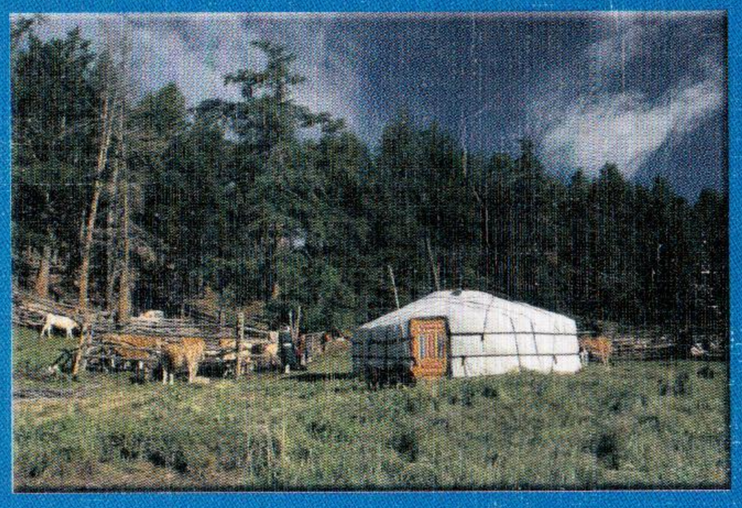
Юша Ж. М.

Обрядовая поэзия тувинцев:

структура и семантика



Новосибирск 2009

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ФИЛОЛОГИИ

Ж. М. Юша

ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ ТУВИНЦЕВ: СТРУКТУРА И СЕМАНТИКА

Ответственный редактор
доктор филологических наук,
лауреат Государственной премии РФ
Е. Н. Кузьмина

Новосибирск
2009

УДК 398
ББК 82.3
Ю95

Юша Ж. М.
Ю95 Обрядовая поэзия тувинцев: структура и семантика. – Новосибирск: ООО «Апельсин». 2009. 166 с.

В монографии впервые рассматриваются вопросы классификации жанров обрядовой поэзии тувинцев, их структура, функции в ритуальных действиях, а также лексико-стилистические особенности и художественно-выразительные средства поэтических текстов.

Книга адресована фольклористам, специалистам в области народной культуры, студентам и аспирантам гуманитарных вузов.

Научный консультант
доктор исторических наук,
лауреат Государственной премии РФ
Н. А. Алексеев

Рецензенты:
кандидат филологических наук Е. С. Торокова
кандидат филологических наук Н. Р. Ойноткинова
кандидат филологических наук В. В. Миндибекова

Утверждено ученым советом Института филологии СО РАН

Издание осуществлено в рамках
Программы фундаментальных исследований Президиума РАН
«Историко-культурное наследие и духовные ценности России»
(Обрядовый фольклор народов Сибири:
традиции, трансформации, современность)

ISBN 978-5-91705-004-1
ББК 82.3

© Юша Ж. М.

Введение

Обрядовый фольклор тюркоязычных народов Сибири как фольклористическая проблема ранее не изучался, поэтому одной из важнейших задач сибиреведения является комплексное исследование обрядовой культуры в рамках междисциплинарного подхода – фольклористики и этнографии. Данная монография посвящена изучению основных обрядов и обрядовой поэзии тувинцев, ее структуры и семантики.

В духовной жизни сибирских народов, в том числе тувинцев, сохраняются веками устоявшиеся обряды. Определяющую роль в их проведении играет словесное оформление, часто имеющее поэтическую форму. Обрядовая поэзия, складываясь и отшлифовываясь в течение многих столетий, донесла до нас бесценные свидетельства народного мировосприятия, взгляды предков на природу и попытки воздействовать на нее силой слова. Она является составляющей традиционной культуры, одной из этнических характеристик, сохранившейся до наших дней и бытующей наряду с явлениями современной цивилизации.

Несмотря на это, обрядовый фольклор мало изучен в силу сложившихся в советское время идеологических установок, связанных с религией и традиционными верованиями, вследствие сложности самого обрядового комплекса, а также в связи с архаическими проявлениями в обрядах, трудно поддающимися пониманию. Многое в обрядовой поэзии остается невыясненным и спорным, требующим дополнительного изучения.

В тувинской фольклористике приоритетным направлением до сих пор остается изучение эпических жанров. Обрядовая же поэзия представлена лишь в отдельных этнографических работах, главным образом в контексте рассматриваемых авторами проблем. Между тем обрядовый фольклор тувинцев представляет собой сложный и многогранный комплекс, включающий слово, музыку и действие. Однако в тувинской фольклористике еще не разработана теоретическая база изучения обрядо-

вой поэзии, не выявлена взаимосвязь фольклора и обряда. В отечественной фольклористике отсутствуют специальные работы, посвященные обрядовому фольклору тувинцев. Также незначительно число изданных текстов обрядовой поэзии. Благополучнее обстоит дело со сбором произведений тувинской обрядовой поэзии. Их основной фонд пополнялся сотрудниками Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (ныне Тувинский институт гуманитарных исследований) в ходе проведения слетов сказителей, а также экспедиций в различные районы Тувы (Бай-Тайгинский, Барун-Хемчикский, Дзун-Хемчикский, Улуг-Хемский, Тандинский, Тоджинский, Тес-Хемский, Каа-Хемский, Эрзинский). Судя по паспорту записей, тексты произведений собраны с большей части территории республики. На сегодняшний день в Рукописном фонде Тувинского института гуманитарных исследований (РФ ТИГИ) хранится более 200 текстов произведений обрядовой поэзии, не введенных в научный оборот.

Изучение обрядов и обрядовой поэзии тувинцев как уникального архаичного пласта народной культуры позволяет приблизиться к пониманию всей системы традиционного фольклора, проследить мифологические истоки верований и культов. В дальнейшем разработки по обрядовой культуре могут способствовать также сохранению исторической памяти народа, его духовных ценностей и национальных традиций.

Все сказанное выше объясняет тот факт, что научное осмысление, изучение и анализ произведений обрядовой поэзии выдвигается в ряд наиболее актуальных проблем тувинской фольклористики.

В отечественной науке интерес к проблемам связей фольклора и этнографической действительности начал проявляться в 60-80-х гг. XX в. Именно в эти годы выходили серии сборников «Фольклор и этнография» [1970; 1974; 1977; 1984; 1990], «Обряды и обрядовый фольклор» [1982; 1984], в которых опубликованы статьи представителей разных научных школ. В данных сборниках затронуты наиболее актуальные темы: о месте и значении слова в обрядах различного типа, о соотношении слова и действия, особенностях их сочетания. Как правило, в основе этих работ лежат материалы по славянскому фольклору. Теоретическим аспектам ритуала и его роли в традиционной восточнославянской культуре посвящена монография А. К. Байбурина [1993]. Е. С. Новик в своей работе «Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур» [1984] выявила функции, типы и синтагматическую структуру камланий; обнаружила составляющие единицы обряда (магия, мантика, жертвоприношение); на основе шаманских легенд исследовала архаическую эпику и ее связи с обрядом.

Для нашего исследования наибольший интерес представляют работы сибирских фольклористов и этнографов, посвященные изучению обрядового фольклора тюрко-монгольских народов, близкородственных тувинцам (бурят, калмыков, башкир, якутов). У данных этносов, как и у тувинцев, в отличие от славянских, в обрядовой поэзии существуют типологически сходные жанры (благопожелания, восхваления, проклятия, скотоводческие заговоры и др.), имеющие свои особенности, сложившиеся в результате их культурно-исторического развития и длительного бытования. Так, М. П. Хамаганов в своей работе «Очерки бурятской афористической поэзии» [1959] в отдельной главе рассматривает благопожелания-*юрооды*. Кроме того, М. П. Хамаганов впервые дал определение благопожеланий, а также рассмотрел их художественные формы.

С. П. Балдаев в своей книге «Бурятские свадебные обряды» [1959] наряду с описанием обрядов приводит фольклорные тексты. Монография Г. Р. Галдановой [1987] посвящена традиционным добуддийским верованиям бурят. Автор рассматривает культ домашнего очага, земли, моления на горе и семейную обрядность. К. Д. Басаева в своей работе [1991] уделяет особое внимание традиционному воспитанию детей, свадебному обряду, а также связанным с ними поверьям и обычаям.

С. С. Бардаханова в работе «Малые жанры бурятского фольклора (пословицы, загадки, благопожелания)» [1982] посвящает отдельную главу благопожеланиям, прослеживает их историческое развитие, тематику и содержание. В монографии «Система жанров бурятского фольклора» [1992] ею исследованы основные функции благопожеланий-*юрооло*в и восхвалений-*магталов*.

