу от реки Катунь в Республике Тыва) во времена правления императора Цяньлуна (Цин Гаоцзун чунь хуанди шилу 1986: Т. 495. С. 221–231).
[2] Цин Шицзун сянь хуанди шилу 1986: Т. 40. С. 597–601.
[3] Цин Шицзун сянь хуанди шилу 1986: Т. 31. С. 470–472.

Кукеев, Д. Г. (2022) Цинский регионализм на пограничье Центральной Азии во второй половине XVIII в.: влияние джунгарского наследия // Вестник СПбГУ. Востоковедение и африканистика. Т. 14. Вып. 3. С. 541–557. DOI: https://doi.org/10.21638/spbu13.2022.310

Мэн-гу-ю-му-цзи. Записки о монгольских кочевьях / [Чжан-му и Хэ-цю-тао] (1895) ; пер. с кит. П. С. Попова. СПб. : Паровая скоропечатня П. О. Яблонского. 487 с.

Ондар Б. К. (2004) Топонимический словарь Тувы. Абакан : Изд-во Хакасского госуниверситета им. Н. Ф. Катанова. 256 с.

Рашид ад-Дин (1952). Сборник летописей / пер. с персидского Л. А. Хетагурова, ред. и прим. А. А. Семенова. М. ; Л. : Издательство Академии Наук СССР. Т. 1, Кн. 1. 214 с.

Atwood, Ch. (1919) Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire. Fact on Line, Inc. 678 p.

Baddeley, J. F. (1919) Russia, Mongolia, China, Being some Record of the Relations between Them from the Beginning of the XVIIth century to the Death of the Tsar Alexei Mikhailovich, A. D. 1602–1676, Rendered mainly in the Form of Narratives Dictated or Written by the Envoys Sent by the Russian Tsars, or Their Voevodas in Siberia to the Kalmuk and Mongol Khans and Princes; and to the Emperors of China. 2 vols. London : Macmillan.

Ewing, Th. E. (1981) The forgotten frontier: South Siberia (Tuva) in Chinese and Russian history, 1600-1920 // Central Asiatic Journal. № 25. P. 174–212.

Heissig, W. (1966) (ed.) Mongolische Ortsnamen. 3 vols. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, 5.1-3. Stuttgart : Steiner. Vol. 1. Aus mongolischen Manuskript-Karten zusammengestellt von Magadbürin Haltod, mit einer Einleitung von Walther Heissig.

Heissig, W. (1978) (ed.) Mongolische Ortsnamen. 3 vols. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, 5.1-3. Stuttgart : Steiner. Vol. 2.

Heissig, W. (1981) (ed.) Mongolische Ortsnamen. 3 vols. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, 5.1-3. Stuttgart : Steiner. Vol. 3.

Kenzheakhmet, N. (2023) European-Chinese Imperial Maps and Gazetteers Related to the Kazakh (Qazaq) Khanate and Its Adjacent Regions from the 16th to the 19th Centuries. Gossenberg : OSTASIEN Verlag. 425 p.

Klaproth, M. (1824) On the Frontiers between Russia and China (from Notes Collected during a Journey in Siberia in 1816, by M. Klaproth – Translated and Abridged) // The Asiatic Journal and Monthly Register for British and its Dependencies Vol. XVII. P. 614–626.

Okada, H. (1988) The Fall of The Uriyangqan Mongols // Mongolian Studies. Vol. 10, 25th Anniversary Issue (1986-87). P. 49–57.

Te'erbayi'er 特尔巴衣尔 (2022). 18 世纪中叶科布多乌梁海诸宰桑游牧地考. 《西域研究》 (2), 23-31. [Тербаир (2022). Исследование мест кочевья зайсангов Кобдо-Урянхайского уезда в середине XVIII века // Сиюй яньцзю (Исследования западных регионов). № 2. P. 23–31.

Todoriki, M. (ed.) (2008) Old maps of Tuva: in 2 vols. Tōkyō : Tōkyō Daigaku Tōyō Bunka Kenkyūjo Fuzoku Tōyōgaku Kenkyū Jōhō Sentā. Vol. 1: Detailed map of the nomadic grazing patterns of total area of the Tannu-Uriankhai (TWT). 296 p.

Todoriki, M. (ed.) (2009) Old maps of Tuva: in 2 vols. Tōkyō : Tōkyō Daigaku Tōyō Bunka Kenkyūjo Fuzoku Tōyōgaku Kenkyū Jōhō Sentā. Vol. 2. Tannu-Uriankhai maps in eighteenth century China. 221 p.

Todoriki, M. (2011) Possibly the oldest Tuvan vocabulary included in Wu-li-ya-su-tai-zhi lue, the Abridged Copy of the History of Uliastai // Bulletin of the Institute for Advanced Studies on Asia (Thesis). Institute for Advanced Studies on Asia, The University of Tokyo. P. 220–238.

Yanai Watari 箭内互 (1932) Wuliangha ji Dada kao 兀良哈及韃靼考 [A Study on the Uriankhai and Tatars]. Translated by Chen Jie 陳捷, Chen Qingquan 陳清泉. Sanghai : Shangwu 商務. 55 p. (На кит. яз.).

Дата поступления: 06.03.2025 г.
Дата принятия: 11.11.2025 г.

REFERENCES

Butanaev, V. Ya. (1995) *Toponymic dictionary of the Khakass-Minusinsk region*. Abakan, Katanov Khakass State University. 267 p. (In Russ.)

Butanaev, V. Ya. and Khudyakov, Yu. S. (2000) *History of the Yenisei Kyrgyz*. Abakan, Katanov Khakass State University. 272 p. (In Russ.)

Vladimirtsov, B. Ya. (2002) *Works on the history and ethnography of the Mongolian peoples*. Moscow, Vostochnaya literature. 557 pp. (In Russ.)

Grumm-Grzhimailo, G. E. (1914) *Western Mongolia and the Uriankhai region*. Saint Petersburg, Neva Printing House. Vol. 1: Description of the nature of these lands. 569 p. (In Russ.)

Grumm-Grzhimailo, G. E. (1926) *Western Mongolia and the Uriankhai region*. Saint Petersburg, Neva Printing House. Vol. 2: Historical essay on these lands in connection with the history of Central Asia. 896 p.; Vol. 3, Issue 1: Anthropological and ethnographic essay on these lands. 412 p. (In Russ.)

Grumm-Grzhimailo, G. E. (1930) *Western Mongolia and the Uriankhai region*. Saint Petersburg, Neva Printing House. Vol. 3, issue 2: Anthropological and ethnographic essay on these lands. Trade and colonizing activity of the Chinese and Russians there. Additions and corrections. 413+858 p. (In Russ.)

Zlatkin, I. Ya. (1983) *History of the Dzungar Khanate (1635–1758)*. Moscow, Nauka. 330 p. (In Russ.)

History of Tuva (2001): in 2 vols. S. I. Vaynshtein, M. Kh. Mannai-ool (eds.). Novosibirsk, Nauka. Vol. 1. 367 p. (In Russ.)

Iskhakov, F. G. and Palmbakh, A. A. (1961) *Grammar of the Tuvan language. Phonetics and morphology*. Moscow, Izdatelstvo vostochnoi literatury. 472 p. (In Russ.)

Katanov, N. F. (1903) *An attempt at a study of the Uriankhai language with an indication of its principal kinship relations to other Turkic languages.* Kazan, Typo-lithography of the Imperial University. Vol. 2. 775 p. (In Russ.)

Kukeev, D. G. (2022) Qing regionalism in the borderlands of Central Asia in the second half of the 18th century: the influence of the Dzungar legacy. *Vestnik SPbGU. Vostokovedenie i afrikanistika,* vol. 14, issue 3, pp. 541–557. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.21638/spbu13.2022.310

Men-gu-yu-mu-tszi. *Notes on Mongolian nomad camps* (1895), Zhang-mu, He-tsyu-tao; translated from Chinese by P. S. Popov. Saint Petersburg, Steam Speed Printing House of P. O. Yablonsky. 487 p. (In Russ.)

Ondar, B. K. (2004) *Toponymic dictionary of Tuva*. Abakan, Katanov Khakass State University. 256 p. (In Russ.)

Rashid al-Din (1952) *Compendium of chronicles*. Moscow; Leningrad, Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR. Vol. 1, book 1, translated from Persian by L. A. Khetagurov, edited and with notes by A. A. Semenov. 214 p. (In Russ.)

Atwood, Ch. (1919) *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. Fact on Line, Inc. 678 p.

Baddeley, J. F. (1919) *Russia, Mongolia, China, Being some Record of the Relations between Them from the Beginning of the XVIIth century to the Death of the Tsar Alexei Mikhailovich, A. D. 1602–1676, Rendered mainly in the Form of Narratives Dictated or Written by the Envoys Sent by the Russian Tsars, or Their Voevodas in Siberia to the Kalmuk and Mongol Khans and Princes; and to the Emperors of China.* 2 vols. London : Macmillan.

Ewing, Th. E. (1981) The forgotten frontier: South Siberia (Tuva) in Chinese and Russian history, 1600-1920. *Central Asiatic Journal*, no. 25, pp. 174–212.

Heissig, W. (1966) (ed.) *Mongolische Ortsnamen*. In 3 vols. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, 5.1-3. Stuttgart, Steiner. Vol. 1. Aus mongolischen Manuskript-Karten zusammengestellt von Magadbürin Haltod, mit einer Einleitung von Walther Heissig.

Heissig, W. (1978) (ed.) *Mongolische Ortsnamen*. In 3 vols. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, 5.1-3. Stuttgart, Steiner. Vol. 2.

Heissig, W. (1981) (ed.) *Mongolische Ortsnamen*. In 3 vols. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, 5.1-3. Stuttgart, Steiner. Vol. 3.

Kenzheakhmet, N. (2023) *European Chinese Imperial Maps and Gazetteers Related to the Kazakh (Qazaq) Khanate and Its Adjacent Regions from the 16th to the 19th Centuries*. Gossenberg, OSTASIEN Verlag. 425 p.

Klaproth, M. (1824) On the Frontiers between Russia and China (from Notes Collected during a Journey in Siberia in 1816, by M. Klaproth – Translated and Abridged). *The Asiatic Journal and Monthly Register for British and its Dependencies*, vol. XVII, pp. 614–626.

Okada, H. (1988) The Fall of The Uriyangqan Mongols. *Mongolian Studies*, vol. 10, 25th Anniversary Issue (1986–1987), pp. 49–57.

Te'erbayi'er 特尔巴衣尔 (2022). 18 世纪中叶科布多乌梁海诸宰桑游牧地考.《西域研究》(2). 23-31. [Тербаир (2022). Исследование мест кочевья зайсангов Кобдо-Урянхайского уезда в середине XVIII века. *Сиюй яньцзю*, no. 2, pp. 23-31.

Todoriki, M. (ed.) (2008) *Old maps of Tuva*: in 2 vols. Tōkyō : Tōkyō Daigaku Tōyō Bunka Kenkyūjo Fuzoku Tōyōgaku Kenkyū Jōhō Sentā. Vol. 1: Detailed map of the nomadic grazing patterns of total area of the Tannu-Uriankhai (TWT). 296 p.

Todoriki, M. (ed.) (2009) *Old maps of Tuva*: in 2 vols. Tōkyō : Tōkyō Daigaku Tōyō Bunka Kenkyūjo Fuzoku Tōyōgaku Kenkyū Jōhō Sentā. Vol. 2. Tannu-Uriankhai maps in eighteenth century China. 221 p.

Todoriki, M. (2011) Possibly the oldest Tuvan vocabulary included in Wu-li-ya-su-tai-zhi lue, the Abridged Copy of the History of Uliastai. *Bulletin of the Institute for Advanced Studies on Asia (Thesis).* Institute for Advanced Studies on Asia, The University of Tokyo. P. 220–238.

Yanai Watari 箭内互 (1932) *Wuliangha ji Dada kao* 兀良哈及韃靼考 [*A Study on the Uriankhai and Tatars*]. Translated by Chen Jie 陳捷, Chen Qingquan 陳清泉. Sanghai : Shangwu 商務. 55 p. (In Chineese).

Submission date: 06.03.2025.
Acceptance date: 11.11.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.15

Статья

Вопросы демографического развития Тувы по материалам Национального демографического доклада — 2024

Тамара К. Ростовская
Институт социальной демографии Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН;
Российский университет дружбы народов, Российская Федерация,
Органа Д. Натсак
Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, Российская Федерация

В статье представлен анализ ключевых демографических проблем российских регионов, вошедших в Национальный демографический доклад — 2024 и управленческих мер, принимаемых субъектами РФ для улучшения положения в сфере воспроизводства населения. Авторы выделили позитивные и негативные тренды в демографическом развитии Республики Тыва на фоне региональной дифференциации по показателям важнейших компонентов воспроизводства населения — рождаемости, смертности, брачности, разводимости и миграции населения.

Отмечаются демографические тенденции Тувы, характерные и для большинства российских регионов. К положительным трендам можно отнести постпандемийное восстановление в ожидаемой продолжительности жизни, рост конвергенции показателей мужской и женской смертности, снижение темпов убыли населения. Вместе с тем наблюдается и депопуляционный тренд.

В Туве рост численности населения происходит за счёт исключительно естественного прироста при миграционном оттоке. Во всех регионах сохраняются гендерные диспропорции в структуре населения, в показателях ожидаемой продолжительности жизни, наблюдаются уменьшение доли женщин репродуктивного возраста и снижение рождаемости. Эти тенденции характерны и для Тувы, несмотря на то, что она является одним из двух российских регионов, обеспечивающих уровень рождаемости, превышающий естественное воспроизводство населения.

Тува как регион с более поздней демографической модернизацией имеет контрастирующие характеристики: на фоне стареющего населения других регионов сохраняет прогрессивную возрастную структуру, превышение рождаемости над смертностью. Однако такие особенности структурного распределения смертности, как более высокая смертность сельского населения по сравнению с городским, мужчин по сравнению с женщинами, а также уменьшение доли сельского населения, негативные тенденции в брачно-семейной структуре наряду со всеми регионами характерны и для Тувы.

Ключевые слова: *Республика Тыва; Тува; демографическая проблема; демографический тренд; региональная дифференциация; воспроизводство населения; коэффициент рождаемости; смертность; депопуляция; естественный прирост населения; естественная убыль населения; миграция*

Исследование выполнено за счёт средств гранта Российского научного фонда № 25-78-30004 «Цифровая демографическая обсерватория: разработка системы мониторинга демографических процессов в регионах России с использованием ГИС-технологий и больших данных».

Для цитирования:
Ростовская Т. К., Натсак О. Д. Вопросы демографического развития Тувы по материалам Национального демографического доклада — 2024 // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 275-291. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.15

Ростовская Тамара Керимовна — доктор социологических наук, профессор, директор Института социальной демографии Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН; профессор кафедры государственного и муниципального управления Российского университета дружбы народов. Адреса: 119333, Россия, г. Москва, ул. Фотиевой, д. 6, к. 1; 117198, Россия, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. Эл. адрес: rostovskaya.tamara@mail.ru

Натсак Органа Доржуевна — кандидат философских наук, учёный секретарь Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Кочетова, д. 4. Эл. адрес: nod695596@gmail.com

Article

Demographic Development Issues of Tuva Based on the Materials of the National Demographic Report — 2024

Tamara K. Rostovskaya
Institute of Social Demography, Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences; RUDN University, Russian Federation,
Organa D. Natsak
Tuvan Institute for Humanities and Applied Socio-Economic Studies under the Government of the Republic of Tuva, Russian Federation

The article presents an analysis of key demographic problems of Russian regions included in the National Demographic Report — 2024, as well as management measures undertaken by the constituent entities of the Russian Federation to improve the situation in the sphere of population reproduction. The authors identify positive and negative trends in the demographic development of the Republic of Tuva against the background of regional differentiation in the indicators of the main components of population reproduction, namely fertility, mortality, marriage, divorce, and migration.

The demographic trends observed in Tuva are shown to be like those characteristics of most Russian regions. Positive trends include post pandemic recovery in life expectancy at birth, an increase in the convergence of male and female mortality indicators, and a reduction in the rate of population decline. At the same time, a depopulation trend is also observed.

In Tuva, population growth occurs exclusively due to natural increase amid net migration outflows. In all regions, gender disproportions persist in the population structure and in life expectancy indicators, as well as a decrease in the share of women of reproductive age and a decline in fertility. These trends are also typical for Tuva, even though it is one of the two Russian regions that ensures a fertility level exceeding natural population replacement.

Tuva, as a region with a later demographic modernization, has contrasting characteristics: against the background of population ageing in other regions, it maintains a progressive age structure and an excess of births over deaths. However, specific features of the structural distribution of mortality, such as higher mortality of the rural population compared to the urban population, higher mortality among men compared to women, a decrease in the share of the rural population, and negative trends in the marriage and family structure, are typical for Tuva along with all other regions.

Keywords: *Republic of Tuva; Tuva; demographic problem; demographic trend; regional differentiation; population reproduction; fertility rate; mortality; depopulation; natural population increase; natural population decline; migration*

Financing
The study was carried out with the support of the Russian Science Foundation, grant no. 25 78 30004 "Digital demographic observatory: development of a system for monitoring demographic processes in the regions of Russia using GIS technologies and big data".

For citation:
Rostovskaya T. K. and Natsak O. D. Demographic Development Issues of Tuva Based on the Materials of the National Demographic Report — 2024. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 275-291 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.15

ROSTOVSKAYA, Tamara Kerimovna, Doctor of Sociology, Professor; Director, Institute of Social Demograph, Federal Research Sociological Center, Russian Academy of Sciences; Professor of the Department of State and Municipal Management, RUDN University. Postal addresses: Bldg. 1, 6 Fotieva St., 119333, Moscow, Russian Federation; 6 Miklukho-Maklaya St., 117198 Moscow, Russian Federation. E-mail: rostovskaya.tamara@mail.ru
ORCID: 0000-0002-1629-7780

NATSAK, Organa Dorzhuevna, Candidate of Philosophy, Academic Secretary, Tuvan Institute of Humanities and Applied Social and Economic Research under the Government of the Republic of Tuva. Postal address: 4 Kochetova St., 667000 Kyzyl, Russian Federation. E-mail: nod695596@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1833-4810

Введение

К числу основополагающих демографических задач России на современном этапе относится обеспечение перехода от депопуляции к естественному приросту, повышению рождаемости, росту продолжительности жизни, снижению смертности в трудоспособном возрасте. Решение этой макродемографической цели требует выявления общих по стране и региональных тенденций, анализа демографического поведения, что позволит прогнозировать изменение структуры населения, человеческого потенциала с учетом специфики этнической и религиозной структуры России, планировать и внедрять специальные меры, направленные на улучшение демографических показателей. Республика Тыва, как и другие российские регионы, имеет свой, отличающийся от других, демографический потенциал, но в то же время находится под воздействием общих закономерностей развития в логике теории демографических переходов. С этой позиции представляется актуальным исследование Тувы, относящейся к числу регионов с запаздывающей демографической модернизацией и сохраняющей достаточно высокий потенциал естественного прироста, но имеющей определённые сложности с народосбережением, в сравнительном контексте ряда субъектов РФ.

Целью исследования является сравнительный анализ ключевых демографических проблем Тувы по материалам Национального демографического доклада 2024 г., а также мер, принимаемых органами власти субъектов РФ для улучшения ситуации, в контексте современной демографической политики России.

Задачами исследования являются анализ современных трендов в демографическом развитии Республики Тыва, а также исследование управленческих практик Тувы и других российских регионов в сфере поддержки рождаемости, многодетной модели семейной жизни и молодых семей.

Объектом исследования являются демографические процессы в Республике Тыва, отмеченные в Национальном демографическом докладе —2024. *Предмет исследования* — основные демографические характеристики населения Республики Тыва.

Хронологические рамки исследования — 2023–2024 гг., при анализе отдельных показателей представлены ретроспективные данные по состоянию на 2000 г.

Методологической основой исследования стали работы российских ученых В. Н. Архангельского, А. Е. Ивановой, Л. Л. Рыбаковского, Т. К. Ростовской, С. В. Рязанцева, С. И. Рыбальченко, А. А. Шабуновой, Е. Н. Васильевой, О. Н. Калачиковой, О. В. Кучмаевой: демографическое развитие регионов исследовано в рамках научной школы Л. Л. Рыбаковского (Архангельский, Иванова, Рыбаковский, 2016; Рязанцев, Рыбаковский, 2021; Демографическое развитие … , 2025); концепции демографического благополучия (Рязанцев, Мирязов, 2021), концепции демографической стабильности (Ростовская, Золотарева, 2022); а также в контексте проблем национальной безопасности (Шабунова, Васильева, Калачикова, 2022).

Опираясь на разработки научной школы Л. Л. Рыбаковского, авторы признавали региональную дифференциацию в демографическом развитии России, детерминированную комплексом факторов — уровнем социально-экономического развития, этноконфессиональными, климатическими и иными особенностями, в которых реализуются репродуктивные установки населения (Архангельский, Иванова, Рыбаковский, 2016).

Авторы статьи придерживаются подхода, сформулированного В. Н. Архангельским, А. Е. Ивановой, Л. Л. Рыбаковским, согласно которому демографические процессы поддаются мерам воздействия политики со стороны государства, несмотря на то, что они испытывают влияние и других факторов (там же: 5). Как полагают указанные ученые, при достаточных и продуманных усилиях государства в сфере демографической политики можно получить результаты в повышении рождаемости и снижении смертности (там же: 6). Исходя из этой позиции, в нашей статье были проанализированы управленческие практики регионов в сфере поддержки рождаемости, многодетной модели семейной жизни и молодых семей.

При рассмотрении региональной дифференциации в демографическом развитии нами была использована концепция демографического благополучия С. В. Рязанцева и Т. Р. Мирязова, которые понимают благополучие на микро-уровне как возможность реализации матримониальных, репродуктивных, миграционных установок, на макро-уровне — как сбалансированное соотношение количественных и качественных показателей демографического развития страны (региона) (Рязанцев, Мирязов, 2021: 5). Демографически благополучными, как полагают данные авторы, могут считаться

регионы, в которых отмечается положительный общий прирост населения за счет как естественного, так и миграционного прироста населения, а регионы, в которых отмечается миграционная или естественная убыль населения, но имеет место общий прирост, не могут считаться демографически благополучными (там же). Используя такой методический подход, авторы представленной статьи оценивали демографическое благополучие Тувы в сравнении с отдельными российскими регионами.

С методологической точки зрения важно было основываться на концепте демографической стабильности, разрабатываемой одним из соавторов статьи Т. К. Ростовской и О. А. Золотаревой, которые отмечают существенное отличие демографической стабильности от социальной стабильности (Ростовская, Золотарева, 2022). Под демографической стабильностью нами понимается формирование таких качественных и количественных характеристик матримониальных, репродуктивных, самосохранительных и миграционных параметров, которые приводят к устойчивому состоянию и развитию демографических процессов, обеспечивающих естественное воспроизводство населения на уровне, отвечающем национальным интересам страны (там же: 13).

Кроме того, негативные демографические тенденции, как, например, депопуляция, подходы к изучению которой были описаны С. В. Рязанским, Л. Л. Рыбаковским, мы относим к факторам угрозы национальной безопасности (Рязанцев, Рыбаковский, 2021). Такой подход был теоретически обоснован в работе А. А. Шабуновой, Е. Н. Васильевой, О. Н. Калачиковой (Шабунова, Васильева, Калачикова, 2022).

Информационным источником статьи явился Национальный демографический доклад «Демографическое самочувствие регионов России — 2024»[1], который издаётся с 2020 г. Институтом демографических исследований ФНИСЦ РАН, Вологодским научным центром, Научным советом «Демографические и миграционные проблемы России при Отделении общественных наук РАН.

В 2020 г. данный доклад содержал анализ демографических процессов, происходивших в 9 субъектах РФ из Центрального, Северо-Западного, Приволжского, Уральского, Южного, Северо-Кавказского федеральных округов (Москва и Московская область, Республика Башкортостан, Республика Татарстан, Ставропольский край, Волгоградская, Вологодская, Ивановская, Нижегородская, Свердловская области)[2]. В 2023 г. в доклад вошли материалы представителей профессионального сообщества Калининградской области и Ханты-Мансийского автономного округа (далее — ХМАО)[3], в 2024 г. — добавились материалы отдельных субъектов Сибирского и Дальневосточного федеральных округов — Республики Тыва, Иркутской, Амурской областей, Еврейского автономного округа (далее — ЕАО).

Основным источником анализа стали материалы Национального демографического доклада — 2024. Ценностью данного источника является то, что доклады по демографическому самочувствию регионов подготовлены по единой структуре. Это позволяет не только проводить сравнительно-сопоставительный анализ между субъектами РФ, вошедшими в него, но и обобщать и выявлять тренды, характерные для большинства из них. Кроме того, в подготовке Национального доклада принимали участие исследователи из субъектов РФ, которые помимо статистических данных привлекли результаты региональных социологических исследований, которые расширили эмпирическую базу исследования.

Регионы, представленные в докладе, относятся к разным природно-климатическим зонам, обладают разным уровнем экономического развития и социально-демографического потенциала. На их примере можно исследовать преломление общероссийских трендов и этнорегиональную специфику, связанную с заметными отклонениями от среднероссийских значений демографических показателей. Кроме того, разделы доклада о принимаемых субъектами РФ мер по поддержке рождаемости, многодетной модели семейной жизни, молодых семей позволяет выявить лучшие практики, которые можно использовать, в частности, в Республике Тыва.

[1] Демографическое самочувствие регионов России. Национальный демографический доклад — 2024 / Т. К. Ростовская, А. А. Шабунова [и др.]; отв. ред. Т. К. Ростовская, А. А. Шабунова. Вологда: Вологодский научный центр РАН, 2025.

[2] Демографическое самочувствие регионов России. Национальный демографический доклад — 2020 / Т. К. Ростовская, А. А. Шабунова, В. Н. Архангельский [и др.]; отв. ред. Т. К. Ростовская, А. А. Шабунова. М.: «ИТД Перспектива», 2021.

[3] Демографическое самочувствие регионов России. Национальный демографический доклад — 2023 / Т. К. Ростовская, А. А. Шабунова [и др.]; отв. ред. Т. К. Ростовская, А. А. Шабунова. Вологда: Вологодский научный центр, 2024.

Помимо доклада авторы опирались на данные официальной статистики, характеризующие текущую демографическую ситуацию в целом по России и по регионам, анализируемым в докладе.

Современные тренды в демографическом развитии Тувы

К общим позитивным характеристикам во всех регионах, вошедших в доклад, включая Туву, в 2024 г. относились постпандемийное снижение смертности, снижение темпов отрицательной динамики естественной убыли населения, повышение продолжительности жизни.

Республика Тыва является регионом, в котором высокая рождаемость и естественный прирост обеспечивают превышение естественного прироста над миграционными потерями (Натсак, Даржаа, 2023: 195).

Однако для ряда регионов сохраняются *депопуляционные процессы и сокращение населения*, связанные с отрицательными значениями как естественного, так и миграционного прироста. Депопуляция выступает как основная проблема в целом для России и для отдельных регионах (Рыбаковский, 2024: 5). Во многих субъектах РФ, анализируемых в докладе, убыль населения происходит за счёт отрицательного естественного и миграционного прироста. К этой группе относятся Амурская, Волгоградская, Вологодская, Ивановская, Иркутская области, Республика Башкортостан, ЕАО. Естественная убыль превышает миграционный прирост в Ставропольском крае, Нижегородской и Свердловской областях[1]. Рост численности населения происходит также по-разному: при сочетании естественного и миграционного прироста, как в г. Москве и ХМАО; за счет миграционного прироста, когда он превышает естественную убыль, как в Калининградской, Московской областях и Республике Татарстан.

Регионы, отличающиеся более высоким уровнем социально-экономического развития, имеют возможность компенсировать естественные потери миграционным приростом, пополнять половозрастную структуру молодым населением (Рыбаковский, 2024: 4). Высоким уровнем неблагополучия обладают регионы, характеризующиеся естественной убылью, миграционным оттоком вследствие низкого уровня экономического развития.

Регионы, отличающиеся миграционной привлекательностью, по сравнению с теми, кто теряет население в результате оттока, являются реципиентами человеческого капитала более высокого качества. Происходит региональная «утечка мозгов», когда выбывающих лиц с высшим образованием больше, чем прибывающих лиц с аналогичным уровнем образования. Это касается всех регионов, анализируемых в докладе, в том числе, и Тувы. В образовательной структуре прибывающего населения лиц с высшим образованием больше лишь в трёх регионах — г. Москве, Московской области и ХМАО.

Республика Тыва относится к числу регионов, в которых наблюдаются *гендерные диспропорции, связанные с преобладанием женщин в структуре населения*. За последние 20 лет доля мужчин в Туве составляла чуть более 47%, женщин — не менее 52%[2]. В целом преобладание женщин в половой структуре населения является общероссийским явлением, и характерно для большинства регионов, анализируемых в докладе — для Ивановской, Волгоградской, Амурской областей, Республики Тыва. В Республике Татарстан отмечается более благоприятная половозрастная структура населения[3].

Гендерный разрыв в ожидаемой продолжительности жизни (ОПЖ) в пользу женщин имеет тенденцию к сокращению, но сохраняется, разница по РФ составляла 11 лет, в Калининградской области — 8 лет, Волгоградской области — 9,7 лет, Республике Башкортостан — 10,7 лет, ЕАО — 12 лет, Вологодской области — 12,4 лет, Амурской области — 12,4 лет. В Республике Тыва наблюдается максимальный разрыв среди этих регионов — 13,4 лет. Более низкая продолжительность жизни мужчин в Туве по

[1] Численность и миграция населения Российской Федерации в 2023 г. Статистический бюллетень [Электронный ресурс] // Федеральная служба государственной статистики. URL: http://ssl.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Bul_migr_2023.xlsx (дата обращения: 22.08.2025).

[2] Статистический ежегодник Республики Тыва. Статистический сборник №1.37.5РТ. Красноярск: Управление Федеральной службы государственной статистики по Красноярскому краю, Республике Хакасия и Республике Тыва, 2024. С. 41–42.

[3] Демографическое самочувствие регионов России. Национальный демографический доклад — 2024 / Т. К. Ростовская, А. А. Шабунова [и др.]; отв. ред. Т. К. Ростовская, А. А. Шабунова. Вологда: Вологодский научный центр РАН, 2025. С. 95.

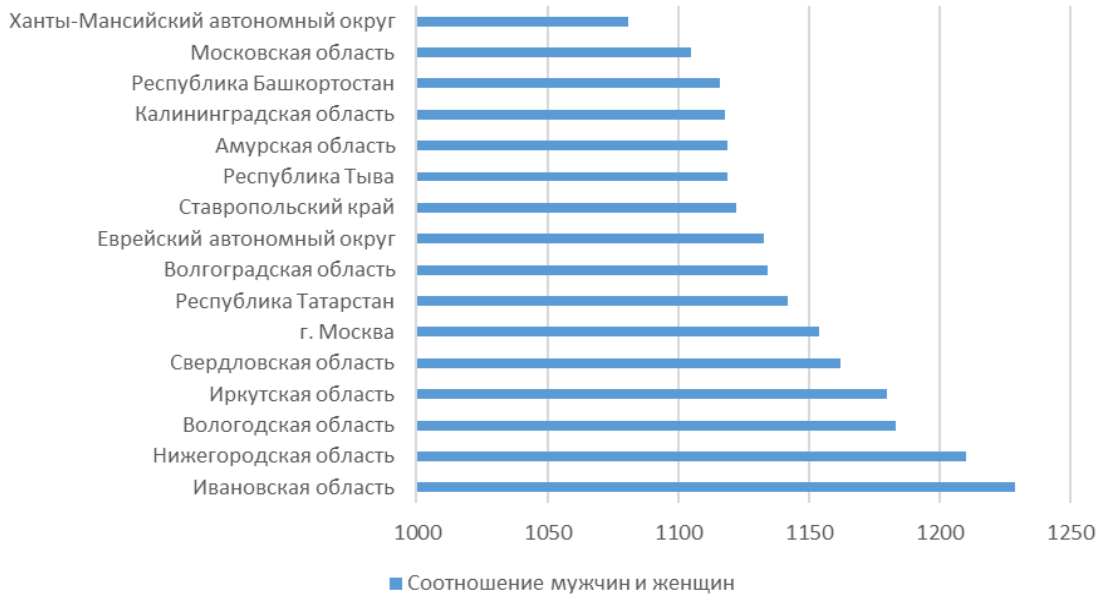


Рис. 1. Соотношение мужчин и женщин (на 1000 мужчин приходится женщин) в 2023 г. в субъектах РФ, вошедших в Национальный демографический доклад — 2024[1].
Fig. 1. The ratio of men to women (there are women per 1,000 men) in 2023 in the subjects of the Russian Federation included in the National Demographic Report — 2024.

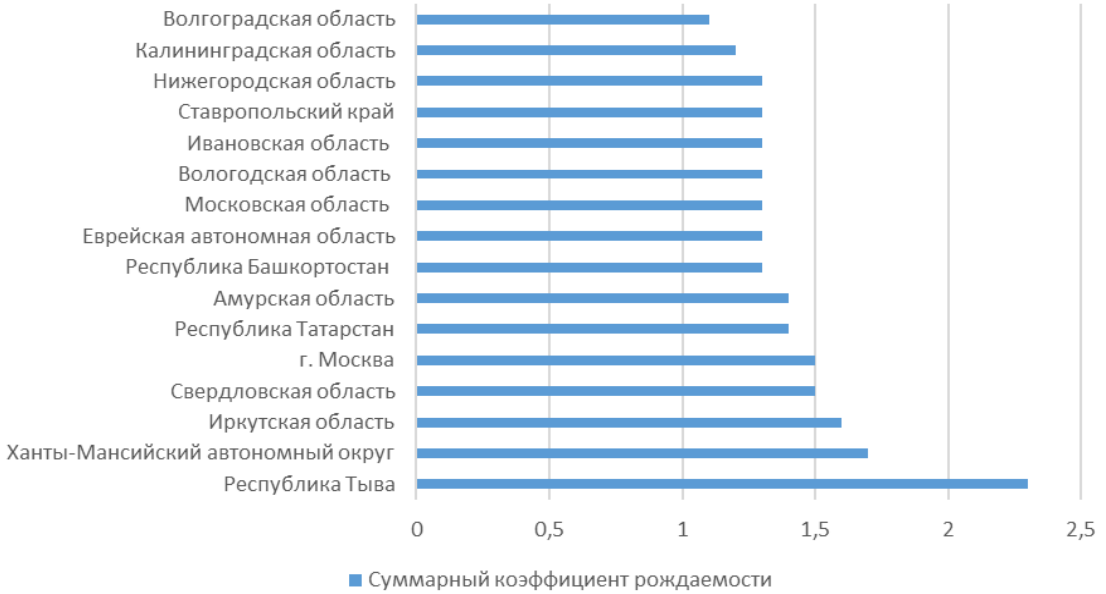


Рис. 2. Суммарный коэффициент рождаемости в субъектах РФ, включённых Национальный демографический доклад — 2024[2].
Fig. 2. The total fertility rate in the subjects of the Russian Federation included in the National Demographic Report — 2024.

[1] Регионы России. Социально-экономические показатели 2024. Статистический сборник. М., 2025. С. 51–52.
[2] Суммарный коэффициент рождаемости [Электронный ресурс] // ЕМИСС. Государственная статистика. URL: https://www.fedstat.ru/indicator/31517 (дата обращения: 22.08.2025).

сравнению с женщинами отрицательно влияет на брачную и семейную структуру населения, способствует формированию неполных семей (Натсак, 2024: 169).

В Республике Тыва также, как и во многих регионах, отмечается *снижение доли женщин фертильного возраста* в общей численности женского населения. В 2000 г. она составляла 53,71%, в 2024 г. — 47,96%[1]. Уменьшение численности женщин репродуктивного возраста (Ивановская, Нижегородская, Свердловская, Волгоградская, Амурская области, Республика Тыва) является одной из причин снижения российской рождаемости.

В Республике Тыва наблюдается *снижение рождаемости*. На рождаемость влияют разные факторы, в числе которых и вероисповедание, и тип местности, и особенности занятости населения (Рыбаковский, 2025: 4). Отличительной особенностью Тувы является то, что практически на протяжении всего временного ряда (1990-2021 гг.) в республике зафиксирован естественный прирост и суммарный коэффициент рождаемости, выше уровня естественного воспроизводства (Рязанцев, Ростовская, Давлетшина, 2022: 162). В 2024 г. Тува была одним из двух регионов России, в которых суммарный коэффициент рождаемости был выше уровня, необходимого для простого воспроизводства населения. Но вместе с тем с 2014 г. наблюдается его падение.

Полагаем, что уровень рождаемости в Туве продолжит снижение. П. А. Кишенин считает, что существенная конвергенция рождаемости между регионами произойдёт к когортам, рождённым в середине 2000-х гг., когда сократится уровень вариации (Кишенин, 2023: 113).

Снижение количества родившихся в 2024 г. по сравнению с 2023 г. было характерно для всех рассматриваемых регионов, несмотря на разные режимы воспроизводства населения в них (Московская, Ивановская, Вологодская, Калининградская, Волгоградская, Свердловская, Иркутская области, г. Москва, Ставропольский край, республики Башкортостан, Татарстан, Тыва, ХМАО, ЕАО)[2].

Кроме того, в Туве наблюдается *изменение возрастной структуры рождаемости*. Республику Тыва начинает затрагивать старение рождаемости, несмотря на то, что в Туве самый молодой средний возраст матерей и более медленные темпы старения возраста рожениц. Лидерство по числу рождений в Туве перешло от возрастной группы 20–24 лет к группе 25–29 лет, активное деторождение наблюдается у матерей в возрасте 30–34 года[3]. На повышение модальных значений возрастных коэффициентов рождаемости в Туве указывали Т. К. Ростовская, О. Д. Золотарева, Л. А. Давлетшина, которые рассматривают его как негативную тенденцию в демографическом развитии республики (Ростовская, Золотарева, Давлетшина, 2023: 47).

Сокращение долей рождения детей в молодых возрастах, повышение среднего возраста матерей, рожающих первенцев, активная репродукция у женщин 35–49 лет характерны также для Ставропольского края, Республики Башкортостан, Нижегородской, Вологодской, Амурской областей. Эти процессы связаны с разными факторами, прежде всего, с откладыванием рождения детей, повышением возраста вступления в брак. Таймингговые сдвиги календаря рождаемости, структурные трансформации рождаемости, изменения возрастного профиля материнства имеют региональные особенности и протекают с различной скоростью (Кишенин, 2023: 86). Структурные и таймингговые изменения рождаемости рассматриваются и как угрозы демографической безопасности регионов (см.: Ильдарханова, Архангельский, Ершова, 2024).

В Республике Тыва отмечается с*нижение показателей внебрачной рождаемости*. В Туве внебрачная рождаемость в 2005 г. достигала исторического максимума — 65,6% от общего числа всех рождений, к 2023 г. снизилась до 58,4%, но остаётся самой высокой по России[4]. На максимальный уровень

[1] Расчёты сделаны на основе данных: Численность постоянного населения — женщин по воз расту [Электронный ресурс] // ЕМИСС. Государственная статистика. URL: https://www. fedstat.ru/indicator/31293 (дата обращения 02.01.2025).

[2] Коэффициенты рождаемости, смертности, естественного прироста, браков, разводов за январь-декабрь 2024 г. [Электронный ресурс] // Федеральная служба государственной статистики. URL: http://ssl.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/EDN_12-2024.htm (дата обращения: 08.08.2025).

[3] Демографическое самочувствие регионов России. Национальный демографический доклад — 2024 / Т. К. Ростовская, А. А. Шабунова [и др.]; отв. ред. Т. К. Ростовская, А. А. Шабунова. Вологда: Вологодский научный центр РАН, 2025. С. 124.

[4] Приложение к Демографическому ежегоднику 2023 [Электронный ресурс] // Федеральная служба государственной статистики. URL: http://ssl.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Demogr_ejegod_2023.pdf (дата обращения: 22.08.2025).

добрачных зачатий в Туве, реализовавшихся в рождениях, на фоне других российских регионов указывал М. Тольц[1]. Такое положение в республике сложилось по ряду причин: высокий уровень добрачных зачатий, низкий уровень брачности, распространенность незарегистрированных сожительств, откладывание регистрации брака, а также ослабление императивных представлений о рождении детей в браке. Немаловажное значение для внебрачной рождаемости имеют социальные изменения, к числу которых относятся, в том числе, популярность внебрачных союзов, предбрачные сексуальные отношения и трансформация общественных стереотипов (Рашитова, 2025: 564).

Несмотря на существенное снижение доли внебрачных рождений за последние годы, данная проблема остается актуальной для Тувы (Ростовская, Натсак, Еламанова, 2024: 252). Отмечая существенную региональную дифференциацию в показателях внебрачной рождаемости, исследователи отмечают важность роли брачности в связи с тем, что повышение рождаемости происходит преимущественно за счёт брачного компонента (Тольц, 2023: 50). Таким образом, высокий уровень внебрачной рождаемости и распространённость неполных семей выступают как одни из факторов, отрицательно влияющих на возможность более полной реализации потенциала рождаемости.

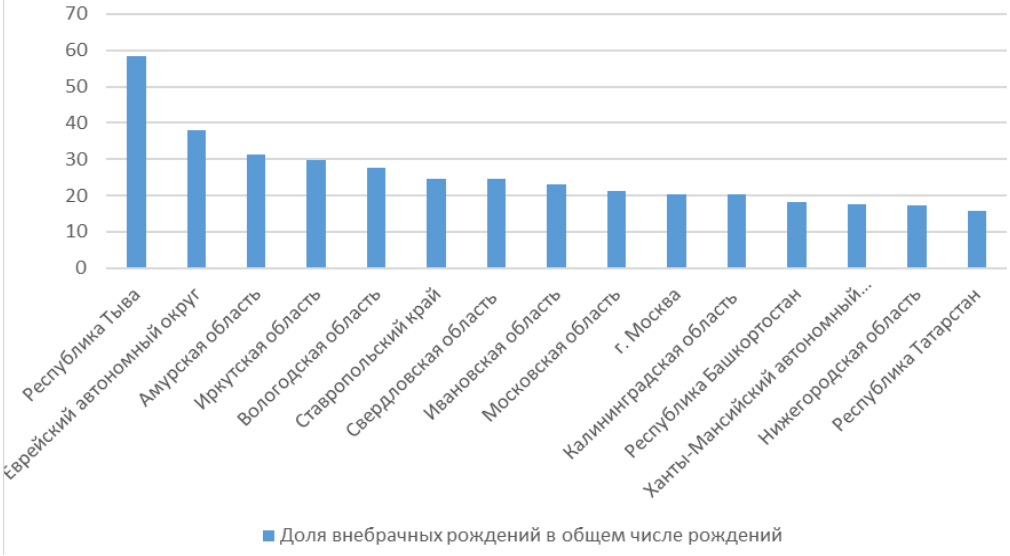


Рис. 3. Доля внебрачных рождений в общем числе рождений в субъектах РФ, вошедших в Национальный демографический доклад — 2024[2], в 2023 г.
Fig. 3. The share of illegitimate births in the total number of births in the subjects of the Russian Federation included in the National Demographic Report — 2024 , in 2023.

Кроме Тувы снижение внебрачной рождаемости отмечено лишь в г. Москве, Иркутской области и Республике Тыва.

В большинстве же регионов, вошедших в доклад, фиксируется *незначительный рост внебрачной рождаемости.* В 2023 г. рост отмечен в Нижегородской, Свердловской, Амурской, Ивановской, Московской, Вологодской, Калининградской, Волгоградской областях, Ставропольском крае, республиках Татарстан и Башкортостан, ХМАО. Наибольший рост наблюдался в ЕАО с 32,8% в общем числе рождений в 2022 г. до 37,9% в 2023 г.[3] Самый низкий показатель рождений у матерей, не состоявших в зарегистрированном барке, среди исследуемых регионов в Республике Татарстан — 15,8%[4]. В целом по России доля внебрачных рождений в 2022 г. составила 22,8%. При этом, как отмечает С. В. Захаров, в структуре внебрачных рождений на современном этапе происходят изменения — в ней преобладают дети, зарегистрированные по совместному заявлению родителей, а доля детей, рождённых собственно

[1] Тольц М. О влиянии брачного статуса на рождаемость [Электронный ресурс] // Демоскоп Weekly. 2020. № 871-872. URL: http://www.demoscope.ru/weekly/2020/0871/nauka03.php (дата обращения: 01.07.2025).
[2] Там же.
[3] Приложение к Демографическому ежегоднику 2023 [Электронный ресурс] // Федеральная служба государственной статистики. URL: http://ssl.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Demogr_ejegod_2023.pdf (дата обращения: 22.08.2025).
[4] Там же.

одинокими матерями, стала менее половины от всех рождений вне зарегистрированного брака (Захаров, 2025: 484).

В Туве в 2024 г. произошёл *прирост количества умерших по сравнению с предыдущим годом*. Сельское население республики отличается более высоким уровнем смертности, мужская смертность выше женской. В структуре причин смертности населения Тувы преобладают внешние причины в отличие от других субъектов, в которых первое ранговое место занимают болезни системы кровообращения. По уровню смертности Республика Тыва имеет показатель 9,6, и занимает, скорее, «серединное» место среди других регионов.

В целом такой прирост отмечен во всех без исключения регионах, включённых в доклад, начиная с минимальных 0,2 процентных пункта и заканчивая максимальными 0,8 процентными пунктами. Наиболее высокие уровни смертности на 1000 чел. населения среди регионов, вошедших в доклад, принадлежат Ивановской области (16,5), ЕАО (15,1), наименьшие — ХМАО (6,4), г. Москве (8,9).

Тува относится к меньшинству регионов, в которых *рождаемость превышает смертность*, как и г. Москва и ХМАО[1].

В остальных регионах *смертность превышает рождаемость* — это Калининградская, Свердловская, Ивановская, Московская, Вологодская, Волгоградская, Нижегородская, Иркутская, Амурская области, Ставропольский край, республики Башкортостан и Татарстан.

Младенческая смертность в Туве в 2024 г. выросла, как и в Ивановской, Калининградской, Иркутской, Амурской областях, Ставропольском крае, ХМАО. В половине регионов в 2024 г. продолжилось снижение этого показателя (Московская, Вологодская, Нижегородская, Свердловская области, г. Москва, Республика Башкортостан, Республика Татарстан, ЕАО).

В Туве уровень младенческой смертности выше, чем в среднем по России. Такая ситуация наблюдается и в Ивановской, Волгоградской, Иркутской, Амурской, областях, Ставропольском крае, и ЕАО.

Из рассматриваемых регионов самый высокий уровень младенческой смертности отмечается в ЕАО — 7,9 на 1000 родившихся, это самый высокий уровень по РФ после Чукотской АО (25,2), самый низкий среди анализируемых субъектов РФ — в Республике Татарстан (2,6)[2]. Республика Тыва следует за ЕАО, имея показатель 6,8, который вырос по сравнению с 2023 г. (6,2)[3]. Республика Башкортостан, Свердловская область имеют уровень младенческой смертности, равный среднероссийскому значению (4,0 в 2024 г.), Московская, Калининградская, Нижегородская области, г. Москва, Республика Татарстан, ХМАО — ниже.

Тува, как и Чеченская Республика, отличается *молодым средним возрастом населения*, в том числе по причине высокой рождаемости. В Чеченской Республике средний возраст населения на 11,3 года моложе, чем средний возраст населения в целом по России, в Республике Тыва — на 10,4 года (Натсак, 2024: 169). По данным 2023 г. из рассматриваемых регионов самый высокий средний возраст населения отмечается в Ивановской области — 43,1 и самый молодой средний возраст — в Республике Тыва. Несмотря на прогрессивную возрастную структуру, население Тувы находится в преддверии старости — коэффициент старения по шкале Боже-Гарнье-Россета составил 10,06%[4].

В ряде регионов происходит *прогрессирующее старение населения* в Москве, Калининградской, Ивановской, Амурской областях, ЕАО[5]. Данный процесс может быть связан не только с ростом продолжительности жизни, снижением рождаемости, но и миграционным оттоком молодёжи.

[1] Коэффициенты рождаемости, смертности, естественного прироста, браков, разводов за январь-декабрь 2024 г. [Электронный ресурс] // Федеральная служба государственной статистики. URL: http://ssl.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/EDN_12-2024.htm (дата обращения: 08.08.2025).
[2] Младенческая смертность по субъектам РФ за январь-декабрь 2024 г. [Электронный ресурс] // Федеральная служба государственной статистики. URL: http://ssl.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/EDN_12-2024.htm (дата обращения: 22.08.2024).
[3] Там же.
[4] Там же. С. 117.
[5] См.: Демографическое самочувствие регионов России. Национальный демографический доклад — 2024 / Т. К. Ростовская, А. А. Шабунова [и др.]; отв. ред. Т. К. Ростовская, А. А. Шабунова. Вологда: Вологодский научный центр РАН, 2025.

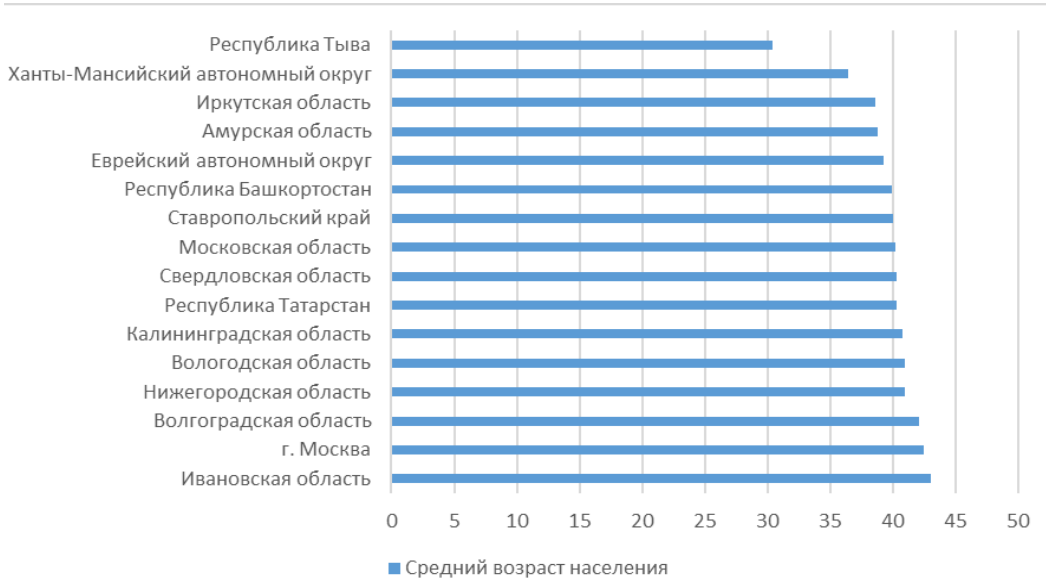


Рис. 4. Средний возраст населения субъектов РФ, включённых в Национальный демографический доклад — 2024[1], в 2023 г.
Fig. 4. The average age of the population of the subjects of the Russian Federation included in the National Demographic Report — 2024, in 2023.

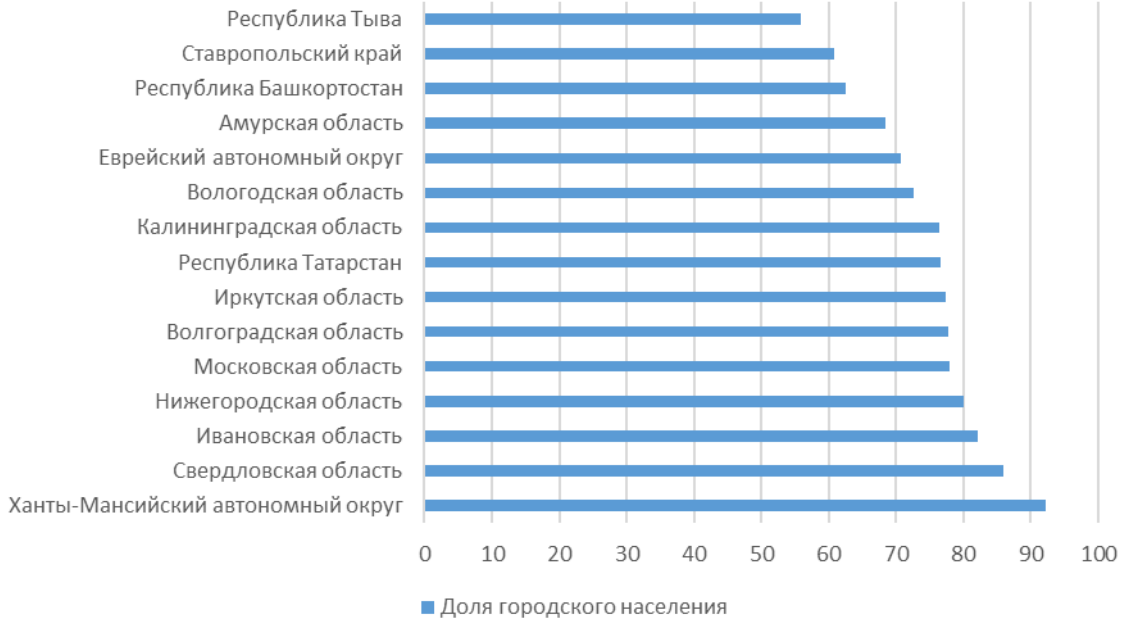


Рис. 5. Доли городского населения в общей численности населения субъектов РФ, вошедших в Национальный демографический доклад — 2024, на 1 января 2024 г.[2]
Fig. 5. The share of the urban population in the total population of the subjects of the Russian Federation included in the National Demographic Report — 2024, as of January 1, 2024.

[1] Приложение к Демографическому ежегоднику России 2023 [Электронный ресурс] // Федеральная служба государственной статистики. URL: http://ssl.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Demogr_ejegod_2023.pdf (дата обращения: 22.08.2025).
[2] Доля городского населения в общей численности населения на 1 января 2024 г. [Электронный ресурс] // ЕМИСС. Государственная статистика. URL: https://www.fedstat.ru/indicator/36057 (дата обращения: 22.08.2025).

В Республике Тыва также происходит *рост городских и снижение числа сельских жителей* за счет внутренней миграции «село — город» и межрегиональной миграции сельского населения, в 2024 г. доля городского населения составляла 55,8%, сельского — 44,2%, однако по сравнению с другими субъектами РФ, анализируемыми в докладе, у Тувы доля городского населения минимальна[1].

Разрыв между показателями удельного веса городских и сельских жителей в некоторых регионах становится все более глубоким. В Иркутской области происходит концентрация населения в крупных городах, развитие агломерационного типа расселения населения, в ХМАО на городское население приходится 92,2% населения. Снижение доли сельского населения в Вологодской области достигло 27%, исследователи указывают на близость к исчерпанию потенциала сельского населения как источника городского населения[2]. В Волгоградской области — 22,3%[3]. Сокращение численности сельского населения наблюдается в Ставропольском крае[4]. В Республике Башкортостан всё больше населения сосредотачивается в городах и сельских районных центрах, население мигрирует из поселений меньшего ранга (меньших размеров, более низкого административного статуса) в более высокие[5].

В Туве уровень брачности и разводимости ниже, чем в среднем по России и по сравнению с другими российскими регионами. В 2024 г. коэффициент разводимости по Республике Тыва составил 3,4 при среднероссийском значении 4,3[6]. Негативным явлением выступают *рост числа разводов и снижение числа браков* в Туве за последние два года.

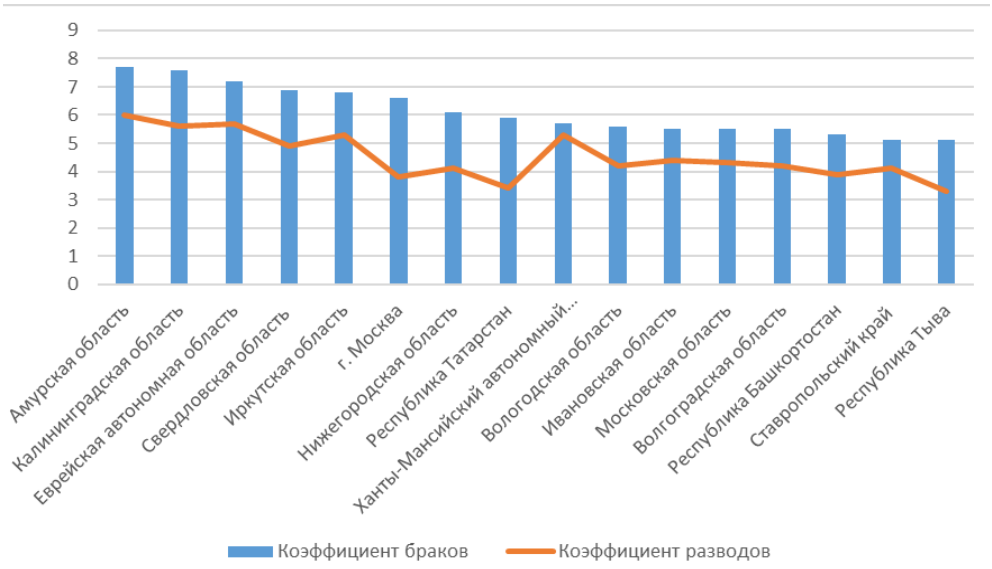


Рис. 6. Коэффициенты браков и разводов в субъектах РФ в 2024 г., вошедших в Национальный демографический доклад — 2024.
Fig. 6. The coefficients of marriages and divorces in the subjects of the Russian Federation in 2024, included in the National Demographic Report — 2024.

[1] Статистический ежегодник Республики Тыва. Статистический сборник №1.37.5РТ. Красноярск: Управление Федеральной службы государственной статистики по Красноярскому краю, Республике Хакасия и Республике Тыва, 2024. С. 41.
[2] Демографическое самочувствие регионов России. Национальный демографический доклад — 2024 / Т. К. Ростовская, А. А. Шабунова [и др.]; отв. ред. Т. К. Ростовская, А. А. Шабунова. Вологда: Вологодский научный центр РАН, 2025. С. 222.
[3] Там же. С. 189.
[4] Там же. С. 147.
[5] Там же. С. 87.
[6] Число разводов в расчете на 1000 человек населения за год [Электронный ресурс] // ЕМИСС. Государственная статистика. URL: https://www. fedstat.ru/indicator/31268 (дата обращения 11.11.2024); За январь — сентябрь 2024 г.: Естественное движение населения в разрезе субъектов Российской Федерации за сентябрь 2024 г. [Электронный ресурс] // Федеральная служба государственной статистики. URL: https://rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Edn_09-2024.htm (дата обращения 25.11.2024).

Тенденция снижения числа браков характерна для всех регионов, вошедших в доклад 2024 г. По сравнению с предыдущим 2023 г. сокращение количества браков произошло в Ивановской, Московской, Вологодской, Калининградской, Волгоградской, Ставропольской, Нижегородской, Свердловской, Иркутской, Амурской областях, г. Москве, республиках Башкортостан, Татарстан, Тыва, ХМАО, ЕАО[1]. Данный процесс в этих регионах сопровождается снижением числа разводов, за исключением г. Москвы, в которой наблюдался прирост разводов.

Таким образом, отличительной особенностью демографического развития Тувы на текущем этапе является то, что для неё не характерен депопуляционный тренд — нет сокращения населения, нет отрицательного естественного прироста, рождаемость превышает смертность. По отдельным социально-демографическим показателям, которые в высокой степени контрастировали с данными других регионов и средними значениями по России, началось улучшение, но до существенного сокращения разрыва между ними ещё далеко. Это, прежде всего, касается уровня внебрачной рождаемости.

Снижение младенческой смертности явилось не столь устойчивым, как показано выше, данный показатель в 2024 г. вновь вырос. Факторы, способствующие росту этого показателя, зависят от качества регионального управления здравоохранением и организации контроля на всех этапах оказания медицинских услуг. С этой позиции младенческая смертность является во многом предотвратимой.

На основе тренда снижения рождаемости, затронувшего и Туву, а также роста продолжительности жизни полагаем, что молодая возрастная структура населения, которой отличается Тува, будет в будущем конвергироваться с возрастной структурой других регионов, и средний возраст населения республики будет повышаться.

По ряду показателей мы отмечаем тот факт, что демографические процессы в Туве протекают в рамках общих закономерностей, характерных других российских регионов и для России в целом, но с более медленными темпами и по этой причине на данном этапе их значения не являются критическими. Речь идет, прежде всего, о снижении рождаемости, снижении доли женщин репродуктивного возраста, изменении возрастного профиля материнства и возрастной структуры рождаемости. Внутрирегиональная и межрегиональная миграция населения, обусловленная социально-экономическими факторами, приводит к постепенному сокращению доли сельского населения в Туве, как во многих других регионах. Гендерная диспропорция в ОПЖ приводит к дисбалансу в половой структуре населения. Эта проблема требует новых управленческих подходов.

Управленческие практики Тувы и других регионов в сфере поддержки рождаемости, многодетной модели семейной жизни и молодых семей

Региональные меры в сфере демографии зависят от разных факторов — исходных основных демографических показателей; «критичности» ситуации, которая требует новых подходов и инвестиций в социальную инфраструктуру, финансовых и нефинансовых мер поддержки деторождения, семей с детьми; бюджетной обеспеченности субъекта РФ.

Статистический анализ исследователями мер поддержки рождаемости, введённых в субъектах РФ, как региональный материнский капитал, показывает их положительное влияние на её показатели (см.: Архангельский, 2025: 456; Вакуленко, Ивашина, Свистильник, 2023: 1077).

В Республике Тыва также была принята региональная программа по повышению рождаемости[2]. Из новых мероприятий, связанных с институционализацией студенческих семей, в тувинской программе содержатся пункты, согласно которым планировалось обеспечить переводом на бюджетные места молодых женщин, родивших ребёнка во время обучения в образовательных организациях среднего

[1] Количество браков и разводов на 1000 человек населения [Электронный ресурс] // Федеральная служба государственной статистики. URL: http://ssl.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/EDN_12-2024.htm (дата обращения: 21.08.2025).

[2] Постановление Правительства Республики Тыва от 30 июня 2023 г. № 482 «Об утверждении региональной программы Республики Тыва «Повышение рождаемости в Республике Тыва на период 2023–2025 гг.» [Электронный ресурс] // Официальное опубликование правовых актов. URL: http://publication.pravo.gov.ru/document/1700202307050001?ysclid=me1921fpri99147804&index=46 (дата обращения: 01. 07.2025).

профессионального образования; установить преимущественное право на получение мест в одном общежитии организаций СПО студенческим семьям, имеющим детей[1].

Анализ практик регионов показывает, что есть стандартный набор инструментов, отраженных в региональных программах по повышению рождаемости, структуру которых формирует Министерство труда и социальной защиты РФ[2]. Наполнение такой программы конкретными мероприятиями и мерами зависит от финансовых возможностей субъектов РФ. Разработка и реализация региональных программ повышения рождаемости с 2023 г. стали институциональным механизмом государственной политики в сфере достижения макродемографических целей (Натсак, 2025: 552).

Регионы, включенные в национальный демографический доклад, как и все другие, имеют утвержденные программы по повышению рождаемости, а также отдельные программы по поддержке семьи, как, например, в Вологодской области «Семья — оплот Русского Севера»[3], в Калининградской области «Калининград — большая семья»[4].

Из мер, предусмотренных регионами, нужно отметить следующие:

— единовременные выплаты при рождении третьего и последующих детей (Московская область); четвёртого ребёнка и последующих детей (Вологодская область); молодым семьям при рождении третьего ребёнка и последующих детей (Вологодская область);

— единовременные выплаты родившим первого ребёнка в возрасте до 25 лет (Вологодская область);

— предоставление регионального материнского капитала (1 млн руб.) студенческим семьям, если оба родителя или единственный родитель обучаются по очной форме (Ивановская область); выплаты при рождении первенца в период обучения в вузе, организации среднего профессионального образования (СПО), либо в течение трёх лет после окончания обучения (Калининградская область);

— выплаты и субсидии по приобретению жилья (Московская область, Вологодская область);

— компенсация стоимости найма жилого помещения молодым семьям по договору найма (от 50 до 75% фактических расходов, но не более 20 тыс. руб.) (Вологодская область);

— предоставление наборов «Наше сокровище» при рождении ребенка (Московская область);

— многодетным семьям полагаются выплаты, скидки и компенсации на оплату жилищно-коммунальных услуг (Московская область);

— предоставление особых условий приобретения товаров и услуг для многодетных семей (Калининградская область);

— бесплатный проезд детей-школьников в городском транспорте, бесплатное питание школьников и студентов организаций среднего профессионального образования из многодетных семей (Калининградская область).

Следует отметить подходы, принятые в Калининградской области, которая одним из первых субъектов РФ отменила критерии нуждаемости при оказании региональных мер социальной поддержки многодетных семей[5], в Ставропольском крае, в котором при выплате ежемесячной компенсации на каждого ребёнка до 18 лет, отошли от принципа расчёта уровня доходов — вне зависимости от его уровня такую компенсацию получают все многодетные семьи[6].

Опытом, заслуживающим внимания с точки зрения заимствования и использования другими регионами, можно назвать открытие семейных многофункциональных центров (МФЦ), работающих на

[1] Там же.
[2] Приказ Минтруда России от 05.05.2023 г. № 436 (ред. от 08.12.2023) «Об утверждении Методических рекомендаций по оценке демографического потенциала субъекта Российской Федерации и разработке региональных программ по повышению рождаемости» [Электронный ресурс] // Электронный фонд правовых и нормативно-технических документов. URL: https://docs.cntd.ru/document/1301848066?ysclid=mkgrgdbb7b468359668 (дата обращения: 12.01.2026).
[3] Демографическое самочувствие регионов России. Национальный демографический доклад — 2024 / Т. К. Ростовская, А. А. Шабунова [и др.]; отв. ред. Т. К. Ростовская, А. А. Шабунова. Вологда: Вологодский научный центр РАН, 2025. С. 218.
[4] Там же. С. 276.
[5] Там же. С. 274.
[6] Там же. С. 169.

базе как социально-ориентированных некоммерческих организаций (СОНКО), так и государственных учреждений системы социального обслуживания населения.

В Нижегородской области создана автономная некоммерческая организация «Институт демографического развития»[1]. В этом контексте необходимо указать на опыт Республики Татарстан, в которой была открыта первая в России кафедра медицинской демографии в Региональном медицинском исследовательском институте «Межрегиональный клинико-диагностический центр»[2].

При поддержке Координационного центра развития кадрового потенциала в области демографии ФНИСЦ РАН, созданного в 2023 г., осуществляется координация деятельности по формированию и развитию системы подготовки специалистов демографов в образовательных организациях высшего образования, повышения квалификации и профессиональной переподготовки государственных и муниципальных служащих, руководителей и специалистов органов и организаций, действующих во всех сферах социально-демографического развития. В регионах активно создаются специализированные подразделения на базе научных организаций. Свердловская и Вологодская области были одними из первых субъектов РФ, открывших Центры развития кадрового потенциала в области демографии. Создание межрегиональных (региональных) центров кадрового потенциала в области демографии — уникальная практика на национальном уровне. Основная цель деятельности этих центров заключается в формировании и развитии системы подготовки специалистов-демографов, популяризации демографического знания и научно-исследовательском сопровождении анализа демографических процессов и демографической политики в субъектах РФ.

Заключение

Республика Тыва имеет особые этнокультурные условия реализации репродуктивного потенциала населения, приводящие к высокой рождаемости и естественному приросту; она отличается прогрессивной возрастной структурой населения, более низким коэффициентом разводимости. Пример Тувы показывает, что принимаемые органами власти на федеральном и региональном уровне меры способствуют улучшению многих аспектов демографического развития. Вместе с тем Туву, как и многие российские регионы, как показано в статье, невозможно отнести к демографически стабильным территориям, поскольку проблемы мужской смертности, более высокого уровня смертности сельского населения, оттока сельского населения в города, низкого уровня брачности, высокого уровня внебрачной рождаемости, гендерного разрыва в ОПЖ — не способствуют формированию баланса в демографической структуре населения.

Эти же факторы представляют угрозу демографической безопасности республики. Эти вопросы требуют не только более пристального научного изучения, но и практических мер по смягчению их последствий. Необходимы новые специальные меры регулирования демографических процессов, как, например, гендерно-ориентированные меры снижения смертности.

Ключевыми демографическими проблемами для большинства российских регионов, вошедших в Национальный демографический доклад, являются снижение численности населения вследствие естественной, миграционной убыли. Меньшинство из них показывает естественный прирост, а также сочетание естественного и миграционного прироста. Степень неблагополучия разнится от региона к региону в зависимости от уровня депопуляции, снижения рождаемости и миграционного оттока. Уровень демографического благополучия региона повышается по мере роста миграционной привлекательности, социально-экономического развития. Эти факторы позволяют компенсировать естественную убыль за счет положительного миграционного сальдо, привлекать человеческий капитал более высокого качества. Для ряда регионов миграция выступает важнейшей причиной сокращения численности населения и в определённой степени формирования его стареющей модели.

Снижение рождаемости, наблюдаемое во всех без исключения регионах связано как со структурными факторами, как уменьшение доли женщин фертильных возрастов, молодёжи, так и экономическими, социокультурными изменениями, повышением возраста вступления в брак, старением рождаемости. Изменения в возрастной структуре рождаемости, выражающиеся в повышении среднего возраста матерей, более активной рождаемости в старших возрастных группах, сокращении

[1] Там же. С 295.
[2] Там же. С. 89.

числа рождений у матерей молодых возрастов не способствуют повышению рождаемости до уровня, необходимого для естественного воспроизводства населения в большинстве субъектов РФ. Еще одним общим трендом оказался рост внебрачной рождаемости.

Во всех субъектах РФ, анализируемых в докладе, произошел прирост количества умерших по сравнению с 2023 г. Смертность превышает рождаемость в большинстве регионов из доклада, кроме г. Москвы, Республики Тыва и ХМАО. Различия в уровне смертности по типу поселений и полу свойственны всем субъектам РФ, включённых в доклад. Гендерный разрыв в ожидаемой продолжительности жизни сокращается, но в ряде регионов сохраняется разница, превышающая среднероссийское значение показателя.

В большинстве регионов усиливаются урбанизационные процессы, и сельское население сокращается вследствие миграционных потерь.

Тенденция сокращения браков и негативные тенденции в семейной и брачной сферах также характерна практически для всех.

Анализ региональных практик по поддержке демографии показал, что эффективность принимаемых мер зависит от объема располагаемых регионами средств, которые они могут направить улучшение ситуации. Лучшие практики необходимо признать на федеральном уровне обязательными для всех остальных регионов.

Результаты анализа региональной дифференциации в области демографии и управленческих практик, а также рекомендации, выработанные на их основе, могут быть использованы в реализации регионами «Стратегии действий по реализации семейной и демографической политики, поддержке многодетности до 2036 г.»[1] и новых национальных проектов «Семья»[2], «Продолжительная и активная жизнь»[3], «Молодежь и дети»[4].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Архангельский, В. Н. (2025) Статистическая оценка влияния региональных мер демографической политики на рождаемость // Факторы и механизмы демографического развития : сборник научных статей / ред. О. А. Козлова и др. Екатеринбург : Институт экономики УрО РАН. 832 с. С. 453–472. DOI: https://www.doi.org/10.17059/udf-2025-3-1

Архангельский, В. Н., Иванова, А. Е., Рыбаковский, Л. Л. (2016) Результативность демографической политики России / под ред. Л. Л. Рыбаковского. М. : Экон-Информ. 307 с.

Вакуленко, Е. С., Ивашина, Н. В., Свистильник, Я. О. (2023) Региональные программы материнского капитала: влияние на рождаемость в России // Экономика региона. № 19 (4). С. 1077–1092.

Демографическое развитие России: становление и эволюция научной школы Л. Л. Рыбальченко (2025) / Ростовская Т. К., Рязанцев С. В., Рыбальченко С. И. и др. Ярославль : Филигрань. 208 с.

Захаров, С. В. (2025) Изменения уровня брачной и внебрачной рождаемости в России: оценки с учетом данных переписей и микропереписей населения о брачном состоянии женщин // Факторы и механизмы демографического развития : сборник научных статей / ред. О. А. Козлова и др. Екатеринбург : Институт экономики УрО РАН. 832 с. С. 483–501. DOI: https://www.doi.org/10.17059/udf-2025-3-3

Ильдарханова, Ч. И., Архангельский, В. Н., Ершова, Г. Н. (2024) Структурные и таймингговые трансформации рождаемости — угрозы демографической безопасности Республики Татарстан // Регионология. Т. 32. № 1 (126). С. 126–143.

Кишенин, П. А. (2023) Региональная дифференциация рождаемости в Российской Федерации: оптика реальных поколений // Демографическое обозрение. № 10 (4). С. 86–120.

[1] Проект Распоряжения Правительства РФ об утверждении Стратегии действий по реализации семейной и демографической политики, поддержке многодетности в Российской Федерации до 2036 года [Электронный ресурс] // Министерство труда и социальной защиты РФ. URL: https://mintrud.gov.ru/ministry/programms/11?ysclid=m82kxbqh7l973727081 (дата обращения: 05.03.2025).

[2] Национальный проект «Семья [Электронный ресурс] // Национальные проекты. URL: https://национальныепроекты.рф/new-projects/semya/ (дата обращения: 03.03.2025).

[3] Национальный проект «Продолжительная и активная жизнь» [Электронный ресурс] // Национальные проекты. URL: https://национальныепроекты.рф/new-projects/prodolzhitelnaya-i-aktivnaya-zhizn/ (дата обращения: 03.03.2025).

[4] Национальный проект «Молодежь и дети» [Электронный ресурс] // Национальные проекты. URL: https://национальныепроекты.рф/new-projects/molodezh-i-deti/ (дата обращения: 07.03.2025).

Козлова, О. А., Макарова, Н. М., Архангельский, В. Н. (2024) Методический подход к оценке факторного влияния на рождаемость в России // Уровень жизни населения регионов России. Т. 20. № 1. С. 76–90. DOI: https://doi.org/10.52180/1999-9836_2024_20_1_7_76_90

Натсак, О. Д. (2024) Влияние социально-демографических процессов на формирование неполных семей в Республике Тыва и региональные меры по улучшению семейной структуры // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. № 4 (76). С. 165–174.

Натсак, О. Д. (2025) Институциональные основы политики по достижению макродемографических целей: подходы к решению проблемы низкой рождаемости // Факторы и механизмы демографического развития. сборник научных статей / ред. О. А. Козлова и др. Екатеринбург : Институт экономики УрО РАН. 832 с. С. 543–556. DOI: https://www.doi.org/10.17059/udf-2025-3-8

Натсак, О. Д., Даржаа, Ч. Б. (2023) Миграционные намерения населения Республики Тыва: направления, причины и мотивы // Азиатские исследования: история и современность. № 2–3 (6–7). С. 193–219.

Рашитова, Л. К. (2025) Феномен внебрачной рождаемости как социальное явление // Факторы и механизмы демографического развития : сборник научных статей / ред. О. А. Козлова и др. Екатеринбург : Институт экономики УрО РАН. 832 с. С. 557–567. DOI: https://www.doi.org/10.17059/udf-2025-3-9

Ростовская, Т. К., Золотарева, О. А. (2022) Демографическая стабильность как приоритет демографической политики Российской Федерации // Вопросы управления. № 3/76. С. 6–18.

Ростовская, Т. К., Золотарева, О. А., Давлетшина, Л. А. (2023) Особенности рождаемости в Республике Тыва (1991–2021) // Новые исследования Тувы. № 2. С. 39–49. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.2.3

Ростовская, Т. К., Натсак, О. Д., Еламанова, А. С. (2024) Неполные семьи в Туве и Казахстане: статистико-демографический взгляд на проблему // Новые исследования Тувы. № 2. С. 251–252. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2024.2.1

Рыбаковский, О. Л. (2024) Воспроизводство населения регионов России в 1992–2024 гг.: итоги, компоненты, факторы // Народонаселение. Т. 27. № 4. С. 4–17. DOI: https://doi.org/10.24412/1561-7785-2024-4-4-17

Рыбаковский, О. Л. (2025) Климатический фактор в демографии регионов России (2017–2023 гг.) // Народонаселение. Т. 28. № 2. С. 4–15. DOI: https://doi.org/10.24412/1561-7785-2025-2-4-15

Рязанцев, С. В., Мирязов, Т. Р. (2021) Демографическое благополучие: теоретические подходы к определению и методика оценки // ДЕМИС. Демографические исследования. Т. 1. № 4. С. 5–19. DOI: https://doi.org/10.19181/demis.2021.1.4.1

Рязанцев, С. В., Ростовская, Т. К., Давлетшина, Л. А. (2022) Актуальные проблемы демографии и подготовки демографов в Туве // Новые исследования Тувы. № 4. С. 146–168. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2022.4.12

Рязанцев, С. В., Рыбаковский, Л. Л. (2021) Демографическое развитие России в XX–XXI веках: исторические и геополитические измерения // Вестник Российской академии наук. Т. 91. № 9. С. 810–819.

Тольц, М. (2023) Роль брачности в современной рождаемости в России // Вестник общественного мнения. № 1–2 (130). С. 49–57.

Шабунова, А. А., Васильева, Е. Н., Калачикова, О. Н. (2022) Демографическое развитие России в контексте национальной безопасности / отв. ред. Т. К. Ростовская. М. : ООО «Проспект». 264 с.

Дата поступления: 16.09.2025 г.
Дата принятия: 13.11.2025 г.

REFERENCES

Arkhangelskii, V. N. (2025) Statistical assessment of the impact of regional demographic policy measures on fertility. In: *Factors and mechanisms of demographic development: collection of scientific articles*, O. A. Kozlova et al. (eds.). Ekaterinburg, Institute of Economics of the Ural Branch of RAS. 832 p. Pp. 453–472. (In Russ.). DOI: https://www.doi.org/10.17059/udf-2025-3-1

Arkhangelskii, V. N., Ivanova, A. E. and Rybakovskii, L. L. (2016) *Effectiveness of Russia's demographic policy*. Ed. by L. L. Rybakovskii. Moscow, Econ-Inform. 307 p. (In Russ.).

Vakulenko, E. S., Ivashina, N. V. and Svistilnik, Ia. O. (2023) Regional maternity capital programmes: impact on fertility in Russia. *Ekonomika regiona,* no. 19 (4), pp. 1077–1092. (In Russ.).

Demograficheskoe razvitie Rossii: stanovlenie i evoliutsiia nauchnoi shkoly L. L. Rybaltchenko (2025) / T. K. Rostovskaia, S. V. Riazantsev, S. I. Rybaltchenko et al. Yaroslavl, Filigran. 208 p. (In Russ.).

Zakharov, S. V. (2025) Changes in the level of marital and non-marital fertility in Russia: estimates taking into account census and micro-census data on women's marital status. In: *Factors and mechanisms of demographic development:* collection of scientific articles. O. A. Kozlova et al. (eds.). Ekaterinburg, Institute of Economics of the Ural Branch of RAS. 832 p. Pp. 483–501. (In Russ.). DOI: https://www.doi.org/10.17059/udf-2025-3-3

Ildarkhanova, Ch. I., Arkhangelskii, V. N. and Ershova, G. N. (2024) Structural and timing transformations of fertility: threats to the demographic security of the Republic of Tatarstan. *Regionologiia,* vol. 32, no. 1 (126), pp. 126–143. (In Russ.).

Kishenin, P. A. (2023) Regional differentiation of fertility in the Russian Federation: the perspective of real cohorts. *Demograficheskoe obozrenie,* no. 10 (4), pp. 86–120. (In Russ.).

Kozlova, O. A., Makarova, N. M. and Arkhangelskii, V. N. (2024) Methodological approach to assessing factor influence on fertility in Russia. *Uroven zhizni naseleniia regionov Rossii*, vol. 20, no. 1, pp. 76–90. (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.52180/1999-9836_2024_20_1_7_76_90

Natsak, O. D. (2024) Impact of socio-demographic processes on the formation of single-parent families in the Republic of Tuva and regional measures to improve family structure. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo. Seriia: Sotsialnye nauki,* no. 4 (76), pp. 165–174. (In Russ.).

Natsak, O. D. (2025) Institutional foundations of the policy to achieve macro-demographic goals: approaches to solving the problem of low fertility. In: *Factors and mechanisms of demographic development*: collection of scientific articles, O. A. Kozlova et al. (eds.). Ekaterinburg, Institute of Economics of the Ural Branch of RAS. 832 p. Pp. 543–556. (In Russ.). DOI: https://www.doi.org/10.17059/udf-2025-3-8

Natsak, O. D. and Darzhaa, Ch. B. (2023) Migration intentions of the population of the Republic of Tuva: directions, causes and motives. *Aziatskie issledovaniia: istoriia i sovremennost,* no. 2–3 (6–7), pp. 193–219. (In Russ.).

Rashitova, L. K. (2025) The phenomenon of non-marital fertility as a social phenomenon. In: *Factors and mechanisms of demographic development:* collection of scientific articles, O. A. Kozlova et al. (eds.). Ekaterinburg, Institute of Economics of the Ural Branch of RAS. 832 p. Pp. 557–567. (In Russ.). DOI: https://www.doi.org/10.17059/udf-2025-3-9

Rostovskaia, T. K. and Zolotareva, O. A. (2022) Demographic stability as a priority of the demographic policy of the Russian Federation. *Voprosy upravleniia*, no. 3 (76), pp. 6–18. (In Russ.).

Rostovskaia, T. K., Natsak, O. D. and Elamanova, A. S. (2024) Single-parent families in Tuva and Kazakhstan: a statistical-demographic view of the problem. *New Research of Tuva,* no. 2, pp. 251–252. (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2024.2.1

Rostovskaia, T. K., Zolotareva, O. A. and Davletshina, L. A. (2023) Features of fertility in the Republic of Tuva (1991-2021). *New Research of Tuva,* no. 2, pp. 39–49. (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.2.3

Rybakovskii, O. L. (2024) Population reproduction in the regions of Russia in 1992–2024: results, components, factors. *Narodonaselenie,* vol. 27, no. 4, pp. 4–17. (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.24412/1561-7785-2024-4-4-17

Rybakovskii, O. L. (2025) Climatic factor in the demography of the regions of Russia (2017–2023). *Narodonaselenie,* vol. 28, no. 2, pp. 4–15. (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.24412/1561-7785-2025-2-4-15

Riazantsev, S. V. and Miriazov, T. R. (2021) Demographic well-being: theoretical approaches to definition and assessment methodology. *DEMIS. Demograficheskie issledovaniia,* vol. 1, no. 4, pp. 5–19. (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.19181/demis.2021.1.4.1

Riazantsev, S. V., Rostovskaia, T. K. and Davletshina, L. A. (2022) Current issues of demography and training of demographers in Tuva. *New Research of Tuva* no. 4, pp. 146–168. (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2022.4.12

Riazantsev, S. V. and Rybakovskii, L. L. (2021) Demographic development of Russia in the 20th–21st centuries: historical and geopolitical dimensions. *Vestnik Rossiiskoi akademii nauk,* vol. 91, no. 9, pp. 810–819. (In Russ.).

Tolts, M. (2023) The role of marriage in contemporary fertility in Russia. *Vestnik obshchestvennogo mneniia,* no. 1–2 (130), pp. 49–57. (In Russ.).

Shabunova, A. A., Vasilieva, E. N. and Kalachikova, O. N. (2022) *Demographic development of Russia in the context of national security*. T. K. Rostovskaia (ed.). Moscow, OOO "Prospekt". 264 p. (In Russ.).

Submission date: 16.09.2025.
Acceptance date: 13.11.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.16

РОДНОЙ ЯЗЫК

Статья

Число *үш* ‘три’ в тувинской языковой картине мира

Любовь С. Кара-оол
Тувинский государственный университет, Российская Федерация

В статье произведена систематизация примеров использования числа «үш» ‘три’ в разных сферах культурной жизни тувинцев. Анализировались тексты тувинского устного народного творчества, художественных произведений, научной литературы, привлекались полевые материалы автора 1990–2000-х гг., собранные в разных районах Тувы.

Зафиксировано широкое употребление числа «үш» ‘три’ в разных жанрах фольклорных текстов, в традициях и обычаях народа, а также фразеологии тувинского языка, в современной литературе и культурно-бытовой жизни тувинцев.

В тувинской языковой картине мира данное число является символом трёхэтажности Вселенной; символом первичных сил, из которых возник мир и человеческий род; общности трёх понятий, качеств, явлений, предметов; успешности и волшебства сказочных действий, совершаемых трижды; символом трёх знаний; единства и священности народа, языка и земли. Число «үш» ‘три’ выражает полноту и завершённость обрядовых действий, совершаемых трижды; символом трёх главных пиров в жизни тувинца; символом перехода от младенчества к детству; единства и целостности стихотворения-триады; символом не только сильного и мужественного победителя трёх мужских игрищ, но и воина-защитника. Число «үш» ‘три’ также является символом отделения души от тела покойника, завершающий три этапа жизни человека — рождение, жизнь и смерть; очищения от скверны и нечисти; гостеприимства и трёх вкусов. Это символ стойкости, надёжности и покоя; необратимости изменений в жизни человека; испытания на человечность и символ триединства человека.

Ключевые слова: *тувинский язык; нумератив; символика числа; три; тувинский фольклор; тувинская культура; тюркская культура*

Для цитирования:
Кара-оол Л. С. Число *үш* ‘три’ в тувинской языковой картине мира // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 292-306. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.16

Кара-оол Любовь Салчаковна — кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой теории и методики языкового образования и логопедии Тувинского государственного университета. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Ленина, д. 36. Эл. адрес: lkaraool61@mail.ru

KARA-OOL, Lyubov Salchakovna, Candidate of Philology, Associate Professor, Head, Department of Theory and Methods of Language Education and Speech Therapy, Tuvan State University. Postal address: 36 Lenina St., 667000, Kyzyl, Russian Federation. Email: lkaraool61@mail.ru

ORCID: 0000-0001-9270-2912

NATIVE LANGUAGE

Article

The Number *üç* ‘three’ in the Tuvan Linguistic Worldview

Lyubov S. Kara-ool
Tuvan State University, Russian Federation

The article systematizes examples of the use of the number üç ‘three’ in various domains of the cultural life of the Tuvan people. The analysis is based on texts of Tuvan oral folklore, works of fiction, scholarly literature, as well as the author’s field materials collected in different districts of Tuva in the 1990s–2000s.

Widespread use of the number üç ‘three’ is attested in multiple genres of folklore texts, in the traditions and customs of the people, in Tuvan phraseology, as well as in contemporary literature and in the cultural and everyday life of Tuvans. The Tuvan word for “three” is üç.

In the Tuvan linguistic worldview, the number functions as a symbol of the three-tiered structure of the universe; of the primordial forces from which the world and humankind emerged; of the unity of three notions, qualities, phenomena, or objects; of the success and magical efficacy of fairy-tale actions performed three times; of the triad of knowledge; and of the unity and sacredness of the people, language, and land. The number üç ‘three’ also conveys the completeness and finality of ritual actions performed three times; serves as a symbol of the three main feasts in a Tuvan’s life; marks the transition from infancy to childhood; represents the unity and integrity of the poem constructed as a triad; and functions as a symbol not only of a strong and courageous winner of the three men’s competitions, but also of the warrior-protector.

Furthermore, the number üç ‘three’ symbolizes the separation of the soul from the body of the deceased, thereby completing the three stages of human life — birth, life, and death; it is associated with purification from defilement and evil; with hospitality and the triad of tastes. It also represents steadfastness, reliability, and tranquility; the irreversibility of changes in human life; a test of one’s humanity; and the triune nature of the human being.

Keywords: *Tuvan language; numerative; symbolism of number; three; Tuvan folklore; Tuvan culture; Turkic culture*

For citation:
Kara-ool L. S. The Number *üç* ‘three’ in the Tuvan Linguistic Worldview. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 292-306 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.16

Введение

Актуальность исследования числа *үш* ‘три’ в тувинской языковой картине мира определена тем, что имена числительные с их грамматическими и морфологическими признаками служат не только для обозначения математических единиц, но также содержат в себе богатые культурные коннотации, т. е. дополнительные черты, сопутствующие основному содержанию числа. В связи с этим использование нумеративов в тувинской лингвокультуре требует дальнейшего исследования не только с точки зрения лингвистики, но и этнографии, культурологии, чтобы выявить роль дополнительных символических и ритуальных значений чисел, которые в представлениях тувинцев наиболее ярко выражают своеобразие этнической культуры и взаимосвязь с народами Саяно-Алтая.