В работах Н. Л. Жуковской [1988; 2002], посвященных изучению традиционной культуры монголов, содержатся описания календарных обычаев и обрядов, а также сопровождавшие их поэтические образцы: восхваления-*магталы* в честь лучшего стрелка, лошади, получившей звание «Первая из десяти тысяч», лошади, пришедшей к финишу последней, общее благопожелание всем участникам летнего праздника – *Надома*, тувинское благопожелание при обкатывании войлока.

В исследовании Х. Сампилдэндэва «Обрядовая поэзия монголов» [1993] проведена функционально-тематическая классификация монгольской обрядовой поэзии. К числу древних жанров монгольской обрядовой поэзии автор относит заговоры и заклинания; проклятия; стихотворения о кроплении; к числу современных жанровых разновидностей – благопожелания, благопожелательные слова и славословия. Кроме того, рассмотрено их идейно-художественное своеобразие в системе традиционных воззрений и взаимосвязь с другими видами устного творчества монголов.

В работе Е. Э. Хабуновой «Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия» [1998] выявляется ее жанровый состав и рассматривается поэтико-стилевое своеобразие жанров.

Проблемам исследования калмыцких обрядовых жанров – примет, заговоров, песен-заклинаний, проклятий, благопожеланий – посвящена книга Т. Г. Борджановой «Магическая поэзия калмыков» [1999], в которой калмыцкие благопожелания объединены в три группы:

а) благопожелания, относящиеся к календарной обрядности;

б) благопожелания, относящиеся к семейной обрядности;

в) благопожелания, связанные с хозяйственной деятельностью человека.

В другой книге «Обрядовая поэзия калмыков» [2007] Т. Г. Борджанова рассматривает заговорную поэзию, семейно-обрядовый фольклор, календарную и трудовую поэзию в системе фольклорных жанров, проводит жанровую классификацию и выявляет изобразительные средства обрядовой поэзии калмыков.

В исследованиях Р. А. Султангареевой [1994; 1998] башкирский семейно-бытовой обрядовый фольклор рассматривается как памятник архаичных реалий в единстве мифологических, религиозных верований, материализованных в обрядовом творчестве. Исследователь не только проводит фольклорно-поэтический анализ, но и дает реконструкцию хронологической последовательности, структуры и поэтического репертуара обрядов, сопутствующих человеческой жизни.

В якутской фольклористике первую попытку классификации обрядового фольклора предпринял Г. У. Эргис, выделивший следующие группы обрядов: скотоводческие, промысловые и семейно-бытовые [1974. С. 214]. Однако, как отмечается в томе «Обрядовая поэзия саха (якутов)», исследователем была привлечена лишь меньшая часть существующих традиционных якутских обрядов [2003. С. 13].

В 2003 г. в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» опубликован том «Обрядовая поэзия саха (якутов)» [2003]. Авторы вступительной статьи Н. А. Алексеев, Е. Н. Кузьмина, Н. Н. Тобуроков, рассматривая якутскую обрядовую поэзию в составе традиционных ритуалов, выявляют их роль и значимость для якутского этноса, дают краткий анализ поэтического языка заклинаний. В этом томе собраны также вступительные статьи, посвященные обрядовым танцам якутов и обрядовому интонированию песенных образцов. Корпус текстов, входящих в данный том, включает следующие основные группы:

1) заклинания духов-хозяев;

2) обрядовые заклинания на промыслах (охотников, рыбаков);

3) семейно-бытовые заклинания (свадебные, родильные);

4) скотоводческие и трудовые заклинания;

5) заклинания на открытии *ысыаха*.

Таким образом, для изучения обрядового фольклора использовались различные методы, в том числе структурный и функционально-тематический. Нам наиболее близок комплексный подход, предложенный Р. А. Султангареевой и предусматривающий анализ не только основных компонентов ритуала (вербальный, акциональный), но и его идеологических стереотипов (формулировок культовых поверий, заговорных текстов и т. д.).

Следует отметить, что все перечисленные выше научные труды использовались нами при изучении тувинской обрядовой поэзии, поскольку аналогичных работ в тувинской фольклористике не существует.

Устное творчество тувинцев становится объектом внимания российских исследователей только начиная с XIX в. В работах Г. Е. Грумм-Гржимайло [1930], Г. Н. Потанина [1883], Е. К. Яковлева [1900], Н. Ф. Катанова [1907], Ф. Я. Кона [1934] представлены этнографические и фольклорные материалы, которые до сих пор играют важную роль первоисточников. Эти тексты представляют собой разные жанры: мифы, сказки, песни, загадки. Несмотря на то что в некоторых работах крайне редко дается описание тех или иных обрядов, сопровождающая их обрядовая поэзия в этот период не записывалась. Например, в труде Н. Ф. Катанова «Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Рад-

ловым» [1907. С. 22], среди многочисленных фольклорных материалов содержится только два текста заклинаний (*чалбарыглар*) с переводами на русский язык. Первый текст (№ 216) – личное моление высшим силам, второй (№ 369) – текст поклонения духам-хозяевам местности *обо* (*оваа*). Однако эти тексты даны без описания обрядовых действ.

Несмотря на это, работы названных выше исследователей представляют несомненную ценность, поскольку они явились первоосновой для зарождающейся тувинской науки в целом, и в частности для фольклористики.

В XX в. значительный вклад в изучение обрядов, связанных с традиционными религиозными верованиями тувинцев, внесли Л. П. Потапов, С. И. Вайнштейн, В. П. Дьяконова, Н. А. Алексеев, М. Б. Кенин-Лопсан, Г. Н. Курбатский. Благодаря их усилиям и углубленному изучению традиционной культуры тувинцев был в основном описан порядок проведения тувинских обрядов. В своих работах эти исследователи не ограничивались анализом содержания ритуалов, они обратили внимание также на поэтические образцы, которые органично включаются в обряды.

Л. П. Потапов рассмотрел традиционный быт тувинцев в своих «Материалах по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Каа-Холя» [1960] и «Очерках этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчика» [1966]. В этих работах в качестве примеров он приводит фольклорный материал (два текста заклинаний охотников и заклинание, вызывающее сильный дождь). Впоследствии Л. П. Потапов опубликовал историко-этнографический труд «Очерки народного быта тувинцев» [1969], освещающий важнейшие аспекты народного уклада жизни в дореволюционный период. Глава «Древние культы» посвящена религиозным верованиям тувинцев, столь же подробно описаны свадебный обряд «*алгыш*» (благословение) и моление духам-хозяевам гор.

Сведения об отдельных обрядах и их анализ содержатся в работах С. И. Вайнштейна «Тувинцы-тоджинцы» [1961] и «Мир кочевников Центра Азии» [1991], в которых автор приводит некоторые тексты обрядовой поэзии (два текста заклинаний охотников).

Во многих своих статьях («Религиозные культы тувинцев» [1977] и др.) В. П. Дьяконова исследует синкретическую природу различных верований и культов тувинцев.

Особенно ценными представляются труды Н. А. Алексеева, в которых обобщен большой сравнительный материал по религиозным верованиям и обрядам тюркоязычных народов Сибири, в том числе тувинцев [1980; 1984; 1992]. В этих работах автор подробно рассматривает пережитки архаичных культов, религиозные представления о рождении и смерти человека, верования, связанные с промыслами.

Большую работу по собиранию и исследованию тувинской шаманской поэзии провел М. Б. Кенин-Лопсан [1987; 1996]. Для нашей темы особую значимость представляет его монография на тувинском языке «*Тыва чоннун бурунгу ужурлары*» («Традиционная этика тувинцев») [1994], посвященная традиционной тувинской культуре в целом. В этой работе в едином комплексе рассматриваются традиционный этикет тувинцев, обряды жизненных циклов человека, различные обычаи и религиозные верования, связанные с коллективными молениями. М. Б. Кенин-Лопсан, касаясь проведения обрядов, приводит 8 текстов заклинаний (духам-хозяевам огня, перевала, при окроплении молоком); 7 текстов благопожеланий (свадебные, при рождении ребенка, при первой стрижке волос), 2 текста восхвалений (борцу и скакуну). Многолетняя собирательская работа позволила тувинскому ученому выявить многие архаичные традиции и обряды этноса, неизвестные современному поколению.

В работе «Тувинские праздники: Историко-этнографический очерк» [1973] Г. Н. Курбатский, рассматривая в главе «Традиционные праздники» календарные и семейные обряды, наряду с народными песнями приводит образцы двух заклинаний, произносимых духам *обо* во время освящения местности, а также три текста свадебных благопожеланий невесте от ее родственников. В следующей книге «Тувинцы в своем фольклоре» [2001] исследователь уделяет большое внимание разным жанрам фольклора, в том числе обрядовой поэзии. Описывая основные этапы свадебного обряда, он приводит 5 текстов благопожеланий невесте ее родителями и родственниками жениха с подстрочным переводом на русский язык. Весьма ценным в этой работе является вывод о том, что тувинский фольклор продолжает оставаться живой, динамичной системой, отражающей традиционную культуру и мировоззрение народа.

Устное народное творчество алтайских тувинцев, живущих на территории Монголии, изучает немецкая фольклористка Э. Таубе. О своей ис-

следовательской работе Э. Таубе подробно пишет в предисловии к книге «Сказки и предания алтайских тувинцев» [1994]. Она отмечает, что в сомоне Ценгел Баян-Улэгэйского аймака Монголии помимо этнографического материала ею были записаны «120 песен (*ыр*), 17 шаманских заклинаний, 50 благословений (*алгыш*) и восхвалений (*мактаар*), около 800 пословиц (*джечен сес*) и загадок (*дывызык*) и 90 сказок (*тоол*), историй (*тееко*) и мифов (*домак*)» [1994. С. 18]. Однако данные тексты обрядовой поэзии до сих пор не опубликованы.

Началом научного фольклористического осмысления жанров тувинской обрядовой поэзии является глава «*Алгыш-йөрээлдер*» («Благопожелания»), написанная Ч. Ч. Куулар в учебном пособии на тувинском языке «*Тыва улустуң аас чогаалы*» («Очерки тувинского фольклора») [1976. С. 132-141]. В этой работе автор впервые дал научную классификацию благопожеланий. Анализируя каждый вид благопожеланий, исследователь описывает обрядовые действа и приводит характерные для них образцы, а также дает краткий анализ их поэтического языка. Эта работа, с одной стороны, является первой попыткой классификации тувинских благопожеланий, с другой – не исчерпывает жанровой сущности тувинской обрядовой поэзии.

В 1990 г. вышел в свет сборник «*Алгыш-йөрээлдер*» («Тувинские благопожелания»), составленный этномузыкологом З. К. Кыргыс. Исследователь включает в него ряд ранее не публиковавшихся архивных текстов благопожеланий (86 образцов) и приводит краткое описание обрядов. Принимая классификацию Ч. Ч. Куулара, все благопожелания З. К. Кыргыс разделила на три основные группы исходя из их тематики:

1) благопожелания, связанные с семьей;

2) заклинания, относящиеся к семейно-бытовой жизни, к духам-хозяевам местности и рек;

3) благопожелания, связанные с трудовой деятельностью человека.

В первую группу благопожеланий, связанных с семьей, составитель включает тексты восхвалений (призывание борца – *моге кыйгырары*, победившему скакуну – *эрткен аътка мактал*), а к третьей группе благопожеланий, связанных с трудовой деятельностью, З. К. Кыргыс относит благопожелание человеку, отправляющемуся в дальнюю дорогу (*ырак черже аъттаныр кижиге йөрээл*).

В 1992 г. З. К. Кыргыс опубликована монография «Песенная культура тувинского народа», в которой приводятся три текста свадебных благопожеланий; текст одного заклинания при проведении обряда моления горам; один текст мелодических речитаций, предшествующих состязаниям в традиционной борьбе – *хуреш*; песня, сопровождающая обряд переплывания реки, рассматриваются мелодически речитируемые заговоры приучения самок домашних животных к их приплоду – *мал алзыры*.

В 2005 г. издана работа В. Я. Бутанаева и Ч. В. Монгуш «Архаические обычаи и обряды саянских тюрков», в которой рассматриваются ранние формы религиозных верований хакасов и тувинцев, магические виды защиты счастья, представления о жизни и смерти.

С учетом сказанного выше можно констатировать, что, несмотря на имеющиеся труды, посвященные изучению тувинского обрядового фольклора, принципы систематизации и классификации обрядовой поэзии до сих пор до конца не разработаны, не выявлен полностью ее жанровый состав, основные критерии разграничения жанров, не исследованы роль и функции слова в обрядах, не изучена композиция текстов произведений, их поэтическое своеобразие.

Целью исследования является изучение основных обрядов и обрядовой поэзии тувинцев, определение жанровой специфики и поэтических особенностей произведений обрядового фольклора.

Для достижения поставленной цели определены следующие задачи:

– выявить фонд традиционной тувинской обрядовой поэзии;

– определить критерии разграничения традиционного обрядового фольклора;

– провести систематизацию и классификацию материала по обрядовой поэзии;

– рассмотреть композицию текстов традиционной обрядовой поэзии;

– проанализировать жанры обрядовой поэзии и дать им определения;

– исследовать роль и функции слова в обрядах;

– охарактеризовать своеобразие поэтики обрядовых жанров.

Научная новизна монографии обусловлена решением изложенных выше задач. Кроме того, впервые поэтика тувинской обрядовой поэзии анализируется не изолированно, а с привлечением тюрко-монгольского

материала. Следуя работам А. К. Байбурина, в настоящем исследовании термины «обряд» и «ритуал» используются как тождественные.

В работе использованы сравнительно-исторический, структурно-семантический, историко-типологический методы исследования. Основные положения базируются на научной концепции, разработанной Главной редколлегией серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», ориентированной на комплексное междисциплинарное освещение произведений обрядового фольклора.

Теоретической базой исследования послужили фундаментальные труды по фольклору и этнографии А. Н. Веселовского [1989], В. М. Гацака [1989, 1998], В. Е. Гусева [1967], В. М. Жирмунского [1974], Б. Н. Путилова [1976; 2003], В. Я. Проппа [1976; 1996], Н. А. Алексеева [1980; 1984; 1992], Е. С. Новик [1984; 1996], А. К. Байбурина [1991; 1993], С. С. Бардахановой [1982; 1992], Р. А. Султангареевой [1994; 1998], а также работы зарубежных ученых В. Тернера [1983], Х. Сампилдэндэва [1993], С. Дулама [1997].

Исследование основано на опубликованных фольклорных произведениях и архивных записях, хранящихся в РФ ТИГИ. Привлечены полевые материалы, собранные во время комплексных фольклорно-этнографических экспедиций, проведенных сектором фольклора Института филологии ОИИФФ СО РАН и ТИГИ в 2001-2003 гг. в Бай-Тайгинском и Тоджинском районах Тувы, в которых принимала участие автор данной монографии. В работе используются наиболее типичные, полные и высокохудожественные тексты произведений обрядовой поэзии. Общее число проанализированных образцов составляет около 300. Некоторые из них (154 примера) приведены в работе в качестве иллюстративного материала. Следует отметить, что многие архивные материалы РФ ТИГИ паспортизированы частично. В некоторых случаях отсутствуют место и год записи, а также данные об информаторах. Все примеры, взятые в качестве иллюстративного материала, переведены с тувинского на русский язык автором настоящей работы.

Достоверность основных положений монографии обеспечивается привлечением широкого круга источников включая архивные материалы, а также аналогичные тексты тюрко-монгольских народов. Наблюдения базируются не на единичных текстах, а на их совокупности, имеющейся в каждом случае.

Работа состоит из трех глав, заключения, списка использованной литературы, списка информантов, архивных материалов и принятых сокращений. В первой гл. I дается краткая характеристика традиционной обрядности тувинцев, выделяются основные критерии разграничения обрядовой поэзии, а также анализируется жанровая специфика обрядовых поэтических текстов; в гл. II определяются роль и функция поэтического слова в культовых, промысловых, семейно-бытовых и календарных обрядах; в гл. III анализируется поэтика обрядовых текстов.

Глава I

ЖАНРОВЫЙ СОСТАВ ТУВИНСКОГО ОБРЯДОВОГО ФОЛЬКЛОРА

Обрядовая поэзия – один из архаичных видов устного творчества, возникший на заре развития человечества и отразивший веру людей в магическую силу слова и действия.

Основным признаком произведений обрядовой поэзии является неразрывная связь слова и действия, их единая функция в обряде. Проведение и исполнение обрядов было строго приурочено и регламентировано: в определенные дни года или по соответствующему поводу.

Обрядовая поэзия представляет собой сложный и многогранный комплекс, неразрывно связанный со всей народной культурой. Произведения обрядовой поэзии выполняют важные функции во всех сферах человеческой жизни: в культовых, семейно-бытовых, календарных обрядах, способствуя формированию и реализации самого обряда, создают словесную схему ситуации.