С древних времён тувинцы, как и другие тюркоязычные народы, приписывали числам *үш* ‘три’, *чеди* ‘семь’, *тос* ‘девять’ скрытый смысл, магическую возможность воздействия и влияния на окружающих и считали, что они управляют не только повседневной жизнью людей, но и миром. Например, в тувинском языке есть такие устойчивые понятия, как *үш сагыызын* ‘три талисмана’, *үш ыдык* ‘три святыни’, *үш оран* ‘три света (мира)’; *чеди арт* ‘семь перевалов’, *чеди кижи чедиишкинниг* ‘семь человек — успешны’, *чеди чүзүн мал* ‘скот семи мастей’; *тос аржаан* ‘девять целебных источников’, *тос эртине* ‘девять

драгоценностей', *тос сүзүк* 'девять предметов почитания' и т. д. Для носителей тувинского языка данные числа имеют символическое и сакральное значения, что подтверждается работами, посвящёнными традиционной этике, традициям, культуре и языку тувинцев (Кенин-Лопсан, 1994: 78-98, 99-122, 141-143; 2025: 77–118; Мижит, 2013; и др.[1]), примерами из текстов художественной литературы[2], тувинского фольклора[3], фразеологии тувинского языка[4], а также полевых материалов автора, собранных во время диалектологических экспедиций в Эрзинский кожуун и в Ховд Буянт аймака Монголии (1999 г.), в Пий-Хемский кожуун и сумон Цэнгэл Баян-Улгийского аймака Монголии (2005 г.).

Цель данной статьи — систематизация примеров использования числа *үш* 'три' в разных сферах культурной жизни тувинцев. Исходя из поставленной цели были определены следующие задачи: сделать краткий обзор литературы по теме исследования; изучить символику числа в разных жанрах тувинского фольклора; в традициях и обычаях тувинского народа; в текстах современной литературы и фразеологии тувинского языка, а также в повседневной жизни тувинцев.

Материалом для исследования послужили примеры из текстов устного народного творчеств, художественных произведений, научной литературы по теме исследования, а также полевые материалы автора, собранные во время диалектологических и комплексных экспедиций в разные годы.

Обзор литературы

Обзор литературы по теме исследования показал, что научных работ достаточно много. Во-первых, это исследование числительных в тюркских языках и культурах Э. Р. Тенишева. Он изучил символику чисел в древних (письменных) и современных тюркских языках, которые несут в себе особую символику (Тенишев, 2001), статья Р. Т. Муратовой о нумерологических фразеологических единицах с числом «семь» в тюркских языках (Муратова, 2014).

Во-вторых, семантика и символика числительных в тувинской языковой картине мира нашли отражение в работах Г. Н. Потанина (Потанин, 2007), Л. П. Потапова (Потапов, 1969), Я. Ш. Хертек[5], Н. Г. Курбатского (Курбатский, 1973), М. Б. Кенин-Лопсана (Кенин-Лопсан, 1994, 1995, 2017, 2025), В. Я. Бутанаева и Ч. В. Монгуш (Бутанаев, Монгуш, 2005), А. К. Кужугет (Кужугет, 2006), М. В. Монгуш (Монгуш, 2008), С. Ч. Донгак[6], Х. Куулар, О. Куулар, Д.-Д. Куулар, Л.-Д. Куулар[7], О. М. Дамчай и Е. С. Уйнук-оол[8]. В этих работах семантика числительных в тувинском языке рассматривалась в контексте исследования других тем, за исключением нескольких работ, например, Л. С. Мижит (Мижит, 2009, 2013) и Т. Г. Бочиной (Бочина, 2023). Так, Л. С. Мижит, изучая тувинский поэтический жанр *ожук даажы*, анализировала особенности тувинского трехстишия (Мижит, 2009, 2013). Т. Г. Бочина анализировала числовой и цветовой код как компонент тувинских загадок о человеке (Бочина, 2023).

В-третьих, есть исследования числительных в тюркском или монгольском языках в сравнении с тувинским. А. Н. Чугунекова в своей статье, анализируя наиболее употребительные числа в языке

[1] Донгак С. Ч. Тыва куда ёзулалдары. = Традиции тувинской свадьбы / отв. ред. К. А Бичелдей. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2012. С. 3–34.
[2] Кюнзегеш Ю. Ш. Ожук даштары: шүлүктер, йөрээлдер, шүлүглелдер. = Камни очага: стихи, благословения, поэмы. Кызыл: Тув.кн.изд-во, 1993; Даржай А.А. Черге чедир мөгейдим. = Земной поклон. Избранное. Стихи и поэмы. Кызыл: Тываполиграф, 2014. С. 37; Кара-Куске Ч. К. Тывызыксыг тывалар бис. = Мы — загадочные тувинцы. Кызыл: Тываполиграф, 2010. С. 33; Кудажы К-Э. К. Чогалдар чыындызы. Бирги том. Проза. = Собрание сочинений. Т. 1. Повести и рассказы. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1993. С. 16; Ооржак М. Хей-аъдым эзертепкеш… = Оседлав коня вдохновения. Стихотворения. Кызыл: Офсет, 2025. С. 44.
[3] Үш чүүл эртемниг оол: тыва улустуң тоолу / Чурукчузу И. Салчак. = Мальчик с тремя знаниями: тувинская народная сказка / худ. И. Салчак. Кызыл: Республиканская типография, 2001; Сын Хур-Кужугета Сергек с Темно-Рыжим конем. = Хүр-Күжүгеттиң оглу Хүрең-Кыскыл аъттыг Сергек: сказка-миф. Новосибирск: ООО «Типография Колорит», 2000.
[4] Хертек Я. Ш. Тувинско-русский фразеологический словарь = Тыва-орус фразеология словары. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1975. С. 166.
[5] Хертек Я. Ш. Тувинско-русский фразеологический словарь = Тыва-орус фразеология словары. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1975.
[6] Донгак С. Ч. Тыва куда ёзулалдары. = Традиции тувинской свадьбы. Кызыл, 2012.
[7] Куулар Х., Куулар О., Куулар Д.-Д., Куулар Л.-Д. Хам болгаш делегей = Шаман и мир / ред. А. М. Хертек. Кызыл: КЦО «Аныяк», 2014.
[8] Дамчай О. М., Уйнук-оол Е. С. Культура традиционной тувинской семьи / отв. ред. А. С. Шаалы. Кызыл: ИРНШ, 2016.

фольклора, выделила общие и специфические черты символики чисел тувинского и хакасского языков (Чугунекова, 2019). В статье о числовом коде тувинской лингвокультуры в пословицах авторы установили, что паремиологические единицы тувинской лингвокультуры основаны на символьной и сакральной семантике чисел, отражая народные поверья, обряды, фольклорно-мифологические образы. А также отметили наличие точек соприкосновения в символике чисел тюркских и монгольских паремий (Бредис и др., 2022: 276–292). В статье М. А. Бредиса о символике числа девять в тувинской лингвокультуре зафиксировано сходство в символике числа «девять» с лингвокультурами монгольских народов, объясняется это особенностями общей истории и лингвокультурным трансфером тувинцев, монголов и бурят (Бредис, 2023: 228–242), а в статье об особенностях употребления нумератива «пять» в тувинской лингвокультуре авторы установили, что в тувинской фразеологии и фольклоре частотность употребления нумератива пять и сила его символики значительно уступает символике числа пять в монгольских языках (Бредис, Новоспасская, 2023: 36–50). Авторы работы о символике числа «семь» в тувинской лингвокультуре пришли к заключению, что фольклорные тексты и фразеоединицы в тувинской лингвокультуре основаны на символике сакрального числа «чеди» и обнаружили большое сходство в символике числа с лингвокультурами других языков (Бредис, Сюэ, 2023: 274–289). И одна из последних работ М. А. Бредиса посвящена анализу тувинских фольклорных текстов и фразеологических единиц с числовым компонентом *чүс* ‘сто’ в сопоставлении с алтайским, хакасским, бурятским, монгольским и калмыцким языками. Исследование показало, что символика числового компонента сто не принадлежит к сфере сакрального и магического, но при этом данный нумератив в фольклорно-мифологическом плане имеет значение всеобщности, множества и в некоторых случаях предела (Бредис, 2024: 61–74).

Автор данной статьи Л. С. Кара-оол, исследуя числительные в топонимах Тувы, установила, что в них количественный показатель точно определяет число географических объектов; передаёт значения ‘несколько’ или ‘много’, а также показывает неопределённость количества. Среди тувинских топонимов были выявлены странствующие тюркские географические названия с ареалом распространения — Горный Алтай, Казахстан, Киргизия, Хакасия и Кавказские Минеральные Воды (Кара-оол, 2019), а также исследуя лексику свадебного обряда, описала трехчастность данных обрядов (Кара-оол, 2015: 19, 26–27; Кара-оол, 2021: 132–133; Кара-оол, 2024: 66–69).

Таким образом, общий обзор литературы по теме исследования показал, что семантика и символика чисел в тувинской лингвокультуре изучена достаточно хорошо, но тем не менее, нет научных работ, в которых отдельно изучены и систематизированы примеры использования числа *үш* ‘три’ в тувинской языковой картине мира, что подтверждает научную новизну данной работы.

Число «три» в разных жанрах тувинского фольклора

Число «три» широко используется в следующих жанрах устного народного творчества тувинцев: *тыва хамнарның алгыштары* ‘алгыши тувинских шаманов’, т. е. шаманские напевы, *тоолчургу чугаалар* ‘мифы’, *үштээн тывызыктар* ‘загадки триады’, *тоолдар* ‘сказки’.

И так, в древнейшем жанре тувинского фольклора — *тыва хамнарның алгыштары* ‘алгыши тувинских шаманов’ — шаманский напев или стих, шаманская песня, в которых поэтически выражены философия, психология, духовный мир и красота языка славных предков тувинского этноса (Кенин-Лопсан, 1995: 5) особое место занимают алгыши, посвящённые *Оран-делегей* ‘Вселенной’ из **трёх миров** (Кенин-Лопсан, 2002: 505; и др.[1]): *караңгы өртемчей* букв. «тёмный мир» ‘подземный мир’, *чырык өртемчей,* т. е. «светлый мир» ‘средний мир’ и *үстүү оран* ‘верхний мир’ (Кенин-Лопсан, 1995: 85, 94, 105). В них отражается представления народа о Вселенной с точки зрения древней религии шаманизма.

Универсальное понятие о трёхэтажности Вселенной встречается и в тувинской мифологии: *алдыы оран* ‘нижний мир’, *ортаа оран* ‘средний мир’, *үстүү оран* ‘верхний мир’ (Мижит, 2013: 35; Бредис и др., 2022: 285) или *Үстүү Дээр — Курбустуглар ораны* досл. «Верхнее Небо — мир Богов неба» ‘верхний мир’, *Ортаа оран* или *Дириг оран — кижилерниң, дириг амытаннарның, чер-суг ээлериниң ораны* досл. «средний мир или мир живых — мир людей, животных, хозяев земли и воды» ‘средний мир’, *Алдыы*

[1] Куулар Х., Куулар О., Куулар Д.-Д., Куулар Л.-Д. Хам болгаш делегей. Хам болгаш делегей. = Шаман и мир / ред. А. М. Хертек. Кызыл: КЦО «Аныяк», 2014. С. 115.

оран — эрлик ораны досл. «нижний мир — мир подземного царства» ‘нижний мир’ (Куулар и др., 2014: 115).

Образ мирового Древа мира или дерева жизни, разделённый на **три яруса**: корень — нижний мир, ствол — средний мир и ветви — верхний мир (Баешко, Гордиенко, Гордиенко, 2007: 88–91), встречается и в древнетюркском памятнике Кюль-Тегина[1]. Вертикальная структура пространства у саяно-алтайских тюрков также реализуется в образе мирового дерева (мировой горы) с различными зонами: верх — это крона дерева, небо, светила, вершина горы, исток реки, птица, верхний мир; низ — корни дерева, пещера, ущелье, вода, животные, обитающие в норах, рогатые животные, нижний мир, а середина — ствол дерева, долина, человек и животные с теплым дыханием (Традиционное мировоззрение … , 1988: 22–23). Поэтому трехчастная картина мира — это картина мира культур целого ареала.

Символ первичных сил, из которых возник мир и человеческий род нашёл своего отражения в тувинской *тоолчургу чугаалар* ‘мифологии’ о трёх стихиях *үш халап — от халавы* или *өрт халавы* ‘стихия огня’, *суг халавы* ‘стихия воды, т. е. наводнение’ и *хат халавы* ‘стихия бури’ (Кенин-Лопсан, 2002: 13–15).

Согласно мифу «*Үш халап*» («Три стихии»), в давние времена произошел большой пожар, напоминающий поток воды и его одолела стихия воды. Потом поднялась буря, унося собой пыль самой высокой тайги Сумбер-Уула и, осушив всю воду, образовала землю[2].

В тувинском фольклоре есть удивительные *үштээн тывызыктар* ‘загадки триады’, когда интерес отгадывающего вызывает не сам вопрос, заложенный в тексте загадки, а ответ, который состоит из трех рифмованных строк. В этих загадках отразился своеобразный взгляд кочевого народа на окружающий мир, его представления об общности трёх понятий, качеств, явлений, предметов, как, например, о трёх белых во вселенной *Өртемчейде үш ак*:

Аныяанда, дижи ак, *Кырый бээрге, бажы ак,* *Өлү бээрге, сөөгү ак*[3].	В молодости зубы белые, В старости голова белая, После смерти кости белые[4];

о трёх быстрых в мире *Чуведе үш дүрген*:

Бодап турда, бодал дүрген, *Көрүп турда, карак дүрген,* *Адып турда, согун дүрген*[5].	Когда думаешь, мысль быстра, Когда смотришь, глаз быстр, Когда стреляешь, стрела быстра[6];

о трёх недостающихся *Өртемчейде үш дудуу*:

Дээрниң баганазы чок, *Дагның куржаа чок,* *Сугнуң бышкызы чок*[7].	У неба подпорки нет, У горы пояса нет, У воды весёлки (мутовки, мешалки) нет[8].

Загадки-триады широко распространены в устном народном творчестве монголов (Жуковская, 2002: 167–169).

[1] Кюль-тегин: Поэзия вечного камня: (Памятники орхоно-енисейской письменности VI–VIII вв.). = Күл-тегин: Мөңге даштың сырыны: (Орхон-Енисей бижимелдериниң тураскаалдары VI–VIII вв.). Новосибирск: Наука, 2003. С. 91–128.
[2] Чылбыга айны канчап сыырыпканыл? = Как Чылбыга проглотила луну? Тувинские мифы. Новосибирск: Новосибирский издательский дом, 2023. С. 68.
[3] Тыва тывызыктар. = Тувинские загадки / Составитель Н.Г. Курбаткский / ред. перев. С. М. Орус-оол, Н. Ш. Куулар. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 2018. С. 148.
[4] Там же.
[5] Там же.
[6] Там же.
[7] Там же. С. 149.
[8] Там же.

В тувинских народных *тоолдар* ‘сказках’ число три — символ успешности и волшебства **действий, совершаемых трижды**. Например, герой сказки «*Үш чүүл эртемниг оол*» («Мальчик с тремя знаниями»), за три месяца в обмен на скот трёх видов овладел **тремя знаниями**: *шыдыраага оюн* ‘игра в шахматы’, *илби-шиди* ‘волшебство’ и *санга өөренири* ‘обучение счёту’, затем участвует в шахматном турнире Караты-Хаана, и обыграв его трижды, достигает своей цели[1].

В тувинских героических сказаниях и в сказках-мифах главный герой, чтобы стать богатырём Среднего мира или добиться руки дочери хана участвует **в трёх поединках** — *эр кижиниң үш оюну* ‘три мужские игрища’: *хүреш* ‘национальная борьба хуреш’, *аът чарыжы* ‘скачки’, *ча адары* ‘стрельба из лука’. И он становится символом не только сильного и мужественного победителя трёх мужских игрищ, но и воином-защитником, владеющим мастерством и ловкостью, уважающего народные традиции и культуру, тем самым завоевавшего национальную гордость соплеменников. Например, герой сказки-мифа «Сын Хур-Кужугета Сергек с Тёмно-Рыжим конем» Сергек участвовал в трёх состязаниях Дээр-Хаана: сначала выбросил через дымовое отверстие юрты чугун весом в девяносто пудов, победил в национальной борьбе хуреш сильного борца Чаан-Моге, с которым боролся три месяца без перерыва, затем состязался в стрельбе из лука со знаменитым борцом Он-Шара и тоже одержал победу[2].

Таким образом, сакральное число *үш* ‘три’ в разных жанрах устного народного творчества тувинцев является символом трёхэтажности Вселенной; символом первичных сил, из которых возник мир и человеческий род; общности трёх понятий, качеств, явлений, предметов; символом успешности и волшебства сказочных действий, совершаемых трижды; символом трёх попыток и трёх знаний, трёх мужских игрищ, а победитель символизирует сильного и мужественного воина-защитника, сумевшего превзойти противников в трёх испытаниях. Но при этом надо отметить, что это не чисто тувинская специфика, а общетюркская культурная традиция (Тенишев, 2001; Традиционное мировоззрение … , 1988: 16–105; Алиев, 2021: Электр. ресурс).

Число «три» в традициях и обычаях тувинцев

В тувинских традициях и обычаях тувинцев число «три» нашло свое отражение в обычаях соблюдения *тос ада угу* ‘родословной до девятого поколения отцов’, *божудуушкун ёзулалы* ‘родѝнных обрядах’, *куда ёзулалдары* ‘свадебные обряды’ и в национальных играх *эр кижиниң үш оюну* ‘три мужские игрища’.

По этическому обычаю уважения предков каждый человек должен знать свою родословную до девятого поколения отцов (Кенин-Лопсан, 1994: 53), которые делятся **на три группы**.

Первая группа — *үш ада дужу* ‘родство до третьего поколения’ или *өгбелер*, т. е. кровное родство от отца до прадеда. Данное родство является символом глубокой связи с родом и предками, символом сохранения семейных традиций и ценностей, передачи опыта старшего поколения. Человек на этом уровне родства отчётливо ощущает связь с историей семьи, поэтому должен знать, где жили предки, чем занимались, чем прославились, где похоронены, где находятся священные места, которые они освящали. Дети этой группы не имеют права становиться мужем и женой. Вторая группа — *бурунгу өгбелер* ‘давние предки’ — это прародители от четвёртого до шестого поколения отцов. Дети должны знать откуда они родом, из какого рода, какие именитые люди были среди них: борцы, лучники, сказочники и т. д. И, наконец, третья группа — *эрте-бурунгу өгбелер* ‘древние предки’ или *тос ада дужу* — это прародители от седьмого до девятого поколения отцов. О них можно узнать из легенд и преданий, из истории происхождения этнонимов, топонимов, антропонимов и т. д. (Кенин-Лопсан, 2017: 54–55).

В народе говорят: *Тыва кижи үш кол дойлуг: чаш уруг дою, куда дою, орнукшудулга дою* ‘У тувинца **три главных пира**: пир новорожденного, свадебный пир, поминальный пир’[3]. Они тесно взаимосвязаны с обрядами жизненного цикла, которых ещё называют «переходными», так как «…земная жизнь человека воспринимается архаическим сознанием как череда качественных превращений, *переходов*;

[1] Үш чүүл эртемниг оол: тыва улустуң тоолу / Чурукчузу И. Салчак. = Мальчик с тремя знаниями: тувинская народная сказка / худ. И. Салчак. Кызыл: Республиканская типография, 2001.
[2] Сын Хур-Кужугета Сергек с Темно-Рыжим конем. = Хур-Күжүгеттиң оглу Хүрең-Кыскыл аъттыг Сергек: сказка-миф. Новосибирск: ООО «Типография Колорит», 2000.
[3] Тыва кижиниң үш доюн эрттиреринiң чуруму. = Правила проведения трёх основных обрядов у тувинцев. Кызыл: ОАО «Тываполиграф», 2010. Выделено нами. — *Л. К.*

каждый из них мыслился как метафорическое *умирание,* а затем символическое *рождение, возрождение* в новом состоянии, статусе, качестве (например, девушка становилась замужней женщиной и т. д.)» (Чвырь, 2006: 49).

В *божудуушкун ёзулалы* ‘родильных обрядах’ тувинцев наблюдаются **действия совершаемые трижды**, которым придают магическое воздействие. Например, юго-восточные тувинцы во время традиционного обряда *чаш уруг чуур ёзулал* ‘купания новорожденного’[1] сначала омывали лицо малыша тёплым чаем, затем *чемижи чедишкен шай* ‘крепко заваренным чаем’ омывали тело ребёнка. Тувинцы считали, что такой чай укрепляет организм ребенка и хорошо действует на кожу, и, в конце, пах, подмышки и глаза малыша смазывали *чаг* ‘салом’ или *саржаг* ‘топлёным маслом’ (Потапов, 1969: 267).

Во время *кавай ёзулалы* ‘колыбельного обряда’ (Кенин-Лопсан, 1917: 186) также совершали **три магические действия**: 1) сначала в колыбель клали щенка *эник кавайлаар*, чтобы ввести в заблуждение нечистую силу, которая могла навредить ребёнку, 2) затем подвешивали *уруг куду* ‘оберег-символ’ в виде куколки из шкуры белки, 3) потом долгожитель из рода касался головой к колыбели, чтобы «дать» ребёнку свой возраст *назын бээр*. И только потом *тудугжу* ‘повитуха’ или *кырган-ава* ‘бабушка’, напевая *өпей ыры* ‘колыбельную песню’, укладывала малыша в колыбель, (Кенин-Лопсан, 1917: 184, 186; и др.[2]).

В **три года** *үш хар* проводили обряд *чаш хылбыктаар* ‘первой стрижки волос’, символизирующий переход от младенчества к детству (Монгуш, 2008: 247). Считается, что в этом возрасте у ребёнка просыпается память и начинает осознавать себя как личность[3]. Ребёнку дарили детёнышей домашнего скота, и он становился обладателем *өнчү* ‘своей собственности’ (Кенин-Лопсан, 1994: 125–127; Кужугет, 2006: 103; и др.[4]). И во время этого обряда *кырган-ача* ‘дедушка’ или *даай* ‘дядя по матери’ совершал также **три магические действия**: 1) погладив ребёнка по головке, вдыхал запах волос (желая выказать нежность, раньше не целовали, а вдыхали запах волос), 2) потом задевая волосы, обводил ножницами с белым кадаком *хачы актаар* вокруг головы малыша по движению солнца, 3) и в конце отрезал первую *дүргек* ‘прядь волос’ с правой стороны, сопровождая благопожелания (Кенин-Лопсан, 1994: 125).

Если остановимся на *куда ёзулалдары* ‘свадебном обряде’, то увидим четкую трехчастность обрядов. Сам свадебный обряд состоит **из трех циклов**, символизирующих важные этапы в жизни человека, с переходом в новый социальный статус и изменениями не только семейного положения, но и родовой принадлежности:

1) предсвадебные обряды — *куда мурнунда ёзулалда*р;

2) свадебные обряды — *куда ёзулалдары*;

3) послесвадебные обряде — *куда соонда ёзулалдар* (Кара-оол, 2015: 19).

Во время традиционного предсвадебного обряда *дүгдээшкин* ‘закрепление сватовства’ (обряд устраивали только тогда, когда жених и невеста достигали половой зрелости, и могли вступить в брак, подтверждая статус девушки как *келин* ‘невестки’ и парня как *күдээ* ‘зятя’) говорили: *Үш херээн үскен, үш чажын чарган* ‘Три дела решены, три косы заплетены’, совершив **три действия**: 1) девичью косу невесты заплетали в две (или три) косы, как у замужней женщины и завязывали *чавага* (женское украшение для косы), 2) девичьи кольца, браслет из меди заменяли женскими, т. е. из серебра и, наконец, 3) на макушку шапки невесты прикрепляли *маак* из красных нитей (Потапов, 1969: 260; Кара-оол, 2015: 26-27).

Во время свадебного обряда *келин алыр* ‘приезда за невесткой в день свадьбы’ по пути в *аал* ‘селение’ жениха сваты **трижды встречали** кортеж невестки на сакральных местах *ыдыктыг черлер*, обычно на перевале *арт* (Кенин-Лопсан, 2017: 29; Кара-оол, 2021: 132).

Первый раз встречали на сакральном месте рода невестки, чтобы выпросить ее у «хозяина» земли её предков *чер ээзинден чөпшээрел алыр*[5]. И для умилостивления *чер ээзи* ‘хозяину земли’ жертвенному

[1] Серен П. С. Моолда тываларның чаңчылдары (орук демдеглелдери). = Обряды тувинцев в Монголии (путевые заметки). Кызыл: Тип УПО «Аныяк», 2000. С. 13.
[2] Дамчай О. М., Уйнук-оол Е. С. Культура традиционной тувинской семьи / отв. ред. А. С. Шаалы. Кызыл: ИРНШ, 2016. С. 67.
[3] Там же. С. 68.
[4] Там же. С. 69.
[5] Донгак С. Ч. Тыва куда ёзулалдары = Традиции тувинской свадьбы / отв. ред. К. А. Бичелдей. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2012. С. 14.

кургану *оваа* «преподносили» *чем дээжизин өргүүр* ‘лакомые кусочки еды’, разбрызгивая *тос-карак* ‘девятиглазкой’ (кропилом) молоко вокруг *оваа*, сопровождая благопожеланиями. Второй раз встречали, въехав на территорию селения жениха, чтобы познакомить невестку с «хозяином» земли предков жениха и, чтобы он принял невестку *келин кысты хүлээп алыр*[1]. И для умилостивления хозяина земли совершали тот же обряд, как при первой встрече. В третий раз встречали вблизи селения жениха, обычно на переправе реки *кежиг аксы*. Невестка и сопровождающие приводили себя в порядок после утомительной дороги, и передохнув, направлялись в селение жениха. Вся посуда, использованная во время этой встречи, становилась утварью невестки *уругнуң аяк-савазы* (Кара-оол, 2021: 132–133).

По приезде в селение свадебный кортеж **трижды объезжал** *хүнгээр долганыр* по солнцу юрту молодых (Кенин-Лопсан, 2017: 30), а если она не была установлена, то подпорку юрты с кадаком *кадактыг багана ыяжы* (с обрядовым шелковым шарфом). А затем совершались **три ритуальных жеста** с использованием молока:

1) *даай-ава* жениха (тетя по матери), призывая благополучия и счастья молодожёнам, кропила молоко или *аржаан* (целебный источник) девятиглазкой *тос-карак* свадебный кортеж;

2) у коновязи *чеңге* жениха (жена старшего брата) снимала невестку с коня, когда она спешивалась, преподносила ей пиалу с молоком;

3) в юрте родителей жениха свекровь преподносила пиалу с молоком невестке и сыну со словами: *Даш октаан черинге чыдар, кыс берген черинге чурттаар* ‘Камень лежит там, куда его бросили, девушка живёт там, где её выдали’ (Потапов, 1969: 241, 261; Кара-оол, 2021: 132–133).

Во время *куда* ‘свадьбы’ проводились национальные игры, как *эр кижиниң үш оюну* ‘**три мужские игрища**’ (см. выше) и молодёжные игры, как важная часть культуры единения людей (Кара-оол, 2024: 66–69; и др.[2]). Три мужские игрища с давних времен проводятся и в Монголии и называются *эрийн гурван наадам* досл. «три игрища мужей» (Жуковская, 2002: 73–82).

В *орнукшудулга ёзулалы* ‘похоронном обряде’ священное число *үш* связано с днём похорон и обрядом омовения рук. Согласно верованию тувинцев, покойника хоронили на третий день, так как считали, что душа человека в течение трёх дней находится рядом с телом или местом, где он умер (Потанин, 2007: 478), привыкая к новому состоянию *миннишкин үези*[3] и прощаясь с миром живых, и только на третий день покидает тело, отправляясь в загробный мир, и тем самым завершает основные этапы жизни человека — рождение, жизнь и смерть[4]. По возвращении с похорон совершался обряд омовения рук аржааном из трёх компонентов: вода, молоко и можжевельник, чтобы очиститься от скверны и нечисти (Бутанаев, Монгуш, 2005: 172): аржаану приписываются охранительные и магические свойства.

Таким образом, в тувинских традициях и обычаях наблюдается четкая трехчастность и трехцикличность обрядов, символизирующих глубокую связь с родом и предками, являясь символом сохранения семейных традиций и ценностей, передачи опыта старшего поколения от отца до прадеда (*үш ада*); символом переходности трёх этапов жизни человека (*үш дой*) — рождение, создание семьи, смерть; символом полноты и завершённости обрядовых действий, которым приписывают магическую силу; символом перехода от младенчества к детству (*үш хар*), когда ребёнок начинает осознавать себя как личность. А трёхцикличный свадебный обряд, символизирует важные этапы в жизни человека с переходом в новый социальный статус и изменениями не только семейного положения, но и родовой принадлежности. В похоронном обряде число «три» — символ отделения души от тела покойника, завершающий основные этапы жизни человека: рождение, жизнь и смерть, а также символ очищения от скверны и нечисти.

[1] Донгак С. Ч. Тыва куда ёзулалдары. = Традиции тувинской свадьбы / отв. ред. К. А. Бичелдей. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2012. С. 14.
[2] Там же. С. 19.
[3] Куулар Х., Куулар О., Куулар Д.-Д., Куулар Л.-Д. Хам болгаш делегей = Шаман и мир / ред. А. М. Хертек. Кызыл: КЦО «Аныяк», 2014. С. 97.
[4] Полевые материалы автора 2005 г. Пий-Хемский кожуун Республики Тыва и сумон Цэнгэл Баян-Улгийского аймака Монголии.

Число «три» в литературе и в фразеологизмах тувинского языка

В тувинской литературе использование числа *үш* ‘три’ зафиксировано в жанре *ожук дажы* ‘трехстишия — триада’, а также в *быжыг сөс каттыжыышкыннары* ‘фразеологизмах’ тувинского языка со значениями «сильно чего-то делать»: ‘позднее время’, ‘чувство тревоги, страха или любопытства’ и ‘отсутствие системы в поведении, в образе жизни’.

Юрий Кюнзегеш — поэт, прозаик и переводчик, один из основоположников тувинской литературы, обогатил тувинскую поэзию не только выразительными средствами и образами, но и ввёл жанр трёхстишия, основываясь на традиционных приёмах фольклора и древнетюркской поэзии, и закрепил за **триадой** название *ожук дажы* букв. «треножника камни»[1], как символ единства (начало — развитие — конец) и целостности стихотворения (Мижит, 2009: 88, 90).

В стихотворении «*Үш ыдык*» («Три святыни») Народного писателя Тувы А. Даржая есть известная строфа:

Тыва дылың,

Тыва чонуң,

Тыва чериң — ожууңнуң үш ыдык дажы ол-дур, оглум

‘Твой тувинский язык,

твой тувинский народ,

твоя тувинская земля — это три священных камня твоего треножника, сынок’[2].

Эти строки точно и ёмко передают значение неразрывно связанных **трёх понятий** в жизни человека, без которых невозможно идентифицировать его, прививать чувство любви, гордости и уважения к своему языку, народу и малой родине. В них чётко виден символ единства и священности народа, языка и земли. Эту же мысль подтверждает другой писатель Чооду Кара-Куске[3]:

Чонум, Чуртум, Дылым — тыва,	Народ мой, Родина моя, Язык мой — тувинский,
Чоргаарланыр чүвем-не ол.	Только этим и я горжусь.
Кайы-бири турбаан болза,	Если б не было одного из них,
Канчап мени тыва дээрил?	Как бы меня назвали тувинцем?

В развитие и совершенствование рассматриваемого нами жанра внесли свой вклад поэты А. Уержаа, Н. Куулар, Э. Мижит, С. Донгак, Р. Лудуп и др.

В трехстишии А. Даржая число *үш* ‘три’ связано с неразрывными понятиями *бүзүрел* ‘вера’, *идегел* ‘надежда’, *ынакшыл* ‘любовь’, которые помогают каждому человеку преодолеть трудности, находить радость и смысл жизни, формируя основу личностного роста, эмоционального благополучия и духовного развития. По определению А. Даржая, *бүзүрел* ‘вера’, *идегел* ‘надежда’, *ынакшыл* ‘любовь’ — **три святые высоты** человеческих отношений:

Бүзүрел, Идегел, Ынакшыл —	Вера, Надежда, Любовь —
Бүзүрелдиг үш ыдык таңдым.	Верные три святые высоты.
Чажыым чажып чалбарыдым[4].	Молюсь, благословляя (их).

Число «три» широко используется в *быжыг сөс каттыжыышкыннары* ‘фразеологизмах’ тувинского языка с основным значением «сильно чего-то делать», например:

[1] Кюнзегеш Ю. Ш. Ожук даштары: шүлүктер, йөрээлдер, шүлүглелдер. = Камни очага: стихи, благословения, поэмы. Кызыл: Тув.кн.изд-во, 1993.
[2] Даржай А. А. Черге чедир мөгейдим. = Земной поклон. Избранное. Стихи и поэмы. Кызыл: Тываполиграф, 2014. С. 37.
[3] Кара-Куске Ч. К. Тывызыксыг тывалар бис. = Мы — загадочные тувинцы. Кызыл: Тываполиграф, 2010. С. 33.
[4] Даржай А. А. Черге чедир мөгейдим. = Земной поклон. Избранное. Стихи и поэмы. Кызыл: Тываполиграф, 2014. С. 39.

— *Үш дерин төгер* ‘сильно напрячься, чтобы чего-то достичь’, букв. «пролить три пота» (не зафиксировано словарях): *Үш дерин төгүлдүр ажылдаан* ‘Работал в три пота’;

— *Үш куду үнер* ‘сильно перепугаться’, букв. «три души его выйдут» или *үш кудун оскунар* ‘сильно перепугаться’ букв. «потерять три души»[1]: *Үш кудун оскунган кижи та чүнү көргениң ол*[2] ‘Кто его знает, что ты увидел, сильно перепугавшись’;

— *Үш түргүн бараар* ‘сильно мучиться’, букв. «три мучения свои испытать»[3]: *Кижилер могап, шылап, үш түргүн бараан* ‘Люди утомились, устали, измучились’.

Также зафиксированы фразеологизмы со значениями:

1) ‘позднее время’: *Үш дүш ортузу* ‘глубокая ночь’, букв. «середина трёх ночей»[4]: *Кайнаар чоруй баар?! Мындыг үш дүш ортузунда!*[5] ‘Куда пойдёт?! В такую глубокую ночь?’;

2) ‘чувство тревоги, страха или любопытства’: *Үш танывас* ‘совершенно незнакомый’, букв. «трижды незнакомый»[6]: *Үш танывас кижи-биле канчап чугаалажыр чүвел?* ‘Как можно разговаривать с совершенно незнакомым человеком?’;

3) ‘отсутствие системы в поведении, в образе жизни’: *Үш үдүрүм* ‘расхлябанный’, ‘непорядочный’, ‘безалаберный’[7]: *Үш үдүрүм кижи* ‘непорядочный человек, без морали и чести’, *үш үдүрүм чугаага бүзүреве* ‘не верь сумбурным разговорам’. … *үш үдүрүм чүвелер сагыжынга кирер…*[8] ‘… могут прийти на ум беспорядочные мысли…’

Таким образом, благодаря творческим усилиям Ю. Кюнзегеша и других авторов, которые основывались на традиционных приемах фольклора и древнетюркской поэзии, в тувинской литературе появился жанр трехстишия, в котором, как писала Л. С. Мижит, «подобно языкам пламени очага, три стиха *ожук дажы* могут направить наши мысли в неведомые глубины мира и человеческого духа» (Мижит, 2009: 91). Она предположила также, что «…создание такого рода национально-поэтических форм является, возможно, даже подсознательным стремлением поэтов сохранить в современном сознании устойчивые образы и символы традиционной народной культуры» (там же: 88), в котором высоко ценилось единство и священность народа, языка и земли. А в фразеологизмах передают значения «сильно чего-то делать».

Число «три» в быту тувинцев

Число «три» играет важную роль в повседневной жизни тувинца и имеет органическую связь с его бытом и культурой. Оно наблюдается в трёхчастных действиях *шайлаашкын ёзулалы* ‘церемонии чаепития’, а также закрепилось как народные знания о трёх вкусах и измерениях времени, в понятии об очаге тувинца-кочевника, в испытаниях на человечность и триединстве в человеке.

Шайлаашкын ёзулалы ‘церемонии чаепития’ — устоявшаяся церемония приёма гостей, символизирующая гостеприимство тувинцев, в котором наблюдается трехчастность действий. Сначала гостя угощают свежим молочным чаем — *баштай шайладыр* букв. «сначала чаёвничать». Тувинцы говорят: *Өгге кирген кижи аяк эрни ызырар* ‘Зашедший в юрту — пиалу пригубит, т. е. пьёт чай’, затем приглашают отведать еду — *чемгерер,* и только потом угощают молочным вином — *көгээржикте арагазын сунар*, ведя размеренный разговор о повседневных делах и о последних новостях[9]. Тувинцы, пригла-

[1] Хертек Я. Ш. Тыва-орус фразеология словары. = Тувинско-русский фразеологический словарь. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1975. С. 166.
[2] Кудажы К.-Э. К. Чогалдар чыындызы. Бирги том. Проза. = Собрание сочинений. Том 1. Повести и рассказы. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1993. С. 16.
[3] Хертек Я. Ш. Тыва-орус фразеология словары. = Тувинско-русский фразеологический словарь. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1975. С. 167.
[4] Там же. С. 166.
[5] Кудажы К.-Э. К. Чогалдар чыындызы. Бирги том. Проза. = Собрание сочинений. Том 1. Повести и рассказы. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1993. С. 297.
[6] Хертек Я. Ш. Тыва-орус фразеология словары. = Тувинско-русский фразеологический словарь. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1975. С. 167.
[7] Там же. С. 167.
[8] Кудажы К.-Э. К. Чогалдар чыындызы. Бирги том. Проза. = Собрание сочинений. Том 1. Повести и рассказы. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1993. С. 79.
[9] Полевые материалы автора 1999 г.: Эрзинский кожуун и Ховд Буянт аймака Монголии.

шая за стол, не говорят: *Чемнениңер* ‘Покушайте’. Они говорят: *Шайдан ижип, чемнениңер*. ‘Выпивая чай, покушайте’. Поэтому сначала преподносят пиалу с чаем.

М. Кенин-Лопсан в одном из своих трудов описал церемонию чаепития во время приёма гостей в зависимости от того, кого и когда принимают (Кенин-Лопсан, 1994: 41–42).

Амданның үш хевири ‘**три вида вкуса**’. Во время еды можно ощутить три вида вкуса: *дустуг* ‘солёный’, например, *дустуг шай* ‘солёный чай’, *дустуг огурец* ‘соленый огурец’; *ажыг* ‘кислый’ — *ажыг сүт* ‘кислое молоко’, *ажыг мүн* ‘кислый бульон’; *чигирзиг* ‘сладкий’ — *чигирзиг кадык* ‘сладкая каша’, *чигирзиг тарак* ‘сладкая простокваша’, ср. с русской кухней, где 5 видов вкуса: *сладкий, кислый*, *горький*, *острый*, *соленый*.

Ожук дажы ‘тренога, треножник’. Очаг ‘*одаг*’ кочевника-тувинца состоит **из трёх камней** — *ожук дажы*[1], который для тувинской культуры имеет значение *өг-бүлениң чайгылыш чогу, идегелдии, дыштыы* ‘символа стойкости, надёжности и покоя’. По словам нашего респондента, если горит огонь *ожук дажы*, то потомки кочевника ведут привычный образ жизни, соблюдая обряды и традиции народа, живя в гармонии с собой, природой и окружающей средой[2]. *Ожук-дажы* также *кижиниң бойдус, чурту база чону-биле тудуш харылзаазы* ‘символ единства человека с Природой, Родиной и народом’[3].

Каждый камень *ожук дажы*, по сведениям М. Б. Кенин-Лопсана, связан с историей жизни человека: первый камень — жизнь человека, связанная с прошлым; второй камень — настоящая жизнь человека; третий камень — жизнь человека в будущем, что увидит, услышит и совершит сам (Кенин-Лопсан, 1994: 104).

Үениң үш хемчээли ‘**три измерения времени**’: *эрткен үе* ‘прошлое время’, *амгы үе* ‘настоящее время’ и *келир үе* ‘будущее время’. В трехстишии М. Ооржак они символизируют необратимость не только времени, но и всего в жизни человека:

Эрткен үе эглип келбес,	Прошедшее время необратимо,
Эткен сөс-даа эглип келбес,	Сказанное слово необратимо,
Эптиг арга эглип келбес[4].	Удобный момент необратим[5].

Амыдыралдың үш халыыны ‘**три жизненные испытания**’ — символы испытания на человечность:

1) *назын халыыны* ‘испытание возрастом’ (Сундуй, 2009: 81–82): различают *чаш назын халыыны* ‘детский возрастной жар’ (в 3 года, 5, 7 и 9 лет), т. е. испытание детским возрастом. Принято считать, что в волосах ребенка накапливается *эзин* ‘дуновение ветерка’, ср. с русским «ветер в голове», который в излишестве вредит здоровью и характеру ребенка, поэтому опасна на первой стадии своего проявления, так как данная энергия буквально пылает в организме и ребенок отличается повышенной подвижностью, озорством, заинтересованностью ко всему окружающему и раздражительностью;

2) *чалыы назын халыыны* ‘юношеский возрастной жар’ (13–18 лет), т. е. испытание юношеским возрастом — характеризуется желанием подростка общаться со сверстниками, отстаивать свою позицию и повышенным интересом к лицам противоположного возраста (там же: 81);

3) акша халыыны ‘испытание деньгами’[6] и *дужаал халыыны* ‘испытание властью’[7] — это экзамены жизни, выявляющие истинные качества и моральные принципы человека, искушая деньгами и высокой должностью. Человек или справляется с соблазнами жизни, используя свой жизненный опыт, или проявляет худшие свои качества, и тогда говорят *акша халыынын эртип шыдаваан* ‘не прошел испытания деньгами’ или *дужаал халыынын эртип шыдаваан* ‘не прошел испытания должностью’.

[1] Мижит Л. С. Триада в тувинской словесности: поэтический жанр *ожук дажы* (трехстишие): автореф. дис. … канд. филол. наук. Уфа, 2007.
[2] Бургут Доржу, 1947 г. р., род. в местечке Беш-Богда, Баян-Ульгийского аймака.
[3] Мижит Л. С. Триада в тувинской словесности: поэтический жанр *ожук дажы* (трехстишие): автореф. дис. … канд. филол. наук. Уфа, 2007. 25 с. С. 11.
[4] Ооржак М. Н. Хей-аъдым эзертепкеш… = Оседлав коня вдохновения. Стихотворения. Кызыл: Офсет, 2025. С. 44.
[5] Перевод наш. — *Авт.*
[6] Салчак Бады-Суур Дылбааевич, 1943 г.р., род. в. местечке Биче-Баян-Кол, Пий-Хемского кожууна.
[7] Он же.

И наконец, сам человек состоит **из трёх единств**: *мага-бот* ‘тело’ (физическое существование), *сагыш-сеткил* или *сүнезин* ‘душа’ (жизненная сила) и *куът* или *сорук* ‘духа’ (духовность). Все это символы, имеющие разные названия и значения в зависимости от вероисповедания человека. Как отметила Г. Д. Сундуй, в объяснении данных понятий «…мы встречаемся с большими затруднениями, т. к. возникают неясности и противоречивости их определений как в специальной литературе, так и у носителей культуры» (Сундуй, 2009: 92). Тувинцы говорят: *Мага-ботту быжыктырар* ‘Укреплять тело’; *Сагыш бакта сайзыравас* ‘Когда душа черствая, (человек) не развивается’; *Ооң сүнезини шагда чоруп-кан болду*. ‘Оказывается, душа давно покинула его’; *Үш кудум оскунар частым* ‘Чуть не потерял дух свой’, т. е. сильно перепугался; *Сорук киирер* ‘Поднимать дух’, т. е. вдохновлять.

Таким образом, понятия, связанные с числом «три», в культурно-бытовой жизни тувинцев закрепились как народные знания, приобретенные многовековым опытом народа. И они дают возможность расширить представления людей о культуре и быте тувинского народа.

Заключение

Таким образом, при систематизации примеров с числом *үш* ‘три’ мы обнаружили, что нумератив широко используется в следующих сферах культурной жизни тувинцев: в разных жанрах тувинского фольклора — шаманских напевах, мифах, загадках триадах, героических сказаниях и сказках; в традициях и обычаях тувинцев, в т. ч. родословной до девятого поколения отцов, родильных и свадебных обрядах; в литературе (трехстишия) и фразеологии тувинского языка; в культурно-бытовой жизни тувинцев, в т. ч. церемонии чаепития, видах вкуса, очаге тувинца-кочевника, в измерениях времени, жизненных испытаниях, в понимании триединства человека.

Символика числового компонента «три» принадлежит к сфере сакрального и магического, но при этом данный нумератив показывает четкую трехчастность и трехцикличность тувинских обрядов, единство и целостность трехстиший, завершенность действий, совершаемых трижды, а также общность трех понятий, качеств, явлений, предметов в сознании тувинского народа.

В тувинской картине мира понимание числа *үш* ‘три’ имеет сходства с лингвокультурами народов Саяно-Алтая, а также монгольского народа, что объясняется общностью культуры, истории.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Алиев, О. (2021) Символика чисел в сказках: три, семь, сорок [Электронный ресурс] // Studia Humanitatis. № 1. URL: https://st-hum.ru/content/aliev-o-simvolika-chisel-v-skazkah-tri-sem-sorok (дата обращения: 12.08.2025).

Баешко, Л. С., Гордиенко, А. Н., Гордиенко, А. Н. (2007) Энциклопедия символов / под ред. О. В. Перзашкевича. М. : Эксмо. 304 с.

Бочина, Т. Г. (2023) Числовой и цветовой код как компонент тувинских загадок о человеке // Новые исследования Тувы. № 3. С. 6–20. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.3.1

Бредис, М. А. (2023) Символика числа девять в тувинской лингвокультуре (на фоне ряда тюркских и монгольских языков // Новые исследования Тувы. № 1. С. 228–242. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.13

Бредис, М. А., Новоспасская, Н. В. (2023) Особенности употребления нумератива пять в тувинской лингвокультуре (на фоне ряда тюркских и монгольских языков) // Новые исследования Тувы. № 3. С 36–50. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.3.3

Бредис, М. А., Ломакина, О. В., Борисова, А. С., Лазарева, О. В. (2022) Числовой код тувинской лингвокультуры в пословицах (на фоне ряда тюркских и монгольских языков народов России) // Новые исследования Тувы. № 4. С. 276–292. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2022.4.20

Бредис, М. А., Сюэ, Б. (2023) Символика числа семь в тувинской лингвокультуре (на фоне ряда тюркских, монгольских и китайского языков) // Новые исследования Тувы. № 4. С 274–289. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.4.19

Бредис, М. А. (2024) Особенности семантики числа сто в тувинской лингвокультуре (на фоне ряда тюркских и монгольских языков) // Новые исследования Тувы. № 4. С 61–74. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2024.2.4

Бутанаев, В. Я., Монгуш, Ч. В. (2005) Архаические обычаи и обряды саянских тюрков / отв. редактор И. Н. Гемуев. Абакан : Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова. 200 с.

Жуковская, Н. Л. (2002) Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М. : Восточная литература. 247 с.

Кара-оол, Л. С. (2015) Лексика предсвадебных обрядов в тувинском языке // Урало-алтайские исследования. № 4 (19). С. 17–31.

Кара-оол, Л. С. (2019) Числительные в топонимах Тувы // Oriental Studies. № 4. С. 691–706. DOI: https://doi.org/10.22162/2619-0990-2019-44-4-691-706

Кара-оол, Л. С. (2021) Лексика традиционных свадебных обрядов в тувинском языке // Российская тюркология. № 1–2 (30–31). С. 126–143.

Кара-оол, Л. С. (2024) Лексика традиционных свадебных игр в тувинском языке // Российская тюркология. № 1–2 (42–43). С. 56–74. DOI: https://doi.org/10.37892/2712-8121-2024-42-43-56-74

Кенин-Лопсан, М. Б. (1994) Тыва чоннуң бурунгу ужурлары. = Традиционная этика тувинцев. Кызыл : Новости Тувы. 192 с.

Кенин-Лопсан, М. Б. (1995) Алгыши тувинских шаманов. = Тыва хамнарның алгыштары. Кызыл : Новости Тувы. 528 с.

Кенин-Лопсан, М. Б. (2002) Тыва хамнарның торулгалары. = Мифы тувинских шаманов. Кызыл : Новости Тувы. 544 с.

Кенин-Лопсан, М. Б. (2017) Тыва чаңчыл. = Тувинские традиции. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 360 с.

Кенин-Лопсан, М. Б. (2025) Традиционная культура тувинцев. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 248 с.

Курбатский, Н. Г. (1973) Тувинские праздники: (историко-этнографический очерк). Кызыл : Тувинское книжное издательство. 75 с.

Кужугет, А. К. (2006) Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. Кемерово : КемГУКИ. 320 с.

Мижит, Л. С. (2009) Тувинский поэтический жанр ожук дажы (трёхстишие) // Проблемы востоковедения. № 1 (43). С. 88–93.

Мижит, Л. С. (2013) Тувинское трехстишие: триада в тувинской традиционной культуре / ред. К. А. Бичелдей. Новосибирск : Изд-во СО РАН. 138 с.

Монгуш, М. В. (2008) Тувинцы Монголии и Китая // Тюркские народы Восточной Сибири / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Алексеев. М. : Наука. 422 с. С. 205–261.

Муратова, Р. Т. (2014) Лингвокультурные особенности числа семь в тюркских языках (на примере фразеологических единиц) // Вестник Челябинского государственного университета. Филология. Искусствоведение. Вып. 91. № 16 (345). С. 89–93.

Потанин, Г. Н. (2007) Очерки Северо-Западной Монголии. Выпуск IV. Материалы этнографические (извлечения) // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае – Танну-Туве, урянхайцах – тувинцах, о древностях Тувы: в 7 т. / составитель С. К. Шойгу. М. : Слово/Slovo. Т. 2: Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы (IV в. — XX в.) 664 с. С. 420–495.

Потапов, Л. П. (1969) Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука. 404 с.

Сундуй, Г. Д. (2009) Мир детства кочевой Азии: опыт духовно-нравственного воспитания. Кызыл : ИРНШ. 168 с.

Тенишев, Э. Р. (2001) Символика чисел // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика / отв. ред. Е. А. Поцелуевский. М. : Наука. 822 с. С. 580–592.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир (1988) / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. Новосибирск : Наука. 225 с. С. 16–105.

Чвырь, Л. А. (2006) Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв.: очерки народного ислама в Туркестане / ред. О. В. Мажидова. М. : Восточная литература. 286 с.

Чугунекова, А. Н. (2019) Символика чисел в хакасском и тувинском языках (на материале фольклорных текстов) // Филологические науки. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота. Том 12. Выпуск 11. С. 432–436. DOI: https://doi.org/10.30853/filnauki.2019.11.92

Дата поступления: 12.08.2025 г.
Дата принятия: 06.10.2025 г.

REFERENCES

Aliyev, O. (2021) Symbolism of numbers in fairy tales: three, seven, fort. *Studia Humanitatis*, no. 1 [online] Available at: https://st-hum.ru/content/aliev-o-simvolika-chisel-v-skazkah-tri-sem-sorok (accessed 12.08.2025). (In Russ.)

Baeshko, L. S., Gordienko, A. N. and Gordienko, A. N. (2007) *Encyclopedia of symbols*. Moscow, Eksmo. 304 p. (In Russ.)

Bochina, T. G. (2023) Numerical and colour code as a component of Tuvan riddles about a person. *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 6–20. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.3.1

Bredis, M. A. (2023) Symbolism of the number nine in Tuvan linguoculture (against the background of several Turkic and Mongolic languages). *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 228–242. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.13

Bredis, M. A. and Novospasskaya, N. V. (2023) Specific features of the use of the numerative five in Tuvan linguoculture (against the background of several Turkic and Mongolic languages). *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 36–50. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.3.3

Bredis, M. A., Lomakina, O. V., Borisova, A. S. and Lazareva, O. V. (2022) Numerical code of Tuvan linguoculture in proverbs (against the background of several Turkic and Mongolic languages of the peoples of Russia). *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 276–292. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2022.4.20

Bredis, M. A. and Xue, B. (2023) Symbolism of the number seven in Tuvan linguoculture (against the background of several Turkic, Mongolic and the Chinese languages). *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 274–289. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.4.19

Bredis, M. A. (2024) Specific features of the semantics of the number one hundred in Tuvan linguoculture (against the background of several Turkic and Mongolic languages). *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 61–74. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2024.2.4

Butanaev, V. Ya. and Mongush, Ch. V. (2005) *Archaic customs and rituals of the Sayan Turks*. Abakan, Katanov Khakass State University Press. 200 p. (In Russ.)

Zhukovskaya, N. L. (2002) *Nomads of Mongolia: culture, traditions, symbolism*. Moscow, Vostochnaya literature. 247 p. (In Russ.)

Kara-ool, L. S. (2015) Vocabulary of pre-wedding rituals in the Tuvan language. *Ural-Altaic Studies*, no. 4 (19), pp. 17-31. (In Russ.)

Kara-ool, L. S. (2019) Numerals in the toponyms of Tuva. *Oriental Studies*, no. 4, pp. 691–706. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.22162/2619-0990-2019-44-4-691-706

Kara-ool, L.S. (2021) Vocabulary of traditional wedding rituals in the Tuvan language. *Rossiyskaya tyurkologiya*, no. 1–2(30–31), pp. 126–143. (In Russ.)

Kara-ool, L. S. (2024) Vocabulary of traditional wedding games in the Tuvan language. *Rossiyskaya tyurkologiya*, no. 1–2(42–43), pp. 56–74. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.37892/2712-8121-2024-42-43-56-74

Kenin-Lopsan, M. B. (1994) *Tyva chonnuŋ burungu uzhurlary. Traditional ethics of Tuvans*. Kyzyl, Novosti Tuva. 192 p. (In Russ.)

Kenin-Lopsan, M. B. (1995) *Algishy Tuvan shamans. Tyva khamnarnyŋ algyshtary*. Kyzyl, Novosti Tuva. 528 p. (In Russ.)

Kenin-Lopsan, M.B. (2002) *Tyva khamnarnyŋ torulgalary. Myths of Tuvan shamans*. Kyzyl, Novosti Tuva. 544 p. (In Russ.)

Kenin-Lopsan, M. B. (2017) *Tyva chaŋchyl. Tuvan traditions*. Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 360 p. (In Russ.)

Kenin-Lopsan, M. B. (2025) *Traditional culture of Tuvans*. Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 248 p. (In Russ.)

Kurbatsky, N. G. (1973) *Tuvan holidays: a historical and ethnographic essay*. Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 75 p. (In Russ.)

Kuzhuget, A. K. (2006) *Spiritual culture of Tuvans: structure and transformation*. Kemerovo, Kemerovo State University of Culture and Arts. 320 p. (In Russ.)

Mizhit, L. S. (2009) The Tuvan poetic genre ozhuk dazhy (three-line verse). *Problems of Oriental Studies*, no. 1(43), pp. 88–93. (In Russ.)

Mizhit, L. S. (2013) *The Tuvan three-line verse: triad in Tuvan traditional culture*, ed. by K. A. Bicheldei. Novosibirsk, Siberian Branch of the RAS Publishing House. 138 p. (In Russ.)

Mongush, M. V. (2008) Tuvans of Mongolia and China. In: *Turkic peoples of Eastern Siberia*, ed. D. A. Funk, N. A. Alekseev. Moscow, Nauka. 422 p. Pp. 205–261. (In Russ.)

Muratova, R. T. (2014) Linguocultural features of the number seven in the Turkic languages (on the material of phraseological units). *Bulletin of Chelyabinsk State University. Philology. Art Studies*, issue 91, no. 16 (345), pp. 89–93. (In Russ.)

Potanin, G. N. (2007) Essays on North-Western Mongolia. Issue IV. Ethnographic materials (excerpts). In: *Uryankhai. Tuva depter. Anthology of scholarly and educational thought about the ancient Tuvan land and its inhabitants, about Uryankhai — Tannu-Tuva, the Uryankhai — Tuvans, about the antiquities of Tuva: in 7 vols*, comp. by S. K. Shoigu. Moscow, Slovo / Slovo. Vol. 2: *Tribes of the Sayan-Altai. The Uryankhai (4th–20th centuries)*. 664 p. Pp. 420–495. (In Russ.)

Potapov, L. P. (1969) *Essays on the traditional life of Tuvans*. Moscow, Nauka, 404 p. (In Russ.)

Sundui, G. D. (2009) *The world of childhood in nomadic Asia: an experience of spiritual and moral upbringing*. Kyzyl, IRNSH. 168 p. (In Russ.)

Tenishev, E. R. (2001) Symbolism of numbers. In: *Comparative-historical grammar of the Turkic languages. Lexicon*, ed. by E. A. Potseluevsky. Moscow, Nauka. 822 p. Pp. 580–592. (In Russ.)

Lvova, E. L., Oktyabrskaya, I. V., Sagalaev, A. M. and Usmanova, M. S. (1988) *Traditional worldview of the Turks of Southern Siberia. Space and time. The material world*. Novosibirsk, Nauka. 225 p. Pp. 16–105. (In Russ.)

Chvyr, L. A. (2006) *Rites and beliefs of the Uyghurs in the 19th–20th centuries: essays on popular Islam in Turkestan*, ed. by O. V. Mazhidova. Moscow, Vostochnaya literature. 286 p. (In Russ.)

Chugunekova, A. N. (2019) Symbolism of numbers in the Khakas and Tuvan languages (based on folklore texts). *Philological Sciences. Issues of Theory and Practice*, vol. 12, issue 11, pp. 432–436. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.30853/filnauki.2019.11.92

Submission date: 12.08.2025.
Acceptance date: 06.10.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.17

Статья

Компаративные фразеологизмы в тувинском языке: кластеризация и межъязыковые параллели метафорических моделей

Марина Ю. Шингарева, Наталья В. Дмитрюк, Галина И. Абрамова
Южно-Казахстанский педагогический университет им. У. Жанибекова, Республика Казахстан

В статье рассматриваются фразеологические единицы с компаративным компонентом в тувинском языке с позиций когнитивной семантики и этнолингвистики. На основе специально собранного корпуса из 36 устойчивых тувинских выражений проводится их когнитивно-семантическая кодировка с использованием шкалы прозрачности и образности В. Боерса. Полученные данные подвергаются кластерному анализу, в результате чего выделяются три группы выражений по степени когнитивной доступности.

В качестве сопоставительного материала компаративных фразеологических единиц (КФЕ) привлечены данные других языков (русского, казахского и английского). Это обнаружило наличие концептуальных метафорических моделей, лежащих в основе многозначности лексических единиц сопоставляемых языков. При этом рассматривалась не только идиоматика (в данном случае компаративная), но и область переносных значений анализируемых лексем. Лексико-семантический и этнокультурологический анализ показал, что, несмотря на наличие универсальных когнитивных сценариев, тувинские устойчивые выражения в большинстве случаев опираются на культурно специфические эталоны — образы животного мира (зоосемизмы), телесные органы (соматизмы), природные объекты и артефакты.

Статья демонстрирует продуктивность применения современных количественных методов к материалу языков и подчёркивает значимость тувинской идиоматики для типологической и этнокультурной лингвистики.

Ключевые слова: *тувинский язык; компаративный фразеологизм; когнитивная семантика; концептуальная метафора; кластерный анализ; межъязыковое сопоставление*

Для цитирования:
Шингарева М. Ю., Дмитрюк Н. В., Абрамова Г. И. Компаративные фразеологизмы в тувинском языке: кластеризация и межъязыковые параллели метафорических моделей // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 307-321. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.17

Шингарева Марина Юрьевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры английского языка Южно-Казахстанского педагогического университета им. У. Жанибекова. Адрес: 160012, Казахстан, г. Шымкент, ул. Байтурсынова, д. 13. Эл. адрес: logrus1976@mail.ru

Дмитрюк Наталья Васильевна — доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка и литературы Южно-Казахстанского педагогического университета им. У. Жанибекова. Адрес: 160012, Казахстан, г. Шымкент, ул. Байтурсынова, д. 13. Эл. адрес: nvdmitr@yandex.ru

Абрамова Галина Иосифовна — кандидат филологических наук, доцент кафедры английского языка Южно-Казахстанского педагогического университета им. У. Жанибекова. Адрес: 160012, Казахстан, г. Шымкент, ул. Байтурсынова, д. 13. Эл. адрес: galina_abramova@hotmail.ru

Article

Comparative Idioms in Tuvan: Clustering and Cross-Linguistic Parallels of Metaphorical Models

Marina Yu. Shingareva, Natalia V. Dmitryuk, Galina I. Abramova
South Kazakhstan Pedagogical University named after Uzbekali Zhanibekov, Republic of Kazakhstan

The article examines phraseological units with a comparative component in the Tuvan language from the perspectives of cognitive semantics and ethnolinguistics. Based on a specially compiled corpus of 36 stable Tuvan expressions, their cognitive-semantic encoding is carried out using V. Boers' transparency and imagery scale. The resulting data are subjected to cluster analysis, which makes it possible to distinguish three groups of expressions according to their degree of cognitive accessibility.

As comparative material for comparative phraseological units (CPUs), data from other languages (Russian, Kazakh, and English) are drawn upon. This reveals the presence of conceptual metaphorical models underlying the polysemy of lexical items in the languages under comparison. In this context, not only idioms (comparative idioms in this case) are considered, but also the domain of figurative meanings of the analyzed lexemes. A lexico-semantic and ethnocultural analysis shows that, despite the presence of universal cognitive scenarios, Tuvan fixed expressions in most cases rely on culturally specific standards—images of the animal world (zoosemisms), body parts (somatisms), natural objects, and artifacts.

The article demonstrates the productivity of applying modern quantitative methods to the material of various languages and underscores the significance of Tuvan idioms for typological and ethnocultural linguistics.

Keywords: *Tuvan language; comparative idiom; cognitive semantics; conceptual metaphor; cluster analysis; cross-linguistic comparison*

For citation:
Shingareva M. Yu., Dmitryuk N. V. and Abramova G. I. Comparative Idioms in Tuvan: Clustering and Cross-Linguistic Parallels of Metaphorical Models. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 307-321 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.17

SHINGAREVA, Marina Yurievna, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Department of English, South Kazakhstan Pedagogical University named after O. Zhanibekov. Postal address: 13 Baitursynova St., Shymkent, Kazakhstan, 160012. E-mail: logrus1976@mail.ru

ORCID: 0000-0003-1866-035X

DMITRYUK, Natalya Vasilyevna, Doctor of Philological Sciences, Professor, Department of Russian Language and Literature, South Kazakhstan Pedagogical University named after O. Zhanibekov. Postal address: 13 Baitursynova St., Shymkent, Kazakhstan, 160012. E-mail: nvdmitr@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-8527-0338

ABRAMOVA, Galina Iosifovna, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Department of English, South Kazakhstan Pedagogical University named after O. Zhanibekov. Postal address: 13 Baitursynova St., Shymkent, Kazakhstan, 160012. E-mail: galina_abramova@hotmail.ru

Введение

Фразеологические единицы (ФЕ) начали привлекать систематическое внимание лингвистов ещё в начале XX в., и их исследование имеет глубокие традиции в мировой лингвистике. Однако в последние десятилетия наблюдается устойчивый рост интереса к ФЕ именно в когнитивной и этнолингвистической перспективе. Новым является не сам факт изучения уникальной специфичности фразеологии, а появление и активное развитие когнитивных и этнокультурных подходов, позволяющих рассматривать устойчивые выражения как отражение ментальных моделей, культурных кодов и коллективного языкового сознания. Особое внимание привлекают компаративные фразеологизмы — устойчивые выражения со сравнительным компонентом, в которых фиксируются эталоны оценки, образы и сценарии, укоренённые в лингвокультурной картине мира. Такие языковые единицы кодируют представления о нормах, девиациях, эмоциональных состояниях и типичных поведенческих паттернах разных этнических сообществ.

Актуальность данного исследования определяется необходимостью описания фразеологических единиц тувинского языка как одного из автохтонных языков России в сопоставительной и типологической парадигме; выявлением универсальных и уникальных образных языковых структур — концептуальных метафор (под концептуальной метафорой понимается «способ осмысления одной когнитивной сферы через другую, когда языковые выражения отражают фундаментальные ментальные модели человека, закреплённых в идиомах» (Лакофф, Джонсон, 2004: 37)); а также применением современных методов анализа (кластеризация, шкала прозрачности и др., см.: Boers, Eyckmans, Stengers, 2007) к материалу, который ранее не подвергался подобной систематизации.

Объектом исследования настоящей статьи являются фразеологизмы с компаративным компонентом в тувинском языке. Этот материал ценен как в силу своей ограниченной изученности, так и благодаря яркой культурной специфике, проявляющейся в телесных, зоологических и природных эталонах. Предмет исследования — когнитивные и образно-метафорические параметры тувинских компаративных фразеологических единиц (КФЕ) в контексте межъязыковых сопоставлений.

Наше исследование в целом направлено на изучение роли идиоматической «метафоры в концептуализации и категоризации объективной действительности»[1] с целью выявления ее влияния на формирование языковой картины мира. При этом, наряду с тувинскими КФЕ нами рассматриваются частичные и полные лингвокогнитивные аналогии из русского, казахского и английского языков, что позволяет определить как уникальные, так и типологически схожие когнитивные модели. Выбор русского, казахского и английского языков для сопоставления обусловлен научно-методологическими соображениями. Тувинский язык рассматривается как автохтонный, что делает его основным объектом анализа нашей статьи.

Русский язык включён как обладающий богатой традицией фразеологической разработки и описания (Телия, 1996; Виноградов 1977; Кунин, 1996; и др.), что позволяет опираться на устоявшиеся классификации и терминологию. Казахский язык лежит в сфере наших профессиональных и государственных интересов и выбран в силу своей генетической и типологической близости к тувинскому, что даёт возможность выявить как общетюркские, так и специфически тувинские модели. Наконец, английский язык используется как контрастивный фон: во-первых, он широко представлен в исследованиях когнитивной метафоры (Lakoff, Johnson, 1980; и др.), во-вторых, его богатая и хорошо документированная фразеология обеспечивает сопоставимость данных в международном научном контексте. Такое сочетание языков позволяет одновременно учесть внутритюркскую специфику и выявить универсальные закономерности концептуализации мира в разных культурных традициях.

Для нашего анализа были использованы два параметра, активно применяемые в когнитивной фразеологии: шкала прозрачности и шкала образности. Под прозрачностью (*transparency*) понимается степень очевидности, в которой значение фразеологизма может быть выведено из буквального значения его компонентов: чем выше прозрачность, тем легче интерпретировать выражение без обращения к культурному контексту. Под образностью (*imagery*) подразумевается способность фразеологизма вызывать наглядный ментальный образ, обеспечивающий яркость и запоминаемость единицы

[1] См.: Дормидонтова О. А. Гастрономическая метафора как средство концептуализации мира : автореф. дис. … канд. филол. наук. Тамбов, 2011. С. 4.

(Boers, Demecheleer, Eyckmans, 2004). Эти два параметра позволяют количественно оценить когнитивную доступность устойчивых выражений и выявить их потенциал для межъязыкового сопоставления.

Таким образом, *цель исследования* — выявить и классифицировать тувинские компаративные фразеологизмы по указанным шкалам «прозрачности» и «образности», а также определить кластеры их сходств и различий на основе этих параметров в контексте сопоставления с компаративными фразеологическими единицами трёх других анализируемых языков.

Задачи исследования:

— методом сплошной выборки из имеющихся словарей сформировать корпус тувинских КФЕ с компаративным компонентом;

— провести когнитивно-семантическую кодировку (тип эталона, структура, образность, прозрачность), выявляя концептуальную маркированность метафорических моделей тувинских КФЕ;

— выделить концептуально-когнитивные кластеры КФЕ на основе числовых параметров в сопоставительном контексте;

— сопоставить тувинские идиоматические выражения с аналогами в русском, казахском и английском языках;

— описать особенности тувинской лингвокультурной метафорической модели, отражённой в компаративных фразеологизмах.

Материал, положенный в основу настоящего анализа, представляет собой выборку из 36 фразеологических единиц тувинского языка, содержащих компаративный компонент. Все единицы являются устойчивыми выражениями, в которых фиксируется сравнение субъекта или его признака с каким-либо эталоном: животным, природным объектом, телесным явлением, артефактом или абстрактной категорией.

Отбор осуществлялся из тувинского фразеологического словаря Я. Ш. Хертек[1] и сборника пословиц и поговорок Б. К. Будуп[2]. Для целей межъязыкового сопоставления дополнительно были привлечены словари и специализированные сборники русских, казахских и английских фразеологизмов. В частности, казахский фразеологический словарь И. Кенесбаева[3], в русском корпусе — словарь под редакцией А. И. Молоткова[4] и фразеологическом словарь английского языка А. В. Кунина[5]. Общий объём материала — свыше 1600 единиц. Однако сравнительный материал использовался выборочно: только в случаях, когда тувинская единица имеет полное или частичное соответствие, либо демонстрирует уникальность на фоне других языков.

Для каждой тувинской фразеологической единицы фиксировались следующие параметры:

— тип эталона (зооним, соматизм, природное, артефакт, абстракция и др.);

— наличие эмоциональной окраски;

— степень прозрачности и образности (по шкале Boers);

— наличие аналогов в других языках.

Материал был внесён в таблицу и закодирован вручную по каждому из указанных параметров, благодаря чему стало возможным проведение кластерного анализа и сопоставление когнитивных признаков устойчивых компаративных выражений.

Примечательно, что около трети тувинских КФЕ не имеют прямых эквивалентов в других языках, что делает корпус тувинских компаративных идиом уникальным с точки зрения выявления этнокультурных смыслов.

[1] Хертек Я. Ш. Тувинско-русский фразеологический словарь. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1975.
[2] Будуп Б. К. Пословицы и поговорки тувинского народа. Кызыл: Тувинское книжное изд-во им. Ю. Ш. Кюнзегеша; Автономная коммерч. организация «Детский литературный сайт «Радуга Тувы», 2020.
[3] Кенесбаев И. Фразеологический словарь. Алматы: Изд-во «Арыс», 2007.
[4] Фразеологический словарь русского языка / под ред. А. И. Молоткова. М.: Русский язык, 1986.
[5] Кунин А. В. Англо-русский фразеологический словарь. 4-е изд. М., 1984.

Полный список проанализированных фразеологических единиц с разделением по параметрам прозрачности, образности и выявленных межъязыковых соответствий доступен в дополнительном материале одного из соавторов[1].

Обзор литературы

Изучение фразеологизмов с позиций когнитивной лингвистики восходит к работам Дж. Лакоффа и М. Джонсона, предложивших концептуальную метафору как способ репрезентации абстрактного мышления через конкретные образы (Лакофф, Джонсон, 2004). В рамках их концептуально-метафорической теории идиомы трактуются как репрезентации устойчивых концептуальных схем — сценариев, укоренённых в повседневной практике и телесном опыте. В соответствии с этой теорией в основе метафоризации лежит взаимодействие двух структур знаний — когнитивной структуры «источника» и когнитивной структуры «цели». Устойчивые соответствия между областью источника и областью цели, фиксированные в языковой и культурной традиции определенного общества, получили название «концептуальных метафор» или «метафорических моделей» (Иоанесян, 2018).

Отметим, что широкий круг работ посвящён межъязыковому сопоставлению идиом (Liontas, 2017; Eyckmans, Lindstromberg, 2016), типологии устойчивых выражений, таких, как прозрачность, частотность, фиксированность, образность, кросс-языковая ‘совпадаемость’ (Heidari, Aliyar, 2025); роль прозрачности и образности в усвоении фразеологических единиц рассматривается в работе Ф. Боерса (Boers, Eyckmans, Stengers, 2007). Прозрачность и совпадение идиом в прикладном аспекте изучения языка в CALL-среде обсуждаются в исследовании К. Куккьярини и др. (Cucchiarini, Hubers, Strik, 2022). Эти и подобные исследования свидетельствуют, что идиомы, имеющие яркий визуальный компонент и понятную (‘прозрачную’) семантическую мотивацию, усваиваются носителями языка (или изучающими неродной язык) легче и активируются быстрее.

В контексте исследования тюркских языков интерес представляют работы последних лет. Так, в ряде региональных исследований (Варламова и др., 2023; Денисенко, Калинина, 2023; Шингарева и др., 2024) подчеркивается специфика тувинской фразеологии, насыщенной телесными и природными образами-метафорами, отражающими кочевой образ жизни и шаманскую мифопоэтику. Например, в одном из предыдущих исследований одного из соавторов данной статьи М. Ю. Шингаревой и ее коллег (Шингарева и др., 2024) зоонимы были выделены как наиболее продуктивная группа эталонов, используемых для оценки характера, поведения и эмоционального состояния субъекта.

Сопоставительные исследования показывают, что фразеологическая система тувинского языка тесно связана с общетюркской традицией образования устойчивых сочетаний, но сохраняет и ряд уникальных черт. У истоков этнолингвистических исследований тувинского языка (в том числе сопоставительных) стоял Я. Ш. Хертек, рассматривавший фразеологию в контексте национальной картины мира, её связи с тюркскими традициями и культурными архетипами (Хертек, 1978). Современные исследователи выделяют гендерные аспекты фразеологических единиц, в которых фиксируют традиционные модели мужественности и женственности (Лопсан, 2020). В более узких сопоставительных работах (Аммосова, 2021) анализируются фразеологизмы с зоонимным компонентом в якутском и тувинском языках, выявляются как коррелирующие черты ФЕ, так и расхождения в их семантике и культурных коннотациях. Кроме того, в исследованиях охотничьей лексики (Дамбаа, Сувандии, 2021) демонстрируются общие и специфические черты в лексике и фразеологии тувинцев, хакасов, алтайцев и тофаларов. Эти работы подтверждают, что тувинская фразеология, с одной стороны, отражает универсальные тюркские когнитивные модели, а с другой — проявляет этноспецифичность, связанную с особенностями образа жизни тувинцев, их фольклором и мифопоэтикой и формирующимися культурными ценностями народа.

Из зарубежных исследований интерес представляют работы, касающиеся билингвального восприятия идиом (Pritchett, Vaid, Tosun, 2016), в которых поднимается вопрос о том, как двойной код (визуальный и вербальный) облегчает хранение и воспроизведение устойчивых выражений в памяти.

[1] Shingareva M. Данные по сопоставительным характеристикам тувинских ФЕ.xlsx [Электронный ресурс] // Figshare. Dataset. 2025. URL: https://doi.org/10.6084/m9.figshare.29645129.v1 (дата обращения: 25.07.2025).

Отметим также исследование Ч. Чен (Chen, 2025), который предлагает использовать концептуальную метафору (*CMT-Conceptual Metaphor Theory*) и культурную когницию как метод исследования идиом с природным компонентом (метафоры земли).

Таким образом, несмотря на наличие ряда теоретических моделей и кросс-культурных исследований, тувинский материал до сих пор не подвергался системному анализу с использованием шкалы прозрачности и методик кластеризации. В нашем исследовании мы постараемся восполнить этот пробел.

Методика исследования

Настоящее исследование опирается на ключевые положения когнитивной лингвистики, прежде всего — теории концептуальной метафоры, разработанной Дж. Лакоффом и М. Джонсоном (Лакофф, Джонсон, 2004). Идиомы рассматриваются не как «украшения» речи, а как отражения базовых ментальных моделей, через которые субъект осмысливает свой опыт, чувства, отношения с миром. Особенно интересен в этом контексте тувинский опыт метафоризации знаний: он не только передаёт эмоциональные или поведенческие характеристики, но и закрепляет в языке этнокультурные маркеры. Нами были отмечены способы концептуализации эмоций, основанные на уподоблении ощущений души (духа, духовности) ощущениям тела. Так, гнев может метафорически ассоциироваться с печенью или желчью, а замешательство — с верблюдом, ударившим в лицо.

Для оценки степени понятности и наглядности фразеологизмов нами использована шкала прозрачности и образности, предложенная Ф. Боерсом (Boers, Demecheleer, Eyckmans, 2004), которая хорошо зарекомендовала себя в исследованиях английской и немецкой фразеологии. Эта шкала даёт возможность рассматривать идиомы по двум координатам — насколько легко они интерпретируются и насколько яркий образ вызывают. Такой подход позволяет не просто систематизировать материал, но и понять, какие выражения требуют пояснений культурного контекста, а какие обладают универсальной узнаваемостью.

Дополнительно для выявления скрытых тенденций в распределении фразеологических единиц и их концептуальной организации нами был использован кластерный анализ. В лингвистике он всё чаще применяется для визуализации эволюции научных направлений и выявления тематических группировок, что подтверждается результатами библиометрических исследований (He, Shaari, 2025). С помощью таких инструментов, как *CiteSpace*[1] и *Python*[2], исследователи выявляют ключевые кластеры понятий, устойчивые связи между ними, а также эволюционные траектории развития тематики. Благодаря кластерному анализу в настоящем исследовании удалось сгруппировать фразеологические единицы по семантическому и культурному признаку, что позволило обнаружить кросс-культурные архетипы и этноспецифические особенности метафористических образов, отражающих объекты окружающей действительности.

Кроме того, нами учитывается билингвальный аспект, поскольку восприятие и усвоение фразеологизмов во многом определяется взаимодействием двух (или более) языковых систем. Согласно теории двойного кодирования (*dual coding theory*), дополненной исследованиями в области метафор и идиоматики (Paivio, 1990; Boers, Eyckmans, Stengers, 2007), вербальная и невербальная (образная) репрезентации в памяти усиливают друг друга. Это означает, что идиомы, вызывающие зрительный образ, легче запоминаются и активнее усваиваются. Такой подход особенно важен при сопоставлении фразеологических единиц тувинского языка с русскими, казахскими и английскими аналогами, поскольку позволяет объяснить, почему совпадающие по образности выражения быстро закрепляются в билингвальном сознании, тогда как этноспецифические образы требуют дополнительных когнитивных усилий. Наличие полных и частичных совпадений между языками свидетельствует о существовании общих когнитивных схем, но при этом каждая культура наполняет их собственными этнокультурными метафорами и образными моделями.

[1] *CiteSpace* — программное обеспечение для визуального анализа научных публикаций, используемое для построения и интерпретации библиометрических сетей.
[2] *Python* — язык программирования, широко применяемый в цифровой лингвистике и гуманитарных науках, в том числе для анализа корпусов, обработки естественного языка и построения графов.

Анализ тувинских компаративных фразеологических единиц проводился поэтапно, с применением как качественных, так и количественных методов. Основной задачей на этом этапе было выявление скрытых концептуальных и структурных закономерностей в отобранном корпусе КФЕ, а также определение степени этнокультурной маркированности выражений.

Каждая единица корпуса была подвергнута когнитивно-семантической кодировке, в ходе которой фиксировались следующие параметры:

— тип эталона сравнения (зооним, соматизм, природное явление, артефакт, абстрактное понятие и др.);

— эмоциональная окраска (положительная, нейтральная, отрицательная);

— прозрачность и образность, определяемые по шкале Ф. Боерса (Boers, Eyckmans, Stengers, 2007), с градацией от 1 (высокая) до 3 (низкая);

— наличие межъязыковых аналогов — полное совпадение, частичное или уникальность.

Для определения прозрачности и образности мы исходили из возможности интуитивного понимания смысла выражения и степени визуализации вызываемого им образа. Например, фразеологизм *Сугнуң ийи дамдызы дег* ‘Как две капли воды’ получил 1 балл по обеим шкалам, тогда как *Ақсын теве тепкен дег* ‘Как будто верблюд ударил в рот’ — 3 балла по формату прозрачности и 2 по образности.

В качестве экспертной группы в кодировке КФЕ выступили 15 преподавателей русского, казахского и английского языков Южно-Казахстанского педагогического университета им. У. Жанибекова. Их функции заключались в независимой оценке степени прозрачности и образности КФЕ по заданной шкале, а также в проверке согласованности интерпретаций и устранении возможной субъективности автора. Выбор именно этих экспертов обусловлен тем, что они обладают профессиональной компетенцией в области фразеологии и межъязыковых сопоставлений, что позволяет им адекватно оценивать когнитивные механизмы, лежащие в основе метафоризации. При этом к исследованию не привлекались специалисты по тувинскому языку, чтобы минимизировать риск «внутреннего знания» и этноцентричности: предполагалось оценить универсальность и когнитивную доступность тувинских выражений глазами представителей других языковых культур, что соответствует задачам типологического и кросс-культурного анализа. Была проведена выборка средних показателей, а полученные данные внесены в аналитическую таблицу и нормированы. Для кластеризации использовались числовые показатели прозрачности и образности.

В исследовании применялись два метода:

— кластеризация методом *k*-средних, что позволило выделить три группы выражений по степени когнитивной сложности. Метод *k*-средних относится к «жёстким» процедурам кластеризации, при которых каждый объект однозначно отнесён к одному кластеру. Такой подход был выбран осознанно, поскольку целью исследования является выявление чётких когнитивных профилей и систематизация материала по наиболее выраженным признакам. Несмотря на существование «мягких» методов (*fuzzy clustering*), допускающих принадлежность объекта к нескольким группам одновременно, их использование привело бы к размыванию границ и изменило бы результаты анализа. Для нашей задачи — типологической классификации фразеологических единиц и выявления доминирующих когнитивных моделей — именно жёсткое кластеризование обеспечивает наибольшую интерпретативную ясность и воспроизводимость результатов;

— визуализация с помощью многомерного шкалирования, чтобы проследить плотность и распределение кластеров.

Дополнительно учитывался признак межъязыковой корреляции. Те единицы, которые имели аналоги в других языках (в том числе функциональные аналоги с другим образом), маркировались отдельно. Это позволило не только подтвердить наличие культурных универсалий, но и отследить специфику концептуальных метафорических моделей в тувинском языке.

Обработка данных и визуализация выполнялись с помощью Python (библиотеки *pandas, sklearn, matplotlib*), где *pandas* использовалась для структурирования таблиц, фильтрации данных и предварительной разметки материала исследования, *sklearn* (*scikit-learn*) — для проведения кластерного анализа методом *k-средних* и применения многомерного шкалирования (MDS) для визуализации распределения фразеологизмов в координатах «прозрачность» / «образность», а *matplotlib* — для по-

строения графиков, диаграмм и схем (включая «облако точек» с цветовой маркировкой кластеров). В результате анализа были выделены три чётко различающихся кластера, отражающие условно универсальные, средне понятные и отчетливо культурно маркированные выражения.

Применение кластерного анализа к фразеологизмам тувинского языка позволило перейти от качественного описания к выявлению закономерных группировок на основе формализованных параметров — прозрачности и образности, интерпретируемых как показатели когнитивной доступности (мотивированности) выражения.

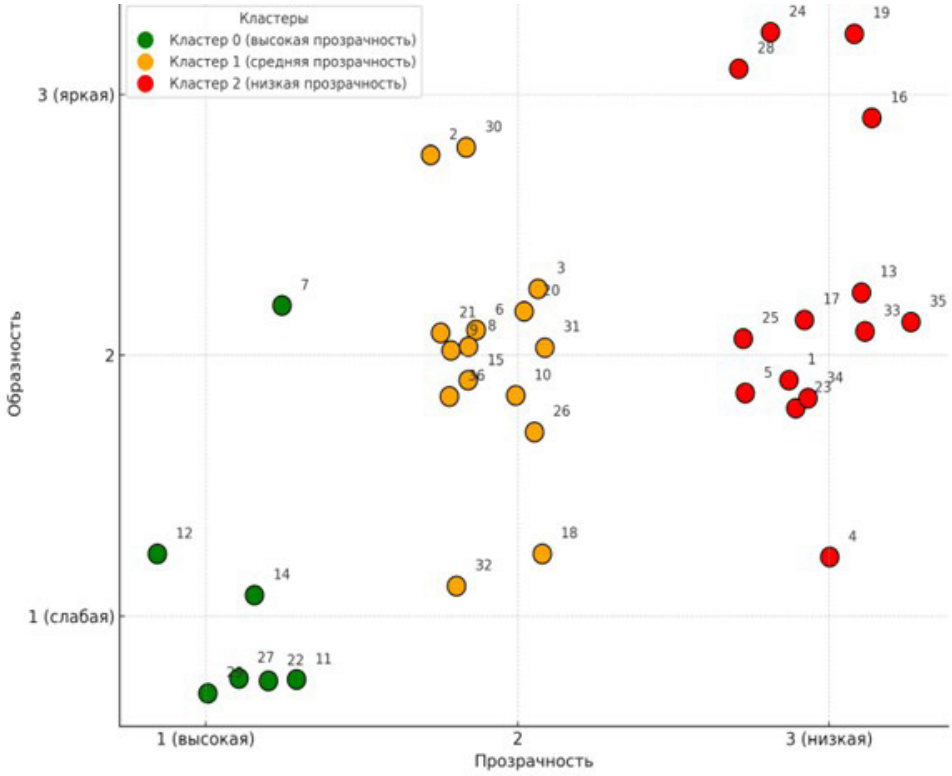


Схема 1. Распределение тувинских КФЕ по шкале Boers: кластеризация по параметрам прозрачности и образности (метод k-средних)
Scheme 1. Distribution of Tuvan CFEs on the Boers scale: clustering according to transparency and imagery parameters (k-means method)

На двухмерной кластерной схеме (*scatter-map*) КФЕ тувинского языка представлены номерами, под которыми они были закодированы для проведения анализа.

Для иллюстрации кластерного распределения приведём по два характерных примера из каждой группы:

Кластер 0 (***высокая*** прозрачность, ***низкая*** образность):

— *Сугнуң ийи дамдызы дег* ‘Как две капли воды’;

— *Чаңгыс хепке куттурган* ‘Отлит как по одному лекалу’.

Кластер 1 (***средняя*** прозрачность и образность):

— *Сугда ыяш дег* ‘Как дерево в воде’;

— *Арны өт дег* ‘Лицо как желчь’.

Кластер 2 (***низкая*** прозрачность, ***высокая*** образность):

— *Ақсын теве тепкен дег* ‘Как будто верблюд ударил в рот’;

— *Кызыл анай дег* ‘Как красный козлёнок’.

Такой подход оказался продуктивным в условиях ограниченного корпуса (36 единиц) тувинских КФЕ, поскольку, во-первых, кластеризация выявляет когнитивную стратификацию. Тувинские фразеологизмы оказались неравномерно распределены по шкале Боерс: выражения, содержащие нейтральные и общеязыковые эталоны (вода, форма, молчание), сгруппировались в один кластер; метафорически нагруженные и культурно специфичные — в другой. Это позволяет говорить о стратификации идиом по уровню интерпретативной сложности.

Во-вторых, кластеры демонстрируют связь между образом и интерпретацией. Анализ показал, что образность и прозрачность находятся в нелинейной зависимости. Например: *Сугнуң ийи дамдызы дег* — простая и прозрачная модель, кластер 0 (ноль); *Аксын теве тепкен дег* — яркий образ, но низкая транспарентность, кластер 2 (два). Таким образом, кластеризация показала, что самая яркая образность не гарантирует лёгкости интерпретации, особенно вне родной культуры.

В-третьих, кластеры являются индикаторами культурной маркированности. Группы, попавшие в кластер 2, включают выражения, невоспроизводимые в других языках без пояснения: это телесные, зооморфные и метафорические структуры, опирающиеся на этнокультурные реалии. Кластеризация позволила выделить ядро этнолингвистической специфики тувинской фразеологии.

Результаты анализа

Обработка тувинского корпуса КФЕ позволила выявить ряд устойчивых семантических и образных моделей, отражающих специфику национальной языковой картины мира. Всего было проанализировано 36 фразеологических единиц с компаративным компонентом. Их интерпретация и кластеризация показали, что тувинские КФЕ систематически кодируют значения через зооморфные, телесные и природные эталоны. Следует подчеркнуть, что сама номинация и классификация данных эталонов является результатом авторской аналитической работы и представляет собой один из новаторских аспектов исследования. В большинстве случаев такие эталоны несут ярко выраженную экспрессивную или эмоциональную нагрузку, что позволяет рассматривать их как важный инструмент категоризации и оценивания в языковом сознании тувинцев.

Всего было выделено 5 типов эталонов (см. *Таблицу 1*).