С течением времени некоторые обряды и сопровождавшие их поэтические тексты изменялись, переосмысливались. Однако их основная функция – достижение желаемого результата с помощью магии слова и ритуальных действ – всегда сохранялась.

По-своему богатая и своеобразная обрядовая поэзия существует и у тувинского народа. Как и у других народов, она неотделима от всей традиционной культуры этноса. Однако наряду с общими чертами, присущими мировой обрядовой поэзии, в тувинском обрядовом фольклоре имеется ряд особенностей, обусловленных самобытным развитием традиционной тувинской обрядности.

§ 1.1. Традиционная обрядность

Религиозные верования любого народа тесно связаны со сферой традиционной обрядности, которая является наиболее устойчивой формой каждой этнической культуры. В культуре тувинцев, как и у других народов, традиционные верования и обряды возникли в глубокой древности. В комплекс традиционных верований тувинцев конца XIX – XX вв. входят дошаманские ритуалы, шаманизм и буддизм (в форме тибетского ламаизма). Данные верования тувинцев подробно изучали ученые-этнографы, религиеведы Л. П. Потапов [1969], В. П. Дьяконова [1976; 1977], Н. А. Алексеев [1980; 1984; 1992], М. Б. Кенин-Лопсан [1987; 1994; 1996], Г. Н. Курбатский [1973], М. В. Монгуш [2001; 2002], О. М. Хомушку [1998]. В рамках проводимого исследования дадим лишь краткую характеристику тувинских обрядов и праздников.

Обряды каждого из трех названных верований, какими бы разными они ни являлись по своей сути и цели, объединены одним существенным признаком. В проведении любого ритуала вербальный компонент занимает стержневую позицию. В дошаманских обрядах вербальным компонентом являются заклинания – *чалбарыглар*, благопожелания – *йөрээлдер,* в шаманистских – *алгыштар,* в буддийских – *мантры*[*].

Наиболее древними считаются дошаманские обряды[**], которые связаны с почитанием и обожествлением всей природы (анимизм, анимализм), когда человек воспринимал себя ее частью. Эти верования восходили к древнейшим религиозным представлениям, свойственным человеческому мышлению на ранних этапах его развития. Их возникновение у тувинцев было продиктовано утилитарно-практическими потребностями людей. Согласно верованиям тувинцев, каждая природная реалия (горы, реки и т. д.) имела своего хозяина или хозяйку (ээ). При почтительном отношении к ним людей они покровительствовали им, приносили удачу в любых делах. В связи с этим дошаманистские верования древних тувинцев представляют собой комплекс ритуальных действий умилостивительного характера. В дошаманистских верованиях выделяются следующие обряды: культовые, промысловые, семейно-бытовые, календарные.

Культовые обряды проводились с целью поклонения различным духам-хозяевам земли, лесов, рек и т. п. и выполняли функцию установления регламентированных отношений между человеком и природой. Главной задачей их проведения считалось умилостивление духов-хозяев определенных местностей. Поэтому при проведении этих обрядов обязательно

---

[*] Мантры – религиозные буддийские тексты.

[**] Дошаманские обряды – термин, используемый в российской этнографии.

произносили заклинания – *чалбарыглар*, с помощью которых обращались к высшим силам.

Большую группу составляют обряды освящения объектов окружающей природы. Они назывались одним словом *дагыыры* – освящение. К подобным обрядам относились такие, как освящение *обо – оваа дагыыры*, истока реки – *суг бажы дагыыры*, начала оросительного канала – *буга дагыыры*, священного дерева – *тел-ыяш дагыыры*, домашнего очага – *от дагыыры*. Освящения проводились один раз в год – летом, за исключением обряда освящения домашнего очага, который проводился осенью. Эти обряды можно отнести также к календарным, так как они, не имея точной установленной даты, тем не менее проводились в определенное время года. Как правило, обряды освящения выполнялись коллективно, в присутствии большого числа людей.

Коллективные обряды включали общие элементы, порядок которых не нарушался:

1) подготовка места моления;

2) подношение дара (угощения – жертвоприношения) духу-хозяину (для этой цели разжигался жертвенный костер – *сан салыры*);

3) обращение одного человека – знатока обрядов к духу-хозяину с заклинанием от имени всего коллектива (заклинание произносилось громко);

4) ритуальное окропление четырех сторон света – *чажыг чажары*;

5) троекратный обход участниками жертвенного костра;

6) общий пир и спортивные состязания по завершении обряда.

У тувинцев, как и у якутов, «угощение и обращение с просьбой базировались на том, что все духи, имея фантастический или зооморфный вид, якобы могли понимать человеческую речь, принимать пищу, т. е. уподоблялись людям внешностью и потребностями» [Обрядовая поэзия саха (якутов). С. 18].

Указанные основные элементы, входящие в состав каждого коллективного обряда – *дагыыры*, устойчиво сохраняются до настоящего времени.

В коллективных культовых обрядах для исполнения заклинания выбирали самого красноречивого и уважаемого человека, хорошо знающего традиции и обычаи своего народа, наделенного поэтическим даром. Таким человеком мог быть старейшина рода, племени. Л. П. Потапов отмечал, что «такие моления нередко протекали без участия шамана (ими руководили обыкновенные старики)» [1969. С. 358]. По-видимому, в то время

культовые обряды совершали простые верующие люди. Однако в последующие периоды проведение культовых обрядов шаманом или ламой стало считаться в народе более эффективным.

В бытовой практике тувинцы проводили свои «личные» обряды, которые совершались индивидуально одним человеком. К числу таких обрядов относятся следующие: ритуальное окропление – *чажыг чажары*, переправа через реку – *хем кежери*, выкапывание целебных растений – *эм-оът казары*, моление духу-хозяину целебного источника – *аржаан ээзинге чалбарыыры*, моление духу-хозяину перевала – *арт ээзинге чалбарыыры*.

Структура таких индивидуальных обрядов включает следующие основные элементы:

1. Подношение какого-либо дара в различных вариантах:

а) угощение духов-хозяев ритуальной пищей через огонь – *сан салыры*;

б) угощение духов-хозяев путем разбрызгивания, разбрасывания, подношения еды;

в) привязывание жертвенных ленточек – *чалама;*

г) окропление.

Данные виды жертвоприношений могут варьироваться исполнителем обряда, т. е. совершается либо один из его видов, либо все.

2. Обращение от своего имени к духу-хозяину с заклинанием (заклинание произносится тихо или про себя, шепотом).

Промысловые обряды охотников и рыбаков, проводимые ими с целью успешной охоты и улова рыбы или при длительных неудачах на промысле могут относиться и к коллективным, и к индивидуальным обрядам в зависимости от числа участников. В этих обрядах заклинания произносились либо одним человеком от лица всего коллектива, либо индивидуально.

К семейно-бытовым обрядам мы относим свадебный (*куда*); при рождении ребенка (*уруг дою*); при закапывании плаценты (*уруг савазы шыгжаары*); при хранении пуповины (*уруг хини шыгжаары*); при первой стрижке волос у трехлетнего ребенка (*уш харлаанда баш кыргыыры*). Основным вербальным компонентом данных обрядов являются благопожелания – *йорээлдер,* которые произносятся участниками обрядов, с помощью магии слова адресующими свои добрые пожелания главному лицу определенного обряда.

Календарные обряды подразделяются на весенне-летние циклы (кастрирование домашних животных – *мал актаары*; стрижка овец – *хой кыргыыры*; отел домашних животных – *мал төрүүрде*; переезд на весеннее и летнее стойбища – *чазаг болгаш чайлагже көжёри*; встреча первого грома – *бир дугаар диңмирээшкин уткууру*) и осенне-зимние циклы (взбивание шерсти для войлока – *дүк кагары*; катание войлока – *кидис кылыры*; праздник шерсти – *дүк дою*; переезд на осеннее и зимнее стойбища – *күзег болгаш кыштагже көжери*). При проведении этих обрядов также произносятся благопожелания – *йөрээлдер*. Следует отметить, что похоронная обрядность (похороны, встреча с душой умершего родственника через 7, 49 дней, через 1 год) также включается в состав семейно-бытовых обрядов тувинцев. Однако в похоронную обрядность поэтические тексты не включаются.