Таблица 1. Классификация тувинских компаративных фразеологизмов по типам эталонов
Table 1. Classification of Tuvan comparative phraseological units by types of standards

Тип эталона	*Кол-во выражений*	*Примеры*
Зооним	11	*Ақсын теве тепкен дег* ‘Как будто верблюд ударил в рот’, *Өлең манаан буга дег* ‘Как бык, ищущий траву’, *Кызыл анай дег* ‘Как красный козлёнок’, *Отка кагган сиир ышкаш* ‘Как сухожилие в огне’, *Өрге манаан сары дег* ‘Как ястреб над норой’, *Суг курту дег* ‘Как водяной червяк’, *Теве-дывылаан чуве дег* ‘Как верблюд брыкается’, *Ыт дылы дег* ‘Как собачий язык’, *Кортуу ховаган дег* ‘Как бабочка трусливый’, *Чылчыраажы сааскан дег* ‘Как сорока болтливый’, *Сарыыл чогу мезил* дег ‘Глуп, как налим’
Соматизм	7	*Дыл одура ызырып каа* ‘Словно язык откусил’, *Кара баары қаткыже каттырар* ‘Смеётся до усыхания печени’, *Арны өт дег* ‘Лицо как желчь’, *Бак кежи уштунгуже* ‘До седьмого пота’, *Карак огу дег* ‘Как зеницу ока’, *Чаг иштинде бүүрек дег* ‘Как почки в сале’, *Эңгиске дег* ‘Румяная как щёки’

Природа	8	*Арны өрт дег* ‘Лицо как пожар’, *Аксында суг пактап алган чүве* ‘Как будто воды в рот набрал’, *Арны ак тос дег* ‘Лицо как белая береста’, *Арны куу тос дег* ‘Лицо как серая береста’, *Кулаанда кум уруп алган* ‘Как песок в уши’, *Өл хааг дег* ‘Как сырой прут’, *Сугда ыяш дег* ‘Как дерево в воде’, *Сугнуң ийи дамдызы дег* ‘Как две капли воды’
Артефакт	7	*Аксында баглап каан-биле дөмей* ‘Как будто слова привязаны ко рту’[1], *Бир хепке куткан ышкаш* ‘Отлитый в одной форме’, *Дыргак каразы дег* ‘Как чернота ногтя’[2], *Сывыра тырткан сыдым дег* ‘Как лассо в отверстии’, *Чажыпкан тараа дег* ‘Как рассыпанные зерна’[3], *Чаңгыс хепке куттурган* ‘Отлит как по одному лекалу’, *Даг дег караны, довук дег ак базар* ‘Правда с ноготок, гору лжи победит’
Абстракция[4]	3	*Кижи экизи-хүн, кижи багы-чилан* ‘Человек как солнце / змея’, *Көрбээн ноян пар дег, чорбаан орук үт дег* ‘Незнакомый нойон что тигр, нехоженное место, что ад’, *Ада чокта-эш чок* ‘Без отца как без друга’

Следует учесть, что классификация фразеологических единиц по типам эталонов основана на анализе того, с чем сравнивается объект, а не того, что сравнивается. При этом многие выражения демонстрируют переходность и потенциально могут быть отнесены к нескольким категориям одновременно. В таких случаях в основу распределения положен доминирующий признак, то есть наиболее яркий и когнитивно значимый образ-эталон. Следовательно, результаты отражают не абсолютное разграничение, а выделение преобладающей семантической мотивации.

Кластерный анализ показал, что зооморфные эталоны доминируют в выражениях с яркой образностью (кластер 2), особенно в описании характера, поведения и молчания человека. Соматизмы отражают эмоциональные и физиологические состояния, часто встречаются в кластере 1. Природные образы используются в универсальных фразеологизмах и метафорах сходства. Артефакты чаще служат метафорами стандартности, шаблонности, закреплённости. Абстрактные эталоны редки, но значимы с точки зрения ценностного аспекта культуры. Следует отметить, что сами номинации категорий «артефакт» и «абстракция» условны: они введены для удобства анализа и систематизации материала. Их названия и границы могут быть дискуссионными, тем не менее, выделение этих групп позволяет продемонстрировать разнообразие когнитивных источников метафоризации и подчеркнуть ценностный аспект фразеологии.

Этот уровень анализа позволяет не только более точно интерпретировать структуру фразеологизма, но и раскрыть концептуальные предпочтения тувинской культуры, где центральное место занимает человек как часть природы и мира животных.

[1] Доминирующий образ — *связывание*, действие с предметами, а не физиологический орган.
[2] Здесь ноготь используется как конкретный предмет-эталон (визуальная мерка по цвету и размеру), а не как отвлечённое понятие; поэтому выражение не классифицируется ни как абстракция, ни как соматизм.
[3] Мы использовали принцип доминирующего признака: выражение *как рассыпанное зерно* актуализирует образ продукта человеческой обработки, а не растения в дикой природе. Именно это позволило отнести его к разряду «артефактов».
[4] Категория «абстракция» введена для случаев, когда ключевым в сопоставлении является нематериальное понятие или социально-моральная категория. Хотя такие выражения могут содержать конкретные образы (животные, явления природы), их доминирующий признак лежит в сфере абстрактного значения, что отличает их от остальных типов эталонов.

Продолжая анализ, мы повторно используем классификацию Боерса (Boers, Eyckmans, Stengers, 2007) для проведения сопоставительного анализа тувинских КФЕ с полными или частичными аналогами в русском, казахском и английском языках с целью выяснения, какие из них могут вызвать потенциальные трудности у тех, кто впервые встречается с тувинскими фразеологизмами.

Обсуждение

Из 36 проанализированных тувинских фразеологических единиц с компаративным компонентом 19 устойчивых выражений (53%) имеют полные или частичные соответствия в русском, казахском или английском языках. Их анализ показал как наличие универсальных когнитивных сценариев, так и различия в выборе образов и эталонов.

1. Полные совпадения: универсальные модели.

Выражения в этой группе КФЕ совпадают по структуре, функции и образу:

— *Сугнуң ийи дамдызы дег* ‘Как две капли воды’ (каз. *Екі тамшы судай*, англ. *Like two peas in a pod*);

— *Чаңгыс хепке куттурган* ‘Как по одному лекалу’ (рус. *Под копирку*, англ. *Cut from the same cloth*);

— *Бир хепке куткан ышкаш* ‘Как отлитый в одной форме’ (каз. *Бір қалыптан*, англ. *Identical mold*).

Эти выражения отражают универсальный концепт сходства, фиксируемый даже в языках разных типов.

2. Частичные совпадения: схожая функция, разный образ.

В этой группе функции совпадают (молчание, страх, упрямство), но средства выражения различаются:

— *Аксын теве тепкен дег* ‘Как будто верблюд ударил в рот’ (рус. *Воды в рот набрал*, англ. *Cat got your tongue*);

— *Аксында суг пактап алган чүве* ‘Как будто воды в рот набрал’ (рус. *Нем как рыба*, каз. *Аузында су*);

— *Теве-дывылаан чуве дег* ‘Как верблюд брыкается’ (рус. *Как упрямый осёл*, англ. *As stubborn as a mule*);

— *Арны өрт дег* ‘Лицо как пожар’ (рус. *Гореть от стыда*, каз. *Беті от болып кетті*, англ. *Red as a beet*);

— *Арны өт дег* ‘Лицо как желчь’ (рус. *Позеленел от злости*, англ. *Green with envy/anger*).

В данной группе компаративных фразеологических единиц проявляется этнокультурная специфика: в тувинском это сравнение с верблюдом, желчью; в русском и английском — осел/мул и соответственно зеленый цвет зависти.

3. Единицы с отдалённым совпадением.

Иногда аналогия обнаруживается только по функции:

— *Кара баары каткыже каттырар* ‘Печень сохнет от смеха’ (рус. *Смеяться до слёз*);

— *Ыт дылы дег* ‘Как собачий язык’ (функционального эквивалента нет);

— *Сывыра тырткан сыдым дег* ‘Как лассо, протянутое через отверстие’ — теснота (уникальность образа).

В этой группе в полной мере проявляется этнокультурное своеобразие фразеологизмов: будучи очень образными, они отличаются нулевой степенью прозрачности — представителю другого этноса невозможно догадаться о значении КФЕ. В классификации В. В. Виноградова (Виноградов, 1977) по степени семантической спаянности — это так называемые фразеологические сращения: абсолютная немотивированность общего смысла фразеологизма, не зависящая от суммы значений составляющих его компонентов, например: *кот наплакал* = мало, *куры не клюют* = много, *собаку съел* (в этом деле) = профессионал, специалист.

В ходе сопоставительного анализа тувинских КФЕ можно предположить, что в тувинской фразеологии эмоции, например, гнев, стыд или возбуждение, выражаются через телесные метафоры, связанные с лицом и внутренними органами. Например: *Арны өрт дег* ‘Лицо как пожар’; *Арны өт дег* ‘Лицо как желчь’; *Кара баары каткыже каттырар* ‘Печень сохнет от смеха’.

Как мы отметили выше, у тувинцев распространены способы концептуализации эмоций, основанные на уподоблении душевных переживаний телесным ощущениям. Подобные соматические метафоры типичны для тюркских языков в целом (см.: Пачаи, 2022; Хуболов, 2015; Убушаева, 2017),

однако в тувинском материале они отличаются большей интенсивностью и визуальной экспрессией. Это проявляется, например, в образах, где печень, сердце или лицо маркированы как эталоны для обозначения сильного стыда, страха или гнева.

Особый интерес представляют КФЕ, связанные с намеренным молчанием или отказом от общения. В отличие от русской традиции (например, *Нем как рыба*), тувинская идиоматика предлагает гораздо более экспрессивные образы:

— *Аксын теве тепкен дег* ‘Как будто верблюд ударил в рот’;

— *Аксында баглап каан-биле дөмей* ‘Как будто рот привязан верёвкой’;

— *Аксында суг пактап алган чүве* ‘Словно воды в рот набрал’.

В тюркских языках в целом часто встречаются идиомы с животными, передающими подобные состояния. Так, в казахском языке известно выражение *Түйе тісі салмау* ‘Верблюд зуб не даёт’ — молчать, не отвечать; в киргизском — *Түйе таптагандай* ‘Как будто верблюд наступил’, описывающее неподвижность, ошарашенность. В башкирском и татарском языках также фиксируются близкие по образности фразеологизмы с участием верблюда или других животных, символизирующих немоту или внезапное замешательство. Как видим, образ верблюда как источника тяжёлого удара или ошеломления является устойчивым элементом тюркской культурной семантики. Все три тувинских выражения используют физическое ограничение артикуляции речи (рот, зубы, язык, вода) как символ замалчивания, что отражает культурное представление о контроле над словом как о физиологическом усилии.

Тема сходства/похожести или одинаковости передаётся в тувинской языковой культуре как через универсальные, типичные формулы, так и через оригинальные образы:

— *Сугнуң ийи дамдызы дег* ‘Как две капли воды’;

— *Чаңгыс хепке куттурган* ‘Как по одному лекалу’;

— *Бир хепкe куткан ышкаш* ‘Как из одной формы’.

В киргизском языке также есть выражение *Бир калыпта жасалган* ‘Сделаны по одной форме’.

Наличие точных русских и английских соответствий указывает на когнитивную универсальность концепта сходства/сравнения/сопоставления.

Тувинский язык активно использует зоонимы и соматизмы как эталоны:

— *Ыт дылы дег* ‘Как собачий язык’;

— *Анай дег* ‘Как красный козлёнок’;

— *Теве-дывылаан чуве дег* ‘Как верблюд брыкается’;

— *Суг курту дег* ‘Как водяной червяк’.

Эти выражения, несмотря на внешнюю образность, требуют глубокого культурного знания и без контекста интерпретируются с трудом. Они заняли крайнее положение в нашем графике кластеризации — низкая прозрачность, высокая образность.

Таким образом, сопоставительный анализ показал, что зоонимы и соматизмы широко применяются как эталоны сравнения в тюркских языках (турецком, казахском, якутском, кыргызском и др.), что свидетельствует об их образной типичности для тюркской традиции в целом. Вместе с тем в тувинском материале наблюдается особая интенсивность и экспрессивность подобных образов, отличающаяся яркой визуальностью и эмоциональной насыщенностью. Тувинские КФЕ демонстрируют двойственную природу — с одной стороны, они подтверждают общетюркскую модель использования зооморфных и соматических эталонов, а с другой — проявляют уникальные акценты, характерные для национальной культуры и менталитета.

Заключение

Настоящее исследование было направлено на выявление когнитивных, семантических и культурно-образных характеристик тувинских фразеологических единиц с компаративным компонентом. Несмотря на ограниченный объём корпуса (36 единиц), проведённый анализ показал, что даже в малой выборке фиксируется богатый спектр эталонов, концептов и сравнительных структур, отражающих как универсальные когнитивные модели, так и уникальные элементы национального менталитета.

Применение шкалы прозрачности и образности (Boers, Eyckmans, Stengers, 2007) позволило дифференцировать выражения по степени когнитивной доступности. Результаты кластерного анализа показали, что часть КФЕ легко интерпретируется за счёт универсальных образов (вода, форма, огонь); другая часть требует наличия культурных знаний (верблюд, печень, архаические метафоры); наиболее яркие выражения (кластер 2) обладают богатой концептуальной метафорикой, но низкой транспарентностью.

Сопоставительный межъязыковой анализ выявил, что из 36 тувинских выражений 19 имеют полные или частичные соответствия в русском, казахском и английском языках. Это позволило проследить, как универсальные когнитивные сценарии (молчание, сходство, гнев) кодируются через различные образы. В тувинском материале преобладают зоонимы, соматизмы и элементы природы как базовые эталоны, что подтверждает его высокую образность и культурную специфичность.

Данная работа, на наш взгляд, вносит вклад в развитие фразеологической типологии и этнолингвистики, подтверждая возможность применения количественных и кластерных методов к анализу устойчивых выражений в языках. В перспективе предложенная методика может быть расширена на более широкие корпуса, на другие тюркские и «малые» языки и на билингвальные выборки для оценки степени сложности идиом при усвоении.

Таким образом, кластерный анализ во фразеологии выступает не только как способ группировки, но и как инструмент диагностики культурной и когнитивной плотности выражений. В случае с тувинским языком он позволил выстроить внутреннюю типологию идиом, связать её с ключевыми концептами собственной этнокультуры и сделать исследование сопоставимым с фразеологическим материалом других языков.

Благодарности

Авторы выражают искреннюю благодарность анонимным рецензентам, чьи конструктивные замечания и рекомендации позволили уточнить формулировки и повысить научный уровень статьи.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аммосова, Т. К. (2021) Фразеологизмы с компонентом-зоонимом *ыт* ‘собака’ в якутском и тувинском языках // Вопросы якутского языка и тюркологии. С. 212–217.

Варламова, И. Ю., Будильцева, М. Б., Пугачев, И. А., Куулар, Е. М. (2023) Образ женщины в языковой картине мира тувинцев и русских (на материале фразеологии и паремий) // Новые исследования Тувы. № 4. С. 44–60. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.4.3

Виноградов, В. В. (1977) Избранные труды. Лексикология и лексикография. М. : Наука. 312 с.

Дамбаа, У., Сувандии, Н. Д. (2021) Лексика и фразеология охоты у тюркоязычных народов Южной Сибири (тувинцы, хакасы, алтайцы, тофалары) // Новые исследования Тувы. № 4. С. 194–210. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2021.4.13

Денисенко, А. В., Калинина, Ю. М. (2023) Репрезентация лексем «голова» / «баш», «сердце» / «чурек» и «язык» / «дыл» в русских и тувинских фразеологизмах // Новые исследования Тувы. № 4. С. 88–98. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.4.6

Иоанесян, Е. Р. (2018) Концептуальная метафора: опыт сопоставления метафорических моделей в разных языках. М. ; Ярославль : Изд-во Канцлер. 230 с.

Кунин, А. В. (1996) Курс фразеологии современного английского языка. Дубна : Феникс+. 381 с.

Лакофф, Дж., Джонсон, М. (2004) Метафоры, которыми мы живем. М. : Едиториал УРСС. 256 с.

Лопсан, А. П. (2020) Репрезентация образов мужчины и женщины во фразеологии и паремиологии тувинского языка // Вестник Тувинского государственного университета. Гуманитарные науки. № 4. С. 77–82.

Пачаи, И. (2022) Соматизмы во фразеологии европейских и восточных языков // Turkic Studies Journal. Т. 4. № 4. С. 99–112. DOI: https://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-4-99-112

Телия, В. Н. (1996) Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М. : Языки русской культуры. 288 с.

Убушаева, Б. В. (2017) Компаративные фразеологизмы в современном калмыцком языке // Успехи современной науки и образования. Т. 4. № 2. С. 78–80.

Хертек, Я. Ш. (1978) Фразеология современного тувинского языка. Кызыл : Тувкнигоиздат. 99 с.

Хуболов, С. М. (2015) Семантические разряды компаративных фразеологизмов в карачаево-балкарском языке // Известия Кабардино-Балкарского научного центра РАН. № 1 (63). С. 261–265.

Шингарева, М. Ю., Орынбетова, Э. А., Мезенцева, Е. С., Дмитрюк, Н. В., Темирбекова, Г. А. (2024) Отражение национальных образов мира тувинцев, казахов, русских и англичан в зоонимной фразеологии и паремиологии // Новые исследования Тувы. № 4. С. 110–126. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2024.4.8

Boers, F., Demecheleer, M., Eyckmans, J. (2004) Etymological elaboration as a strategy for learning figurative idioms // Bogaards, P., Laufer, B. (eds) Vocabulary in Second Language: Selection, Acquisition and Testing. Amsterdam, Netherlands : John Benjamins. 249 p. P. 53–78.

Boers, F., Eyckmans, J., Stengers, H. (2007) Presenting figurative idioms with a touch of etymology: more than mere mnemonics? // Language Teaching Research. Vol. 11. Issue 1. P. 43–62. DOI: https://doi.org/10.1177/1362168806072460

Chen, C. (2025) A cultural cognitive study of EARTH metaphors in Chinese and English idioms // Cogent Arts & Humanities. Vol. 12. Issue 1. Article 2490328. DOI: https://doi.org/10.1080/23311983.2025.2490328

Cucchiarini, C., Hubers, F., Strik, H. (2022) Learning L2 idioms in a CALL environment: the role of practice intensity, modality, and idiom properties // Computer Assisted Language Learning. Vol. 35. Issue 4. P. 863–891. DOI: https://doi.org/10.1080/09588221.2020.1752734

Eyckmans, J., Lindstromberg, S. (2016) The power of sound in L2 idiom learning // Language Teaching Research. Vol. 21(3). P. 341–361. DOI: https://doi.org/10.1177/1362168816655831

He, S., Shaari, A. H. (2025) Hot spots and emerging trends in 'event' research in linguistics (2001–2023): a bibliometric analysis // Cogent Arts & Humanities. Vol. 12. Issue 1. Article 2488086. DOI: https://doi.org/10.1080/23311983.2025.2488086

Heidari, K., Aliyar, M. (2025) Thirty-Five Years of Research on Idioms in Second Language Acquisition: A Methodological Review // Research Synthesis in Applied Linguistics. Vol. 1. P. 161–183. DOI: https://doi.org/10.1080/29984475.2025.2486966

Lakoff, G., Johnson, M. (1980) The metaphorical structure of the human conceptual system // Cognitive Science. Vol. 4 (2). P. 195–208. DOI: https://doi.org/10.1207/s15516709cog0402_4

Liontas, J. I. (2017) Why Teach Idioms? A Challenge to the Profession // Iranian Journal of Language Teaching Research. Vol. 5. P. 5–25.

Paivio, A. (1990) Mental representations: A dual coding approach. Oxford : Oxford University Press. 322 p.

Pritchett, L. K., Vaid, J., Tosun, S. (2016) Of black sheep and white crows: Extending the bilingual dual coding theory to memory for idioms // Cogent Psychology. Vol. 3. Issue 1. Article 1135512. DOI: https://doi.org/10.1080/23311908.2015.1135512

Дата поступления: 25.07.2025 г.
Дата принятия: 08.10.2025 г.

REFERENCES

Ammosova, T. K. (2021) Phraseological units with the zoonym component yt 'dog' in Yakut and Tuvan. *Voprosy yakutskogo yazyka i tyurkologii*, pp. 212–217. (In Russ.)

Varlamova, I. Yu., Budiltseva, M. B., Pugachev, I. A. and Kuular, E. M. (2023) The image of a woman in the linguistic worldview of Tuvans and Russians (based on phraseology and paroemias). *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 44–60. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.4.3

Vinogradov, V. V. (1977) *Selected works. Lexicology and lexicography*. Moscow, Nauka. 312 p. (In Russ.)

Dambaa, U. and Suvandii, N. D. (2021) Lexis and phraseology of hunting among Turkic-speaking peoples of Southern Siberia (Tuvans, Khakass, Altaians, Tofalars). *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 194–210. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2021.4.13

Denisenko, A. V. and Kalinina, Yu. M. (2023) Representation of the lexemes "head" / "bash", "heart" / "churek" and "tongue" / "dyl" in Russian and Tuvan phraseological units. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 88–98. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.4.6

Ioanesyan, E. R. (2018) *Conceptual metaphor: an attempt at comparing metaphorical models in different languages*. Moscow; Yaroslavl, Kanzler Publ. 230 p. (In Russ.)

Kunin, A. V. (1996) *A course in the phraseology of modern English*. Dubna, Feniks+. 381 p. (In Russ.)

Lakoff, G. and Johnson, M. (2004) *Metaphors we live by*. Moscow, Editorial URSS. 256 p. (In Russ.)

Lopsan, A. P. (2020) Representation of male and female images in the phraseology and paremiology of the Tuvan language. *Vestnik Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki*, no. 4, pp. 77–82. (In Russ.)

Pachai, I. (2022) Somatisms in the phraseology of European and Eastern languages. *Turkic Studies Journal*, vol. 4, no. 4, pp. 99–112. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-4-99-112

Teliya, V. N. (1996) *Russian phraseology: semantic, pragmatic and linguoculturological aspects*. Moscow, Yazyki russkoi kultury. 288 p. (In Russ.)

Ubushaeva, B. V. (2017) Comparative phraseological units in the modern Kalmyk language. *Uspekhi sovremennoi nauki i obrazovaniya*, vol. 4, no. 2, pp. 78–80. (In Russ.)

Khertek, Ya. Sh. (1978) *Phraseology of the modern Tuvan language*. Kyzyl, Tuvknigoizdat. 99 p. (In Russ.)

Khubolov, S. M. (2015) Semantic classes of comparative phraseological units in the Karachay-Balkar language. *Izvestiya Kabardino-Balkarskogo nauchnogo tsentra RAN*, no. 1 (63), pp. 261–265. (In Russ.)

Shingareva, M. Yu., Orynbetova, E. A., Mezentseva, E. S., Dmitryuk, N. V. and Temirbekova, G. A. (2024) Reflection of national world images of Tuvans, Kazakhs, Russians and English in zoonymic phraseology and paremiology. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 110–126. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2024.4.8

Boers, F., Demecheleer, M. and Eyckmans, J. (2004) Etymological elaboration as a strategy for learning figurative idioms. In: Bogaards, P., Laufer, B. (eds) *Vocabulary in Second Language: Selection, Acquisition and Testing*. Amsterdam, Netherlands, John Benjamins. 249 p. Pp. 53–78.

Boers, F., Eyckmans, J. and Stengers, H. (2007) Presenting figurative idioms with a touch of etymology: more than mere mnemonics? *Language Teaching Research*, vol. 11, issue 1, pp. 43–62. DOI: https://doi.org/10.1177/1362168806072460

Chen, C. (2025) A cultural cognitive study of EARTH metaphors in Chinese and English idioms. *Cogent Arts & Humanities*, vol. 12, issue 1, article 2490328. DOI: https://doi.org/10.1080/23311983.2025.2490328

Cucchiarini, C., Hubers, F. and Strik, H. (2022) Learning L2 idioms in a CALL environment: the role of practice intensity, modality, and idiom properties. *Computer Assisted Language Learning*, vol. 35, issue 4, pp. 863–891. DOI: https://doi.org/10.1080/09588221.2020.1752734

Eyckmans, J. and Lindstromberg, S. (2016) The power of sound in L2 idiom learning. *Language Teaching Research*, vol. 21(3), pp. 341–361. DOI: https://doi.org/10.1177/1362168816655831

He, S. and Shaari, A. H. (2025) Hot spots and emerging trends in 'event' research in linguistics (2001–2023): a bibliometric analysis. *Cogent Arts & Humanities*, vol. 12, issue 1, article 2488086. DOI: https://doi.org/10.1080/23311983.2025.2488086

Heidari, K. and Aliyar, M. (2025) Thirty-Five Years of Research on Idioms in Second Language Acquisition: A Methodological Review. *Research Synthesis in Applied Linguistics*, vol. 1, pp. 161–183. DOI: https://doi.org/10.1080/29984475.2025.2486966

Lakoff, G. and Johnson, M. (1980) The metaphorical structure of the human conceptual system. *Cognitive Science*, vol 4 (2), pp. 195–208. DOI: https://doi.org/10.1207/s15516709cog0402_4

Liontas, J. I. (2017) Why Teach Idioms? A Challenge to the Profession. *Iranian Journal of Language Teaching Research*, vol. 5, pp. 5–25.

Paivio, A. (1990) *Mental representations: A dual coding approach*. Oxford, Oxford University Press. 322 p.

Pritchett, L. K., Vaid, J. and Tosun, S. (2016) Of black sheep and white crows: Extending the bilingual dual coding theory to memory for idioms. *Cogent Psychology,* vol. 3, issue 1, article 1135512. DOI: https://doi.org/10.1080/23311908.2015.1135512

Submission date: 25.07.2025.
Acceptance date: 08.10.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.18

ДИАЛОГ КУЛЬТУР

Статья

Женское движение в Казахстане и Туве в 1920–1930-е годы

Гульзада М. Тленшина, Жадра М. Мухамеджанова
Кокшетауский университет им. Ш. Уалиханова, Республика Казахстан

В статье анализируется деятельность женотделов в Казахстане и Туве в 1920–1930-е гг. Они рассматриваются как исполнители гендерной политики, проводившейся в рамках социалистического переустройства общества. На основе анализа архивных и опубликованных источников авторы изучили основные направления, содержание, особенности и противоречия в решении «женского вопроса» в данных республиках.

Выявлено общее и особенное в гендерной политике двух республик в 1920–1930-х гг. Основные цели, формы и методы работы женотделов Казахстана и Тувы были практически идентичными, так как были разработаны для республик Востока и рекомендованы Коминтерном и РКП(б). Различия имелись в содержании деятельности женотделов и были обусловлены разными юридическими статусами, а также историческими особенностями двух республик. Так, женотделы в Казахстане действовали в 1920-х гг., период НЭПа и вовлекали женщин в кустарные артели. Женотделы Тувы, действовавшие в 1930-х гг., когда в ТНР был взят курс на коллективизацию, участвовали в создании колхозов и госхозов.

Авторы статьи признали противоречивость и непоследовательность гендерной политики в двух республиках в 1920–1930-е гг. Вместе с тем они показали историческое значение первых органов женской активности в создании предпосылок для продвижения гендерного паритета в Казахстане и Туве.

Ключевые слова: *Казахстан; Тува; Тувинская Народная Республика; Октябрьская революция; народно-освободительное движение; женский вопрос; женотдел; социализм; гендерная политика*

Для цитирования:
Тленшина Г. М., Мухамеджанова Ж. М. Женское движение в Казахстане и Туве в 1920–1930-е годы // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 322-344. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.18

Тленшина Гульзада Мукашевна — кандидат исторических наук, ассоциированный профессор, сеньор-лектор кафедры истории, географии и социально-гуманитарных дисциплин Кокшетауского университета им. Ш. Уалиханова. Адрес: 020000, Казахстан, г. Кокшетау, ул. Абая, д. 76. Эл. адрес: tlenshinagulzada@gmail.com
Мухамеджанова Жадра Молдагалиевна — сеньор-лектор кафедры истории, географии и социально-гуманитарных дисциплин Кокшетауского университета им. Ш. Уалиханова. Адрес: 020000, Казахстан, г. Кокшетау, ул. Абая, д. 76. Эл. адрес: zmukhamedzhanova@shokan.edu.kz

TLENSHINA, Gulzada Mukachevna, Candidate of Historical Sciences, Associated Professor, Senior Lecturer, Department of History, Geography and Social-Humanitarian Disciplines, Ualikhanov University. Postal address: 76 Abay Str., Kokshetau, Kazakhstan, 020000. Email: tlenshinagulzada@gmail.com
ORCID: 0009-0001-3068-8454
MUKHAMEDZHANOVA, Zhadra, Moldagalievna, Senior Lecturer, Department of History, Geography and Social-Humanitarian Disciplines, Ualikhanov University. Postal address: 76 Abay Str., Kokshetau, Kazakhstan, 020000. Email: zmukhamedzhanova@shokan.edu.kz
ORCID: 0009 0007 7660 7916

DIALOGUE OF CULTURES

Article

Women's Movement in Kazakhstan and Tuva in the 1920s–1930s

Gulzada M. Tlenshina, Zhadra M. Mukhamedzhanova
Sh. Ualikhanov Kokshetau University, Republic of Kazakhstan

The article analyzes the activities of women's departments in Kazakhstan and Tuva in the 1920s–1930s. They are viewed as agents of gender policy that began operating within the framework of the socialist transformation of society. On the basis of archival and published sources, the authors examine the main directions, content, specific features, and contradictions in addressing the "woman question" in these republics.

Common and distinctive features of the gender policy of the two republics in the 1920s–1930s are identified. The main goals, forms, and methods of work of the women's departments in Kazakhstan and Tuva were practically identical, since they were developed for the republics of the East and recommended by the Comintern and the RCP(b). Differences lay in the content of the activities of the women's departments and were determined by the different legal statuses as well as the historical specificities of the two republics. Thus, women's departments in Kazakhstan operated in the 1920s, during the NEP period, and involved women in small-scale artisanal cooperatives. Women's departments in Tuva, which operated in the 1930s, when the Tuvan People's Republic adopted a course toward collectivization, participated in the creation of collective farms and state farms.

The authors acknowledge the contradictory and inconsistent nature of gender policy in the two republics in the 1920s–1930s. At the same time, they demonstrate the historical significance of the first bodies of women's activism in creating the preconditions for promoting gender parity in Kazakhstan and Tuva.

Keywords: *Kazakhstan; Tuva; Tuvan People's Republic; October Revolution; national liberation movement; woman question; women's departments; socialism; gender policy*

For citation:
Tlenshina G. M.and Mukhamedzhanova Zh. M. Women's Movement in Kazakhstan and Tuva in the 1920s–1930s. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 322-344 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.18

Введение

В истории двух народов — казахов и тувинцев, как и для многих других народов Евразии — Октябрьская революция 1917 г. имела судьбоносное значение. И Казахстан, и Тува оказались в поле влияния Советской России, но в разных юридических статусах. Казахстан был составной частью советской страны, Тува — с 1921 по 1944 гг. имела свою государственность, называлась Тувинской Народной Республикой (далее — ТНР), тем не менее была под советским влиянием. Казахстан после окончания гражданской войны в 1920-х гг. встал на путь построения социализма. Тувинская Народная Республика (ТНР) также взяла курс на построение социализма и сближение с Советской Россией в 1929 г., после прихода к власти левых сил.

Правящие партии республик рассматривали женщин как трудовой резерв и потенциального союзника в строительстве нового общества. С целью вовлечения женщин в общественное производство, в политическую и государственную деятельность были созданы женотделы, ставшие организаторами и исполнителями гендерной политики.

Изучение опыта решения женского вопроса в двух регионах в 1920–1930-х гг. поможет понять, каким образом происходила трансформация гендерных отношений, критически осмыслить социальные реформы, определить, как коренные народы регионов пытались приспособиться к новым реали-

ям, какие факторы способствовали этому, а какие — наоборот замедляли их интеграцию в модерное общество.

Целью данной статьи является выявление общего и особенного в женском движении Казахстана и Тувы на основе сравнительного анализа основных направлений, итогов и значения деятельности женотделов. Законодательное закрепление равноправия женщин и мужчин, вовлечение женщин в экономику и политику, зарождение женского движения — эти вопросы являются актуальными в свете гендерной политики, проводимой в данных республиках в настоящее время.

Исходя из цели, поставлены задачи исследования:

— дать краткий обзор историографии истории женского движения Казахстана и Тувы периода 1920–1930-х гг.;

— сравнить исторические условия, в которых развернулась деятельность женотделов Казахстана и Тувы;

— выяснить основные подходы в работе с казахскими и тувинскими женщинами;

— определить цели и задачи казахстанских и тувинских женотделов;

— рассмотреть формы и методы их работы;

— показать итоги и значение деятельности женотделов.

Объектом исследования является деятельность женотделов Казахстана в 1920-х и Тувы — в 1930-х гг. Предмет исследования — это общие и особенные черты в борьбе женотделов двух республик за раскрепощение женщин.

Материалы и методы. Для достижения цели и решения этих задач были использованы архивные и опубликованные источники. Ценная информация содержится в фондах Архива Президента Республики Казахстан (далее — АП РК, Алматы, ф. 139 — Киргизский областной комитет РКП(б). Отдел по работе среди женщин), Государственного архива Акмолинской области (далее — ГААО, г. Кокшетау, фонды комитетов РКП(б) Акмолинской губернии: №№ 5, 28, 51, 938, 1353, 1363, 1378). Привлечены также документы государственных и партийных архивов Казахстана 1917–1936 гг.[1], материалы Восточного отдела Объединенного государственного политического управления (ОГПУ)[2].

Использованы материалы периодических изданий органов власти (журнала «Известия ЦК РКП(б)» и газет). По истории женского движения в Туве были использованы опубликованные документы Коминтерна[3], материалы сборников «Конституции Тувы 1921–1993 гг.»[4], «История и развитие женского движения в Туве»[5]. Источниковедческое значение имеют фундаментальный труд по истории Республики Тыва (История Тувы, 2007), исследования Ю. Л. Аранчына (Аранчын, 1977), О. Д. Натсак (Натсак, 2021, 2024), содержащие богатый фактологический материал.

Анализ источников сделан с помощью проблемно-хронологического, компаративного, системного и позитивистского методов.

Обзор литературы

Опыт решения «женского вопроса», а также история женского движения 1920–1930-х гг. в республиках Центральной Азии всегда были в фокусе научных интересов исследователей. Поскольку исследователи применяли разные подходы к изучению данной тематики, в историографии можно выделить два периода: 1) 1917–1991 гг.; 2) с 1991 г. по настоящее время.

[1] Великий Октябрь и раскрепощение женщин Средней Азии и Казахстана (1917–1936 гг.): сборник документов и материалов. М.: Мысль, 1971.
[2] Ислам и советское государство. Вып. 1: (По материалам Восточного отд. ОГПУ.1926) / сост. Д. Ю. Арапов и Г. Г. Косач. М.: Изд. дом Марджани, 2010.
[3] Коммунистический Интернационал в документах: решения, тезисы, воззвания конгрессов Коминтерна и пленумов ИККИ. 1919–1932. М.: Партиздат, 1933.
[4] Конституции Тувы 1921–1993 гг. (1999): сборник к 55-летию принятия Тувы в состав СССР и РСФСР / сост. В. А. Дубровский. Кызыл: Тувинское книжное издательство.
[5] История и развитие женского движения в Туве / авт.-сост. и ред. И. Очур. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2018.

Исследования женской тематики в советской науке начались в 1940–1950-х гг. «Женский вопрос» трактовали в эти годы как неотъемлемую часть освободительной борьбы рабочего класса. Многочисленные работы по истории «решения женского вопроса» отличались общими недостатками советской исторической науки: заданностью итоговых выводов (о «решенности» женского вопроса), ограниченностью источниковой базы. Так, В. Л. Бильшай утверждала, что «женский вопрос» в советском государстве был решен усилиями коммунистической партии (Бильшай-Пилипенко, 1948). Во втором исследовании В. Л. Бильшай рассматривает историю раскрепощения женщин «советского Востока» (Бильшай, 1956).

Повышение интереса к истории советских женщин произошло в конце 1950-х — начале 1960-х гг. Расширился круг источников по раннему советскому периоду; были опубликованы многочисленные воспоминания большевичек, автобиографии женщин-тружениц[1]. Ежегодно стал выходить статистический сборник «Женщины в СССР»[2].

В большинстве исторических публикаций 1960–1980-х гг., посвященных теме «раскрепощения» советских женщин утверждалось, что «женский вопрос в СССР решен»[3].

В этот же период появляется множество работ о раскрепощении женщин среднеазиатских республик (Пальванова, 1961; Татыбекова, 1963; Шукурова, 1970; Аминова, 1975). В них показаны пути и методы, особенности работы партии среди женщин Востока в 1920–1930-е гг., но нет информации о деятельности женотделов.

В конце 1970-х — начале 1980-х гг. вышли работы общего характера, в которых раскрепощение рассматривалось без привязки к республикам[4] (Чирков, 1978). В этих исследованиях была неясной роль женотделов; игнорировались проблемы в их деятельности (конфликты активисток с профсоюзами, стремление к автономности). В 1987 г. в связи с 60-летием Худжума — кампании «Освобождения женщины Востока», проведенной в Средней Азии в 1920–1930-х гг. — вышел ряд работ, в которых в том числе были опубликованы биографии сотрудниц женотделов (Аминова, 1987; и др.[5]).

Таким образом, в советской науке господствовала установка о решенности женского вопроса в СССР, а советские историки работали в русле марксистской парадигмы.

Новые подходы к изучению «женской истории» стали утверждаться в России в конце 1980-х — начале 1990-х гг. в работах исследователей, которые смогли отказаться от прежних идеологических схем и по-новому взглянуть на гендерную историю. Они по-новому рассматривают «решенность» женского вопроса в СССР: в ней видят множество проблем и противоречий — в вопросах, связанных с политической активностью женщин, вопросах демографического планирования и семейного статуса современных россиянок (Воронина, 1990; Мерзлякова, 1993). Существенно обогатили историографию новейшие исследования российских ученых. Большой интерес вызывает статья С. А. Шерстюкова, посвященная истории Худжума (Шерстюков, 2020).

Российский исследователь Д. А. Аманжолова рассмотрела опыт решения «женского вопроса» в национальных регионах СССР, в том числе в Казахстане и Туве. Автор обосновала несостоятельность содержания и приемов освещения данной политики в неоколониальной литературе (Аманжолова, 2024).

В ряде исследований дается негативная оценка итогов советской гендерной политики, акцентированы такие недостатки, как декларативный характер (Барышева, 2019), проблема «двойной занятости» советской женщины (Пушкарева, 2012), человеческие жертвы в период в период Худжума (Аброськина, 2012).

[1] Славные большевички. М.: Гос. издательство полит. лит-ры. 1958; Женщины рассказывают. Смоленск: Смоленское книжное изд-во, 1959.
[2] «Женщины в СССР». Статистические материалы. М.: Издательство «Статистика», 1964. и др.
[3] Ткаченко В. М. Опыт решения женского вопроса в СССР. Минск: Знание. 1975; Шахмет А. В. Коммунистическая партия — организатор вовлечения женщин в социалистической строительство. Л.: Лениздат, 1977.
[4] Опыт КПСС в решении женского вопроса / отв. ред. Н. И. Кондакова. М.: Мысль, 1981.
[5] Худжум — значит наступление [Опыт работы КП Узбекистана по осуществлению ленинской прогр. раскрепощения женщин / Р. Я. Раджапова, С. А. Дмитриева, Х. А. Бабаходжаева и др.; редкол.: Х. Т. Турсунов и др.]. Ташкент: Узбекистан, 1987.

Д. В. Мелентьев в диссертации утверждает, что «раскрепощение мусульманок Средней Азии в 1920-е гг. не достигло намеченных целей» вследствие сопротивления «коммунистов-мусульман, которые желали сохранить господствовавший гендерный порядок»[1].

История решения «женского вопроса» и женского движения в 1920-е гг. нашла отражение и в казахстанской историографии.

В 1920–1930-е гг. вышли работы популярного и научно-популярного характера. Это была партийно-советская публицистика[2], предназначенная для массового читателя. Памятки, инструкции, брошюры носили разъяснительный характер[3]. Основная ценность статей данного периода заключалась в их фактологическом материале[4].

С конца 1930-х гг., с утверждением командно-административной системы, многие темы были закрыты для научного исследования, в том числе и «женский вопрос». Во второй половине 1950-х — 1960-е гг. наступает наиболее результативный период в историографии данной темы. Влияние оказала общая тенденция развития исторической науки, направленная на преодоление догматизма и выработку новых концепций. Источниковая база обогатилась за счет мемуарной литературы, сборников воспоминаний, статистических сборников о женщинах СССР, сборников документов[5]. Выходят первые монографические работы по женской тематике (Бисенова, 1965; Нурбекова, 1968; Садвокасова, 1969). Для 1970–1980-х гг. характерны рост количества публикаций по женской истории, расширение спектра изучаемых проблем, привлечение новых источников. Вышли в свет сборники документов[6].

Но в большинстве работ этого периода, как и в предшествующее время, утверждался нарратив о решенности женского вопроса в СССР (Майлыбаева, 1975; Кунантаева, 1978; Борьба за советскую … , 1982). Многие проблемы статуса женщины в семье и обществе замалчивались.

В 1990-е гг. в Казахстане продолжалось изучение женской тематики. С. С. Карпыкова выделила этапы и основные направления казахстанской историографии «женского вопроса»[7]. Ценную информацию о гендерных отношениях, положении женщины в традиционном казахском обществе содержат материалы обычного права казахов[8], монография И. В. Стасевич (Стасевич, 2011), диссертация Г. А. Мейрмановой[9]. Ж. К. Кундакбаева (Кундакбаева, 2017) в монографии рассматривает способы и формы репрезентации идеологического конструкта «новая советская женщина» и отражение его судьбах женщин Казахстана. Отдельные разделы книги посвящены женотделам 1920-х гг. и красным юртам.

Советский опыт решения женского вопроса в республиках Центральной Азии в 1920–1930-е гг. был в поле внимания исследователей дальнего зарубежья. В 1974 г. вышла книга Г. Масселла «The Surrogate Proletariat» («Суррогатный пролетариат») (Massell, 1974). Автор утверждает, что раскрепощение мусульманок Средней Азии было предпринято большевиками в целях осуществления экономических реформ. Его главным аргументом является тезис о «суррогатном пролетариате»: коммунисты, не имея реального рабочего класса в Центральной Азии, который мог бы поддержать революцию, участвовали в «освобождении» женщин с целью превратить их в суррогатный пролетариат. К данному аргументу Г. Массела обратились многие западные исследователи (Northrop, 2004; Suny, 1998; Ashwin, 2000).

[1] Мелентьев Д. В. Женотделы Средней Азии в 1920-е гг.: Методы и результаты кампании раскрепощения мусульманок: автореф. дисс. … канд. ист. н. М., 2024. С. 23.
[2] Карпыкова С. С. Женщины Казахстана в советской исторической литературе 20-х — сер. 30-х гг. XX века: учебное пособие. Алматы: АГУ им.Абая, 1996. С.10.
[3] Есова С. Памятка волорганизатора по работе среди женщин. Кзыл-Орда, 1926; Эшірай қызым. Уралда кенес мушесі эйелдердін тунгыш съезі [Дочь Аширай. Первый съезд женщин-членов советов на Урале] // Эйель тендігі. 1927. № 12 (24). 28–30 б.
[4] Уразбаева А. К перевыборам делегатских собраний // Известия Казкрайкома РКП(б). 1926. № 1. С. 21–27.
[5] В огне революции. Воспоминания участников Великой Октябрьской революции и гражданской войны в Казахстане / под ред. П. Пахмурного, Т. Елеуова, Алма-Ата: Казгосиздат, 1957; Наши сестры: сборник / под ред. Г. Шарипова; сост. Х. Сейтказиева. Алма-Ата: Казгосиздат, 1961.
[6] Великий Октябрь и раскрепощение женщин Средней Азии и Казахстана (1917–1936 гг.). Сборник документов и материалов. М.: Мысль, 1971; Женщины Казахстана — активные строители социализма (1918–1945): сборник документов и материалов. Алма-Ата: Казахстан, 1981.
[7] Карпыкова С. С. Женщины Казахстана: проблемы историографии (20–80-е гг. XX века): дисс. … канд. ист. н. Алматы, 1997.
[8] Материалы по казахскому обычному праву / сост. Т. М. Культилеев и др. Алматы: Жалын, 1998.
[9] Мейрманова Г. А. Культура общения у казахов: трансформация традиционного этикета: дисс. … канд. ист. н. М., 2008.

Так, Д. Нортроп разделяет мнение Г. Массела об экономической обусловленности раскрепощения. Автор считает раскрепощение насильственной кампанией большевиков, которая продолжила политику русского империализма. По его мнению, большевики через женотделы выполняли «цивилизаторскую миссию» по отношению к «туземцам» (Нортроп, 2011). Иной точки зрения придерживается М. Камп. Применив социологический метод устного опроса, исследовательница в 1990-х гг. взяла ряд интервью у женщин — очевидцев Худжума (Kamp, 2006: 14). Автор утверждает, что раскрепощение в Средней Азии не было продолжением русской колониальной политики; оно имеет сходство с аналогичными процессами в Иране и Турции, в том числе и в мерах «принуждения женщин к свободе» (Kamp, 2006: 4).

В тувиноведении имеется множество трудов, содержащих материалы по истории женского движения в Туве в 1930-е гг.

Некоторые аспекты данной темы затронуты в ряде работ (Сердобов, 1953, 1985; Дулов, 1956; Гребнев, Очур, 1971; Аранчын, 1982). Об эволюции в положении тувинской женщины с 1921 по 1960-е гг. повествует сборник 1967 г.[1], содержащий биографии активисток женского движения Б. Ш. Долчанмаа, Х. А. Анчимаа, А. Н. Торжу и мн. др.

Важный вклад в изучение женской тематики внесли диссертация[2] и монография В. А. Забелиной (Забелина, 2010). В своих работах историк раскрыла содержание, формы и методы деятельности тувинских женотделов в 1930-х гг., показала помощь со стороны Русской Трудовой колонии (РСТК) и России в политическом и культурном просвещении тувинских женщин. Деятельность женотделов в 1930-х гг. обстоятельно рассмотрена в диссертации З. Ю. Доржу[3]. Серьезного внимания заслуживают работы О. Д. Натсак, в которых освещены проблемы гендерной истории Тувы 1920–1930-х гг. (Натсак, 2022, 2023).

Ценным источником является сборник, составленный Ш. Ш. Шыырап и вышедший в 1967 г.[4] Он содержит статистические данные об участии тувинок в строительстве нового общества, о повышении их трудовой и общественно-политической активности. Вместе с тем статьи сборника носят декларативный характер, замалчивают имевшиеся проблемы женщин.

Таким образом, краткий историографический обзор позволяет сделать вывод, что опыт решения «женского вопроса» в республиках Центральной Азии в 1920–1930-х гг. был объектом многих исследований. Однако, несмотря на обширную и многоплановую историографию «женского вопроса», история женского движения 1920–1930-х гг. в республиках Центральной Азии еще недостаточно изучена. В том числе не исследована деятельность женотделов, например, в Казахстане и Туве. Тем самым замалчивается важный этап истории женского движения этих регионов, предаются незаслуженному забвению имена его лидеров. Данная статья поможет восполнить этот пробел и определить роль женского движения 1920–1930-х гг. в создании основ женской эмансипации в этих республиках.

Исторические условия зарождения женского движения Казахстана и Тувы

Казахов и тувинцев сближает принадлежность к тюркоязычным народам Центральной Азии, к великой кочевой цивилизации и общность исторических судеб. Есть и различия между ними: религиозные (казахи исповедуют ислам, тувинцы — буддизм и шаманизм), культурные, демографические[5] и политические.

В 1926 г. в Казахстане проживало 6503 тыс. чел.; из них женщины — 3171909, или 48,8%, мужчины — 3331097, или 51,2%. Казахи составляли 57,1%, русские — 19,6% (Краснобаева, 2004: 9). В 1925 г. в ТНР проживало 52700 тувинцев. В 1931 г. население республики составляло 82183 чел., из них тувинцев было 64199, русских — 17270. Среди тувинцев мужчин было 33574, или 51,72%; женщин — 31337, или 48,28% (Натсак, 2004: 99–134). Таким образом, численность населения в Казахстане и Туве в рассматриваемый период была разной, но гендерное соотношение — примерно одинаковым.

[1] Славные дочери Тувы (очерки). Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1967.
[2] Забелина В. А. Раскрепощение женщины-тувинки и ее участие в некапиталистическом развитии Тувы (1921-1944 гг.): дисс. … канд. ист. наук. Новосибирск, 1977.
[3] Доржу З. Ю. Социальное положение женщин в Республике Тува. История и современность (1921–1993 гг.) : дисс. … д-ра ист. н. М., 1993.
[4] Женщины Советской Тувы: сборник статей. Кызыл: ТНИИЯЛИ, 1988.
[5] Для сравнения взяты данные первых переписей, проведенных в Казахстане в 1926 г. и в ТНР — в 1925 и 1931 гг.

Казахстан и Тува имели разные юридические статусы в 1920–1930-х гг., что наложило отпечаток на их политические процессы, в том числе на решение женского вопроса. Казахстан с XVIII в. до Октябрьской революции 1917 г. был колонией царской России. В 1920 г. вошел в состав Советской России как Киргизская АССР (с 1925 г. — Казахская АССР), а в 1937 г. — как Казахская ССР (История Казахстана … , 2010: 174, 225, 236).

Тува во второй половине XVIII — начале XX в. была колонией Цинской империи. После падения Цинской династии и национально-освободительной борьбы в Китае в 1911–1912 гг. тувинский народ обрел независимость. В 1914 г. Тува приняла протекторат России, а в 1921 г. на Всетувинском учредительном хурале была провозглашена Тувинская Народная Республика (ТНР). Первое суверенное государство тувинцев установило союзнические отношения с Советской Россией.

В Казахстане правила Российская коммунистическая партия (большевиков) (РКП(б)), в Туве — Тувинская народно-революционная партии (ТНРП). Казахстан в начале 1920-х гг. и Тува в 1929 г. взяли курс на построение социализма, минуя капитализм. Одним из главных направлений модернизации общества по советскому образцу было «раскрепощение» женщин и вовлечение их в социалистическое строительство. Для решения этой задачи в республиках было узаконено равноправие граждан независимо от пола.

Первая советская конституция 1918 г. установила политическое и социальное равноправие мужчин и женщин. Пункт о юридическом равноправии граждан независимо от пола во всех сферах социальной жизни был включён в Декларацию прав трудящихся Киргизской АССР 1920 г.[1] и Конституцию Казахской АССР 1926 г.[2]

Уже в первой половине 1920-х гг. законами были отменены калым и многоженство, введены наказания за принуждение к замужеству, за брак с малолетними, умыкание и аменгерство[3].

Равенство всех граждан перед законом было провозглашено в первой Конституции Республики Танну-Тува Улус 1921 г. (История Тувы, 2007: 128–129). Равноправие мужчин и женщин было закреплено в Конституциях ТНР 1924, 1926 и 1930 гг.[4] Но борьба за фактическое гендерное равенство началась в Туве только после VIII съезда ТНРП 1929 г., провозгласившего курс на построение социализма и ориентацию на советскую Россию. Уголовными законами 1930 и 1934 гг. были введены наказания за двоеженство и многоженство, за вступление в брак с лицом, не достигшим брачного возраста (18 лет), за выкуп невесты, за похищение женщины или принуждению ее к браку (Натсак, 2021:160).

Таким образом, в Казахстане в 1920-х гг., в Туве в 1930-х гг. были созданы правовые основы гендерного равенства.

Однако законодательное уравнение женщины в правах с мужчиной было только первым шагом к ее фактическому раскрепощению. Одной из главных предпосылок полного раскрепощения женщины является ее непосредственное участие в общественном производстве и государственной жизни страны.

В начале 1920-х гг. в советской стране и 1928 г. в ТНР по инициативе правящих партий были созданы женотделы; они стали проводниками гендерной политики. Условия, в которых началась деятельность казахстанских и тувинских женотделов, были во многом схожими: патриархально-феодальные отношения, кочевой образ жизни, отсталость и неграмотность населения, бесправное и зависимое положение женщин, отчуждение их от общественного производства. Данные обстоятельства предопределили почти полное совпадение целей, задач и методов работы с женщинами. Вместе с тем были и особенности политического характера, обусловленные разными юридическими статусами республик.

В Казахстане женотдел был открыт при Казахском облпартбюро в 1921 г. В 1923 г. его возглавила Алма Уразбаева. Женотделы были созданы также при губкомах и парткомах всех административных

[1] Хрестоматия по истории Казахстана. 1900–1945 / сост. Козыбаев И. М., Козыбаев М. К. Алматы, 1994. С. 170.
[2] Конституционное право Республики Казахстан. Академический курс: в 2-х т. / под общ. ред. К. А. Мами. Алматы, 2021. Т. 1. С. 137.
[3] Аменгерство — древний обычай казахов, по которому овдовевшая супруга выходит замуж за одного из братьев покойного мужа.
[4] Конституции Тувы 1921–1993 гг.: сборник к 55-летию принятия Тувы в состав СССР и РСФСР / сост. В. А. Дубровский. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1999. С. 25.

единиц[1]. В 1930 г. женотделы были ликвидированы в Казахстане, как и во всей советской стране. Политическая работа среди советских женщин стала осуществляться женсекторами в контексте общих задач государства и партии.

В Туве в 1928 г. по решению VII съезда ТНРП при ЦК партии был создан отдел по работе среди женщин (История Тувы, 2007: 151). Руководителем первое время работал ревсомолец[2] Дажи-Билби, через год заведующей была утверждена Донгак Барыкаан (Забелина, 2010: 39). Женотделы были открыты и в хошунных комитетах, и в сумонах при партячейках (там же: 39). В отличие от ситуации в советских республиках, их деятельность не прекратилась в 1930 г. Возникнув в ТНР, они продолжили свою работу в советский период как женсоветы.

Следовательно, в Казахстане женотделы функционировали в 1920-х гг., в период новой экономической политики (НЭП), в Туве — в 1930-х гг., в период строительства экономического фундамента социализма. Существенным отличием тувинских женотделов по сравнению с казахстанскими было руководство со стороны III Коммунистического Интернационала, а также помощь Русской самоуправляющейся трудовой колонии (РСТК), возникшей на основе объединения русского населения в 1921 г. (Сердобов, 1985: 161–162; Забелина, 2010: 28; Аранчын, 1977: 72–89). В работе среди араток ТНРП опиралась на советы и рекомендации Коминтерна, на опыт РКП(б) (История Тувы, 2007: 151).

Таким образом, при большом сходстве политических контекстов Казахстана и Тувы в рассматриваемый период, в них имелись и специфические особенности, во многом обусловленные разными юридическими статусами республик.

Подходы к работе с женщинами в Казахстане и Туве

Несмотря на формальное предоставление равных политических прав в Советской стране и Туве, трудящиеся женщины не могли немедленно воспользоваться своими правами.

По мнению большевиков, это было связано с низким уровнем политической грамотности и политической активности женщин. Большевистские лидеры рассматривали женщин не просто как угнетаемый, но и как «культурно отсталый» слой населения. В партийных документах ранней советской эпохи подчеркивалась необходимость «привлечения женщин к самостоятельному участию», «полного освобождения женщин», «переделки заскорузлых, окостенелых порядков»[3]. В большевистском проекте создания «нового советского человека» «новой женщине» предстояло из отсталой и неграмотной стать активным строителем социализма, наравне с мужчиной.

Согласно концепции А. Коллонтай, «новая женщина — личность, самоценный человек, со своим собственным внутренним миром, индивидуальность, утверждающая себя, срывающая ржавые оковы своего пола»[4]. Автор с уверенностью заявляла, что «коммунизм раскует домашнее рабство женщины, с тем, чтобы сделать ее жизнь богаче, полнее, радостнее и свободнее»[5]. Условием освобождения женщины она считала передачу экономических и воспитательных функций семьи государству.

Организаторами и исполнителями гендерной политики большевиков стали женотделы. В 1919 г. был создан Отдел по работе среди женщин ЦК РКП(б) (женотдел) под руководством И. Ф. Арманд. В 1921 г. в специальном документе о губернских женотделах была сформулирована его основная задача: «постановка агитации и пропаганды среди трудящихся женщин с целью привлечь их в ряды Р.К.П. и к советскому строительству»[6].

Всего перед женотделами были поставлены три задачи: воспитание работниц и крестьянок в духе коммунизма и вовлечение их в ряды компартии; привлечение женской массы в советское строительство; постановка перед партией вопросов, которые прямо касаются положения женщин.

[1] В 1921 г. в составе КирАССР было 7 губерний (которые делились на уезды, волости, районы) и Адаевский уезд с подчинением центру республики. В 1924 г. в республику вошли Джетысуйская, Сыр-Дарьинская области, Каракалпакская АО.
[2] Ревсомолец — член Революционного союза молодежи, тувинского отделения (ТРСМ).
[3] Ленин В. И. О задачах пролетариата в нашей революции. Международный день работниц // Ленин о трудящейся женщине. М.: Политиздат, 1925. С. 67, 103.
[4] Коллонтай А. М. Новая мораль и рабочий класс. М.: Изд-во Всеросс. центр исполнит. ком. Советов, 1918. С. 17.
[5] Там же.
[6] Положение о губернских отделах по работе среди женщин // Известия ЦК РКП(б). 1921. № 32. С. 15–16.

Были определены два направления практической работы женотделов: делегатское движение и практиканство (выдвиженчество).

Предусматривалось активное участие женщин-делегаток в работе отделов социального обеспечения, труда, народного образования, здравоохранения. Женщины-делегатки, избравшиеся не только среди работниц и крестьянок, но и среди домохозяек, должны были участвовать в наблюдении за работой столовых и клубов, строительством и работой яслей и детских садов, в обеспечении охраны женского и детского труда.

В 1921 г. Женотдел ЦК РКП(б) провел совещание с коммунистками народов Востока, на котором были обозначены первоочередные задачи по развертыванию работы среди отсталых женщин рабоче-крестьянского происхождения как центральных районов страны, так и Востока. Среди 40 делегаток — две были из Казахской АССР[1].

Постановлением бюро Казкрайкома РКП (б) от 17 июня 1925 г. было решено реорганизовать газету «Тендік» («Равенство») в журнал «Әйел тендігі» («Равноправие женщин»), первый номер которого вышел в январе 1926 г. Постоянными авторами были Сара Есова (главный редактор), Нагима Артыкова, Атаниязұлы. Журнал разъяснял политику коммунистов, знакомил читателей с работой красных юрт, обсуждал проблемы улучшения быта, изменения хозяйственных форм, отмены калыма и многоженства. Главной задачей издания была пропаганда нового образа казахской женщины — грамотной, образованной, активно участвующей в строительстве социализма.

В Туве активизация работы среди женщин началась в конце 1920-х гг., после прихода к власти левых сил, сменивших старую политическую элиту (История Тувы, 2007: 142). VIII съезд ТНРП, состоявшийся в 1929 г., избрал новый состав руководства партии. В него вошли представители аратской бедноты, первые выпускники КУТВ[2].

VIII съезд ТНРП взял курс на продвижение Тувы к социализму, наметил меры по подъему экономики и культуры республики, росту трудовой и политической активности аратов. С 1929 г. началась интенсивная переориентация тувинского народа (в том числе и в «женском вопросе») с восточных стран (Китай, Монголия) на Россию. Съезд подчеркнул необходимость усиления работы с женщинами. В состав ЦК ТНРП были избраны три женщины — Кыс-Суруг, Сазанмаа и выпускница КУТВ Таня Камова (Сат) (История Тувы, 2007: 144, 145, 151).

Руководством для женотдела ЦК партии были тезисы Коминтерна «Методы и формы работы среди женщин коммунистических партий». Коминтерн определил цели и задачи женотделов: в странах Востока эти отделы под руководством революционных партий «должны вести борьбу со всеми предрассудками, правами, религиозными обычаями, тяготеющими над женщиной»[3]. Для регионов с кочевым населением рекомендовалась организация передвижных клубов.

В сентябре 1929 г. женотдел Исполкома Коминтерна (ИККИ) направил в ЦК ТНРП письмо, в котором были определены основные направления работы с женщинами (Забелина, 2010: 42). Подчеркивалась необходимость систематической разъяснительной работы среди тувинок с помощью различных форм. Женотдел ИККИ предложил структуру организации по работе с женщинами — отдел при ЦК ТНРП, который направляет работы низовых женотделов при партийных, хозяйственных и кооперативных организациях. В качестве начальной формы работы предлагался созыв собраний араток и батрачек с обсуждением таких вопросов, как «Зачем нам нужно объединять женщин?», «Что дает нам революционное правительство?» На этих собраниях рекомендовалось наметить активисток, с которыми в дальнейшем необходимо проводить делегатские конференции. Наиболее актуальным и неотложным Коминтерн считал вопрос о ликвидации безграмотности.

Эти документы Коминтерна легли в основу разработки ЦК ТНРП форм и методов вовлечения тувинских женщин в общественную жизнь республики.

Одним из таких методов стала периодическая печать. В ТНР стали издавать журнал «Хувискаалчы арат» («Революционный арат»), газету «Унэн» («Правда») и другие периодические издания. Они были

[1] Известия ЦК РКП(б). 1921. № 31. С. 6; Советское строительство. 1929. № 12. С. 95–103; № 2. С. 111–113.
[2] Коммунистический университет трудящихся Востока.
[3] Коммунистический Интернационал в документах: решения, тезисы, воззвания конгрессов Коминтерна и пленумов ИККИ. 1919–1932. М., 1933. С. 242–255.

главным средством информирования о политике государства и партии в отношении женщин, о работе женотделов. В них публиковались статьи о стремлении женщин к знаниям, к новому быту и участию в общественной жизни. По просьбе женщин и после широкого обсуждения в газете «Унэн» слово *херээжок* ‘ненужная’ было заменено на слово *херээжен* ‘женщина’, предложенное ученым А. А. Пальмбахом (Забелина, 2010: 40). Тувинские газеты и журналы не только были рупором партии и правительства, но и выступали инструментом формирования «новой тувинской женщины».

Газеты и журналы формировали новые интересы, вводили новые ценности и социальные нормы. Они создали портрет «новой тувинской женщины»: образованная, работающая, активно участвующая в общественно-политической сфере, выполняющая новые семейно-брачные законы, воспитывающая детей по типу нового революционного человека, признающая на практике правила гигиены и современную медицину, политически сознательная (Натсак, 2023: 225).

Казахстан был частью советской страны, поэтому женское движение здесь оформилось под руководством центра. Основные подходы в работе с женщинами были выработаны и рекомендованы Женотделом ЦК РКП(б) в начале 1920-х гг. В Туве обстановка была более сложной; тувинский народ самостоятельно строил новое общество методом проб и ошибок. В 1920-х гг. в молодой республике правила старая политическая элита. После победы левых сил в 1929 г. был взят курс на построение социализма и сближение с Советской Россией. Системные основы для работы с тувинскими женщинами были полностью сформированы под руководством Коминтерна только в конце 1920-х гг.

Таким образом, в Казахстане в начале 1920-х, в Туве — в конце 1920-х гг. были созданы системные основы для работы с женщинами.

Основные цели и задачи женотделов

Цели и задачи женотделов в работе с женщинами были продиктованы актуальными проблемами республик.

Женотдел Казахского облпартбюро переработал «Тезисы по работе с женщинами», полученные из Женотдела ЦК РКП(б) с учетом особенностей местных условий. Была определена главная цель: вовлечение в общее революционное движение самой угнетенной части трудящихся — женщин Востока, в частности женщин-киргизок. Для ее достижения были поставлены конкретные задачи: проведение в жизнь декретов советской власти о многоженстве и калыме, открытие школ грамоты, женских клубов, вовлечение женщин в кустарные артели, детдома и ясли (Тезисы по работе с женщинами // АП РК, ф. 139, оп. 1, д. 475, лл. 9–10).

Основные цели в работе с тувинскими женщинами были определены в решениях VIII съезда ТНРП (1929 г.):

> «Дальнейшая работа должна строиться по линии максимального привлечения женщин к государственной и общественной жизни страны, по линии вовлечения женщин в государственные, кооперативные и другие органы, по линии раскрепощения брака… (применяя широко судебно-репрессивные меры) по линии борьбы с семейным и бытовым закрепощением» (История Тувы, 2007: 151).

В директивной статье женотдела ЦК ТНРП, опубликованной в журнале «Хувискаалчи арат» в 1929 г., впервые были поставлены конкретные задачи перед низовыми звеньями: при хошунных партийных комитетах создать женотделы, организовать курсы по подготовке кадров для работы в женотделах, передвижные юрты для проведения просветительской работы среди женщин. При профсоюзных организациях намечалось создать производственные ячейки для трудоустройства женщин, выпустить брошюру с изложением различных инструкций, постановлений о работе среди женщин, о развитии народного хозяйства, а также материалов о советском опыте по работе среди женщин Казахстана и Киргизии. Рекомендовалось организовать делегатские собрания для беспартийных женщин (Натсак, 2023: 213).

Согласно архивным документам, первоочередной задачей женотделов Казахстана и Тувы была ликвидация неграмотности среди женщин.

По данным Первой Всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г., общий процент грамотности населения Казахстана в то время был незначительным. Доля грамотных в возрасте от 9 до 49 лет в общей численности населения (около 4 млн чел.) составляла всего 8,1%, причем среди

мужчин — 12%, среди женщин — 3,6%[1]. В 1919 г. В. И. Ленин подписал декрет «О ликвидации неграмотности среди населения РСФСР» (История Казахстана … , 2009: 401). Были созданы всесоюзное общество «Долой неграмотность» и чрезвычайные комиссии по ликвидации неграмотности. В 1925 г. в казахском отделении всесоюзного общества «Долой неграмотность» состояло более 40 тыс. человек, которые участвовали в открытии 110 ликпунктов. Особое внимание уделялось работе среди женщин[2].

> «Ликвидация неграмотности, — отмечала ветеран женского движения Казахстана Р. Аюханов-Куватова, — тогда была настоящим фронтом. Согласно указаниям укома, комсомольские активисты ставили маленькие спектакли, выезжали в аулы, кишлаки, привлекали молодежь, особенно девушек в общественную жизнь, в школу» (ГААО, ф. 51, оп. 1, д. 129, лл. 10–13).

В 1923 г. однодневная газета «Долой неграмотность!» (приложение к газете «Советская степь»[3] № 130) сообщала, что в Семипалатинской губернии организовано 7 специальных женских ликпунктов, в которых обучалось 85 человек, в Акмолинской, Кустанайской, Уральской и Букеевской губерниях — по одной женщине; в Букеевской орде в ликпункте обучалось 40 казашек. Газета писала о работе женотделов среди крестьянок и казашек в глухих аулах: «Очень трудно расшевелить эту отсталую массу, пробудить в ней стремление к знанию и грамоте — это знает женотдел в своей работе» (ГААО, ф. 1363, оп. 1, д. 594, л. 2об).

В отчете Комиссии по улучшению труда и быта женщин при ЦИК Казахской АССР отмечалось, что по переписи 1926/27 г., средний процент грамотности женщин Казахстана составил 11,8%, в том числе процент грамотности женщин в городах — 36%, в аулах, кишлаках и селах — 6,7%, процент грамотности аульных казашек — 5,6%. В 1927/28 г. прошли через все ликпункты и обучены грамоте около 7000 женщин, что составило 25% всех обученных, в 1926/27 г. женщин в общей массе обученных было 17%. При красных юртах действовали специальные ликпункты для казахских женщин: в Актюбинском округе — 9 с охватом 489 казашек, в Кустанайском округе — 15 с охватом 310 казашек, в Павлодарском округе — 3 с охватом 100 казашек, в Семипалатинском округе — 6 с охватом 112 казашек[4].

Благодаря овладению азбучной грамотой, казахские женщины впервые обрели доступ к высшему образованию, поступив в первые вузы Казахстана, открывшиеся в конце 1920-х — начале 1930-х гг. (Кунантаева, 1978: 50). В 1939 г. грамотность населения Казахстана в возрасте до 50 лет составила 83,6%[5]. Окончательно ликвидация неграмотности в Казахстане была завершена в конце 1960-х годов.

«Поход за грамотой» был успешно проведен и в ТНР. Как и все трудовые араты, тувинские женщины были неграмотны не только в силу своего статуса в обществе, но и из-за отсутствия национальной письменности. Согласно переписи 1931 г., из 31337 женщин Тувы грамотными были 836, что составляло 2,6% (Натсак, 2004: 99–134).

В 1923 г. вышло Постановление ЦК ТНРП об обучении молодежи русской и монгольской грамоте. В 1924 г. на I партийной конференции была поставлена задача обучения грамоте женщин-тувинок. Дело народного просвещения значительно ускорилось с введением тувинской письменности на основе латинизированного алфавита в 1930 г. Для обучения взрослых было создано общество «Долой неграмотность» (ОДН). Повсеместно в хошунах были созданы ячейки общества, которые содействовали организации кружков грамоты взрослых. Общество прекратило свою деятельность после создания Министерством культуры штатных ликпунктов. В 1937 г. в Туве действовало 77 тыс. ликпунктов и более двух тысяч кружков грамоты (История Тувы, 2007: 273).

Несмотря на дефицит педагогических кадров, отсутствие учебников и канцелярских товаров, ликвидация неграмотности шла быстрыми темпами. Обучение проходило в юртах, чумах, избушках и даже под открытым небом, на лоне природы. В 1937 г. около 16 тыс. тувинских женщин обучались в кружках ликбеза и школах для взрослых. В историю Тувы вошла член ТНРП Иргит Дынгыжаа, обу-

[1] Население Казахстана в 1917–1939 гг. (2019) [Электронный ресурс] // Qazaqstan tarihy. URL: https://e-history.kz/ru/seo-materials/show/29324 (дата обращения: 02.07.2025).
[2] Культурное строительство в Казахстане (1918–1932 гг.). Сб. документов и материалов. Алма-Ата: Казахстан, 1965. Т. 1. С. 108; Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г. Казахская ССР. М., 1962. С. 59.
[3] Газета «Советская степь» была органом Киргизского РКП(б), с 1929 г. Казкрайкома ВКП(б). Выходила в 1923-1932 гг.
[4] Великий Октябрь и раскрепощение женщин Средней Азии и Казахстана (1917–1936). Сб. док. и матер. М.: Мысль, 1971. С. 425.
[5] Народное образование, наука и культура в СССР. Стат. сборник. М., 1971. С. 22.

чившая грамоте сотни своих подруг, награжденная Орденом Республики. Весомый вклад в дело просвещения внесли также женщины-активистки Донгак Барыкаан, Тагба, Санма, Баир (Забелина, 2010: 35–36). Грамотность тувинок возросла с 12% в 1932 г. до 74% в 1938 г. (Забелина, 2010: 57). После овладения грамотой многие тувинки впоследствии получили высшее образование в КУТВ, в отечественных и зарубежных вузах (там же: 55).

Кроме ликбеза, женотделы решали много других не менее важных задач. По свидетельству Р. Аюхановой-Куватовой, перед женотделом Баганалинского[1] райкома партии стояли большие задачи: организация делегатских собраний (т. к. через делегатов вели всю работу среди отсталых женщин[2]), ликвидация неграмотности, привлечение женщин к производству, на строительство Карсакпайского комбината, организация детских площадок силами женщин и комсомольцев, борьба с калымом, многоженством, аменгерством. Женотдел организовал выезды суда, милиции в Улу-Таускую волость. «Там, поставив юрты (для заседания суда, для арестованных калымщиков), — рассказывала Р. Аюханова-Куватова, — организовали показательные процессы — судебные заседания, и там, на месте мы использовали комсомольцев для выявления фактов многоженства, продажи за калым и т. д., и там же мы в судебном заседании — процессах, рассмотрели все материалы, которые выявили комсомольцы» (ГААО, ф. 51, оп. 1, д. 129, лл. 10–13).

В 1928 г. Р. Аюханова-Куватова была направлена в Сайрамский район Сыр-Дарьинской области для участия в Худжуме, так как в Сайраме значительную часть населения составляли узбеки[3].

> «Пришлось работать в тяжелых политических условиях, в период очень обостренной классовой борьбы, — вспоминала Р. Аюханова-Куватова. — Мне пришлось ездить по кишлакам верхом (вооружившись наганом), ходить по домам, с каждой женщиной, девушкой говорить, беседовать… — таким образом много женщин раскрывали лицо, их устраивали в артелях, чайханах, в кооперативах, охватывали ликбезами. И наконец наша взяла — в день 8-го марта съехались женщины — делегатки в Сайрам на окружной съезд женщин, девушек, снявших паранджу» (ГААО, ф. 51, оп. 1, д. 129, л. 9).

Анализ источников позволяет сделать следующий вывод. «Раскрепощение» женщины в двух рассматриваемых регионах проводилось по советскому образцу, хотя и с интервалом в 10 лет. Основные цели и задачи женотделов двух республик в работе с женщинами были практически идентичными. Это: обучение грамоте, основам санитарно-гигиенических знаний, политическое и правовое просвещение, борьба с родовыми пережитками, вовлечение в партийно-государственные органы, в общественно-политическую работу и хозяйственную жизнь.

Формы и методы деятельности женотделов

Для реализации поставленных целей и задач женотделы Казахстана и Тувы применяли формы и методы работы с женщинами, адаптированные к специфике местных условий и рекомендованные партийными организациями.

Как отметила О. Д. Натсак, «в методах и формах работы с женщинами в ТНР практически не было своих собственных практик. “Красные юрты”, “кочевые школы”, “красные уголки”, делегатские собрания, сеть женотделов и активисток — все эти формы были рекомендованы Коминтерном и реализованы не только в ТНР, но и в других странах» (Натсак, 2021: 236). Это в полной мере относится и к Казахстану.

Женские форумы — делегатские собрания, конференции, общие собрания, съезды — широко применялись в практике женотделов Казахстана и Тувы.

В Казахстане делегатские собрания в середине 1920-х гг. считались основным методом коммунистического влияния на беспартийные массы. Их целью было вовлечь «отсталые слои» работниц и крестьянок в партию, во все общественные и государственные органы и учреждения. Делегатки

[1] Баганалинский район был образован в 1920 г. в составе Атбасарского уезда Акмолинской области Киргизской (Казахской) АССР.
[2] Отсталыми большевики считали всех женщин страны, не воспринимавших новую власть или колеблющихся.
[3] В 1924 г. в результате национально-государственного размежевания Средней Азии в состав Казахстана вошли Джетысуйская, Сыр-Дарьинская области и Каракалпакская АО. В связи с этим в этнической структуре края появились узбеки, уйгуры и другие национальности. Основная часть узбеков проживала в Сыр-Дарьинской области.

избирались на четыре месяца в городах и на шесть месяцев по волостям. Согласно инструкции Казахского обкома РКП(б) 1922 г., делегатские собрания должны были созываться от представителей деревни и ближайших совхозов, коммун, артелей и аулов один раз в месяц. На них обсуждались доклады волостных организаторов и делегаток с мест, проводилось политпросвещение по определенной программе. Для ознакомления с советским, хозяйственным строительством и профсоюзами делегатки командировались в учреждения в качестве практиканток (АП РК, ф. 139, оп. 1, д. 461, л. 2).

Уездный женотдел в г. Акмолинске[1] в 1923 г. имел штатных разъездных инструкторов, систематически проводил делегатские собрания и конференции, направлял работу делегаток в детдомах, приютах, домах призрения, школах. Активистки женского движения в г. Акмолинске организовали спектакли, концерты с чтением лекций, беседы, читки книг. Состав делегаток численно возрос. В августе 1923 г. насчитывалось 168 делегаток, 79 в городах и 89 — в уезде (из них 24 чел. в городах, 30 — в уезде были из числа казашек, а 21 из делегаток состояла в РКП(б). Уездный женотдел провел значительную работу с целью освобождения женщин от гнета феодально-патриархальных обычаев — калыма, аменгерства и др., а также вовлечения их в учебу и социалистическое строительство (ГААО, ф. 5, оп. 1, д. 188, лл. 21, 22).

Женактивистка г. Акмолинска А. С. Корнилова писала в своих воспоминаниях:

> «В 1928 г. была женделегаткой, мы комсомольцы вместе с активом женщин ходили по квартирам, выявляли неграмотных женщин, вовлекали их в ликбезы, в общественную жизнь, разбирали всевозможные заявления женщин, особенно казашек, которые были в полной кабале, над ними глумились мужья-деспоты. Нуждающихся женщин устраивали на работу, не имея сами одежонки и обуви, собирали вещи для бедных семей, чтобы дети могли пойти учиться. В 1924–1926 гг. женделегатки часто выезжали в села Рождественку, Киевку, Александровку и др. для разъяснения текущего момента» (ГААО, ф. 51, оп. 1, д. 130, л. 35).

Отчет Отдела работниц Казкрайкома РКП(б) за 1924–1925 г. (АП РК, ф. 139, оп. 1, д. 413, лл. 16-37) содержит информацию о проведении делегатских собраний в городах и аулах и беспартийных конференциях среди «отсталого» женского населения в кочевых и полукочевых районах. Согласно отчету, в 1925 г. в Казахстане было 1078 делегаток, из них 3925 казашек, 6486 русских и 376 представителей «нацменьшинств». Всего было проведено за 1925 г. 1900 делегатских собраний, из них русских — 1455 и казахских — 445. За 1924–1925 гг. было проведено 336 конференций, в которых участвовали 21273 женщины. На конференциях обсуждались вопросы «Положение женщины прежде и теперь», «Что дала советская власть женщине?» (АП РК, ф. 139, оп. 1, д. 413, л. 21).

Общие собрания проводились в основном в клубах. В вышеупомянутом отчете отмечалось, что «женщины зачастую не ходят на общие собрания, если и ходят, то пассивны». Для повышения посещаемости собраний женотдел Казкрайкома партии рекомендовал привлекать в клубы молодежь (АП РК, ф. 139, оп. 1, д. 413, л. 26).

В Казахстане проводились также съезды женщин. В архивных документах имеются сведения о съездах женщин-мусульманок. Так, в марте 1921 г. в Семипалатинске прошел губернский съезд мусульманок (85 женщин) по инициативе губернского женотдела. Организаторы рассчитывали «пробудить от вековой спячки женщину-мусульманку и поставить ее на путь борьбы за свое освобождение, привлечь ее на сторону партии» (Аманжолова, 2024: 26). Кроме заседаний, обсуждавших стандартные вопросы о положении женщин до и после революции, международное и хозяйственное развитие, делегатки посетили музей, радиостанцию, детские ясли, дом матери и ребенка. Особый интерес у женщин вызывали вопросы охраны материнства и детства и дошкольного воспитания детей. В резолюциях в принятой для этого времени риторике говорилось о борьбе против темноты и невежества, освобождении от господства мужчины и т. д. Было решено создать киргизо-татарскую секцию губженотдела, избрано 7 делегаток на Всероссийский съезд женщин народов Востока (Алпыспаева, Жуман, 2022: 13).

В Туве проводились общие и делегатские собрания по примеру СССР. Опыт работы был накоплен в РСТК, где делегатские собрания были созданы под руководством Женотдела ЦК РКП(б). Русские делегатки помогали тувинкам проводить делегатские собрания. Делегатки избирались на определенный срок, поэтому в них могли пройти обучение широкие массы женщин. Программа делегатских собраний состояла из теоретического и практического раздела. Делегатки проходили практику в

[1] Акмолинский уезд с апреля 1921 г. был в составе Акмолинской губернии с центром в г. Петропавловске.

учреждениях и предприятиях, на местах брали шефство над школами, медицинскими и детскими учреждениями (Аранчын, 1977: 87).

В 1929 г. среди араток создали делегатские собрания в г. Кызыле, в 1931 г. — в густонаселенных хошунах. Всего в 1931 г. было создано 14 собраний со 114 делегатками. На них обсуждали такие актуальные вопросы, как развитие Тувы по некапиталистическому пути, о работе кооперативов, о воспитании детей, об участии активисток в создании общества по ликвидации неграмотности, о международном и внутреннем положении страны[1].

Но делегатские собрания в кочевых районах с трудом приживались, поэтому в 1934 г. в Туве от них отказались, сосредоточившись на привлечении активных араток на совещания, конференции, съезды, всетувинские собрания активисток (Натсак, 2022: 47).

Всетувинские собрания готовились под руководством женотдела ИККИ. Советские гражданки из РСТК передавали свой опыт через совместные русско-тувинские собрания. Первая русско-тувинская конференция состоялась 8 марта 1929 г. В ней приняли участие 30 тувинок и 90 русских делегаток, а также 250 гостей (Аранчын, 1977: 86). На конференции были обсуждены актуальные вопросы: значение делегатских собраний в интернациональном воспитании, проблемы работы ТНРП среди женщин, мировое женское движение. В резолюции конференции была поставлена задача вовлечения женщин в общественную жизнь и учебу. Конференция установила традицию совместного празднования международного женского дня 8 Марта.

Всетувинское собрание женщин 1930 г. указало на необходимость проведения антирелигиозной пропаганды среди тувинских женщин и привлечения их к борьбе с ламами и феодалами (Натсак, 2022: 49).

Большую роль в мобилизации араток на участие в строительстве социализма сыграли I и II съезды тувинских женщин. На I съезде (1931 г.) были приняты важные решения: о вступлении женщин в кооперативные хозяйства; о содействии перехода кочевников на оседлость; об улучшении жилищно-бытовых условий граждан. II съезд тувинских женщин (1938 г.) подвел итоги работы среди женщин за предыдущие семь лет: позитивные перемены в жизни женщин, повышение уровня грамотности до 74%, расширение их участия в общественной жизни (Забелина, 2010: 43).

Вместе с тем, в работе двух съездов З. Ю. Доржу отметила общий недостаток: забвение интересов матери и семьи, что сказалось в будущем[2].

Особыми формами приобщения женщин Востока к культуре были клубы, «красные юрты» и «красные уголки».

В Казахстане к 1925 г. было 5 женских клубов, 32 уголка с 40 кружками. Через них прошло 886 женщин (АП РК, ф. 139, оп. 1, д. 113, л. 26). В клубах и уголках применялись традиционные методы: общие собрания женщин, беседы, «громкочтения газет и журналов», спектакли, кружки (рукодельный, хоровой, правоведения, санитарии и гигиены).

Так, 8 марта 1925 г. в г. Джаркенте состоялось торжественное открытие женского клуба им. К. Цеткин. При клубе имелись отдел справок, детская консультация, мастерская кройки и шитья, библиотека, действовали три школы ликбеза и ячейка общества «Долой неграмотность»[3]. Весной того же года был открыт первый женский клуб в г. Туркестане. А. И. Назарова[4] в своих воспоминаниях поведала, что в клубе проводили беседы и собрания на темы: об отмене калыма и многоженства, о правах женщин; лекции врачей о туберкулезе, о глазных и других болезнях. «Женщины-казашки, — вспоминала она, — приходили сами с открытыми лицами, но женщин-узбечек в паранджа приводили или привозили на арбах мужья»[5].

[1] Доржу З. Ю. Социальное положение женщин в Республике Тува. История и современность (1921–1993 гг.) : дисс. … д-ра ист. н. М., 1993. С. 84.
[2] Там же. С. 89.
[3] Культурное строительство в Казахстане (1918–1932). Т. 1. С. 386; Социалистическое строительство в Казахстане в восстановительный период (1921–1925 гг.). Сб. док. Алма-Ата, 1962. С. 511.
[4] Возглавляла женотдел при Туркестанском уездном комитете РКП(б) в 1925 г.
[5] Великий Октябрь и раскрепощение женщин Средней Азии и Казахстана (1917–1936 гг.): сборник документов и материалов. М.: Мысль, 1971. С. 354.

Правительство ТНР в 1930–1940-х гг. по примеру СССР стало развивать сеть клубов. К концу 1937 г. в республике действовало 17 клубов и 67 библиотек. К 1943 г. количество клубов увеличилось до 26 (История Тувы, 2007: 305). Активно использовали клубы в политпросвещении женотделы Дзун-Хемчикского, Улуг-Хемского, Тандинского хошунных и Кызылского городского комитетов ТНРП (Забелина, 2010: 58).

«Красные юрты» применялись в кочевых районах. «Первые гонцы побеждающей степь новой жизни»[1], — так назвала их активистка РКП(б), организатор работы среди женщин-мусульманок и кочевниц в национальных регионах СССР А. Нухрат.

Летом 1925 г. Казкрайком РКП(б) направил всем губкомам партии циркуляр об организации женских «красных юрт». «Задачей женских красных юрт, — указывалось в положении о волостной женской красной юрте, — является прежде всего политико-воспитательная работа среди женщин и организация их вокруг красных юрт, а также освещение политики партии, Советской власти, содействие ее проведению и привлечение женщин-казашек к социалистическому строительству»[2].

Штаб «красной юрты» обычно состоял из трех человек — заведующего юртой, который занимался ликвидацией неграмотности, медицинского работника (обычно это была акушерка) и человека, хорошего разбиравшегося в правовых вопросах.

В этот период кочевое население республики не имело стационарных учреждений охраны материнства и младенчества; был острый дефицит специалистов. В 1926 г. была создана Комиссия по улучшению труда и быта женщин при ЦИК Казахской АССР. В Отчете Комиссии сообщалось, что с 1926 г. «красные юрты» наряду с передвижными консультациями были основными формами работы по охране материнства и младенчества. Практическое участие органов здравоохранения в организации «красных юрт» выражалось в укомплектовании их акушерками (с соответствующим оборудованием) и выставками по охране материнства и младенчества[3].

Поначалу аулчане недоверчиво относились к «красным юртам», неохотно шли на контакт. Чтобы расположить к себе местное население, девушки-избачи надевали национальную одежду, исполняли народные песни у своей юрты, в качестве приманки использовали швейные машинки и примусы. Постепенно люди потянулись к юртам под красными флагами (ГААО, ф. 51, оп. 1, д. 129, л. 183; ф. 51, оп. 1, д. 130, л. 213).

О многогранной деятельности красных юрт свидетельствует Отчет заведующей уездным женотделом Сеитовой от 29 июля 1927 г. о юртах в Джиландинской волости Акмолинского уезда. В отчете названы основные направления работы юрт: выезд в летний период на джайляу и работа с казахским населением, организация агитпоездов и выставок совместно с волкомом ВКП(б), организация вечеров вопросов и ответов, работа с «казачкой», участие в выборах женделегаток, беседы с «казачками» на злободневные темы: борьба за новый быт, раскрепощение женщины Востока, против калыма и многоженства, за права женщины по Конституции СССР, о санитарном просвещении, о ликвидации неграмотности. Юрты проводили также агропропаганду: агитацию за оседлость казахского населения, беседы о правилах ухода за скотом, награждали премией лучших хозяев-скотоводов, открывали скотоводческие кружки, знакомили население с Уставом сельхозартели (ГААО, ф. 1363, оп. 1, д. 168, лл. 1–3).

В беседах с населением в «красных юртах» преобладала медицинская тематика по сравнению с политической и идеологической. Популярностью среди женщин пользовались беседы о гигиене; о сифилисе; о яслях; гигиена беременной женщины; об охране матмлада[4]; о женских болезнях; уход за ребенком (Кундакбаева, 2017: 299–304).

В 1928/1929 г. в Казахстане действовали 74 «красные юрты»[5]. В них работали кружки рукоделия, кройки и шитья, по маслоделию; часть юрт обеспечивалась судебными работниками, которые проводили юридические консультации.

[1] Нухрат А. Юрты кочевки. М.: Центриздат, 1929. С. 55.
[2] Великий Октябрь и раскрепощение женщин Средней Азии и Казахстана (1917–1936 гг.): сборник документов и материалов. М.: Мысль, 1971. С. 347.
[3] Там же. С. 423–424.
[4] Материнство и младенчество.
[5] Комекова Р. Деятельность Компартии Казахстана по вовлечению женщин в культурное строительство (1926-1941 гг.): автореф. дис. … докт. ист. наук. Алма-Ата, 1973. С. 18–19.

«Красные юрты» были первыми учреждениями культпросвета в кочевых районах Тувы. С 1930 г. в ТНР развернулось строительство кожуунных и сумонных центров со школами, медпунктами, клубами и избами-читальнями. В кочевьях центрами культуры стали «красные юрты»-передвижки, а в Тоджинском кожууне — «красные палатки», снабженные библиотекой, радиоприемниками, музыкальными инструментами. Заведующих юртами назначали, согласовав с ТНРП. Работники «красных юрт» обучали тувинцев грамоте, читали лекции по важнейшим вопросам международной и внутренней политики, на сельскохозяйственные темы, давали практические советы для освоения оседлого образа жизни. В юртах тувинцы узнавали о жизни в Советском Союзе, читали газеты и журналы, участвовали в концертах художественной самодеятельности. Агитировали за новую жизнь также избы-читальни, «красные уголки», сумонные и кожуунные клубы (История Тувы, 2007: 305).

В 1929/1930 гг. в Туве было 3 юрты-передвижки, в 1930/1931 гг. — 6 юрт-передвижек и 35 «красных уголков» (Натсак, 2022: 16). Была издана инструкция по созданию «красных уголков». В качестве целей создания красных уголков указывались «распространение идеологических знаний среди народа о деятельности партии, государства, агитационная работа среди членов и кандидатов в члены партии, просветительская работа среди женщин» (там же). Рекомендовалось выставить в «красных уголках» «современные книги, изданные на монгольском и бурят-монгольском языках, портреты великих вождей революции, руководителей ТНРП и государства, инструменты тувинского и других народов» (там же). Организаторы красных уголков должны были собирать аратов, читать им газеты, журналы, литературу, рассказывать им о политике партии и государства.

В Туве не было специализированных женских юрт; имевшиеся «красные юрты» проводили работу со всем населением, включая женщин. До начала 1940-х гг. юрты были основными «очагами» ликвидации неграмотности и агитации среди женщин. Но впоследствии, по мере расширения сети клубов, их количество сократилось.

Общественный труд был действенным методом «раскрепощения» женщин. Однако в Казахстане работа женотделов по организации женского труда шла медленно. Казахские женщины были заняты в кустарном производстве, производили ковры, вязаные пуховые изделия, выделывали овчину. Создание артелей затруднялось из-за отсутствия финансирования и сбыта продукции.