Таким образом, традиционные религиозные воззрения и обычаи относятся к числу наиболее устойчивых историко-культурных явлений. Как отмечает К. М. Герасимова, «если в прошлое уходят не только базисные, но и надстроечные институты родовых и общинных форм социальной организации жизнедеятельности этноса, то идеология общинно-родового единства, ритуальные формы духовной интеграции людей по признаку общности этнического предкового родства сохраняют свою действенность в условиях феодального, капиталистического общества, вероятно, в силу того, что данные массовые духовные потребности коренятся в этнической психологии, в слое эмоциональных импульсивных стереотипов» [1992. С. 4].

Шаманские обряды. Главным лицом в проведении обрядов является шаман, считавшийся посредником между миром людей и миром духов. При проведении обряда он читает шаманские молитвы – *алгыштар*, которые представляют собой импровизированные поэтические тексты, обращенные к различным духам-хозяевам местностей или к своим духам-помощникам, от которых ожидалась помощь или излечение от болезней. Каждый шаман, импровизируя, создавал свои *алгыши* и определенную мелодию к ним в зависимости от характера обряда, от обращения к высшим силам. Считалось, что шаман имеет своих духов-покровителей – *ээреней*. Именно обратившись к ним, с их помощью шаман должен был предотвратить опасность. Поэтому у каждого шамана были свои личные *алгыши*. Сколько было шаманов, столько и существовало *алгышей*. Однако следует заметить, что почти все поэтические тексты сохраняют традиционные формулы неизменными. «Шаман своим камланием, танцевальными движениями, музыкальным исполнением, своей интонацией, мимикой и жестикуляцией может придать такую эмоциональную окраску *алгышу*, что восприятие его будет иметь мощную ответную реакцию» [Кенин-Лопсан М. Б., 1996. С. 44]. Существовали определенные шаманские атрибуты, без которых ни один шаман не имел права вести камлание. «Для того чтобы петь *алгыши*, шаману необходим бубен с колотушкой. Иногда его заменяют медным зеркалом *кузунгу*. Некоторые шаманы вели камлание с помощью музыкального инструмента *хомус*» [Там же. С. 11].

Исследователь тувинского шаманизма М. Б. Кенин-Лопсан в обрядовой практике шаманов выделяет два направления: культовое и лечебное. Обычно в культовых обрядах шаман с *алгышем* обращался за помощью к различным духам-хозяевам с просьбой даровать своим сородичам благополучие, здоровье и т. п. В лечебных обрядах шаман, установив причину болезни, обращался к своим духам-помощникам с целью изгнать злых духов, причиняющих болезни, или вернуть душу больного. По религиозным представлениям тувинцев, болезнь человека воспринималась как похищение души (*кут* или *сүнезин*) злыми силами. Для того чтобы спасти больного, шаман должен был вернуть его душу. Люди сами выбирали шамана. В народе приглашение шамана называлось «*хам хоол аар*». Известных и прославленных шаманов приглашали даже из отдаленных мест. В своей работе М. Б. Кенин-Лопсан перечисляет культовые обряды, проводимые шаманами: *дээр дагыыры* – моление Небу; *эрги чуртун дагыыры* – моление старой стоянке; *мал ыдыктаары* – камлание шамана по поводу освящения животных; *от дагыыры* – моление огню [1996. С. 40-41]. В действительности их было значительно больше, например, такие обряды, как освящение *обо* (*оваа дагыыры*), истока реки (*суг бажы дагыыры*), священного дерева (*тел-ыяш дагыыры*), шаманского дерева (*хам-ыяш дагыыры*) и т. д. Обряды, отнесенные М. Б. Кенин-Лопсаном к культовым, изначально проводились не шаманами, а знатоками традиционных обрядов и являлись ритуалами культа огня, природы.

Некоторые культовые обряды, такие как освящение истока реки (*суг бажы дагыыры*), шаманского дерева (*хам-ыяш дагыыры*), могли проводиться шаманами для отдельного человека с целью излечения его от болезни, обеспечения благополучия пациента и его родственников.

В лечебных обрядах, проводимых шаманами, М. Б. Кенин-Лопсан выделяет следующие виды: призывание души человека; камлание по поводу болезни (*аарыг кижиге хамнаары*); камлание шамана, обращенное к детям (*хамның ургларга алганыры*); предсказание шамана (*хамның будүү билири*); очистительное камлание шамана (*хамга арыгландыр алгандырары*) [Кенин-Лопсан М. Б., 1996. С. 11]. При проведении лечебных обрядов тексты *алгышей* определяются, главным образом, состоянием больного и обращением шамана к тем или иным духам. Следует заметить, что лечебные обряды проводились только шаманами.

М. Б. Кенин-Лопсан, впервые выполнивший тематическую классификацию тувинских *алгышей* шаманов, выделяет 18 групп: родословная каждого шамана; пролог камлания, возвеличивание шаманской профессии и эпилог камлания; космические, земные и подземные гимны; *алгыши*, посвященные диким и домашним животным, птицам; *алгыши*, посвященные огню, Большой Медведице, шаманскому дереву и источнику воды; *алгыши*, возвеличивающие силу и святость шаманских атрибутов; *алгыши*, обращенные к духам-*ээренам* для самих шаманов и духам-*ээренам* для рядовых людей; *алгыши*, обращенные к людям различного возраста; детские *алгыши*; *алгыши*, посвященные охотникам и охоте; *алгыши*, вызывающие счастье; *алгыши*, обращенные к шалашу, костру и юрте; *алгыши*, посвященные молочной водке – *арага*; *алгыши*, обращенные к табаку; *алгыши* для платы; *алгыши*, посвященные временам года; *алгыши*, посвященные самым высоким горам и самой глубокой котловине на территории Тувы; сам шаман-Небо, шаман-Земля, шаман-Темный Мир [Там же. С. 12-14].

Шаманы обязательно участвовали не только в культовых и лечебных, но также в свадебных и похоронных обрядах тувинцев. В свадебном ритуале, в отличие от похоронной обрядности, роль шамана была невелика. Он только определял наиболее благоприятный день для проведения свадьбы. Возможно, это влияние буддизма, так как ламы указывали дни, благоприятные для разных случаев по 12-летнему животному циклу лунного календаря. В похоронной же обрядности шаманы занимали главенствующее положение. Родственникам умершего они указывали место погребения и дату похорон. При поминках на седьмые и сорок девятые сутки, а также через год с помощью шамана родственники умершего устраивали «встречу» с покойником. «Во время нее шаман в присутствии

родственников умершего совершал кормление и разговор с духом покойного. Шаман помогал родственникам узнать пожелания и просьбы умершего» [Монгуш М. В., 2002. С. 107]. На поминках, совершаемых через год после смерти человека, шаман отправлял его душу в мир мертвых. Считается, что после этого связь с умершим родственником прекращалась. Его душа могла прийти к родственникам только в качестве злого духа.

Кроме того, тувинцы приглашали шамана при трудных родах. Он совершал камлание, при котором делал жертвоприношение злым духам, мешающим благополучному исходу родов.

Буддийские обряды. С конца XVII в. официальной религией тувинцев стал ламаизм школы Гелугпа (*«сарыг шажын»* – «желтая вера»). Однако после принятия буддизма тувинцы не перестали совершать многие исконные обряды, основанные на анимистических представлениях. Многие культовые обряды сохранились, сосуществуя с буддийскими. К таким обрядам относятся те же культовые обряды, обычно проводимые шаманами: освящение *обо* (*оваа дагыыры*), освящение истока реки (*суг бажы дагыыры*), освящение начала оросительного канала (*буга бажы дагыыры*), освящение священного дерева (*тел-ыяш дагыыры*), освящение домашнего очага (*от дагыыры*). Отличие состояло в том, что эти обряды могли проводиться и представителями буддийского духовенства – *ламами*. Для внедрения новой религии в сознание и быт простого народа много усилий приложили буддийские монахи, которые приспосабливались к традиционным обрядам, так как для простого тувинца постигнуть философию буддизма было сложно. Поэтому культы, существовавшие у тувинцев до буддизма, как и у бурят, «…на равных правах вступали в контакт с буддизмом и, с одной стороны, проникались буддийскими идеями сами, с другой стороны, во многих случаях после небольшой адаптации становились частью буддийского ритуала» [Жуковская Н. Л., 1977. С. 10]. Например, Н. Л. Жуковская отмечает, что при молении на *обо* у бурят и монголов в период расцвета буддизма: «…имели место и просьбы об очищении, о прощении грехов, об изгнании зла, т. е. тот морально-этический аспект, придаваемый ламаизмом всем включенным в его практику ритуалам, основной характер которых оставался без изменения» [Жуковская Н. Л., 1977. С. 42].

Исследователь буддизма М. В. Монгуш отмечает, что с широким распространением ламаизма частная жизнь тувинцев в той или иной мере

подверглась влиянию желтой религии. Так, отправлением ритуалов, связанных с семейными традиционными обрядами, вместо родовых старейшин и шаманов начали заниматься *ламы* [Монгуш М. В., 2002. С. 97]. Например, собираясь проводить обряд первой стрижки волос, родители ребенка спрашивали у *ламы*, какой день наиболее благоприятен для этого ритуала. «Также *лама* выбирал того человека, который должен был первым состричь прядь волос у ребенка. При выборе того человека *лама* руководствовался годом его рождения; он должен был быть рожден в том же году двенадцатилетнего животного цикла, что и подстригаемый ребенок» [Там же. С. 100]. То же наблюдается в свадебной и похоронной обрядностях тувинцев. Перед свадьбой родители молодоженов обращались к буддийскому монаху, для того чтобы он определил, насколько они подходят друг другу. Если он сообщал об их соответствии, просили узнать удачный день для свадьбы. В погребальном обряде также руководствовались советами *ламы*. «День похорон и час выноса умершего из юрты назначались *ламой*, который определял это по специальным книгам, где предписывалось учитывать год рождения и год смерти по двенадцатилетнему календарному циклу, месяц и время суток, когда умер человек» [Там же. С. 107].

Помимо указанных выше обрядов представители буддийского духовенства проводили и календарный обряд встречи Нового года – *Шагаа*, а также буддийские праздники, например *Майдар эргилдези* – праздник, посвященный приходу следующего Будды и др.

Религиозный синкретизм. Как известно, в мировых религиях: буддизме, христианстве и исламе сохранились остатки древних языческих верований. В настоящее время в религиозной обрядности тувинцев также наблюдается синкретизм всех традиционных верований: дошаманских, шаманистских и буддийских.

Специфической чертой, присущей тувинской традиционной обрядности в целом, можно считать то, что любой религиозный обряд способен проводить человек, знающий обычаи и обряды своего народа, одаренный поэтическими способностями, а также шаман (*хам*) либо буддийский монах (*лама*). Они даже могут проводить один и тот же обряд вместе, не враждуя. Однако, как отмечено выше, используемый ими в обрядах вербальный компонент различался. Шаман обращается к различным духам-хозяевам: к духу-хозяину домашнего очага, духу-хозяину реки и т. п. с помощью особых импровизированных поэтических текстов – *алгышей*,

напевая их речитативом. Известный исследователь шаманизма тюркоязычных народов Сибири Н. А. Алексеев отмечает: «По существу, шаманы широко использовали ранние анимистические представления, сложившиеся в тот период, когда шаманизм еще не получил широкого развития» [1984. С. 97]. При проведении обрядов буддийский монах обращается к высшим силам с чтением *сутр*. Исследователи и очевидцы многих тувинских обрядов еще в XIX в. подчеркивали их религиозный синтез. В настоящее время синтез также считается нормой. Иногда шаманы используют даже буддийскую атрибутику (колокольчики) и лунный календарь, чтобы посмотреть, насколько год удачен для данного человека. Во время экспедиции 2001 г. в Бай-Тайгинский район нами зафиксирован шаманский обряд – призывание счастья. Так, в ходе обряда шаманка З. Серен-Чимит обращалась к буддийским божествам.

Наряду с перечисленными ритуалами до настоящего времени сохранились также традиционные обряды. Являясь важнейшим компонентом культуры жизнеобеспечения этноса, обрядовая поэзия занимает особое место в проведении этих ритуалов. Сохранение до сегодняшнего дня этих обрядов свидетельствует об устойчивости традиции в истории культуры в целом. По поводу религиозного синкретизма у монгольских народов К. М. Герасимова пишет: «Синкретизм вероучения и культа ламаистской религии – это системная совокупность, генетически разнородных компонентов – доктринального наследия индийского буддизма, доктринального учения тибетских и монгольских богословов и автохтонных традиций родоплеменных верований. Формирование такой религиозной системы было обусловлено необходимостью политической интеграции общества, состоящего из различных социальных слоев, неоднородных по своему статусу, материальным и духовным интересам» [1992. С. 4].

Справедливо также утверждение А. К. Салмина о том, что обрядовая система любого этноса отражает «…почти все стороны жизни народа на протяжении ряда эпох, является зеркалом духовности. Обрядовые действия и моления выполняли и выполняют функции социального регулятора в истории этнических объединений, родовых и семейных коллективов, индивидов. Выпадение обрядовых ценностей из культурного комплекса непременно негативно отразится на целостности этноса» [1994. С. 109].

Таким образом, в данном параграфе показаны традиционные тувинские обряды в комплексной системе этнической культуры в целом, а так-

же свойственность тувинцам синтеза дошаманских верований, шаманизма и буддизма.

§ 1.2. Классификация произведений обрядовой поэзии

В системе фольклора обрядовая поэзия представляет собой особую область, которая разделяется на определенные жанры. Проблема классификации обрядовой поэзии тюркских народов Сибири является в фольклористике одним из важнейших и малоизученных вопросов, требующих специального рассмотрения.

У тувинцев, как и у большинства народов Сибири (алтайцев, хакасов, якутов и др.), терминология жанров обрядовой поэзии является многозначной. В народной терминологии тувинцев все произведения обрядовой поэзии, несмотря на разное содержание, объединены общим понятием *алгыш-йөрээл*, имеющим значение «благословение, напутствие». «*Алгыш*» – исконное тюркское слово (ср. *алкыш* – алт., *алгыс* – хакас., *алгыс* – якут.), «*йөрээл*» – заимствованное у монголоязычных народов (ср. *юроол* – бурят., *ероол* – монг.). Видимо, изначально слово «*алгыш*» означало любые словесные сопровождения обрядового действия, будь то обращения к божествам, людям и т. д. Позднее в тувинской культуре появилось синонимичное первому монгольское слово «*йөрээл*». В ходе длительного исторического развития этот термин, наряду со словом «*алгыш*», приобрел более широкую семантику и стал обозначать все произведения обрядовой поэзии. До недавнего времени в тувинской среде для обозначения благопожеланий оба эти слова использовались как тождественные. Однако в последние годы в научных изданиях и обыденной речи носителей культуры чаще употребляется слово «*йөрээл*», так как с понятием «*алгыш*» многие связывают шаманские призывания. В данной работе для обозначения жанра благопожеланий использован термин «*йөрээл*», а для шаманских призываний – термин «*алгыш*».

В тувинской фольклористике проблему классификации благопожеланий рассматривал Ч. Ч. Куулар в упомянутом выше учебном пособии на тувинском языке [1976. С. 132-141]. По его мнению, существуют следующие виды благопожеланий: благопожелания (*алгыш*), заклинания (*чалбарыг*) и восхваления борцов, скакунов (*мактал*). Таким образом, названные жанры оказались видами благопожеланий. Принимая эту классификацию в качестве основы, можно считать, что *алгыш (йөрээл)*, *чалбарыг* и *мактал*

все же являются отдельными самостоятельными жанрами. Помимо этих жанров в тувинской обрядовой поэзии выделяются также скотоводческие заговоры (*мал алзыры; хей-оорга, молдурук алгаары*) и проклятия (*каргыш*), которые требуют более детального рассмотрения и выделения их в самостоятельные жанры.

Все указанные жанры обрядовой поэзии объединяет ряд **общих признаков**, а именно: вера в магию слова, исполнение во время обрядовых действ; способы достижения цели – с помощью слова и действий; свободная стихотворная форма; определенный набор общефольклорных изобразительных средств. Однако при более глубоком изучении и сопоставлении выявляются специфические особенности, присущие каждому жанру. В данном исследовании при определении границ жанров обрядового фольклора будем исходить из следующего положения В. Я. Проппа: «Специфика жанра состоит в том, какая действительность изображена, какова оценка ее, каково отношение к ней и как это отношение выражено» [1976. С. 36]. Можно выделить жанровые признаки, на основе которых возможно разграничение жанров обрядового фольклора: во-первых, **обрядовая функция;** во-вторых, **композиционная структура;** в-третьих, **адресная направленность**. На наш взгляд, в классификации тувинского фольклорного материала эти признаки должны являться **критериями разграничения жанров** тувинской обрядовой поэзии.

Обрядовая функция. В процессе обрядовых действ фольклорные тексты, являющиеся неотъемлемой частью определенного ритуала, имеют различные цели и функции.