К 1925 г. в Казахстане было создано 12 артелей, из которых 5 — сельскохозяйственные, занимались огородом, бахчой. В Оренбурге артели занимались изготовлением платков, ковров, кошмы (АП РК, ф. 139, оп. 1, д. 1131, л. 18). Первые кустарные артели первоначально объединяли 1259 женщин, или 12% к общему числу кустарей. В 1929–1930 гг. в кустпромкооперацию были вовлечены 2 тыс. женщин, из них 70% составляли казашки[1].

В конце 1920-х — начале 1930-х гг. ТНРП провозгласила в Туве так называемый левый курс, состоявший в ликвидации феодалов как класса, борьбе с религией, ускоренной коллективизации и переходе на оседлость (История Тувы, 2007: 183). Началось кооперирование сельского хозяйства, появились государственные хозяйства — госхозы, ТОЗы и ТУЖи[2], первые сельхозартели (колхозы). С середины 1920-х гг. начали работать промышленные предприятия, государственная и кооперативная торговля.

Вовлечение тувинской женщины в общественно-полезный труд было связано прежде всего с проведением коллективизации. Предполагалось, что колхозный строй откроет широкие возможности для развития творческого потенциала и организаторских способностей женщины.

В 1931 г. для продвижения идей кооперирования в госхозе «Элегест» был проведен I съезд колхозников Тувы. На съезде заведующая женотделом ЦК партии Т. Камова была избрана председателем Колхозного центра ТНР, который объединил под своим началом колхозы тувинских и советских граждан. Колхозный центр привлек немало тувинок в колхозы, воспитывал их в духе коллективизма. Колхозное движение выдвинуло из числа женщин таких авторитетных агитаторов и организаторов как Нанзалмаа, Боа, Мандыраа, Севиль (Забелина, 2010: 49). В колхозах и госхозах тувинские женщины получили возможность овладеть новыми профессиями, техникой и освоить новые отрасли сельского хозяйства.

[1] Там же. С. 267.
[2] Товарищества по совместной обработке земли и товарищества по улучшению животноводства.

Тувинские женотделы организовали с помощью русских мастериц многочисленные кружки кройки и шитья для многодетных тувинских матерей. На базе этих кружков возникли швейные артели кустарей. Первый кружок был создан в Кызыле в 1930 г. по инициативе заведующей Женотделом ЦК ТНРП Т. Камовой и с помощью РСТК.

Подобные кружки были созданы во всех хошунах. Обычно занятия проводились в юрте, где собирались женщины, учились мастерству кройки и шитья, работе на швейной машинке. Материалы они получали от потребкооперации и туда же сдавали готовую продукцию, которая затем поступала в магазины.

К 1940 г. в Туве действовало несколько золотых приисков. Женотделы помогали женщинам включиться в их работу. Так, на прииске «Харал» женские организации открыли кружки, в которых обучали женщин промывке руды и другим производственным операциям (Забелина, 2010: 53).

Таким образом, в арсенале женотделов Казахстана и Тувы были идентичные формы и методы работы: периодическая печать, общие и делегатские собрания, беспартийные конференции, съезды, избы-читальни, красные юрты, красные уголки, клубы, кружки, лекции, выставки.

Различия были в содержании их работы. В Казахстане женотделы в 1920-х гг. вовлекали женщин в кустарные артели; коллективизация началась в конце 1920-х — начале 1930-х гг. Тувинские женотделы в 1930-х гг. вовлекали женщин в артели, колхозы и госхозы, так как в Туве проводился курс на коллективизацию.

В санитарно-просветительской работе женотделов Казахстана больше места отводилось вопросам охраны материнства и младенчества. В составе штабов «красных юрт» были медики (обычно это были акушерки) с соответствующим оборудованием. Это объясняется тем, что в Казахстане раньше начала формироваться советская модель здравоохранения. Наркомат здравоохранения был образован в 1920 г., Комиссия по охране материнства и младенчества (ОММ) — в 1926 г.

Но антирелигиозная пропаганда велась более активно тувинскими женотделами. Это было обусловлено сильным влиянием буддизма в Туве. После создания ТНР буддийское духовенство еще долгое время сохраняло свои позиции и оказывало влияние на политику правительства. Под воздействием большевиков в конце 1920-х гг. в Туве началась политика секуляризации институтов власти и правовых отношений (История Тувы, 2007: 259). Но уровень религиозности был по-прежнему высоким; религия занимала важное место в жизни тувинцев. Поэтому задачи антирелигиозной пропаганды среди женщин и мобилизации их на борьбу с ламами часто обсуждались на партийных, женских форумах и на страницах газет (Натсак, 2023: 214).

Итоги деятельности женотделов

Согласно Отчету отдела работниц Казкрайкома РКП(б) за 1924–1925 гг., общественно-политическая активность женщин Казахстана возросла. Их количество в советах созыва 1923–1924 гг. составляло 1176 (из них 445 казашек), в советах созыва 1924–1925 г. — 6663 (3492 казашки) (АП РК, ф. 139, оп. 1, д. 413, л. 31). Таким образом, количество казашек за один год в советах возросло почти в 8 раз. Такой всплеск женской активности авторы Отчета объясняют введением родового принципа выборов, происками баев, которые выдвигали в советы своих жен, а также влиянием «агитационной декорации» на женщин (АП РК, ф. 139, оп. 1, д. 413, л. 31).

В рядах партии в 1925 г. состояло 530 женщин, или 3,9% от общего числа коммунистов (из них 19 казашек), в 1926 г. — 806 женщин, или 6,9% от общего числа (из них 61 казашка) (АП РК, ф. 139, оп. 1, д. 992, л. 35).

Однако были и трудности, связанные с дефицитом «политически развитых» кадров в уездных и волостных женотделах, особенно коренной национальности. С целью усиления работы в кочевых районах в 1925 г. было организовано обучение 100 казашек на специальных курсах по подготовке женорганизаторов и в совпартшколах (АП РК, ф. 139, оп. 1, д. 1131, лл. 26–27).

Кроме того, женотделы Казахстана с трудом находили поддержку в массах. Против женского движения поднялась волна насилия. Открыто враждебное отношение к эмансипации женщин было со стороны баев, духовенства, кулаков, особенно в южных и юго-восточных регионах Казахстана. Архивные источники свидетельствуют о разных методах их саботажа — от истязаний женщин-активисток, делегаток, членов совета вплоть до убийств в период 1924–1925 гг. (АП РК, ф. 139, оп. 1, д. 413, л. 16).

Усиление влияния духовенства на женскую часть населения привело к полной остановке работы женотделов в Бухтарминском уезде и Уральской губернии Казахстана в середине 1920-х гг.[1]

Итоги работы с тувинскими женщинами были обобщены в письме Женотдела ТНРП Исполкому Коминтерна[2]. В письме отмечалось, что за 1920–1939 гг. в хошунах созданы 5 швейных артелей, в Кызыле организованы курсы кройки и шитья, 1194 женщины вступили в партию, 2146 — в ревсомол, 4892 женщины стали пайщиками потребкооперации, 6529 — колхозницы, на разных должностях в госаппарате работали 110, на партийной работе — 125 женщин. Среди избранных в органы местного самоуправления 25% составляли женщины. Девушки составляли 30% общего числа студентов, обучающихся в отечественных и зарубежных вузах. В 1931 г. женщины также принимали участие в кампании по конфискации имущества феодалов, в колхозном строительстве. Были организованы летние курсы для женорганизаторов.

К 1940 г. 1572 женщины были в составе ТНРП, что составляло 25,9% от общего числа членов. Уровень грамотности женщин возрос до 86,5%. В 1940 г. Х. А. Анчимаа-Тока была избрана на должность Председателя Президиума Малого Хурала ТНР, став первой в мире женщиной — главой государства (Натсак, 2021: 236).

Вместе с тем, как отметила З. Ю. Доржу, «руководство ТНР упустило из сферы своего внимания такое важное направление, как охрана материнства и младенчества. Это не могло не сказаться впоследствии на авторитете матери и семьи»[3].

Женское движение в Туве вызвало сопротивление представителей старой знати, в том числе буддийского духовенства, противников эмансипации.

В отношении лиц, попиравших права женщин, партийные организации применяли воспитательные и административные меры воздействия. Так, в 1926 г. ЦК ТНРП направил в Улуг-Хемский хошун указание применить к ламе крутые меры с тем, чтобы он не запугивал женщин и не препятствовал их вступлению в партию (Забелина, 2010: 66).

Ламы негативно отнеслись к обучению грамоте женщин. В распространении национальной письменности в целом они видели подрыв устоев и своего авторитета. Ламы пытались оттолкнуть женщин от новых школ, от грамоты. Они утверждали, что изучение грамоты противоречит буддийскому учению, вызывает бесплодие у женщин и вредит беременным (Сердобов, 1953: 21–22).

Таким образом, преодолевая во многом схожие трудности и проблемы, женотделы Казахстана и Тувы выполнили свои задачи, способствовали повышению общественно-политической и трудовой активности женщин.

Заключение

Сравнительный анализ основных направлений и содержания деятельности женотделов двух регионов позволил выявить общие и особенные черты в кампаниях по раскрепощению женщины, проведенных в Казахстане в 1920-х и в Туве — в 1930-х гг.

В рассматриваемый период произошли кардинальные перемены в Казахстане и Туве, изменившие траектории их движения. Казахстан в начале 1920-х гг., а Тува в начале 1930-х гг. встали на путь строительства социализма. «Освобождение» женщины стало неотъемлемой частью социальной модернизации двух кочевых обществ. Правящие в республиках партии рассматривали женщин как трудовой резерв и потенциального союзника, активно вовлекая женщин в общественное производство, в политическую и государственную деятельность. Созданные по инициативе правящих партий женотделы в Казахстане и Туве стали организаторами и исполнителями гендерной политики.

Деятельность женотделов Казахстана и Тувы разворачивалась в схожих исторических контекстах, но имелись политические нюансы, обусловленные социально-политическим статусом республик. В

[1] Ислам и советское государство. Вып. 1: (по материалам Восточного отд. ОГПУ.1926) / сост. Д. Ю. Арапов и Г. Г. Косач. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 48.
[2] Доржу З. Ю. Из истории женского движения в Туве. IV Центральноазиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия: сборник материалов Международной научно-практической конференции (г. Кызыл, 20–23 сентября 2018 г.). Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2018. С. 202.
[3] Доржу З. Ю. Социальное положение женщин в Республике Тува. История и современность (1921–1993 гг.): дисс. … д-ра ист. н. М., 1993. С. 87.

Казахстане, как части советской страны, многие процессы развивались с опережением во времени: раньше были сформированы правовая основа гендерного равенства и основные подходы к работе с женщинами, раньше возникли женотделы. Иной юридический статус имела ТНР. После обретения независимости Тува самостоятельно строила национальное государство и демократическое общество, в состав СССР она вошла только в 1944 г. Это наложило отпечаток на политические процессы республики, в том числе на решение женского вопроса. Работа с женщинами активизировалась в Туве в конце 1920-х гг., после принятия левого курса в политике.

Особенности политических процессов в двух республиках обусловили основные различия в содержании деятельности женотделов. Так, женотделы в Казахстане действовали в 1920-х гг., период НЭПа и вовлекали женщин в кустарные артели. Женотделы Тувы, действовавшие в 1930-х гг., когда был взят курс на коллективизацию, участвовали в создании колхозов и госхозов.

Вместе с тем основные направления, формы и методы работы женотделов Казахстана и Тувы были практически идентичными, так как были разработаны для республик Востока и рекомендованы Коминтерном и РКП(б).

В работе женотделов двух регионов отразилась вся непоследовательность и противоречивость культурных и социальных преобразований послереволюционного периода. «Освобождение» женщины проводилось форсированными темпами, с помощью командно-административных методов, что не могло не вызвать сопротивления в разных слоях общества.

Однако, несмотря на саботаж оппозиции, материальные и финансовые затруднения, дефицит кадров, женотделы обеих республик проделали огромную работу. Они выполнили свою миссию — провели идеи правящих партий в женские массы, вовлекали их в учебу, труд, общественно-политическую деятельность. Тем самым женотделы создали предпосылки для формирования «новой женщины», образованной и самодостаточной личности, круг интересов которой значительно шире забот лишь о семье и домашнем хозяйстве. Активисткам женотделы дали опыт политического лидерства, а каждой женщине — помогли осознать свои права и место в обществе. Женское движение 1920–1930-х гг. выдвинуло ряд талантливых организаторов из числа коренных народов Казахстана и Тувы. Во многом благодаря женотделам в положении казахских и тувинских женщин в 1920–1930-х гг. произошли поистине революционные и необратимые перемены. Современная гендерная политика, проводимая в Казахстане и Туве, берет истоки в периоде 1920–1930-х гг.; женотделы положили начало женскому движению, которое продолжается в настоящее время в новых формах и новых масштабах.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аброськина, Е. В. (2012) «Свободные женщины Востока»: Репрезентация советской политики в области женского вопроса в экспозициях Государственного музея этнографии в 1920–1930-е гг.// Музей. Памятник. Наследие. № 2 (12). С. 106–119.

Алпыспаева, Г., Жуман, Г. (2022) Исламский дискурс в государственно-конфессиональной политике советской власти в Казахстане в 1920–1930-е гг. // Вестник Евразийского национального университета имени Л. Н. Гумилева. № 1 (138). Серия Исторические науки. Философия. Религиоведение. С. 7–24. DOI: https://doi.org/10.32523/2616-7255-2022-138-1-7-24

Аманжолова, Д. А. (2024) «Женский вопрос» в 1920–1930-е гг. в советской национальной политике: некоторые проблемы изучения // Северо-Восточный гуманитарный вестник. № 2 (47). С. 22–36.

Аминова, Р. Х. (1975) Октябрь и решение женского вопроса в Узбекистане. Ташкент : ФАН. 355 с.

Аминова, Р. Х. (1987) Историческая веха в решении женского вопроса в Узбекистане // Общественные науки в Узбекистане . № 5. С. 3–9.

Аранчын, Ю. Л. (1977) РСТК и ТНР // Великий Октябрь и проблемы новейшей истории Тувы / отв. ред. Ю. Л. Аранчын. Кызыл : Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории. 147 с. С. 72–89.

Аранчын, Ю. Л. (1982) Исторический путь тувинского народа к социализму. Новосибирск: Наука. 337 с.

Барышева, Е. В. (2019) «Новая женщина» в контексте советской праздничной культуры 1920–1930-х гг. // Вестник архивиста. № 3. С. 887–899. DOI: https://doi.org/10.28995/2073-0101-2019-3-887-899

Бильшай-Пилипенко, В. Л. (1948) Советская демократия и равноправие женщин в СССР / под ред. И. Т. Голякова. М. : Юридическое издательство. 64 с.

Бильшай, В. Л. (1956) Решение женского вопроса в СССР. М. : Госполитиздат. 247 с.

Бисенова, А. Б. (1965) Материнство и детство. Очерки охраны материнства и детства. Алма-Ата : Казахстан. 208 с.

Борьба за Советскую власть в Казахстане (1982): в 2-х вып. / сост. Х. Г. Айдарова, С. Б. Кульбаев., В. П. Осипов. Вып 1. Алма-Ата : Казахстан. 236 с.

Воронина, О. А. (1990) Женский вопрос // СССР: демографический диагноз / сост. В. И. Мукомель. М.: Прогресс. 694 с. С. 351–374.

Гребнев, Л. В., Очур, В. Ч. (1971) Рабочий класс Тувы. Кызыл : Тувинкнигоиздат. 235 с.

Дулов, В. И. (1956) Социально-экономическая история Тувы (XIX — начало XX в.). М. : Изд-во АН СССР. 607 с.

Забелина, Г. А. (2010) Женщины Тувы в семье и обществе в первой половине XX века. Кызыл : ТувИКОПР СО РАН. 120 с.

История Казахстана (с древнейших времен до наших дней) (2010): в 5 т. / отв. редактор К. С. Алдажуманов. Алматы: Атамура. Т. 4. 768 с.

История Тувы (2007): в 3 т. / под общ. ред. В. А. Ламина. Новосибирск : Наука. Т. II. 430 с.

Краснобаева, Л. Н. (2004) Динамика численности и этнический состав населения Казахстана по данным 1 Всесоюзной переписи 1926 г. // Известия Алтайского государственного университета. Сер. История. № 4. С. 7–22.

Кунантаева, К. К. (1978) К вершинам знаний (Развитие женского образования в Казахстане 1920–1977 гг.). Алма-Ата : Казахстан. 136 с.

Кундакбаева, Ж. Б. (2017) Модернизация ранней советской эпохи в судьбах женщин Казахстана, 1920–1930 годы. Алматы: Қазақ университеті. 350 с.

Майлыбаева, Г. А. (1975) Женщина и общественное производство (на материалах Казахстана). Алма-Ата : Казахстан. 86 с.

Мерзлякова, Г. В. (1993) Новые подходы в изучении женского вопроса // Историческое познание: Традиции и новации / сост. и общ. ред. В. Пузанов. Ижевск : Издательство Удмуртского университета. 232 с. С. 18–25.

Натсак, О. Д. (2021) Правовой статус тувинских женщин сквозь призму законов Тувинской Народной Республики // Новые исследования Тувы. № 1. С. 148–173. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2021.1.8

Натсак, О. Д. (2022) Женский вопрос в Туве и Монголии в 1920–1930-е гг. // Азиатские исследования: история и современность». № 4 (4). С. 31–56. DOI: https://doi.org/10.24412/2782-6139-2023-4-31-56

Натсак, О. Д. (2023) Женщины в публичном дискурсе в период Тувинской Народной Республики (историко-социологический анализ по материалам периодической печати) // Новые исследования Тувы. № 1. С. 208–227. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.12

Натсак, О. Д. (2024) Особенности демографической, социально-профессиональной и социально-классовой структуры тувинского общества (по материалам сельскохозяйственной и демографической переписи 1931 г.) // Азиатские исследования: история и современность. № 3(11). С. 99–134.

Нортроп, Д. (2011) Национализация отсталости: Пол, империя и узбекская идентичность / Государство наций: Империя и национальное строительство в эпоху Ленина и Сталина / под ред. Р. Г .Суни, Т. Мартина; пер. с англ. В. И. Матузовой. М.: РОССПЭН. 376 с. С. 235–272.

Нурбекова, Г. (1968) Женщины Казахстана — фронту. Алма-Ата : Казахстан. 156 с.

Пальванова, Б. (1961) Дочери советского Востока. М. : Госполитиздат. 174 с.

Пушкарева, Н. Л. (2012) Гендерная система в России 20 века и судьбы россиянок // Новое литературное обозрение. Вып. 117. № 5. С. 8–24.

Садвокасова, К. (1969) Развитие женского образования в Казахстане. Алма-Ата : Казахстан. 136 с.

Сердобов, Н. А. (1953) Народное образование в Туве. Кызыл : Тувинское кн. изд-во. 136 с.

Сердобов, Н. А. (1985) Коминтерн и революционная Тува (1921–1944). Кызыл : Тувинское книжное издательство. 240 с.

Стасевич, И. В. (2011) Социальный статус женщины у казахов: традиции и современность. СПб. : Наука. 202 с.

Татыбекова, Ж. С. (1963) Раскрепощение женщины Киргизии Великой Октябрьской социалистической революцией (1917–1936 гг.). Фрунзе : Изд. АН Киргизской ССР. 146 с.

Чирков, П. М. (1978) Решение женского вопроса в СССР (1917–1937 гг.). М. : Мысль. 256 с.

Шерстюков, С. А. (2020) «Раскрепощение» мусульманских женщин в Центральной Азии: стратегии сопротивления и способы адаптации (1920–1930-е гг.) // Народы и религии Евразии. № 4 (25). С. 148–160. DOI: https://doi.org/10.14258/nreur(2020)4-10

Шукурова, Х. С. (1970) Социализм и женщина Узбекистана (Исторический опыт КПСС в раскрепощении женщин советского Востока на примере Узбекистана 1917–1937 гг.) / под ред. К. Е. Житова. Ташкент : Узбекистан. 364 с.

Ashwin, S. (2000) Gender, State, and Society in Soviet and Post-Soviet Russia. London : Routledge. 186 p.

Kamp, M. (2006) The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism. Seattle : University of Washington Press. 320 p.

Massell, G. (1974) The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919–1929. Princeton : Princeton University Press. XXXVI, 448 p.

Northrop, D. (2004) Veiled Empire Gender and Power in Stalinist Central Asia. Ithaca ; Londres : Cornell University Press. 392 p.

Suny, R. G. (1998) The Soviet Experiment: Russia, the USSR, and the Successor States. Oxford : Oxford University Press. 588 p.

Дата поступления: 20.07.2025 г.
Дата принятия: 13.10.2025 г.

REFERENCES

Abroskina, E. V. (2012) “Free women of the East”: Representation of Soviet policy on the woman question in the exhibitions of the State Museum of Ethnography in the 1920s–1930s. *Muzei. Pamyatnik. Nasledie*, no. 2 (12), pp. 106-119. (In Russ.)

Alpyspaeva, G. and Zhuman, G. (2022) Islamic discourse in the state-confessional policy of Soviet power in Kazakhstan in the 1920s–1930s. *Vestnik Evraziiskogo natsionalnogo universiteta imeni L. N. Gumileva. Seriya Istoricheskie nauki. Filosofiya. Religiovedenie*, no. 1(138), pp. 7–24. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.32523/2616-7255-2022-138-1-7-24

Amanzholova, D. A. (2024) The “woman question” in the 1920s–1930s in Soviet national policy: some research issues. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik*, no. 2(47), pp. 22–36. (In Russ.)

Aminova, R. Kh. (1975) *October and the solution of the woman question in Uzbekistan*. Tashkent, FAN. 355 p. (In Russ.)

Aminova, R. Kh. (1987) A historical milestone in solving the woman question in Uzbekistan. *Obshchestvennye nauki v Uzbekistane*, no. 5, pp. 3–9. (In Russ.)

Aranchyn, Yu. L. (1977) RSTK and TNR. In: *The Great October and the problems of modern history of Tuva*, ed. Yu. L. Aranchyn. Kyzyl, Tuvan Scientific Research Institute of Language, Literature and History. 147 p. Pp. 72–89. (In Russ.)

Aranchyn, Yu. L. (1982) *The historical path of the Tuvan people to socialism*. Novosibirsk, Nauka. 337 p. (In Russ.)

Barysheva, E. V. (2019) The “new woman” in the context of Soviet festive culture of the 1920s–1930s. *Vestnik arkhivista*, no. 3, pp. 887–899. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.28995/2073-0101-2019-3-887-899

Bilshai-Pilipenko, V. L. (1948) *Soviet democracy and equality of women in the USSR*, ed. I. T. Golyakov. Moscow, Yuridicheskoe izdatelstvo. 64 p. (In Russ.)

Bilshai, V. L. (1956) *The solution of the woman question in the USSR*. Moscow, Gospolitizdat. 247 p. (In Russ.)

Bisenova, A. B. (1965) *Motherhood and childhood. Essays on the protection of motherhood and childhood*. Alma-Ata, Kazakhstan. 208 p. (In Russ.)

Aidarova, Kh. G., Kulbaev, S. B. and Osipov, V. P. (comps.) (1982) *The struggle for Soviet power in Kazakhstan*, in 2 issues. Alma-Ata, Kazakhstan. Issue 1. 236 p. (In Russ.)

Voronina, O. A. (1990) The woman question. In: *USSR: a demographic diagnosis*, comp. V. I. Mukomel. Moscow, Progress. 694 p. Pp. 351–374. (In Russ.)

Grebnev, L. V. and Ochur, V. Ch. (1971) *The working class of Tuva*. Kyzyl, Tuvinknigoizdat. 235 p. (In Russ.)

Dulov, V. I. (1956) *Socio-economic history of Tuva (19th – early 20th centuries)*. Moscow: Izd-vo AN SSSR, 607 p. (In Russ.)

Zabelina, G. A. (2010) *Women of Tuva in family and society in the first half of the 20th century*. Kyzyl, TuvIKOPR SO RAN. 120 p. (In Russ.)

Aldazhumanov, K. S. (ed.) (2010) *History of Kazakhstan (from ancient times to the present day)*, in 5 vols. Almaty, Atamura. Vol. 4. 768 p. (In Russ.)

Lamin, V. A. (ed.) (2007) *History of Tuva*, in 3 vols. Novosibirsk, Nauka. Vol. II. 430 p. (In Russ.)

Krasnobaeva, L. N. (2004) Dynamics of population size and ethnic composition of the population of Kazakhstan according to the 1st All-Union census of 1926. *Izvestiya Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Istoriya*, no. 4, pp. 7–22. (In Russ.)

Kunantaeva, K. K. (1978) *To the heights of knowledge (The development of women's education in Kazakhstan, 1920–1977)*. Alma-Ata, Kazakhstan. 136 p. (In Russ.)

Kundakbaeva, Zh. B. (2017) *Modernization of the early Soviet era in the destinies of women of Kazakhstan, 1920–1930s*. Almaty, Qazaq universiteti. 350 p. (In Russ.)

Mailybaeva, G. A. (1975) *Woman and public production (based on materials from Kazakhstan)*. Alma-Ata, Kazakhstan. 86 p. (In Russ.)

Merzlyakova, G. V. (1993) New approaches to the study of the woman question. In: *Historical cognition: traditions and innovations*, comp. and ed. V. Puzanov. Izhevsk, Izdatelstvo Udmurtskogo universiteta. 232 p. Pp. 18–25. (In Russ.)

Natsak, O. D. (2021) The legal status of Tuvan women through the prism of the laws of the Tuvan People's Republic. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 148–173. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2021.1.8

Natsak, O. D. (2022) The woman question in Tuva and Mongolia in the 1920s–1930s. *Aziatskie issledovaniya: istoriya i sovremennost*, no. 4 (4), pp. 31–56. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.24412/2782-6139-2023-4-31-56

Natsak, O. D. (2023) Women in public discourse during the Tuvan People's Republic (a historical-sociological analysis based on periodical press materials). *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 208–227. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.12

Natsak, O. D. (2024) Specific features of the demographic, socio-professional and socio-class structure of Tuvan society (based on the 1931 agricultural and demographic census). *Aziatskie issledovaniya: istoriya i sovremennost*, no. 3 (11), pp. 99–134. (In Russ.)

Northrop, D. (2011) Nationalizing backwardness: gender, empire, and Uzbek identity. In: *The state of nations: empire and nation-building in the age of Lenin and Stalin*, eds. R. G. Suny, T. Martin, transl. from English by V. I. Matuzova. Moscow, ROSSPEN. 376 p. Pp. 235–272. (In Russ.)

Nurbekova, G. (1968) *Women of Kazakhstan for the front*. Alma-Ata, Kazakhstan. 156 p. (In Russ.)

Palvanova, B. (1961) *Daughters of the Soviet East*. Moscow, Gospolitizdat. 174 p. (In Russ.)

Pushkareva, N. L. (2012) The gender system in 20th-century Russia and the destinies of Russian women. *Novoe literaturnoe obozrenie*, issue 117, no. 5, pp. 8–24. (In Russ.)

Sadvokasova, K. (1969) *The development of women's education in Kazakhstan*. Alma-Ata, Kazakhstan. 136 p. (In Russ.)

Serdobov, N. A. (1953) *Public education in Tuva*. Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 136 p. (In Russ.)

Serdobov, N. A. (1985) *The Comintern and revolutionary Tuva (1921–1944)*. Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 240 p. (In Russ.)

Stasevich, I. V. (2011) *The social status of women among the Kazakhs: traditions and modernity*. St Petersburg, Nauka. 202 p. (In Russ.)

Tatybekova, Zh. S. (1963) *The emancipation of women of Kyrgyzstan by the Great October Socialist Revolution (1917–1936)*. Frunze, AN Kirgizskoi SSR Publ. 146 p. (In Russ.)

Chirkov, P. M. (1978) *The solution of the woman question in the USSR (1917–1937)*. Moscow, Mysl. 256 p. (In Russ.)

Sherstyukov, S. A. (2020) The "emancipation" of Muslim women in Central Asia: strategies of resistance and modes of adaptation (1920–1930s). *Narody i religii Evrazii*, no. 4(25), pp. 148–160. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.14258/nreur(2020)4-10

Shukurova, Kh. S. (1970) *Socialism and the woman of Uzbekistan (The historical experience of the CPSU in the emancipation of women of the Soviet East on the example of Uzbekistan, 1917–1937)*, ed. K. E. Zhitov. Tashkent, Uzbekistan. 364 p. (In Russ.)

Ashwin, S. (2000) *Gender, State, and Society in Soviet and Post-Soviet Russia*. London, Routledge. 186 p.

Kamp, M. (2006) *The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism*. Seattle, University of Washington Press. 320 p.

Massell, G. (1974) *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919-1929*. Princeton, Princeton University Press. XXXVI, 448 p.

Northrop, D. (2004) *Veiled Empire Gender and Power in Stalinist Central Asia*. Ithaca; Londres, Cornell University Press. 392 p.

Suny, R. G. (1998) *The Soviet Experiment: Russia, the USSR, and the Successor States*. Oxford, Oxford University Press. 588 p.

Submission date: 20.07.2025.
Acceptance date: 13.10.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.19

ГОЛОСА АЗИИ

Статья

Третье пространство, номос и поиск идентичности в интеллектуальной истории Казахстана (на примере раннего творчества О. О. Сулейменова)

Лаура Г. Ерекешева
Казахский национальный университет имени Аль-Фараби; Международный центр сближения культур, Республика Казахстан

В статье анализируются стихотворные произведения раннего творчества казахстанского поэта О. Сулейменова в рамках теорий гибридности / «третьего пространства» Х. Бхабхи, номоса и номадологии Ж. Делеза и Ф. Гваттари. Источниками исследования являются произведения поэта, опубликованные в сборниках стихов и поэм в 1960-е годы.

Отмечается, что в советском Казахстане этого периода присутствовал неоднородный, негомогенный гибридный характер культуры с разными традициями. Это способствовало активизации интеллектуальной истории, побуждало задаваться философскими вопросами, поисками идентичности персональной и коллективной. Подобные темы ярко выражены в раннем творчестве О. Сулейменова.

Поэт использовал специфический механизм конструирования идентичности — апеллировал к естественно-географическим категориям бытия: элементам пространства Земли (степь, горы, города) и космоса (Солнце, Луна). Через данные категории, а также через обращение к истории, поэт пытался понять и осмыслить состояние гибридности и место в нем казахской (шире — тюркской, азиатской, бывшей номадной) культуры.

Ключевые слова: *третье пространство; гибридность; интеллектуальная история; номадология; идентичность; Олжас Сулейменов; советский Казахстан*

Для цитирования:
Ерекешева Л. Г. Третье пространство, номос и поиск идентичности в интеллектуальной истории Казахстана (на примере раннего творчества О. О. Сулейменова) // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 345-366. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.19

Ерекешева Лаура Гибратовна — доктор исторических наук, профессор, профессор-исследователь кафедры Ближнего Востока и Южной Азии факультета востоковедения Казахского национального университета имени Аль-Фараби; ведущий научный сотрудник Международного центра сближения культур (Категория 2 ЮНЕСКО). Адреса: Республика Казахстан, г. Алматы, 050040, пр. Аль-Фараби, д. 71; Республика Казахстан, г. Алматы, 050010, ул. Кунаева, д. 120. Эл. адрес: Laura.Yerekesheva@kaznu.edu.kz

YEREKESHEVA, Laura Gibratovna, Doctor of Historical Sciences, Professor, Research-Professor, Department of Middle East and South Asia, Faculty of Oriental Studies, Al-Farabi Kazakh National University; Leading Research Fellow, International Centre for Rapprochement of Cultures (UNESCO Category 2). Postal addresses: 71 Al-Farabi Ave., 050040, Almaty, Republic of Kazakhstan; 120 Kunayeva St. 050010, Almaty, Republic of Kazakhstan. Email: Laura.Yerekesheva@kaznu.edu.kz
ORCID: 0000-0002-2610-0187

VOICES OF ASIA

Article

The Third Space, Nomos and the Search for Identity in the Intellectual History of Kazakhstan (Based on the Early Works of O. O. Suleimenov)

Laura G. Yerekesheva
Al-Farabi Kazakh National University; International Centre for Rapprochement of Cultures, Republic of Kazakhstan

The article analyzes the early poetic works of the Kazakhstani poet O. Suleimenov within the frameworks of H. Bhabha's theories of hybridity and the "third space", as well as G. Deleuze's and F. Guattari's concepts of nomos and nomadology. The sources of the study are the poet's works published in collections of poems and long poems in the 1960s.

It is noted that in Soviet Kazakhstan of this period culture had a heterogeneous, non-homogeneous hybrid character that incorporated different traditions. This contributed to the intensification of intellectual history and prompted engagement with philosophical questions and the search for both personal and collective identity. Such themes are vividly expressed in the early works of O. Suleimenov.

The poet employed a specific mechanism for constructing identity, appealing to the natural-geographical categories of being: the elements of terrestrial space (steppe, mountains, cities) and of the cosmos (Sun, Moon). Through these categories, as well as through recourse to history, the poet sought to comprehend and reflect upon the condition of hybridity and the place of Kazakh culture within it (more broadly, Turkic, Asian, formerly nomadic culture).

Keywords: *third space; hybridity; intellectual history; nomadology; identity; Olzhas Suleimenov; Soviet Kazakhstan*

For citation:
Yerekesheva L. G. The Third Space, Nomos and the Search for Identity in the Intellectual History of Kazakhstan (Based on the Early Works of O. O. Suleimenov). *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 345-366 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.19

Введение

Олжас Омарович Сулейменов (род. в 1936 г.) — советский и казахский поэт, публицист, сценарист, общественный и государственный деятель, дипломат, основатель антиядерного движения «Невада-Семей» (1989 г), деятельность которого привела к закрытию ядерного полигона в Семее (Семипалатинске) в Восточном Казахстане в 1991 г. Творчество О. Сулейменова, ярко ворвавшегося в казахстанскую советскую и мировую поэзию второй половины XX в., продолжает вызывать интерес и не может оставить равнодушным современного интеллектуала. Оно достаточно хорошо изучено в академической среде (Ram, 2001; Тлостанова, 2004, Бахтикиреева, 2011; Абдулло, 2011; Шашкина, 2014; Бисенкулов, 2015; Какильбаева, 2018; Джусупов, 2020; Laruelle, 2021; Каирбеков, 2025; и др.[1]) и публицистической сфере[2], и также основательно представлено в документальной и биографической

[1] Бахтикиреева У. М. Художественный билингвизм и особенности русского художественного текста писателя билингва: дис. … д-ра. филол. наук. М., 2005.

[2] См., в частности: Ананьева С. В. Мир Олжаса Сулейменова // Простор. 2016. № 5. С. 3–7; Кошут Л. Возвысить степь, не унижая горы. О начале «Второго Великого века» // Простор. 2016. № 5. С. 7–14; Мартынов Л. Вместо предисловия / Сулейменов О. Определение берега. Стихи и поэмы. Алма-Ата: Жазушы, 1976. С. 3–10; Алимжанов А. Предисловие к «Глиняной книге» // Сулейменов О. Собрание сочинений : в 7 т. Алматы: Атамұра, 2004. Т. 2. С. 159–162; Алданов Е. «Олжас и Я» / сост. Е. Алданов. М.: Худож. лит., 2016; Ауэзов М. М. Осененный выдохом вечности — словом // Вместе с Олжасом. Издатель АО «Каздизайн». RDW-Baumbach, Германия, 1996. С. 159–166; Сидоров, Е. О поэзии Олжаса Сулейменова // Вместе с Олжасом. RDW-Baumbach, Германия, 1996. С. 129–133; Канапьянов, Б. Образ Махамбета в творчестве современных поэтов (Олжас Сулейменов и Андрей Вознесенский) // Юность. 2019. № 11. С. 89–93.

традиции[1]. Кроме того, в 2004 г. было издано собрание сочинений поэта в семи томах, включившее в себя стихотворения, поэмы, знаковые работы, выделенные в отдельные тома, а также публицистику[2].

Интерес к жизни и творчеству поэта вызван не только знаковостью фигуры О. Сулейменова, его многогранной деятельностью, известностью и популярностью его произведений, спецификой сугубо литературного и языкового жанра, манерой подачи материала или же новизной подхода. Большой интерес сегодня, спустя более 60 лет с момента публикации его первых сборников стихов в начале 1960-х гг., вызывают темы, семантические и образные конструкции, метафоры, которые удивительным образом совпадают с пульсацией современной жизни в Казахстане и мире, с вопросами, задаваемыми сегодня уже в другое время.

В самом общем виде тематический диапазон работ, оказавшийся созвучным современной жизни, можно определить как поиск собственной идентичности сквозь сопричастность пространству, времени и вырабатываемой ими культуре.

Как известно, его самый известный труд «Аз и Я»[3] 1975 г. показал направление данного поиска, через язык и лингвистику, для выявления, понимания значения тюркских языков, а вместе с этим, и тюркской идентичности в процессе транскультурных взаимодействий в раннесредневековой Евразии. Судьба данного произведения, прошедшего путь от полного запрета в советский период[4] до исключительной востребованности с конца прошлого века и по настоящее время, отразила смену эпох. Вместе с созданием независимых государств обращение к своей истории, корням, идентичности логично требовало нового прочтения, переосмысления ранее устоявшихся нарративов. Книга «Аз и Я», несомненно, внесла весомый вклад в процесс воссоздания культурных матриц, о чем может свидетельствовать и ее последнее переиздание в юбилейный для нее 50-й год с новым предисловием автора в 2025 г.[5]

О значимости идей, заложенных в этой книге и других произведениях, может свидетельствовать и серия международных конференций и форумов, специально посвященных творчеству поэта, в частности, Международная конференция, VI Форум сближения культур Евразии, организованные

[1] Толмачев Г. И. Повесть об Олжасе: докум. повесть. Алматы: РПО «Кітап», 1996; Толмачев Г. И. Буря над книгой / Сулейменов О. Собрание сочинений : в 7 т. Алматы: Атамұра, 2004. Т. 3. С. 370–381; Снегирев В. Н. Олжас Сулейменов. М.: Молодая гвардия, 2020. Большое значение имеет и недавняя публикация архивных документов 1970–1980-х гг., показывающих историю обсуждения, осуждения, а также последующей реабилитации и неизвестные ранее детали, связанные с судьбой книги «Аз и Я». См.: Документы нечастного значения (Архивный сборник к 50-летию книги «Аз и Я») / ред-сост. И. В. Крупко. Алматы: Technology of Imaging, 2025.

[2] Сулейменов О. О. Собрание сочинений в семи томах / сост. и вступ. ст. С. Абдулло. Алматы: Атамұра, 2004. Т. 1: Стихотворения; Т. 2: Поэмы; Т. 3: Аз и Я; Т. 4: Язык письма; Т. 5: Тюрки в доистории: О происхождении древнетюркского письма; Т. 6: Публицистика; Т. 7: Публицистика.

[3] Сулейменов О. О. Аз и Я. Книга благонамеренного читателя. Алма-Ата: Жазушы, 1975.

[4] В своих недавно изданных воспоминаниях Олжас Сулейменов в деталях раскрывает подробности, связанные с судьбой данной книги, вышедшей в свет в 1975 г. (см.: Сулейменов, О. О. Так было… Алматы: Service Press, 2023. С. 51–65). Ее запрет, инициированный секретарем по идеологии М. А. Сусловым в начале 1976 г., был вызван тем, что книга рассматривалась как идеологически незрелое произведение, содержавшее «настроения националистического, пантюркистского характера» (там же: 53). Поэт раскрывает роль лидеров СССР и Казахской ССР Л. И. Брежнева и Д. А. Кунаева в том, что запрет получился смягченным и частичным: вместо политического, ее обсуждение и «осуждение» перенесли на академический уровень. Заседание в Академии наук СССР состоялось 13 февраля 1976 г., и «длилось до 18 часов, без перерыва на обед» (там же: 55–56). В результате критики, обрушившейся на поэта, было принято решение о полном изъятии уже опубликованного тиража книги.

О перипетиях, связанных с осуждением данного произведения и его судьбе в контексте анализа творчества О. Сулейменова, см. также воспоминания редактора (в том числе книги «Аз и Я») и друга поэта Г. Толмачева, журналиста В. Снегирева, написавшего книгу об О. Сулейменове в расширенной серии «Жизнь замечательных людей: Биография продолжается» (Снегирев В. Н. Олжас Сулейменов. М.: Молодая гвардия, 2020), статьи У. Бахтикиреевой, М. Ларуэль (Бахтикиреева, 2011; Laruelle 2021). Примечательно и весьма символично, что биография О. Сулейменова в знаменитой серии ЖЗЛ была опубликована в издательстве «Молодая гвардия», в котором был дан старт изданию журнала «Молодая гвардия» (также основанного в 1922 г.), на страницах которого в том числе звучала критика «Аз и Я» и О. Сулейменова. В этом можно увидеть символику возвращения на круги своя — от неприятия к приятию и осознанию значения творчества поэта.

[5] Сулейменов О. О. Аз и Я. Книга благонамеренного читателя. К 50-летию книги. Алматы: Service Press, 2025.

Центром сближения культур (Центр категории 2 ЮНЕСКО) в мае и декабре 2025 г. в Алматы[1]. Они были посвящены полувековому юбилею «Аз и Я», обсуждению вопросов философии осознанной взаимозависимости и формулы пути О. Сулейменова. В 2026 г., в год 90-летнего юбилея поэта, Центром сближения культур также намечено проведение VII международного форума «Посол своей Земли», специально посвященного творчеству, общественной, политической деятельности О. Сулейменова.

Наряду с данным эпическим, мощным и очень знаковым произведением, опубликованным впервые в 1975 г., аналогичные вопросы по познанию себя, своей культуры, истории своего народа и истории мировой, стали получать выражение еще в начале-середине 1960-х гг. в ранней поэзии О. Сулейменова. Как правило, работы данного периода в меньшей степени становились, за некоторым исключением (Крупко, 2023; Абылхожин, Крупко, 2024; Каирбеков, 2025), объектом именно современного анализа. Исследование Б. Каирбекова (Каирбеков, 2025) стало, пожалуй, наиболее развернутым анализом раннего периода творчества поэта, в котором в рамках языкознания проводится анализ звукообразов, звукоподражания, повторов, ассоциативных рядов и метафоричности в поэзии О. Сулейменова. Обращение исследователей к раннему творчеству с точки зрения сегодняшнего дня можно считать важным маркером для понимания взглядов и последующей эволюции поэта в отношении культурной идентичности своего народа. А в более широком плане — и для понимания процессов деколониальности, преодоления коллективных травм, воссоздания культурной идентичности и развития.

Целью статьи является изучение процессов поиска культурной идентичности в контексте интеллектуальной истории Казахстана на примере раннего творчества О. Сулейменова, которое проводится в рамках теории гибридности / «третьего пространства» (Bhabha, 2004) в сопряжении с концептом номоса, ризомного пространства, номадологии (Deleuze, Guattari, 2005).

Основной исследовательский вопрос состоит в следующем: каким образом, через какие механизмы происходит конструирование идентичности в условиях гибридности; как проявляется гибридность в литературном творчестве, в частности, в ранних работах О. Сулейменова?

Теория гибридности/третьего пространства, применительно к социокультурным аспектам постколониальных исследований, была разработана Х. Бхабхой, американским ученым индийского происхождения в конце XX — в начале XXI в. Ключевыми концептами данного подхода являются понятия гибридности, амбивалентности, третьего пространства, тесно связанные между собой и рассматриваемые в контексте локальности и многосоставности культур, колонизирующих и колонизируемых (Bhabha, 2004, 2010). Неоднородность, отсутствие гомогенности культур, их гибридность являются важными факторами для понимания процессов сосуществования, их влияния друг на друга, а также на индивидуумов. Особенность «третьего пространства» в том, что в нем сочетаются и уживаются элементы разных культурных традиций (Ерекешева, 2024). Концепт гибридности рассматривается исследователями также и как гибридизация — как «еще один синоним транскультурационных процессов, свойственных глобализации» и как «[п]ромежуточная субъектность», которая «чаще всего формулируется в рамках двух или более этнокультурных дискурсов, принадлежащих Российской/Советской империи» (Тлостанова, 2004: 29, 140). Концепты ризомы, ризомного пространства, номадологии, выдвинутые французскими философами Ж. Делезом и Ф. Гваттари в 1980 г. в рамках работы «Тысяча плато. Капитализм и шизофрения», рассматривают характер, способы организации пространства, ризомного, или номадного (гладкого, номоса) и оседлого (рифленого, логоса) (Deleuze, Guattari, 2005).

Гипотеза исследования сводится к тому, что гибридный характер культуры в 1960-е гг. в советском Казахстане, с элементами ризомного, номадного пространства, способствовал выделению основных механизмов, или «тематических рубрик» интеллектуальной истории, использование которых позволило сопоставлять значения разных культур, задаваться вопросом о значимости собственной.

[1] VII Международная конференция в поддержку культуры знаний на тему: «Рождение тюркославистики», посвященная 50-летию книги поэта и общественного деятеля Олжаса Сулейменова «Аз и Я». Алматы, 27 мая 2025 г. [Электронный ресурс] // Республиканское Государственное Казенное Предприятие «Государственный музей. Центр сближения культур» Министерства культуры и спорта Республики Казахстан. URL: https://icrc-almaty.kz/site/conferenceview?id=122 (дата обращения: 12.09.2025); VI Международный форум сближения культур Евразии на тему: «Философия осознанной взаимозависимости». Алматы, 18 декабря 2025 г. [Электронный ресурс] // Республиканское Государственное Казенное Предприятие «Государственный музей. Центр сближения культур» Министерства культуры и спорта Республики Казахстан. URL: https://icrc-almaty.kz/site/forumview?id=52 (дата обращения: 21.12.2025).

Раннее творчество О. Сулейменова позволяет выявить и отнести к данным механизмам взаимно переплетающиеся темы социально-экономической (традиция-модернизация, проявляемые в разных плоскостях) и природно-географической универсальной сфер. Данные сферы можно определить как маркеры осмысления культурной идентичности в «третьем пространстве» в контексте развития казахской культуры и истории, ризомных по своей сути, а также как прелюдия к изучению темы взаимодействия культур.

В статье предлагается рассмотрение данных тематических рубрик и маркеров идентичности с учетом междисциплинарного подхода, в сопряжении культурологии, интеллектуальной истории и семиотики. Философские аспекты культуры применяются при рассмотрении концептов третьего пространства, гибридности, геофилософии (номоса и логоса). Подходы интеллектуальной истории — для понимания тематических аспектов рефлексирования о прошлом (Collini, 2016; Young, 2016); семиотики — в контексте символической репрезентации идей, не исчезающих в никуда, а сохраняющихся в семиосфере (Лотман, 1999).

Задачи статьи сводятся к тому, чтобы: 1) рассмотреть географию (степь, горы) как маркер культурной идентичности, 2) выявить такие механизмы конструирования идентичности как космос и его элементы, Солнце и Луна, 3) проанализировать связь между данными маркерами идентичности и гибридностью, номосом в раннем творчестве О. Сулейменова.

Методы исследования — текстовый, тематический, дискурс анализ произведений. В хронологическом плане изучается ранний период творчества О. Сулейменова в 1960-е гг., выраженный в сборниках стихов[1], изданных в период с 1961 г по 1975 г., до выхода в 1975 г. книги «Аз и Я». Необходимо отметить, что как правило, в сборниках включены стихи разных лет. Как известно, 1960-е гг. были периодом оттепели и либерализации в советском казахстанском обществе, создавшими условия для возможности более свободного выражения идей, что также оказало влияние на выбор тематических направлений поэтом.

География как маркер культурной идентичности

Степь и горы, города

Культура для О. Сулейменова это не только и даже не столько просто традиции, а результат синергии пространства и времени, а также взаимодействия одного вида пространства с другим. А потому тема степи, гор, городов, а также Солнца, Луны, звезд, словно сквозная нить присутствует во многих произведениях поэта.

Как и всякая неординарная личность, талант которой многообразен и широк, наш знаменитый современник мыслит категориями объемными, глубокими и детальными одновременно.

Маркерами данных поисков для поэта становятся метафоры, связанные с природой и географией пространства: земли — степь, горы, города; космоса — Солнце, Луна, звезды. В первом случае — это метафоры, больше связанные с природно-культурной, во втором — с универсальной идентичностью. Данные метафоры становятся основополагающими, широкими контурами, определяющими дискурс уже более предметных сюжетов и сюжетных линий, которые в них вписываются.

В раннем периоде творчества О. Сулейменова (условно его можно назвать также — до публикации «Аз и Я») данные поиски ярко выражены в стихах из сборника «Доброе время восхода»[2] (*фото 1*).

Названия тематических разделов сборника показательны: «Эхо дикого поля», «Ночь исполнения желаний», «Женщина-румийка», «Черное дерево», «Салам Алейкум».

Сюжетные линии сборника четко высвечивают двойственное измерение идентичности: поиски и понимание Себя и Другого. При этом метафоры космические — Солнца, Луны, звезд — выступают универсальными, а потому всеприемлемыми категориями, способными стать своеобразными соединительными линиями, преодолевающими дихотомические разрывы Я — Другой.

[1] Сулейменов О. Ночь — парижанка. Стихи, поэмы. Алма-Ата: Казгослитиздат, 1963; Сулейменов О. Доброе время восхода. Книга стихов. Алма-Ата: Издательство “Жазушы”, 1964; Сулейменов О. Глиняная книга. Алма-Ата: Издательство “Жазушы”, 1969; Сулейменов О. Повторяя в полдень. Алма-Ата: Издательство “Жазушы”, 1973; Сулейменов О. Круглая звезда. М.: Художественная литература, 1975.

[2] Сулейменов О. Доброе время восхода. Книга стихов. Алма-Ата: Издательство “Жазушы”, 1964.

Фото 1. Обложка книги О. Сулейменова «Доброе время восхода», 1964.
Photo 1. The cover of O. Suleimenov's book "Good Sunrise Time", 1964.

Понимание Себя, истории своего народа и культуры проходит красной нитью в стихах из разделов «Эхо дикого поля», «Ночь исполнения желаний»: «Аргамак», «Красный гонец и черный гонец», «Махамбету», «Домбра», др. Перед взором читателя здесь предстают переданные поэтом яркие сюжеты истории, ее преданий, так и современные зарисовки:

Эй, половецкий край,
Ты табунами славен,
Вон вороные бродят
В ливнях сухой травы.
Дай молодого коня,
Жилы во мне играют,
Я проскачу до края,
Город и степь
Накреня.
…
Твой аргамак узнает,
Что такое
Атака,
Бросим
Робким
Тропам
Грохот копыт в лицо!..[1]

[1] Там же. С. 7.

Данный стих, написанный О. Сулейменовым в 1961 г., стал его визитной карточкой и одновременно своеобразным вступлением в тему поисков культурной идентичности. Аргамак, конь как символ кочевой культуры, описывается как энергия стремительной динамики, чей грохот копыт бросает вызов робким тропам оседлости.

Его динамический, неукротимый взгляд в историю («я холерик!»), увиденный по-новому, нетривиально высвечивает как алмазы, рубины, так и простые камни исторических геологических пород и культурных слоев прошлого. Можно отметить, что поэт и сам еще находится в процессе поисков, осознавая себя как многосоставную частицу различных культур, встретившихся, а может, схлестнувшихся на перекрестках истории. Культур степи и гор, а также городов. Не случайно, что эти метафоры являются ключевыми во многих произведениях данного (и других) сборников. «Степь суть обезглавленные горы», — пишет поэт в своем раннем сборнике «Ночь — парижанка» (*фото 2*)[1].

Фото 2. Обложка книги О. Сулейменова «Ночь-парижанка», 1963.
Photo 2. The cover of O. Suleimenov's book "Parisian Night", 1963.

В стихотворении «Чем порадовать сердце?»[2] такие вопросы О. Сулейменов ставит открыто с философской глубиной и детской непосредственностью одновременно.

История наша — несколько вспышек в ночной степи.

У костра ты напета, на развалинах Семиречья, у коварной, обиженной Сыр-Дарьи.

Города возникали, как вызов плоской природе, и гибли в одиночку.

… Я молчу у одинокого белого валуна в пустынной тургайской степи.

Как попал он сюда? Могила неизвестного батыра? Или след ледниковых эпох?

Я стою у памятника Пушкина. Ночь новогодняя, с поземкой.

Я сын города, мне воевать со степью.

Старики, я хочу знать, как погибли мои города[3].

[1] Сулейменов О. Степь суть обезглавленные горы // Сулейменов О. Ночь — парижанка. Стихи, поэмы. Алма-Ата: Казгослитиздат, 1963. С. 23–25.
[2] Сулейменов О. Чем порадовать сердце? // Сулейменов О. Доброе время восхода. Книга стихов. Алма-Ата: Издательство "Жазушы", 1964. С. 40–47.
[3] Там же. С. 40.

В данном отрывке можно отметить своеобразное, поэтическое эхо эпохи, когда идеология советской модернизации безжалостным молотом устанавливала свои красные линии истории, переступать через которые было недопустимо. Теории стадиального развития, основанные на экономическом способе производства, постулировали четкий водораздел цивилизаций, проходящий по линии городов, как средневековых, так и в период индустриализации, урбанизации и модернизации. Городская жизнь как индикатор развития противостояла и идеологически *противопоставлялась* vis-à-vis кочевому образу жизни, в свою очередь становившемуся квинтэссенций и символом отсталого «азиатского способа производства».

Не оттого ли так печально восклицает автор — «Старики, я хочу знать, как погибли мои города»[1] — для преодоления этого разлома, для поиска городов в своей культуре, как возвращение утраченного ранее баланса развития, которое могло бы, пусть и сквозь столетия спустя, дать покой уму, памяти и сердцу. Поэтому города для поэта сродни наивысшей точке, квинтэссенции цивилизации, своеобразному крещендо, достигая которого только и можно по идеологии того времени говорить о развитии.

Постановка данного вопроса может считаться свидетельством своеобразной гибридности, или «третьего пространства» Х. Бхабхи, где локальность культуры в период колониализма постулирует ее амбивалентность, двойственность, а потому — неустойчивость, которая вынуждена обращаться к своему прошлому для обретения устойчивости и стабильности. Можно предположить, что это незавершенный процесс, который будет продолжаться до тех пор, пока данная амбивалентность не будет преодолена, пока не сложится пазл в мозаике поисков Себя, своей истории, культуры. Это очень хорошо отражено в ритмах и символах данного стихотворения. Являясь сыном степи в историческом аспекте, в культурном смысле автор соотносит себя и с городом («Я сын города, мне воевать со Степью»)[2], и со степью, о чем свидетельствует отмеченное выше произведение «Аргамак».

В вышеизложенном отрывке можно увидеть, что поэт стоит в самом начале пути по поиску Себя и коллективного Я в качестве представителя своего народа. Как сын города он только задает вопрос, хотя уже сама подобная постановка имеет большое значение. Отмеченное выше проявление гибридности, или «третьего пространства», которое создается на стыке взаимодействия между колонизируемым и колонизуемым, традицией и модернизацией, степью и городом, здесь ощущается полно и создает новое пространство отношений.

Данное взаимодействие поэт осмысливает в этом произведении на примере ключевых эпизодов истории противостояния степи и городов — завоевания Чингиз хана и взятия Отрара[3], распространения ислама в Степи. При этом автор испытывает двойственные чувства, ОДНОВРЕМЕННО находясь в пространстве двух культур — степи и города, от которых не может отказаться.

Простоял бы столетья источенный взглядами камень,

Просвистели б нагайками добрые песни мои,

Оседлали бы горы, и горы бы стали песками,

А вот Пушкин стоит

…

О кипчаки мои!

Степь не любила высоких гор,

Плоская степь

Не любила торчащих деревьев.

Я на десять столетий вперед

Вам бросаю укор.

О казахи мои, молодые и древние!

…

Так мы будем стоять!

[1] Там же.
[2] Там же. С. 40.
[3] Взятие города Отрара на территории современного южного Казахстана войсками Чингис-хана произошло в 1219–1220 гг., в результате чего в дальнейшем были завоеваны остальные части региона.

Мы, Высокие, будем стоять!
Попроси меня нежно — спою,
Заруби — я замолкну.
Посмотри, наконец, степь, проклятая,
Но моя —
Все вершины в камнях и в окурках,
В ожогах от молний[1].

Очень важным моментом, на который хотелось бы обратить внимание, является метафора плоской степи, используемая поэтом. Представляется, что здесь заложен более глубокий смысл, чем просто поэтический прием, к которому поэт обращается в разных своих произведениях раннего периода. Данную метафору можно считать своеобразным предчувствием и предвосхищением концепции геофилософии французских философов Ж. Делеза и Ф. Гваттари, заявивших в 1980 г. о различных пространственных моделях мышления — кочевой (гладкой, номос) и седентарной (рифленой, логос) (Deleuze, Guattari, 2005). Где номос — это гладкое пространство номадов, без центра и периферии, неукрощенное, над которым невозможна никакая трансцендентальная доминация, как нельзя доминировать над землей и морем (Турарбек, 2020: 164–165).

Не случайна корреляция между определением пространства степи у О. Сулейменова и Ж. Делеза и Ф. Гваттари — плоская и гладкая степь соответственно. Как не случайно также обращение О. Сулейменова к аллегориям природы и космоса в описании своих чувств и в поисках ответов на вопросы о том, почему мы есть такие, какие мы есть. Поэт выражает свое отношение с помощью таких же природных явлений, более высокого порядка — космического номоса. Кроме того, при такой архитектонической номадной модели мышления, апеллирующей к природе или пространству во всех его проявлениях и формах как к единому всеобъемлющему началу, вопросы поддержания баланса, равновесия, гармонии, а, значит, самой жизни, неминуемо будут связаны с включением элементов природы (более подробно об этом ниже). Собственно, именно это мы и находим в раннем творчестве у поэта.

Фото 3. Обложка книги О. Сулейменова «Определение берега», 1976.
Photo 3. The cover of O. Suleimenov's book "Defining the Coast", 1976.

[1] Сулейменов О. Чем порадовать сердце? // Сулейменов О. Доброе время восхода. Книга стихов. Алма-Ата: Издательство "Жазушы", 1964. С. 45–47.

Азия и Европа

Еще одной сюжетной линией, в которой ставится все тот же вопрос об идентичности, но уже в более широких географических рамках, а также как состояние ментальности, является тема Азии, которая проступает в разных контекстах, через обращение к искусству, истории. В стихе «Лувр», который, хотя и был написан в 1961 г., но был включен не в ранний сборник «Ночь-парижанка», а в более поздний — «Определение берега» (*фото 3*) (Сулейменов, 1976)[1], поэт пишет о своем опыте посещения Франции и знаменитого музея Лувр:

Я по залам брожу бесцельно,
На алмазы гляжу бесценные.
Удивляюсь:
«Ну где же ты, Азия?
Может быть, в этих чистых алмазах?
В этих узких мечах двуручных,
Что ковались тебе навстречу?
Ты когда-то дошла до Двуречья
И замолкла.
А кто нарушит
Твое медленное молчание?
Кто, великий, дойдет до Запада,
Завоюет,
Но не мечами,
Эти залы,
Пустые залы?..[2]

В данном кратком экспромте-ощущении от посещения музея видно, что поэта не оставляет все тот же вопрос об относительной на тот момент культурной маргинальности, которая для поэта бросается в глаза. Можно предположить, что богатство музейных коллекций Запада осмысливается О. Сулейменовым не только само по себе, но также и в связи с дихотомным разрывом, сродни степи-городу. Парная связка высвечивает проблему угасшего величия Азии, ее медленного развития и молчания в целом, хотя в прошлом: «Твоих рыцарей прадед арканом / Из седел таскал»[3].

Поэт пытается восстановить утраченное культурное достоинство и мечтает о воссоздании былого величия Азии: нового завоевания, но, уже не мечами, а культурой. Здесь четко проявляется тема, которая впоследствии будет очень активно разворачиваться поэтом в том числе и на практике — о мире через культуру, в рамках работы в качестве Посла Казахстана в Италии и Франции, а также Постоянного Представителя страны при ЮНЕСКО (1996–2014 гг.)[4].

В своих произведения поэт размышляет об *азиатскости* Востока в контексте его отношений с Западом. Основной смысл сводится к тому, что оба понятия это не столько география, сколько ментальные конструкции и опыт развития, которые проявляются дихотомно, в парном «разрыве», противопоставлении активного и пассивного начал. В этом плане он также предвосхищает Э. Саида с его концептом ориентализма, изложенном в 1978 г. (Said, 1978). Части дихотомии, то есть Восток и Запад у Саида, в поэзии О. Сулейменова отображаемые как Азия и Европа, связаны друг с другом, не могут существовать в отрыве друг от друга, превращаясь в поиски ответа на вопрос о причинах и способах преодоления этой связи.

Стихотворение «Это кажется мне», посвященное А. Вознесенскому[5], является показательным. Небольшое по размеру, оно ставит сразу несколько очень важных вопросов — о традиции и модерниза-

[1] Сулейменов О. Лувр // Сулейменов О. Определение берега. Стихи и поэмы. Алма-Ата: Жазушы, 1976. С. 73.
[2] Там же. С. 73.
[3] Там же.
[4] Сулейменов О. Так было… Алматы: Service Press, 2023. С. 130–139.
[5] Сулейменов О. Это кажется мне // Сулейменов О. Повторяя в полдень. Алма-Ата: Жазушы, 1973. С. 83–85.

ции, их взаимодействии сквозь призму «Другого» и через дихотомию Азии и Европы, а также об одинаковой сути различных форм культурного развития. О. Сулейменов размышляет об этом, обращаясь одновременно к Махамбету, великому казахскому батыру воину и акыну (поэту, исполнителю) начала XIX в., и к своему современнику, поэту и другу А. Вознесенскому[1]. Обращаясь к Махамбету, он словно фиксирует различия в уровне развития начала XIX в., в котором жил Махамбет, и XX в., используя дихотомию Азии и Европы:

Ты не пытайся понять
нашу странную речь, …
Тебе будет не просто —
Жить в царствии прозы
Поэзией,
Исправляя метафорой мир,
Как Европу
Азией.
…
Только в сравнении с малым
Велик человек,
Только в сравнении с великим
Жив человек.
Разве я не похож
На могучего гомо-антр***о***па?
Лишь в сравнении с Азией
Существует Европа[2].

Очень показательна здесь перекличка идей О. Сулейменова и Э. Саида о взаимно определяемом существовании Азии и Европы, Востока и Запада. Идея О. Сулейменова о том, что «Лишь в сравнении с Азией существует Европа» созвучна концепции Э. Саида, что ориентализм не мог быть создан без Востока, это сам Восток позволил себе стать Ориентом (Said, 2003).

В теме кочевья также явственно можно увидеть параллели с концепцией номадизма Ж. Делеза и Ф. Гваттари, которые показывают характеристику ризомной структуры перемещений: «Кочевник перемещается из одной точки в другую лишь как следствие и фактическая необходимость; в принципе, точки для него — это пересадочные узлы на заданной траектории» (Deleuze, Guattari, 2005: 380).

Несмотря на различия культур, для поэта они все же едины в общем — каждая из них познает бытие в едином концептуальном ключе, через познание самого себя, узнаваясь в другом, то есть через категорию познания, которое возможно через опыт путешествия, странствия.

Обращаясь уже к А. Вознесенскому, О. Сулейменов восклицает:

Андрей! Мы — кочевники,
Нас разделяют пространства
Культур и эпох,
Мы кочуем по разным маршрутам,
Сквозным и реликтовым.

[1] Как известно, к творчеству и личности Махамбета О. Сулейменов обращался не раз в своих произведениях. Весьма показательно, что через О. Сулейменова интерес к казахскому акыну и батыру проявил также и А. Вознесенский, написав цикл стихов «Читая Махамбета», самое известное из которых — «Песня акына», известное также как «Мольба». Подробнее см.: Канапьянов Б. Образ Махамбета в творчестве современных поэтов (Олжас Сулейменов и Андрей Вознесенский) // Юность. 2019. № 11. С. 89–93; Вознесенский А. Песня акына // Вознесенский А. Дубовый лист виолончельный. Стихотворения. М.: Худ. лит., 1975. С. 146–147.
[2] Сулейменов О. Это кажется мне // Сулейменов О. Повторяя в полдень. Алма-Ата: Жазушы, 1973. С. 83–84.

...
Я брожу по степям уставая,
Как указательный палец —
Направленье пути
Указуют железным дрюк*о*м.
Это кажется мне —
Аз и Я — Азия,
Ошибаюсь.
Мы кочуем навстречу себе,
Узнаваясь
В другом[1].

В этом смысле для поэта все народы — кочевники по своей сути, открыватели пути. Поскольку каждая культура неизменно несет в себе данную характеристику, то в главном они одинаковы, сопоставимы и по своей сути не различаются (это сближает его подход с концептом «единство бытия» в суфизме). Данное стихотворение, написанное до «Аз и Я»[2], можно считать не просто его прелюдией, в которой впервые была озвучена эта словесная формула, но и своеобразной точкой бифуркации, пройдя которую впоследствии поэт начинает более сфокусированно и целенаправленно рассматривать вопросы взаимодействия культур как основную сквозную тематическую линию своего творчества.

Аналогичные поиски своей идентичности можно найти и в другом раннем стихотворении «Постою у окна» из сборника «Доброе время восхода»[3]. Оно о том, как поэт приехал в аул принять участие в кокпаре — национальной игре «козлодрание», когда две команды игроков на лошадях борются за тушу козла/барана. Зарисовки автора в данном емком поэтическом рассказе столь точны, остры и выразительны, что объемно выступают ключевые моменты сельской идентичности степи периода советского модерна городов:

Перепутаны травы горячим клубком,
И дремучая Азия дремлет кругом.
Полудикий кокпар.
Ярость конных атак.
Топот. Хохот. И вскрики.
И хрип иноходцев.
Никогда города не волнуют вот так!
О степная луна!
Ты — остывшее солнце[4].

В данном произведении поэт отчетливо показывает свое состояние дуальности, словно находясь между двумя мирами и проживая две жизни одновременно как одну. Подобного рода гибридность проявляется в эпитетах, которыми О. Сулейменов описывает свой опыт нахождения в двух мирах. С одной стороны, это нарратив ориентализма, который словно выверенной тропой описывает реальность и конструирует ее по своим собственным ориенталистским лекалам: «дремучая Азия дремлет кругом. Полудикий кокпар». О. Сулейменов ориенталистский дискурс формирования знания заменяет своим — концептом степи, со всеми ее буйными проявлениями «дикого» состояния — «Ярость конных атак. Топот. Хохот. И вскрики. И хрип иноходцев».

А с другой стороны, поэт сразу же заявляет и о своем другом измерении бытия, о том, что инстинктивно и интуитивно притягивает его к степи и делает его, как поэта, частью ее пространства: «Никогда

[1] Там же. С. 84–85.
[2] Канапьянов Б. Образ Махамбета в творчестве современных поэтов (Олжас Сулейменов и Андрей Вознесенский) // Юность. 2019. № 11. С. 89–93.
[3] Сулейменов О. Постою у окна // Сулейменов О. Доброе время восхода. Книга стихов. Алма-Ата: Издательство “Жазушы”, 1964. С. 86–98.
[4] Там же. С. 97–98.

города не волнуют вот так!» Здесь мы видим его родство, эмоциональное, но и духовное, его возврат в лоно своей исконной самобытной идентичности, определяемой по рождению в конкретном этносе. Затем, однако, также внезапно, словно спохватившись, поэт возвращает себя обратно на стезю ориентализма. И эта стезя, наезженная, накатанная, словно отругав его за внезапный взрыв чувств, говорит об обратном: «О степная луна! Ты — остывшее солнце». Об этом же свидетельствуют и другие стихи поэта:

Над пустыней стоит одинокое небо.

Успокойся, скакун. Это всходит луна.

Ах, такую прохладу и спокойствие мне бы[1].

Таким образом, на раннем этапе своего творчества поэт поставил вопросы, которые и далее будут звучать сквозной линией в его последующих произведениях, достигнув своеобразного апогея в «Аз и Я». Тематические рубрики, как маркеры познания своей культурной идентичности можно увидеть в обращении к географии пространства — к дихотомии степи и гор, а также городов. Данная дихотомия выступает как квинтэссенция разрывов между традицией и модернизацией, между кочевой и оседлой культурами, между номосом горизонтали, степи с одной стороны, и логосом вертикали, гор и городов — с другой. Не менее важный маркер идентичности, который также начинает явственно проступать в творчестве поэта, связан с попытками выхода за пределы географии локального пространства и попыткой обобщения опыта Азии в целом. Это проявляется в постановке вопросов об Азии по отношению к Европе, и в дальнейшем оформится в знаменитое «Аз и Я».

Космос как маркер идентичности

Солнце и Луна

Чтобы лучше понять эпитеты и причины включения метафор в ритм произведений, необходимо отметить ранее отмеченную особенность работ О. Сулейменова — использование универсальных категорий космического бытия — Солнца и Луны. Космические символы в целом, в частности, дуализм Земли и Неба (шире — Космоса), а в нем — Солнца и Луны, играют большую роль в творчестве поэта. В контексте филологических исследований поэзия О. Сулейменова отличается исключительной метафоричностью, начальной формой которой «становится контрастное сопоставление значений внутри одного семантического гнезда» (Каирбеков, 2025: 80), а также мифологичностью и образностью (там же: 80–82).

Примордиальные основы сопричастности жизни человека и природы, космоса в целом очень ярко и выпукло представлены в раннем творчестве поэта. По сути, они пронизывают собой целые разделы книг, как например, раздел «Эхо дикого поля», или же осыпают россыпями аналогий, метафор в других стихах.

Космос с его загадками и одновременно предсказуемостью, был и остается для человека, пожалуй, одним из главных, устойчивых и вечных элементов мироздания. А то, что нетленно и вечно, без чего невозможна сама жизнь на Земле, неминуемо приобретает сакральное измерение и мыслится в категориях метафоры, непосредственно связанной с мифологией.

Образы Солнца и Луны как неизменных спутников жизни человека, непосредственно влияющих на ход его жизни, присутствовали на самой заре развития человека и социальных групп. Принцип цикличности и повторяемости, как некий заложенный механизм бытия, свидетельствовал об устойчивости мироздания, в котором эти светила, как изначальные божества и потому фиксируемые с большой буквы (Солнце и Луна), играли свою роль в развитии миропорядка и вдыхали жизнь в бытие социальных групп:

Над круглой плоскостью степи

Углами дыбятся породы…

Далекое уводит нас.

[1] Сулейменов О. Песня // Сулейменов О. Доброе время восхода. Книга стихов. Алма-Ата: Издательство “Жазушы”, 1964. С. 178–179.

Все близкое кругло,
За миллионы лет от глаз —
Углами голубые звезды.
Нас от звезды спасают крыши,
Но мы ломаем — и летим.
Над вдохновенными горами
Унылый круг луны потух[1].

Проводя дихотомию «степь — горы», автор интуитивно подводит и сопоставляет ее с другой парной универсальной конструкцией — «Луна — Солнце». Автор ассоциирует Луну со степью («О степная луна!», «Над круглой плоскостью степи», «Все близкое кругло»), при этом Луна для него «потухшая, унылая», словно время ее уже прошло. Степь, словно отдав свою энергию городу, а также горам, подобна Луне, заход и угасание которой одновременно символизирует восход Солнца.

С другой стороны, Солнце, так же как и огонь, для поэта источник не только света и жизни, но и правды, которому необходимо верить и поклоняться. Данное отношение рельефно просматривается в стихотворении «Азиатские костры»:

... когда-то ночью к вам пришли шаманы
Для добрых дел и правильных бесед.
Они зажгли огонь и научили
Беречь огонь и
Кланяться огню,
Лечить огнем радикулит и чирий,
И научили подходить к коню,
И верить Солнцу,
И гадать по звездам, ...[2]

Образы Луны и Солнца, которые, наряду со степью, попеременно присутствуют в его творчестве, отражают состояние гибридности, момента трансформации, дуализма и амбивалентности, которое испытывал поэт на раннем этапе своего творчества. С одной стороны, Солнце как вера, жизнь, динамизм, энергия городов, с другой стороны — Луна степи, погасшая, унылая. При этом сама степь может представать и как низшая точка оскудения, что исключительно сильно показывает поэт в стихе «Бетпак-Дала»:

Бет-Пак-Дала
Всегда такая голая,
Что стыдно лошадям смотреть в глаза.
Моя кобыла,
Отупев от голода,
Не слышит повода,
Глядит назад[3].

Солнце и Луна, казалось бы, универсальные категории бытия, тем не менее, в раннем творчестве поэта символически несут в себе отголосок культурной маргинализации этноса. Поэтому они, хотя бы и частично, словно принимают на себя часть культурного отчуждения и сложившуюся на тот момент систему ценностей. Данный аспект проецируется автором преимущественно на Луну, которая (в стихотворении «Русь Врубеля») предстает уже как «месяц раскосый», как часть дихотомии, в которой, с другой стороны, присутствует:

[1] Сулейменов О. Звезда // Сулейменов О. Доброе время восхода. Книга стихов. Алма-Ата: Издательство “Жазушы”, 1964. С. 99.
[2] Сулейменов О. Азиатские костры // Сулейменов О. Доброе время восхода. Книга стихов. Алма-Ата: Издательство “Жазушы”, 1964. С. 74–75.
[3] Сулейменов О. Бетпак-Дала // Сулейменов О. Доброе время восхода. Книга стихов. Алма-Ата: Издательство “Жазушы”, 1964. С. 54.

Край росистых лесов
И глазастых коней,
Россыпь рубленых сел,
Городов изваянья,
И брусничные ночи,
И роспись огней[1].

Семиотическая направленность произведений, связанная с символической репрезентацией космических светил, очевидна.

В силу особенностей этого ночного светила, ее мягкого, неослепляющего света; ассоциации с подсознательным, внутренним; тихой, словно приглушенной динамики относительного непостоянства (меняющихся в течение всего лунного месяца форм) для О. Сулейменова именно Луна становится своеобразным маркером прошлого. Как женское начало, она олицетворяется с уютом очага традиций, с приглушенной, а не громкой динамикой ритма жизни, с ростом и угасанием. Изменение фаз Луны как летопись истории с ее захватывающими страницами взлетов и поражений народов и цивилизаций. Не случаен в целом поэтому интерес поэта к истории, причем, не только своего народа и страны, но и всемирной. Сборник «Глиняная книга», впервые изданный в 1969 г.[2] (*фото 4*), тому яркое подтверждение. История древнего Египта, Месопотамии, эпос о Гильгамеше синхронно переплетаются с легендой о взятии Отрара, историей Золотой Орды.

Фото 4. Обложка книги О. Сулейменова «Глиняная книга», 1969.
Photo 4. The cover of O. Suleimenov's book "The Clay Book", 1969.

Думается, что для О. Сулейменова Луна олицетворяет славное прошлое цивилизаций, хоть и могучее в прошлом, но ушедшее и текучее в настоящем. И, как антитеза Луне, Солнце в поэзии О. Сулейменова является системообразующим центром вселенной, ее движущим ядром активности, развития

[1] Сулейменов О. Русь Врубеля // Сулейменов О. Доброе время восхода. Книга стихов. Алма-Ата: Издательство "Жазушы", 1964. С. 103.
[2] Сулейменов О. Глиняная книга. Алма-Ата: Издательство "Жазушы", 1969.

и процветания. Не случайно поэтому, многочисленные эпитеты, которые для поэта ассоциируются с развитием, то есть модернизацией того времени и ее многочисленными производными (индустриализацией, ведущей к урбанизации и цивилизации, технологизацией и развитием науки в целом), коррелируют также с Солнцем.

Символично также и то, что именно О. Сулейменов стал первым поэтом, отразившим в творчестве полет первого человека в космос, Ю. Гагарина, практически синхронно с самим этим событием. Стих был написан поэтом за ночь, и далее лег в основу поэмы «Земля, поклонись человеку!», которую поэт создал в течение недели[1]. Подобная синхронизация имела большое символическое значение, в том числе и для самого автора, который практически сразу вышел на высокую интеллектуальную орбиту того времени. Показательно, что Земля при этом получает и такой эпитет как «простая круглая звезда», давший название отдельному сборнику стихов «Круглая звезда», изданному в следующем десятилетии[2] (*фото 5*).

Фото 5. Обложка книги О. Сулейменова «Круглая звезда», 1975.
Photo 5. The cover of O. Suleimenov's book "Round Star", 1975.

Таким образом, космические маркеры идентичности в поэзии О. Сулейменова представлены образами Солнца, Луны, звезд, которые, по аналогии с дихотомиями «степь — город», «Азия — Европа», также выступают в качестве метафор разрыва между традицией и модернизацией, между прошлым и настоящим. При этом они несут высокую семиотическую нагрузку, становясь также характеристиками культурной маргинализации этноса, его смыслового отчуждения. Связь с природой земной и космосом в целом, очень ярко представлена в творчестве поэта во многом также и в связи с номадной культурой, которая создает пространство, а не просто связана с передвижениями: «Кочевник расселяется на обширном пространстве; он занимает, населяет, удерживает это пространство; это его территориальный принцип. Поэтому неверно определять кочевника по его перемещению» (Deleuze, Guattari, 2005: 381).

[1] О. Сулейменов подробно пишет об этом незабываемом дне в своих воспоминаниях и о том, что накануне главный редактор газеты «Казахстанская правда» Федор Боярский вызвал его в кабинет и сказал подготовить стихи в номер о полете человека в космос: «12 апреля розовые листовки с моим стихотворением кружили над городом, над улицами, заполненными счастливыми людьми. … За неделю написал поэму "Земля, поклонись человеку!". Писал безостановочно. Кричал!..». См.: Сулейменов О. Так было… Алматы: Service Press, 2023. С. 23-24.
[2] Сулейменов О. Круглая звезда. М.: Художественная литература, 1975.

Гибридность и номос: маркеры культурной идентичности

Ранний этап творческого пути О. Сулейменова в 1960-е гг. во многом отражал более широкий дискурс того времени — периода модернизации и урбанизации советских городов, космической и технологической революций, развития науки и общего уровня образования (Абрамов, 2017; Булыгина, 2014). Подобного рода масштабные и глубокие трансформации не могли не оказать влияния на понимание поэтом истории своего народа и культуры. Данное осмысление проводилось в дихотомном разрезе, как два разных полюса мира, как степь и город, Солнце и Луна.

Гибридность самого положения казахстанской культуры того времени на стыке времен, эпох, смыслов ощущалась автором исключительно остро. Отсюда его исполненные глубокой эмоциональностью строки об отношении к своей культуре. Словно внутренне сжатая пружина, они раскрываются в итоге своим динамизмом и являются кратким эрзац-отражением тех процессов, которые будут разворачиваться в казахстанской культуре десятилетия спустя, к периоду публикации «Аз и Я», как предчувствие новой эпохи, проходящей инкубацию новых смыслов.

В строках произведений мы видим укор поэта на десять столетий вперед плоской, проклятой, «но моей степи». И одновременно в них же — твердое убеждение, что хоть «дремучая Азия и дремлет кругом» (из произведения «Постою у окна», 1963)[1] никогда города не волнуют вот так, как это только умеет делать степь. Подобного рода высокое крещендо, возвышение значения и роли степи, а вместе с ней и своей национальной культуры, прозвучало в ранней поэзии О. Сулейменова, но пока не закрепилось еще полностью. Уже в следующих строках «О степная луна! Ты — остывшее солнце»[2] чувствуется возврат к прежним идеологемам, в соответствии с которыми— время кочевой культуры прошло, его не возвратить, а если оно и возвращается, то только в пассивном виде, по ночам, подобно Луне. Дальнейшая консолидация, углубление и нарастание данного смысла будут сделаны автором позже, в знаковом «Аз и Я».

Данные сферы или маркеры осмысления культурной идентичности в «третьем пространстве» стали для поэта специфической призмой, поэтической метафорой, сквозь которые он ставил и осмысливал проблемы культурной идентичности. При этом именно гибридность, а не мимикрия стала ключевым аспектом в формировании культурной идентичности самого поэта.

Гибридность в творчестве поэта проявляется многопланово. С одной стороны, это язык метафор, парных дихотомий географического пространства — земли и космоса, — а также пространства ментального, символического, семиотического, выражаемого через данные метафоры. Гибридность проявляется также в самой постановке вопросов, которые ставил поэт — о своей культуре, о модерне, о традициях, о встрече культур. Поэт ощущает себя живущим на пограничье мест, времен, событий, когда границы стираются (в бескрайней степи), ночь переходит в день (Луна — Солнце), на глазах рождаются новые символы целой эпохи (синхронный стих о полете Ю. Гагарина в космос). Он не случайно уподобляет свое творчество мостам:

Они живут (объединив породы)

Над рвами необузданных стихий.

Мосты —

Мои сутулые дороги.

Мои стихи[3].

Позднее гибридность получит свое яркое проявление и в «Аз и Я», когда поэт выйдет на пик смешения жанров, начало которому было положено в «Глиняной книге» (1969). Этот аспект гибридности хорошо прокомментирован М. Тлостановой как «попытка альтернативного мышления в духе фантазии-медитации на историкокультурные темы, созданной не в рамках традиционного западноевропейского научного или художественного дискурса» (Тлостанова, 2004: 140). Вместе с тем, говоря о «дискурсивной зыбкости», где «жанровая и родовая привязка и грани между романом,

[1] Сулейменов О. Постою у окна // Сулейменов О. Доброе время восхода. Книга стихов. Алма-Ата: Издательство "Жазушы", 1964. С. 97–98.
[2] Там же.
[3] Сулейменов О. Мосты // Сулейменов О. Доброе время восхода. Книга стихов. Алма-Ата: Издательство "Жазушы", 1964. С. 236–237.

историческим размышлением, поэзией, этимологической задачкой — перемешаны и стерты» (там же: 140–141), М. Тлостанова определяет подход О. Сулейменова скорее не как гибридность, а как «субалтерн». По мнению исследовательницы, О. Сулейменов, воспитанный на русской культуре как носителе модернизации, проводит ее критическую деконструкцию, или «раннепостколониальный проект переписывания господствующей традиции, но при этом не отрицает ее полностью, а пытается интегрироваться…» (Тлостанова, 2004: 140–141).

Подобная рода гибридность приводит к тому, что, по мнению М. Ларуэль, творчество О. Сулейменова становится «парадоксом», когда «казахская идентичность не стесняется русификации и советизации, но прославляется посредством восстановления роли тюркских народов в мировой истории» (Laruelle, 2021: 140).

Весьма символично, что не только в творчестве, но и в жизни поэта проявлялась специфическая гибридность, где имели место и дихотомические горки, и мосты соединения культур. Возможно, одним из ярких примеров этого стала не просто критика его работы «Аз и Я», но и одновременное включение поэта кандидатом в члены ЦК Компартии Казахстана — способ, которым лидер Казахской ССР Д. А. Кунаев пытался смягчить удар для поэта, создать своеобразную подушку безопасности. Как вспоминал О. Сулейменов, Д. А. Кунаев предложил Генеральному секретарю ЦК КПСС Л. И. Брежневу включить О. Сулейменова для того, чтобы не допустить в будущем подобных ситуаций, чтобы тот стал «дисциплинированным», что и произошло на съезде компартии Казахстана 4 февраля 1976 г.[1]

Таким образом, судьба писателя и его произведения прошла зигзаги партийного реализма и оказалась двойственной, по сути, гибридной. С одной стороны, включение поэта в партийную элиту можно рассматривать в качестве своеобразного «пряника», который использовался политической номенклатурой того времени для управления творческими процессами и самой творческой интеллигенцией в рамках идеологических конструкций советского государства. С другой стороны, был наложен запрет на издание книги, выразившийся в том, что опубликованный тираж изъяли полностью по всей стране без права на переиздание книги. Кто купил книгу сразу, по сути, приобрел счастливый билет, поскольку она практически сразу стала библиографической редкостью. Лишь спустя полвека, в 2025 г. книга получила второе рождение, была переиздана с новым предисловием автора (*фото 6*).

Фото 6. Обложка переизданной книги О. Сулейменова «Аз и Я», 2025.
Photo 6. The cover of O. Suleimenov's republished book "Az and I", 2025.

[1] Сулейменов О. Так было… Алматы: Service Press, 2023. С. 53–54.

Х. Бхабха, размышляя о третьем пространстве, подчеркивал продолжение колониального дискурса, который не заканчивается вместе с распадом империи, а продолжает оказывать непрямое влияние на сознание народов бывших колоний (Bhabha, 2004). Ранние произведения О. Сулейменова показывают, что аналогичным образом может происходить влияние и наоборот — когда история народа, его культурный код, идентичность, прошлое и традиции, даже невзирая на радикализм модернизации, все еще дают знать о себе. В этом смысле можно говорить о концепте семиосферы Ю. Лотмана, сохраняющей в себе все предыдущие символы, сформированные людьми прошлого и не исчезающие в никуда, а воспроизводящиеся и напоминающие о себе вновь (Лотман, 1999). Правда, напоминание это скорее в виде смутного неосознаваемого желания знать, понять, или же представлено через эмоционально окрашенные смыслы. Возможно, воспоминание о своих корнях и идентичности выражено не так ярко и выпукло. Но это не умаляет того факта, что даже в виде подсознательного интереса, эмоциональной сопричастности или же логического факта, эпистемология культуры продолжает быть составной частью третьего пространства.

То, что Х. Бхабха называл пространством колонизируемых и колонизирующих, в случае с ранним творчеством О. Сулейменова можно выделить как тематические поля, «рубрики» интеллектуальной истории, развивавшейся в контексте радикальной модернизации советского периода истории Казахстана. Специфическим механизмом конструирования идентичности в третьем пространстве, который широко использовал О. Сулейменов, можно считать его апелляцию к естественно-географическим категориям бытия — пространству Земли (степь, горы, города) и Космоса (Солнце, Луна). Именно через данные категории, а также через обращение к истории, поэт пытался понять и осмыслить состояние гибридности и место в нем казахской (шире — тюркской, азиатской, бывшей номадной) культуры.

Тема степи, гор, Неба, природы в целом, как и метафоричность поэзии О. Сулейменова, основанной на мифологичности и ее образности, рассматривается исследователями в контексте знаковой поэтической мифологии для того, чтобы лучше понять свое лирическое «Я» и связь между прошлым и настоящим (Каирбеков 2025: 73–74, 80–82).

В подобной артикуляции и апелляции к природе четко проявляется ризома (корневище), номадность как гладкое пространство (номос), в котором «у ризомы нет ни начала, ни конца; она всегда находится посередине, между вещами, в промежуточном состоянии, в интермеццо» (Deleuze, Guattari, 2005: 25).

Подобное состояние гибридности, определяемое как ризома, номос, интермеццо у Делеза и Гваттари, промежуточность (*in-between*) у Бхабхи, промежуточная идентификация «субалтерна» у М. Тлостановой, позволяет заключить, что оно достигалось участием различных аспектов жизни и пространства, в основу которых были положены концепты природы. В свою очередь, образы природы стали маркерами не только географической, но и культурной идентичности. Что касается сугубо художественного плана, то гибридность проявлялась в слиянии звуковой этимологии со знаковой — символической; в обновлении поэтической формы — слова, стиха, образа (Каирбеков, 2025: 74).

При этом важно отметить, что О. Сулейменов широко использовал, пожалуй, самый «примордиальный» подсознательный символический механизм отражения и формирования реальности, своей идентичности — номадную модель мышления. Как ризома и номос, «исходящие и проходящие из середины, которые приходят и уходят, а не начинаются и заканчиваются», эта модель выполняет коммуникационную функцию соединения (Deleuze, Guattari, 2005: 25, 384).

В качестве семиосферного воспоминания о прошлом, она апеллирует к Природе или пространству во всех его проявлениях и формах как к единому всеобъемлющему началу, где образы Земли и Космоса — это не просто поэтические метафоры, а глубинные модусы жизни, задействуя которые только и можно говорить о ней. Поэтому в постановке вопросов о культурной идентичности народа поэт совершенно естественно выбирает наиболее верные маркеры, позволяющие ему тонко со-настроить себя со звучанием окружающего пространства и через его символы, земляные и космические, получить позже единственно верные ответы.

Заключение

Изучение раннего творчества О. Сулейменова позволило выявить следующие тематические рубрики как механизмы и маркеры формирования культурной идентичности. С одной стороны, это

географические маркеры, связанные с физической средой, локальной (степь, горы, города) и расширенной, обобщенной, континентальной (Азия и Европа). С другой стороны, это космические маркеры — Солнце и Луна, звезды. Все эти маркеры являются проявлением природы, рассматриваемой с точки зрения представителя как номадной, так и седентарной культур. Взаимоотношение между ними проявляется как состояние «третьего пространства», гибридности, флуктуаций, когда ризома и номос традиций соприкасаются с логосом модерна и в разных пропорциях, по-разному проявляют себя в раннем творчестве О. Сулейменова. В свою очередь, их можно рассматривать и как прелюдию к изучению темы взаимодействия культур.