Основной обрядовой функцией произнесения заклинаний (*чалбарыг*) является просьба о помощи к различным духам-хозяевам с целью получения желаемых благ. Заклинания исполнялись во всех коллективных и индивидуальных культовых обрядах. Например, в Тес-Хемском районе во время освящения *обо – оваа дагыыры*, а также при повседневном поклонении и почитании *оваа* на горе Малый Хайыракан произносили следующее заклинание:

Улуг, Биче Хайыраканым,
Оршээңер!
Ажы-төлүвүс өзүп турзун.

Мои [горы], Большой и Малый Хайыракан,
Помилуйте!
Наши дети пусть растут.

Азыраан малывыс дешкилеп турзун.
Ада-өгбевис
Онча-менди турзун,
Оршээнер!
[А 1]**.

Выращиваемый нами скот пусть резвится.
Наши предки
Пусть будут здоровы,
Помилуйте!*

Вот заклинание охотника, просящего перед охотой у духа-хозяина тайги богатую добычу:

Бай тандым силерге,
Хоюг шайымның дээжизин өргүдүм,
Мээң мурнумга
Койгун-тоолайынарның улуг-бичезин
Аң-мециңерниң орай-хенчезинден
Уткудун, дозудуп хайырлаңар!

Вам, моя богатая тайга,
Преподношу густо заваренный чай,
Передо мной
Из зайцев ваших крупного и мелкого,
Из зверей ваших позднего и раннего,
Выводя навстречу, подставляя, смилуйтесь!

[А 2].

Для благопожеланий (*йөрээл*) основной обрядовой функцией является пожелание счастливого будущего, призывание счастья и изложение напутствия. Они произносятся при всех семейно-бытовых и календарных обрядах. Например, во время обряда первой стрижки волос трехлетнего ребенка (*баш хылбыктаары*) в Барун-Хемчикском районе присутствовавший на празднике гость посвящал ребенку такой *йөрээл*:

Хойгулаштыр марбыяа семирзин.
Кодангылаштыр агара кырызын.

Узун назынныг,
Удаан чыргалдыг болзун!

Как овца, ты будь жирным.

Как у зайца [твои волосы] пусть будут белыми.
Долголетним,
Спящим крепко пусть будет!

---

* Здесь и далее буквы и цифры после текстов обозначают ссылку на материалы согласно списку архивных источников.

** Здесь и далее все переводы выполнены автором.

Аарыг-аржыкка таварышпас болзун!
Ажы-төлү көвей болзун!
[Б 1].

Пусть у него не будет болезней!
Пусть детей у него будет много!

Благопожелание, посвященное молодоженам на свадьбе, произносимое одним из родственников жениха или невесты, звучит так:

Шаап четпес коданныг болзун.

Челип четпес челелиг болзун.

Шары кежи көгээрлиг болзун.

Шал хадың бышкылыг болзун.

Хаяа дег эттиг болзун.
Хараган дег малдыг болзун.

Пусть скота будет много, что не объехать.

Пусть привязь для скота будет длинной.

Пусть имеют кожаную фляжку из шкуры быка.

Пусть имеют мешалку из молодой березы.

Пусть имеют имущества с гору.
Пусть имеют скот, подобный караганнику.

[Б 2].

Обрядовая функция восхвалений (*мактал*) заключается в прославлении определенных достоинств и качеств победивших в состязаниях борцов и скакунов. Восхваления исполняются после проведения коллективных обрядов во время спортивных состязаний: национальной борьбы – *хуреш* и конных скачек – *аът чарыжы*. Например, победившему борцу, чествуя его особым образом, посвящали такой *мактал*:

Карак чивеш аразында
Катай кагар кадыг мөге!
Эргек турбас аразында

Эгин бажын часпас мөге!

Не успеешь глазом моргнуть,
Делает подсечку стойкий силач!
Не успеешь большим пальцем пошевельнуть,
За плечи хватает, не промахиваясь, силач!

[В 1].

Коня, пришедшего к финишу первым, восхваляли так:

Аяк дег ала карактыг,

Пестрые глаза [его] подобны пиале,

Дески чаагай ооргалыг,	С ровной широкой спиной,
Доос куш дег кудуруктуг,	С хвостом, как у павлина,
Доозун үндүрер даяактыг,	С копытами, вздымающими пыль,
Чүгүрүк аът!	Скакун!

[В 2].

Основной функцией самого древнего вида скотоводческих заговоров «приучение матки животных к приплоду» (*мал алзыры*) является произнесение звукосимволических слов с целью успокоения и приучения самок животных к их детенышам. Этот заговор исполняется во время специального скотоводческого обряда приучения матки животных к приплоду (*мал алзыры*). Вот пример скотоводческого заговора для кобылиц:

Кру-кру, кру-кру,
Кру-кру, кру-кру...
[ПМА]*.

Главной функцией другого вида скотоводческого заговора, посвященного поясничному позвонку и атланту – *хей-оорга, молдурук алгаары* является призывание души (*кут*) домашних животных на свои стойбища. Он исполняется после забивания скота и поедания мяса с этих костей.

Основная цель произнесения проклятий (*каргыш*) – нанесение вреда конкретному человеку. Например, вору, угнавшему скот, могли адресовать следующее проклятие:

Аа, кулугурну, ара-соора чизин.	*Аа*, проклятого кое-как пусть съедают.
Ажы-төлүнүң эъдин-холун чизин.	Мясо-кости своих детей пусть ест.
Ада-иезиниң инээн үзе соп чизин.	Коров своих отца-матери, до единого пусть доест.
Ой, ажы-төлү чок болзун.	Ой, у него детей пусть не будет.
Ой, каккан өрген дег болзун.	Ой, как вбитый кол пусть будет.
Ой, каткан ыяш дег болзун.	Ой, как высохшее дерево пусть будет.

[Д 1].

* Записано от А. И. Седип в сентябре 2001 г. в с. Тээли Бай-Тайгинского района, от Б. Х. Казырык в октябре 2001 г. с. Бай-Тал Бай-Тайгинского района.

Композиционная структура. Композиция любого произведения обрядовой поэзии обусловлена его прагматическим характером, связью с ритуалом. Анализируемые нами образцы отличаются разной композиционной структурой. Тексты каждого жанра состоят из различных семантических блоков, несущих основную идею произведения (подробнее см. гл. I.1.3).

Предваряя анализ материала, кратко остановимся на количестве семантических блоков. Заклинания могут состоять из нескольких семантических компонентов (от трех до одного). Среди них постоянным является компонент, выражающий просьбу. Остальные жанры – благопожелания, восхваления, скотоводческие заговоры и проклятия – содержат только один семантический блок. Для благопожеланий это компонент благословения, изложения напутствия, пожелания счастья, для восхвалений – элемент славословия, для проклятий – компонент негативного пожелания.

Адресная направленность. Третьим определяющим фактором в разграничении жанров является адресная направленность, т. е. объект, на который направлено действие слова.

В заклинаниях люди обращаются к сверхъестественным существам, различным духам-хозяевам; благопожелания и проклятия адресуются конкретным людям; восхваления – борцам и скакунам; скотоводческие заговоры – маткам домашних животных.

Таким образом, выделены три основных критерия разграничения жанров тувинской обрядовой поэзии: **1) функциональное назначение; 2) композиционная структура; 3) адресная направленность.** Эти признаки представлены в § 1.3 в общих чертах. Более подробно они будут рассмотрены в следующем разделе. Наличие именно этих важных, на наш взгляд, отличительных признаков позволяет отнести их к разным самостоятельным жанрам. Исходя из этого в тувинском обрядовом фольклоре выделяются следующие жанры:

– заклинание (*чалбарыг*);
– благопожелание (*йөрээл*);
– восхваление (*мактал*);
– скотоводческий заговор (*мал алзыры; хей-оорга, молдурук алгаары*);
– проклятие (*каргыш*).

Такая классификация произведений в самостоятельные жанры необходима для дальнейших углубленных исследований особенностей обрядового фольклора.

§ 1.3. Жанровые признаки обрядовой поэзии

Заклинания (*чалбарыглар*). В тувинском языке слово «*чалбарыыр*» имеет значение «просить милости (благополучия)» [ТРС. С. 492]. Тоже значение присутствует в термине «*чалбарыг*» – «заклинание», образованном от глагола *чалбарыыр*.