Ранний период творчества поэта можно назвать временем настройки себя (и этноса) на музыку, ритм, пульсацию и дыхание пространства номоса (номадной культуры) в новую эпоху. Это происходит через постановку вопросов, отрицание и принятие одновременно, через логос модернизации и спущенных государством лекал развития и параллельно с этим, через номос интуитивного поиска и принятия своей культуры. Данное принятие происходит пока волнообразно, будто нахлынув и затем отпустив захватившую идею, и далее снова, проявляясь так, кочуя из стиха в стих. Важно отметить, что такие наплывы прослеживаются не единожды, а периодически, что может свидетельствовать о том, что этот вопрос не праздный, он словно преследует поэта, который пытается, насколько ему позволяет ситуация того времени, артикулировать это вновь и вновь. Время и контекст развития — либерализации 1960-х гг. — способствовали этому. Своеобразным результатом этих поисков можно считать уже качественно иной уровень, на который выходит поэт в 1970-е гг., сотворив, словно ответы на свои вопросы, ставшим классикой труд «Аз и Я».

Своими произведениями поэт косвенно и буквально отразил и предвосхитил некоторые аспекты ряда ведущих теорий второй половины XX в. — ориентализм Э. Саида, номадологии Ж. Делеза и Ф. Гваттари. В частности, в ранних стихах можно отметить почти дословную перекличку концептов номадной ризомы (номоса, плоского пространства) Ж. Делеза и Ф. Гваттари и «плоской природы» О. Сулейменова.

Через обращение к тематическим концептам своей культуры и ее архетипам, в которых кочевник ее главный актор и герой, О. Сулейменов, по сути, заявляет о примордиальном равенстве культур, их ключевого базового духа как способа познания себя через Другого. Тем самым поэт словно решает мучивший его вопрос, преодолевает маргинализацию своей культуры, поскольку выходит на более объемные и высокие пласты единства, где частности уже не играют большой роли, так как ставятся более глубокие задачи — проработки сознания по взаимодействию, а не различению культур. Таким образом можно резюмировать, что через обращение к основополагающим концептам и символам своей культуры (кочевник), то есть через проработку глубин истории и подсознания, автор преодолевает маргинальность своей культуры, выводит данный концепт на новый уровень, который помогает ему (и Азии в его лице) объяснить и стать вровень с Другим (Европой).

Именно этим важно раннее творчество поэта с найденными и развитыми им своеобразными и вместе с тем закономерными маркерами интеллектуальной истории. Они сформировали базу, задали тональность и направление всему последующему движению поисков и ответов на вопрос о культурной идентичности в третьем пространстве, в сфере сопряжений, в эпоху перемен. Подобного рода постановка вопросов может стать ключевой при рассмотрении как последующих этапов творчества О. Сулейменова, так и при анализе интеллектуальной истории Казахстана в целом в XX в.

Благодарности

Автор искренне благодарит свою маму, Утекешеву Асыл Карасаевну, за любезное предоставление книг, многие из которых имеют автограф О. О. Сулейменова, из своей домашней библиотеки для написания данной работы. Автор выражает искреннюю благодарность анонимным рецензентам за ценные советы, комментарии, дополнения при обзоре манускрипта статьи.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абдулло, С. (2011) Феномен Олжаса. Алматы : Библиотека Олжаса. 496 с.

Абрамов, Р. Н. (2017) Советская инженерно-техническая интеллигенция 1960–80-х гг.: в поиске границ коллективного сознания // Вестник Института социологии. № 8 (1). С. 114–130. DOI: https://doi.org/10.19181/vis.2017.20.1.441

Абылхожин, Ж. Б., Крупко, И. В. (2024) Идеологические дискуссии и поиск исторической субъектности казахстанского общества в XX веке // Новые исследования Тувы. № 3. С. 265–278. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2024.3.15

Бахтикиреева, У. М. (2011) «Но людям я не лгал…» К 75-летнему юбилею Олжаса О. Сулейменова // Вестник РУДН. Серия Теория языка. Семиотика. Семантика. № 3. С. 5–17.

Бисенкулов, М. К. (2015) Чокан и Олжас: к проблеме гипертекстового пространства // Вестник КазНУ. Серия филологическая. № 4 (156). С. 29–33.

Булыгина, Т. А. (2014) Из интеллектуальной жизни советского общества. Статья 2. Общественные науки, массовое и общественное сознание в послевоенные годы // Гуманитарные и юридические исследования. № (3). С. 18–25.

Джусупов, М. (2020) «Аз и Я» Олжаса Сулейменова (ген неповиновения и ген справедливости) // Foreign Languages in Uzbekistan. № 1 (30). С. 219–236.

Ерекешева, Л. Г. (2024) Интеллектуальный дискурс нациестроительства: национализм и осмысление истории в Индии // Новые исследования Тувы. № 4. С. 310–324. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2024.4.20

Каирбеков, Б. Г. (2025) «Я ищу сердце каждого слова». Поэтика Олжаса Сулейменова. М. : АЛМАВЕСТ. 101 с.

Какильбаева, Э. Т. (2018) Личность и творчество Олжаса Сулейменова в современных исследованиях: итоги и перспективы // Вестник КазНУ. Серия филологическая. № 2 (170). С. 39–46.

Крупко, И. В. (2023) Переизобретение исторической субъектности казахов в творчестве Олжаса Сулейменова 1960-х гг. // Уральский исторический вестник. №1 (78). С. 123–132. DOI: https://doi.org/10.30759/1728-9718-2023-1(78)-123-132

Лотман, Ю. М. (1999) Внутри мыслящих миров. Человек — текст –семиосфера — история. М. : Языки русской культуры. 464 с.

Тлостанова, М. В. (2004) Жить никогда, писать ниоткуда. Постсоветская литература и эстетика транскультурации. М. : УРСС. 416 с.

Турарбек, Л. В. (2020) Архитектоника мысли: гладкое и рифленое (lisse et strie) // Полотно культур : сборник статей / под ред. Л. Г. Ерекешевой, А. Панде. Алматы : ИД «МИР». 216 с. С. 161–172.

Шашкина, Г. З. (2014) Геометрическая символика в поэме Олжаса Сулейменова «Глиняная книга» // Филологические науки. Научные доклады высшей школы. № 4. С. 87–94.

Bhabha, H. K. (2004) The Location of Culture. 2nd ed. London : Routledge. 440 p. DOI: https://doi.org/10.4324/9780203820551

Bhabha, H. K. (2010) (Ed.). Nation and Narration. London : Routledge. 352 p. DOI: https://doi.org/10.4324/9780203823064

Collini, S. (2016) The Identity of Intellectual History // Whatmore, R. and Young, B. (Eds). A Companion to Intellectual History. Oxford : Wiley Blackwell. 480 p. P. 7–18.

Deleuze, G., Guattari, F. (2005) 1227: Treatise on Nomadology: The War Machine // A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia. Transl. and Foreword by B. Massumi. 11th printing. Minneapolis ; London : University of Minnesota Press. 610 p. P. 351–424.

Laruelle, M. (2021) Ideology of the 'crossroads': Eurasianism from Suleimenov to Nazarbayev // Laruelle, M. Central Peripheries. Nationhood in Central Asia. London : UCL Press. 252 p. P. 134–151.

Ram, H. (2001) Imagining Eurasia: The Poetics and Ideology of Olzhas Suleimenov's AZ i IA // Slavic Review. Vol. 60 (2). P. 289–311. DOI: https://doi.org/10.2307/2697272

Said, E. W. (1978) Orientalism. First edition. New York : Pantheon Books. 368 p.

Said, E. W. (2003) Orientalism. London : Penguin. 396 p.

Young, B. (2016) Introduction // Whatmore, R. and Young, B. (Eds). A Companion to Intellectual History. Oxford : Wiley Blackwell. 480 p. P. 1–4.

Дата поступления: 23.10.2025 г.

Дата принятия: 12.01.2026 г.

REFERENCES

Abdullo, S. (2011) *The phenomenon of Olzhas*. Almaty, Olzhas Library. 496 p. (In Russ.)

Abramov, R. N. (2017) Soviet engineering and technical intelligentsia in the 1960s–1980s: in search of the boundaries of collective consciousness. *Vestnik Instituta sotsiologii*, no. 8 (1), pp. 114–130. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.19181/vis.2017.20.1.441

Abylkhozhin, Zh. B. and Krupko, I. V. (2024) Ideological discussions and the search for historical subjectivity of Kazakhstani society in the twentieth century. *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 265–278. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2024.3.15

Bakhtikireeva, U. M. (2011) "But I did not lie to people…" On the 75th anniversary of Olzhas O. Suleimenov. *Vestnik RUDN. Seriya Teoriya yazyka. Semiotika. Semantika*, no. 3, pp. 5–17. (In Russ.)

Bisenkulov, M. K. (2015) Chokan and Olzhas: on the problem of hypertext space. *Vestnik KazNU. Seriya filologicheskaya*, no. 4 (156), pp. 29–33. (In Russ.)

Bulygina, T. A. (2014) From the intellectual life of Soviet society. Article 2. Social sciences, mass and public consciousness in the post-war years. *Gumanitarnye i yuridicheskie issledovaniya*, no. 3, pp. 18–25. (In Russ.)

Dzhusupov, M. (2020) *Az i Ya* by Olzhas Suleimenov (the gene of disobedience and the gene of justice). *Foreign Languages in Uzbekistan*, no. 1(30), pp. 219–236. (In Russ.)

Yerekesheva, L. G. (2024) Intellectual discourse of nation-building: nationalism and the rethinking of history in India. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 310–324. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2024.4.20

Kairbekov, B. G. (2025) "I seek the heart of every word". The poetics of Olzhas Suleimenov. Moscow, ALMAVEST. 101 p. (In Russ.)

Kakilbaeva, E. T. (2018) The personality and work of Olzhas Suleimenov in contemporary studies: results and prospects. *Vestnik KazNU. Seriya filologicheskaya*, no. 2 (170), pp. 39–46. (In Russ.)

Krupko, I. V. (2023) Re-inventing the historical subjectivity of Kazakhs in the works of Olzhas Suleimenov of the 1960s. *Ural'skii istoricheskii vestnik*, no. 1(78), pp. 123–132. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.30759/1728-9718-2023-1(78)-123-132

Lotman, Yu. M. (1999) *Inside thinking worlds. Man — text — semiosphere — history*. Moscow, Yazyki russkoi kultury. 464 p. (In Russ.)

Tlostanova, M. V. (2004) *Never to live, to write from nowhere. Post-Soviet literature and the aesthetics of transculturation*. Moscow, URSS. 416 p. (In Russ.)

Turarbek, L. V. (2020) Architectonics of thought: smooth and striated (lisse et strié). In: Erekesheva, L. G. and Pande, A. (eds.) *The canvas of culture: collection of articles*. Almaty,MIR Publishing House. 216 p. Pp. 161–172. (In Russ.)

Shashkina, G. Z. (2014) Geometric symbolism in Olzhas Suleimenov's poem The Clay Book. *Filologicheskie nauki. Nauchnye doklady vysshei shkoly*, no. 4, pp. 87–94. (In Russ.)

Bhabha, H. K. (2004) *The Location of Culture*. 2nd ed. London, Routledge. 440 p. DOI: https://doi.org/10.4324/9780203820551

Bhabha, H. K. (2010) (Ed.). *Nation and Narration*. London, Routledge. 352 p. DOI: https://doi.org/10.4324/9780203823064

Collini, S. (2016) The Identity of Intellectual History. In: Whatmore R. and Young B. (Eds) *A Companion to Intellectual History*. Oxford, Wiley Blackwell. 480 p. Pp. 7–18.

Deleuze, G. and Guattari, F. (2005) 1227: Treatise on Nomadology: The War Machine. In: *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Transl. and Foreword by B. Massumi. 11th printing. Minneapolis; London, University of Minnesota Press. 610 p. Pp. 351–424.

Laruelle, M. (2021) Ideology of the 'crossroads': Eurasianism from Suleimenov to Nazarbayev. In: Laruelle, M. *Central Peripheries. Nationhood in Central Asia*. London, UCL Press. 252 p. Pp. 134–151.

Ram, H. (2001) Imagining Eurasia: The Poetics and Ideology of Olzhas Suleimenov's AZ i IA. *Slavic Review*, vol. 60 (2), pp. 289–311. DOI: https://doi.org/10.2307/2697272

Said, E. W. (1978) *Orientalism*. First edition. New York, Pantheon Books. 368 p.

Said, E. W. (2003) *Orientalism*. London, Penguin. 396 p.

Young, B. (2016) Introduction. In: Whatmore R. and Young B. (Eds). A *Companion to Intellectual History*. Oxford, Wiley Blackwell. 480 p. Pp. 1–4.

Submission date: 23.10.2025.
Acceptance date: 12.01.2026.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.20

ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИЙ МИР

Статья

Концепт *мүшел жас* в книге Бахыта Каирбекова «Многоточие»

Арай С. Утебекова, Жанат Х. Салханова, Жадыра А. Баянбаева
Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Республика Казахстан

В статье анализируется концепт «мүшел жас» в системе структурно-содержательных доминант книги казахского поэта Бахыта Каирбекова «Многоточие» (2018). «Мүшел жас» — это казахское выражение, обозначающее циклический возрастной рубеж, кратный 12 годам, трактуется как переходный возраст, новый жизненный этап.

Отмечено, что представления о мүшел жас связаны с 12-летним летоисчислением, выражают цикличность времени, и в той или иной степени сохраняется в культуре народов Центральной Азии. «Мүшел жас» в творчестве Бахыта Каирбекова определяется как ключевой концепт, имеющий символический смысл. Это предопределенный свыше, сопряженный с испытаниями, пограничный, переходный период, но это и время новых возможностей.

Книга «Многоточие», в которой «мүшел жас» является одним из важных этнокультурных концептов, имеет многожанровую структуру, включает прозу и стихи, дневниковые записи и интервью, реминисценции, афоризмы и цитаты. Ценность проведенного исследования и вклад данной работы в гуманитарную область знания заключается в неординарности подхода к заявленной теме. «Мүшел жас» — это годы не только испытаний, но и время возможностей, новых целей. Смысл мүшел жас складывается у поэта в метафорический образ «құрақ көрпе» («лоскутное одеяло»), собранный из раздумий автора в прозе и пронзительных стихов о скоротечности времени. В причудливых узорах «лоскутного одеяла» поэта-философа и ностальгия о прошлом, и честная самооценка настоящих дней, и оптимистичный взгляд в будущее.

Ключевые слова: *древнетюркский календарь; двенадцатилетний цикл; концепт; мүшел жас; казахская литература; казахская культура; казахи; тюркская культура; Бахыт Каирбеков*

Для цитирования:
Утебекова А. С., Салханова Ж. Х., Баянбаева Ж. А. Концепт мүшел жас в книге Бахыта Каирбекова «Многоточие» // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 367-385. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.20

Утебекова Арай Саяновна — старший преподаватель кафедры иностранных языков Казахского национального университета имени аль-Фараби. Адрес: Республика Казахстан, г. Алматы, 050040, пр-т аль-Фараби, д. 71. Эл. адрес: aray.utebekova@yahoo.com

Салханова Жанат Хамаровна — доктор педагогических наук, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской филологии и мировой литературы Казахского национального университета имени аль-Фараби. Адрес: Республика Казахстан, г. Алматы, 050040, пр-т аль-Фараби, д. 71. Эл. адрес: salkhanova.zhanat@mail.ru

Баянбаева Жадыра Амангельдиевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры русской филологии и мировой литературы Казахского национального университета имени аль-Фараби. Адрес: Республика Казахстан, г. Алматы, 050040, пр-т аль-Фараби, д. 71. Эл. адрес: bayanbaevazhadra@mail.ru

TURKIC-MONGOLIAN WORLD

Article

The Concept of *Müshel Jas* in Bakhyt Kairbekov's Book *Ellipsis*

Aray S. Utebekova, Zhanat Kh. Salkhanova, Zhadyra A. Bayanbayeva
Al-Farabi Kazakh National University, Republic of Kazakhstan

It is noted that notions of müshel jas are associated with a twelve-year time cycle, reflect the cyclicity of time, and to some extent persist in the cultures of the peoples of Central Asia. In Bakhyt Kairbekov's creative work, müshel jas is defined as a key concept carrying symbolic meaning. It represents a divinely predetermined, trial-laden period — a liminal and transitional stage — but also a time of new possibilities.

The book Ellipsis, in which müshel jas functions as one of the important ethnocultural concepts, has a multigenre structure that includes prose and poetry, diary entries and interviews, reminiscences, aphorisms, and quotations. The value of the conducted research and its contribution to humanities lies in the originality of the approach to the stated topic. Müshel jas represents not only years of trials but also a time of opportunities and new aims.

For the poet, the meaning of müshel jas takes shape in the metaphorical image of a quraq körpe ("patchwork quilt"), composed of the author's reflections in prose and poignant verses on the transience of time. In the intricate patterns of the poet-philosopher's "patchwork quilt" coexist nostalgia for the past, an honest self-assessment of the present, and an optimistic outlook toward the future.

Keywords: *Old Turkic calendar; twelve-year cycle; concept; müshel jas; Kazakh literature; Kazakh culture; Kazakhs; Turkic culture; Bakhyt Kairbekov*

For citation:
Utebekova A. S., Salkhanova Zh. Kh. and Bayanbayeva Zh. A. The Concept of *Müshel Jas* in Bakhyt Kairbekov's Book *Ellipsis*. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 367-385 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.20

UTEBEKOVA, Aray Sayanovna, Senior Lecturer, Department of Foreign Languages, Al-Farabi Kazakh National University. Postal address: 71 al-Farabi Ave., 050040, Almaty, Republic of Kazakhstan. E-mail: aray.utebekova@yahoo.com

SALKHANOVA, Zhanat Khamarovna, Doctor of Pedagogical Sciences, Candidate of Philology, Associate Professor, Department of Russian Philology and World Literature, Al-Farabi Kazakh National University. Postal address: 71 al-Farabi Ave., 050040, Almaty, Republic of Kazakhstan. E-mail: salkhanova.zhanat@mail.ru

BAYANBAYEVA, Zhadyra Amangeldievna, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Department of Russian Philology and World Literature, Al-Farabi Kazakh National University. Postal address: 71 al-Farabi Ave., 050040, Almaty, Republic of Kazakhstan. E-mail: bayanbaevazhadra@mail.ru

Введение

Числовая символика является частью культурного наследия тюркских народов, она важна для понимания их мировоззрения, так как имеет сакральный смысл в культуре. Актуальность заявленной темы обусловлена тем, что символика 12-летнего цикла, который на казахском языке именуется *мүшел жас,* в настоящее время недостаточно изучена. В современной действительности и культуре казахского народа *мүшел жас* имеет важное значение, в него верят, ему следуют и передают из поколения в поколение. Эта тенденция отмечается в трудах казахстанских исследователей (Бопайұлы, 2024; Ергали, 2012; Мухамбетова, 2001).

Словосочетание *мүшел жас* — это казахское выражение, обозначающее циклический возрастной рубеж, кратный 12 годам, активно использующийся в казахской культуре, включая литературу, и менталитете. Объяснение семантики словосочетания в справочной литературе трактуется как переходный возраст, новый жизненный этап[1].

В данной работе *мүшел жас* рассматривается в контексте традиций тюркских народов как культурно-значимый концепт и ключевая идея книги «Многоточие» известного казахского поэта и кинорежиссера Б. Каирбекова (2008)[2]. В этом произведении *мүшел жас* выступает в качестве концепта, поскольку используется автором как единица текста, отражающая ценностные этнокультурные ориентиры. Здесь мы опираемся на мнение исследователей, считающих, что в художественной литературе концепт может включать не только понятийный, но и эмоциональный, символический смыслы (Карасик, 2004).

Цель исследования — определить смысловое значение концепта *мүшел жас* в поэтической картине мира Бахыта Каирбекова. Предмет исследования в данной статье — концепт *мүшел жас*. Объект исследования — книга Б. Каирбекова «Многоточие» (2018). Задачи исследования: 1) выяснить трактовку концепта *мүшел жас* в трудах ученых, определить степень изученности творчества Б. Каирбекова; 2) изучить специфику числовой символики в культуре казахского и других тюркских народов; 3) обосновать значимость концепта *мүшел жас* в книге Б. Каирбекова «Многоточие». Источниковая база исследования — художественные тексты из книги Б. Каирбекова «Многоточие».

Категория концепта в данной статье понимается нами в рамках его междисциплинарного статуса, поскольку он используется в двух парадигмах: лингвокогнитологии и лингвокультурологии. Представители первого направления интерпретируют концепт как единицу сознания, выступающую как целостное отражение фактов действительности. Образуясь в процессе мысленного конструирования (концептуализации) предметов и явлений окружающего мира, концепты отражают содержание знаний, опыта всей деятельности человека и результаты познания им окружающего мира в виде определенных единиц, «квантов» знания (Аскольдов, 1997; Кубрякова, 2004; и др.[3]). Представители второго направления рассматривают концепт как ментальное образование, отмеченное этносемантической спецификой (Вежбицкая, 2011; Лихачев, 1997; Степанов, 1997; Стернин, 2007).

В контексте темы нашего исследования мы разделяем позиции второго лингвокультурологического направления. Методологически важными в этой связи считаем взгляды Ю. С. Степанова о структуре концепта. Концепт, по его мнению, включает в себя такие компоненты, как 1) основной, актуальный признак; 2) дополнительный или несколько дополнительных, пассивных признаков, являющихся историческими; 3) внутреннюю форму, обычно не осознаваемую, запечатленную во внешней словесной форме (Степанов, 1997: 40–43).

Вслед за Ю. С. Степановым мы считаем концепт более объемным мыслительным конструктом человеческого сознания по сравнению с понятием. По выражению ученого, концепт есть «некое суммарное явление, по своей структуре состоящее из самого понятия и ценностного (нередко образного) представления о нем человека» (Степанов, 1997: 41).

[1] Уәли Н. Қазақ сөздигі. Қазақ тілінің біртомдық үлкен түсіндірме сөздігі [Казахский словарь. Большой однотомный толковый словарь казахского языка]. Алматы: Дәуір, 2013.
[2] Каирбеков Б. Г. Многоточие. Алматы: Идан, 2018.
[3] Болдырев Н. Н. Когнитивная семантика. Введение в когнитивную лингвистику: Cognitive semantics. Introduction to cognitive linguistics: курс лекций: учебное пособие для студентов высших учебных заведений. Тамбов: Издательский дом «Державинский», 2021.

Исследователь отмечает, что концепт, в отличие от понятия, не только мыслится, но и переживается. Из этого следует, что его объем шире объема понятия. Концепт включает в себя само понятие, являющееся в свою очередь его обязательным ядерным компонентом. Трансформируемые в культурные концепты понятия в их первичной форме существуют в человеческом сознании как некий диффузный, размытый, недостаточно четко схваченный языком «сгусток смысла» (термин Степанова) интуитивно осознаваемый его продуцентом-носителем. Следовательно, их вычленение из текста или дискурса связано с различными факторами. Эти еще не до конца оформившиеся, но уже «зачатые» «сгустки смысла» Степанов называет предформами потенциальных понятий, способных в перспективе стать концептами, т. е. понятиями, сопровождаемыми определенными оценками. Рассуждения лингвиста можно представить в виде следующей схемы: концепт = понятие + представление о нем (Степанов, 1997: 42).

В данной статье мы используем следующее главное определение: концепт — это единица коллективного сознания, имеющая языковое выражение и отмеченная этнокультурной спецификой. Здесь мы исходим из позиции исследователей, считающих, что изучение и описание взаимоотношений языка и культуры, языка и этноса, языка и народного менталитета входит в задачи лингвокультурологии, она создана «на основе триады — язык, культура, человеческая личность» и представляет лингвокультуру как «линзу, через которую исследователь может увидеть материальную и духовную самобытность этноса» (Бенвенист, 1974; Маслова, 2021; Телия, 1996).

Актуальность темы статьи также обусловлена спецификой творчества Бахыта Гафуовича Каирбекова (1953 г. р.) — русскоязычного представителя современной казахской литературы, известного как поэт, переводчик, эссеист, режиссер и сценарист, которое в настоящее время активно изучается, однако, исследовано все еще не полностью. К числу малоизученных относятся, например, эссеистика, дневники, поэтические сборники последних лет. Это самобытный автор, чей жизненный и творческий путь предопределили проблематику, стилистику и жанровую природу его произведений. Он автор поэтических сборников: «Осенний диалог» (1978), «Глагол «жить»» (1982), «За живою водой» (1986), «Менің үйім» (1987), «За решеткой строк» (1996), «Биография алматинца» (1998), «Избранное» (1998, в 2 томах), «Путь воды» (2010), «Многоточие. Стихотворный пэчворк» (2018), «Кочующие в мирах» (2023), «Ласка лета: Избранная лирика» (2023), «Чаша. Посвящения» (2023).

Одним из отличительных признаков творчества Бахыта Каирбекова является обращение к этнокультурным традициям и философии своего народа. В его произведениях этнокультурные концепты играют ключевую роль, отражая не только исторические и культурные реалии, но и внутренний мир героев, их восприятие мира и ценности. Поэт активно использует элементы казахского фольклора, мифологии, эпоса. Персонажи его произведений часто переживают события, связанные с традиционными казахскими верованиями, что создает особую атмосферу, погружая читателя в мир ритуалов. В результате многолетней работы в этом направлении была написана книга «Национальные традиции и обычаи. Казахский этикет»[1].

Отметим также деятельность Б. Каиырбекова в кинодокументалистике. Он создает фильмы, раскрывающие космогонические представления древних тюрков. К числу наиболее известных относятся документальные фильмы: «Домусульманские обычаи и традиции казахов» (1999), «Девятая территория мира» (2004), «Казахская юрта» (2008), «Аксиома крыла» (2008); «В сердце Евразии» (2012), «В потоке истории» (2012), «Дешт-и-Кыпчак. Тайные знаки» (2015), «Под вечным оком неба» (2016), «Крылатая душа джигита» (2020), «Кочующие в мирах» (2024) и др.

Новизна нашей работы заключается: а) в том, что в трудах исследователей творчества данного автора еще не рассматривался концепт *мүшел жас,* б) в междисциплинарном подходе к изучению темы, поскольку *мүшел жас* вызывает интерес с позиций различных гуманитарных наук.

Изучение концепта *мүшел жас* требует междисциплинарного подхода, так как предмет нашего исследования имеет значимость для философии, культурологии, литературоведения, тюркологии, лингвистики. В этой связи, теоретико-методологической базой данной работы стали труды философов, тюркологов, культурологов (Бертельс, 1988; Брагинский, 1974; Кляшторный, 2006; Малов, 1951; Паллас, 1989; Радлов, 1872; Clauson, 1972; Pagden, 2008).

[1] Каирбеков Б. Г. Национальные традиции и обычаи. Казахский этикет. Алматы: Атамұра, 2012.

Сравнительно-историческая методика анализа применена нами с целью выявления сходств и различий между родственными культурами тюркских народов. В качестве концептуального в статье избран литературоведческий подход, поскольку главным понятиям и предметом исследования в нашей работе является *мүшел жас* как значимая единица художественного текста. Изучение книги Б. Каирбекова «Многоточие» осуществлено на базе структурно-семантического, идейно-тематического, лингво-концептуального методов анализа.

Обзор литературы

Научно-исследовательские темы, рассматриваемые в данной статье, группируются вокруг ключевого концепта *мүшел жас*, структурно-семантических доминант книги «Многоточие», поэтической картины мира, воссозданной в произведениях Б. Каирбекова.

Концепция *мүшел жас* как важная часть традиционного казахского мировоззрения исследуется в работах философов, этнографов, культурологов. Важно отметить, что изучение *мүшел жас* в большинстве трудов происходит в контексте более широких исследований казахской культуры, а не как отдельная самостоятельная тема.

Так, К. Ж. Кожахметова, вслед за Л. Н. Гумилевым, развивая теории филогенетического и онтогенетечиского разделения этногенеза, пишет, что человек не способен идентифицировать себя без своего этноса, религии, образцов поведения. Автор, информируя об обрядах и традициях, национальных играх и песнях, не рассматривает как предмет исследования концепт *мүшел жас* (Кожахметова, 1998).

К. Б. Жарикбаев, А. К. Олжаева, М. К. Ахметова утверждают, что в этническом самосознании наиболее выражены когнитивные и эмоциональные компоненты личности[1]. Когнитивная сторона представлена исторической и культурной памятью; эмоциональным компонентом являются национальные чувства. В круг понятий, входящих в компонент самосознания народа, по мнению ученых, кроме обычаев и национального характера, входят быт и образ жизни.

К. Е. Нурмаганбет, С. В. Ананьева, А. С. Демченко подчеркивают взаимосвязь этнокультурных и литературных концептов; отмечают, что особенности социальной организации коллектива номадического типа в модусе художественности отражают мировоззренческие установки этноса, коррелируют с архетипами и аксиологемами; организуя нарративный уровень художественного текста (Нурмаганбет, Ананьева, Демченко, 2024: 36).

Ф. Т. Саметова, изучая концепт времени, пишет, что циклические представления о времени были присущи номадам. Ученый приводит примеры из разных культур, утверждая, например, что символом древнеиндийского понимания времени является колесо как олицетворение извечного движения космического порядка, постоянно возобновляющегося круговорота рождения и смерти (Саметова, 2018: 202).

Ч. К. Ламажаа, исследуя феномен времени в тувинской культуре, говорит о так называемом «степном времени» и, адаптируя концепцию Р. Льюиса, отмечает, что для народов Востока время не линейно, оно не привязано к людям или событиям, оно циклично (Ламажаа, 2018: 11). Об этом же пишут Ж. К. Каракозова и М. Ш. Хасанов, утверждая, что время в национальном мировосприятии казахов циклично, подчинено сменяющим друг друга ритмам жизни-смерти-жизни (Каракозова, Хасанов, 2001).

Как видим, в трудах философов, психологов, филологов представлена информация не собственно о *мүшел жас,* а о «ближайшем его окружении», то есть о предпосылках появления, условиях формирования, взаимосвязях с другими этнокультурными концептами. Более конкретные сведения по теме исследования мы находим в работах этнографов и культурологов.

Ученые-этнографы рассматривают *мүшел жас* в качестве одной из ментальных составляющих. Б. Бопайұлы описывает значение каждого *мүшел жас* как периода жизненных испытаний, отмечая при этом, что 12-летние циклы сопровождаются изменениями в здоровье и характере (Бопайұлы, 2024). Он

[1] Жарикбаев К. Б., Олжаева А. К., Ахметова М. К. Казахская этнопсихология: учебное пособие. Алматы: Қазақ университеті, 2019.

считает, что *мүшел жас* следует воспринимать не как опасный период, но как возможность перейти на новый жизненный этап.

Этнограф С. Ергали предлагает расширенный список этапов *мүшел жас* до 121 года (10-й *мүшел*), указывая на стремление людей к экстремальному долголетию (Ергали, 2012). Он считает возраст 37 лет самым опасным и наиболее важным периодом, так как в это время человек переходит от юности к зрелости и достигает своеобразной «золотой середины» жизненного цикла. Примечательно, что мысли С. Ергали о «прекращение умственного развития» в 37 лет отличаются от мнений других ученых, описывающих этот возраст как период переосмысления. Это расхождение в интерпретации значения 37 лет указывает на то, что, хотя концепция *мүшел жас* является общей, ее конкретные толкования в этнографических источниках могут варьироваться, отражая региональные, национальные и иные особенности.

К. Бегалинова и Б. Кокумбаева считают переходы из одного *мүшел жас* в другой символичными: они мифологически трактуются как «смерть в одном качестве и рождение в новом» (Бегалинова, Кокумбаева, 2020: 26). Эта концепция «большого» времени легла в основу философии казахов, проповедующей долготерпение, стойкость перед испытаниями и спокойствие духа.

Культурологи и фольклористы считают *мүшел жас* одной из народных традиций, отраженных акынами (поэтами-импровизаторами) в произведениях устного народного творчества. Так, Б. Т. Борашова изучает мотив цикличности времени в структуре поэтических фольклорных текстов: толғау, жоқтау, поминальная поэзия, айтыс, дастаны, батырские песни и т. д.[1] Нельзя не согласиться с мнением фольклориста, что мировоззренческие позиции казахских поэтов Абая, Жамбыла, Мукагали, Махамбета и других проявлялись в их творчестве при описании жизненных этапов[2]. Однако, *мүшел жас* в качестве поэтического концепта не рассматривается в ее работе.

А. И. Мухамбетова предоставляет обстоятельную информацию о происхождении, особенностях, генезисе тенгрианского календаря, его значимости в казахской культуре (Мухамбетова, 2001). Ученая пишет: «Все религии имеют свои календари, а все календари принадлежат каким-либо религиям. Исходя из этого аксиоматического положения, известный в науке, а ныне и массовом обиходе, циклический животный календарь, называемый казахами *мүшел жас*, атрибутируется нами как тенгрианский» (там же: 12). Структура времени *мүшел жас* анализируется ученой в опоре на методологический постулат О. Шпенглера — время есть морфологические средства, внутренне связующие язык форм всех культурных сфер. Структура времени *мүшел жас* подчиняется космическим законам: Эволюции, Кармы или Космической справедливости, Иерархии, Круговорота, Подобий и т. п. (там же).

Изучение творчества Бахыта Каирбекова находит отражение в работах целого ряда казахстанских и российских ученых (Абдрахманова, Тахан, 2023; Бадиков, 2005; Бахтикиреева, Шагимгереева, 2020; Бахтыбаева, 2021; Валикова, 2021; Валикова, Шагимгереева, Кулиева, 2020; Дианова, 2023; Кривощапова, 2022; Маслова, 2021; Салханова, 2017; Серикова, 2012; Туманова, 2023; и др.[3]).

Несмотря на достаточно обширный список упомянутых и других работ о творчестве Б. Каирбекова, отметим, что ряд его произведений остается изученным не полностью. Среди них книга «Многоточие» (2018), на которую написаны и комментарии, и рецензии. Наиболее обоснованным, на наш взгляд, является мнение В. Т. Кривощаповой, которая рассматривает поэтику стихотворного пэчворка, природу цитат-эпиграфов, полижанровость произведения (Кривощапова, 2022).

Структурно-семантические доминанты и поэтическая картина мира в книге «Многоточие», на наш взгляд, выстроены неординарно, включают необычные концепты, в том числе *мүшел жас.* Б. Каирбеков в интервью, данному О. А. Валиковой, отвечая на вопросы о различных ипостасях своего творчества, рассуждает о символике числа 12. В частности, он говорит, что казахи, не случайно раз-

[1] Борашова Б. Т. (1997) Проблемы этапности человеческой жизни в казахской поэзии: автореф. дис. … канд. филол. н. Алматы, 1997. С. 8.
[2] Там же. С. 9.
[3] Капитанова В. Ю. Мифологема Воды в сборнике Бахыта Каирбекова «Путь воды» // Нургалиевские чтения-XIII: научное сообщество молодых ученых XXI столетия. Филологические науки. Сборник статей по материалам Международной научно-практической конференции / отв. ред. К. Р. Нургали. Астана: Мастер ПО, 2024. С. 310–312.

делывая тушу барана, выделяли 12 частей — *мүше*. Подобным же образом измерялось психическое состояние человека (Валикова, 2021: 68).

Анализ исследований о творчестве Бахыта Каирбекова показывает, что ученых в большей степени интересуют проблемы художественного билингвизма, этнокультурная основа текстов, вербально-семантические аспекты произведений.

Так, У. М. Бахтикиреева, Б. Е. Шагимгереева, изучая специфику творчества билингвального автора, ставят вопросы об этнической принадлежности и языке творчества. Не вызывает сомнений утверждение авторов статьи о том, что поэт, по рождению являясь носителем национальной культуры, в творческой практике может предпочесть иной язык: «Русский — это языковое бытие творческой личности Б. Каирбекова, которым выражается его национальное самосознание, интеллектуальный бэкграунд, свободный от ощущений «колониальной ментальности», мимикрирующих моделей и культурных стереотипов» (Бахтикиреева, Шагимгереева, 2020: 88).

О. А. Валикова, Б. Е. Шагимгереева, Шекер А. Кулиева, сопоставляя поэзию Эдуарда Мижита и Бахыта Каирбекова, отмечают: «Если языковая личность представляет собой единство вербально-семантического, концептуального и прагматического комплексов, то билингвальная языковая личность, следовательно, ‘‘удваивается’’, трансформируясь в интегральное пространство языковых ресурсов, которые неизменно проявлены в продуктах ее речевой деятельности» (Валикова, Шагимгереева, Кулиева, 2020: с 232).

В. В. Бадиков, исследуя многожанровую природу творчества Б. Каирбекова, высказывает мысль о том, что в его произведениях ощущается стремление к «лирическому сгустку», уходящему своими корнями к литературному наследию Абая и Басе, Такубоку и Превера (Бадиков, 2005).

Ж. Х. Салханова, изучая эссеистику Б. Каирбекова отмечает, что в творчестве русскоязычного поэта находят отражение национальные ценности и культурные концепты: «Специфика произведений определяется всеохватностью взгляда писателя — современного человека, стремящегося соединить в своем сознании прошлое, настоящее и будущее». В этом же направлении работают Л. П. Дианова, В. А. Маслова, А. Б. Туманова, которые рассматривают языковую личность Б. Каирбекова с точки зрения художественного билингвизма (Салханова, 2019: 342; Дианова, 2023; Маслова, 2021; Туманова, 2023).

С. К. Серикова, рассматривая образ адресата и фигуру обращения в лирике Б. Каирбекова, выявляет переданные через местоимения «ты» и «вы» виды адресатов, эстетику парности и преобладание диалогизма. А. Т. Бактыбаева исследует творчество Б. Каирбекова с неожиданного ракурса, рассматривая иронию, сарказм, юмор в качестве элементов, создающих в произведениях эстетический эффект непредсказуемости (Серикова, 2012; Бактыбаева, 2021).

Обзор литературы о концепте *мүшел жас* и творчестве Б. Каирбекова показал, что его книга «Многоточие» изучена не полностью, недостаточно систематических научных работ, не исследованы ключевые, такие как *мүшел жас,* структурно-смысловые концепты произведения. Этим и обусловлена научная новизна данной работы.

Числовая символика в культуре тюркских народов

В данном разделе мы попытаемся определить смысловое значение концепта *мүшел жас* в казахской культуре, исходя из общности числовой символики тюркских народов. В основе *мүшел жас* находится 12-летний зооастрологический цикл, который является частью древнетюркского календаря и тесно связан с восточным (китайским) зодиакальным кругом. Каждый год в этом цикле соответствует определенному животному, которые на казахском языке имеют следующие названия: *Тышқан* ‘Мышь’, *Сиыр* ‘Бык’, *Барыс* ‘Барс/Тигр’, *Қоян* ‘Заяц/Кролик’, *Ұлу* ‘Дракон’, *Жылан* ‘Змея’, *Жылқы* ‘Лошадь’, *Қой* ‘Овца/Баран’, *Мешін* ‘Обезьяна’, *Тауық* ‘Петух’, *Ит* ‘Собака’, *Доңыз* ‘Свинья/Кабан’.

У казахов *мүшел жас* имеет особое значение и означает наступление года, соответствующего году рождения человека и повторяющегося через каждые 12 лет. Таким образом, человек переживает *мүшел жас* в возрасте 13, 25, 37, 49, 61, 73, 85 и 97 лет. Эти годы традиционно считаются переломными, критическими, несущими определенные риски и требующими особого внимания.

Считается, что в годы *мүшел жас* человек становится более уязвимым к болезням, неудачам и подвергается негативному влиянию извне. Поэтому в эти годы рекомендуется ничего не менять в

своей жизни, избегать рискованных предприятий, быть особенно осторожным, беречь здоровье. Если же уход человека из жизни совпадает с *мүшел жас*, то это воспринимается философски, как предопределенная свыше неизбежность.

Существуют специальные обряды и обычаи, направленные на преодоление негативного влияния *мүшел жас*. Например, принято ритуально приносить в жертву домашнее животное, собираться за одним дастарханом с родственниками, раздавать близким и нуждающимся свою одежду, давать *садақа* ‘милостыню’, получать *бата* ‘благословление’ от *ақсақал* ‘старейшего представителя рода’. Такова общая концепция 12-летнего цикла и *мүшел жас*, издавна распространенная в казахском обществе.

На наш взгляд, следует отдельно подчеркнуть важный аспект, связанный с отрезками *мүшел жас*, а именно — совпадение с известными в биологии и медицине периодами гормональной перестройки человеческого организма, которые временно выводят организм и психику из состояния равновесия.

Еще Ибн Сина (Авиценна) в своем знаменитом труде «Канон врачебной науки»[1] детально описал различные стадии человеческой жизни, от зачатия до старости. Он рассматривал каждый этап с точки зрения физиологических и психологических изменений, а также давал рекомендации по питанию, образу жизни и лечению для каждой возрастной группы. Его подход был комплексным и включал в себя как медицинские, так и философские размышления о природе человека. В работах врачей и ученых, напр., И. П. Павлова[2], дается характеристика физиологических процессов, происходящих на разных этапах жизни. Изучение высшей нервной деятельности и других систем организма способствовало формированию современных представлений о возрастных особенностях человека. В конце XIX — начале XX в. возникла «Теория о трех биоритмах» А. Уинфри, согласно которой живые существа подвержены трем циклическим изменениям: физическому, эмоциональному и интеллектуальному (Уинфри, 1990). Эта теория положила начало изучению циклических процессов в организме, которые сегодня известны как биоритмы. Исследователи продолжают развивать данную теорию. Например, Н. А. Агаджанян написал фундаментальный труд «Биологические ритмы», в котором рассматривает проблемы хрониобиологии и биоритмологии (Агаджанян, 1967).

Последовательное совпадение *мүшел жас* с критическими биологическими вехами (например, половое созревание, прекращение роста, угасание репродуктивной функции) указывает на то, что традиционная концепция, хотя и имеет культурную рамку, могла возникнуть из эмпирических наблюдений за развитием человека на протяжении поколений. Тот факт, что традиционные знания точно определили конкретные возрасты, которые современная медицина позже подтвердила, указывает на то, что концепция *мүшел жас* не случайна, а, вероятно, выведена из долгосрочных, коллективных наблюдений за жизненными циклами человека.

Немаловажно и то, что помимо физиологических изменений, *мүшел жас* совпадает с периодами психологических кризисов. Так, возраст 37 лет у многих народов ассоциируется с периодом психологических кризисов, который называют «теневой чертой человеческой жизни», «кризисом среднего возраста», то есть вызовы и трансформации, связанные с этим возрастом, представляют собой универсальный человеческий опыт, интерпретируемый и ритуализируемый у казахов в рамках *мүшел жас*. Это усиливает аргумент в пользу эмпирической основы *мүшел жас* и его актуальности за пределами одного культурного контекста.

К. Г. Юнг, основатель аналитической психологии, ввел в научный оборот понятие «кризис середины жизни», который, по его мнению, наступает примерно в 35–45 лет. Ученый говорил о том, что в этом возрасте происходит переоценка ценностей и переход от внешней реализации к внутренней (Юнг, 2010). Д. Левинсон, американский психолог, разработал с коллегами теорию стадий развития взрослого человека. По его модели, 37 лет — это возраст, который приходится на переходный период, когда человек начинает пересматривать заложенные в молодости свои цели и мечты (Levinson et al., 1978).

В процессе нашего исследования был осуществлен сопоставительный обзор культурных традиций других тюркских народов в поисках ответа на вопрос: есть ли у них *мүшел жас* или это исключительно казахский обычай?

[1] Ибн Сина, Абу Амир аль-Хусейн ибн А-Абдулла. Канон врачебной науки. М.: Академия наук, 1954.
[2] Павлов И. П. Избранные труды / под. общ. ред. Ю. В. Наточина. М.: Медицина, 1999.

Исследование научных публикаций показало, что узбеки также отмечают 12-летние циклы (по-узбекски *muçal ýaş*). Хотя акцент на «опасности» этих лет может быть менее выражен, но сохраняется уважительное отношение к возрасту и определенным периодам жизни. В туркменской культуре также присутствует 12-летний животный цикл (по-туркменски *muçel ýaş*). Отношение к *мүшел жас* имеет свои особенности, связанные с традиционным укладом жизни этого народа. И у кыргызов существует понятие *мүшел жас* (по-киргизски *мүчөл жаш*), и годы, соответствующие циклу, считаются важными. Как и казахи, кыргызы к этим годам относятся с осторожностью. Отношение к 12-летним циклам существует в традициях родственных казахам народов Центральной Азии, однако научных работ мы не обнаружили.

В культуре других тюркских народов (например, татар, башкир, якутов, тувинцев) можно обнаружить сведения о 12-летних циклах и особого отношения к определенным возрастам, хотя термин *мүшел жас* может не использоваться или понимание вех иметь иные нюансы. Возможно, распространение ислама, влияние других религий и культур могло внести коррективы в традиционные верования. Несмотря на некоторые различия, безусловно, у большинства тюркских народов существуют общие черты: связь *мүшел жас* с 12-летним животным циклом, восприятие каждого отрезка в этом цикле как потенциально опасного периода, наличие определенных обрядов, уважительное отношение к цикличности времени и возрасту человека.

Так, в диссертационной работе Ж. М. Юша «Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика»[1] рассматривается обрядовый фольклор: заклинания, благопожелания, восхваления, обращения. Исследователь, выявляя структуру и вербальный компонент календарных обрядов, отмечает, что обрядовая культура и фольклор сохраняют пласт архаичных элементов, в которых обнаруживаются элементы материнской традиции, а также сходства с обрядовой сферой и культурой других тюркско-монгольских народов.

Ж. М. Юша считает, что полижанровость и многообразие вербального кода связаны прежде всего с функциональностью и разветвленной структурой обрядовой практики китайских тувинцев. Ученая приходит к выводу, что фольклор и обряды тувинцев Китая представляют собой единый культурный текст, включающий двенадцать культурных кодов: акциональный, вербальный, пищевой, пространственный, персонажный, временной, игровой, числовой, цветовой, предметный, звуковой, музыкальный[2]. Числовая символика рассматривается здесь в контексте семейных и календарных ритуалов применительно к детскому возрастному циклу и празднованию Нового года. Символика 12-летнего цикла остается за пределами данного исследования.

Е. В. Айыжы в диссертации «Обряды жизненного цикла у тувинцев России, Монголии и Китая: традиции и новации»[3] изучает проблемы, близкие к теме нашего исследования. Ученая полагает, что обряды жизненного цикла важны для функционирования социума: они регулируют как ритм жизни индивида, так и социума в целом[4]. Разделяя точку зрения Айыжы, отметим, что семейная обрядность описывает среду, условия исполнения обрядов, тогда как периоды жизненного цикла, относящиеся к обрядам перехода, составляют их сущность, т. е. макросюжет.

В современном мире значение *мүшел жас,* важное для казахов, может несколько ослабевать, особенно в городской среде. Однако, многие люди в Казахстане и странах по-прежнему помнят об этой традиции и соблюдают связанные с ней народные обычаи. Для современных казахов *мүшел жас* является не только историко-культурной символикой, отражающей древние представления о цикличности времени и связи человека с космосом, но ментальной составляющей, имеющей философско-этическое значение.

С целью подтверждения нашей гипотезы мы обратились к работам исследователей о сакральном смысле числовых символов, определяющих летоисчисление и важных для понимания истории и культуры народов Центральной Азии и Сибири. Ученые в своих трудах, изучая сведения о древних

[1] Юша Ж. М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика : автореф. дис. … д-ра филол. н. М., 2018.
[2] Там же. С. 21.
[3] Айыжы Е. В. Обряды жизненного цикла тувинцев России, Монголии и Китая : традиции и инновации : автореф. дис. … д-ра ист. н. Казань, 2024.
[4] Там же. С. 3.

тюркских календарях, выявляют исторические корни данного явления, процессы развития календарных систем, используемых на территории современных Казахстана, Киргизстана, Узбекистана и других регионов. Так, П. С. Паллас и В. В. Радлов связывают географические особенности территорий и культурные аспекты проживающих там народов, в том числе представления о времени и системе летосчисления (Паллас, 1989; Радлов, 1872).

Исследователи из разных стран пишут о схожести числовой символики как одном из признаков языковой и ментальной общности тюркских народов (Бисенбаев, 2023; Безертинов, 2006; Журакузиев, 2021; Кенин-Лопсан, 2006; Мижит, 2009; Монгуш, 2015; Тенишев, 2011).

В частности, Л. Мижит выделяет цифру «три» как один из важнейших мировоззренческих феноменов, возникший из глубинных пластов религиозно-мифологического сознания и зафиксировавший трехуровневую модель Вселенной (Мижит, 2009).

Что касается числа 12, исследователи отмечают общие истоки его символического значения в культуре стран Азии. Так, тувинский ученый Б. Б-О. Монгуш в статье «Истоки двенадцатилетнего животного календаря и его связь с празднованием Шагаа» рассматривает происхождение 12-летнего и 60-летнего циклического животного календаря, который, по его мнению, использовался предками тувинцев: «Этот календарь назывался “мучел” или “мурчел” (тув. “мөчүл”; хак. “мучел”; казах. “мүшел”; монг. “мөчлөг”)» (Монгуш, 2014: 105). Автор статьи связывает происхождение праздника Шагаа с 60-летним циклом, который, в свою очередь, восходит к 12-летнему летоисчислению, а также дает этимологическую справку слова *шагаа*, тувинского праздника Нового года, сопоставляя с тюркскими словами *шага*, *чаг*, *ак* (в переводе с казах. яз. *шақ* ‘время’, *ақ* ‘белый’). Мы солидарны с мнением ученого: действительно, лингвистические корреляции слов являются убедительным доказательством представленных в статье выводов.

Еще ранее В. В. Цыбульский писал, что идея создания юпитерного календаря с небесной символикой 12-летнего животного цикла была воспринята Восточной Азией от кочевников Центральной Азии (Цыбульский, 1982). Исследователь подчеркивал, что особенности быта, жилища, хозяйствования сыграли здесь немаловажную роль. Например, куполообразная с открытым верхом форма юрты — жилища кочевников способствовала накоплению астрономических знаний, которые передавались из поколения в поколение (там же: 79).

Казахстанские историки и культурологи считают, что символика 12-летнего летоисчисления имеет большую значимость для нашего народа, обозначает *не только периодизацию жизни:* детство — молодость — зрелость — старость, но и отражает ментальные представления, сохранившиеся по сей день в казахском обществе (Мухамбетова, 2001; Аким, 2021; Бегалинова, Кокумбаева, 2020; Салтаев, Эйваз, 2024). Отметим еще раз значимость работы А. Мухамбетовой, в которой помимо исторического, философского, культурологического, затрагивается этический аспект числовой символики. Ученая подчеркивает мысль о том, что человек, проживая 12-летние отрезки своей жизни, должен быть готовым к изменениям, преодолениям, воспринимая неизбежные обновления объективно и сознательно, поскольку все повторяется, возвращается в круговращении циклов *мүшел жас* (Мухамбетова, 2001).

Итак, выявление числовой символики, характерной для тюркских народов в целом и казахов в частности, подтверждает то, что *мүшел жас* существует в ментальной картине мира казахов и в той или иной степени встречается и у других народов Азии. Число 12 обладает особым символическим значением, есть поверье, что тело человека состоит из 12 главных частей, отсюда смысл старинного казахского пожелания здоровья: *Он екі мүшең түгел болсын* ‘Пусть все твои 12 органов будут целыми’.

Сопоставительный анализ культурных традиций тюркских народов и подтвержденная на этом основании наша точка зрения показывают, что *мүшел жас* отражает универсальные аспекты человеческого развития, такие как кризисы и переходы, предлагая как объяснение, так и стратегии для навигации через призму уникальной национальной культурной системы. Ее устойчивость свидетельствует о значимости и способности резонировать с опытом людей на протяжении веков, подтверждая ее живой и динамичный характер. Непреходящая актуальность *мүшел жас* в казахском обществе дает основания утверждать, что традиционные этнокультурные рамки могут сохраняться, что указывает на адаптивность культурных верований.

Общая характеристика книги «Многоточие»

Книга Б. Каирбекова «Многоточие» (2018) представляет собой своеобразное произведение. Это собрание стихов, заметок, выдержек из дневников, раздумий о жизни, написанных и датированных разными годами. Книга имеет разножанровую структуру, включает прозу и стихи, дневниковые записи и интервью, реминисценции, афоризмы и цитаты. Сам автор определяет жанр книги как стихотворный пэчворк (от англ. *patchwork* — «изделие из лоскутов»), то есть «лоскутное одеяло».

Если использовать терминологию технологии пошива настоящего одеяла из лоскутков ткани, можно сказать, что книга Бахыта Каирбекова напоминает крейзи-пэчворк (*crazy patchwork* букв. ‘сумасшедшее изделие из лоскутов’), в котором соединяются самые разные, часто не совместимые элементы, отличающиеся друг от друга размером, формой, цветом. Своеобразие крейзи-пэчворка в сравнении с иными способами создания лоскутного одеяла, например, от квилтинга (англ. *quilting* — изготовление стёганых изделий, подбивка), заключается в его неординарности. Именно так автор называет его на казахском языке — *құрақ көрпе* ‘лоскутное одеяло’.

Структурно-семантический каркас книги задается в сильной позиции заглавия «Многоточие», которое априори символизирует неопределенность, открытость и неизведанность, присущие жизни в целом. Этот символ можно трактовать и как недосказанность, намек на бесконечность возможностей, которые могут открыться перед героем. Но сможет ли он правильно воспринять и реализовать их в полной мере?

Структурно книга разделена на несколько частей, каждая из которых освещает разные этапы жизни главного героя, под которым подразумевается сам автор, его внутренние переживания и изменения, происходящие с ним. Бахыт Каирбеков использует литературный стиль, сочетающий элементы философского размышления и повествования от первого лица. Это позволяет читателю глубже понять внутренний мир героя, получить доступ к сокровенным мыслям и чувствам автора. Идейно-тематическое содержание книги группируется вокруг следующих основных проблем.

Во-первых, поиск смысла жизни. Главный герой произведения сталкивается с внутренним кризисом, поиском ответов на вопросы о своем предназначении, о том, что действительно важно в жизни. Это является центральной идеей книги, отражающей столкновение идеалов с реальностью, внутренних желаний с внешними обстоятельствами. Во-вторых, человеческие отношения. Автор пишет о проблемах любви, дружбы, доверия и предательства. Эти отношения могут быть источником как радости, так и страданий, что создает напряженность в жизни героя. В-третьих, мотивация и амбиции. Герой произведения, как и многие современные люди, сталкивается с желанием достичь успеха, но этот успех порой оказывается иллюзорным. В поисках жизненного успеха он сталкивается с трудностями, ставящими под сомнение саму ценность достижения. В-четвертых, размышления о времени и его течении. Множество метафор, использованных автором, вращаются вокруг феномена Времени и его невозвратимости, что подчеркивает значимость каждого мгновения жизни. Мотив времени переплетается с размышлениями о цикличности жизненного пути и значимости каждого его отрезка.

Концепт «мүшел жас» в номинациях текстов книги «Многоточие»

Книга создана автором, как указано в предисловии, в сложный, переломный момент его судьбы: «уже не в первый раз я оказался на волосок от смерти»[1], возможно, поэтому философские размышления о жизни и смерти, прошлом, настоящем и будущем максимально обнажены, красной нитью прошивают стихотворный пэчворк. При этом совершенно нет ощущения одиночества, потерянности или безысходности. Напротив, перелистывая в памяти страницы собственной жизни, автор находит силы в ценностях, которые никогда не покидают его сознание.

Среди таких ценностей в качестве одного из концептуальных мотивов произведения прослеживается тема исконных корней, народных традиций, в том числе и *мүшел жас*. Концепт *мүшел жас* задается в номинациях многих стихотворений книги «Многоточие», например: «Череда двенадцатилетий», «Мушель. На исходе четвертого круга», «Сглаз похож на нелепую кляксу», «Картинки древности —

[1] Каирбеков Б. Г. Многоточие. Алматы: Идан, 2018. С. 3.
[2] Там же. С. 473.

среди степного стана», «Библия орнамента», «Тайна Золотого воина», «Мавзолей Джучи хана», «Очарованный странник», «Исповедь балбала», «Молельня тенгрианца» и других. Автор ощущает себя как певчая птица *қараторғай*, то есть человек, который осмысливает свою судьбу и на исходе жизни превращается в птицу: «Забудьте обо мне, я превратился в птицу. / Проснуться птицей я мечтал давно»[2].

«Череда двенадцатилетий» — так называется один из прозаических отрезков книги «Многоточие», здесь автор пишет о сакральных числовых представлениях кочевых народов. Поэт убежден не в случайности деления жизненного цикла на периоды, повторяющиеся каждые 12 лет. Он отмечает:

«Кочевники создали этот календарь, приняв за основу ритм Юпитера, точнее время оборота этой планеты вокруг солнца. Каждый оборот его, равный приблизительно 12 годам, назвали *мушель* (от слова *муше* — часть). Благополучное завершение *мушеля* (13, 25, 37, 49, 61 и т. д.) казахи отмечают "тоем" (праздником), дарят любимую одежду младшим, с пожеланием также благополучно миновать границы *мушеля*. Я вижу в этом символику "смерти и рождения": человек "умирал" в прежнем возрасте и "рождался" в новом. Иначе говоря, жизнь представала перед взором кочевника, как постоянное эволюционное развитие, движение от одного состояния к другому»[1].

Поэт дает историко-этнографические сведения, объясняя смысл названий периодов: 12 лет — *балалық* (детство), 25 лет — *жастық* (молодость), 37 лет — *азамат* (гражданин), 49 лет — *қарасақалдык* (мудрость), 61 год и последующие годы — *ақсақалдық* (старость). Такая типология обусловлена тем, что в старину возраст 60 лет считался веком жизни человека.

Интересно то, что философские размышления автора о цикличности времени, символике *мүшел жас*, высказанные им в прозе, получают оригинальное продолжение в лирических стихотворениях. Одно из них так и называется «Череда двенадцатилетий», здесь поэт задает вопросы самому себе и сам же отвечает: «Устал томиться, / смотреться в серое ненастье, / злиться на свое не-счастье…/Как мутное стекло разбить/ — моноклем вставленное в душу?../ Любить»[2].

Мотив неопределенности, «пограничности» состояния лирического героя и в то же время надежды на будущее воплощен в метафорах: «разбитое корыто не вековать», «смирить гордыню — не смириться», «не ведать смерти, страха», «стыдиться, но смотреть», «цветь мохнатого гнилья сама засохнет и спадет», «в душе томительная дрянь», «кровь алая — моя». Произведение датируется 1989 г., т. е. для автора — это начало четвертого *мүшел жас* — 37 лет.

А в 2002 г., на исходе четвертого *мүшел жас* и перехода к следующему (49 лет) поэт создает стихотворение, которое так и называется «Мушель». Здесь тональность произведения совершенно другая, передает ощущения человека, прошедшего опасный промежуток и с оптимизмом шагнувшего в новый период своей жизни: «Прощаюсь с тем, что сердцем не забыто, / Рисую даль, в которой буду проживать, / Я вновь хочу быть книгою открытой, / В которой есть, о чем вам рассказать»[3].

В 2016 г. рождается стихотворение, заглавие которого совпадает с названием книги «Многоточие». Уже преодолен шестой *мүшел жас*, полный неожиданностей и трудных решений, здесь преобладает мотив неизбежности событий: «Много ночей… много очей… у молчания. /Вместо речей, вместо мечей, Вечернее мерцание…/ Воды?.. Звезды?../Все ожидание… Все обещание… Немое знание… Своей вины Признание…»[4].

А в 2017 г. поэт-философ, возвращаясь к идее *құрақ көрпе*, пишет о своей догадке: почему казахи издавна и по сей день на похоронах, свадьбах, при рождении детей раздают людям части целого (платки или куски материи). По мнению автора, когда Человек умирает, мир рушится и повсюду поселяется хаос кусков разорванной Материи, а когда Человек рождается, мир обретает порядок. Человек — ось мира, Человек «сшивает» Вселенную, Космос, наводит порядок — и в этом его великая миссия — сотворять мир[5].

Тем же 2017 г. датируется стихотворение «Құрақ көрпе», звучащее в унисон с размышлениями поэта. Автор, красочно описывая «лоскутное одеяло» осени, подразумевает под этим образом время

[1] Там же. С. 8.
[2] Там же. С. 29.
[3] Там же. С. 108.
[4] Там же. С. 84.
[5] Там же. С. 243.

зрелости, воспоминаний, памяти. Авторские метафоры создают поэтическое настроение спокойствия, умиротворения: «листопадом обрушится память», «лоскутками цветными», «щедрый подарок», «одеяло безоблачных дней», «нарядный пэчворк». В его памяти оживают «летних дней золотые страницы», «только радости чистое пламя», поэт с надеждой смотрит в будущее, «отрекаясь от черных вестей», декларируя «пожелание-жить веселей»[1].

Таким образом, поэт-философ считает *мүшел жас* важной частью казахского менталитета, отражающей этнокультурные корни народа и самосознание отдельной личности.

Символика «мүшел жас» в книге «Многоточие»

Бахыт Каирбеков дает свое понимание символического образа, сквозной метафоры, вокруг которой разворачивается повествование: «Құрақ көрпе — стихотворный пэчворк — несет в себе ту же миссию, что и любое ковроткачество — печать Карты мира, схему модели мира, Тайну Клада Мира — поиск Единства, которое было в Начале мира до крушения Вавилонской башни — последнего символа единого порыва народонаселения земного шара»[2].

Здесь мы видим внутренне единство размышлений Бахыта Каирбекова о символике *мүшел жас* и *құрақ көрпе,* заключающееся в цикличности Времени. Это некий рисунок Жизни, орнамент, который человек создает сам, сам же отвечает за его причудливые узоры, но делает это сознательно, смиренно, с благодарностью за дарованную ему Жизнь. Идея автора такова: у каждого из нас есть свое лоскутное одеяло жизни, в котором череда двенадцатилетий обозначена как красочные куски материи, отражающие фрагменты радостных и нерадостных дней.

Данная идея воплощена в стихотворении «Библия орнамента», написанном в 2004 г., когда автор преодолел «опасный» возраст 49 лет. На первый взгляд, стихотворение «выбивается» из тематики нашего исследования, это произведение не напрямую о *мүшел жас*. Однако, поэтическая символика, образы и мотивы стихотворения, на наш взгляд, коррелируют напрямую со смыслом концепта *мүшел жас* и жанром *құрақ көрпе*.

Рассмотрим концептуальную картину произведения сквозь призму лингво-концептуального анализа. Семантическое ядро концептосферы стихотворения составляет выведенное в сильной позиции заглавия словосочетание «Библия орнамента», сакральный смысл которого задается априори. Когнитивно-пропозициональная структура текста создается путем обобщения семантических позиций слов-образов: *карта — кочевье — узор — ковер — портрет — молитвы — заклинания — квадрат — круг — Вечность*. Анализ регулярных лексических репрезентаций основных позиций данной когнитивно-пропозициональной структуры позволяет выявить его основные элементы. Субъект: *я, ты, мы*. Предикат: *оберечь, обернуть*. Сопряженные предикаты: *вглядись, увидишь, узнаешь, придешь*. Атрибутивные параметры: *оберечь, обернуть - как и когда.*

Ковер с орнаментом — это предмет: а) который может сохранить («Ковра орнамент — карта, долгий путь/кочевий, уходящих в бесконечность»); б) объединить («Вглядись в ковер — перед тобою Вечность»); в) увидеть прошлое («Вглядись, и ты увидишь мир былой/ ты видишь все слои веков — живая география»); г) вернуться в настоящее («Живой в живом себя счастливо узнает/ квадрат иль круг, ты сердце тех лучей»); д) сделать открытие («Но сколько здесь загадочных открытий»); е) прийти к осознанию («И ты однажды в этот мир придешь — Ведь это о тебе мне возвестили нити»)[3].

Философский характер лирического текста не вызывает сомнений. Здесь не простое описание ковра как предмета быта, на наш взгляд, смысл развернутой метафоры заключается в описании судьбы человека, обобщенного образа, под которым подразумевается автор произведения. Поэт рассматривает орнамент на ковре как портрет, рисунок, зафиксировавший память столетий; своеобразную карту пути, по которой прошли кочевья и продолжают идти современные поколения преемников. В узорах орнамента поэт видит и дорогу, и связь времен, и саму Вечность. У каждого человека и народа в целом свой жизненный сюжет, состоящий из отдельных эпизодов как орнамент на ковре, вытканный годами, десятилетиями, столетиями. И каждый фрагмент имеет значение, оказывает сущес-

[1] Там же. С. 297.
[2] Там же. С. 244.
[3] Там же. С. 245.

твенное влияние на смысл всего рисунка личной судьбы и отражает суть всеобщей Жизни. Такова, на наш взгляд, ключевая идея стихотворения.

Примечательно, что стихотворение «Библия орнамента» композиционно следует в книге сразу за прозаическим отрезком, в котором автор объясняет свое понимание *құрақ көрпе — пэчворк*. Автор посредством сквозных образов, метафор, символов стремится показать, что мир не статичен, он цикличен как *мүшел жас*, не повторим как *құрақ көрпе,* причудлив как орнамент на ковре.

Думается, что ассоциативные ряды стихотворения «Библия орнамента» гораздо шире небольшого по сути объема произведения. Всего четыре строфы и такие узнаваемые ключевые слова, но в них заключен глубокий подтекст. Вспомним, что издавна ковер ткали вручную из кошмы женщины-казашки старшего поколения, вкладывая в узоры орнамента и понимание жизни, и уроки своих матерей, и осознание своей судьбы. Аналогичным образом шили и *құрақ көрпе*, у каждого лоскутного одеяла был свой неповторимый рисунок. Домотканные ковры *сырмақ, текемет, алаша и құрақ көрпе* давали в приданое дочерям, передавая преемственность и веру в счастливое будущее в новой семье. Таковы были казахские традиции.

Таким образом, *мүшел жас* у Б. Каирбекова является символом цикличности времени, предопределенности событий; при этом жизненные перемены следует воспринимать философски с верой в будущее.

Заключение

Итак, поставленная нами в данной статье цель исследования — определить смысловое значение концепта *мүшел жас* в поэтической картине мира Бахыта Каирбекова — достигнута. В процессе анализа выявлено, что *мүшел жас* как возрастной рубеж глубоко укоренен в культуре казахов и других тюркских народов. В его основе тенгрианский календарь, который был не просто инструментом измерения времени, а полноценной философией. Это уникальное кочевое видение жизни и ее отрезков отличается от линейных традиций. Культурное понимание развития в рамках *мүшел жас* предполагает, что периоды относительной стабильности в жизни человека прерываются критическими точками, требующими адаптации и трансформации. Такой подход отражает концепцию прерывистого равновесия, характерную для биологических и социальных систем, где периоды стазиса чередуются с трансформационными сдвигами.

Основным результатом достижения цели исследования является тезис о том, что *мүшел жас* в книге Бахыта Каирбекова «Многоточие» определяется как пограничный переходный период, предопределенный свыше; это годы не только испытаний, но и время возможностей, новых целей. Символический смысл *мүшел жас* складывается у поэта в метафорический образ *құрақ көрпе,* собранный из раздумий автора в прозе и пронзительных стихов о скоротечности времени. В причудливых узорах «лоскутного одеяла», сотканного поэтом-философом, и ностальгия о прошлом, и честная самооценка настоящих дней, и оптимистичный взгляд в будущее, выраженный во многих строках.

Мүшел жас служит, выражаясь современным языком, специфической «дорожной картой развития», которая не только описывает, но и предписывает поведение и ритуалы, необходимые для преодоления жизненных переходов. Этот предписывающий аспект, в сочетании с эмпирическими корреляциями, обусловливает направленную на сохранение психологического и социального благополучия уникальную числовую систему, характерную для тюркского мировоззрения. Она говорит людям, что делать и чего ожидать на критических этапах, предоставляя целостный подход к управлению жизненными вызовами.

В период *мүшел жас* в казахской традиции принято соблюдать меры предосторожности, раздавать *садақа* ‘милостыню’, совершать добрые поступки, получать *бата* ‘благословение’. Особое место среди культурных практик *мүшел жас* занимает обычай раздавать одежду и вещи. Обычай рассматривается не как благотворительность, но как символический акт сбрасывания «старого Я» и подготовки к новой идентичности, сродни ритуальной «смерти» предыдущего этапа.

Как показал анализ, в книге «Многоточие» раскрываются не только проблемы личной судьбы и внутреннего конфликта, но и «вечные» вопросы философии мироздания о смысле жизни, нахождении своего пути, отношении к жизни и смерти. Эпиграф к произведению становится понятным толь-

ко после того, как прочитана последняя 500-я страница книги: «Все о смерти, а значит — о жизни…/ Все о яви, а значит — о сне…/ Все о грязи, а значит — о чистом…/ Все о ночи, а значит — о дне…»[1].

Говоря словами Иосифа Бродского, любой поэт — это кочевник мира, космополит. Думаем, что данное определение можно в полной мере отнести к Бахыту Каирбекову. Современный городской человек, коренной алматинец, тем не менее ощущает исконные корни, воплощая в произведениях этнокультурные ценности своего народа. Являясь преемником отца, народного акына Гафу Каирбекова, русскоязычный поэт в своеобразной форме воссоздает в своих произведениях мотивы кочевой культуры, степную эстетику, древнетюркские образы. Этнокультурные концепты, в том числе *мүшел жас*, помогают лучше понять как философские, так и литературные маркеры, отражающие менталитет казахского народа.

На наш взгляд, рассмотренная нами тема, имеет перспективы для дальнейшего изучения в направлениях: выявление символики 12-летнего цикла в других поэтических сборниках автора; сопоставительный анализ числовой символики в прозе, стихах, дневниках, эссеистике; изучение интерпретации данной темы в его кинематографических работах.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абдрахманова, Э. А., Тахан, С. Ш. (2023) Интерпретация национальных и общечеловеческих проблем в творчестве Бахыта Каирбекова // Вестник Торайгыров университета. Филологическая серия. № 3. С. 9–19.

Агаджанян, Н. А. (1967) Биологические ритмы. М. : Медицина. 120 с.

Аким, Ж. М. (2021) Тенгрианский календарь: воплощение астрономии древних тюрков // Bulletin D'eurotalent-FIDJIP. № 2. С. 86–96.

Аскольдов, С. А. (1997) Концепт и слово. Русская словесность // От теории словесности к структуре текста. Антология / под ред. В. П. Нерознака. М. : Academia. 320 с. С. 267–279.

Бадиков, В. В. (2005) Новые ветры. Очерки современного литературного процесса Казахстана. Алматы : Жибек жолы. 336 с.

Бактыбаева, А. Т. (2021) Специфика воплощения философско-юмористического в творчестве Бахыта Каирбекова // Вестник Северо-восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. № 1 (81). С. 58–65.

Бахтикиреева, У. М., Шагимгереева, Б. Е. (2020) Языковое бытие творческой личности: Бахыт Каирбеков // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. Т. XVII. Вып. 1. С. 83–89.

Бегалинова, К., Кокумбаева, Б. (2020) Тенгрианство как феномен тюркской духовности (на казахском материале). Алматы : Қазақ университеті. 245 с.

Безертинов, Р. Н. (2006) Древнетюркское мировоззрение «Тэнгрианство». Казань : РИЦ «Школа». 164 с.

Бенвенист, Э. (2002) Общая лингвистика : пер. с фр. 2-е изд. М. : УРСС. 446 с.

Бертельс, Е. Э. (1988) Избранные труды. История литературы и культуры Ирана. М. : Наука. Т. 5. 556 с.

Бисенбаев, А. К. (2023) Мифы древних тюрков. Алматы : Мектеп. 174 с.

Бопайұлы, Б. (2024) Қазақ ырым-ғұрыптары [Казахские поверья и обычаи]. Астана : Фолиант. 60 с. (На каз. яз.)

Брагинский, И. С. (1974) Проблемы востоковедения: актуальные вопросы восточного литературоведения. М.: Наука. 493 с.

Валикова, О. А. (2021) В поисках собеседника: интервью с Бахытом Каирбековым. Часть первая, или ипостась главная. Поэт // Полилингвальность и транскультурные практики. Т. 18. № 1. С. 67–79. DOI: https://doi.org/10.22363/2618-897X-2021-18-1-67-79

Валикова, О. А., Шагимгереева, Б. Е., Кулиева, Ш. А. (2020) Космос в логосе: транслингвальная поэзия Эдуарда Мижита и Бахыта Каирбекова // Новые исследования Тувы. № 4. С. 230–249. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2020.4.16

Вежбицкая, А. (2011) Семантические универсалии и базисные концепты М. : Языки славянских культур. 568 с.

Дианова, Л. П. (2023) Транслингвальная поэзия в лирике Б. Каирбекова // Полилингвиальность и транскультурные практики. Т. 20. № 3. С. 524–534. DOI: https://doi.org/10.22363/2618-897X-2023-20-3-524-534

[1] Там же. С. 5.

Журакузиев, Н. И. (2021) Модель мироустройства в литературе и фольклоре древних тюркских народов // Вестник ЕНУ имени Н. Гумилева. № 1(134). С. 23–35. DOI: https://doi.org/10.32523/2616-678X-2021-134-1-23-36

Ергали, С. А. (2012) Түркілік уақыт циклы мен маусымдар [Тюркские циклы и времена года] // Ақиқат. № 4. 52–58 б. (На каз. яз.)

Каракозова, Ж. К., Хасанов, М. Ш. (2001) Космос казахской культуры // Евразия. Вып. 2. С. 91–138.

Карасик, В. И. (2004) Языковой круг: личность, концепты, дискурс. М.: Гнозис. 389 с.

Кенин-Лопсан, М. Б. (2006) Традиционная культура тувинцев. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 232 с.

Кляшторный, С. Г. (2006) Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб. : Наука. 590 с.

Кожахметова, К. Ж. (1998) Казахская этнопедагогика: методология, теория, практика. Алматы : Ғылым. 317 с

Кривощапова, Т. В. (2022) Полижанровая структура книги Бахыта Каирбекова «Многоточие» // Научный поиск в филологии: теория, методология, практика. Сборник материалов международной научно-практической конференции, посвященной 60-летию профессора А. Е. Агмановой / отв. ред. Е. А. Журавлёва. Нур-Султан : Евразийский национальный университет им. Л. Н. Гумилева. 340 с. С. 100–108.

Кубрякова, Е. С. (2004) Язык и знание: На пути получения знаний о языке: части речи с когнитивной точки зрения. Роль яз. в познании мира. М. : Языки славянской культуры. 560 с.

Ламажаа, Ч. К. (2018) Тувинское время и экономическая культура тувинцев // Новые исследования Тувы. № 2. С. 4–21. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.2.1

Лихачев Д. С. (1997) Концептосфера русского языка // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология / под общ. ред. В. П. Нерознака. М. : Academia. 320 с . С. 280–287.

Малов, С. Е. (1951) Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования. М. : Академия Наук СССР. 451 с.

Маслова, В. А. (2021) «Образ мира в слове явленный…» (На материале творчества поэта-билингва Бахыта Каирбекова // Полилингвиальность и транскультурные практики. Т. 18. № 2. С. 176–184. DOI: https://doi.org/10.22363/2618-897X-2021-18-2-176-184

Мижит, Л. С. (2009) Тройственные образы в мифологии и фольклоре тувинцев // Новые исследования Тувы. № 4. С. 173–187.

Монгуш, Б. Б.-О. (2015) Истоки двенадцатилетнего животного календаря и его связь с празднованием Шагаа // Новые исследования Тувы. № 1. С. 105–111.

Мухамбетова, А. И. (2001) Тенгрианский календарь и время в казахской культуре // Евразия. № 2. С. 12–22.

Нурмаганбет, К. Е., Ананьева, С. В. Демченко, А. С. (2024) Анализ «номадического» текста: установочно-предпосылочный этап // Керуен. № 3. С. 27–39. DOI: https://doi.org/10.53871/2078-8134.2024.3-02

Паллас, П. С. (1989) Путешествие по разным провинциям Российского государства. Л. : Лениздат. 528 с.

Радлов, В. В. (1872) Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи. СПб. : Тип. Императорской Академии наук. 346 с.

Салтаев, Н., Эйваз, А. (2024) Тюркский календарь. Алматы : Qazyna. 496 с.

Саметова, Ф. Т. (2018) Концепт «Время» в западной и восточной культурах // Материалы международной научно-методической конференции «Новые научные направления казахского языкознания» / отв. ред. Т. О. Балықбаев, Алматы : ИП «Балауса». 420 с. С. 198–204.

Салханова, Ж. Х. (2017) Мироощущение кочевой культуры в эссеистике Бахыта Каирбекова // От билингвизма к транслингвизму: про и контра. Материалы III Международной научно-практической конференции под эгидой МАПРЯЛ / отв. ред. У. М. Бахтикиреева. М. : РУДН. 515 с. С. 341–345.

Серикова, С. К. (2012) Поэтика адресата в лирике Бахыта Каирбекова // Вестник Казахского национального университета им. аль-Фараби. Филологические науки. № 3 (137). С. 238–242.

Степанов, Ю. С. (1997) Константы. Словарь русской культуры. М. : Языки русской культуры. 824 с.

Стернин, И. А. (2007) Когнитивная лингвистика. Восток-Запад. М. : АСТ. 314 с.

Тенишев, Э. Р. (2011) Избранные труды. Уфа : ИИЯЛ УНЦ РАН. 256 с.

Телия, В. Н. (1996) Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М. : Языки русской культуры. 284 с.

Туманова, А. Б. (2023) Языковая личность писателя-билингва в русскоязычном художественном тексте (70-летию поэта, кинорежиссера Бахыта Каирбекова) // Лингвориторическая парадигма: теоретические и прикладные аспекты. № 2. С. 96–99.

Уинфри, А. Т. (1990) Время по биологическим часам : пер. с англ. М. : Мир. 208 с.

Цыбульский, В. В. (1982) Календари и хронология стран мира. М. : Просвещение. 128 с.

Юнг, К. Г. (2010) Психология бессознательного. 2-е изд. М. : Когито-Центр. 352 с.

Clauson, G. (1972) An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford University Press. 281 p.

Levinson, D. J., Darrow, C. N, Klein, E. B., Levinson, M. (1978) The Seasons of a Man's Life. New York : Random House. 363 p.

Pagden, A. (2008) Worlds at War: The 2,500 Year Struggle Between East and West. Oxford University Press. 576 p.

Дата поступления: 21.05.2025 г.
Дата принятия: 06.09.2025 г.

REFERENCES

Abdrakhmanova, E. A. and Takhan, S. Sh. (2023) Interpretation of national and universal issues in the works of Bakhyt Kairbekov. *Vestnik Torajgyrov universiteta. Filologičeskaâ seriâ*, no. 3, pp. 9–19. (In Russ.)

Agadzhanyan, N. A. (1967) *Biological rhythms*. Moscow, Meditsina. 120 p. (In Russ.)

Akim, Zh. M. (2021) The Tengrian calendar: embodiment of the astronomy of the ancient Turks. *Bulletin D'eurotalent-FIDJIP*, no. 2, pp. 86–96. (In Russ.)

Askoldov, S. A. (1997) Concept and word. Russian philology. In: Neroznak V. P. (ed.) *From the theory of philology to the structure of the text. Anthology.* Moscow, Academia. 320 p. Pp. 267–279. (In Russ.)

Badikov, V. V. (2005) *New winds. Essays on the contemporary literary process of Kazakhstan*. Almaty, Zhibek zholy. 336 p. (In Russ.)

Baktybaeva, A. T. (2021) Specificity of the embodiment of the philosophical and humorous in the works of Bakhyt Kairbekov. *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta im. M. K. Ammosova*, no. 1 (81), pp. 58–65. (In Russ.)

Bakhtikireeva, U. M. and Shagimgereeva, B. E. (2020) The linguistic existence of the creative personality: Bakhyt Kairbekov. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke*, vol. XVII, issue 1, pp. 83–89. (In Russ.)

Begalinova, K. and Kokumbaeva, B. (2020) *Tengriism as a phenomenon of Turkic spirituality (on Kazakh material)*. Almaty, Qazaq universiteti. 245 p. (In Russ.)

Bezertinov, R. N. (2006) *The ancient Turkic worldview "Tengrianism".* Kazan, RITs 'Shkola'. 164 p. (In Russ.)

Benveniste, É. (2002) *General linguistics*, transl. from French, 2nd ed. Moscow, URSS. 446 p. (In Russ.)

Berthels, E. E. (1988) *Selected works. History of the literature and culture of Iran*. Moscow, Nauka. Vol. 5. 556 p. (In Russ.)

Bisenbaev, A. K. (2023) *Myths of the ancient Turks.* Almaty, Mektep. 174 p. (In Russ.)

Bopaiuly, B. (2024) *Kazakh beliefs and customs.* Astana, Foliant. 60 p. (In Kaz.)

Braginsky, I. S. (1974) *Problems of Oriental studies: topical issues of Oriental literary studies*. Moscow, Nauka. 493 p. (In Russ.)

Valikova, O. A. (2021) In search of an interlocutor: an interview with Bakhyt Kairbekov. Part one, or the main hypostasis. The poet. *Polylinguality and Transcultural Practices*, vol. 18, no. 1, pp. 67–79. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.22363/2618-897X-2021-18-1-67-79

Valikova, O. A., Shagimgereeva, B. E. and Kulieva, Sh. A. (2020) Cosmos in logos: translingual poetry of Eduard Mizhit and Bakhyt Kairbekov. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 230–249. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2020.4.16

Wierzbicka, A. (2011) *Semantic universals and basic concepts*. Moscow, Yazyki slavyanskih kul'tur. 568 p. (In Russ.)

Dianova, L. P. (2023) Translingual poetry in the lyrics of B. Kairbekov. *Polylinguality and Transcultural Practices*, vol. 20, no. 3, pp. 524–534. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.22363/2618-897X-2023-20-3-524-534

Zhurakuziev, N. I. (2021) The model of the world order in the literature and folklore of the ancient Turkic peoples. *Vestnik ENU imeni N. Gumileva*, no. 1 (134), pp. 23–35. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.32523/2616-678X-2021-134-1-23-36

Ergali, S. A. (2012) Turkic time cycles and seasons. *Aqiqat*, no. 4, pp. 52–58. (In Kaz.)

Karakozova, Zh. K. and Khasanov, M. Sh. (2001) The cosmos of Kazakh culture. *Evraziya*, issue 2, pp. 91–138. (In Russ.)

Karasik, V. I. (2004) *The linguistic circle: personality, concepts, discourse*. Moscow, Gnozis. 389 p. (In Russ.)

Kenin-Lopsan, M. B. (2006) *Traditional culture of the Tuvans*. Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 232 p. (In Russ.)

Klyashtorny, S. G. (2006) *Monuments of ancient Turkic writing and the ethnocultural history of Central Asia*. St Petersburg, Nauka. 590 p. (In Russ.)

Kozhakhmetova, K. Zh. (1998) *Kazakh ethnopedagogy: methodology, theory, practice*. Almaty, Gylym. 317 p. (In Russ.)

Krivoshchapova, T. V. (2022) The multigenre structure of Bakhyt Kairbekov's book Ellipsis. In: Zhuravlyova, E. A. (ed.) *Scientific research in philology: theory, methodology, practice*. Proceedings of the international research and practical conference dedicated to the 60th anniversary of Professor A. E. Agmanova. Nur-Sultan, Eurasian National University named after L. N. Gumilyov. 340 p. Pp. 100–108. (In Russ.)

Kubryakova, E. S. (2004) *Language and knowledge: On the way to obtaining knowledge about language: parts of speech from a cognitive point of view. The role of language in the cognition of the world*. Moscow, Yazyki slavyanskoy kul'tury. 560 p. (In Russ.)

Lamazhaa, Ch. K. (2018) Tuvan time and the economic culture of the Tuvans. *New Research of Tuva*, no. 2, pp. 4–21. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.2.1

Likhachev, D. S. (1997) The conceptosphere of the Russian language, in: Neroznak, V. P. (ed.) *Russian philology. From the theory of philology to the structure of the text. Anthology*. Moscow, Academia. 320 p. Pp. 280–287. (In Russ.)

Malov, S. E. (1951) *Monuments of ancient Turkic writing: texts and studies*. Moscow, Akademiya Nauk SSSR. 451 p. (In Russ.)

Maslova, V. A. (2021) "The image of the world revealed in the word…" (On the material of the works of the bilingual poet Bakhyt Kairbekov). *Polylinguality and Transcultural Practices*, vol. 18, no. 2, pp. 176–184. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.22363/2618-897X-2021-18-2-176-184

Mizhit, L. S. (2009) Triple images in the mythology and folklore of the Tuvans. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 173–187. (In Russ.)

Mongush, B. B.-O. (2015) The origins of the twelve-year animal calendar and its connection with the celebration of Shagaa. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 105–111. (In Russ.)

Mukhambetova, A. I. (2001) The Tengrian calendar and time in Kazakh culture. *Evraziya*, no. 2, pp. 12–22. (In Russ.)

Nurmaganbet, K. E., Anan'eva, S. V. and Demchenko, A. S. (2024) Analysis of the "nomadic" text: the attitudinal and prerequisite stage. *Keruen*, no. 3, pp. 27–39. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.53871/2078-8134.2024.3-02

Pallas, P. S. (1989) *Journey through various provinces of the Russian state*. Leningrad, Lenizdat. 528 p. (In Russ.)

Radlov, V. V. (1872) *Samples of folk literature of the Turkic tribes living in Southern Siberia and the Dzungarian steppe*. St. Petersburg, Tipografiya Imperatorskoy Akademii nauk. 346 p. (In Russ.)

Saltaev, N. and Eivaz, A. (2024) *The Turkic calendar.* Almaty, Qazyna. 496 p. (In Russ.)

Sametova, F. T. (2018) The concept "Time" in Western and Eastern cultures. In: Balykbaev, T. O. (ed.) *Proceedings of the international research and methodological conference "New research directions of Kazakh linguistics".* Almaty, IP 'Balausa'. 420 p. Pp. 198–204. (In Russ.)

Salkhanova, Zh. Kh. (2017) The worldview of nomadic culture in the essays of Bakhyt Kairbekov. In: Bakhtikireeva, U. M. (ed.) *From bilingualism to translingualism: pro et contra.* Proceedings of the 3rd International research and practical conference under the aegis of MAPRYaL. Moscow, RUDN. 515 p. Pp. 341–345. (In Russ.)

Serikova, S. K. (2012) The poetics of the addressee in the lyrics of Bakhyt Kairbekov. Vestnik Kazakhskogo natsional'nogo universiteta im. al'-Farabi. *Filologicheskie nauki,* no. 3 (137), pp. 238–242. (In Russ.)

Stepanov, Yu. S. (1997) *Constants. Dictionary of Russian culture*. Moscow, Yazyki russkoy kul'tury. 824 p. (In Russ.)

Sternin, I. A. (2007) *Cognitive linguistics*. East–West, Moscow, AST. 314 p. (In Russ.)

Tenishev, E. R. (2011) *Selected works*. Ufa, IIYaL UNTs RAN. 256 p. (In Russ.)

Teliya, V. N. (1996) *Russian phraseology. Semantic, pragmatic and linguocultural aspects*. Moscow, Yazyki russkoy kul'tury. 284 p. (In Russ.)

Tumanova, A. B. (2023) The linguistic personality of a bilingual writer in a Russian-language literary text (on the 70th anniversary of the poet and film director Bakhyt Kairbekov). *Lingvoritoricheskaya paradigma: teoreticheskie i prikladnye aspekty*, no. 2, pp. 96–99. (In Russ.)

Winfree, A. T. (1990) *The timing of biological clocks*, transl. from English. Moscow, Mir. 208 p. (In Russ.)

Tsybulsky, V. V. (1982) *Calendars and chronology of the countries of the world.* Moscow, Prosveshchenie. 128 p. (In Russ.)

Jung, C. G. (2010) *The psychology of the unconscious.* 2nd ed. Moscow, Kogito-Tsentr. 352 p. (In Russ.)

Clauson, G. (1972) *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford University Press. 281 p.

Levinson, D. J., Darrow, C. N, Klein, E. B. and Levinson, M. (1978) *The Seasons of a Man's Life.* New York, Random House. 363 p.

Pagden, A. (2008) *Worlds at War: The 2,500 Year Struggle Between East and West.* Oxford University Press. 576 p.

Submission date: 21.05.2025.
Acceptance date: 06.09.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.21

Статья

Эвфемистические названия частей тела медведя в вилюйском говоре якутского языка

Егор Р. Николаев
Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Российская Федерация

В статье раскрываются особенности семантики эвфемистических названий частей тела медведя в вилюйском говоре якутского языка. Производится их мотивационный, этимологический, словообразовательный разбор. Описаны мотивирующие признаки, лежащие в основе номинации эвфемизмов. В работе использованы методы и приемы языкового анализа (грамматический, этимологический), сопоставительный, сравнительный методы. Источником послужили диалектологические, толковые словари, полевые материалы автора, собранные во время диалектологической экспедиции в Вилюйском улусе в 2023 г. Для прояснения семантики эвфемизмов приводится антропонимический материал.

Заключено, что в якутском языке соблюдается основной принцип эвфемизации — запрет называния части тела животного. В основе запрета лежит медвежий культ, сопряженный с промысловым культом якутов. Формальное представление эвфемизмов выражено в категории принадлежности 3-го лица, ед. ч. План содержания эвфемизмов раскрывается в семантических признаках, которые складываются из совокупности словообразующих процессов: 1) сужение семантики общеупотребительного слова — образование слов с эвфемистическим значением; 2) диалектное употребление эвфемизмов — употребление на территории вилюйского или нескольких говоров, обусловленное таежным ландшафтом, в условиях которого развилась промысловая охота и ее отражение в лексике.

Основные мотивирующие признаки обусловлены внешним обликом частей тела медведя: форма, цвет (кыймата, кыһыла), функциональным назначением (кылатара, иһиллиирэ, амсайара, сытыргыыра, үллүгэ), качественным свойством (аһыыта, харанньыта, харата), локализацией (түһүлгэтэ). В дальнейшем, полученные результаты могут быть использованы при изучении семантического пространства различных лексико-тематических групп в целях вычленения семантико-мотивационных моделей в якутском языке, в т. ч. и эвфемизмов.

Ключевые слова: *якутский язык; диалектная лексика; эвфемизм; мотивирующий признак; медведь; части тела медведя*

Статья подготовлена в рамках Госзадания № 075-00619-26-00 (НИР «Якутский язык: современное состояние и развитие в аспекте систематизации лингвистических данных», FWRS-2024-0066).

Для цитирования:
Николаев Е. Р. Эвфемистические названия частей тела медведя в вилюйском говоре якутского языка // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 386-398. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.21

Николаев Егор Револьевич — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела якутского языка Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. Адрес: 677027, Россия, г. Якутск, ул. Петровского, д. 1. Эл. адрес: 1953307@mail.ru

NIKOLAYEV, Egor Revolevich, Candidate of Philology, Senior Researcher, Department of the Yakut Language, Institute for Humanitarian Studies and Problems of Indigenous Peoples, North of the Siberian Branch, Russian Academy of Sciences. Postal address: 1 Petrovskogo Str., 677027, Yakutsk, Russia. E-mail: 1953307@mail.ru

ORCID: 0000-0003-3782-8402

Article

Euphemistic Names for Bear Body Parts in the Vilyui Dialect of the Yakut Language

Egor R. Nikolaev
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation

The article examines the semantic features of euphemistic names for bear body parts in the Vilyui dialect of the Yakut language. It provides a motivational, etymological, and word-formation analysis of these units. The motivating features underlying the nomination of euphemisms are described. The study employs methods and techniques of linguistic analysis (grammatical and etymological), as well as comparative and contrastive methods. The sources comprise dialectological and explanatory dictionaries and the author's field data collected during a dialectological expedition to the Vilyui ulus in 2023. Anthroponymic material is brought in to clarify the semantics of euphemisms.

It is concluded that the Yakut language observes the basic principle of euphemisation, namely the prohibition of naming the body parts of the animal directly. This prohibition is grounded in the bear cult, which is interconnected with the hunting cult of the Yakuts. Formally, euphemisms are represented by the category of third-person singular possession. The content plane of the euphemisms is revealed through semantic features that arise from a set of word-formation processes: (1) narrowing of the semantics of a common word, resulting in units with euphemistic meaning; (2) dialectal use of euphemisms, that is, their functioning in the territory of the Vilyui or several dialects, conditioned by the taiga landscape in which commercial hunting developed and found reflection in the lexicon.

The main motivating features are determined by the external appearance of bear body parts (shape, colour: kyimata, kyhyla), their functional purpose (kylatara, ihilliire, amsayara, sytyrgyyra, ыльге), qualitative properties (ahyyta, kharannyta, kharata), and localisation (тьнылгете). The results obtained can further be used in studying the semantic space of various lexico-thematic groups to identify semantic–motivational models in the Yakut language, including those underlying euphemisms.

Keywords: *Yakut language; dialect vocabulary; euphemism; motivating feature; bear; bear body parts*

Financing
The article was prepared within the framework of State Assignment no. 075-00619-26-00 (research project "Yakut language: current state and development in the aspect of systematisation of linguistic data", FWRS-2024-0066).

For citation:
Nikolaev E. R. Euphemistic Names for Bear Body Parts in the Vilyui Dialect of the Yakut Language. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 386-398 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.21

Введение

Лексика языка является репрезентантом различных фрагментов языковой картины мира народа, в котором интегрируется совокупность представлений об окружающем мире. Такие представления заключены в значениях разных единиц языка, которые «складываются в некую единую систему взглядов или предписаний» (Зализняк, 2006: 207). Исходя из этого тезиса, можно предположить, что диалектная лексика, являясь частью якутского языка, тоже является неотъемлемым фрагментом языковой картины мира якутов (саха).

Диалектная система якутского языка, согласно диалектологического атласа, включает 36 говоров, 5 подговоров[1]. По территориально-лингвистическому принципу выделяют четыре условные диалект-

[1] Диалектологический атлас якутского языка: (сводные карты) / сост. С. А. Иванов; отв. ред. П. А. Слепцов. Новосибирск: Наука, 2010. Ч. 2: Морфология и лексика. С. 82–83.

ные зоны: центральная, олекмо-вилюйская, северо-западная и северо-восточная (Воронкин, 1999: 154–155). Их основное отличие заключается в наличии таких фонетических признаков как аканье и оканье, в произнесении некоторых звуков в различных позициях (например, анлаутное *h* употребляется преимущественно в олекмо-вилюйской диалектной зоне). Лексический состав говоров отражает своеобразие, обусловленный характером рельефа местности, где живут носители того или иного говора, разнообразием уклада их жизни и быта. Так, северо-западная и северо-восточная зоны (оба находятся в зоне лесотундры — редколесье чередуется с кустарниковыми и тундрами) отличаются тем, что здесь сильно развито оленеводство, охота и рыболовство (речное), а олекмо-вилюйская зона (расположена по течению р. Вилюй, таежный ландшафт — преобладание хвойных лесов), по сравнению с центральной зоной (тип ландшафта — алас: поле или луг в лесу рядом с озером), отличается преимущественно тем, что здесь развито рыболовство (озерное), охота и скотоводство (там же: 155). В целом, эти особенности послужили предпосылкой для появления различных диалектных признаков, которые проявляются в диалектной лексике.

В настоящее время исследование диалектной лексики якутского языка проходит в виде инвентаризации и документирования собранного материала, семантического, этимологического анализа разных лексико-тематических групп, которые постепенно выходят из употребления, например, лексику традиционной пищи, посуды и утвари, орудий труда, одежды, обуви и др. К таким тематическим группам мы также относим и охотничью лексику, поскольку с развитием новых способов охоты, с изменением правил охоты, ведения традиционного хозяйства и т. п., трансформируется и лексический состав терминов охоты, в т. ч. и эвфемизмов, которые являются частью диалектной лексики якутского языка в целом.

В первую очередь, «медвежья» лексика присутствует в трудах этнографов и фольклористов, в которых описываются религиозные воззрения якутов, где названия частей тела медведя привлекаются для описания того или иного обряда, т. е. упоминаются эпизодически, например: «…кожа с лап медведя служила сильным амулетом. (…) Желчный пузырь медведя использовался как средство против опухолей. (…) В медвежьем культе якутов можно проследить почти все характерные обрядовые элементы: словесные запреты и подставные названия…, сохранение в целости всех костей медведя…» (Алексеев, 2008: 51, 52); «…отправляясь на медведя, промышленники говорят уже особым языком, отличным от обыденного» (Худяков, 1969: 210), «когда ходят промышлять диких оленей или сохатых, то им нет ни погребения, ни того почета, какого удостаивается медведь» (там же: 215).

В трудах якутских лингвистов лексика охоты во многом рассматривалась с точки зрения анализа охотничьих эвфемизмов и табу: П. П. Барашков приводит краткий список слов-эвфемизмов (Барашков, 1959); А.С. Луковцев рассматривает слова-запреты (слова-табу) охотничьего промысла (Луковцев, 1980); И. П. Павлова описывает и проводит классификацию эвфемизмов якутского языка, выявляет их семантику и закономерности создания вторичных номинаций в табуированной речи[1]; Ю. М. Борисова, А. А. Скрябина описывают особенности эвфемистической лексики охоты и рыболовства, а также анализируют названия тотемных животных (Борисова, 2023; Скрябина, 2017) и др.

Вместе с тем, в вышеназванных трудах отсутствует анализ семантики эвфемизмов, которые обозначают части тела медведя. Вызывает интерес для анализа и то, что эвфемизмы могут употребляться на территории одного или нескольких говоров. В нашей статье мы обращаемся к диалектным эвфемизмам одного говора — вилюйского, значения которых уточняются на материале диалектологической экспедиции в Вилюйском улусе.

Цель данной статьи — выявление и описание семантических особенностей эвфемистических названий частей тела медведя в вилюйском говоре якутского языка.

В соответствии с этой целью поставлены следующие *задачи*:

1) сделать обзор литературы, посвященной изучению эвфемизмов;

2) уточнить эвфемистический характер общеякутского названия *эһэ* ‘медведь’;

3) выявить мотивирующие признаки производящих основ эвфемизмов, которые обусловлены: внешним обликом части тела медведя; назначением части тела медведя; качественным свойством части тела медведя; локализацией части тела медведя.

[1] Павлова И. П. Лексическая система эвфемизмов якутского языка: семантика, структура: автореф. дис. … канд. филол. наук. Якутск, 1996.

Источниковой базой для данного исследования стали материалы, собранные во время диалектологической экспедиции, которая проходила 18–26 марта 2023 г. в Вилюйском улусе[1]. Вилюйский говор в качестве источника в данном исследовании был выбран на том основании, что: во-первых, маршрут экспедиции охватил населенные пункты, которые ранее не были достаточно изучены в диалектологических экспедициях советского времени (в 1980-х гг.); во-вторых, основными информантами стали коренные жители с. Югюлятцы — писатель и охотник Семен Семенович Маисов (1973 г. р.) и его мать Анна Петровна Маисова (93 года). Из их совместной аудиозаписи (продолжительность 1 час 45 минут) выявлено около 400 диалектных слов и словосочетаний. По нашим подсчетам, четверть из данного материала не имеет фиксаций в ранее изданных диалектологических словарях якутского языка.

В качестве дополнительного источника была привлечена рукопись романа «Ийэм кэпсиир» («По рассказам матери…») С. Маисова, которая была издана в 4-х частях[2]; в-третьих, охотничья лексика якутского языка во многом имеет лексические параллели в эвенкийском языке, а известно, что вилюйский говор исторически входит в сферу эвенкийского влияния (Воронкин, 1999: 82), включается в олёкмо-вилюйскую диалектную зону, которая охватывает говоры ленских, олёкминских, мирнинских, сунтарских, нюрбинских, верхневилюйских и вилюйских якутов, а также говоры I и II Лючюнских и Мукучинских наслегов[3] Кобяйского улуса.

Все приведенные в статье дефиниции взяты из диалектологических словарей якутского языка, а также из Большого толкового словаря якутского языка[4].

Основным методом исследования является описательный метод с применением семантизации отобранных лексем. Методом выборки из полевых материалов были установлены эвфемизмы, связанные с медведем. В исследовании использованы методы и приемы языкового анализа (грамматического, этимологического), сопоставительный, сравнительный методы.

Обзор литературы

Как известно, эвфемистический пласт лексики был рассмотрен в трудах многих лингвистов. С. Видлак отмечает, что в сфере лексики эвфемистическая субституция часто опирается на синонимику и полисемию слов (Видлак, 1967: 275); Д. К. Зеленин в своем известном труде выделил производственные запреты (охотничий язык), определил идею замены запретных слов и т. д. (Зеленин, 1929); тематическая классификация эвфемизмов и классификация языковых способов создания эвфемизмов в речи разработаны Л. П. Крысиным (Крысин, 1994); В. П. Москвин составил классификацию эвфемизмов по способу их мотивации, выделив метонимическую и метафорическую номинации, перефразирование (Москвин, 1999); Е. П. Сеничкина проанализировала классификацию эвфемизмов (уровневую, лексико-семантическую, мотивационную, морфологическую и др.)[5].

Во многих исследованиях часто ставится вопрос разграничения терминов *слово-табу* и *эвфемизм*. Ж. Ж. Варбот определяет цель табу так: «Этим определяется механизм действия Т.: замена названия другим или преобразование названия. Слово или выражение, заменяющее табуизированное слово,

[1] В экспедиционный маршрут были включены Югюлятский (с. Кюбяинде), Тылгынинский (с. Тиэрбэс), Халбакинский (с. Тосу), Чочунский (с. Сыдыбыл), Бёкчёгинский (с. Бетюнг), Чернышевский (с. Чинеке, в т. ч. местность Уотту) наслеги, а также г. Вилюйск (крайняя точка маршрута находится в 746 км от г. Якутска). Были заполнены 2 вопросника (2 информатора Югюлятского, Чочунского наслегов), сделаны аудиозаписи устной речи 31 коренных жителей — носителей вилюйского говора (длительность более 15 часов).

[2] Маисов С. С. Ийэм кэпсиир… : роман. Дьокуускай: Бичик, 2009. Ч. 1; Маисов С. С. Ийэм кэпсиир… : роман. Дьокуускай: Бичик, 2010. Ч. 2; Маисов С. С. Ийэм кэпсиир… : роман. Дьокуускай: Бичик, 2012. Ч. 3; Маисов С. С. Ийэм кэпсиир… : роман. Дьокуускай: Бичик, 2013. Ч. 4.

[3] Наслег — административная единица Якутии, соответствующая сельсовету или сельскому поселению.

[4] Диалектологический словарь якутского языка / сост. : П. С. Афанасьев, М. С. Воронкин, М. П. Алексеев. М.: Наука, 1976; Диалектологический словарь языка саха: дополнительный том / сост.: М. С. Воронкин, М. П. Алексеев, Ю. И. Васильев. Новосибирск: Наука, 1995; Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта [Большой толковый словарь якутского языка] : в 15 т. [Электронный ресурс] // Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук. URL: http://igi.ysn.ru/btsja/ (дата обращения: 25.03.2025).

[5] Сеничкина Е. П. Эвфемизмы русского языка: спецкурс: учеб. пособие. М.: Высшая школа, 2006.

называется эвфемизмом»[1]. Также существует мнение, что: «Эвфемизация легко осуществляется с помощью слов с расширенной семантикой: *белье* (вместо *трусы*) и др.» (Ковшова, 2007: 21). В некоторых исследованиях отмечается, что «… эвфемистической замене чаще всего подлежат денотаты, воспринимаемые социумом как отрицательные и неприемлемые. (…) Стигматичность денотата является основанием для идентификации тех или иных антецедентов неприемлемыми, нежелательными, неуместными и заключения, что тот или иной антецедент нуждается в завуалировании, скрытии» (Солодилова, Соколова, 2017: 75).

Эвфемистическую лексику в тюркских языках изучали в разных аспектах. В основном, на основе охотничьей лексики эвфемизмы описывают А. К. Булатова (Булатова, Сагдеева, 2022), А. Д. Каксин[2] и др.[3] На наш взгляд, эвфемизмы являются одной из достаточно изученных областей лексики в тувинском языке (Монгуш, 2022; Серен, 2006; Сувандии, 2013, 2016).

В отношении якутских эвфемизмов можно отметить, что северный климат и ландшафт способствовали «развитию у якутов исключительной наблюдательности и даже прозорливости, в результате возникли разнообразные эвфемизмы и эвфемистические выражения» (Иванов, 2017: 245). Подавляющее большинство эвфемизмов в якутском языке — номинации, основанные на метонимическом переносе, например, *тыатааҕы* ‘находящийся в лесу’ вместо *эһэ* ‘медведь’. Данный факт подробно рассматривала И. П. Павлова: «Закономерно, что вторичные номинации орудий труда и промысла, предметов домашнего обихода содержат в себе указание на функцию предмета: *бобуйар* ‘душило’ вм. *туһах* ‘петля’, *харбыыр* ‘собирающий’ вм. *хамыйах* ‘большая деревянная ложка, поварешка’ и т. д.»[4].

В нашем исследовании мы проясним данный вопрос на примере диалектных эвфемизмов, обозначающих части тела медведя.

Эвфемистические названия медведя в якутском языке

Корпус якутского языка выделяет эвфемизмы пометой *х. тыл*[5] от *түөлб*[6]. Пограничное состояние эвфемизмов по отношению к диалектной лексике обусловлено, главным образом, их фиксациями в отдельных говорах и их включением с соответствующей пометой в диалектологические словари. В свою очередь, образование диалектного слова зависит от условий жизни и быта носителей говора, от традиционных занятий и промыслов, которые играют значительную роль для выживания в условиях северной природы. Так, в большинстве улусов (районов), территория которых относится к таежному ландшафту, охота и рыболовство играют большую роль, поэтому промысловый культ — обряды и поверья — имеет широкое распространение: «… 1) обряды и поверья, соблюдение которых необходимо для сохранения охотничьей удачи; 2) обряды, направленные на приобретение охотничьей удачи при длительном отсутствии добычи» (Алексеев, 2008: 59). Во многом эти поверья мотивируют появление эвфемистических значений, которые в процессе словооупотребления замещают общеякутские значения.

В этнографических описаниях жизни якутов в связи с традиционным промыслом охотой мы находим эвфемистические названия медведя: «Медведя якуты очень боятся, почитают и величают “князем зверей”. Они думают, что медведь происходит от человека-“оборотня” (Верхоянский улус, 1880 г.). Избегают называть его по имени, и во всякой местности есть для него особые гадательные прозвища: “хара” — черный, “тоён” — господин, “кок” (?)» (Серошевский, 1993: 134); *бөкөт* ‘медведь’ (Худяков, 1969: 210). Больше всего эвфемизмов (всего 19 слов) медведя приводится в «Научных трудах» А. Е. Кулаковского: *оҕонньор* ‘старик’, *тойон* ‘господин’, *тыатааҕы* ‘лесной’, *кини* ‘он’, *сырҕан* ‘страшный’ и т. д. (Кулаковский, 1979: 411). В словаре Э. К. Пекарского включены 19 эвфемистических

[1] Варбот Ж. Ж. Табу // Русский язык. Энциклопедия; гл. ред. Ф. П. Филин. М.: Советская энциклопедия, 1979. С. 345.
[2] Каксин А. Д. Табуированная и эвфемистическая лексика, обозначающая зверей и животных, в хакасском языке // Мир науки, культуры, образования. 2017. № 4(65). С. 249–250.
[3] Яимова Н. А. Табуированная лексика и эвфемизмы в алтайском языке: автореф. … канд. филол. наук. М., 1985.
[4] Павлова И. П. Лексическая система эвфемизмов якутского языка: семантика, структура: автореф. дис. … канд. филол. наук. Якутск, 1996. С. 9.
[5] *харыс тыл* — букв. охранное слово; эвфемизм.
[6] *түөлбэ тыл* — диалектное слово.

названий медведя: *арбаҕас* (букв. облезлая ветхая доха с полинявшим мехом), *хараҥа түүлээх* (букв. с темной шерстью), *хоох* (букв. крик ворона в значении: это не мы убили тебя и употребляем твое мясо, а ворон), *мөлбөр*[1], от глагола *мөлбөрүй* ‘двигаться медленно, плавно, имея крупную полноватую фигуру или приятные округлые формы (о человеке или мохнатом животном)’[2]. В настоящее время насчитывают более 60 диалектных, в т. ч. эвфемистических номинаций медведя (Малышева, 2021).

К этому ряду названий медведя мы можем добавить эвфемистическое название медведя, ранее не отмеченное ни в одном лексикографическом источнике — *хадьырҕай*, которое было зафиксировано в ходе нашей экспедиции. Значение слова сложно определить однозначно, однако, ясно, что слово исходит от якутского глагола *хадьырый* ‘выдёргивать, рвать зубами’[3], который имеет лексические параллели в п.-монг.[4] *хадьа*, бур.[5] *хазаха* ‘кусать, кусаться’ (Попов, 2020: 269)[6].

В современном литературном якутском языке медведь обозначается лексемой *эһэ*[7]. Судя по некоторым источникам, произошло замещение настоящего названия медведя эвфемизмом:

> «*Эһэ* — медведь — название как вида, так и медведя-самца при обращении к нему. Медведицу при обращении называют *эһэ*. *Эһэ* прежде всего означает “дед”, а *эбэ* — “бабка”. Поэтому можно думать, что *эһэ* — название, употребляемое из бережи (*харыстаан*), из предосторожности, а настоящее название медведя забыто» (Ионов, 1911: 51).

Таким образом, литературное слово *эһэ* ‘медведь’ в действительности имеет эвфемистическое значение, в основе мотивации которого лежит признак уважительного отношения к медведю, поскольку первичное значения *эһэ* — отец отца или матери, дед[8], относится к терминам родства, выражает и статус члена семьи, и социальный статус в обществе. Факт почтительного отношения к *эһэ* ‘дед’ был перенесен на обозначение одноименным словом в качестве почтительного обращения к духу огня или духу леса и воды, покровительствующему охотничьему или рыболовному промыслу, Баянаю (обычно употр. с притяж. аффиксом и добавлением слова «господин»)[9].

Мотивирующие признаки эвфемистических названий частей тела медведя

Известно, что мотивированное слово членимо, соответственно выделяют мотивирующую и формантную части (Блинова, 2017: 22). Формантная часть рассматриваемых эвфемизмов оформляется аффиксом принадлежности *-та*, *-а* (3 л., ед. ч.) и указывает на часть чего-либо (в нашем случае, часть тела медведя). Мотивированность слова реализуется при помощи внутренней формы слова и создает различные типы мотивированности: фонетический, морфологический, семантический, метафорический (там же: 105–113). Эвфемистические названия частей тела медведя относятся к семантическому типу мотивированности, поскольку в процессе словотворчества создается вторичное значение, имеющее отличие от первичного и в котором отражается «не только толкование действительности, но и ее оценка» (Виноградов, 2001: 24), т. е. выделяются характерные признаки обозначаемого, дается оценка — его формы, цвета, размера и т. д. Тем самым наш принцип классификации анализируемых эвфемизмов — по отличительному признаку части тела медведя.

Эвфемизация диалектных слов верифицируется лексикографическими дефинициями, а также сведениями от информанта. Из списка охотничьих слов (около 100 слов, включающие названия приспособлений для охоты, названия животных, а также отдельные фразы, описывающие охотничьи приметы), записанных со слов информанта С. С. Маисова, были отобраны лексемы-эвфемизмы, которые обозначают части тела медведя, выделены мотивирующие признаки значений:

[1] Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. 2-е изд-е. Ленинград: Издание АН СССР, 1959. Т. I.
[2] Большой толковый словарь якутского языка : в 15 т. / под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2009. Т. VI: (Буквы Л, М, Н). С. 315.
[3] Большой толковый словарь якутского языка : в 15 т. / под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск : Наука, 2016. Т. XIII: (Буква Х). С. 184.
[4] п.-монг. — письменный-монгольский язык.
[5] бур. — бурятский язык.
[6] Попов., В. Г. Этимологический словарь якутского языка. Якутск, 2020. Часть I: С–Э: рукопись. С. 269.
[7] Большой толковый словарь якутского языка : в 15 т. / под общ. ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2018. Т. XV (Буква Э). С. 377.
[8] Там же. С. 376.
[9] Там же. С. 377.

1) эвфемизмы, обусловленные внешним обликом части тела медведя

Выявлены два эвфемизма, в основе мотивированности которых лежат признаки, обозначающие форму, цвет частей тела медведя:

— форма части тела медведя:

кыймата: *оһоҕос* ‘кишки’; в словаре имеет помету *х. тыл* (эвфемизм) и вил.[1] ‘внутренности медведя’[2]; *кыйма* ‘кишка; рыбная икра’[3]. Замещение *оһоҕос* на *кыйма* основано на обозначении формы кишок. Змеевидная, извилистая форма кишок послужила образованию глагола *кыймаҥнаа* ‘извиваться, вилять’ что и запечатлено в якутской загадке: *Кыймаҥнаатарбын да кылбаҥныыбын, муунньаҥнаатарбын да дьэрэкээн ойуулаахпын, — дэнэр баар үһү* ‘Некто восхваляется: как начну извиваться засверкаю, хоть и кривляюсь, да узоры пестрые имею (змей)’[4]. Есть мнение, что прослеживаются лексические параллели в гастрономической лексике хакасского и алтайского языков:

> «Хакасский вариант “хыйм”» имел две разновидности. В первом случае кишки и брюшины отваривали как мясо. Нарезав их на куски ими начиняли кишки. В другом случае мелконарезанный ливер смешивался с размельчёнными кусками мяса. Заправив солью, луком, салом смесь набивали в кишки. Кумандинская “кыйма” прямую кишку начиняли потрахами потрохами, крупой, мукой и специями. Позднее встречалась также “кыйма” из прямой кишки без всякой начинки» (Николаев, 2010: 52).

Стоит отметить, что диалектный омоним *кыйма* ‘муравей’[5] проявляется в именных сравнительных конструкциях, например, *кыйма курдук* «массу, кишмя кишащих, копошащихся, шевелящихся, снующих взад-вперед существ подобно этому»[6], которое имеет сходство только по внешнему оформлению с *кыйма* ‘внутренности медведя’. Обозначение *оһоҕос* как *кыймата* относится к сугубо охотничьей лексике, которые используют охотники, специализирующиеся на охоте на медведя. Из всего этого вывод: мотивирующим признаком формирования эвфемизма является внешняя форма внутреннего органа. Иносказательность позволила «умолчать» процесс освежевания медведя, тем самым соблюсти охотничьи правила запретов называния частей тела и самого медведя общеупотребительными словами.

Таким образом, *кыймата* является эвфемизмом только вилюйского говора, употребляющегося в охотничьей лексике;

— цвет части тела медведя:

кыһыла, букв. ‘то, что красное у него’. В современном якутском языке он обозначается как *харын* ‘большой отдел желудка крупного рогатого скота, рубец’, который относится и к медведю. Красный цвет *кыһыл* ‘красный, рыжий цвет чего-либо’ в якутском языке иногда имеет переносное значение, обозначая качественные признаки предмета, например, *кыһыл чохочу*, усть-м.[7] ‘второй сорт говядины’ (букв. красный сальник), *кыһыл үрүмэ*, инд.[8] ‘пенка от жирного молока’ (букв. красная [молочная] пенка), *кыһыл сыалаах* ‘слабой упитанности (о лошади)’ (букв. [мясо] с красным жиром)[9]. В нашем случае *кыһыл* замещает название внутреннего органа медведя, акцентирует на его основной признак — его цвет. Судя по семантике приведенных выше примеров, *кыһыл* указывает на наличие жира, сала. Мясо убитого осенью медведя обладает повышенным содержанием жирности. Видимо, эвфемизм *кыһыла* сочетает в себе и красный цвет, и качество обозначаемого органа (части тела), например, его жирность в силу его ценности, калорийности.

---

[1] вил. — вилюйский говор.
[2] Диалектологический словарь якутского языка / сост.: П. С. Афанасьев, М. С. Воронкин, М. П. Алексеев. М.: Наука, 1976. С. 135.
[3] Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. 2-е изд-е. Л.: Издание АН СССР, 1959. Т. II. Стлб. 1369.
[4] Якутские загадки / сост. и перев., авт. вводн. сл., коммент. С. П. Ойунская ; науч. ред. Н. В. Емельянов. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ изд-вота, 1975. С. 115.
[5] Диалектологический словарь якутского языка / сост.: П. С. Афанасьев, М. С. Воронкин, М. П. Алексеев. М.: Наука, 1976. С. 135.
[6] Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2008. Т. V: (Буква К: күөлэһис гын — кээчэрэ). С. 192.
[7] усть-м. — усть-майский говор.
[8] инд. — индигирский говор.
[9] Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2008. Т. V: (Буква К: күөлэһис гын — кээчэрэ). С. 373.

Кыһыла можно отнести к вилюйскому говору, но, поскольку слово имеет прозрачную семантику и обозначает общеупотребительное слово ‘красный’, возможно, что в других говорах тоже употребляется, но сведений об этом в настоящее время не имеется;

2) эвфемизмы, обусловленные назначением части тела медведя:

В данных лексемах прослеживается сужение семантики производящего слова, т. к. при эвфемизации общеизвестного (общеякутского) слова образуется значение, которое подчеркивает, что слово было употреблено только как обозначение части тела медведя:

амсайара: *тыл* ‘язык’. В современном якутском языке *амсай* означает ‘пробовать на вкус, взяв в рот, на язык что-л. в ничтожном количестве’[1]. В диалектной лексике присутствует синоним в верхоянском говоре: *амыһый-*, верх.[2] *амсай* ‘пробовать на вкус’. Глагол *амсай-* относится к монголизмам: ‘пробовать, отведывать, вкушать’ (Рассадин, 1980: 74). Мотивированность эвфемизма обусловлена функциональным назначением части тела — языка — *пробовать на вкус*;

иһиллиирэ (букв. то, чем [он] слушает). Является синонимом литературного *кулгаах* ‘ухо, уши’[3]. В качестве эвфемизма-диалектизма присутствует в различных говорах якутского языка: *иһиллиир*, бод.[4] (букв. [он] слушает); *иһиллиирэ*, олекм.[5] букв. ‘то, чем [он] слушает’. В диалектных словарях лексема *иһиллиирэ* представлена с пометой эвф.[6]: *иһиллиэҕэ* ‘медвежьи уши’, букв. ‘то, чем [он] слушает’. Без упоминания медведя употребляется лексема абыйского говора *иһиллиэх* ‘ухо’.

В семантическое поле значения *кулгаах* ‘ухо, уши’ включаются такие лексические единицы как: *сэгэй-*, н.-кол.[7], ср.-кол.[8], в.-кол.[9] ‘прислушиваться, слушать’, *сэгэйэн сыыл*, в.-кол. ‘ползи, прислушиваясь’, *сэгэйэр*, н.-кол., в.-кол. ‘ухо, уши’, *бөх сэгэйэрэ*, в.-кол. ‘уши собаки’, где *бөх* ‘мусор’ является эвфемистическим обозначением собаки. Глагольная основа *сэгэй-* указывает на глагольный тип мотивированности данных эвфемизмов, основным признаком которых служит функциональное назначение соматизма *кулгаах* ‘ухо, уши’. Схожее морфологическое оформление имеет эвф. *тайаныах, тайаныаҕа* (букв. то, на что опираются), аб.[10], н.-кол., ср.-кол. ‘нога’, ‘конское копыто’, ср.-кол. ‘весло’, от которого возник эвф. *тайаныах хаата*, н.-кол., ср.-кол. ‘торбаса’ (букв. вместилище того, на что опираются);

кылатара (букв. его глаза: *харах* ‘глаз, глаза’). Исходной основой является образный глагол *кылай-* ‘светиться ярким пятном издали или просвечивать из-за чего-л. сверкать’[11]. Возможно, в основе мотивировки значения лежит следующее обстоятельство: при охоте на медведя в берлоге в темноте берлоги медвежьи глаза сверкают. В значении ‘глаза’ присутствует в аб., токк.[12], в.-кол., чур.[13], верх. говорах. Также: *кылатыах* ‘глаз, глаза’, н.-кол. Здесь уместно упомянуть название болезни, как *кылатар буол-*, токк. ‘болеть панарицием’ (букв. стать глазом) в котором эвфемизация предопределена мотивирующей ситуацией, связанной с невербальным запретом — *нельзя смотреть* (например, прямо в глаза медведя), из которого также вытекает — *нельзя называть часть тела собственным названием*. Такой запрет касается, например, названий болезней, который, в свою очередь, обусловлен и другим запретом: нельзя показывать пальцем на могилу человека. Если преступить это негласное правило, то человек может заболеть панарицием, называемым у якутов *ытык ыарыы* (букв. священная болезнь (о панарицию))[14];

[1] Толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2004. Т. I: (Буква А). С. 454.
[2] верх. — верхоянский говор.
[3] Большой толковый словарь якутского языка : в 15 т. / под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2007. Т. IV: (Буква К). С. 452.
[4] бод. — говор бодайбинских якутов Иркутской области.
[5] олекм. — олекминский говор.
[6] эвфемизм.
[7] н.-кол. — нижнеколымский говор.
[8] ср.-кол. — среднеколымский говор.
[9] в.-кол. — верхнеколымский говор.
[10] аб. — абыйский говор.
[11] Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2008. Т. V: (Буква К: күөлэһис гын – кээчэрэ) С. 215.
[12] токк. — токкинский говор.
[13] чур. — чурапчинский говор.
[14] Федоров Г. Е. Сэргэ төрдүгэр сэһэн : үһүйээннэр : орто уонна улахан саастаах оскуола оҕолоругар [Сказы у коновязи : предания : для детей среднего и старшего школьного возраста] / Федоров Г. Е., Егоров Н. Ф.; сост., авт. вводн. сл.: В. В. Илларионов. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ издательствота, 1991. С. 84.

сытыргыыра (букв. то, чем он нюхает (орган обоняния)): *мурун*, н.-кол., мом.[1], ср.-кол., в.-кол. ‘нос’. Исходной производящей основой послужил глагол *сытырҕаа-* ‘обонять, обнюхивать, нюхать’[2]. Так же, как в *аһыыта*, здесь мотивированность обусловлена свойством носа — его назначением;

үллүгэ, (букв. покрывало): *эһэ тириитэ*, вил. ‘медвежья шкура’. В переносном значении: ‘меховая (обычно медвежья) подстилка на санях’. Замещение произошло с помощью слова с конкретной семантикой: *үллүк* ‘двойное покрывало, накидываемое на лежащего человека поверх его одеяла’[3]. Т. е. произошло сужение семантики слова, и *үллүгэ* стало использоваться для обозначения медвежьей шкуры. *Үллүгэ* употребляется в значении ‘медвежья шкура’ только в вилюйском говоре. Пометы говоров в других словах говорят о том, что данные эвфемизмы распространены преимущественно в северо-восточных (колымские, момский, абыйский) говорах, а также в олекмо-вилюйской диалектной зоне (олекминский, включая территориально близкий бодайбинский). Эти говоры считаются периферийными, территория относится к таежно-тундровому ландшафту, где основное занятие местных жителей — охота.

Широту ареала распространения можно объяснить тем, что соматическая лексика является универсальной тематической группой, и названия частей тела человека зачастую отражаются и в названиях частей тела животных, т. е. наблюдается антропоморфность номинаций, в которых первичная семантика соматизма сохраняется, но без уточнения самого животного (медведя);

3) эвфемизмы, обусловленные качественным свойством части тела медведя:

В представленных словах также прослеживается сужение семантики общеякутского слова. Их отличие от слов с семантикой назначения части тела заключается не только в развитии вторичного лексического значения, но и в обозначении качественных свойств части тела медведя:

аһыыта (букв. его горечь, кислость), является эвфемистическим синонимом *үөс* ‘желчь; желчный пузырь’[4]. В якутском языке поваренную соль называют так же: *аһыы* ‘соль’[5]. Мотивирующий признак обусловлен качественным свойством желчи — его горьким вкусом;

харанньыта (букв. его голова) в диалектном пласте представлен следующими лексемами:

хараньньа, в.-кол.[6] ‘голова’;

харыаньньа, аб.[7] ‘голова’;

харыньньа, вил.[8], в.-кол. ‘голова’;

харыньньа хаата, в.-кол. ‘головной убор, шапка, платок’;

харыньньалаа-, в.-кол.[9] ‘быть впереди, идти вперед’.

А также в этот синонимический ряд включаются:

харыс, ср.-кол.[10] ‘голова’;

харшык хаата, ср.-кол. ‘головной убор, шапка, платок’;

харшын хаата, н.-кол.[11] ‘головной убор, шапка, платок’.

В словарях якутского языка *харынньа* ‘голова животного’[12] не указывается принадлежность к какому-либо животному, хотя, контекстуальный материал в основном подразумевает голову медведя.

[1] мом. — момский говор.
[2] Большой толковый словарь якутского языка : в 15 т. / под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2012. Т. IX: (Буква С — сөллөй — сээн, буква Һ). С. 503.
[3] Большой толковый словарь якутского языка в 15 т. / под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2015. Т. XII: (Буквы У, Ү). С. 420–421.
[4] Там же. С. 498.
[5] Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. 2-е изд-е. Л.: Издание АН СССР, 1959. Т. I. Стлб. 176.
[6] верхнеколымский говор; Диалектологический словарь якутского языка / сост.: П. С. Афанасьев, М. С. Воронкин, М. П. Алексеев. Москва : Наука, 1976. С. 281.
[7] абыйский говор. Там же. С. 283.
[8] вилюйский говор. Там же. С. 284.
[9] верхнеколымский говор. Там же. С. 284.
[10] среднеколымский говор. Там же. С. 284
[11] нижнеколымский говор. Там же. С. 283.
[12] Якутско-русский тематический словарь: имя существительное, глагол. Якутск: ИГИиПМНС СО РАН, 2023. С. 100.

Семантема *хара* ‘человек’, присутствующая в приведенных лексических единицах, отсылает к понятию *человек*, поскольку первичное значение ‘голова’, скорее всего, относилось к самому человеку, а вторичная номинация предстает перед нами в виде эвфемизма. В лексеме *хара*, употребляемая для обозначения ‘человек’, можно усмотреть отголосок др.-тюрк.[1] ‘масса, толпа; простой люд, чернь; подданные правителя, народные массы, народ’[2]. Проявление человека в семе *хара* ‘человек’ подтверждается общеякутским словом *харамай* ‘живое существо, животное’, которое в верхнеколымском говоре имеет эвфемистическое значение — ‘человек, охотник’[3].

Предполагаем, что *харанньы* со значением ‘голова’ присутствует и в дохристианском антропонимиконе якутов (саха). Так, по преданиям был человек по имени Дьогус, который, «живя в Намцах, породил много детей. Старшего сына звали *Бас Харынньы* (один из предков немюгюнцев); следующие сыновья: Батаччы Хосоомо, Кырачаан, Иитиэх Идэлги»[4]. Можно полагать, что одним из значений данного семантического ряда является *харыс* с диалектным значением ‘главенствующий’. В современном якутском языке это значение отчасти сохраняется в глаголе *хараанаа* ‘заботиться о ком-л., уделять внимание кому-л., опекать. Оберегать, защищать, охранять кого-что-либо’[5].

В материалах экспедиции также выявлен эвфемизм *харата*, значение которого подразумевает эвф. *хара* — мясную пищу. Любопытно, в долганском языке присутствует соматизм, состоящий из двух лексем: *кара быар* ‘печень’[6], что, отчасти, раскрывает семантику эвфемизма *харанньы*. Таким образом, значение *харанньы* ‘голова’ раскрывается в лексемах *хара* ‘человек’, *хара* ‘пища, состоящая из рыбы и мяса’ и составляют периферийные слои семантического поля. Тем самым, семантическое пространство *хара* отличается многозначностью, в котором фигурируют: *человек; животное; мясная пища*.

Различные части медведя обладают или магической, или целебной силой (Ионов, 1915: 57). В этом плане эвфемизмы *аһыыта* (желчь), *харата* (печень) как обозначение, вероятно, наиболее ценных частей тела медведя, представляют собой результат вторичной номинации, т. е. произошла «маскировка сути табуируемого явления»[7].

Как видно, *харанньыта* имеет широкий ареал употребления, что связано с сохранностью в периферийных говорах тех диалектных значений, которые можно возвести к ранним обозначениям человека (*хара*). Об эвфемистическом значении *харанньыта* ‘голова медведя’ в настоящее время мы можем говорить только на основе наших полевых материалов. В диалектологических словарях дефиниции не уточняют о голове какого животного идет речь;

4) эвфемизмы, обусловленные локализацией части тела медведя:

түһүлгэтэ, вил. ‘набрюшный жировой слой у медведя’. В современном якутском языке *түһүлгэ* — многозначное слово: 1. место обитания, становище, стойбище; 2. место проведения якутского национального праздника *ыһыах*, украшенное зеленью и другими атрибутами, где проводится церемония кумысопития; 3. место обитания, становище, стойбище[8]. Структура основы слова, предположительно: *түөс* ‘грудь’ *+-(үһ)лгэ* — имяобразующий аффикс *+-та* (аффикс принадлежности во 2-м л.). Можно также допустить, что к данному семантическому полю включается лексема *түһүлүк* ‘в старину у якутов: тёплый передник, нагрудник’[9].

Мотивированность номинации кроется в обозначении локализации жирового слоя. Анализируемое слово отличается от предыдущих не только значением, но и тем, что подобных эвфемизмов, в

[1] др.-тюрк. — древнетюркский язык.
[2] Древнетюркский словарь / ред.: В. М. Наделяев, Д. М. Насилов, Э. Р. Тенишев, А. М. Щербак. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1969. С. 423.
[3] Большой толковый словарь якутского языка : в 15 т. / под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2016. Т. XIII: (Буква Х). С. 362.
[4] Исторические предания и рассказы якутов / под ред. А. А. Попова ; отв. ред. Н. В. Емельянов. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1960. Ч. 1. С. 139.
[5] Большой толковый словарь якутского языка : в 15 т. / под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2016. Т. XIII: (Буква Х). С. 345.
[6] Петров А. А. Оленеводческая лексика долганского языка. Этнолингвистический словарь: учебное пособие. СПб.: Алмаз-Граф, 2015. С. 50.
[7] Голованова Е. Ю. Эвфемизация табуированных соматизмов : на материале французского и русского языков: автореф. … канд. филол. наук. Уфа, 2005. С. 10.
[8] Большой толковый словарь якутского языка : в 15 т. / под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2014. Т. XI: (Буква Т : төтөллөөх — тээтэҥнээ). С. 299–300.
[9] Там же. С. 300.

основе мотивированности которых лежит признак локализации части тела, не наблюдается. Однако, семантика слова пока не дает полной картины эвфемизации.

Заключение

Таким образом, в результате исследования выявлено, что:

— основой для мотивирующих признаков рассмотренных эвфемизмов вилюйского говора якутского языка является медвежий культ, сопряженный с охотничьим культом якутов (саха). Условием их возникновения является запрет называния или завуалирования происходящего действия или явления;

— общеякутское слово *эһэ* ‘медведь’ является эвфемистическим обозначением медведя, восходящим к обозначению термина родства *эһэ* ‘дед; дедушка’. В основе мотивации эвфемизма лежит признак уважительного, почтительного отношения к медведю;

— план выражения рассматриваемых эвфемизмов оформлен аффиксом принадлежности в 3-м лице ед. ч., опосредованно указывая на «часть его», т. е. медведя. Производящей основой для эвфемизмов являются имена прилагательные (*хара, кыһыл, аһыы*), глаголы (*кылай, иһиллээ, сытырҕаа, кыймаҥнаа*);

— план содержания раскрывается в признаках, которые складываются из совокупности словообразующих процессов:

1) вторичность значения — образуются с помощью расширения или сужения семантики производящего общеупотребительного слова;

2) диалектность значения: эвфемизмы *түһүлгэтэ*, *кыймата*, *үллүгэ* употребляются в качестве диалектных слов на территории вилюйского говора, остальные обозначения части тела медведя распространены преимущественно в северо-восточных говорах и в группе говоров олекмо-вилюйской диалектной зоны. Такой расклад связан с распространенностью охотничьей лексики на обширной территории Якутии, как признак развитости охотничьего промысла в таежном ландшафте.

Исследование показало перспективу дальнейшего анализа эвфемизмов в других тематических группах (например, в бытовой лексике), употребляющиеся в говорах якутского языка.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Алексеев, Н. А. (2008) Этнография и фольклор народов Сибири / отв. ред. Е. Н. Кузьмина. Новосибирск : Наука. 492 с.

Барашков, П. П. (1959) Особенности говора якутов Кобяйского района // Труды института языка, литературы и истории. Вып. 1 (6) / отв. ред. Л. Н. Харитонов. Якутск : Якутское книжное издательство. 122 с. С. 47–86.

Блинова, О. И. (2017) Явление мотивации слов: лексикологический аспект. Изд. стереотип. М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ». 208 с.

Борисова, Ю. М. (2023) Диалектизмы и архаизмы в охотничьей лексике якутского языка (на материале «Краткого словаря якутского языка» Г. Ф. Сивцева) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Т. 16. № 7. С. 2131-2137. DOI: https://doi.org/10.30853/phil20230322

Булатова, А. К., Сагдеева, Ф. К. (2022) Функционирование эвфемизмов в татарском языке // Казанская наука. № 4. С. 223–225.

Видлак, С. (1967) Проблема эвфемизма на фоне теории языкового поля // Этимология 1965. Материалы и исследования по индоевропейским и другим языкам / отв. ред. О. Н. Трубачев М. : Наука. 399 с. С. 267–285.

Виноградов, В. В. (2001) Русский язык. Грамматическое учение о слове / под ред. Г. А. Золотовой. 4-е изд. М. : Русский язык. 720 с.

Воронкин, М. С. (1999) Диалектная система языка саха : образование, взаимодействие с литературным языком и характеристика. Новосибирск : Наука, Сибирская издательская фирма РАН. 197 с.

Зализняк, А. А. (2006) Многозначность в языке и способы ее представления. М. : Языки славянских культур. 672 с.

Зеленин, Д. К. (1929) Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии : в 2-х ч. Л. : Изд-во Академии наук СССР. Ч. 1: Запреты на охоте и иных промыслах. 151 с.

Иванов, С. А. (2017) Лексические особенности говоров якутского языка. Новосибирск : Наука. 392 с.

Ионов, В. М. (1915) Медведь по воззрениям якутов // Живая старина. Прил. № 3. С. 51–58.

Ковшова, М. Л. (2007) Семантика и прагматика эвфемизмов. Краткий тематический словарь современных русских эвфемизмов. М. : Гнозис. 318 с.

Крысин, Л. П. (1994) Эвфемизмы в современной русской речи // Русистика. № 1–2. С. 28–49.

Кулаковский, А. Е. (1979) Научные труды. Якутск : Якут. кн. изд-во. 483 с.

Луковцев, А. С. (1980) Слова табу в лексике якутских охотников // Актуальные вопросы якутской лексикологии и лексикографии : сборник научных трудов / отв. ред. Е. И. Коркина, П. А. Слепцов. Якутск : ЯФ СО АН СССР. 157 с. С. 91–105.

Малышева, Н. В. (2021) Некоторые способы номинации медвежонка в якутском языке // Языки и культура хомуса народов Евразии: речевые и музыкальные коммуникации : Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 80-летию доктора филологических наук, профессора СВФУ имени М. К. Аммосова, академика Европейской Академии естественных наук, заслуженного работника культуры ЯАССР и РФ, Почетного гражданина г. Якутска Алексеева Ивана Егоровича-Хомус Уйбаан, Якутск, 23 апреля 2021 года / ред. колл.: А. К. Прокопьева и др. Якутск : Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова. 513 с. С. 168–172.

Монгуш, Н. М. (2022) Использование эвфемизмов в тувинском языке // Актуальные проблемы исследования этноэкологических и этнокультурных традиций народов Саяно-Алтая : Материалы VII международной научно-практической конференции, Кызыл, 22–25 июня 2022 года / отв. ред. Е. Д. Монгуш. Кызыл : Тувинский государственный университет. 321 с. С. 54–56.

Москвин, В. П. (2007) Эвфемизмы в лексической системе современного русского языка : эвфемия : псевдоэвфемия, криптолалия, эзопов язык, дезинформация, образцовая выразительность. Изд. 2-е. М. : ЛЕНАНД. 260 с.

Николаев, С. И. (2010) Пища якутов : (в свете соседних культур). Якутск : Якутский край. 165 с.

Рассадин, В. И. (1980) Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. М. : Наука.115 с.

Серен, П. С. (2006) Тере-хольский диалект тувинского языка. Абакан : Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова. 113 с.

Серошевский, В. Л. (1993) Якуты : опыт этнографического исследования. 2-е изд. М. : б. и. 713 с.

Скрябина, А. А. (2017) Эвфемизмы о тотемных животных в охотничьей лексике якутского языка // Филологические науки. Вопросы теории и практики. № 1–2 (67). С. 178–180.

Солодилова, И. А., Соколова, Т. Ю. (2017) Критерии идентификации эвфемизмов // Вестник Оренбургского государственного университета. № 11(211). С. 73–78.

Сувандии, Н. Д. (2013) Охотничья лексика в тоджинском диалекте тувинского языка // Новые исследования Тувы. № 1. С. 72–79.

Сувандии, Н. Д. (2016) Табу и эвфемизмы в охотничьей лексике тувинского языка // Филологические науки. Вопросы теории и практики. № 5–2(59). С. 138–141.

Худяков, И. А. (1969) Краткое описание Верхоянского округа. Ленинград : Наука, Ленинградское отделение. 437 с.

Дата поступления: 12.10.2024 г.

Дата принятия: 25.06.2025 г.

REFERENCES

Alekseev, N. A. (2008) *Ethnography and folklore of the peoples of Siberia*, ed. Kuzmina, E. N. Novosibirsk, Nauka. 492 p. (In Russ.)

Barashkov, P. P. (1959) Specific features of the dialect of the Yakuts of the Kobyai district. In: *Trudy instituta yazyka, literatury i istorii*, iss. 1 (6), ed. Kharitonov, L. N. Yakutsk, Yakutskoe knizhnoe izdatel'stvo. 122 p. Pp. 47–86. (In Russ.)

Blinova, O. I. (2017) *The phenomenon of word motivation: a lexicological aspect*, stereotype ed. Moscow, Knizhnyy dom "LIBROKOM". 208 p. (In Russ.)

Borisova, Yu. M. (2023) Dialectisms and archaisms in the hunting vocabulary of the Yakut language (based on the "Short dictionary of the Yakut language" by G. F. Sivtsev). *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*, vol. 16, no. 7, pp. 2131–2137. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.30853/phil20230322

Bulatova, A. K. and Sagdeeva, F. K. (2022) The functioning of euphemisms in the Tatar language. *Kazanskaya nauka*, no. 4, pp. 223–225. (In Russ.)

Vidlak, S. (1967) The problem of euphemism against the background of the theory of the language field. In: Trubachev, O. N. (ed.) *Etymology 1965. Materials and studies on Indo-European and other languages.* Moscow, Nauka. 399 p. Pp. 267-285. (In Russ.)

Vinogradov, V. V. (2001) *The Russian language. A grammatical doctrine of the word*, ed. Zolotova, G. A., 4th ed. Moscow, Russkiy yazyk. 720 p. (In Russ.)

Voronkin, M. S. (1999) *The dialect system of the Sakha language: formation, interaction with the literary language and characteristics*. Novosibirsk, Nauka, Sibirskaya izdatel'skaya firma RAN. 197 p. (In Russ.)

Zaliznyak, A. A. (2006) *Polysemy in language and ways of its representation*. Moscow, Yazyki slavyanskikh kul'tur. 672 p. (In Russ.)

Zelenin, D. K. (1929) *Taboo of words among the peoples of Eastern Europe and Northern Asia*, in 2 parts. Leningrad, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. Part 1: *Prohibitions in hunting and other trades*. 151 p. (In Russ.)

Ivanov, S. A. (2017) *Lexical features of the dialects of the Yakut language*. Novosibirsk, Nauka. 392 p. (In Russ.)

Ionov, V. M. (1915) The bear in the beliefs of the Yakuts. *Zhivaya starina*, no. 3, pp. 51–58. (In Russ.)

Kovshova, M. L. (2007) *Semantics and pragmatics of euphemisms. A brief thematic dictionary of modern Russian euphemisms.* Moscow, Gnozis. 318 p. (In Russ.)

Krysin, L. P. (1994) Euphemisms in modern Russian speech. *Rusistika*, no. 1–2, pp. 28–49. (In Russ.)

Kulakovsky, A. E. (1979) *Scholarly works*. Yakutsk, Yakutskoe knizhnoe izdatel'stvo. 483 p. (In Russ.)

Lukovtsev, A. S. (1980) Taboo words in the vocabulary of Yakut hunters. In: Korkina, E. I. and Sleptsov, P. A. (eds.) *Topical issues of Yakut lexicology and lexicography. Collection of scholarly works*. Yakutsk, YaF SO AN SSSR. 157 p. Pp. 91–105. (In Russ.)

Malysheva, N. V. (2021) Some ways of naming a bear cub in the Yakut language. In: Prokopyeva, A. K. et al. (eds.) *Languages and culture of the khomus of the peoples of Eurasia: speech and musical communication.* Proceedings of the International research and practical conference dedicated to the 80th anniversary of Doctor of Philology, Professor of NEFU named after M. K. Ammosov, academician of the European Academy of Natural Sciences, Honoured worker of culture of the YASSR and the Russian Federation, Honorary citizen of Yakutsk Alekseev Ivan Egorovich-Khomus Uibaan, Yakutsk, 23 April 2021. Yakutsk, Severo-Vostochnyy federal'nyy universitet imeni M. K. Ammosova. 513 p. Pp. 168–172. (In Russ.)

Mongush, N. M. (2022) The use of euphemisms in the Tuvan language. In: Mongush, E. D. (ed.) *Topical issues in the study of ethnoecological and ethnocultural traditions of the peoples of the Sayan–Altai.* Proceedings of the 7th International research and practical conference, Kyzyl, 22–25 June 2022. Kyzyl, TuvSU. 321 p. Pp. 54–56. (In Russ.)

Moskvin, V. P. (2007) *Euphemisms in the lexical system of the modern Russian language: euphemia: pseudo-euphemia, cryptolalia, Aesopian language, disinformation, exemplary expressiveness*. 2nd ed. Moscow, LENAND. 260 p. (In Russ.)

Nikolaev, S. I. (2010) *The food of the Yakuts (in the light of neighbouring cultures).* Yakutsk, Yakutskiy kray. 165 p. (In Russ.)

Rassadin, V. I. (1980) *Mongolian–Buryat borrowings in the Siberian Turkic languages*. Moscow, Nauka. 115 p. (In Russ.)

Seren, P. S. (2006) *The Tere-Khol dialect of the Tuvan language*. Abakan, Publishing House of N. F. Katanov Khakass State University. 113 p. (In Russ.)

Seroshevsky, V. L. (1993) *The Yakuts: an ethnographic study.* 2nd ed. Moscow, s. n. 713 p. (In Russ.)

Skryabina, A. A. (2017) Euphemisms about totem animals in the hunting vocabulary of the Yakut language. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*, no. 1–2 (67), pp. 178–180. (In Russ.)

Solodilova, I. A. and Sokolova, T. Yu. (2017) Criteria for the identification of euphemisms. *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 11 (211), pp. 73–78. (In Russ.)

Suvandii, N. D. (2013) Hunting vocabulary in the Todzha dialect of the Tuvan language. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 72–79. (In Russ.)

Suvandii, N. D. (2016) Taboo and euphemisms in the hunting vocabulary of the Tuvan language. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*, no. 5–2 (59), pp. 138–141. (In Russ.)

Khudyakov, I. A. (1969) *A brief description of the Verkhoyansk okrug*. Leningrad, Nauka, Leningradskoe otdelenie. 437 p. (In Russ.)

Submission date: 12.10.2024.
Acceptance date: 25.06.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.22

Статья

Структурное ядро современного свадебного обряда татар на общетюркском фоне

Лейла Х. Давлетшина
Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, Российская Федерация

В статье анализируется структурное ядро современного свадебного обряда татар и сопоставляются типологически общие элементы на общетюркском фоне. Рассматриваются традиционные элементы свадебного ритуала, их трансформации в конце XX–XXI вв. и степень сохранности базовых обрядовых компонентов. Методологическая основа исследования включает сравнительно-сопоставительный анализ полевых данных, собранных в ходе фольклорно-этнографических экспедиций, а также комплексный подход к изучению обрядовых текстов, имеющих уникальную структуру, выраженную посредством семиотического языка культуры.

Выявлено, что, несмотря на значительные изменения, структурное ядро татарского свадебного обряда сохраняет основные компоненты, характерные для общетюркской традиции: предсвадебные ритуалы, включая сватовство, сговор и проводы невесты, религиозное бракосочетание (никах), свадебное торжество и послесвадебные обряды, направленные на интеграцию молодых в семью и социум. Многие архаичные элементы, такие как девичий плач (кыз елату) или обрядовые тексты, такие, как песни яр-яр, благопожелания (алкыш) утратили сакральную значимость, но продолжают функционировать в обновлённой форме.

Сравнительный анализ показывает наличие типологически общих структурных элементов (предварительный сговор, практика выплаты калыма, ритуалы прощания с девичеством, религиозное бракосочетание, ритуалы встречи жениха, свадебный фольклор и др.) в традиции казахов, узбеков, башкир и других тюркских народов, при сохранении локальных различий, обусловленных религиозными и социальными факторами.

Основные выводы исследования позволяют описать структурное ядро и обобщённую типологическую схему свадебного цикла; с рубежа XX—XXI вв. фиксируются волны возрождения и переосмысления отдельных компонентов при сохраняющейся структурной преемственности. Результаты способствуют пониманию механизмов адаптации традиционной культуры и могут быть использованы в рамках мероприятий по сохранению нематериального культурного наследия, а также в дальнейших сравнительно-сопоставительных исследованиях.

Ключевые слова: *свадебный обряд; татары; тюркские народы; татарский фольклор; тюркская культура; структурное ядро; обрядовая поэзия*

Для цитирования:
Давлетшина Л. Х. Структурное ядро современного свадебного обряда татар на общетюркском фоне // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 399-410. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.22

Давлетшина Лейла Хасановна — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, заведующий отделом народного творчества Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. Адрес: 420111, Россия, г. Казань, ул. Баумана, д. 20. Эл. адрес: leyla.davletshina@yandex.ru

DAVLETSHINA, Leila Khasanovna, Doctor of Philology, Leading Researcher, Head, Folk Art Department, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art, Tatarstan Academy of Sciences. Postal address: 20 Baumana St., 420111, Russia, Kazan. E-mail: leyla.davletshina@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-1222-957X

Article

The Structural Core of the Contemporary Tatar Wedding Ritual in the Common Turkic Context

Leila Kh. Davletshina
G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art, Tatarstan Academy of Sciences, Russian Federation

The article analyzes the structural core of the contemporary Tatar wedding ritual and compares typologically common elements against the broader common Turkic background. Traditional elements of the wedding ritual, their transformations in the late 20th–21st centuries, and the degree of preservation of the basic ritual components are examined. The methodological framework of the study includes a comparative analysis of field data collected during folklore and ethnographic expeditions, as well as a comprehensive approach to the study of ritual texts that possess a unique structure expressed through the semiotic language of culture.

It is revealed that, despite significant changes, the structural core of the Tatar wedding ritual preserves the main components characteristic of the common Turkic tradition: pre wedding rituals including matchmaking, betrothal, and the bride's send-off, religious marriage (nikah), the wedding feast, and post wedding rites aimed at integrating the young couple into the family and society. Many archaic elements, such as the maiden's lament (kyz elatu) or ritual texts like the yar yar songs and blessings (alkysh), have lost their sacred significance but continue to function in a renewed form.

Comparative analysis demonstrates the presence of typologically common structural elements (preliminary betrothal agreement, the practice of paying bride price, rituals of taking leave of maidenhood, religious marriage, rituals of welcoming the groom, wedding folklore, etc.) in the traditions of Kazakhs, Uzbeks, Bashkirs, and other Turkic peoples, while preserving local differences determined by religious and social factors.

The main conclusions of the study make it possible to describe the structural core and a generalized typological model of the wedding cycle; from the turn of the 20th–21st centuries, waves of revival and re interpretation of individual components are recorded, with structural continuity remaining in place. The results contribute to an understanding of the mechanisms of adaptation of traditional culture and can be used in activities aimed at safeguarding intangible cultural heritage, as well as in further comparative studies.

Keywords: *wedding ritual; Tatars; Turkic peoples; Tatar folklore; Turkic culture; structural core; ritual poetry*

For citation:
Davletshina L. Kh. The Structural Core of the Contemporary Tatar Wedding Ritual in the Common Turkic Context. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 399-410 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.22

Введение

Современное состояние свадебной обрядности татар представляет собой динамичное явление, в котором традиционные ритуалы транслируют этнокультурные представления тюркских народов, но при этом, как и у других этносов, претерпевают значительные изменения под воздействием стремительных социокультурных преобразований XXI в. Исследование данного комплекса сопряжено с анализом ряда процессов, происходивших в татарском обществе за последние десятилетия. С одной стороны, сохраняются устойчивые обрядовые практики; с другой — очевидным становится появление новых форм и заимствований XX–XXI вв., а также адаптивных механизмов, отражающих современные реалии. Эти изменения нередко носят селективный характер, благодаря чему можно наблюдать своеобразную мозаичность формирования свадебных традиций, в том числе на региональном уровне.

Во второй половине XIX — начале XX в. были опубликованы первые записи и исследования свадебного обряда татар (Фукс, 1844; Насыри, 1880; Пинегин, 1891; Ахмеров, 1907; Коблов, 1908; и др.).

В советский и постсоветский периоды этнографами, фольклористами и диалектологами был собран обширный эмпирический материал, посвящённый свадебной обрядности татар различных регионов, что послужило основой для научных исследований, выявляющих типологически общие смыслы и локальную специфику ритуальных практик и их словесного сопровождения (Баязитова, 1992; Шарифуллина, 2002; и др.[1]). Современные исследования, в том числе автора данной статьи, направлены на всестороннее осмысление свадебного обряда татар, включая анализ генезиса обрядового фольклора с применением междисциплинарных методик (Брусько, Завгарова, 2013; Давлетшина, 2023; и др.[2]). Вместе с тем имеется объемный репрезентативный материал по обрядовой культуре тюркских народов, что позволяет осуществлять сравнительно-сопоставительный анализ в перспективе общетюркской культурной парадигмы с целью выявления типологически общих черт и закономерностей в развитии свадебной обрядовой традиции (Шарафутдинов, Садыкова, 2009; Ламажаа, Майны, 2020; Тадышева, 2021; Матыжанов, 2023; Кара-оол, Кормушин, 2024; и др.[3]).

Однако, несмотря на наличие обширной литературы, посвящённой свадебному обрядовому циклу татар и его региональным особенностям, большая часть исследований охватывает традиционные формы конца XIX — начала XX в. В современном контексте перспективным является изучение современного свадебного обряда в его «живом» социальном функционировании. Дополнительно, сравнительно-сопоставительный анализ свадебного обрядового фольклора татар и ритуалов других тюркских народов позволит описать структурное ядро, выявить типологически общие элементы и этнокультурные параллели в рамках общетюркской культурной парадигмы, что существенно для интерпретации традиции в широком культурном контексте. Исходя из этого, актуальность темы исследования обусловлена необходимостью комплексного анализа свадебного обряда татар начала XXI в. в рамках общетюркской традиции.

Целью исследования является описание структурного ядра современного свадебного обряда татар и сопоставление типологически общих элементов на общетюркском фоне. Для достижения поставленной цели предусмотрено решение следующих задач: описать структурное ядро свадебного цикла; выявить общие и отличные элементы в сравнительной тюркской перспективе; показать, как элементы структурного ядра проявляются и трансформируются в конце XX — начале XXI в. в общетюркской перспективе.

Теоретико-методологическую основу исследования составляет комплексный подход, в рамках которого обряд рассматривается как многослойный текст, обладающий собственной структурой, выраженной семиотическим языком культуры. В то же время в исследовании используется сравнительно-сопоставительный метод, который позволяет выявить общие признаки и отличительные черты в обрядовых системах тюркских народов.

Объектом исследования является современный свадебный обрядовый комплекс татар (с традиционным ядром); предметом — устойчивые компоненты свадебного обряда и их трансформация в современных условиях в сравнении с аналогичными элементами тюркской обрядовой традиции.

Хронологические рамки определены темой исследования и охватывают традицию первой четверти XXI в. Для полноты научного анализа и репрезентации свадебной обрядовой традиции татар в общетюркском контексте привлекаются материалы полевых исследований автора (экспедиционные исследования проводились на территории Республики Татарстан в 2005–2024 гг., далее — ПМА с указанием года, информатора и района) и ранее опубликованные источники (Пинегин, 1891; Ахмеров, 1907; Коблов, 1908; Баязитова, 1992; и др.[4]).

[1] Азизова Н. Р. Семейная обрядность юртовских татар (историко-этнографическое исследование): дисс. … канд. ист. н. М, 2004; Акашкин М. М. Свадебные обряды, песни татар-мишарей и мордвы: Сравнительный анализ: дисс. … канд. фил. н. Саранск, 2000; Мухаметзянов Р. М. Специфика татарских фольклорных жанров: учебное пособие по спецкурсу. Уфа: Изд-во БашГУ. 1989.

[2] Бакиров М. Х. Татар фольклоры: Югары уку йортлары өчен дәреслек [Татарский фольклор: учебник для высших учебных заведений]. Казан: Мәгариф, 2008. (На татар. яз.)

[3] Тадина Н. А. Традиционная свадебная обрядность южных алтайцев (вторая половина XIX — начало XX вв.): автореф. дис. … канд. ист. н. СПб, 1991.

[4] Татар халык иҗаты: 25 томда [Татарское народное творчество: в 25 томах] / Төз., текст, иск. һәм аңл. әзерл., кереш сүз авт. Л. Х. Дәүләтшина. Казан : Тат. кит. нәшр. 2 т.: Йола фольклоры [2 т.: Обрядовый фольклор], 2022. 541 б. (На татар. яз.).

Структурное ядро свадебного обряда татар: состав и функции

Свадебный обряд татарского народа сложился как многоэтапный ритуальный комплекс, отражающий представления о браке и семейных ценностях. Исторически татарская свадьба имела сложную последовательность действий, разделённых на несколько фаз: от предсватовских переговоров до послесвадебных визитов молодых. Несмотря на значительное разнообразие локальных вариантов, наблюдалось структурное и семантическое единство обрядов среди различных групп татар.

Бракосочетание, основанное на предварительном согласии обеих сторон, рассматривается как традиционная форма институционализации семейного союза, признанная обществом, как в историческом, так и в современном контексте. После того, как молодые решают вступить в брак, юноша засылает сватов *(яучы)* к родителям девушки. Если до второй половины XX в. эту работу выполняли специально назначенные женщины-свахи, то к концу прошлого века эта «должность» перешла к ближайшим родственницам по мужской линии. Данный обычай, называемый *кыз ярәшү / кыз сорау* — букв. ‘сватать девушку, просить девушку’, служит началом для всех последующих свадебных ритуалов и сохраняется по сей день (Пинегин, 1891: 1–3; Брусько, Завгарова, 2013: 68–74; Камалеев, 2014: 127–128).

Сваты, пришедшие просить руку девушки, входя в дом предполагаемого жениха, произносят ритуальные слова-речитативы, заранее оглашая цель своего прихода: *«Алгы ишегегезне ача килдем, / Арткы ишегегезне яба килдем, / Кызыгызга башкодалый килдем»*[1] ‘Я пришла, открыв переднюю дверь, Я пришла, закрыв заднюю дверь, Я пришла к вашей дочери свататься’[2] или *«Сездә уңган кыз бар диләр. Бездә эшчән егет бар. Таныштырыйк, кавыштырыйк. Туй итәргә сәбәп бар. Безне кабул итәсезме? Кызыгызны бирәсезме?»* ‘Говорят, у вас есть умелая девушка. У нас есть работящий юноша. Давайте познакомим, поженим их. Есть причина свадьбу сыграть. Вы согласны нас принять? Отдадите ли вашу дочь?’ (ПМА, 2022, Мустафина Земфира Фаткулловна, 1939 г. р., д. Дым-Тамак Ютазинского р-на).

Если сватовство заканчивается обоюдным согласием сторон, в доме невесты устраивается обряд сговора (тат. *килешү* ‘сговор’, *вәгъдә бирешү* ‘обещание’), во время которого обе семьи договариваются об условиях брака и обмениваются подарками в знак заключённого соглашения. Э. В. Камалеев относит обмен подарками и обязательный подарок невесты жениху к продуцирующим обрядам, которые имеют соединительное значение (Камалеев, 2014: 130). Одним из таких действий является обычай получения женихом пояса из рук сосватанной девушки, который она снимала со своего платья, со словами: *«Менә акка, мин синеке, син минеке»* (Баязитова, 1992: 205) ‘Вот в знак верности, я твоя, ты мой’. В аналогичном ключе рассматривается обычай *«шикәр сындыру»* (букв. ‘ломать сахар’), бытующий у татар, проживающих в Астраханской области. Смысл данного ритуала заключается в том, что матери жениха и невесты совместно разламывают на части сахар и конфеты, принесённые в знак гостеприимства от жениха, произнося слова: *«Беравыз булып йәшәйек, / Беравыз булып торайык, / Бер-берсенә тәтле булсыннар»* (Баязитова, 2017: 141) ‘Жить бы нам душа в душу, / Существовать бы нам душа в душу, / Пусть сладкими будут друг для друга’. Данный локальный обычай наглядно иллюстрирует основную идею сговора, а именно стремление двух родов объединиться в единое семейное целое и обеспечить молодым благополучное будущее.

В ходе сговора решаются все основные вопросы подготовки к свадьбе: распределяются расходы между сторонами, оговаривается время проведения религиозного бракосочетания (*никах*) и свадебного торжества (*туй*). Выбор стороны проведения *никах* (на стороне жениха или невесты) зависит от типа свадебного обряда, функционирующего в конкретной локальной традиции.

Следующим ключевым этапом после сговора является проведение *никах* и свадебного торжества. *Никах,* будучи обязательным ритуалом, осуществляет сакрализацию брачного союза с точки зрения ислама, наделяя его легитимностью в социокультурном контексте. Значимость *никах* сохраняется и сегодня — он по-прежнему воспринимается как главный шаг на пути к созданию семьи. У татар Поволжья до сегодняшнего дня сохраняется обычай дарения женихом подарка, именуемого *сөт бүләге* (букв. ‘молочный подарок’) матери невесты после совершения *никах*. Аналогичный обряд,

[1] Татар халык иҗаты: 25 томда [Татарское народное творчество: в 25 томах] / Төз., текст, иск. һәм аңл. әзерл., кереш сүз авт. Л. Х. Дәүләтшина. Казан: Тат. кит. нәшр. 2 т.: Йола фольклоры [2 т.: Обрядовый фольклор], 2022. Б. 215. (На татар. яз.).

[2] Здесь и далее перевод наш. — *Авт.*

интерпретируемый как возмещение грудного молока матери невесты, зафиксирован у тюркских народов Саяно-Алтая, где встречаются ритуальные практики, такие как: *энезиниҥ сүдиниҥ кааргыжы / эмчек кааргыш* (букв. прижигание молока) у алтайцев, *сютагы* (букв. белое молоко), или *эмджекагы* (букв. грудь белая), у хакасов, у тувинцев — *эмиг каргыжы* (букв. проклятье груди) (Тадышева, 2021: 123).

По завершении обряда сватовства или *никах* осуществлялся ритуал прощания с девичеством (*кыз елату*), имеющий корни в общетюркской традиции. Локальные варианты этого обряда были разнообразны, но общий смысл заключался в подготовке девушки к новой жизненной фазе и переходу в иной социальный статус замужней женщины. Подружки невесты вплетали ей в волосы серебряные монеты, покрывали голову платком и исполняли обрядовые песни (*кыз елату җырлары*), в которых девушка оплакивала расставание с родным домом, родителями, подругами и высказывала страх перед будущей жизнью в семье жениха. Подобные причитания невест перед отъездом широко бытовали у многих тюркоязычных народов — например, у казахов (*сыңсу*), башкир (*сеңләү*), киргизов (*кошок*) и др. — где символически выражали скорбь девушки при переходе в новую семью (Кисляков, 1969: 214). Современная практика демонстрирует, что традиция девичьего плача у татар практически утратила свою функциональность, сохраняя лишь рудиментарные элементы ритуальных песен и действий.

Одними из древнейших текстов свадебной ритуальной поэзии, исполнявшимися в момент провода невесты, являются песни *яр-яр*. Этот жанр был известен не только татарам, но и другим тюркским народам — узбекам (*ёр-ёр*), казахам (*жар-жар*), ногайцам (*яр-яр*), каракалпакам (*хэу жар*), башкирам (*йәр-йәр*) и др. Песни *яр-яр*, исполняемые непосредственно перед отправлением невесты в дом жениха, символизируют переход девушки к новой социальной роли и сопровождают процесс прощания с прежним статусом. Известно, что изначально этот жанр предназначался для приветствия и прославления жениха и невесты, одновременно сочетая в себе черты заклинаний и величальных песен (Исхакова-Вамба, 1997: 54). Благодаря подобным парным куплетам с припевом молодые через фольклорный диалог получают своего рода наставление и благословение на совместную жизнь. На современной татарской свадьбе песни *яр-яр* уже не являются непременным элементом обряда, но в некоторых случаях их исполняют, особенно на этностилизованных свадьбах или фестивалях.

После совершения основных церемоний на стороне невесты наступает момент переезда в дом жениха (*килен төшерү, кыз алу, кыз озату* и др.). С ним связаны многочисленные переходные обычаи, часть которых частично сохранилась до наших дней. В день переезда, который на сегодняшний день чаще всего совпадает с актом регистрации брака, в каждом доме идет подготовка к торжеству. В условленный час жених со своими друзьями приезжает в дом невесты. Обряд встречи жениха *(кияү каршылау)* сопровождается своеобразными испытаниями для него и его свиты. Для того чтобы попасть в дом девушки, жених должен пройти через череду препятствий, подготовленных подругами невесты. Уже у самых ворот дома жениха могут остановить и потребовать «выкуп» за вход — условную плату, шутливо требуемую друзьями невесты. Далее следуют игры и испытания на смекалку, силу, щедрость, устраиваемые молодежью со стороны невесты для жениха (например, отыскать спрятанную обувь невесты, отгадать шуточные загадки, выкупить невесту символическими подарками и т. д.). Обряд встречи жениха был распространен в начале XX в. и сопровождался исполнением обрядовых песен по пути к дому невесты (Насыри, 1880: 247–250; Исхакова-Вамба, 1997: 57; Брусько, Завгарова, 2013: 78–79; Юсупов, 2018: 28). Примечательно, что в XXI в. данный обряд полностью не исчез, а утратил словесную часть и трансформировался по содержанию.

После того как жених допускается к невесте, совершается праздничная трапеза и начинается следующий этап переезда невесты — вывод девушки из родительского дома, который до сих пор сохраняет магическую мотивировку и сопровождается многочисленными поверьями и благопожеланиями. Девушка, уходя из отцовского дома, не должна оглядываться назад, плакать: если она оглянется, ей будет трудно привыкнуть к новой семье; если заплачет, в доме мужа всегда будут слезы (ПМА, 2022–2023 гг., Ютазинский, Бавлинский р-ны), поэтому этот этап свадебного обряда сопровождается положительной символикой. После этого молодые едут на регистрацию брака, а затем в дом жениха, где молодых встречают его родители.

В зависимости от локальной традиции встреча молодых может сопровождаться как ритуальными действиями (перепрыгивание через огонь, зажженный у ворот; выстрел из ружья, производимый перед домом; угощение молодых медом с маслом при входе в дом; осыпание зерном и конфетами

и др.), так и обрядовыми текстами (*алкыши, арбау* и др.). В традиции татар Приуралья до сих пор сохраняется обычай дарения невесте живой овцы (*таянчык мал* — букв. ‘скотина-опора’). Как только невеста подходит к воротам, к ней подводят овцу, а она опирается на нее руками. Такой обычай глубоко символичен и является посланием от ближайших родственников жениха, которые становятся будущей опорой для невесты в любой трудной ситуации (Брусько, Завгарова, 2013: 87–88). После выполнения встречающими всех обрядовых действий, организуется небольшое застолье, а вечером проводится свадебное торжество *туй*.

Свадебное торжество в современном бытовании представляет собой сложный комплекс действия и слова. В зависимости от традиции степень сохранности специфических черт, коими являются типы свадеб, зависящие от возраста и пола присутствующих (свадьбы для молодых и пожилых); порядок подачи блюд, их состав; обязательный набор парных гостинцев, вынос принесенных на свадьбу угощений, взаимное одаривание двух роднящихся сторон, состав обрядовых песен могут варьироваться (подробнее об этом: Татары, 2001: 500–501).

После свадьбы молодая жена вступает в новую семью, где для неё начинается период адаптации. К традиционному послесвадебному циклу относится обычай посещения родственников (Бакиров, 2012: 79; Брусько, Завгарова, 2013: 103–104), который активно функционирует и сегодня. Спустя примерно неделю после свадьбы молодожёны с ответным визитом приезжают в дом родителей невесты. Этот обряд известен под разными названиями: *казан кайтару* ‘возвращение казана’, *паклунга бару* ‘идти на поклон’, *кунакка чакыру* ‘приглашение в гости’ и др., но суть его едина — выказать уважение семье невесты и обменяться гостинцами. Молодые привозят угощения, а родители невесты готовят подарки для зятя и дочери. В этом взаимном гостевании можно усмотреть один из древнейших элементов свадьбы — обмен дарами между родами как символ установления родственных связей. Послесвадебные обряды завершают цикл свадьбы, окончательно вводя молодую жену в круг семьи мужа и утверждая новый социальный статус супругов.

Таким образом, современный татарский свадебный обряд в целом сохраняет традиционную трёхчастную структуру (предсвадебные — свадебные — послесвадебные обряды). Однако содержание многих ритуалов претерпело изменения под влиянием социальных условий, урбанизации и стандартизации образа жизни. Часть обычаев со временем утратила свою исконную магическую основу и вышла из употребления. Так, обряды с ярко выраженной сакрально-магической мотивацией (например, исполнение обрядовых песен *кыз елату, яр-яр* и др., обрядовая баня для жениха и невесты, магические обычаи встречи молодых, имеющие защитную и продуцирующую символику и др.) сегодня либо исчезли, либо превратились в символические формальности. К числу наиболее распространённых элементов, задающих сценарный «каркас» современной свадьбы, относятся: 1) официальная регистрация брака в ЗАГС — элемент советского происхождения, 2) религиозный обряд *никах* (по решению семьи; в большинстве случаев соблюдается; 3) свадебное застолье с ведущим (распространённая современная практика), тостами и поздравлениями; 4) игровые эпизоды (напр., «выкуп невесты», конкурсы), преимущественно как ритуализированная развлекательная программа; часть таких элементов представляет собой заимствования XX–XXI вв. Тем не менее, даже трансформируясь, свадебный обряд по-прежнему определяется логикой традиционного ядра: последовательность ключевых звеньев и их функции сохраняют преемственность, хотя формы обновляются.

Общие и различные элементы в свадебных обрядах тюркских народов

Для более глубокого понимания структурного ядра и типологически общих элементов свадебного обрядового комплекса татар следует провести анализ в рамках широкой общетюркской культурной парадигмы. Свадебная обрядность играет ключевую роль в культурном самовыражении всех тюркских народов, и, несмотря на значительное разнообразие локальных традиций, наблюдается наличие ряда универсальных ритуальных элементов, корни которых уходят в древнейшие эпохи формирования этнической идентичности.

Во-первых, практически у всех тюркских народов брак традиционно оформлялся через предварительный сговор между семьями. Институт сватовства и предварительного брачного договора является отличительной особенностью не только татарской, но и башкирской, казахской, киргизской, узбекской, азербайджанской и других тюркских культур (Aydemir, 2013: 636–646). Повсеместно на-

блюдалась практика выплаты *калым* (брачного выкупа) или дарения подарков семье невесты в обмен на согласие на заключение брака, что отражает экономико-социальную функцию ритуальных соглашений. Несмотря на различия в терминологическом оформлении (например, у казахов и киргизов — *қалың*, у узбеков — *калим*, у азербайджанцев — *башлык*), сущностное содержание данного института оставалось неизменным. В традиции татар вопросы состава и размера *калым* обсуждались на этапе сговора, а также родители жениха, как и у других тюркских народов, брали на себя обязательство оказать поддержку семье невесты посредством дарения подарков и содействия в покрытии свадебных расходов. Таким образом, экономико-социальная функция предсвадебного этапа, заключающаяся в формировании семейного союза на основе взаимных обязательств, представляет собой универсальный компонент тюркской свадебной традиции.

Во-вторых, структурная организация свадебного торжества у тюркских народов демонстрирует значительное количество параллелей, что указывает на наличие общих ритуальных схем. По месту проведения основных обрядов свадьбы делятся на два типа — уксорилокальные (ориентированные на сторону невесты) и виролокальные (на сторону жениха), что отражает распределение ритуальных функций между сторонами семейного союза. Данное разделение характерно не только для татарской традиции, но и для многочисленных народов Средней Азии и Кавказа, где аналогичные ритуальные схемы подтверждаются эмпирическими данными. Например, в казахской традиции большинство свадебных мероприятий изначально проводится в доме невесты, после чего следует её транспортировка в дом жениха; аналогичные вариации, при которых обряды распределяются между домами невесты и жениха, наблюдаются также у народов Северного Кавказа (Çakır, 2020). Однако вне зависимости от локальных особенностей, ключевым ритуальным элементом остаётся переезд невесты в дом жениха, что символизирует формирование новой семейной структуры. Эта универсальная черта подтверждает, что во всех тюркских культурах свадебная церемония неизбежно включает ритуал прощания с родительским домом и последующую интеграцию невесты в дом жениха.

В-третьих, свадебный фольклор большинства тюркских народов характеризуется наличием ритуалов прощания невесты с девичеством, которые служат переходным звеном между девичьей и женской ролями. Формы исполнения и тексты обрядовых причитаний разнообразны: у татар — *кыз елату*, у казахов — *сыңсу*, у башкир — *һыңлау*, у узбеков и уйгуров — *куйлак ёш*, *келин ёши* и др. Несмотря на разнообразие форм, общий смысл данных ритуалов заключается в выражении печали невесты при расставании с родительским домом, а также в получении благословения от родителей для дальнейшего жизненного пути. Единый мотив, прослеживаемый во всех вариантах, позволяет утверждать о древнем происхождении обряда плача невесты, который выступает в качестве инварианта в системе свадебной обрядности тюркских народов. Несмотря на то, что в современности ритуальные плачи утратили свою бытовую функцию, исторические данные свидетельствуют об их повсеместном распространении от Поволжья до Центральной Азии (Баязитова, 1992: 205; Султангареева, 2018: 73–75; Çakır, 2020: 468–490).

В-четвертых, свадебный фольклор — неотъемлемая часть традиционной свадьбы тюркских народов. Помимо ритуальных плачей, широко распространены обрядовые песни-диалоги, осуществляемые между представителями сторон жениха и невесты, что свидетельствует о диалогической природе ритуальных процессов. Ярким примером служат песни жанра *яр-яр*, имеющие прямые аналоги у узбеков, казахов, ногайцев, каракалпаков, башкир и других тюркских народов, что подтверждает типологическую общность данного фольклорного жанра. Песни жанра *яр-яр*, исполняемые непосредственно перед отправлением невесты в дом жениха, символизируют переход невесты в новую социальную категорию и сопровождают ритуальное прощание с девичьей жизнью. Наряду с этим жанром у тюркских народов бытовали похожие жанры, основанные на ритуальном диалоге, например, у казахов и киргизов известны *айтысы* между родственниками жениха и невесты на свадьбе, аналогичные речитативным свадебным диалогам татар между сватами (*кода-кодагый әйтешләре* — букв. ‘диалог сватов’) (Исхакова-Вамба, 1997: 54). Обмен обрядовыми песнями и речитативными такмаками между представителями сторон является универсальной характеристикой тюркских свадебных церемоний.

В-пятых, имеют широкое распространение ритуалы встречи и испытания жениха. У многих народов Центральной Азии (казахов, киргизов, туркмен и др.) существуют обычаи, когда жених с друзьями должны символически «преодолеть» препятствия, приготовленные родственниками невесты,

либо заплатить выкуп за открытие закрытых дверей. Подобный сценарий наблюдается как в татарской традиции (например, игры при встрече у ворот дома невесты), так и у других тюркских народов, что свидетельствует о широком распространении игровых ритуалов проверки жениха (Yeşil, 2014: 201–203). Данное явление указывает на наличие универсального типа игровых ритуалов, предназначенных для проверки и посвящения жениха до его допуска в дом невесты.

Следует также отметить, что послесвадебные обряды — такие, как визиты молодых к родителям, распределение подарков, обряд «одевания» дома мужа, испытание невесты — имеют соответствия во многих культурах, что подтверждает типологическую общность данных обрядов. В традиции татар наблюдается обычай недельного визита молодых к семье невесты с обменом подарков; аналогично, у казахов и киргизов молодой супруге зачастую преподносятся наставления от свекрови в первые дни, а у узбеков спустя некоторое время после свадьбы осуществляются обменные визиты (там же: 232–233). Основная идея этих ритуалов заключается в укреплении межсемейных связей, демонстрации уважения к семье невесты и постепенной интеграции молодой жены в новую семейную систему.

Наконец, сравнительный анализ свадеб различных тюркских народов позволяет выявить определённые различия, обусловленные их религиозно-культурными особенностями. Например, у тюркоязычных народов, исповедующих ислам (таких как татары, башкиры, казахи, узбеки и др.), обязательным элементом свадебной церемонии является мусульманский *никах* (или его аналог), тогда как у христианских тюрков (например, гагаузов) функцию духовного скрепления брачного союза выполняет венчание. У шаманистически-буддистских тюркских народов, таких как алтайцы, тувинцы и якуты, традиция *никах* отсутствует; однако существуют собственные ритуалы благословения союза, обеспечивающие этап духовного санкционирования брака.

Различия проявляются и в деталях; так, в некоторых культурах до недавнего времени сохранялась практика похищения невесты (там же: 232–233). У киргизов и казахов умыкание невесты в прошлом случалось сравнительно часто, тогда как у татар подобные случаи были редки и подвергались общественному осуждению. Тем не менее, сам феномен альтернативного заключения брака через побег или похищение известен многим тюркским культурам, и это указывает на сходные социальные процессы и нормы, существовавшие традиционно (например, необходимость уплаты меньшего или большего калыма за похищенную невесту у татар аналогична практикам на Кавказе и в Средней Азии).

В целом исследованные материалы показывают, что татарский свадебный обряд вписывается в общетюркскую культурную парадигму. Данная традиция имеет больше общих черт с обрядами культурно близких народов (например, башкир, казахов, кыргызов, узбеков) и в меньшей степени с отдалёнными тюркскими этносами; тем не менее, базовые элементы — такие как предварительный договор, ритуальное прощание невесты с родительским домом, брачная церемония, свадебное торжество и интеграция молодой жены в новый социум — присутствуют во всех случаях. Каждая культура выработала свои уникальные ритуальные формы — будь то специфические песни, игры или атрибуты — которые, несмотря на внешние различия, функционально выполняют аналогичные задачи и способствуют сохранению культурной преемственности.

Структурное ядро свадебного обряда татар на общетюркском фоне

Обобщая результаты анализа, целесообразно выделить устойчивые структурные компоненты свадебного обряда и типологически общие элементы, соотносимые с общетюркской культурной парадигмой. Несмотря на локальные особенности, в обобщенном виде цикл описывается трехчленной схемой и включает три ключевых этапа — предсвадебные обряды, собственно свадьбу и послесвадебные обряды.

В рамках этих этапов прослеживаются следующие устойчивые элементы свадебного цикла:

1) Предварительные договорённости (предсватовство и сговор) — начальный этап свадебного цикла, охватывающий сватовство жениха к невесте, переговоры между семьями, соглашение о браке обычно длится недолго — от нескольких дней до нескольких недель. Данный этап сопровождается обменом подарками и определением социальных и финансовых условий союза. Функция этого компонента — санкционирование брака социумом и заложение основы будущего союза;

2) Ритуалы прощания невесты с родительским домом — этап перехода, проводимый на стороне невесты непосредственно накануне ее ухода в дом жениха, включает разнообразные обряды: прощальные песни и плачи (например, *кыз елату, сыңсу* и аналоги), наставления родителей и ритуальные действия, направленные на символическое отделение от прежнего социального статуса;

3) Ритуал заключения брака — центральный сакрально-правовой элемент свадьбы, который может включать религиозную церемонию и/или официальную регистрацию. Данный компонент в целом характеризует общетюркскую традицию, хотя форма зависит от вероисповедания: у большинства тюркских народов (исповедующих ислам) проводится *никах*. Гражданская регистрация — элемент советского происхождения. Традиционно *никах* входил в основной свадебный ритуал, в современной практике все чаще *никах* предшествует гражданской регистрации брака; возможны оба формата — в один день или в разные дни. В рамках этого же этапа обычно происходит обмен клятвами или подписями, скрепление брачного договора;

4) Свадебное праздничное застолье и обряды встречи двух родов — неотъемлемая часть свадьбы, во время которой семьи жениха и невесты объединяются для празднования. Свадебные гуляния часто длятся один день, реже — несколько дней. Типовые структурные компоненты здесь включают: праздничное угощение, выполнение ряда символических ритуалов (например, разрезание свадебного угощения (свадебный хлеб, чак-чак и др.) или разлом лепёшки, передача чаши с напитком, угощение друг друга — различные народы имеют свои версии, но цель их — обеспечить изобилие и сплочённость). Также на этом этапе широко распространены игровые обычаи — шуточные испытания для жениха и невесты, песни-переклички между сторонами, танцы, подарки гостям и молодым. Все эти действия служат укреплению связей между двумя семьями и оповещению социума;

5) Послесвадебные обряды интеграции — завершающий компонент, охватывающий действия после основного праздника, которые могут продолжаться от ближайших дней до нескольких недель. Сюда относятся: посещение родственников после свадьбы (как, например, визит молодых в дом родителей невесты у татар на неделю, раздача приданого и получение благословений от старших родственников мужа); обряды оценивания мастерства невесты и включения ее в социум (*килен токмачы* — букв. ‘лапша снохи’), нередко приурочиваемые к ближайшему дню после свадьбы. Цель этих обрядов — закрепить новый статус супругов, особенно невесты, в структуре родственных отношений, снять возможное напряжение между родами через обмен подарками и гостевание, а также обеспечить продолжение рода (недаром многие послесвадебные обычаи связаны с пожеланиями деторождения и благополучия).

Перечисленные компоненты в совокупности образуют обобщенную типологическую схему свадебного цикла тюркских народов. У каждого конкретного этноса они могут реализовываться через свои особые ритуалы и названия, однако функционально и структурно выполняют сходную роль. Например, у всех тюркских народов предсвадебный этап завершается заключением договора, повсеместно практикуются обряды символического прощания невесты, обряды включения молодой жены в новую семью, а также религиозное бракосочетание и свадебное торжество. Эта модель отражает универсальные потребности традиционного общества: социальное признание брака, регулирование имущественных вопросов, психолого-ритуальная подготовка молодых, празднование и утверждение нового статуса, а затем установление новых социальных связей между семьями. В тюркском контексте этот сценарий обогащён характерными этническими чертами (например, исламским влиянием, степными традициями гостеприимства, общинностью праздников и др.), но типологическая сопоставимость звеньев сохраняется. Современная практика не воспроизводит схему непрерывно; с рубежа XX–XXI вв. она демонстрирует волны возрождения и переосмысления отдельных компонентов, при сохраняющейся структурной преемственности ключевых звеньев свадебного цикла.

Заключение

Проведённый анализ позволяет описать структурное ядро свадебного обряда татар и выявить типологически общие элементы на общетюркском фоне. Во второй половине XX — начале XXI в. фиксируется возрождение и переосмысление отдельных компонентов при сохраняющейся структурной преемственности.

Основной вывод исследования заключается в том, что татарский свадебный обряд продолжает функционировать как целостная система, несмотря на утрату некоторых традиционных компонентов. Базовая последовательность обрядов (предсватовство, сватовство, сговор, никах, свадебное торжество, ввод невесты в семью жениха, послесвадебные визиты) остаётся неизменной и составляет фундамент татарской свадьбы.

Сравнительный анализ показал, что многие компоненты татарского свадебного обряда имеют параллели в ритуальной практике других тюркских народов, что указывает на наличие типологически общих структурных элементов. К числу таковых относятся: предварительный договор между семьями, символический обмен дарами, обряд прощания невесты с родительским домом, проведение свадебного торжества с застольем и песенными обрядами, включение невесты в семью жениха через ритуалы интеграции. Однако вместе с этим были выявлены и локальные особенности татарского обряда, отличающие его от аналогичных традиций тюркских народов.

Важным итогом работы является подтверждение того, что татары стараются восстанавливать традиционную структуру свадьбы, которая основана на общетюркской культурной парадигме. Общие черты, обнаруженные при сравнении (такие как обрядовые песни жанра *кыз елату, яр-яр*, институт *калыма*, похожие игры и церемонии), свидетельствуют об исторической связности и взаимодействии культур тюркских народов. Одновременно прояснились и уникальные особенности татарской свадьбы, отличающие её от других (например, сочетание мусульманских и местных элементов, некоторые региональные обычаи).

Перспективы дальнейших исследований связаны с изучением процессов глобализации и урбанизации, влияющих на свадебную обрядность, а также с более широким сравнительно-типологическим анализом брачных ритуалов не только среди тюркских народов, но и в рамках евразийского культурного пространства. Особого внимания заслуживает динамика взаимодействия традиционной свадебной обрядности с современными социальными практиками, что позволит глубже понять механизмы адаптации культурных традиций в условиях изменяющейся социокультурной среды.

В целом, татарский свадебный обряд демонстрирует устойчивость традиционной структуры и одновременно высокую степень адаптивности, что подчёркивает его значимость как элемента этнокультурной идентичности и позволяет говорить о его сохранении в условиях XXI в.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Ахмеров, Г. Н. (1907) Свадебные обряды казанских татар. Казань : Типо-лит. Имп. ун-та. 40 с.

Бакиров, М. Х. (2012) Татарский фольклор. Казань : Ихлас. 400 с.

Баязитова, Ф. С. (1992) Гомернең өч туе (Татар халкының гаилә йолалары) [Три свадьбы в жизни (Семейные обряды татарского народа)]. Казан : Тат. кит. нәшр. 296 б. (На татар. яз.)

Баязитова, Ф. С. (2017) Тамырлары тарихка тоташкан [Корни восходят к истории] // Милли-мәдәни мирасыбыз: Әстерхан татарлары [Национально-культурное наследие: Астраханские татары] / отв. ред. М. Р. Булатова. Казан : ТӘһСИ. 141 б. Б. 139–272. (На татар. яз.)

Брусько, З. М., Завгарова, Ф. Х. (2013) В круге жизни (фольклор семейно-бытовой обрядности татар). Казань : Ихлас. 224 с.

Давлетшина, Л. Х. (2023) Татар йола фольклорының бүгенге яшәеше: туй йоласы [Современное бытование свадебного обрядового фольклора татар] // Гасырлар авазы — Эхо веков — Echo of centuries. № 3. С. 185–195. (На татар. яз.)

Исхакова-Вамба, Р. А. (1997) Татарское народное музыкальное творчество: (Традиционный фольклор). Казань : Татарское книжное издательство. 190 с.

Камалеев, Э. В. (2014) Этнические маркеры в свадебном обряде татар Республики Башкортостан // Вестник археологии, антропологии и этнографии. № 3 (26). С. 127–133.

Кара-оол, Л. С., Кормушин, И. В. (2024) Традиционная лексика свадебной трапезы в тувинском языке // Новые исследования Тувы. № 1. С. 148–165. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2024.1.10

Кисляков, Н. А. (1969) Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л. : Наука. 240 с.

Коблов, Я. Д. (1908) Религиозные обряды и обычаи татар магометан. Казань : Типо-лит. Имп. ун-та. 46 с.

Ламажаа, Ч. К., Майны, Ш. Б. (2020) Свадебная обрядность тувинцев: от установления семейных связей до социальной презентации // Oriental Studies. № 13 (2). С. 405–421. DOI: https://doi.org/10.22162/2619-0990-2020-48-2-405-421

Матыжанов, К. (2023) Казахский семейный фольклор. М. : Восточный экспресс. 472 с.

Насыри, К. Г. (1880) Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на жизнь их суннитского магометанства // Записки Императорского русского географического общества. Т. 6. С. 241–270.

Пинегин, М. Н. (1891) Свадебные обычаи казанских татар // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т. IX. Вып. 1. С. 1–20.

Султангареева, Р. М. (2018) Этнолингвистические и типологические параллели в фольклорном творчестве народов (на материале свадебно-обрядовых песен башкир) // Acta Polono-Ruthenica. Т. 1. № XXIII. С. 225–236. DOI: https://doi.org/10.31648/apr.1509

Тадышева, Н. О. (2021) Современная свадебная обрядность тюрков Саяно-Алтая // Вестник Томского государственного университета. История. № 69. С. 120–125.

Татары (2001) / ред. Р. К. Уразманова, С. В. Чешко. М. : Наука. 583 с.

Фукс, К. Ф. (1844) Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. Казань : Унив. тип. 131 с.

Шарафутдинов, Д. М., Садыкова, Р. Б. (2009) Свадебная обрядность тюркских народов XIX в. // Гасырлар авазы — Эхо веков — Echo of centuries. № 1. С. 300–309.

Шарифуллина, Ф. Л. (2002) Особенности традиционной свадебной обрядности татар в сельских поселениях Тюменской и Омской областей // Сибирские татары / отв. ред. С. В. Суслова. Казань : Ин-т ист. АН РТ. 240 с. С. 144-164.

Юсупов, Ф. Ю. (2018) Музыкальное наследие сибирских татар // Юсупов Ф. Ю. Сибирские татары. Из сокровищницы духовной культуры. Антология фольклора сибирских татар. IV: Музыкальное наследие. Казань : Изд-во «Ак буре». 893 с. С. 5–33.

Aydemir, A. (2013) Türk Dünyasında Bazı Düğün Terimleri ve ʻAl Duvakʼ Geleneği Üzerine [О некоторых свадебных терминах в тюркском мире и традиции «Ал дувак»] // Turkish Studies. C. 8. Sayı. 9. S. 619–655. (На турец. яз.)

Çakır, R. (2020) Türkmen-Türk Düğün Törenlerinde Söylenen Alkış-Dileklerin Kullanım Yerleri [Случаи использования благопожеланий, произносимых на туркменско-турецких свадебных обрядах] // Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies. Vol. 20 (2). S. 467–490. (На турец. яз.)

Yeşil, Y. (2014) Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri [Ритуалы переходного периода в тюркском мире]. Eskişehir : T. C. Eskişehir Valiliği. 380 s. (На турец. яз.)

Дата поступления: 01.03.2025 г.
Дата принятия: 15.12.2025 г.

REFERENCES

Akhmerov, G. N. (1907) *Wedding rituals of Kazan Tatars*. Kazan, Imperial University Printing House. 40 p. (In Russ.)

Bakirov, M. Kh. (2012) *Tatar folklore*. Kazan, Ikhlas. 400 p. (In Russ.)

Bayazitova, F. S. (1992) *Three weddings in life (Family rituals of the Tatar people)*. Kazan, Tatar Book Publishing House. 296 p. (In Russ.)

Bayazitova, F. S. (2017) Roots go back to history. In: Bulatova, M. R. (ed.) *Our national and cultural heritage*: *Astrakhan Tatars*. Kazan, TASSI. 141 p. Pp. 139–272. (In Russ.)

Brusko, Z. M. and Zavgorova, F. Kh. (2013) *In the circle of life (Folklore of family and everyday rituals of the Tatars)*. Kazan, Ikhlas. 224 p. (In Russ.)

Davletshina, L. Kh. (2023) Contemporary existence of wedding ritual folklore of the Tatars. *Gasyrlar avazy — Ekho vekov — Echo of centuries*, no. 3, pp. 185–195. (In Russ.)

Iskhakova-Vamba, R. A. (1997) *Tatar folk musical creativity (Traditional folklore)*. Kazan, Tatar Book Publishing House. 190 p. (In Russ.)

Kamaleev, E. V. (2014) Ethnic markers in the wedding ritual of the Tatars of the Republic of Bashkortostan. *Vestnik arheologii, antropologii i etnografii*, no. 3 (26), pp. 127–133. (In Russ.)

Kara-ool, L. S. and Kormushin, I. V. (2024) Traditional vocabulary of the wedding feast in the Tuvan language. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 148–165. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2024.1.10

Kislyakov, N. A. (1969) *Essays on the history of the family and marriage among the peoples of Central Asia and Kazakhstan*. Leningrad, Nauka. 240 p. (In Russ.)

Koblov, Ya. D. (1908) *Religious rituals and customs of Mohammedan Tatars*. Kazan, Imperial University Printing House. 46 p. (In Russ.)

Lamazhaa, Ch. K. and Mainy, Sh. B. (2020) Wedding rituals of the Tuvans: from establishing family ties to social presentation. *Oriental Studies*, no. 13 (2), pp. 405–421. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.22162/2619-0990-2020-48-2-405-421

Matyzhanov, K. (2023) *Kazakh family folklore*. Moscow, Eastern Express. 472 p. (In Russ.)

Nasyri, K. G. (1880) Beliefs and rituals of Kazan Tatars formed outside the influence of their Sunni Mohammedanism. *Zapiski Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva*, vol. 6, pp. 241–270. (In Russ.)

Pinegin, M. N. (1891) Wedding customs of Kazan Tatars. *Izvestiya Obshchestva arheologii, istorii i etnografii*, vol. 9, issue 1, pp. 1–20. (In Russ.)

Sultangareeva, R. M. (2018) Ethnolinguistic and typological parallels in the folklore creativity of peoples (on the material of Bashkir wedding ritual songs). *Acta Polono-Ruthenica*, vol. 1, no. 23, pp. 225–236. DOI: https://doi.org/10.31648/apr.1509

Tadysheva, N. O. (2021) Contemporary wedding rituals of the Turks of the Sayano-Altai. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya*, no. 69, pp. 120–125. (In Russ.)

Urazmanova, R. K. and Cheshko, S. V. (eds.) (2001) *Tatars*. Moscow, Nauka. 583 p. (In Russ.)

Fuks, K. F. (1844) *Kazan Tatars in statistical and ethnographic aspects*. Kazan, University Printing House. 131 p. (In Russ.)

Sharafutdinov, D. M. and Sadykova, R. B. (2009) Wedding rituals of Turkic peoples in the nineteenth century. *Gasyrlar avazy — Ekho vekov — Echo of centuries*, no. 1, pp. 300–309. (In Russ.)

Sharifullina, F. L. (2002) Features of the traditional wedding rituals of Tatars in rural settlements of the Tyumen and Omsk regions. In: Suslova, S. V. (ed.) *Siberian Tatars*. Kazan, Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan. 240 p. Pp. 144–164. (In Russ.)

Yusupov, F. Yu. (2018) Musical heritage of Siberian Tatars. In: Yusupov, F. Yu. *Siberian Tatars. From the treasury of spiritual culture. Anthology of the folklore of Siberian Tatars. IV: Musical heritage*. Kazan, Ak Bure Publishing House. 893 p. Pp. 5–33. (In Russ.)

Aydemir, A. (2013) Some wedding terms in the Turkic world and the tradition of "Al duvak". *Turkish Studies*, vol. 8, no. 9, pp. 619–655. (In Turk.)

Çakır, R. (2020) Places of use of blessings uttered in Turkmen Turkish wedding ceremonies. *Journal of Turkish World Studies*, vol. 20, no. 2, pp. 467–490. (In Turk.)

Yeşil, Y. (2014) *Transition period rituals in the Turkic world*. Eskişehir, T.C. Eskişehir Valiliği. 380 p. (In Turk.)

Submission date: 01.03.2025.
Acceptance date: 15.12.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.23

Статья

Становление и развитие религиозной идентичности монгольского этноса

Мерген С. Уланов, Валерий Н. Бадмаев
Южный научный центр Российской академии наук, Российская Федерация,
Бямбахишиг Пурэвсурэн
Институт философии Академии наук Монголии, Монголия

В статье представлен социально-философский анализ религиозной идентичности у монголов с древнейших времен до настоящего времени. Подобное исследование предполагает обращение не только к монгольской форме буддизма, но и к древним религиозным верованиям, в частности, к тенгрианству и шаманизму. Тибетский буддизм сыграл важную роль в формировании монгольской религиозной и этнокультурной идентичностей. Благодаря влиянию Тибета среди монголов распространяется новая буддийская идентичность, оказавшая значительное влияние на их культуру и менталитет.

Выявляются истоки религиозной идентичности монгольских народов, связанные с феноменом тенгрианства (XII–XIV вв.). Исследуется процесс формирования буддийской идентичности среди монголов (XVII–XIX вв.). Анализируется реформаторское движение в монгольском буддизме (начало XX в.). Рассматривается трансформация религиозной идентичности монголов в XX в. и религиозной идентичности монголов на современном этапе (конец XX — начало XXI в.).

В XX в. в Монголии происходили сложные социально-политические и социокультурные процессы, которые привели к трансформации религиозной идентичности. В том числе была фактически запрещена религия, что ограничивало возможность полноценного развития и сохранения буддийской традиции. Тем не менее буддизм все же оставался значимым фактором, определяющим самоидентификацию монгольского народа. В постсоциалистический период буддизм в определенной степени смог восстановить утраченные позиции, заняв важное место в социокультурной жизни монголов.

Современная идентичность монгольских народов неразрывно связана с буддизмом как частью их культурного кода. Несмотря на определенный кризис этнической идентичности, связанный с процессами глобализации и вестернизации, буддизм остается одним из самых важных маркеров этнической самоидентификации монголов.

Ключевые слова: *религиозная идентичность; национальная идентичность; монголы; буддизм; тенгрианство; шаманизм; монгольская культура*

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-48-03004 «Идентичность монгольских народов в условиях полицентричного мира», https://rscf.ru/project/24-48-03004/

Для цитирования:
Уланов М. С., Бадмаев В. Н., Пурэвсурэн Б. Становление и развитие религиозной идентичности монгольского этноса // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 411-434. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.23

Уланов Мерген Санджиевич — доктор философских наук, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела научно-исследовательской работы и прикладных исследований Южного научного центра РАН. Адрес: Россия, г. Ростов-на-Дону, 344006, пр. Чехова, д. 41. Эл. адрес: ulanov1974@mail.ru

Бадмаев Валерий Николаевич — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник отдела научно-исследовательской работы и прикладных исследований Южного научного центра РАН. Адрес: Россия, г. Ростов-на-Дону, 344006, пр. Чехова, д. 41. Эл. адрес: badmav07@yandex.ru

Пурэвсурэн Бямбахишиг — доктор наук (PhD), профессор, директор, Институт философии Академии наук Монголии. Адрес: Монголия, г. Улан-Батор, 15141, р-н Чингэлтэй, ул. Баруун Сэлбэ, д. 15. Эл. адрес: puujee@yahoo.com

Article

Formation and Development of the Religious Identity of the Mongolian Ethnos

Mergen S. Ulanov, Valery N. Badmaev
Southern Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation,
Byambahishig Purevsuren
Institute of Philosophy, Mongolian Academy of Sciences, Mongolia

The article presents a socio-philosophical analysis of the religious identity of the Mongols from ancient times to the present day. This study involves examination not only of the Mongolian form of Buddhism but also of ancient religious beliefs, particularly Tengrianism and shamanism. Tibetan Buddhism played an important role in the formation of Mongolian religious and ethno-cultural identities. Under the influence of Tibet, a new Buddhist identity spread among the Mongols, exerting a significant impact on their culture and mentality.

The article traces the origins of the religious identity of the Mongolian peoples associated with the phenomenon of Tengrianism (12th–14th centuries). It also explores the process of the formation of Buddhist identity among the Mongols (17th–19th centuries), examines the reformist movement within Mongolian Buddhism (early 20th century), and considers the transformation of Mongolian religious identity throughout the 20th century as well as its state at the contemporary stage (late 20th – early 21st centuries).

In the 20th century, Mongolia underwent complex socio-political and socio-cultural processes that led to a transformation of its religious identity. Religion was in fact prohibited, restricting the development and preservation of the Buddhist tradition. Nevertheless, Buddhism remained a significant factor shaping the self-identification of the Mongolian people. In the post-socialist period, Buddhism managed to partially restore its lost positions, regaining an important place in the socio-cultural life of the Mongols.

The modern identity of the Mongolian peoples remains inextricably linked with Buddhism as a part of their cultural code. Despite a certain crisis of ethnic identity caused by processes of globalization and Westernization, Buddhism continues to be one of the most important markers of ethnic self-identification among the Mongols.

Keywords: *religious identity; national identity; Mongols; Buddhism; Tengrianism; shamanism; Mongolian culture*

Financing
The study was supported by the Russian Science Foundation grant No. 24-48-03004, https://rscf.ru/project/24-48-03004/»

For citation:
Ulanov M.S., Badmaev V. N. and Purevsuren B. Formation and Development of the Religious Identity of the Mongolian Ethnos. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 411-434 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.23

ULANOV, Mergen Sandzhievich, Doctor of Philosophy, Candidate of History, Leading Researcher, Department of Scientific Research and Applied Research Southern Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 41 Chekhov Ave., 344006, Rostov-on-Don, Russian Federation. E-mail: ulanov1974@mail.ru
ORCID: 0000-0002-6749-7424

BADMAEV, Valeriy Nikolaevich, Doctor of Philosophy, Professor, Leading Researcher, Department of Scientific Research and Applied Research, Southern Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 41 Chekhov Ave., 344006, Rostov-on-Don, Russian Federation. E-mail: badmav07@yandex.ru
ORCID: 0000-0003-1066-8314

PUREVSUREN, Byambakhishig, PhD, Professor, Director, Philosophy Institute, Mongolian Academy of Sciences. Postal address: 15, Baruun Selbe St., Chingeltei district, Ulaanbaatar, 15141, Mongolia. E-mail: puujee@yahoo.com
ORCID: 0000-0003-1325-9743

Введение

Религиозная идентичность представляет собой форму самоосознания человека, которая основывается на принадлежности к определённой религии, осмыслении своей веры и отождествлении себя с неким идеалом или моделью поведения. В отличие от термина «религиозность», подчёркивающего эмоциональную и практическую вовлечённость, понятие религиозной идентичности больше связано с восприятием себя через призму ценностей и норм группы, к которой человек себя относит. Актуальность исследования феномена религиозной идентичности обусловлена тем, что в современном полицентричном мире мировые религии, в том числе и буддизм, продолжают играть важную роль в общественной жизни. Ослабление национальной идентичности, связанное с процессами глобализации, в свою очередь усиливает религиозный фактор. Как справедливо отмечал С. Хантингтон, процесс десекуляризации в конце XX столетия стал одним из ключевых явлений современного общества (Хантингтон, 1994: 35). По крайней мере, десекуляризация характерна сегодня для общественной жизни целого ряда восточных обществ.

В этой связи особый интерес представляет религиозная идентичность монгольского этноса. Актуальность обращения к религиозной идентичности монгольского этноса обусловлена процессом возрождения в Монголии религиозных традиций, которые начинают играть заметную роль в социально-политической и социокультурной жизни общества. Особую роль в этом процессе играет буддизм, который позиционируется не только как мировая религия, но и как часть национальной этнокультурной традиции монголов. Монгольский буддизм сегодня выступает как значимый социальный фактор, который способствует консолидации монгольского этноса и оказывает прямое влияние на поддержание и упрочение этнической идентичности монголов. В то же время буддизм, будучи мировой религией, способствует взаимодействию и налаживанию взаимосвязей с другими государствами и этносами, имеющими отношение к буддийской культуре. В этом контексте буддизм может выступать и в качестве политического инструмента, своеобразной «мягкой силы» государства.

Исследование религиозной идентичности монголов имеет большое значение для понимания историко-культурного развития таких этносов России, как калмыки, буряты и тувинцы, которые связаны длительными культурными, религиозными и историческими контактами с монголами. Исследование эволюции религиозной идентичности у монголов поможет восстановить общую картину религиозной динамики у монгольских и тюркских народов России, выявить роль буддизма в формировании духовной культуры калмыков, бурят и тувинцев. Изучение общих корней и специфики религиозной идентичности способствует формированию более устойчивого межэтнического и межконфессионального сотрудничества между данными народами.

Целью настоящего исследования является социально-философский анализ религиозной идентичности у монголов с древнейших времен до настоящего времени. Для достижения поставленной цели необходимо: выявить истоки религиозной идентичности монгольских народов, связанные с феноменом тенгрианства (XII–XIV вв.); исследовать процесс формирования буддийской идентичности среди монголов (XVII–XIX вв.); проанализировать реформаторское движение в монгольском буддизме (начало XX в.); рассмотреть трансформацию религиозной идентичности монголов в XX в.; провести анализ религиозной идентичности монголов на современном этапе (конец XX — начало XXI в.). Данные задачи тесно связаны с исторической периодизацией религиозной жизни монгольского этноса и отражают изменчивость феномена религиозной идентичности.

Социально-философский анализ религиозной идентичности представляет собой исследование роли религии в формировании идентичности личности, группы или общества, с точки зрения взаимодействия между индивидом и социальной средой. «В социально-философском дискурсе идентичность рассматривается как процесс формирования и поддержания субъективного ощущения собственной принадлежности к определенной группе, культуре, нации или другой социальной общности. Это ощущение может быть основано на различных факторах, таких как язык, религия, национальность, социальный статус, пол, возраст и т. д.» (Бережная, 2023: 207). Социальная философия рассматривает религиозную идентичность как сложный феномен, сочетающий социальные и психологические аспекты и требующий анализа в социально-историческом, философском и индивидуально-личностном измерениях[1].

[1] Горбачук Г. Н. Социально-философские аспекты формирования личной религиозной идентичности: на материалах творчества С. И. Фуделя: автореф. дис. … канд. филос. н. Архангельск, 2011. С. 6.

В рамках социально-философского подхода к проблеме личной религиозной идентичности задействуются базовые концепты, теоретические посылы и эмпирические выводы, разработанные как отечественными, так и зарубежными учеными.

Обзор литературы

В зарубежной литературе есть ряд социально-философских работ, затрагивающих проблему религиозной идентичности, которая исследуется как сложный многоаспектный процесс, играющий важную роль в формировании мировоззрения. Так, Б. Андерсон в монографии «Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма» указывает, что религиозную идентичность можно понимать как некий воображаемый конструкт (Андерсон, 2016). Изменчивый, текучий и множественный характер религиозной идентичности отмечается в книге К. Данн «Идентичность и глобальная политика: эмпирические и теоретические разработки» (Dunn, 2004). К. Армстронг в работе «Битва за Бога: История фундаментализма» рассматривает феномен религиозной идентичности в контексте религиозного фундаментализма, отмечая, что новейшие религиозные идентичности представляют собой способ приспособления к глобальным вызовам современного мира (Армстронг, 2013). Ф. Фукуяма в книге «Идентичность: Стремление к признанию и политика неприятия» относит религиозную идентичность к коллективным и нелиберальным формам идентичности (Фукуяма, 2019: 137). Э. Кедури в работе «Национализм» утверждает, что исторически религиозная идентичность была одним из ключевых инструментов строительства национальных государств (Кедури, 2010: 75).

Из работ российских авторов можно выделить исследования Т. С. Прониной (Пронина, 2017), Л. С. Перепелкина и В. Г. Стэльмаха (Перепелкин, Стэльмах, 2010), А. В. Шипилова (Шипилов, 2008), М. М. Мчедловой (Мчедлова, 2009) и др., в которых анализируется сущность и специфика религиозной идентичности.

Особо следует выделить монографию А. Н. Крылова «Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве» (Крылов, 2012). В данной работе с позиции социальной философии анализируется сущность религиозной идентичности, а также идентификационные составляющие религии. Религия здесь рассматривается как важный фактор человеческой самоидентификации.

Из работ, связанных с проблемой буддийской идентичности у монгольских народов, необходимо отметить обзорную коллективную статью историографического плана «Монгольская религиозность, этничность и политическое влияние на нее в российских и зарубежных исследованиях» (Романова и др., 2015), в которой отмечается, что тема этнической идентичности монгольских народов «является разработанным в исторической и современной литературе предметом, к которому применяются разнообразные подходы от современных интерпретативных до классических этнографических и социологических» (там же: 125).

Особо отметим статью Б. У. Китинова «Буддизм и национализм в идентификационных процессах в Азии в конце XIX — начале XX веков» (Китинов, 2022). В статье анализируется влияние буддизма на идентификационные процессы в странах Азии в условиях социально-политических трансформаций конца XIX — начала XX в. Автор приходит к выводу о том, что «высокий запас цивилизационной прочности позволил буддистам различных направлений и стран утверждать свои базовые принципы как необходимые для сохранения своей культуры и самобытности, как маркеры идентичности» (там же: 335).

Статья О. И. Зимина «Глобализация и проблема национальной идентичности в Монголии» (Зимин, 2012) посвящена вопросу о влиянии глобализационных процессов в современной Монголии на духовную культуру монголов. По мнению автора, одним из аспектов глобализации в стране стало распространение нетрадиционных, преимущественно протестантских конфессий, что несет угрозу национальной идентичности и может способствовать культурным конфликтам в стране, как на макро-, так и на микроуровнях. В своей кандидатской диссертации О. И. Зимин[1] использует как социально-философский, так и психологический подход для понимания идентичности монголов, обосновывает

[1] Зимин О. И. Влияние религиозного мифотворчества на монгольскую этническую идентичность: автореф. дис. … канд. филос. н. Чита, 2015.

идею «о том, что монгольская идентичность не привязана к одному этносу или территории, а является составной частью социальной идентичности личности. Это особая психологическая категория, находящаяся в процессе социального формирования и относящаяся к осознанию своей принадлежности к некой этнической общности, представления о которой составлены религиозными мифами личностного, родового, племенного, этнического и государственного уровней, связанными с монгольскими традициями истории и культуры, и конструирующими монгольскую этносферу везде, где находятся люди, идентифицирующие себя как монголы»[1].

В статье С. В. Никифорова «Идентичности Монголии. Этносы, религии, социальные группы» (Никифоров, 2018) в социологическом ракурсе рассматривается этническая, социально-стратификационная и религиозная идентичности современных жителей Монголии. Автор полагает, что специфика проявления монгольских идентичностей заключается в отсутствии серьезной социальной напряженности, несмотря на то, что в стране происходит строительство моноэтнического и отчасти монорелигиозного государства (там же: 130).

Работа Ц. Цэцэнбилэг, Т. Б. Бадмацыренова и В. А. Родионова «Буддизм и воспроизводство буддийской идентичности в Монголии» (Цэцэнбилэг, Бадмацыренов, Родионов, 2015) посвящена социально-философскому исследованию специфики религиозной (буддийской) идентичности в современной Монголии. Авторы отмечают тесную связь буддизма с процессом формирования политической идентичности монголов.

Особый интерес представляет монография Ц. П. Ванчиковой «Буддизм в Монголии: история, духовенство, монастыри» (Ванчикова, 2019а), которая посвящена комплексному историко-религиоведческому исследованию буддизма в Монголии. Автор рассматривает эволюцию буддийской традиции от её первых контактов с монгольским миром в XIV в. до современного этапа возрождения после советского атеистического периода. Также рассматривается влияние буддизма на процесс формирования национальной идентичности монголов, что делает данную работу особенно важной для изучения этнокультурных процессов в Монголии. Автор показывает, как буддизм стал не просто религией, а ключевым элементом культурной памяти, самосознания и этнической идентичности монгольского народа.

В целом, большинство отечественных авторов подчеркивают тесную связь религиозной идентичности монголов с буддийской традицией, отмечают роль буддизма в формировании общемонгольской идентичности, указывая при этом влияние процесса глобализации на конфессиональную ситуацию в стране.

Из зарубежных исследований, посвященных проблеме идентичности монголов, следует отметить работы немецко-швейцарского востоковеда К. Коллмар-Пауленца, в которых отмечается важная роль буддизма в формировании новой этнокультурной идентичности в современной Монголии (Kollmar-Paulenz, 2003; Коллмар-Пауленц, 2004, 2011). При этом она утверждает, что феномен монгольской религиозной идентичности может быть понят только при учете «двух важнейших факторов, а именно собственно монгольской и буддийской систем верований в соответствующих им контекстах» (Коллмар-Пауленц, 2004: 456).

В статье «Религия и групповая идентичность в современной Монголии» немецкий монголовед К. Сагастер в религиоведческом ракурсе анализирует взаимосвязь между религией и групповой идентичностью в современной Монголии (Sagaster, 2021). Автор акцентирует внимание на том, как религиозные традиции, особенно буддизм, способствуют формированию этнической и культурной идентичности монголов в условиях модернизации и влияния внешних культурных и идеологических факторов. К. Сагастер рассматривает буддизм не только как религию, но и как важный элемент национальной и культурной идентичности, особенно в период после падения социалистического режима, когда в Монголии началось возрождение духовных традиций. Работа представляет интерес для исследования культурной идентичности монголов в условиях глобализации, показывая, что религия может служить как инструментом сохранения национальной идентичности, так и основой для социальных конфликтов и изменений.

Статья М.-Д. Эвен посвящена анализу религиозного ландшафта Монголии в постсоциалистический период, с учетом изменений, которые произошли после падения коммунистического режима и

[1] Там же. С. 6.

возрождения религиозных традиций (Even, 2012). Автор проводит историко-религиоведческий анализ динамики религиозного развития в современной Монголии, показывая, как страна, пережившая радикальные социальные преобразования, адаптируется к новым формам религиозности. Он подчеркивает, что религиозное возрождение сталкивается с рядом таких проблем, как слабость традиционных религиозных институтов, коммерциализация религиозных услуг, недостаток религиозного образования, а также прозелитизм протестантских конфессий, что отрицательно сказывается на формировании общемонгольской идентичности.

Также можно выделить неоднозначную и противоречивую статью американского религиоведа Й. Эльверскога «Два буддизма в современной Монголии» (Эльверског, 2021), в которой он утверждает, что «у монголов не было непрерывной преемственности буддизма как живой традиции» (там же: 118). По его мнению, «многие монголы не готовы приравнять свою этническую идентичность к буддизму. Более того, они часто придерживаются прямо противоположной точки зрения» (там же: 119).

В целом, в современном монголоведении накоплено значительное количество исследовательского материала, посвященного религиозной идентичности монголов на современном этапе исторического развития. Вместе с тем, существует потребность в создании целостной социально-философской картины развития религиозной идентичности монголов, что и определяет направление данного исследования. Социально-философский подход позволит нам рассмотреть религиозную идентичность монголов как сложный и динамичный социокультурный феномен.

Истоки религиозной идентичности монгольских народов: феномен тенгрианства

Исследование религиозной идентичности монгольских народов на протяжении их многовековой истории предполагает обращение не только к монгольской форме буддизма, но и к древним религиозным верованиям, в частности, к тенгрианству. Формирование религиозной идентичности монгольских народов необходимо рассматривать в контексте истории тенгрианской культурной традиции, которая была распространена у всех тюрко-монгольских этносов Центральной Азии и Юга Сибири.

Зарождение и становление тенгрианской религии и идентичности было тесно связано с процессом формирования ранних протогосударств и государств центрально-азиатских номадов, начиная от хунну и заканчивая средневековыми монголами. В этот обширный период формирующаяся государственность номадов Центральной Азии вынуждена была опираться на новую религиозность, которая по своей сути была направлена на складывание надплеменной идентичности (Жумаганбетов, 2006ab; Кодар, 2009; Уланов, 2022).

Интересно, что сегодня многие ученые, мыслители и общественные деятели Монголии проводят идентификацию монголов с хунну как протомонгольским этносом. Многие простые монголы также считают себя потомками хунну. Подобное «удревление истоков этногенеза монголов до периода хунну можно рассматривать как проявление характерного для этнонаций стремления к архаизации» (Шмыт, 2011: 114–115). При этом следует отметить, что в научной литературе также отмечается значительная роль хунну и древних тюркских этносов в формировании монгольских народов (Абаев, 2011; Абаев, Фельдман, 2012).

Особенностью тенгрианства была его тесная связь с государственными институтами, прежде всего, с имперской (каганской) властью и идеологией (Жумаганбетов, 2006b). В силу этого после падения древнетюркских каганатов тенгрианство пришло в упадок, а масштабные церемонии Великому Тенгри были прекращены, что привело к усилению роли культа родоплеменных богов (Бичеев, Кукеев, 2011: 75).

В период Монгольской империи значение тенгрианства как имперской (каганской) религии вновь возрастает. Однако после распада монгольской империи тенгрианство, ранее выступавшее в качестве политизированной религиозной системы, постепенно приходит в упадок (Уланов, 2022: 106–107). Его влияние ослабевает, и оно уступает место другим духовным традициям. На первый план выходят: шаманизм, который восстанавливает свои позиции, а затем буддизм махаяны и ислам, которые начинают играть более значительную роль в регионе. Буддизм и ислам, как более институционально организованные религии с более развитой системой вероучения, имели определенное преимущество перед тенгрианством. В тех же регионах Центральной Азии и Сибири, где мировые религии не получили широкого распространения, тенгрианство было ассимилировано

шаманизмом. Этот переход отражает изменения в социокультурной жизни кочевых обществ, где тенгрианство стало терять свою былую политическую и идеологическую значимость (там же: 109).

Одной из наиболее сложных проблем, связанных с изучением тенгрианства, является вопрос о его соотношении с шаманизмом (Мамедов, 2018; Урбанаева, 2000). Представляется, что шаманизм, являясь более ранней религиозной традицией, был важной и системообразующей частью тенгрианской религии. Фактически тенгрианство представляло собой специфическую развитую форму шаманизма, возникновение которой было связано с социально-политическим развитием номадов Центральной Азии.

После распада монгольской империи шаманизм, имевший в отличие от тенгрианства тесную связь с родоплеменными отношениями, начал усиливать свои позиции. В то же время слабостью шаманизма было отсутствие в нем этноинтегрирующего начала. Будучи изначально связанным крепкими узами с родовыми структурами, шаманизм не мог выполнять задачу объединения государства, которая встала перед монголами в последующий период. Не имея тесной связи с монгольской властью, в отсутствии четкой институциализации и иерархичности, шаманизму было сложно противостоять значительно более организованной буддийской религии.

Кризис тенгрианства как имперской религии, возрождение классического шаманизма и постепенное распространение буддизма, связанное с формированием тибето-монгольской локальной цивилизации, способствовало изменению идентичности монголоязычных народов. Процессы распространения тибетского буддизма и цивилизационной локализации одновременно дополнялись здесь процессом формирования народностей, что привело к дальнейшему упадку тенгрианской идентичности. Идентичность монголоязычных этносов, их культурное ядро, претерпели существенные изменения благодаря широкому распространению буддизма.

Процесс формирования буддийской идентичности среди монголов

Распространение и формирование буддийской культуры и идентичности среди монгольских народов Центральной Азии представляет собой сложный и поэтапный процесс.

По мнению А. Берзина, буддизм начал распространяться в Монголии еще в конце VI в., в период Тюркского и последующего Уйгурского каганатов, когда из Центральной Азии в регион пришла первая волна махаянских буддийских учений. Второй и более значимый этап распространения буддизма в Монголии относится к XIII в. и связан с проникновением буддийской традиции из Тибета в эпоху правления императора Хубилая. Центральной фигурой этого периода стал известный представитель школы Сакья — Пхагпа-лама, который не только способствовал укреплению буддийского влияния, но и создал новую форму монгольской письменности для перевода религиозных текстов. В конце XVI в. Монголию охватила третья волна буддийского влияния, связанная с деятельностью Далай-ламы III. В этот период традиция Гелуг утвердилась как ведущая форма тибетского буддизма среди монгольских народов (Берзин, 1992: 23).

В 1640 г. на территории Джунгарии состоялся съезд монгольских и ойратских князей, в котором принимали активное участие представители буддийского духовенства. Съезд, призванный сплотить восточных и западных монголов перед маньчжурской угрозой, принял единый свод законов «Ики Цааджин бичиг» («Великое уложение»), получивший статус главного правового документа (Санчиров, 2009, 2011). В нем фактически был определен статус буддизма как официальной религии монголов и ойратов, а также выработаны меры для борьбы с шаманизмом.

Религиозная идентичность монголов в XVII–XIX вв. была тесно связана с буддизмом, но также сохраняла элементы традиционных верований, связанных с шаманизмом. Буддийская религиозность в Монголии опиралась на развитую иерархическую структуру буддийской церкви, которая была институционально сформирована на основе тибето-буддийской модели общества, частично адаптированной к местным социокультурным и политическими условиям. Эта система впитала в себя традиции тибетской школы Гелугпа. Важным элементом данной структуры был институт хутухт или хубилганов — реинкарнаций авторитетных лам, который играл ключевую роль в организации буддийского сообщества. Каждый крупный буддийский монастырь Монголии как и Тибете имел своего собственного хутухту, который обладал как духовными, так и светскими полномочиями. Среди хубилганов-хутухт Монголии наивысшим почетом пользовался ургинский

Джебцзун-Дамба-Хутухта или Богдо-гэгэн, который и возглавлял буддийскую церковь (Ванчикова, 2019а: 167–170). Институт Богдо-гэгэнов играл важную интегрирующую функцию для монгольского общества. Как отмечал дореволюционный автор П. А. Ровинский, «единственное всесильное лицо в Монголии — хутухта, который может соединить князей и за которым пойдет весь народ. Поэтому китайское правительство обращает особенное внимание на него…»[1].

Религиозная идентичность монгольского общества в этот период можно оценить на основе комплексного анализа письменных, археологических и этнографических источников. Известно, что ключевыми критериями религиозной идентичности являются: 1) наличие специфической религиозной символики; 2) существование ритуалов и обрядов; 3) использование религиозной терминологии; 4) передача норм и ценностей между поколениями.

Данные критерии применимы и для понимания религиозной идентичности монголов в XVII-XIX вв.:

1. Наличие и распространённость религиозной символики. В данный период на территории Монголии активно развивалась буддийская культура. К XIX в. в стране насчитывалось более 700 монастырей, среди которых были такие крупные монастыри как Эрдэни-дзу, Их-Хурэ и Гандан. В музеях Монголии и России сохраняется значительное количество статуи Будды и буддийских божеств, икон-тханок, амулетов и других элементов буддийской культуры (Бардалеева, 2021; Сыртыпова, 2023; Цултэм, 1982). Все это указывает на коллективную принадлежность монголов к буддийской религиозной традиции. Однако буддийская идентичность не смогла полностью вытеснить шаманскую религиозность. Сохранившиеся с того периода шаманские атрибуты указывают на сохранение добуддийских верований и шаманской идентичности у монголов;

2. Фиксация религиозных ритуалов и обрядов. Буддийская обрядность глубоко вошла в сферу повседневной жизни монголов, о чем указывают труды русских путешественников конца XIX в. Среди основных буддийских церемоний и обрядов можно отметить большие и малые хуралы, индивидуальные обряды, соблюдение поста, чтение мантр, участие в религиозных праздниках и т. д. (Позднеев, 1993: 275–474). Одновременно сохранялись жертвоприношения духам местности, гор, рек и т. д., связанные с шаманской практикой. Таким образом, ритуальная жизнь монголов отражала двойственность их религиозной идентичности при преобладании буддийской составляющей;

3. Использование религиозной терминологии. В письменных источниках того времени монголы часто используют различные буддийские термины: *лама*, *гэгэг*, *хутухту*, *хубилган*, *дацан* и т. д. Эти понятия стали частью официальной и повседневной лексики. Процесс проникновения буддийской терминологии тесно связан с распространением буддизма (Харанутова, Будажапова, 2023). Заимствования поступали как устно, так и письменно, причём наибольший поток терминов отмечается в период активного развития религии. Не вызывает сомнения, что увеличение числа буддийских терминов напрямую зависело от становления старописьменного монгольского языка, который применялся для перевода буддийских текстов. Вместе с тем, в обиходе оставались и традиционные шаманские термины (*тенгри*, *бо*, *обо* и т. д.). Такое сочетание лексики подтверждает синкретическую природу религиозной идентичности монголов того периода;

4. Передача религиозных норм и ценностей между поколениями Образование в монастырях стало важным инструментом передачи буддийской традиции. Молодые монголы обучались не только буддийской философии и обрядам, но и медицине, астрономии, искусству (Нямсурэн, 2024). Все это способствовало формированию коллективной памяти и легитимации буддизма. Одновременно продолжали существовать добуддийские родовые обычаи, связанные с тенгрианскими и шаманскими представлениями. Эти традиции передавались из поколения в поколение, формируя устойчивый культурный пласт.

В современном востоковедении существуют два противоположных мнения относительно религиозной идентичности монголов в дореволюционный период. Согласно первой точке зрения, религиозная идентичность монголов к началу XX в. окончательно сформировалась как идентичность буддийская, а буддизм способствовал развитию монгольской культуры и приобщил монголов к достижениям индобуддийской цивилизации (Берзин, 1992; Ванчикова, 2019а). Другое мнение состоит в том, что распространение буддизма среди монголов носило формальный характер, а в народной

[1] Ровинский П. А. Мои странствования по Монголии (1871 г.) // Вестник Европы. 1874. № 7. С. 231.

среде всегда преобладали добуддийские шаманские верования и культы. В этом случае монголы предстают в романтическом стиле, как народ, сохранивший первозданную культуру и религию (Эльверског, 2021; Heissig, 1964).

С нашей точки зрения, более весомой выглядит первая точка зрения, поскольку она опирается как на собственно монгольские источники («Шара-туджи», «Эрдэнийн Эрихэ», «Биография Нейджи-тойна» и др.)[1], так и на свидетельства ученых, побывавших в Монголии[2], хотя существование у монголов пережитков тенгрианства и других добуддийских верований отрицать сложно.

Тибетский буддизм сыграл крайне важную роль в формировании монгольской и ойратской религиозной и этнокультурной идентичностей. Благодаря влиянию Тибета среди монголов и ойратов распространяется новая буддийская идентичность, оказавшая значительное влияние на культуру и менталитет монгольских народов. Исследователи отмечают, что буддизм в его тибетском варианте способствовал укреплению цивилизационной идентичности монголов, «объединяя монголов не только на уровне этнокультурной близости, но и новой религиозной идентичности» (Железняков, Никифоров, 2025: 190–191). В целом, буддийская религиозная идентичность у монголов начала формироваться на рубеже XVI–XVII вв., а окончательно сложилась и укрепилась в XVIII–XIX вв. Это был длительный процесс, связанный со сложными социокультурными изменениями в регионе.

В то же время, по мнению К. Коллмар-Пауленц, для монголов была характерна не только буддийская, но и добуддийская, тенгрианско-шаманская картина мира, которые при этом не исключали друг друга. Она полагает, что феномен религиозной идентичности монголов «может быть проанализирован только с учетом двух важнейших факторов, а именно собственно монгольской и буддийской систем верований в соответствующих им контекстах» (Коллмар-Пауленц, 2004: 456). К. Коллмар-Пауленц отмечает, что после распространения буддизма, у монголов утвердилась система религиозного «синкретизма», которую необходимо учитывать при исследовании процесса формирования религиозной идентичности у монголов (там же).

Схожая ситуация наблюдалась и в Алтае-Саянском регионе, где, как отмечает О. М. Хомушку, распространение буддийской традиции способствовало формированию религиозного синкретизма, возникшего в результате взаимодействия буддизма с традиционными верованиями местных народов, включая тувинцев. По мере проникновения в данный регион тибетского буддизма он активно впитывал в себя элементы автохтонных верований и культов, сохраняя при этом этнокультурные особенности различных локальных и региональных вариантов его практики. В результате здесь сформировался уникальный синкретический комплекс, который отличался сравнительно мирным сосуществованием буддийских и добуддийских культов (Хомушку, 2005: 181).

С позицией К. Коллмар-Пауленц можно согласиться только отчасти, поскольку, несмотря на определенный синкретизм, буддизм, будучи мировой религией с развитой системой мировоззрения, играл в этом союзе доминирующую роль, и во многом ассимилировал добуддийские верования и культы. Именно этим монгольская версия религиозного синкретизма отличалась от алтае-саянской.

В Монголии буддизм и шаманизм на институциональном уровне развивались параллельно, в то время как в Туве, синкретизм был более глубоким. В Туве религиозный синкретизм проявлялся, в частности, в браках между представителями буддийского духовенства и шаманками, что являлось достаточно распространённым явлением (Дьяконова, 1979: 171). Существовал также обычай приглашать шаманов в буддийские храмы для совершения обрядов жертвоприношения духам и божествам в соответствии с традициями шаманизма. Многие тувинские ламы не видели противоречия в обращении к шаманам за помощью в случаях болезней или других бедствий, рассматривая это как естественную форму взаимодействия с духовной реальностью. Имели место и обратные ситуации, когда шаманы обращались к ламам-целителям для получения лечения с использованием тибетских медицинских практик (Монгуш, 2007: 131; Дьяконова, 1979: 171). Ещё одним свидетельством синкретического характера религиозных представлений в Туве был институт «бурхан-хам» (дословно —

[1] Шара-туджи. Монгольская летопись XVII века. М.: АН СССР, 1957; Позднеев А. М. Монгольская летопись «Эрдэнийн Эрихэ». Материалы для истории Халхи с 1636 по 1736 г. СПб., 1883; Пурбуева Ц. П. «Биография Нейджи-тойна» — источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1984.
[2] Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1993; Ровинский П. А. Мои странствования по Монголии // Вестник Европы. 1874. № 7. С. 212–304.

«будда-шаман»). Данный термин обозначал священнослужителей, получивших образование в буддийских монастырях, но совмещавших в своей деятельности функции, как ламы, так и шамана. В зависимости от конкретных обстоятельств такие лица могли осуществлять либо буддийские ритуалы, либо шаманские обряды. Синкретизм находил своё отражение также и в их облачении, в котором сочетались элементы одежды как буддийского, так и шаманского происхождения. «В зависимости от ситуации эти полуламы-полушаманы могли исполнять либо шаманские, либо буддийские обряды, а иногда и совмещать их» (Монгуш, 2014: 5).

Буддийская культурная традиция, получившая распространение среди монголов, содействовала упрочению общемонгольской идентичности, поскольку формировала определенный базис для объединения Монголии и прекращения феодальной раздробленности. Неслучайно, что наиболее значимые исторические сочинения монголов («Эрдэнийн Тобчи», «Алтан тобчи», «Шара туджи» и др.) появились после распространения у них буддизма[1].

Таким образом, Тибет, Монголию и Джунгарию стала объединять общая буддийская идентичность, которая повлияла на политические процессы в данных регионах.

В то же время после вхождения Монголии в состав Цинской империи (конец XVII в.) и падения Джунгарского ханства (середина XVIII в.) начала формироваться новая монгольская идентичность, которая была основана на принадлежности монголов к цинской империи. Известно, что маньчжурские императоры пытались использовать буддийский фактор, наравне с другими, для укрепления своей власти над монголами во времена династии Цин. В силу этого распространена точка зрения, согласно которой, именно буддийская церковь, находившаяся под покровительством маньчжуров, способствовала колонизации Монголии. Этой точки зрения придерживались в свое время, как представители монгольского национализма, так и марксизма (Эльверског, 2021: 120–122). Однако, в действительности именно буддизм способствовал формированию и сохранению общемонгольской идентичности. Фактически, буддийские священнослужители являлись единственным сословием, которое имело возможность свободно передвигаться между многочисленными хошунами, содействуя тем самым складыванию и укреплению общемонгольской идентичности. Неслучайно, именно буддийское духовенство во главе с Богдо-гегеном выступило в роли инициаторов национально-освободительного движения в начале XX в. (Батсайхан, 2018; Кузьмин, Оюунчимэг, 2009). Поэтому можно прямо утверждать, что монгольский буддизм стал важнейшим фактором для складывания национальной идентичности монголов.

Таким образом, религиозная идентичность монголов сформировалась как результат глубокого взаимодействия между тибетским буддизмом и добуддийскими традициями. Буддизм стал основой этнокультурной идентичности, способствуя формированию общемонгольской культурной целостности, на основе общей религии. Вместе с тем, местные верования, особенно шаманизм, продолжали оказывать влияние на обрядность, символику и повседневную религиозную практику, что породило религиозный синкретизм. Однако этот синкретизм не ослабил буддизм, а, напротив, способствовал его адаптации и укоренению в местной культуре, сделав его неотъемлемой частью монгольской идентичности.

Реформаторское движение в буддизме как поиск новой идентичности

В начале XX в. в Монголии начинается процесс национального возрождения, который был связан с ростом национального самосознания монголов. Колонизационная политика китайской империи, направленная на захват монгольских земель, массовое переселение китайцев, произвол со стороны местной цинской администрации, жесткая торгово-ростовщическая деятельность китайского купечества, неизбежно порождали сопротивление со стороны местного населения и способствовало усилению антиимперских настроений среди монголов (Курас, 2015: 144–145).

В этот период буддизм и буддийская церковь становятся значимыми маркерами и составляющими общемонгольской идентичности. Данный процесс совпал по времени с реформаторским движением внутри монгольского буддизма, которое можно определить как поиск новых форм религиозной идентичности.

[1] Дугаров В. Д. Курс лекций по истории Монголии (эпоха древности — начало XXI в.). Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2016. С. 26.

Связь обновленческого движения с ростом национального самосознания и буддийской идентичностью можно проследить в высказываниях монгольского ученого того времени Дэмчигдоржа: «Ах, если наша буддийская страна не поймет этого и будет сохранять прежний порядок, она окажется недостойной своего времени и не возродится прекрасной. Если она не поймет, как и что следует исправлять или переделать заново, то я предчувствую разрушение и гибель» (цит. по: Попова, 1987: 72). То, что Дэмчигдорж называет Монголию буддийской страной, говорит о том, что монголы в этот период четко осознавали свою буддийскую идентичность.

Реформаторское или обновленческое движение в монгольском буддизме было связано со стремлением наиболее прогрессивной части монгольского духовенства к модернизации религии, ее организационных форм, поднятием уровня монашеской дисциплины и образованности. В условиях изменяющего мира и проникновением капиталистических отношений ряд буддийских деятелей пытались обновить религию, сделав ее более подходящей к новым социально-экономическим и политическим реалиям. Здесь можно обнаружить стремление к возвращению первоначальной чистоты буддийской религии, желание очистить ее от различных шаманских элементов. Как отмечает А. Н. Крылов, религиозное реформаторство часто связано кризисом традиционной конфессиональной идентичности, «её поиском, желанием найти или восстановить её в той структуре, в которой она была раньше» (Крылов, 2012: 126–127).

Таким образом, реформаторское движение в монгольском буддизме представляло собой попытку найти новую форму религиозной идентичности, связанную с отказом от этнической изолированности и склонностью к универсализму раннего классического индийского буддизма.

Трансформация религиозной идентичности монголов в XX веке

В составе Цинской империи Монголия обладала многоуровневой территориально-административной организацией, в рамках которой сосуществовали и взаимодействовали как традиционные феодально-родовые институты, так и элементы централизованного бюрократического управления. Этническое и культурное разнообразие монгольского населения Цинской империи усиливалось за счёт его дифференциации по военно-сословному принципу.

К началу XX в. этнокультурная идентичность во Внутренней и Внешней Монголии стала различаться. Следует отметить, что термины «Внешняя Монголия» и «Внутренняя Монголия» берут своё начало в период маньчжурского продвижения на юг (Borjigin, 2004). После того как в 1636 г. маньчжуры завершили покорение южных районов Монголии, они стали именовать эти земли Внутренней Монголией, выделяя их из северной части — Халхи, которая оставалась неподконтрольной и именовалась соответственно — Внешней Монголией. После вхождения Халха-Монголии в состав империи Цин, данные понятия продолжали сохраняться. Территория Внутренней Монголии находились под более сильным контролем Цинской империи. Земли Внешней Монголии, расположенные дальше от Китая, были в меньшей степени подконтрольными имперским властям.

Во Внутренней Монголии в силу исторических и географических факторов, как аристократия, так и простой народ в значительной степени утратили связь с общемонгольской идентичностью. Одновременно достаточна сильными оставались хошунная и имперская самоидентификации. В рамках сословно-административной структуры Цинской империи монгольское население данного региона было интегрировано в состав привилегированного военно-служилого сословия (восьми знамён). К данному сословию были приписаны все монголы-чахары, которые с XVIII в. отличались лояльностью маньчжурской династии и рассматривались как надёжный опорный элемент в системе имперского управления. Фактически здесь сложилась двойственная идентичность: с одной стороны, южные монголы идентифицировали себя как представителей империи Цин, с другой — в качестве представителей определенного хошуна (военно-административной единицы, связанной с системой знамен). Поэтому, даже буддийская религия во Внутренней Монголии выступала не в качестве составляющей общемонгольской идентичности, а как элемент, тесно связанный с хошунной системой (Elverskog, 2006: 152, 163).

Во Внешней Монголии ситуация была совершенно иной, поскольку фактор духовной власти Богдогегена способствовал консолидации монгольского общества и задавал центростремительный вектор развития идентичности, в силу чего значимость хошунной идентичности была значительно меньше (Китинов, 2022: 363). Во Внешней Монголии в начале XX в. буддизм начинает осознавать-

ся как основа национального духа и важнейший маркер монгольской идентичности. Одновременно, буддийская церковь Монголии во главе с Богдо-гегеном Джебцзун-Дамба-хутухтой стала пониматься как основа общемонгольского единства и независимости.

Во Внешней Монголии в условиях глубоко религиозного социума и складывания монгольской теократии буддизм стал крайне важным идентификационным и цивилизационным фактором, который оказал значительное влияние на развитие социально-политической жизни общества. При этом буддийский фактор был «не единственным и не «подменяющим» для монголов этнокультурную и, следовательно, и цивилизационную идентичности» (Железняков, Никифоров, 2025: 191).

После провозглашения в 1911 г. суверенности Внешней Монголии от Китая и создания государства под властью Богдо-гегена буддийский фактор стал еще больше влиять на процесс формирования общемонгольской идентичности (Кузьмин, 2016). В этот период буддизм не только закрепил свою роль в качестве интегрирующего механизма общества, но и стал ключевым идентификационным символом монгольской этничности (Скрынникова, 2011: 47). На этом фоне произошла активизация идеи общенационального единства монгольского народа. Буддизм с его глубокими историческими корнями и культурным влиянием стал важным фактором, объединяющим монголов вокруг общих духовных и национальных ценностей.

После народной революции 1921 г. в Монголии произошли существенные изменения в религиозной политике. Новое социалистическое правительство, действуя в соответствии с рекомендациями Коммунистического интернационала и указаниями И. В. Сталина, на начальном этапе стремилось ограничить деятельность буддийской сангхи путём реализации законодательных и экономических мер. К концу 1930-х гг. государственная политика в отношении религиозных институтов стала более жесткой и выразилась в физическом устранении видных представителей духовенства, а также в закрытии и разрушении большинства храмов и монастырей (Кузьмин, Оюунчимэг, 2010–2011). Фактически, против буддийской церкви и духовенства в Монголии проводились репрессии по примеру политики СССР. Как отмечает Ц. П. Ванчикова, борьба с буддизмом в МНР в 1920–1930-х гг. носила многоэтапный характер, сопровождалась постепенным усилением репрессивных мер и была направлена на подрыв экономической независимости и финансового благосостояния монастырей. Для достижения этой цели применялось множество методов, среди которых основными являлись введение чрезмерно высоких налогов на имущество лам и монастырей, создание внутри буддийского духовенства социальных противоречий путём, ликвидация института перерожденцев, ограничение притока новых послушников в монастыри, стимулирование перехода монахов к светской жизни, а также конфискация имущества высших иерархов сангхи (Ванчикова, 2019b).

Политика репрессий в отношении буддийской церкви в Монгольской Народной Республике в первой половине XX в. завершилась практически полным уничтожением института сангхи как самостоятельной религиозной и общественной силы. К началу 1940-х гг. буддийская церковь в Монголии фактически перестала существовать в прежнем виде. Государственная политика обеспечила её полную зависимость от светской власти и свела её роль к формальному, обрядовому уровню.

При этом буддизм оставался важным фактором, определяющим самоидентификации монгольского народа. Вслед за СССР в МНР с середины 1940-х гг. также произошло некоторое послабление в отношении буддизма. В Улан-Баторе был открыт монастырь Гандантекчинлинг, при котором через несколько десятилетий начал деятельность Буддийский университет (Балданжапова, 2017; Ванчикова, 2021).

В последующий исторический период буддизм официально признавался монгольскими властями в качестве социального феномена и института, который имел собственные формы существования в форме разного рода церемоний и обрядов. При этом религиозная жизнь монгольского общества по примеру СССР была строго ограничена и регламентирована, в результате чего невозможно было осуществлять широкое распространение буддийских идей и ценностей среди населения.

Как справедливо отмечает Р. Т. Сабиров, буддизм в социалистической Монголии второй половины XX в. стал выступать в качестве элемента монгольской традиционной культуры, частью монгольской этнокультурной идентичности. «Другими словами, результатом уничтожения буддийских институтов, секуляризации, атеистической пропаганды и переосмысления религии в этнонациональных категориях стала потеря собственно религиозной составляющей. Буддизм стал своего рода музейным экспонатом» (Сабиров, 2017: 44).

Таким образом, в первой половине XX в. произошёл радикальный перелом в религиозной идентичности монголов: буддизм, ранее служивший основой национального самосознания, был подвергнут жестким репрессиям, что привело к его постепенному превращению из активного фактора духовной жизни в компонент этнокультурной идентичности светского типа.

Религиозная идентичность монголов на современном этапе

Еще на рубеже 1980–1990-х гг. в Монголии, также, как и в России, начался процесс религиозного возрождения (см.: Сабиров, 2012; Ванчикова, Цэдэндамба, 2014). Этнокультурное развитие современной Монголии, несомненно, связано и с вопросами религиозной идентичности, которая претерпела значительные трансформации, связанные с процессами демократизации, либерализации и влиянием глобализации.

Процесс религиозного ренессанса имел в Монголии сложный и двойственный характер. С одной стороны, были сняты ограничения для традиционных религий, прежде всего буддизма, который получил поддержку со стороны власти. В соответствии с «Законом об отношениях государства и церкви» от 11 ноября 1993 г., буддизм в отличие от других конфессий был признан главенствующей религией[1].

С другой стороны, демократизация и либерализация общественной жизни, активное взаимодействие с западными странами привели к тому, что в страну хлынул поток зарубежных конфессий и миссионеров, представлявших прежде всего различные протестантские организации (Цогзолмаа, 2018; Дашковский, 2012).

Среди этого разнородного набора зарубежных деноминаций и церквей, появившихся в Монголии, наибольшую активность стали проявлять баптисты, адвентисты, евангелисты и т. д. Новые конфессии содействовали процессу отграничения религии от этнокультурной идентичности. В результате в Монголии сформировалось сложное и разнородное конфессиональное пространство, состоящее как из традиционных религий, включающих в себя буддизм, шаманизм и ислам, так и из новых для страны религиозных организаций (Шмыт, 2011: 115).

Протестантские религиозные организации сегодня стремятся изменить традиционную религиозную идентичность монголов, занимаясь активной миссионерской деятельностью. Зарубежные миссионеры, воспользовавшись духовным вакуумом внутри монгольского общества, а также отсутствием просветительского опыта у традиционных конфессий, стали активно вовлекать молодежь в свои организации. Сегодня протестантские миссионеры, используя средства массовой информации, ведут в Монголии активную проповедническую деятельность, которая практически ничем не ограничена. Миссионеры, чтобы более эффективно обращать монголов в протестантизм, занимаются переводом и изданием своей религиозной литературы на монгольский язык. С целью формирования позитивного образа в глазах общественности протестантские миссионеры активно проводят различного рода обучающие курсы и организуют благотворительные акции для поддержки малоимущих слоев населения. Благодаря таким усилиям им удалось вовлечь в свои ряды более ста тысяч граждан Монголии (Зимин, 2012: 130).

Исследователи отмечают, что протестантские организации в Монголии представляют собой инструмент политического влияния или фактор «мягкой силы», с помощью которого зарубежные партнеры пытаются оказывать воздействие на политическое и экономическое развитие монгольского общества. Политическая ангажированность новых религиозных организаций связана с неустоявшейся политической идентичностью Монголии в условиях полицентричного мира. В результате такие страны, как США и Южная Корея, стремятся усилить свое политическое влияние в стране с помощью собственных религиозных организаций. В результате, власти и общественность современной Монголии постепенно начинают осознавать новые конфессии как угрозу цивилизационного характера. Подобного рода угрозы прописаны в «Концепции национальной безопасности» Монголии[1]. «Под ними подразумеваются вызовы, способные изменить основу буддистской кочевой цивилизации монголов» (Михалев, 2013: 75).

Активная христианизация Монголии, грозящая сменой этнокультурной и религиозной идентичности у монголов, вызывает негативную реакцию со стороны буддизма и других традиционных

[1] Төр сүм хийдийн харилцаа [Закон об отношениях государства и церкви] [Электронный ресурс] // Legalinfo. URL: https://legalinfo.mn/mn/detail/485 (дата обращения: 30.04.2025). (На монг. яз.).

конфессий страны. Даже Его Святейшество Далай-лама XIV, известный своей толерантностью и уважением к другим религиям, считает, что Монголия является традиционной буддийской страной и неправильно отдалять монголов от их культурного наследия.

Далай-лама в частности отметил, что:

> «в Монголии миссионеры платят людям по 15 долларов за обращение в христианство. Поэтому некоторые становятся христианами каждый год, снова и снова, только чтобы получить 15 долларов за обращение в христианство! Я советую этим миссионерам, не вмешиваться и позволить людям в Монголии оставаться традиционными буддистами. То же и в случае с западными людьми, когда я говорю им придерживаться своих религий»[2].

Несмотря на это, в современных социокультурных процессах в Монголии, связанных с поиском идентичности, преобладает тенденция к возрождению национальных духовных традиций, которая активно продвигается представителями монгольской власти и интеллигенции. Эта тенденция получает свое воплощение в культе Чингисхана, где переплетаются элементы тотемизма, тенгрианства, а также буддизма и шаманизма. Сегодня Чингисхан воспринимается как ключевой символ национальной идентичности Монголии. Его образ пронизывает практически все аспекты общественной жизни Монголии: от национальной символики и фольклора до современного искусства и религиозной сферы. В повседневной жизни его имя встречается повсеместно — от названий гостиниц, кафе и туристических баз до таких культурных явлений, как рок-группы. Складывается ощущение, что современный национальный дискурс в Монголии тесно связан с обращением к своим историческим корням и постоянно возвращается к величественному прошлому, олицетворяемому фигурой Чингисхана (Шмыт, 2011: 115).

Исследователи отмечают важное место религиозного фактора в современной социально-политической и социокультурной жизни Монголии, в которой формирование общегражданской идентичности весьма тесно сопрягается с религиозным компонентом, прежде всего представленным буддизмом (Цэцэнбилэг, Бадмацыренов, Родионов, 2015: 216).

В современной Монголии можно наблюдать возрождение шаманизма и добуддийских верований, которые также являются ключевыми элементами монгольской культуры и идентичности. В отличие от буддийской религиозной традиции шаманизм связывает современных монголов с более древним прошлым, включая эпоху Монгольской империи и период этногенеза монголов. Это особенно важно в условиях современных вызовов, таких как культурная глобализация, кризис традиционных духовных ценностей и экспансия западной массовой культуры. Также, как и буддизм, шаманизм помогает монголам сохранять психологическую устойчивость, формирует чувство принадлежности к собственной культуре, укрепляет связь с культурно-историческим наследием. Проведение коллективных шаманских ритуалов и церемоний способствует укреплению национальной идентичности[3].

Шаманизм наиболее широко распространен среди этнических меньшинств Монголии, в частности среди тувинцев. Официально буддизм считается основной религией тувинцев, проживающих в Монголии. Однако шаманизм имеет значительное влияние на религиозную жизнь местных тувинцев. Религиозные воззрения тувинцев Монголии отличаются богатым переплетением древних верований, таких как тотемизм, анимизм, магия, фетишизм и культ природы. Эти элементы, хотя изначально и не были генетически связаны с шаманскими практиками, часто становились частью шаманской деятельности[1].

В то же время главная роль в религиозной жизни страны принадлежит буддизму. В течение последних десятилетий в Монголии, также, как и в буддийских регионах России, идет активное строительство буддийских монастырей, храмов и других культовых сооружений, развивается система буддийского образования. Большое внимание возрождению буддийской культуры уделяет и государство.

[1] Монгол Улсын үндэсний аюулгүй байдлын үзэл баримтлал [Концепция национальной безопасности Монголии] [Электронный ресурс] // Legalinfo. URL: https://legalinfo.mn/mn/detail?lawId=208070 (дата обращения: 30.04.2025) (На монг. яз.).

[2] Далай-лама XIV. Значимость религии в наше время [Электронный ресурс] // Study Buddhism. URL: https://studybuddhism.com/ru/prodvinutyy-uroven/istoriya-i-kultura/mezhreligioznyy-dialog/znachimost-religii-v-nashe-vremya (дата обращения: 30.04.2025).

[3] Сабиров Р. Т. Религиозная ситуация в Монголии: конец 1980-х-1990-е годы: диссертация … канд. ист. н. М, 2004. С.79.

В 1992 г. в Монголии было открыто порядка 100 буддийских храмов. В настоящее время в Монголии насчитывается 170 буддийских монастырей и дацанов, в них — 5000 лам и хувраков[2].

К началу 2020-х гг. в процессе возрождения буддизма в Монголии были достигнуты значительные успехи. Наблюдалось расширение монастырских комплексов и модернизация их инфраструктуры, что способствовало созданию условий для развития религиозного образования. Для мирян стали доступны образовательные программы, реализуемые как в традиционных монастырях, так и во вновь учреждённых буддийских центрах. Кроме того, монастыри активно включились в проведение академических исследований буддийского наследия. Примечательным событием стало когда в 2023 г. состоялось возведение на престол Десятого Богдо-гэгэна, традиционного духовного лидера буддистов Монголии. В том же году новым главным настоятелем монастыря Гандан Тэгчин Лэнг и верховным представителем буддийской общины страны был назначен Д. Жавзандорж, что свидетельствует о продолжающемся укреплении институциональной структуры буддизма в современной Монголии[3].

По результатам социологического исследования, проведенного на территории Монголии в 2016 г., как пишут П. К. Дашковский и его коллеги:

> «особое внимание населения Монголии привлекает проблема сохранения национальной культуры, которая имеет определенную связь с религиозными традициями. При этом у населения Монголии этнический фактор превалирует над религиозным в вопросах сохранения своей идентичности. Не случайно отмечается ситуация, что часть монголов, принявших протестантизм, не перестают идентифицировать себя монголами. … При этом особое место в данном процессе занимает буддизм, который, по мнению опрошенных, во многом способствует сохранению национальных традиций» (Дашковский, Шершнева, Цэдэв, 2017: 125).

По мнению Л. Б. Четыровой, буддизм как этнический маркер имеет меньшее значение для монголов по сравнению с калмыками, поскольку в историческом контексте монголы не сталкивались с угрозой утраты родного языка, выполняющего функцию ключевого элемента этнической идентичности, равно как и с практиками целенаправленной аккультурации, способной привести к ассимиляции (Четырова, 2011: 196).

Исследователи также отмечают, что «буддизм встроен в конструирование идеологем общегражданской религии, основанной на дополнительности таких понятий, как “Родина”, “Чингисхан”, “Будда”, “Тэнгри”, “Гэсэр” и др., что ведет к формированию гражданской, государственной идентичности, которая бы превалировала над конфессиональными и этническими различиями» (Романова и др., 2015: 100).

Согласно данным социологического исследования 2020 г., религия, прежде всего буддизм, продолжает играть значимую роль в жизни населения Монголии, независимо от возраста респондентов. В ходе десятилетнего мониторинга религиозных процессов на территории страны зафиксировано постепенное усиление влияния религии на различные аспекты общественной жизни. Сравнительный анализ текущих данных опросов с результатами предыдущих исследований свидетельствует о снижении доли граждан, которые не придают религии важного значения. Это указывает на возрастающую значимость религиозных ориентиров в современном монгольском обществе (Дашковский и др., 2022: 76).

Исследование П. К. Дашковского и его коллег показывает укрепление буддийской идентичности при одновременном падении шаманской идентичности. Если сравнивать полученные данные с ранее проведенными исследованиями, то необходимо отметить, что роль буддизма как культурной составляющей в жизни монголов в определенной степени возросла. Если в 2016–2018 гг. буддийской религии придерживалось только 57,6% респондентов (Цэдэв, Монхбат, 2019: 113), то, по данным 2020 г., процент буддистов достиг 84% (Дашковский и др., 2022: 77).

---

[1] Айыжы Е. В. Тувинцы Монголии: традиции и современность: диссертация … к. ист. н. М., 2002. С.133.
[2] Сүхбаатар Д. Возрождение буддизма в Монголии: достижения и ошибки [Электронный ресурс] // Asia Russia Daily 2016, 5 мая. URL: https://asiarussia.ru/buddhism/12228/ (дата обращения: 30.04.2025)
[3] Майер Ж. Буддизм и буддийские монастыри в Монголии в 2023 году [Электронный ресурс] // Study Buddhism. URL: https://studybuddhism.com/ru/prodvinutyy-uroven/istoriya-i-kultura/buddizm-v-mongolii/buddizm-i-buddiyskie-monastyri-v-mongolii-v-2023-godu (дата обращения: 30.04.2025)

Рост буддийской идентичности обусловлено широкой поддержкой буддизма на государственном уровне. Буддизм сегодня позиционируется как неотъемлемая часть традиционной культуры и исторического наследия Монголии. В рамках государственной политики активно продвигаются традиционные национально-культурные ценности, значительное место среди которых занимают буддийские идеалы и практики. Поддержка со стороны властей наделяет буддизм своеобразным неофициальным статусом государственной религии (Дашковский и др., 2022: 76; Сабиров, 2017: 45).

Важная роль буддизма в формировании национальной идентичности и культурном возрождении монголов в постсоциалистический период подчеркивается в статье Л. Джадамба. В ней обсуждается, как буддизм, некогда подавляемый, стал неотъемлемой частью монгольской культуры, а государственная поддержка способствовала его возрождению (Jadamba, 2013).

О важности буддизма для сохранения уникальности монгольской идентичности говорил известный буддийский деятель Бакула Ринпоче, который сыграл значимую роль в процессе возрождения буддизма в Монголии. Обращаясь к монголам, он говорил следующее: «Если ты не буддист, то кто ты. Ты теряешь свою идентичность. Чем ты отличаешься от китайцев или русских?» (цит. по: Эльверског, 2021: 118). Этими словами Бакула Ринпоче подчеркивал, что буддизм является для монголов не только религией, но и неотъемлемой частью их национального самосознания.

В современной Монголии буддизм рассматривается властями как важнейший инструмент сохранения национальной идентичности монгольского народа. Высшее руководство страны активно поддерживает возрождение буддийских традиций, принимает участие в буддийских праздниках, посещает крупные монастыри, проводит регулярные встречи с буддийскими иерархами (Актамов, Бадмацыренов, Цэцэнбилэг, 2025: 142–143). Конституция Монголии также отражает связь между традиционными религиями и национальной символикой. Буддийские знаки и мотивы сегодня можно обнаружить в государственной символике. Такие государственные символы, как герб, флаг, гимн, содержат элементы, связанные с буддизмом и традиционными верованиями, подчеркивая их роль в формировании монгольского государства и монгольской нации (Сабиров, 2017: 45).

Известно, что государственный герб Монголии представляет собой традиционный религиозный символ сульдэ, восходящий к автохтонным верованиям, связанным с жизненной энергией и легитимностью власти. Однако его символическая основа — образ белого лотоса — восходит к буддийской традиции, где данный архетип олицетворяет духовное просветление и чистоту. Кроме того, в 12 статье Конституции упоминаются такие символы, как *хиимори* ‘ветер-конь’, *чиндамани* ‘драгоценный камень’ и *гурван цаг* ‘три времени’ (прошлое, настоящее и будущее)[1]. Все они имеют глубокие корни в буддийской мифологии и философии (Kollmar-Paulenz, 2003: 25). Это еще раз подтверждает значимость буддизма и традиционных религиозных верований для сохранения национальной идентичности монголов.

В постсоциалистический период монгольское государство активно способствует проведению буддийских церемоний на национальном уровне. Высшее руководство Монголии регулярно участвует в религиозных мероприятиях на горе Богдо-хан, а также и в традиционных церемониях на горе Бурхан Халдун[2]. Эти действия монгольских властей демонстрируют открытую поддержку буддизма как национальной религии монголов, что еще больше укрепляет его роль в жизни общества и формировании национальной идентичности (Коллмар-Пауленц, 2011: 87).

Буддизм сегодня играет ключевую роль в культурной политике монгольского государства. Как традиционная конфессия монгольского народа буддизм выступает в качестве идеологической и институциональной опоры для сохранения национальной самобытности, культурного наследия и традиционных духовных ценностей Монголии. В условиях активного проникновения западной культуры и ценностей буддизм рассматривается многими монголами как мощный инструмент противодействия этой экспансии, который способствует укреплению национальной идентичности и сохранению уникальности местной культуры.

[1] Конституция Монголии [Электронный ресурс] // Российский правовой портал: Библиотека Пашкова. URL: https://constitutions.ru/?p=59 (дата обращения: 30.04.2025).
[2] Төрийн тахилгат Бурхан буудай уулын тэнгэрийг тайх ёслол боллоо [Правительство объявило гору Бурхан Будай священным местом] [Электронный ресурс] // Монгол Улсын Ерөнхийлөгчийн Тамгын газар. 2024, 20 июля. URL: https://president.mn/30234/ (дата обращения: 30.04.2025) (На монг. яз.).

Эта значимость буддизма отражена в законодательных актах страны. В частности, «Закон об отношениях государства и церкви» (1992 г.)[1] и «Концепция национальной безопасности Монголии» (2010 г.)[2] закрепляют за буддизмом ведущую роль в общественной жизни[3]. Подобные меры направлены на то, чтобы укрепить позиции буддийской религии как одного из столпов национальной идентичности и защитить традиционное культурное наследие монгольского народа.

Данные примеры служат ярким доказательством той значимой роли, которую играет буддийская религия и культура в процессе формирования новой постсоциалистической этнической идентичности монгольских народов.

В современном монгольском политическом дискурсе активно используется понятие «цивилизационная безопасность», которое включает в себя и сохранение буддийской идентичности монгольского народа. Этот термин закреплен на уровне нормативных документов и отражает стремление государства защитить культурное и духовное наследие страны (Михалев, 2013: 70).

Итак, в современной Монголии буддизм остаётся ключевым элементом религиозной и этнической идентичности монголов. После долгого периода репрессий в советское время он переживает возрождение, поддержанное государством, которое рассматривает буддизм как важную часть национальной культуры. Несмотря на приток новых религий, особенно протестантских миссионерских течений, подавляющее большинство населения продолжает ассоциировать себя с буддизмом. Сегодня монгольское государство активно использует буддизм в целях укрепления национальной идентичности и противодействия влиянию глобализации, рассматривая его как фактор «цивилизационной безопасности».

Заключение

Религиозная идентичность монголов прошла сложный эволюционный путь, в ходе которого её содержание и структура существенно трансформировались под влиянием исторических, социальных и политических факторов. На протяжении всей истории монголов религиозная идентичность не являлась статичной или монолитной — она включала в себя разнообразные элементы, от добуддийских анимистических верований до такой сложной институциональной религии, как буддизм.

Тенгрианство, как древнейшая религиозная традиция, играла ключевую роль в формировании надплеменной идентичности и легитимации власти у кочевых государств, начиная с хунну и включая ранних монголов. Однако с распадом монгольской империи и ослаблением государственности тенгрианство утратило свою политическую и идеологическую значимость, уступая место шаманизму и, позднее, буддизму. Шаманизм, являясь более ранней и архаической формой религиозности, оставался важной частью духовной жизни, но не обладал достаточными интеграционными возможностями для формирования единой этнической идентичности.

С распространением буддизма, особенно в форме тибетского ламаизма, произошла глубокая трансформация религиозной идентичности монголов. Буддизм стал не только доминирующей религиозной традицией, но и важным фактором культурной и цивилизационной самоидентификации.

Распространение буддизма среди монголов способствовало формированию общей религиозной и этнокультурной идентичности, которая объединила разрозненные хошуны на основе общей религиозной идеологии. В силу этого буддизм в начале XX в. стал ключевым фактором консолидации монгольского общества, особенно во Внешней Монголии, где духовная власть Богдо-гегена играла центральную роль в укреплении национального единства. В то же время, несмотря на очевидный факт доминирования буддизма в конфессиональном пространстве Монголии, нельзя отрицать, что монгольская религиозная идентичность всегда сохраняла элементы синкретизма, включая тенгрианство и шаманизм. Эти традиции сосуществовали с буддизмом, хотя последний играл ведущую роль.

[1] Төр сүм хийдийн харилцаа [Закон об отношениях государства и церкви] [Электронный ресурс] // Legalinfo. URL: https://legalinfo.mn/mn/detail/485 (дата обращения: 30.04.2025) (На монг. яз.).
[2] Монгол Улсын үндэсний аюулгүй байдлын үзэл баримтлал [Концепция национальной безопасности Монголии] [Электронный ресурс] // Legalinfo. URL: https://legalinfo.mn/mn/detail?lawId=208070 (дата обращения: 30.04.2025) (На монг. яз.).
[3] Сабиров Р. Т. Религиозная ситуация в Монголии: конец 1980-х–1990-е годы: дисс. … канд. ист. н. М, 2004. С. 89–90.

Буддизм сохранился как часть этнокультурной идентичности монгольского народа в XX в., несмотря на определенную трансформацию религиозной идентичности монголов, связанную с гонениями на религию, ее ограничением и регламентацией со стороны государства. После демократизации произошло возрождение буддизма, который был признан государством как важнейший элемент национальной идентичности. Несмотря на активность протестантских миссионеров, вызывающую обеспокоенность традиционных конфессий и властей, буддизм по-прежнему остается основой религиозной и культурной идентичности монголов. В современном политическом дискурсе Монголии акцентируется важность «цивилизационной безопасности», которая включает сохранение буддийской идентичности как гаранта культурной самобытности монгольского народа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абаев, Н. В. (2011) Внутренняя Азия — колыбель Евразийской цивилизации // Новые исследования Тувы. № 4. С. 163–171.

Абаев, Н. В., Фельдман, В. Р. (2012) Влияние тэнгрианства на формирование государственности хунну и монголов: некоторые методологические аспекты // Вестник Тувинского государственного университета. № 1. Социальные и гуманитарные науки. № 1 (12). С. 4–11.

Актамов, И., Бадмацыренов, Т., Цэцэнбилэг, Ц. (2025) Буддизм и постсекулярное общество: социорелигиозные процессы в Монголии конце XX — начале XXI в. // Народы и религии Евразии. № 30(1). С. 137–150. DOI: https://doi.org/10.14258/nreur(2025)1-08

Андерсон, Б. (2016) Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М. : Изд-во «Кучково поле». 416 с.

Армстронг, К. (2013) Битва за Бога: История фундаментализма. М. : Изд-во «Альпина нон-фикшн». 502 с.

Батсайхан, О. (2018) Последний великий хан Монголии Богдо Джебцзундамба-хутухта VIII. Жизнь и легенды. М. : Т-во науч. изд. КМК. 406 с.

Бардалеева, С. Б. (2021) Коллекция буддийской скульптуры Монголии в собрании Национального музея Республики Бурятия // Искусство Евразии. № 3 (22). С. 68–77. DOI: https://doi.org/10.46748/ARTEURAS.2021.03.006

Бережная, Т. С. (2023) Идентичность: социально-философский анализ // Пути повышения эффективности управленческой деятельности органов государственной власти в контексте социально-экономического развития территорий. Материалы VII Международной научно-практической конференции (Донецк, 6–7 июня, 2023 г.). Секция 3 / отв. ред. Н. П. Докторова. Донецк : Донецкая академия управления и государственной службы. 288 с. С. 206–209.

Балданжапова, П. Б. (2017) Организация буддийской церкви в МНР // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып.10. / отв. ред. Ц. П. Ванчикова. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН. 221 с. С. 82–93.

Берзин, А. (1992) Тибетский буддизм: история и перспективы развития. М. : Традиционная медицина. 32 с.

Бичеев, Б. А., Кукеев, А. Г. (2011) О религиозных представлениях древних тюрков и монголов // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Т. 4. № 2. С. 75–77.

Ванчикова, Ц. П. (2019a) Буддизм в Монголии: история, духовенство, монастыри. Иркутск : Изд-во «Оттиск». 291 с.

Ванчикова, Ц. П. (2019b) Монголия и религиозная политика Коминтерна 1920–1930-х гг. // Вестник архивиста. № 3. С. 900–908. DOI: https://doi.org/10.28995/2073-0101-2019-3-900-908

Ванчикова, Ц. П. (2021) К истории возрождения буддизма в Бурятии и Монголии в 1960–1970 гг. по материалам из личного архива П. Б. Балданжапова // Монголоведение. № 13(4). С. 623–631. DOI: https://doi.org/10.22162/2500-1523-2021-4-623-631

Ванчикова, Ц. П., Цэдэндамба, С. (2014) Современные процессы в монгольском буддизме: 1990–2007 гг. // Гуманитарный вектор. Серия: Философия, культурология. № 2 (38). С. 89–96.

Дашковский, П. К. (2012) Современные этноконфессиональные процессы в Монгольском Алтае // Религиоведение. № 1. С. 134–143.

Дашковский, П. К., Гантуяа, М., Шершнева, Е. А., Бүрэнөлзий, И. (2022) Религиозные процессы на территории Монголии (по результатам социологического исследования) // Народы и религии Евразии. № 27(1). С. 72–89. DOI: https://doi.org/10.14258/nreur(2022)1-05

Дашковский, П. К., Шершнева, Е. А., Цэдэв, Н. (2017) Этноконфессиональные исследования в Монголии в 2016 г. // Народы и религии Евразии. № 1–2 (10–11). С. 115–128.

Дьяконова, В. П. (1979) Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири / отв. ред. И. С. Вдовин. Л. : Наука. 227 с. С. 150–179.

Железняков, А. С., Никифоров, С. В. (2025) Роль буддийского фактора в политических и цивилизационных процессах в Монголии // Новые исследования Тувы. № 1. С. 188–197. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2025.1.14

Жумаганбетов, Т. С. (2006a) Культ Тенгри как основа государственной идеологии древнетюркского каганата // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. № 2. С. 119–126.

Жумаганбетов, Т. С. (2006b) Генезис государственно-религиозной идеологии в древнетюркских каганатах // Этнографическое обозрение. № 4. С. 154–162.

Зимин, О. И. (2012) Глобализация и проблема национальной идентичности в Монголии // Вестник Бурятского государственного университета. № 6–1. С. 127–132.

Кодар, А. А. (2009) Тенгрианство в контексте монотеизма // Новые исследования Тувы. № 1–2. С. 216–225.

Кедури, Э. (2010) Национализм. 4-е изд. СПб. : Изд-во «Алетейя». 134 с.

Китинов, Б. У. (2022) Буддизм и национализм в идентификационных процессах в Азии в конце XIX — начале XX веков // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. Т. 14. № 4. С. 355–372. DOI: https://doi.org/10.22363/2312-8127-2022-14-4-355-372

Коллмар-Пауленц, К. (2004) Новый взгляд на религиозную идентичность монголов // Монгольская империя и кочевой мир / редкол.: Б. В. Базаров, Н. Н. Крадин, Т. Д. Скрынникова. Улан-Удэ : Изд-во Бурят. науч. центра СО РАН. 546 с. С. 444–464.

Коллмар-Пауленц, К. (2011) Свет Дхармы против тумана тьмы. Тибетское восприятие монголов и формирование новой монгольской идентичности в начале XVII века // Tartaria Magna. № 1. С. 86–103.

Крылов, А. Н. (2012) Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. М. : НИБ. 306 с.

Кузьмин, С. Л. (2016) Теократическая государственность и буддийская церковь Монголии в начале XX века. М. : Товарищество научных изданий КМК. 496 с.

Кузьмин, С. Л., Оюунчимэг, Ж. (2009) Богдо-гэгэн VIII — великий хан Монголии // Азия и Африка сегодня. № 1. С. 59–64.

Кузьмин, С. Л., Оюунчимэг, Ж. (2010–2011) Буддизм и революция в Монголии // Буддизм России. № 43. С. 124-141.

Курас, Л. В. (2015) Монголия в составе империи Цин в начале XX в // Власть. № 12. С. 143–148.

Мамедов, М. М. (2018) Границы тенгрианства и шаманизма в тюркской религиозно-мифологической системе // Вестник Пятигорского государственного университета. № 1. С. 173–177.

Михалев, А. В. (2013) Религия как фактор внешней политики современной Монголии // Религиоведение. № 4. С. 70–77.

Монгуш, М. В. (2007) Традиционные и нетрадиционные конфессии в Туве: история и современность // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. № 1. С. 16–32.

Монгуш, М. В. (2014) Эволюция шаманской традиции в республике Тува // Культурологический журнал. № 1. С. 1–17.

Мчедлова, М. М. (2009) Религиозная идентичность в современных социально-политических процессах в России и Европе // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. № 3. С. 95–102.

Нямсурэн, М. (2024) Основные периоды развития и становления буддийской школы Цанид в Монголии // Власть. № 6. С. 308–314.

Никифоров, С. В. (2018) Идентичности Монголии. Этносы, религии, социальные группы // Образование и общество. № 1–2. С. 127–130.

Перепелкин, Л. С., Стэльмах, В. Г. (2010) Человек верующий: религия и идентичность // Вопросы социальной теории. Т 4. С. 373–395.

Позднеев, А. М. (1993) Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста : Калмыцкое книжное издательство. 492 с.

Попова, Л. П. (1987) Общественная мысль Монголии в эпоху «пробуждения Азии». М. : Наука. 156 с.

Пронина, Т. С. (2017) Религия и идентичность: «Homo post-Sovieticus» в поисках себя // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. № 3. С. 161–173.

Романова, И. В., Зимин, О. И., Жуков, А. В., Жукова, А. А. (2015) Монгольская религиозность, этничность и политическое влияние на нее в российских и зарубежных исследованиях // Вестник Забайкальского государственного университета. № 3 (118). С. 120–128.

Сабиров, Р. Т. (2012) Буддизм в Монголии на рубеже XX–XXI вв. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. № 3. С. 95–100.

Сабиров, Р. Т. (2017) Буддийская сангха в Монголии: традиция и современность // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. № 4 (1). С. 38–52.

Санчиров, В. П. (2009) Историческое значение Джунгарского съезда монгольских и ойратских князей 1640 г. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. № 2. С. 15–19.

Санчиров, В. П. (2011) Джунгарский съезд монгольских и ойратских князей (1640 г.) // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. № 2. С. 101–105.

Скрынникова, Т. Д. (2011) Буддийская церковь в актуализации монгольской идентичности первой четверти XX в. // Россия — Монголия: культурная идентичность и межкультурное взаимодействие / отв. ред. В. М. Дианова. СПб. : Изд-во философского ф-та СПбГУ. 470 с. С. 39–53.

Сыртыпова, С.-Х. Д. (2023) Код Дзанабазара (1635–1723): монгольский стиль и кочевническая эстетика в буддийском искусстве Ваджраяны. М. : Наука, Восточная литература. 414 с.

Уланов, М. С. (2022) Тенгрианство в истории и культуре номадов Центральной Азии // Новые исследования Тувы. № 3. С. 103–115. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2022.3.8

Урбанаева, И. С. (2000) Шаманская философия бурят-монголов: центральноазиатское тэнгрианство в свете духовных учений : в 2 ч. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН. Ч. 1. 265 с.

Фукуяма Ф. (2019) Идентичность: Стремление к признанию и политика неприятия. М. : Альпина Паблишер. 256 с.

Хантингтон, С. (1994) Столкновение цивилизаций? // Полис. № 1. С. 33–48.

Харанутова, Д. Ш., Будажапова, Л. Б. (2023) Заимствованная буддийская лексика в монгольских языках // Социолингвистика. № 2 (14). С. 64–78. DOI: https://doi.org/10.37892/2713-2951-2-14-64-78

Хомушку, О. М. (2005) Религия в культуре народов Саяно-Алтая. М. : Изд-во РАГС. 225 с.

Цогзолмаа, Н. (2018) Распространение новых религиозных течений и их влияние на систему образования Монголии // Народы и религии Евразии. № 14(1). С. 117–124. DOI: https://doi.org/10.14258/nreur(2018)1-12

Цултэм, Н.-О. (1982) Искусство Монголии с древнейших времен до начала XX века. М. : Изобразительное искусство. 231 с.

Цэдэв, Н. Х., Монхбат, А. Д. (2019) Об этноконфессиональной ситуации в Монголии // Современные этнические процессы на территории Центральной Азии: проблемы и перспективы: материалы конференции / отв. ред. З. Ю. Доржу. Кызыл : Изд-во ТувГУ. 222 с. С. 112–115.

Цэцэнбилэг, Ц., Бадмацыренов, Т. Б., Родионов, В. А. (2015) Буддизм и воспроизводство буддийской идентичности в Монголии // Вестник Бурятского государственного университета. № 8–1. С. 215–219.

Четырова, Л. Б. (2011) Роль буддизма в конструировании этничности калмыков и монголов // Четвертые востоковедные чтения памяти О. О. Розенберга. Доклады, статьи, публикации документов / ред. Т. В. Ермакова. СПб. : Изд-во Голода. 320 с. С. 190–196.

Шипилов, А. В. (2008) «Свои», «чужие» и другие. М. : Прогресс — Традиция. 568 с.

Шмыт, З. (2011) Нация и этничность в Монголии // Этнографическое обозрение. № 5. С. 109–121.

Эльверског, Й. (2021) Два буддизма в современной Монголии // Буддизм и национализм во внутренней Азии / отв. ред. И. Р. Гарри. Улан-Удэ : Буряад-Монгол Ном. 324 с. С. 117–142.

Borjigin, H. (2004) The History and the Political Character of the name ‘Nei Menggu’ (Inner Mongolia) // Inner Asia. № 6(1). P. 61–80. DOI: https://doi.org/10.1163/146481704793647207

Dunn, K. (2004) Identity and Global Politics: Empirical and Theoretical Elaborations. New York : Palgrave Macmillan. 268 p.

Elverskog, J. (2006) Our Great Qing. The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China. Univ. of Hawai'i Press. 243 p.

Even, M.-D. (2012) Mongolia's moving religious landscape // The Asian side of the world. Ed. by J.-F. Sabouret. Paris : CNRS Éditions. 520 p. P. 449–454 . DOI: https://doi.org/10.4000/books.editionscnrs.12720

Jadamba, L. (2013) Mongolian Buddhism: Identity, Practice and Politics // The Mongolian collections: retracing Hans Leder. Ed. by M.-K. Lang and S. Bauer. Vienna : Austrian Academy of Sciences Press. 198 p. P. 25–38.

Kollmar-Paulenz, K. (2003) Buddhism in Mongolia after 1990 // Journal of Global Buddhism. Vol. 4. P. 18–34. DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.1308862

Heissig, W. (1964) Ein Volk sucht seine Geschichte. Die Mongolen und die verlorenen Dokumente ihrer grossen Zeit. Düsseldorf; Wien : Econ Verlag. 321 p.

Sagaster, K. (2021) Religion and Group Identity in Present Mongolia // Dissociation and Appropriation: Responses to Globalization in Asia and Africa. Berlin, Boston : Klaus Schwarz Verlag. 314 p. P. 185–194. DOI: https://doi.org/10.1515/9783112402627-012

Дата поступления: 01.05.2025 г.
Дата принятия: 06.10.2025 г.

REFERENCES

Abayev, N. V. (2011) Inner Asia — the cradle of Eurasian civilization. *New Research of Tuva,* no. 4, pp. 163–171. (In Russ.)

Abayev, N. V. and Feldman, V. R. (2012) The influence of Tengrianism on the formation of the statehood of the Xiongnu and the Mongols: some methodological aspects. *Vestnik Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta. Sotsial'nye i gumanitarnye nauki*, no. 1(12), pp. 4–11. (In Russ.)

Aktamov, I., Badmatsyrenov, T. and Tsetsenbileg, Ts. (2025) Buddhism and the post-secular society: socio-religious processes in Mongolia in the late 20th — early 21st centuries. *Narody i religii Evrazii,* no. 30(1), pp. 137–150. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.14258/nreur(2025)1-08

Anderson, B. (2016) *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Moscow, Kuchkovo pole Publ. 416 p. (In Russ.)

Armstrong, K. (2013) *The battle for God: a history of fundamentalism*. Moscow, Alpina non-fiction Publ. 502 p. (In Russ.)

Batsaykhan, O. (2018) *The last great Khan of Mongolia Bogdo Jebtszundamba Khutukhtu VIII: life and legends*. Moscow, KMK Scientific Press. 406 p. (In Russ.)

Bardaleeva, S. B. (2021) The collection of Buddhist sculpture of Mongolia in the holdings of the National Museum of the Republic of Buryatia. *Iskusstvo Evrazii*. no. 3 (22), pp. 68–77. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.46748/ARTEURAS.2021.03.006

Bereznaya, T. S. (2023) Identity: a socio-philosophical analysis. In: *Ways to increase the efficiency of managerial activities of public authorities in the context of socio-economic development of territories*. Proceedings of the 7th International Scientific and Practical Conference (Donetsk, 6–7 June 2023). Section 3. Ed. by N. P. Doktorova. Donetsk, Donetsk Academy of Management and Public Administration. 288 p. Pp. 206–209. (In Russ.)

Baldanzhapova, P. B. (2017) The organization of the Buddhist Church in the Mongolian People's Republic. In: *Culture of Central Asia: written sources.* Issue 10. Ed. by Ts. P. Vanchikova. Ulan-Ude, Buryat Scientific Centre SB RAS Publ. 221 p. Pp. 82–93. (In Russ.)

Berzin, A. (1992) *Tibetan Buddhism: history and development prospects.* Moscow, Traditional Medicine Publ. 32 p. (In Russ.)

Bicheev, B. A. and Kukeev, A. G. (2011) On the religious beliefs of the ancient Turks and Mongols. *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovanii RAN,* vol. 4, no. 2, pp. 75–77. (In Russ.)

Vanchikova, Ts. P. (2019a) *Buddhism in Mongolia: history, clergy, monasteries*. Irkutsk, Ottisk Publ. 291 p. (In Russ.)

Vanchikova, Ts. P. (2019b) Mongolia and the religious policy of the Comintern in the 1920s–1930s. *Vestnik arkhivista,* no. 3, pp. 900–908. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.28995/2073-0101-2019-3-900-908

Vanchikova, Ts. P. (2021) On the history of the revival of Buddhism in Buryatia and Mongolia in the 1960s–1970s based on aterials from the personal archive of P. B. Baldanzhapov. *Mongolovedenie,* no. 13(4), pp. 623–631. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.22162/2500-1523-2021-4-623-631

Vanchikova, Ts. P. and Tseddendamba, S. (2014) Contemporary processes in Mongolian Buddhism: 1990-2007. *Gumanitarnyi vector. Seriya: Filosofiya, kul'turologiya,* no. 2 (38), pp. 89–96. (In Russ.)

Dashkovskiy, P. K. (2012) Contemporary ethno-confessional processes in the Mongolian Altai. *Religiovedenie,* no. 1, pp. 134–143. (In Russ.)

Dashkovskiy, P. K., Gantuyaa, M., Shershneva, E. A. and Bürenölziy, I. (2022) Religious processes in the territory of Mongolia (based on a sociological study). *Narody i religii Evrazii*, no. 27 (1), pp. 72–89. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.14258/nreur(2022)1-05

Dashkovskiy, P. K., Shershneva, E. A. and Tsedev, N. (2017) Ethno-confessional studies in Mongolia in 2016. *Narody i religii Evrazii,* no. 1–2(10–11), pp. 115–128. (In Russ.)

Dyakonova, V. P. (1979) Lamaism and its influence on the worldview and religious cults of the Tuvans. In: *Christianity and Lamaism among the indigenous population of Siberia*. Ed. by I. S. Vdovin. Leningrad, Nauka Publ. 227 p. Pp. 150–179. (In Russ.)

Zheleznyakov, A. S. and Nikiforov, S. V. (2025) The role of the Buddhist factor in the political and civilizational processes in Mongolia. *New Research of Tuva,* no. 1, pp. 188–197. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2025.1.14

Zhumaganbetov, T. S. (2006a) The cult of Tengri as the basis of the state ideology of the Ancient Turkic Khaganate. *Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriya i sovremennost'*, no. 2, pp. 119–126. (In Russ.)

Zhumaganbetov, T. S. (2006b) The genesis of the state-religious ideology in the Ancient Turkic Khaganates. *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 4, pp. 154–162. (In Russ.)

Zimin, O. I. (2012) Globalization and the problem of national identity in Mongolia. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 6–1, pp. 127–132. (In Russ.)

Kodar, A. A. (2009) Tengrianism in the context of monotheism. *New Research of Tuva,* no. 1–2, pp. 216–225. (In Russ.)

Kedouri, E. (2010) *Nationalism*. 4th ed. Saint Petersburg, Aleteiya Publ. 134 p. (In Russ.)

Kitinov, B.U. (2022) Buddhism and nationalism in identification processes in Asia in the late 19th — early 20th centuries. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Vseobshchaya istoriya*. vol. 14, no. 4, pp. 355–372. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.22363/2312-8127-2022-14-4-355-372

Kollmar-Paulenz, K. (2004) A new view of the religious identity of the Mongols. In: *The Mongol Empire and the nomadic world*. Eds. B. V. Bazarov, N. N. Kradin, T. D. Skrynnikova. Ulan-Ude, Buryat Scientific Centre SB RAS Publ. 546 p. Pp. 444-464. (In Russ.)

Kollmar-Paulenz, K. (2011) The light of Dharma against the fog of darkness: the Tibetan perception of the Mongols and the formation of a new Mongolian identity in the early 17th century. *Tartaria Magna,* no. 1, pp. 86–103. (In Russ.)

Krylov, A. N. (2012) *Religious identity: individual and collective self-consciousness in the post-industrial space*. Moscow, NIB Publ. 306 p. (In Russ.)

Kuzmin, S. L. (2016) *Theocratic statehood and the Buddhist Church of Mongolia in the early 20th century*. Moscow, KMK Scientific Press. 496 p. (In Russ.)

Kuzmin, S. L. and Oyuunchimeg, J. (2009) Bogdo Gegen VIII — the Great Khan of Mongolia. *Aziya i Afrika Segodnya,* no. 1, pp. 59–64. (In Russ.)

Kuzmin, S. L. and Oyuunchimeg, J. (2010–2011) Buddhism and revolution in Mongolia. *Buddizm Rossii,* no. 43, pp. 124-141. (In Russ.)

Kuras, L. V. (2015) Mongolia as part of the Qing Empire in the early 20th century. *Vlast',* no. 12, pp. 143–148. (In Russ.)

Mamedov, M. M. (2018) The boundaries of Tengrianism and shamanism in the Turkic religious and mythological system. *Vestnik Pyatigorskogo gosudarstvennogo universiteta,* no. 1, pp. 173–177. (In Russ.)

Mikhalev, A. V. (2013) Religion as a factor in the foreign policy of contemporary Mongolia. *Religiovedenie,* no. 4, pp. 70-77. (In Russ.)

Mongush, M.V. (2007) Traditional and non-traditional confessions in Tuva: history and modernity. *Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriya i sovremennost',* no. 1, pp. 16–32. (In Russ.)

Mongush, M. V. (2014) The evolution of the shamanic tradition in the Republic of Tuva. *Kul'turologicheskii zhurnal,* no. 1, pp. 1–17. (In Russ.)

Mchedlova, M.M. (2009) Religious identity in contemporary socio-political processes in Russia and Europe. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 12. Politicheskie nauki,* no. 3, pp. 95–102. (In Russ.)

Nyamsüren, M. (2024) The main stages of development and formation of the Buddhist school Tsanid in Mongolia. *Vlast',* no. 6, pp. 308–314. (In Russ.)

Nikiforov, S. V. (2018) Identities of Mongolia: ethnic groups, religions, social groups. *Obrazovanie i obshchestvo,* no. 1–2, pp. 127–130. (In Russ.)

Perepelkin, L. S. and Stel'makh, V. G. (2010) The religious person: religion and identity. *Voprosy sotsial'noi teorii*, vol. 4, pp. 373–395. (In Russ.)

Pozdneev, A. M. (1993) *Essays on the life of Buddhist monasteries and Buddhist clergy in Mongolia in connection with the relations of the latter with the people*. Elista, Kalmyk Book Publ. 492 p. (In Russ.)

Popova, L. P. (1987) *Social thought of Mongolia in the era of the "awakening of Asia"*. Moscow, Nauka Publ. 156 p. (In Russ.)

Pronina, T. S. (2017) Religion and identity: "Homo post-Sovieticus" in search of self. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina,* no. 3, pp. 161–173. (In Russ.)

Romanova, I. V., Zimin, O. I., Zhukov, A. V. and Zhukova, A. A. (2015) Mongolian religiosity, ethnicity and political influence on it in Russian and foreign studies. *Vestnik Zabaikal'skogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 3 (118), pp. 120-128. (In Russ.)

Sabirov, R. T. (2012) Buddhism in Mongolia at the turn of the 20th–21st centuries. *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovanii RAN,* no. 3, pp. 95–100. (In Russ.)

Sabirov, R. T. (2017) The Buddhist sangha in Mongolia: tradition and modernity. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13: Vostokovedenie*, no. 4 (1), pp. 38–52. (In Russ.)

Sanchirov, V. P. (2009) The historical significance of the Jungar congress of Mongolian and Oirat princes of 1640. *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovanii RAN,* no. 2, pp. 15–19. (In Russ.)

Sanchirov, V. P. (2011) The Jungar congress of Mongolian and Oirat princes (1640). *Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriya i sovremennost'*, no. 2, pp. 101–105. (In Russ.)

Skrynnikova, T. D. (2011) The Buddhist Church in the actualization of Mongolian identity in the first quarter of the 20th century. In: *Russia — Mongolia: cultural identity and intercultural interaction.* Ed. by V. M. Dianova. Saint Petersburg, Faculty of Philosophy, Saint Petersburg State University Publ. 470 p. Pp. 39–53. (In Russ.)

Syrtypova, S.-Kh. D. (2023) *The code of Zanabazar (1635–1723): Mongolian style and nomadic aesthetics in Vajrayana Buddhist art.* Moscow, Nauka, Vostochnaya literatura Publ. 414 p. (In Russ.)

Ulanov, M. S. (2022) Tengrianism in the history and culture of the nomads of Central Asia. *New Research of Tuva*. no. 3, pp. 103–115. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2022.3.8

Urbanaeva, I. S. (2000) *The shamanic philosophy of the Buryat-Mongols: Central Asian Tengrianism in the light of spiritual teachings*. In 2 parts. Ulan-Ude, Buryat Scientific Centre SB RAS Publ. Part 1. 265 p. (In Russ.)

Fukuyama, F. (2019) *Identity: the demand for dignity and the politics of resentment.* Moscow, Alpina Publisher. 256 p. (In Russ.)

Huntington, S. (1994) The clash of civilizations? *Polis*. no. 1, pp. 33–48. (In Russ.)

Kharanutova, D. Sh. and Budazhapova, L. B. (2023) Borrowed Buddhist vocabulary in the Mongolic languages. *Sotsiolingvistika*. no. 2 (14), pp. 64–78. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.37892/2713-2951-2-14-64-78

Khomushku, O. M. (2005) *Religion in the culture of the peoples of the Sayan-Altai.* Moscow, RAGS Publ. 225 p. (In Russ.)

Tsogzolmaa, N. (2018) The spread of new religious movements and their influence on the education system in Mongolia. *Narody i religii Evrazii*, no. 14(1), pp. 117–124. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.14258/nreur(2018)1-12

Tsultem, N.-O. (1982) *The art of Mongolia from ancient times to the early 20th century.* Moscow, Izobrazitel'noe iskusstvo Publ. 231 p. (In Russ.)

Tsedev, N. Kh. and Monkhabat, A. D. (2019) On the ethno-confessional situation in Mongolia. In: Contemporary ethnic processes in the territory of Central Asia: problems and prospects. Conference proceedings. Ed. by Z. Yu. Dorzhu. Kyzyl, Tuvan State University Publ. 222 p. Pp. 112–115. (In Russ.)

Tsetsenbileg, Ts., Badmatsyrenov, T. B. and Rodionov, V. A. (2015) Buddhism and the reproduction of Buddhist identity in Mongolia. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta,* no. 8–1, pp. 215–219. (In Russ.)

Chetyrova, L. B. (2011) The role of Buddhism in constructing the ethnicity of the Kalmyks and the Mongols. In: *Fourth Oriental Readings in memory of O.O. Rozenberg. Reports, articles, publication of documents.* Ed. by T. V. Ermakova. Saint Petersburg, Golod Publ. 320 p. Pp. 190–196. (In Russ.)

Shipilov, A. V. (2008) *"Ours", "others" and the rest.* Moscow, Progress – Traditsiya Publ. 568 p. (In Russ.)

Shmyt, Z. (2011) Nation and ethnicity in Mongolia. *Etnograficheskoe obozrenie,* no. 5, pp. 109–121. (In Russ.)

Elverskog, J. (2021) Two Buddhisms in contemporary Mongolia. In: *Buddhism and nationalism in Inner Asia.* Ed. by I. R. Garri. Ulan-Ude, Buryaad-Mongol Nom Publ. 324 p. Pp. 117–142. (In Russ.)

Borjigin, H. (2004) The History and the Political Character of the name 'Nei Menggu' (Inner Mongolia). *Inner Asia*, no. 6 (1), pp. 61–80. DOI: https://doi.org/10.1163/146481704793647207

Dunn, K. (2004) *Identity and Global Politics: Empirical and Theoretical Elaborations*. New York, Palgrave Macmillan. 268 p.

Elverskog, J. (2006) *Our Great Qing. The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China.* Univ. of Hawai'i Press. 243 p.

Even, M.-D. (2012) Mongolia's moving religious landscape. In: *The Asian side of the world*. Ed. by J.-F. Sabouret. Paris, CNRS Éditions. 520 p. Pp. 449–454. DOI: https://doi.org/10.4000/books.editionscnrs.12720

Jadamba, L. (2013) Mongolian Buddhism: Identity, Practice and Politics. In: *The Mongolian collections: retracing Hans Leder*. Ed. by M.-K. Lang and S. Bauer. Vienna, Austrian Academy of Sciences Press. 198 p. Pp. 25–38.

Kollmar-Paulenz, K. (2003) Buddhism in Mongolia after 1990. *Journal of Global Buddhism*, vol. 4, pp. 18–34. DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.1308862

Heissig, W. (1964) *Ein Volk sucht seine Geschichte. Die Mongolen und die verlorenen Dokumente ihrer grossen Zeit.* Düsseldorf; Wien, Econ Verlag. 321 p.

Sagaster, K. (2021) Religion and Group Identity in Present Mongolia. In: *Dissociation and Appropriation: Responses to Globalization in Asia and Africa.* Ed. by K. Füllberg-Stollberg, P. Heidrich and E. Schöne. Berlin, Boston, Klaus Schwarz Verlag. 314 p. Pp. 185–194. DOI: https://doi.org/10.1515/9783112402627-012

Submission date: 01.05.2025.
Acceptance date: 06.10.2025.

DOI: 10.25178/nit.2026.1.24

Статья

Тибетский буддизм и культ Чингисхана как цивилизационные факторы монгольской политики и российско-монгольского межцивилизационного диалога

Александр С. Железняков, Святослав В. Никифоров

Институт социологии Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук; Институт Китая и современной Азии Российской академии наук, Российская Федерация

В статье представлено сравнительное исследование малоизученных аспектов влияния конфессионального фактора на внутреннюю и внешнюю политику Монголии, в частности на развитие межцивилизационного и межгосударственного диалога с Россией. Теоретико-методологической основой работы является полипарадигмальный подход цивилизационной политологии, развивающих инструментарий основоположников цивилизационного подхода (А. Тойнби, О. Шпенглера, Н. Я. Данилевского).

Дается оценка конфессиональному фактору как в цивилизационных, так и политических процессах современной Монголии. Показывается его роль в развитии российско-монгольского диалога, связь с тибетским буддизмом, являющимся доминирующим религиозным течением в современной Монголии. Исследуется, как конфессиональный субстрат встроен в цивилизационную идентичность монголов и как влияет на ход российско-монгольского межцивилизационного взаимодействия.

Авторы приходят к выводу, что буддизм, шаманизм и культ Чингисхана формируют многогранный конфессиональный субстрат современной монгольской цивилизации. Он является важным фактором не только цивилизационной идентичности современных монголов и близких им в этнокультурном плане народов, но также и политики современного монгольского государства, как внутренней, так и внешней.

Ключевые слова: *Монголия; цивилизационная политология; монгольская цивилизация; постсекулярность; буддизм Монголии; культ Чингисхана; конфессиональный фактор*

Исследование проведено в рамках гранта РНФ «Традиционный буддизм, постсекулярность и современные общественно-политические процессы в России и Монголии», № 24-48-03022, https://rscf.ru/project/24-48-03022/.

Для цитирования:
Железняков А. С., Никифоров С. В. Тибетский буддизм и культ Чингисхана как цивилизационные факторы монгольской политики и российско-монгольского межцивилизационного диалога // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 435-451. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.24

Железняков Александр Сергеевич — доктор политических наук, главный научный сотрудник, руководитель Центра цивилизационных и сравнительных политических исследований Института социологии Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук; главный научный сотрудник, руководитель сектора монгольских исследований Института Китая и современной Азии Российской академии наук. Адреса: 117218, Россия, г. Москва, улица Кржижановского, д. 24/35, корп. 5; Россия, г. Москва 117997, Нахимовский пр-т, д. 32. Эл. адрес: zhelezniakovas@yahoo.com

Никифоров Святослав Вадимович — кандидат педагогических наук, кандидат юридических наук, старший научный сотрудник, ученый секретарь Центра цивилизационных и сравнительных политических исследований Института социологии Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук; старший научный сотрудник сектора монгольских исследований Института Китая и современной Азии Российской академии наук. Адреса: 117218, Россия, г. Москва, ул. Кржижановского, д. 24/35, корп. 5; Россия, г. Москва 117997, Нахимовский пр-т, д. 32. Эл. адрес: ursus-arktos@yandex.ru

Article

Tibetan Buddhism and the Cult of Genghis Khan as Civilizational Factors in Mongolian Politics and the Russian Mongolian Intercivilizational Dialogue

Aleksandr S. Zheleznyakov, Svyatoslav V. Nikiforov
Institute of Sociology, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences;
Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences, Russian Federation

The article presents a comparative study of the little-explored aspects of the influence of the confessional factor on the domestic and foreign policy of Mongolia, on the development of intercivilizational and interstate dialogue with Russia. The theoretical and methodological basis of the work is the multiparadigmatic approach of civilizational political science, which develops the toolkit of the founders of the civilizational approach (A. Toynbee, O. Spengler, N. Ya. Danilevsky).

An assessment is given of the confessional factor in both the civilizational and political processes of contemporary Mongolia. Its role in the development of the Russian Mongolian dialogue is shown, as well as its connection with Tibetan Buddhism, which is the dominant religious trend in contemporary Mongolia. The study examines how the confessional substratum is embedded in the civilizational identity of the Mongols and how it influences the course of Russian Mongolian intercivilizational interaction.

The authors conclude that Buddhism, shamanism, and the cult of Genghis Khan shape the multifaceted confessional substratum of contemporary Mongolian civilization. It is an important factor not only in the civilizational identity of contemporary Mongols and ethnoculturally related peoples, but also in the policy of the contemporary Mongolian state, both domestic and foreign.

Keywords: *Mongolia; civilizational political science; Mongolian civilization; post-secularity; Buddhism of Mongolia; cult of Genghis Khan; confessional factor*

Financing
The study was conducted within the framework of the RSF "Traditional Buddhism, Post-Secularity and Modern Socio-Political Processes in Russia and Mongolia", № 24-48-03022, https://rscf.ru/project/24-48-03022/.

For citation:
Zheleznyakov A. S. and Nikiforov S. V. Tibetan Buddhism and the Cult of Genghis Khan as Civilizational Factors in Mongolian Politics and the Russian Mongolian Intercivilizational Dialogue. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 435-451 (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.24

ZHELEZNIAKOV, Alexander Sergeevich, Doctor of Political Sciences, Chief Research Fellow, Head, Center for Civilizational and Comparative Political Studies, Institute of Sociology, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences; Chief Research Fellow, Head, Mongolian Studies Section, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences. Postal address: 24/35, bldg. 5, Krzhizhanovskogo St., Moscow, 117218, Russia; 32, Nakhimovskiy Av., Moscow, 117997, Russia. Email: zhelezniakovas@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-6477-6161

NIKIFOROV, Svyatoslav Vadimovich, Candidate of Pedagogical Sciences, Candidate of Law Sciences, Senior Research Fellow, Academic Secretary, Center for Civilizational and Comparative Political Studies, Institute of Sociology, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences; Senior Research Fellow, Mongolian Studies Section, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences. Postal address: 24/35, bldg. 5, Krzhizhanovskogo St., Moscow, 117218, Russia; 32, Nakhimovskiy Av., Moscow, 117997, Russia. Email: ursus-arktos@yandex.ru

Введение

Современная Монголия является одним из характерных примеров постсекулярного общества. После демократической революции 1990 г. конфессиональный фактор стал играть в жизни монгольских граждан значительное большую силу, чем в период социалистического развития государства. Однако в современной науке остаются неразрешенными вопросы. Насколько сильно конфессиональный фактор связан исключительно с тибетским буддизмом, являющимся доминирующим религиозным течением в современной Монголии? Сохранил ли какое-то влияние на жизнь монгольского общества и политики шаманизм спустя прошедшие столетия после обращения монголов в буддизм в XVI–XVII вв.? Насколько значим культ Чингисхана, основателя монгольского государства в современном монгольском обществе? Какое влияние буддизм, шаманизм и культ Чингисхана оказывают на современную внутреннюю и внешнюю политику Монголии? Является конфессиональный фактор источником политических процессов, или их объектом? Как встроен конфессиональный субстрат в цивилизационную идентичность монголов и как влияет на ход российско-монгольского межцивилизационного взаимодействия?

Политико-социальная актуальность исследования в условиях развития отношений России с незападными государствами обуславливается необходимостью получения объективных знаний для интенсификации российско-монгольского взаимодействия, понимания того, как глубинные пласты цивилизационной идентичности — тибетский буддизм, шаманизм и синкретический культ Чингисхана — влияют на современные политические процессы, внутреннюю и внешнюю политику Монголии, а также на её диалог с ключевыми партнерами, в первую очередь с Россией.

Научная актуальность определяется наличием пробелов в теоретическом знании: при значительной изученности этнокультурной и религиозной идентичности монголов, системное влияние конфессионального фактора (в частности, как элемента фактора цивилизационного) на политику и межгосударственные отношения, в особенности на российско-монгольское межгосударственное взаимодействие, остается недостаточно освещённым в науке.

Данное исследование является междисциплинарным и находится на стыке политологии, культурологии, религиоведения, социологии и истории, поскольку использует инструментарий полипарадигмальной цивилизационной политологии и рассматривает вопросы цивилизационного плана, которые в силу своей природы, являются сложными социо-культурными явлениями и «предполагают» междисциплинарный характер, изучающих их научных исследований. Однако ключевым вектором является срез политических отношений и их связь с цивилизационными процессами.

Целью исследования является выявление в рамках комплексного анализа степени влияния конфессионального фактора (тибетского буддизма, шаманизма и культа Чингисхана) на внутреннюю и внешнюю политику Монголии, на развитие российско-монгольского межцивилизационного диалога в условиях постсекулярного общества, а также ту роль, которую отводят ему монгольские политические акторы, стремясь использовать его в процессе конструирования цивилизационной и национальной идентичности.

Для достижения поставленной цели в работе последовательно решаются следующие задачи: проанализировать на основе имеющихся статистических показателей и вторичных проанализированных экспертами данных конфессиональный ландшафт современной Монголии, выявив его специфику, основные тенденции развития; раскрыть роль и эволюцию буддийского фактора в политической жизни Монголии, включая его закрепление в ключевых политико-правовых актах страны, отношение к нему со стороны политической элиты Монголии; исследовать культ Чингисхана как ключевой политический и цивилизационный феномен, определяющий национальную идентичность современных монголов и оказывающий влияние на межгосударственные отношения в цивилизационном регионе Центральной Евразии[1]; выявить конкретные проявления конфессионального фактора в сфере политического взаимодействия России и Монголии, в частности, на примере трансграничных религиозных связей (буддизм, шаманизм) и их роли в формировании общего цивилизационного пространства.

[1] Вводимый нами термин для обозначения данного цивилизационного региона охватывает исторические пространства Большой России, Большой Монголии и Большого Китая, общее русско-монголо-китайское цивилизационное пространство (см. подробнее: Железняков, 2024).

Теоретическо-методологической основой исследования является полипарадигмальный подход цивилизационной политологии. В его рамках применяется стереоскопический метод рассмотрения политических и цивилизационных процессов, разделяющий политическое и цивилизационное пространство. Её инструментарий включает в себя теоретическое наследие основоположников цивилизационного подхода (Тойнби, 1991; Шпенглер, 1993; Данилевский, 2003), в частности, концепцию «Ответа-на-Вызов» А. Тойнби (Тойнби, 1991), которая в контексте данного исследования применяется для анализа роли Монгольской империи и фигуры Чингисхана в становлении цивилизационного пространства Центральной Евразии. Также используются элементы институционального анализа для изучения роли религиозных организаций и политических акторов в контексте взаимодействия с конфессиональным фактором, сравнительный правовой и дискурс-анализ для работы с политико-правовыми документами и высказываниями монгольских религиозных и политических деятелей.

Объектами исследования выступают внутренняя и внешняя политика Монголии, российско-монгольские межгосударственные отношения, цивилизационные процессы в Монголии и Центральной Евразии; предметом исследования — влияние конфессионального фактора (тибетский буддизм, культ Чингисхана, шаманизм) на современную внутреннюю и внешнюю политику Монголии и на российско-монгольский межцивилизационный диалог.

Хронологические и пространственные рамки исследования. Исследование охватывает период с 1990 г. по настоящее время, то есть эпоху постсоциалистического развития Монголии, характеризующуюся «буддийским возрождением» и построением «демократического общества». Для анализа исторических предпосылок и цивилизационных основ современного положения конфессионального фактора в жизни Монголии привлекаются данные более ранних периодов (XIII — начало XX в.). Географически исследование фокусируется на территории современной Монголии, а также затрагивает некоторые регионы России (Бурятия, Тува, Калмыкия, Забайкальский край), выступающие форпостами русской и монгольской цивилизаций одновременно.

Источниковая база исследования комплексна и может быть разделена на несколько групп. Авторами используются статистические данные, полученные из открытых источников — официальных интернет-ресурсов Монголии, политико-правовые акты монгольского государства (Закон «Об отношениях религии и государства»[1], Концепция национальной безопасности Монголии[2], указы и публичные выступления президентов и премьер-министров Монголии и т. д.). Также была использована научная литература: труды российский и зарубежных исследователей, посвященные религии, политике и истории Монголии (Актамов, Цэцэнбилег, 2025; Романова и др.; Сабиров, 2020; Elverskog, 2006; и др.), классические работы по цивилизационной теории и т. д. Помимо прочего также нами были изучены сообщения в СМИ Монголии, России, США[3], затрагивающие проблематику исследования.

Конфессиональный ландшафт современной Монголии

Исследователями традиционно отмечается высокий уровень разработанности проблематики монгольской этнической и цивилизационной идентичности, взаимосвязи их с мировоззрением и религиозностью монголов, однако недостаточность и фрагментарность научных работ, посвященных роли конфессионального фактора в монгольской политике и российско-монгольском диалоге. Например, И. В. Романова и ее коллеги отмечают, что исследователями были «созданы устойчивые традиции в определении исторических типов монгольской ментальности и мировоззрения, особенностей традиционного образа мировосприятия» (Романова и др., 2015: 126), которые «изучаются ими с точки зрения выявления исторических закономерностей и особенностей политического и культурного развития монголоязычных народов, современного нациестроительства и этнополитической идеологии…» (там же: 126).

[1] Төр, сүм хийдийн харилцааны тухай [Закон «Об отношениях религии и государства»] [Электронный ресурс] // Legalinfo.mn. URL: https://legalinfo.mn/mn/detail/485 (дата обращения: 10.11.2025). (На монг. яз.).
[2] Монгол улсын үндэсний аюулгүй байдлын үзэл баримтлал [Концепция национальной безопасности Монголии] [Электронный ресурс] // Legalinfo.mn. URL: https://legalinfo.mn/mn/detail?lawId=208070 (дата обращения: 10.11.2025). (На монг. яз.).
[3] Sonin.mn. Главная страница [Электронный ресурс] // Sonin.mn. URL: https://www.sonin.mn/ (дата обращения: 10.11.2025); ТАСС. Главная страница [Электронный ресурс] // ТАСС. URL: https://tass.ru/ (дата обращения: 10.11.2025); The New York Times [Электронный ресурс] // The New York Times. URL: https://www.nytimes.com (дата обращения: 10.11.2025); и др.

В то же время, как верно отмечают они же, анализ существующих исследований показывает: несмотря на значительную изученность вопроса этнокультурной идентичности монгольских народов и особенностей их религиозного мировоззрения, в научной литературе сохраняются пробелы. Недостаточно исследованным, например, остается систематическое влияние современного политического и религиозного мифотворчества на процессы этнической идентификации в Монголии. В частности, практически не изучена роль таких феноменов, как культ Чингисхана или новые религиозные нарративы, в формировании идеологических основ современного нациестроительства (Романова и др., 2015).

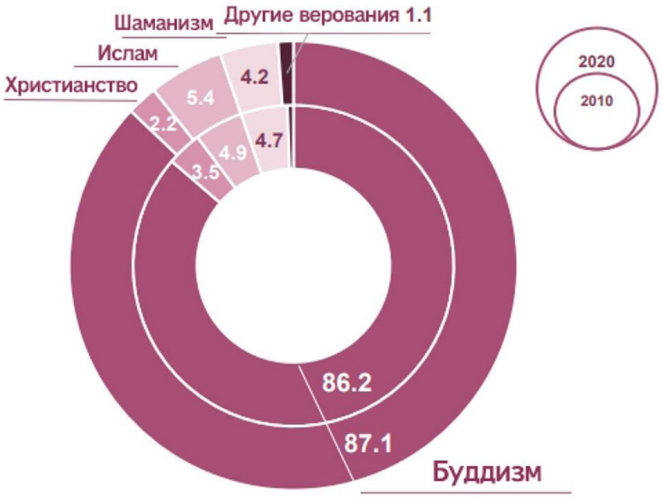


Рис. 1. Процентная доля верующего населения Монголии старше 15 лет, распределенная по конфессиональной принадлежности. Данные 2020 года[1].
Fig. 1. Percentage of the religious population of Mongolia over the age of 15, distributed by religious affiliation. Data from 2020 .

По данным переписи населения и жилищного фонда Монголии 2020 г., 59,4% населения в возрасте 15 лет и старше были религиозными, а 40,6% — нерелигиозными. 87,1% верующих — буддисты (*рис. 1*). Несмотря на то, что буддизм является самой распространённой религией, большинство молодёжи среди верующих в возрасте 15–19 лет — христиане и мусульмане[2]. Как правило, доля монгольских граждан, исповедующих буддизм, значительно увеличивается с возрастом. Так 82,3% всех верующих в возрасте 15–19 лет являются буддистами, в то время как среди людей в возрасте 50–59 лет их число составляет 90,8%, среди людей в возрасте 60–69 лет — 91,6%, а среди людей в возрасте 70 лет и старше — 93,6%[3].

Есть различия и среди этнических групп. Нет ничего удивительного в том, что большинство верующих представителей титульной нации (халха-монголов) являются буддистами: 92,7% (*рис. 2*), однако можно выделить ряд особенностей заметных на примере других этнических групп, которые могут быть не столь очевидны. Например, 84,7% монгольских казахов верующие, 81,9% — мусульмане (почти 97% из числа всех верующих монгольских казахов)[4].

[1] 2020 POPULATION AND HOUSING CENSUS OF MONGOLIA /summary/ [Электронный ресурс] // National Statistics Office of Mongolia [Национальное статистическое управление Монголии]. URL: https://www.nso.mn/uploads/Census2020_Mongolia_Eng.pdf (дата обращения: 10.11.2025). (На монг. яз.).
[2] Там же.
[3] ХҮН АМ ОРОН СУУЦНЫ 2020 ОНЫ ЭЭЛЖИТ ТООЛЛОГО НЭГДСЭН ДҮН [Данные переписи населения Монголии 2020 г. Версия итогов переписи на монгольском языке] [Электронный ресурс] // National Statistics Office of Mongolia [Национальное статистическое управление Монголии]. URL: https://www.nso.mn/uploads/1616994519422.pdf (дата обращения: 10.11.2025). (На монг. яз.).
[4] Там же.

Этнические группы	Граждане от 15 лет и старше - Всего	Неверующие	Верующие	Конфессиональные группы среди верующего населения					
				Всего	Буддизм	Христианство	Ислам	Шаманизм	Другие
ВСЕГО	**100.0**	**40.6**	**59.4**	**100.0**	**87.1**	**2.2**	**5.4**	**4.2**	**1.1**
ВСЕГО СРЕДИ ГРАЖДАН МОНГОЛИИ	100.0	40.5	59.5	100.0	87.1	2.2	5.4	4.2	1.1
Халха-монголы	100.0	41.3	58.7	100.0	92.7	2.3	0.1	4.0	0.9
Казахи	100.0	15.3	84.7	100.0	1.3	0.3	96.7	0.1	1.6
Дербеты	100.0	42.3	57.7	100.0	92.8	2.0	0.2	2.9	2.1
Баяты	100.0	40.7	59.3	100.0	93.3	1.5	0.2	2.9	2.1
Буряты	100.0	49.2	50.8	100.0	74.5	3.5	0.1	19.8	2.1
Захчины	100.0	46.0	54.0	100.0	93.2	3.1	0.1	2.3	1.3
Дариганга	100.0	34.5	65.5	100.0	96.6	0.8	-	2.1	0.5
Урянхайцы	100.0	41.3	58.7	100.0	89.9	2.9	0.5	3.9	2.8
Дархаты	100.0	61.2	38.8	100.0	62.2	1.5	-	35.6	0.7
Олёты	100.0	40.0	60.0	100.0	91.2	2.6	-	5.4	0.8
Хотогойты	100.0	26.7	73.3	100.0	96.3	0.6	-	3.0	0.1
Торгуты	100.0	36.8	63.2	100.0	92.8	2.4	0.6	3.2	1.0
Хотоны	100.0	36.7	63.3	100.0	40.9	4.7	42.5	1.7	10.2
Мянгаты	100.0	47.8	52.2	100.0	93.1	1.1	-	2.9	2.9
Тувинцы	100.0	48.8	51.2	100.0	44.6	1.2	-	52.6	1.6
Баргуты	100.0	58.6	41.4	100.0	94.7	1.3	-	2.7	1.3
Узумчины	100.0	51.2	48.8	100.0	98.1	-	-	1.0	0.9
Элджигины	100.0	40.7	59.3	100.0	87.7	-	-	12.0	0.3
Сартулы	100.0	31.0	69.0	100.0	78.7	2.5	8.8	7.5	2.5
Хамниганы	100.0	29.4	70.6	100.0	83.3	-	-	16.7	-
Цаатаны (духа)	100.0	31.6	68.4	100.0	11.5	-	-	88.5	-
Узбеки (чантуу)	100.0	11.1	88.9	100.0	-	-	100.0	-	-
Харачины	100.0	50.0	50.0	100.0	100.0	-	-	-	-
Хошуты	100.0	10.7	89.3	100.0	100.0	-	-	-	-
Другие	100.0	32.4	67.6	100.0	78.3	-	13.0	8.7	-
Другие народности – монгольские граждане	100.0	87.5	12.5	100.0	50.0	-	50.0	-	-
Иностранцы	100.0	46.2	53.8	100.0	44.4	30.2	11.1	1.6	12.7

Рис. 2. Распределение процентных долей населения Монголии по этническим и конфессиональным группам. Данные 2020 года[1].
Fig. 2. Distribution of percentages of Mongolia's population by ethnic and religious groups. Data from 2020 .

Среди казахов, узбеков (чантуу) и хошутов доля граждан, не исповедующих какой-либо религии, достигает 16%, что ниже, чем у других этнических групп. 81,9% казахов исповедуют ислам, так же, как и 88,9% узбеков (чантуу), а 89,3% хошуйцев — буддисты[2]. Казахи составляют 95% мусульман Монголии. Шаманизм исповедует, на первый взгляд, не так много людей. Самые большие показатели есть у следующих этнических групп: 10,0% бурят, 13,8% дархатов, 27,0% тувинцев, 11,8% хамниган. Самый большой показатель среди цаатанов — 60,5% (доля среди верующего населения — 88,5 %)[3].

Дополняет религиозную картину современной Монголии статистика изменения количества храмов с 2004 по 2024 гг.[4] Можно обратить внимание на ряд тенденций:

1) отчетливо заметно увеличение количества возведенных объектов культа всех конфессий. Что, на первый взгляд, подтверждает тезис о постсекулярном характере монгольского общества;

2) однако вопреки тому, что большинство верующих граждан Монголии исповедуют буддизм, количество буддийских храмов увеличилось не так значительно (итоговый прирост составил 22 храма), как количество христианских церквей (166), а число мусульманских мечетей увеличилось на ещё

[1] Там же.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Үндэсний Статистикийн Хороо [Данные Службы национальной статистики Монголии] [Электронный ресурс] // www.1212.mn. URL: https://www.1212.mn/mn/statcate/table/Society,%20development/Monasteries%2C%20Temples%20and%20Churches (дата обращения: 10.11.2025). (На монг. яз.).

меньшее количество (всего 5 сооружений)[1]. Примечательна и аналогичная статистика по количеству священнослужителей;

3) вопреки высокому уровню религиозности монгольского общества и росту количества религиозных сооружений, количество священнослужителей, несмотря на начальный рост в 2005–2006 гг., в итоге сократилось[2]. Причем, в основном за счет буддийских лам и исламских муфтий. В то время, как количество христианских священников всё же увеличилось, причем больше, чем вдвое[3].

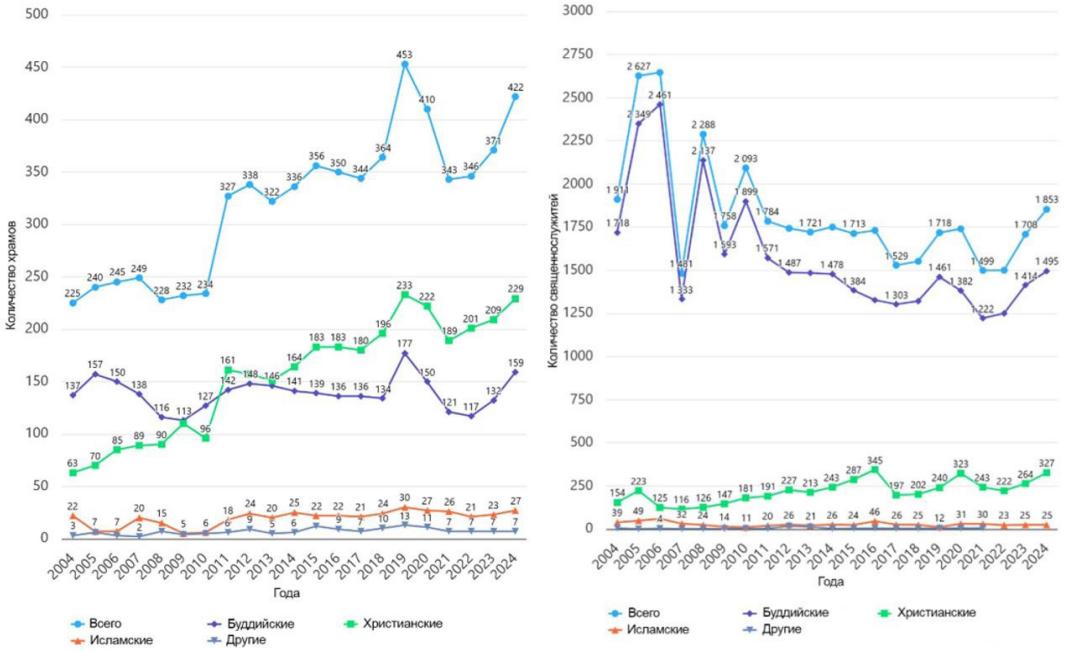


Рис. 3. Изменения количества храмов разных конфессий и количества священнослужителей разных конфессий в Монголии с 2004 по 2024 гг.[4]

Fig. 3. Changes in the number of churches of different faiths and the number of clergy of different faiths in Mongolia from 2004 to 2024.

Таким образом, несмотря на сохранение буддизма в качестве ведущей религии Монголии, всё же можно говорить пусть и с определенной степенью осторожности о процессе «христианизации» страны, поскольку процентные доли населения, исповедующего христианство, среди основных этнических групп, как показано выше, остаются незначительными и, возможно, речь в большей степени идет о развитии инфраструктуры сети неправительственных христианских организаций (сект), для которых миссионерская деятельность может служить лишь одним из направлений «работы» в Монголии. Также можно констатировать, что ислам и шаманизм, исходя из рассмотренных выше показателей, во многом остаются верованиями отдельных этнических групп. Однако важным остается вопрос о роли синкретизма и культа личности Чингисхана в рамках взаимоотношения религиозных и политических процессов в Монголии, поскольку его фигура выходит за рамки лишь одного тенгрианства.

Если обратиться к исследовательским работам, затрагивающим специфику конфессионального ландшафта современной Монголии, то можно заметить, что учеными выделяется целый ряд особенностей, характеризующих развитие религиозности современного монгольского общества.

Так А. В. Жуков отмечает, что формирование современной монгольской религиозности детерминировано комплексом факторов, ключевыми среди которых выступают глобализация и сопутствующие

[1] Там же.
[2] Үндэсний Статистикийн Хороо [Данные Службы национальной статистики Монголии] [Электронный ресурс] // www.1212.mn. URL: https://www.1212.mn/mn/statcate/table/Society,%20development/Monasteries%2C%20Temples%20and%20Churches (дата обращения: 10.11.2025). (На монг. яз.).
[3] Там же.
[4] Там же.

ей процессы — модернизация, секуляризация и развитие рыночных отношений. В данном контексте процессы религиозного возрождения приобретают плюралистичный характер, вовлекая как традиционные конфессии, так и новые религиозные движения, заимствованные из-за рубежа (Жуков, 2016).

Конфессиональный ландшафт современной Монголии отличается значительным разнообразием, где наряду с буддизмом и шаманизмом активную роль играют протестантские религиозные секты (адвентисты, баптисты, пятидесятники), а также такие организации, как «Свидетели Иеговы», «христиане веры евангельской», «новоапостольская христианская организация» (Ванчикова, Цэдэндамба, 2014). Их деятельность способствует отделению религиозной идентичности от этнической и формирует сложное, многоуровневое религиозное пространство, составляющее основу идейного плюрализма в духовной сфере (Жуков, 2016).

Параллельно на развитие этнической и национальной, а в конечном итоге и цивилизационной идентичности отдельных народностей всего монгольского общества в целом мощное влияние оказывает реактуализация традиции, осуществляемая адептами «монгольской идеи», центральное место в которой занимает культ Чингисхана (там же). Данный культ представляет собой синкретическое явление, интегрирующее элементы тотемизма, тенгрианства (культ Неба), буддизма и шаманизма. Указанные процессы дополняются влиянием мусульманского мифотворчества, которое, в свою очередь, имеет ограниченный, этнолокальный ареал распространения (там же).

Таким образом, можно сделать вывод о том, что конфессиональный ландшафт современной Монголии является по своей сути гетерогенным. Буддизм сохраняет статус «превалирующей» религии, выступая, во многом ключевым маркером монгольской национальной идентичности, что будет особенно заметно на анализе его роли в политических процессах современной Монголии. Тем не менее он всё же не является конфессией-«монополистом». Положение ислама особенно сильно среди монгольских казахов и узбеков, а многочисленные христианские религиозные организации, несмотря на небольшое количество христиан среди граждан Монголии, активно формируют сегодня широкую сеть культовых учреждений и священнослужителей.

Буддийский фактор в политической жизни Монголии

Согласно исследованию Р. Сабирова, в постсоциалистический период монгольское государство, формулируя свою религиозную политику, фактически воспроизвело сложившийся ранее нарратив, трактующий буддизм как неотъемлемый компонент национальной культуры и истории (Сабиров, 2020).

Привилегированный статус буддизма был законодательно закреплен в Законе «Об отношениях религии и государства» (1993)[1] и Концепции национальной безопасности (1994, 2010[2]), где подчеркивается его «превалирующая роль» в поддержании национального единства и сохранении культурного наследия. На символическом уровне эта поддержка выражалась в участии высокопоставленных чиновников в буддийских церемониях и финансировании восстановления отдельных объектов, таких как статуя Авалокитешвары в расположенном в Улан-Баторе храмовом комплексе монастыря Гандан (Шишин, Онуфриенко, 2023). Однако системного бюджетного финансирования для восстановления буддийских институтов в масштабах всей страны предоставлено не было. Ключевую роль в их восстановлении сыграли и продолжают играть значимую роль в их функционировании зарубежные, в первую очередь, тибетские организации и отдельные ламы, такие, как Далай-лама XIV и связанные с ним учителя, а также Фонд поддержки махаянской традиции (ФПМТ)[3].

[1] Төр, сүм хийдийн харилцааны тухай [Закон «Об отношениях религии и государства»] [Электронный ресурс] // Legalinfo.mn. URL: https://legalinfo.mn/mn/detail/485 (дата обращения: 10.11.2025). (На монг. яз.).
[2] Монгол улсын үндэсний аюулгүй байдлын үзэл баримтлал [Концепция национальной безопасности Монголии] [Электронный ресурс] // Legalinfo.mn. URL: https://legalinfo.mn/mn/detail?lawId=208070 (дата обращения: 10.11.2025). (На монг. яз.).
[3] Международная буддийская организация, основанная в 1975 г. в Непале. Штаб-квартира находится в США. Фонд спонсирует монастыри, гуманитарные проекты, кроме этого, осуществляет программу, направленную на возрождение буддизма в Монголии, в рамках которой были созданы буддийские центры «Шадувлин» (Улан-Батор) и «Алтангэрэл» (Дархан), а также восстановлен женский монастырь Дулмалин (Улан-Батор). Сайт Фонда: FPMT. Главная страница [Электронный ресурс] // FPMT. URL: https://fpmt.org/ (дата обращения: 10.11.2025).

Важным аспектом религиозного возрождения стало восстановление института тулку (хубилганов)[1]. В условиях, когда власти Китайской Народной Республики (КНР) стремятся влиять на процесс признания перерождений высоких духовных лиц северного буддизма, монгольские лидеры делают ставку на возрождение института Джебцзун-дамба-хутухт[2] как способа обеспечения легитимности и самостоятельности национального буддизма. Хамбо-лама (настоятель) монастыря Гандан, признанный де факто главой буддистов Монголии, не обладает административной властью над другими монастырями, но является ключевой публичной фигурой (Сабиров, 2020).

Однако «де юре» новым лидером монгольских буддистов уже сейчас является юный Богдо-гэгэн[3] X, который не достиг совершеннолетия, и по мере взросления в будущем может значительно изменить расстановку политических сил среди буддийского духовенства Монголии[4].

Внутри монгольского буддийского сообщества наблюдается плюрализм и отсутствие единства. С одной стороны, существует сеть монастырей во главе с Ганданом, лояльных Далай-ламе XIV. С другой влиятельные ламы (например, З. Сандждорж, Дамбаджав), выступающие против тибетского влияния и, по некоторым данным, связанные с китайскими церковно-политическими кругами (Сабиров, 2020: 96). Третью сторону занимают националистически настроенные деятели, такие, как Дзава Дамдин Ринпоче, которые ратуют за автономию монгольского буддизма. Дзава Дамдин ассоциируется с культом Дордже Шугдена, который, будучи привнесен в Монголию Гуру Дэва Ринпоче, оказался в оппозиции к линии Далай-ламы (там же: 97).

Еще одной особенностью, отличающей монгольский буддизм, является распространенная практика несоблюдения монашеских обетов, в частности безбрачия, что некоторыми ламами трактуется как местная традиция, сложившаяся по историческим и практическим причинам. Несмотря на внутренние разногласия, буддизм сохраняет доминирующие позиции в религиозном ландшафте Монголии, хотя и существует в условиях конкуренции. Шаманизм, претендующий на статус исконной религии, остается институционально слабым и неспособным составить буддизму идеологическую конкуренцию на национальном уровне. Христианские миссии, в 1990-е гг. символизировавшие модернизацию, стимулировали буддийские общины к развитию социально-ориентированных и образовательных проектов (Сабиров, 2020: 101–102).

В недавней статье И. Г. Актамова и Ц. Цэцэнбилэг отмечается, что характерной чертой современного монгольского общества стало тесное переплетение религиозной и политической сфер жизни общества (Актамов, Цэцэнбилэг, 2025). Хотя Демократическая партия верующих Монголии (Монголын шашинтны ардчилсан нам) потерпела поражение на своих же первых парламентских выборах в 1992 г.[5], под влиянием от её появления многие монгольские политические силы стали регулярно апеллировать в своих программах к религиозным идеям (Актамов, Цэцэнбилэг, 2025: 140). Буддийские деятели также активизировали своё участие в общественно-политической жизни Монголии (там же: 142).

Примечательно, что правящая элита на раннем этапе постсоциалистического развития Монголии в основном состояла из лиц, в той или иной степени связанных с буддийской традицией. Например, свои буддийские взгляды наиболее последовательно демонстрировал премьер-министр (2000-2004) и впоследствии президент Монголии (2005–2009) Намбарын Энхбаяр. В публичных выступлениях он нередко интерпретировал социально-экономические и политические реалии через призму буддийского учения[6].

[1] Термин, означающий воплощение или перерождение известного буддийского деятеля или персонажа буддийского пантеона.
[2] Линия перерождений (реинкарнаций) и соответствующий титул, который с XVII в. носит глава монгольских буддистов, Богдо-гэгэн.
[3] Исторический титул главы буддийской сангхи Монголии.
[4] Богдо-гэгэн X посетил учения Его Святейшества Далай-ламы в Дхарамсале [Электронный ресурс] // Nalanda. news. Новостной портал «Новости буддизма. Наланда». 2023, 10 марта. URL: https://nalanda.news/2023/03/10/bogd-gegen-of-mongolia.html/ (дата обращения: 02.09.2025).
[5] Гантөгс Л. Эвслүүд сонгуульд хэр амжилттай оролцдог вэ [Успешно ли коалиции участвуют в выборах?] [Электронный ресурс] // iToim.mn. URL: https://itoim.mn/a/2024/01/29/parliament/ysv (дата обращения: 20.11.2025) (На монг. яз.).
[6] Намсараева С. Кого не любят в толерантной Монголии [Электронный ресурс] // Независимая газета, 2024, 4 февраля. URL: https://www.ng.ru/people/2004-02-04/5_mongolia.html?ysclid=mhyhum8viz153814966 (дата обращения: 10.11.2025).

Знаковым явлением стала институционализация религиозных ритуалов в политической практике. Ярким примером служит деятельность президента Цахиагийн Элбэгдоржа (2009–2017), который активно использовал в своих целях сакральный объект — гору Бурхан-Халдун[1]. Он лично участвовал в церемониях на её вершине, привлекая высших военных и гражданских чиновников, а также представителей духовенства во главе с хамбо-ламой (настоятелем) монастыря Гандан (Актамов, Цэцэнбилэг, 2025: 143). Инициированная им кампания по включению горы в список Всемирного наследия ЮНЕСКО и издание соответствующего указа[2] увенчались успехом в 2015 г., что было представлено как крупное политическое достижение[3]. Данная тенденция сохраняет актуальность.

Так, действующий (с 2021 г. по настоящее время) президент Монголии У. Хурэлсух, будучи премьер-министром (2017–2021), в ходе визита в монастырь Гандан заявлял о необходимости установления взаимного уважения между властью и религией[4]. Таким образом, религия стала значимым фактором, оказывающим влияние как на внутреннюю, так и на внешнюю политику Монголии.

Однако роль буддизма как маркера монгольской цивилизационной идентичности не является бесспорной. В общественном сознании сохраняется дискурс, сформировавшийся в начале XX в. под влиянием националистов и марксистов, которые рассматривали буддизм как инструмент подчинения Монголии Цинской империи и препятствие на пути модернизации. В результате, в отличие от других буддийских обществ Азии, где религия ассоциируется с позитивными аспектами истории, в Монголии её наследие нередко связывается с «национальным унижением» (Elverskog, 2006: 33). Поскольку вопросы национального самосознания имеют для Монголии высокую политическую значимость, ответной реакцией на вызовы глобализации стал рост настроений, сочетающих националистические и религиозно-радикальные элементы (Актамов, Цэцэнбилэг, 2025).

Культ Чингисхана

Каждая цивилизация, согласно А. Тойнби, своими истоками связана с Ответом-на-Вызов (Тойнби, 1991: 106–141). Цивилизация появляется тогда, когда возникший в конкретное время и в конкретном месте перед людьми экзистенциальный Вызов встречает от них успешный сверхрациональный Ответ. Для основоположников цивилизационного подхода (А. Тойнби, О. Шпенглера, Н. Я. Данилевского) наследия Чингисхана у цивилизаций нет. Цивилизация у кочевников — давно ушедшее явление. Как пишет А. Тойнби, она появилась в далеком прошлом в результате весьма оригинального Ответа на серьезный Вызов природной среды, но исчезла, заведя кочевников в тупиковую ситуацию, превратив их в вечных пленников природно-климатического цикла (Тойнби, 1991: 186). Цивилизация ушла, оставив кочевников с незавидной участью. По классике, взлеты кочевников, в том числе монголов, связанные с природными циклами и с вакуумом, образующимся в соседних оседлых цивилизациях, вели к разрушению этих цивилизаций, но заканчивались всегда падением кочевников в изначальное ничтожное состояние (Данилевский, 2003: 94).

Развиваемая нами цивилизационная политология[5] берет на вооружение подход классиков к цивилизации как к Ответу-на-Вызов. Но кардинальным отличием от классики является то, что здесь цивилизации, каждая со своим институциональным порядком, переплетены между собой. Получается,

[1] Согласно устоявшемуся в Монголии подходу, под ней понимают гору хребта Хэнтэй с центральной вершиной Хан-Хэнтэй, расположенной на территории аймака Хэнтий. См. подробнее: Burkhan Khaldun Mountain. A Sacred Peak of Historical and Cultural Significance [Электронный ресурс] // Toursmongolia.com. URL: https://www.toursmongolia.com/destinations/burkhan-khaldun-mountain (дата обращения: 10.11.2025).

[2] Бурхан халдуны тухай. Монгол Улсын ерөнхийлөгчийн зарлиг [Указ президента Монголии о горе Бурхан-Халдун] [Электронный ресурс] // Legalinfo.mn. URL: https://legalinfo.mn/mn/detail/11182 (дата обращения: 10.11.2025) (На монг. яз.).

[3] Элбэгдорж Ц.: Бурхан халдуныг дэлхийд бүртгэлтэй болсонд их баяртай байгаа [Ц. Элбэгдорж: Я очень рад, что Бурхан-Халдун вошла в Список Всемирного наследия] [Электронный ресурс] // ikon.mn. URL: https://ikon.mn/n/ny2 . (дата обращения: 10.11.2025) (На монг. яз.)

[4] Хүрэлсүх У.: Төр нь шашнаа хүндэтгэж, шашин нь төрөө дээдэлнэ [У. Хүрэлсүх: Государство уважает религию, и религия уважает государство] [Электронный ресурс] // unuudur.mn. URL: https://www.unuudur.mn/a/117838 (дата обращения: 10.11.2025) (На монг. яз.)

[5] См. подробнее: Железняков А. С. Цивилизационная политология как научное направление // Россия в полицентричном мировом порядке: вызовы и новые парадигмы развития: Материалы X Всероссийского конгресса политологов РАПН с международным участием, Москва, 05–07 декабря 2024 года. М.: Общество с ограниченной ответственностью Издательство «Аспект Пресс», 2024. С. 207–208.

что «вычленять» в каждой из них нечто отдельное и институционально упорядоченное можно лишь в общем «оркестре». «Солистами» в этом «оркестре» являются государства-цивилизации (т. е. государства, имеющие в своем составе общее для всей цивилизации ядро), а «рядовыми исполнителями» — межцивилизационные форпосты в виде отдельных государств, регионов, анклавов. В этой картине применительно к наследию народов Центральной Евразии историческая роль Чингисхана просматривается весьма выпукло.

Центральная Евразия представляет собой географический регион и цивилизационное пространство, складывающееся из исторически суммируемых в пределах региона влияний трёх цивилизаций: монгольской, русской и китайской. В этих наслаивающихся друг на друга цивилизационных рамках отчётливо просматривается связующая роль кочевых империй Монголии, обеспечивших многовековое глубокое переплетение исторических судеб, с одной стороны, народов Большой Монголии и Большой России, и с другой — народов Большой Монголии и Большого Китая[1].

Примечательно, что переплетение исторических судеб народов Центральной Евразии продолжает в определенной мере просматриваться в этнокультурных особенностях взаимоотношений нынешних Монголии, Китая и России. Будучи совсем небольшим по численности населения суверенным государством, Монголия в целом резко отличается и от Китая, и от России, но в культурном и этническом отношении весьма близка к некоторым регионам данных стран, т. е. выступает ядром нейтральной к государственным границам монгольской цивилизации. Статус Монголии как ядра цивилизации связан с могуществом существовавшего на ее территории с III в. до н. э. очага целой череды возникавших, исчезавших и вновь появлявшихся кочевых империй. И, прежде всего, с могуществом построенного там же в XIII в. города Каракорума, столицы основанной Чингисханом Великой монгольской империи. Империи, ставшей самой большой по площади континентальной империей в мировой истории, под чьей властью в единых сухопутных границах соединились обширные территории Евразии.

Постольку на территории Монголии веками проявлялось ядро цивилизации тюрко-монгольского кочевого мира Центральной Евразии, поскольку эта цивилизация по праву названа монгольской. В пользу такого названия говорит и то, что именно монголы в течение уже более восьми последних веков определяют политический, экономический и этнокультурный облик Монголии — всей территории цивилизационного ядра.

Историческая миссия Чингисхана коренным образом повлияла на траекторию движения не только Монголии, но и Китая и России, сблизив эти три страны в их прошлом и современном межцивилизационном взаимодействии. Вот несколько наблюдений:

В современной Монголии почитание личности Чингисхана (основателя Монгольской империи, правивший в период с 1206 по 1227 гг.), приобрело значение чуть ли не государственного культа. Это почитание связано с исторической памятью о его роли в создании империи начала XIII в., обусловившей особое место Монголии в истории и мироустройстве, с определением ее цивилизационной идентичности. В стране повсюду фигурируют портреты Чингисхана: на денежных купюрах, во всех государственных и муниципальных учреждениях, а в домах многих монголов эти портреты часто занимают почётное, сакральное место, сопоставимое с русским красным углом. В 2022 г. в самом центре столицы Монголии был открыт построенный по последнему слову техники грандиозный девятиуровневый Национальный музей Чингисхана, посвященный не только великому полководцу, но и, в целом, истории кочевников Центральной Евразии, монгольской цивилизации[2]. Музей стал «визитной карточкой» страны, с которой знакомят всех отечественных и иностранных посетителей. День рождения Чингисхана (первый день первого зимнего месяца по лунному календарю) является с 2012 г. государственным праздником — «Днём гордости Монголии»[3]. А в 2008 г. в нескольких десят-

[1] Под «Большой Россией», «Большой Монголией», «Большим Китаем» понимаются исторические ареалы данных цивилизаций, которые в прошлом находили своё политико-правовое оформление в границах Российской империи, Монгольской империи и Китайской империи, а сейчас считаются особым для них цивилизационным пространством, частично очерчиваемым также такими терминами как Русский мир, Монгольский мир и Китайский мир (см. подробнее: Железняков, 2024).

[2] Музейн түүх [История музея] [Электронный ресурс] // Chinggismuseum.com: сайт Национального музея Чингисхана. URL: https://chinggismuseum.com/history (дата обращения: 2.09.2025) (На монг. яз.).

[3] День рождения Чингисхана — День гордости Монголии [Электронный ресурс] // ARD: портал деловой информации. 2013, 5 ноября. URL: https://asiarussia.ru/media/777/ (дата обращения: 2.09.2025).

ках километров от Улан-Батора в местности Цонжин-Болдог была установлена крупнейшая конная статуя в мире, также посвящённая Чингисхану[1]. Нынешним Президентом Монголии Ухнаагийн Хурэлсухом Чингисхан был определен как «гений тысячелетия мировой истории», который «…объединил монгольский народ под властью закона, истории, культуры и права, возродил давнее традиционное государство, установил Великое монгольское государство под властью вечного неба и укрепил могущество Монгольской империи»[2].

Заметно высокий интерес к Чингисхану также проявляют и в КНР. Это можно объяснить не только тем фактом, что на территории КНР, прежде всего, в Автономном районе Внутренняя Монголия и Синьцзян-Уйгурском автономном районе проживает большое количество монголов, интерес которых к фигуре Чингисхана вполне очевиден и закономерен, но также и влиянием Чингисхана на историю Китая в принципе. Именно к Чингисхану, как к родоначальнику, восходит одна из династий правителей Китая — Юань, оказавшая значительное влияние на развитие китайской государственности и через нее — на мировую историю. Соответственно здесь также появляются памятники Чингисхану, а топонимы, бренды товаров получают наименования в честь этого легендарного военачальника, что особенно часто происходит в приграничных районах материкового Китая[3].

Одному из авторов данной статьи доводилось в беседах с китайскими коллегами — историками и политологами — часто слышать отказ от признания монголов носителями отдельной цивилизации. В этом нет ничего особенного, отличающего китайских ученых от их коллег во всем мире. Но важен контекст: в независимой (Внешней) Монголии этнических монголов проживает меньше (около 3 млн человек, конкретные цифры могут отличаться в зависимости от учета тех или иных этнических групп), чем на территориях, оставшихся в составе Китая после распада империи Цин в 1912 г. — 7,5 млн человек[4]. А это позволяет некоторым экспертам говорить о китаизации Чингисхана и даже об объявлении его китайцем[5]. На деле же, роль Чингисхана как монгола здесь не отрицается: просто его фигуру относят к китайской цивилизации (как к родоначальнику династии Юань и отцу китайской государственности периода её правления с 1271 по 1368 гг.), соединяющей в себе культуры официально признанных в стране этнических групп.

В России постепенно происходит переоценка в позитивном ключе роли Монгольской империи в становлении российского государства[6]. И хотя ещё сильно то понимание взаимодействия Золотой Орды и русских княжеств, которое Л. Н. Гумилёв считал «чёрной легендой» об иге (Гумилев, 2008: 20-35), появляется всё больше попыток опровергнуть эту легенду. Всё более значимое место, особенно на фоне глобальных мировых событий и нового витка напряженности в отношении с западными странами, начинают играть в нашей государственной политике концепции евразийцев, видевших в России наследницу Монгольской империи. А потому появляется всё больше исследований и проводится всё больше научных мероприятий, посвященных Чингисхану и в нашей стране.

Концепции евразийцев в современном осмыслении наиболее ярко звучат, например, у авторов вышедшего в 2025 г. под редакцией С. А. Караганова Доклада Тобольского клуба № I, выполненного при поддержке НПО «Совет по внешней и оборонной политике», и открывающего серию исследований

[1] Genghis Khan Rules Mongolia Again, in a P. R. Campaign [Электронный ресурс] // New York Times. 2009, 2 августа. URL: https://www.nytimes.com/2009/08/03/world/asia/03genghis.html?smid=url-share (дата обращения: 2.09.2025).

[2] В Монголии резко вырос спрос на портреты Чингисхана [Электронный ресурс] // Известия. 2022. 20 июля. URL: https://iz.ru/1367591/2022-07-20/v-mongolii-rezko-vyros-spros-na-portrety-chingiskhana (дата обращения: 2.09.2025).

[3] Китайцы объявили Чингисхана китайцем — д.и.н. Сурун-Ханда Сыртыпова [Электронный ресурс] // ZOLORD.RU. Интернет-журнал «Золотая Орда». 2021. 16 сентября. URL: https://zolord.ru/news/3057 (дата обращения: 2.09.2025).

[4] См. подробнее: Ставров, И. В. Тенденции демографического развития неханьских национальностей Северо-Восточного Китая (начало XXI в.) // Вестник Дальневосточного отделения Российской академии наук. 2013. № 4(170). С. 146–151.

[5] Там же.

[6] См. например: Орда златоглавая. Что это было: иго или передовая цивилизация? [Электронный ресурс] // Портал газеты «Коммерсант». URL: https://www.kommersant.ru/doc/4031940 (дата обращения: 2.09.2025); Как монголо-татарское иго способствовало созданию России [Электронный ресурс] // Портал газеты «Аргументы Недели». 2024, № 12 (909) 27 марта — 2 апреля. URL: https://argumenti.ru/society/2024/03/890904 (дата обращения: 2.09.2025).

по тематике Сибиризации России и Поворота на Восток 2.0, основанного на материалах исследований, научных семинаров, круглых столов и конференций, организованных в рамках грантового проекта научной комиссии факультета мировой экономики и мировой политики НИУ ВШЭ «Сибиризация России: Поворот на Восток 2.0»[1]. В докладе имеется, в частности, такое интересное допущение: «Существуют косвенные свидетельства, что первым русским князем, посетившим по вызову хана Батыя столицу Монгольской империи Каракорум, был Ярослав Всеволодович — сын Всеволода III Большое Гнездо. В 1248–1249 гг. сын Ярослава, великий благоверный князь Александр Невский пересек Южную Сибирь, направляясь в Каракорум за высшим ярлыком на великое княжение. По всей вероятности, там он встречался с Кублай-ханом (Хубилаем) –завоевателем и объединителем Китая, основателем династии Юань, известным в Европе по рассказам Марко Поло. С этого восточного похода условно и начинается наше «азиатское летоисчисление». Хотя его, вероятно, стоит начинать раньше — со времен развития в Северной Евразии, Сибири, нескольких цивилизаций»[2].

Итак, Великая Монгольская империя Чингисхана признана не только в Монголии, но и в определенной мере в России и Китае ключевой вехой в истории каждой из этих стран. Этому во многом способствовало признание в данных странах того обстоятельства, что монголам удалось воплотить тенгрианские принципы государственного устройства, обеспечивая безопасное сосуществование народов, говорящих на разных языках и исповедующих разные религии.

В результате сама нынешняя Монголия с ее крайне небольшим населением оказалась в безопасной для своего существования нише. Россия, Монголия и Китай получили в общем цивилизационном пространстве Центральной Евразии возможность выступать практически равными партнерами. Признание в наши дни этими тремя соседями особой позитивной значимости для их истории фигуры основателя Великой монгольской империи свидетельствует о том, что историческая миссия Чингисхана не прервалась и в настоящее время.

Проявления конфессионального фактора в сфере политического взаимодействия России и Монголии

Как отмечает М. М. Содномпилова, шаманизм как древняя религия региона демонстрирует тесные исторические связи между монгольскими и бурятскими традициями. В постсоветский период эти контакты активизировались (Содномпилова, 2011: 70). В 1999-е гг. Бурятия стала восприниматься монгольскими шаманистами как сакральный центр, необходимый для получения посвящения и поклонения великим божествам (например, на острове Ольхон, в Тункинской долине). В свою очередь, бурятские шаманы стремились к получению посвящения от авторитетных монгольских шаманов, таких как Цырен-заарин. Этот взаимный интерес способствовал формированию общего сакрального пространства (там же: 71).

Интенсификации шаманского возрождения способствуют крупные обряды (тайлаганы) общебурятского и общемонгольского масштаба в ключевых культовых местах (о. Ольхон, Делиун-Болдог, Бурхан-Халдун). Проводимые шаманскими организациями («Тэнгэри» и др.), эти мероприятия преследуют цели этнической консолидации и возрождения традиций (там же).

Буддизм же в Бурятии и Монголии в XXI в. развивается в условиях конкуренции с другими конфессиями. В Бурятии Буддийская традиционная сангха России (БТСР) под руководством хамбо-ламы Аюшеева реализует масштабные проекты, сочетающие духовное возрождение (популяризация роли учителя-ламы, сакрализация института хамбо-лам через создание паломнического маршрута к местам их рождения) с социокультурными инициативами (возрождение скотоводства, развитие туризма) (там же: 72). Важным явлением стала также сакрализация пространства через «обнаружение» новых священных локусов (например, камень с образом богини Янжимы в Курумканском районе), в чем активное участие принимает Хамбо-лама Аюшеев (там же).

[1] Доклад «Поворот на Восток 2.0, или Сибиризация России» [Электронный ресурс] // Globalaffairs.Ru: Сайт журнала «Россия в глобальной политике». URL: https://globalaffairs.ru/articles/sibirizacziya-rossii/ (дата обращения: 2.09.2025).
[2] Там же.

Культ хамбо-ламы Итигэлова стал важной точкой опоры во взаимодействии буддистов России и Монголии. Феномен нетленного тела Хамбо-ламы Даши-Доржо Итигэлова[1] стал центральным символом буддийского возрождения в Бурятии, привлекая сотни тысяч паломников. Образ Итигэлова как защитника бурятской земли оказывает мощное влияние и на верующих Монголии, чему в том числе способствуют показы фильмов о нём в Монголии, например, фильма «Феномен Этигэлова. Загадка бурятского ламы» (2018 г.) был показан в 2019 г. в стенах Российского центра науки и культуры (Русского дома)[2]. Сегодня Итигэлов является не только религиозной святыней, но и туристическим брендом, укрепляющим связи между Бурятией и Монголией (Содномпилова, 2011: 73).

В то же время непосредственно в Монголии доминирующим политическим и религиозным символом эпохи постсоциализма является образ Чингисхана. Шаманские организации реконструируют священные локусы, связанные с его жизнью (Делиун-Болдог — место рождения). Участие политической и бизнес-элиты в обрядах почитания предка стало обязательной практикой, направленной на обеспечение процветания страны и личного успеха. В Бурятии культ Чингисхана не столь масштабен, но также присутствует (например, на о. Ольхон), часто в контексте развития туризма (Содномпилова, 2011: 73).

Таким образом, ключевые религиозные символы (Итигэлов, Чингисхан) и процессы (сакрализация пространства, проведение крупных обрядов) играют ведущую роль в духовной жизни монгольских народов России и Монголии, усиливая интенсивность трансграничных взаимодействий и консолидируя общее культурно-религиозное пространство в условиях глобализации.

Связи между народами Тувы и Монголии характеризуются общим этнокультурным наследием, что особенно ярко проявляется в обрядах и праздниках, имеющих «шаманистские» корни. Обряды и традиции тувинцев России и Монголии едины по смыслу и содержанию. Например, Шагаа (Новый год по лунному календарю), имеющий статус народного праздника Республики Тыва[3], является праздником встречи весны, символом внешнего и духовного обновления для тувинцев обеих стран, несмотря на незначительные различия в деталях церемонии его проведения. При этом имеет место быть и синкретизм между шаманизмом и буддизмом. Некоторые одновременно практикуемыми тувинцами двух стран обряды носят сугубо буддийский характер, в то время как другие — «шаманско-тенгрианский» (Норбу, 2025: 178–180).

Также немаловажным является религиозное возрождение, затронувшее большинство регионов России и Монголии, в том числе и цивилизационные форпосты. Возрождение буддизма и шаманизма в форме обрядов культа природы в Туве, Монголии, а также отдельных регионах Китая, по мнению исследователей, является единым процессом, пусть и имеющим свои особенности в зависимости от региональной и страновой специфики (Айыжы, Базырчап, 2013: 23).

В контексте же цивилизационной политологии важно отметить, что конфессиональный фактор в форме синкретизма северного буддизма, шаманизма и культа Чингисхана фактически прочерчивает пространство форпоста монгольской цивилизации на территории России в виде таких регионов, например, как Бурятия, Тува, Забайкальский край и Калмыкия, дополняя этнический фактор и усложняя цивилизационную картину в рамках географического пространства этих субъектов Российской Федерации. Тем самым, он способствует сохранению полицивилизационной идентичности жителей данных регионов (одновременно принадлежащих, в частности, как к русской, так и монгольской цивилизации), а также закладывает основу для развития межцивилизационного и межгосудар-

[1] Пандито Хамбо-лама XII Даши-Доржо Итигэлов (13 мая 1852 — 15 июня 1927) — бурятский религиозный деятель, глава буддистов Восточной Сибири в 1911–1917 гг. Известен феноменом нетленного тела. Спустя век после его предполагаемой смерти или ухода в нирвану, тело ламы сохраняет все признаки живого организма, что до сих пор не получило полного научного объяснения. Буддийские верующие состояние тела Итигэлова объясняют высочайшим уровнем духовной практики. Считается, что он очистил тело до состояния нетленности. См. подробнее: Амоголонова, Д. Д. Возвращение Хамбо-ламы Итигэлова в контексте постсоветской десекуляризации общественного сознания // Tartaria Magna. 2012. № 1. С. 128–147.

[2] В Монголии представили знаменитый фильм Елены Демидовой Феномен Итигэлова. Загадка бурятского ламы [Электронный ресурс] // ТИВИКОМ. 2019, 25 июня. URL: https://tvcom-tv.ru/v-mongolii-predstavili-znamenityy-film-eleny-demidovoy-fenomen-itigelova-zagadka-buryatskogo-lamy8190.html (дата обращения: 10.11.2025).

[3] См.: Закон Республики Тыва от 12 февраля 1999 года № 143 О праздничных днях Республики Тыва [Электронный ресурс] // Электронный фонд правовых и нормативно-технических документов. URL: https://docs.cntd.ru/document/802048811 (дата обращения: 10.11.2025).

ственного диалога России и Монголии на современном этапе развития двусторонних отношений, подчеркивает значимость цивилизационных процессов для двух стран как государств-цивилизаций.

Заключение

Проведенное исследование позволяет констатировать, что конфессиональный фактор, в особенности тибетский буддизм и синкретический культ Чингисхана, является неотъемлемым и многогранным элементом цивилизационной идентичности современной Монголии и играет значительную роль в ее политике.

Несмотря на законодательно закрепленный плюрализм, буддизм сохраняет статус «превалирующей» религии, выступая ключевым маркером монгольской национальной идентичности. Он институционально встроен в государственную политику, что проявляется в символическом участии политической элиты в религиозных церемониях и использовании буддийского нарратива для укрепления национального единства. Однако внутренняя неоднородность буддийского сообщества, наличие прокитайских и националистических течений, а также растущая конкуренция со стороны христианских миссий делают конфессиональную картину современной Монголии сложной и динамично развивающейся.

Фигура Чингисхана трансформировалась в центральный политический и религиозный символ постсекулярной Монголии, олицетворяющий национальную гордость и цивилизационную самостоятельность. Его культ, интегрирующий элементы тенгрианства, шаманизма и буддизма, выполняет важнейшую функцию консолидации общества, конструирования гражданской и цивилизационной идентичности, и легитимации власти. Его значение выходит за национальные рамки, выступая фактором межцивилизационного диалога в Центральной Евразии, связывая (через общее историческое наследие) Монголию с Россией и Китаем.

Конфессиональный фактор выступает также действенным инструментом развития российско-монгольского межцивилизационного диалога. Общее буддийское наследие, воплощенное в таких символах, как феномен Хамбо-ламы Итигэлова в Бурятии, и взаимный интерес к сакральным ландшафтам (Бурхан-Халдун, о. Ольхон) создают прочную духовную основу для углубления трансграничных связей, совместных паломничеств и культурных обменов.

Таким образом, конфессиональная специфика Монголии является и объектом политики, и в то же время фактором, формирующим один из столпов цивилизационной идентичности монголов, влияющим на внутреннюю и внешнюю политику государства. Синтез буддизма и культа Чингисхана образует уникальный цивилизационный код, который не только определяет внутреннее развитие страны, но и служит перспективной основой для укрепления диалога и сотрудничества между Россией и Монголией в условиях современных политических вызовов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Айыжы, Е. В., Базырчап, А. О. (2013) Обряды и обычаи, связанные с культами природы у тувинцев Республики Тыва РФ, Китая, Монголии в начале XXI (сравнительный аспект) // Вестник Кемеровского государственного университета. № 3–1. С. 18–23.

Актамов, И. Г., Цэцэнбилэг, Ц. (2025) Буддизм и постсекулярное общество: социорелигиозные процессы в Монголии конце XX — начале XXI в. // Народы и религии Евразии. № 1. С. 137–150.

Ванчикова, Ц. П., Цэдэндамба, С. (2014) Религиозная ситуация в Монголии: 1990–2009 гг. // Гуманитарный вектор. № 3 (39). С. 67–72.

Гумилев, Л. Н. (2008) Черная легенда: Друзья и недруги Великой степи. М. : Айрис–пресс. 576 с.

Данилевский, Н. Я. (2003) Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. М. : Эксмо. 640 с.

Железняков, А. С. (2024) Пространство цивилизационного диалога России и Монголии: Центральная Евразия // Труды Института истории, археологии и этнографии ДВО РАН. №. 44. С. 171–190. DOI: https://doi.org/10.24412/2658-5960-2024-44-171-190

Жуков, А. В. (2016) Факторный анализ становления монгольской религиозности // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. Т. 11. № 2. С. 154–160.

Норбу, А. Б. (2025) Обряды и традиции празднования *Шагаа* тувинцами России и Монголии // Кунсткамера. № 3 (29). С. 167–180.

Романова, И. В., Зимин, О. И., Жуков, А. В., Жукова А. А. (2015) Монгольская религиозность, этничность и политическое влияние на нее в российских и зарубежных исследованиях // Вестник Забайкальского государственного университета. № 3 (118). С. 120–128.

Сабиров, Р. Т. (2020) Монгольский буддизм в XXI веке: в процессе конструирования // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. №1 (38). С. 86–105.

Содномпилова, М. М. (2011) Религиозные приоритеты духовной жизни монгольских народов в условиях глобализации // Власть. № 9. С. 70–73.

Ставров, И. В. (2013) Тенденции демографического развития неханьских национальностей Северо-Восточного Китая (начало XXI в.) // Вестник Дальневосточного отделения Российской академии наук. № 4 (170). С. 146–151.

Тойнби, А. Дж. (1991) Постижение истории. М. : Прогресс. 736 с.

Шишин, М. Ю., Онуфриенко, Д. Е. (2023) Культурный ландшафт монастырского комплекса Гандан в Улан-Баторе: графосемиотический анализ // Человек: образ и сущность. Гуманитарные аспекты. № 1(53). С. 110–128. DOI: https://doi.org/10.31249/chel/2023.01.06

Шпенглер, О. (1993) Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем, вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. М. : Мысль. Т. 1. Гештальт и действительность. 663 с.

Elverskog, J. (2006) Two Buddhisms in Contemporary Mongolia // Contemporary Buddhism. Vol. 7. № 1. P. 29–46. DOI: https://doi.org/10.1080/14639940600877937

Дата поступления: 24.11.2025 г.
Дата принятия: 03.12.2025 г.

REFERENCES

Ayyzhy, E. V. and Bazyrchap, A. O. (2013) Rites and customs related to nature cults among Tuvans of the Republic of Tuva of the Russian Federation, China and Mongolia at the beginning of the 21st century. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta,* no. 3–1, pp. 18–23. (In Russ.)

Aktamov, I. G. and Tsetsenbileg, Ts. (2025) Buddhism and the post-secular society: socio-religious processes in Mongolia in the late 20th — early 21st centuries. *Narody i religii Evrazii*, no. 1, pp. 137–150. (In Russ.)

Vanchikova, Ts. P. and Tseddendamba, S. (2014) The religious situation in Mongolia: 1990–2009. *Gumanitarnyi vector,* no. 3 (39), pp. 67–72. (In Russ.)

Gumilev, L. N. (2008) *The black legend: friends and foes of the Great Steppe*. Moscow, Airis-press Publ. 576 p. (In Russ.)

Danilevsky, N. Ya. (2003) *Russia and Europe: a view of the cultural and political relations of the Slavic world to the Romano-Germanic world*. Moscow, Eksmo Publ. 640 p. (In Russ.)

Zheleznyakov, A. S. (2024) The space of civilizational dialogue between Russia and Mongolia: Central Eurasia. *Trudy Instituta istorii, arkheologii i etnografii DVO RAN,* no. 44, pp. 171–190. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.24412/2658-5960-2024-44-171-190

Zhukov, A. V. (2016) Factor analysis of the formation of Mongolian religiosity. *Gumanitarnyi vector. Seriya: Filosofiya. Kul'turologiya,* vol. 11, no. 2, pp. 154–160. (In Russ.)

Norbu, A. B. (2025) Rites and traditions of celebrating Shagaa by Tuvans of Russia and Mongolia. *Kunstkamera,* no. 3(29), pp. 167–180. (In Russ.)

Romanova, I. V., Zimin, O. I., Zhukov, A. V., Zhukova, A. A. (2015) Mongolian religiosity, ethnicity and political influence on it in Russian and foreign studies. *Vestnik Zabaikal'skogo gosudarstvennogo universiteta,* no. 3(118), pp. 120–128. (In Russ.)

Sabirov, R. T. (2020) Mongolian Buddhism in the 21st century: under construction. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no. 1(38), pp. 86–105. (In Russ.)

Sodnompilova, M. M. (2011) Religious priorities in the spiritual life of the Mongolian peoples under globalization. *Vlast'*, no. 9, pp. 70–73. (In Russ.)

Stavrov, I. V. (2013) Trends in the demographic development of non-Han nationalities of Northeast China (early 21st century). *Vestnik Dal'nevostochnogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk*, no. 4 (170), pp. 146–151. (In Russ.)

Toynbee, A. J. (1991) *A study of history*. Moscow, Progress Publ. 736 p. (In Russ.)

Shishin, M. Yu. and Onufrienko, D. E. (2023) The cultural landscape of the Gandan monastery complex in Ulaanbaatar: a graphosemiotic analysis. *Chelovek: obraz i sushchnost'. Gumanitarnye aspekty*, no. 1 (53), pp. 110–128. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.31249/chel/2023.01.06

Shpengler, O. (1993) *The decline of the West. Sketches of the morphology of world history*. Trans. from German, introd. and notes by K. A. Svasyan. Moscow: Mysl' Publ. vol. 1. Gestalt and reality. 663 p. (In Russ.)

Elverskog, J. (2006) Two Buddhisms in Contemporary Mongolia. *Contemporary Buddhism*, vol. 7, no. 1, pp. 29–46. DOI: https://doi.org/10.1080/14639940600877937

Submission date: 24.11.2025 г.
Acceptance date: 03.12.2025.

НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ / THE NEW RESEARCH OF TUVA

Электронный научный журнал

Главный редактор *Ч. К. Ламажаа.*
Редактор *Б. Н. Гайдин.*

№ 1, 2026
https://nit.tuva.asia/nit/issue/view/69

Для иллюстрации обложки использована фотография Ш. Монгуш (Россия)

Подписано к публикации 27.02.2026 г.
Объем - 56,5 п. л.
Эл. адрес: article@tuva.asia