Традиционные заклинания – *чалбарыглар* находятся в тесной взаимосвязи с ранними культами и верованиями тувинцев и отражают веру древнего человека в духов-хозяев, чья сила и власть не подвергались сомнению. В мифологическом сознании человека духи-хозяева представали как единственные помощники и защитники, чьей благосклонности можно было добиться почитанием и преклонением перед ними. В противном случае они могли быть враждебно настроены. Поэтому люди в заклинаниях обращаются к разным духам-хозяевам (ээ), природным стихиям (грозе, грому) и т. д., полагая, что именно от их благосклонности зависят вся дальнейшая жизнь и удача в любом деле. По народным верованиям, *чалбарыглар* обладают чудодейственной силой и помогают быть услышанными и поддержанными духами-хозяевами в получении помощи в наиболее важных случаях жизни.

Основной обрядовой функцией заклинаний как одного из обязательных элементов проводимого обряда является испрашивание милости и покровительства, удачи и счастья для себя (при индивидуальных обрядах) или для всех сородичей (при коллективных обрядах). Заклинание, в отличие от других обрядовых жанров: благопожеланий, восхвалений, заговоров и проклятий, сопровождается обязательным подношением дара (жертвоприношения / угощения) духам-хозяевам. Это делается перед произнесением или во время произнесения заклинаний. Обязательное подношение дара при произнесении заклинания можно объяснить тем, что простой смертный человек, вел «диалог» с могущественными духами.

Заклинания исполнялись в песенной (в том числе приемом горлового пения) или речитативной форме.

По тематике заклинания можно разделить на культовые и промысловые. К культовым относятся заклинания, обращенные к различным духам-

хозяевам: огня (*от ээзи*), *обо* (*оваа ээзи*), целебного источника (*аржаан ээзи*), реки (*суг ээзи*), грома и грозы (*диҥмирээшкин, чаҥнык үезинде*), священных деревьев (*ыяш ээзи*), перевала (*арт ээзи*), при окроплении молоком (*чажыг кылырда*), во время выкапывания лекарственных трав (*эм-оъттар казарда*) и т. д. В этих обрядах заклинания являются вербальным средством для испрашивания милости и покровительства, устранения бед, напастей и других нежелательных явлений у духов-хозяев. Например, к духу-хозяину целебного источника – *аржаана* – человек обращается с таким заклинанием:

Алаштың алдын аржааны,	Золотой целебный источник Алаша,
Аар даштыг, алдын эртинелиг!	Со священным, чистым камнем, золотым сокровищем!
Аарыг-аржык	От болезни
Амыр-мерген эттинзин.	Метко-легко вылечи меня.
Авыралдадым,	Я прошу милости,
Агым, көгүм багладым,	Развешиваю *чалама** белого и синего цветов.
Ачылыг бай Алаш, хайыракан!	Благодатный богатый Алаш, *хайыракан***!

[А 3].

Промысловые заклинания включаются в обряды молений охотников и рыбаков духам-хозяевам промысловых мест с просьбой об удаче в охоте или рыбной ловле:

Аттыг дээш адап келдим,	К тебе, имеющему имя, я пришел,
Сураглыг дээш сурап келдим.	Тебя, имеющего известность, я искал.
Авыра, азыра Алдай таҥдым!	Помилуй, подари моя Алдай тайга!
Удур уткуп, доора дозуп,	Выходи навстречу, сделай засаду,

* *Чалама* – жертвенные полоски материи, развешиваемые в культовых местах.

** *Хайыракан* – почтительное название божества.

Алды араатандан хайырла.	Одари [меня] разными зверями.
Кара киштиң караандан дизе,	Шкуру черного соболя дай нанизать за глазницы,
Эрээн киштиң эрнинден дизе,	Шкуру светлого соболя дай нанизать за губы,
Дилгиниң кызылындан,	Если лису, то рыжую,
Алдының шокарындан хайырла!	Если рысь, то пеструю, подари!

[А 4].

По композиции все анализируемые нами тексты заклинаний независимо от их тематики имеют одинаковую форму. Они состоят из трех смысловых блоков: **обращения/восхваления – описания угощения-жертвоприношения – просьбы к духам-хозяевам.** Смысловые блоки не имеют строгой последовательности: некоторые из них могут меняться местами или вовсе отсутствовать. Обязательным же, устойчивым смысловым блоком для всех заклинаний является изложение просьбы. Следовательно, исходя из композиционной структуры заклинаний их можно разделить на три группы:

1) трехчастные заклинания, содержащие все три смысловых блока: обращение/восхваление духов-хозяев – описание угощения-жертвоприношения, преподносимого им, – просьба к духам;

2) двухчастные заклинания, которые содержат два блока из трех: просьба к духам – описание угощения-жертвоприношения **или** обращение/восхваление – просьба к духам;

3) одночастные заклинания, имеющие только один блок с просьбой, обращенной к высшим силам.

Примером первой группы является следующее заклинание охотника, обращенное к духу-хозяину тайги, состоящее из трех смысловых блоков:

1. Кара шайым хайындыргаш,	Вскипятив свой черный чай,
2. Хамык чемим делгеп салгаш,	Всю имеющуюся еду расставив,
3. Алдайның алды кырлыг	С шести горных хребтов Алтая
4. Артыжын өргүп салдым	Можжевельник я преподнес.
5. Бажында меңгилиг,	С обвалами у подножия,
6. Баарында көшкелиг,	С вечным снегом на вершине,
7. Аштаан чүве	[К тебе] голодный,
8. Айтырып кээр,	Испрашивая, приходит,

9. Сускаан чүве	[К тебе] жаждущий,
10. Сураглап кээр,	Расспрашивая, приходит,
11. Ачылыг, хайыралыг	Благодатная, милостивая,
12. Алдын-кызыл таңдым!	Красно-золотая моя тайга!
13. Идик-хевим элетпе,	Обуви-одежде моей не дай износиться,
14. Ал-ботту могатпа,	Меня утомляться не заставляй,
15. Ийистиң эжин,	Из двойни,
16. Чангыстың бодун,	Только одну,
17. Кырган диженинден,	Старую белку
18. Кыдыг – кызыгаарындан,	С дальних окраин,
19. Кулаан	Уши,
20. Кумнап,	Затыкая [ей],
21. Караан	Глаза,
22. Хаптап,	Затыкая [ей],
23. Өршээ хайыралап,	Милуя, щадя,
24. Өргүп берем, таңдым!	Преподнеси, моя тайга!

[А 5].

В данном заклинании блок I – описание жертвоприношения (строки 1-4); блок II – текст обращения-восхваления (строки 5-12); блок III – текст просьбы (строки 13-24).

Ко второй группе можно отнести заклинание, произносимое во время освящения *обо* (*оваа*), где блок I – обращение-восхваление (строки 1-4); блок II – просьба (строки 5-7):

1. Бурунгу өгбелерниң чурттап чорааны	На земле, где жили древние предки,
2. Буурул баштыг Алдай таңдым!	Моя седоглавая Алдай тайга!
3. Эрте-бурун өгбелерим чурттап чорааны	С древних пор, где жили мои предки,
4. Экти бедик Алдай таңдым!	Моя высокогорная Алдай тайга!
5. Экини хайырлаңар,	Помилуй лучшим,
6. Бакты чайладынар,	Отстрани дурное,
7. Хайыралыг Алдай таңдым!	Моя милостивая Алдай тайга!

[А 6].

Примером заклинания, состоящего только из одного компонента – просьбы, является заклинание охотника, в котором он просит духа-хозяина тайги подарить определенного зверя:

Дазыл дег мыйыстыыңдан,
Имеющего, как корень, [большие] панты,
Дазагар эмиглиинден,
Имеющего [раздутое] вымя,
Соп чиир чилиглиинден,
Упитанного животного, имеющего вкусный костный мозг,
Сорулаар чаглыыңдан,
Имеющего [много] жирного мяса,
Дыңнаар кулаан дүүшкүннеп,
Заткнув [его] слышащие уши,
Көөр караан көжегелеп,
Закрыв [его] видящие глаза,
Удур уткудуп,
Выведи навстречу,
Доора дозудуп,
Поставь поперек,
Хайырла, хайыракан!
Подари, *хайыракан*!
[А 7].

Благопожелания (*йөрээлдер*). Благопожелания являются одним из наиболее широко распространенных и любимых жанров тувинского народа. Они придают семейно-бытовым и календарным обрядам торжественность и понимание значимости совершаемого ритуала.

Разнообразна и богата тематика благопожеланий. В них нашли отражение многие стороны народной жизни тувинцев: мировоззрение, нравственные принципы, идеалы, основы традиционной педагогики и т. д. Каждый тувинский *йөрээл* соотнесен с определенным обрядом, чем и обусловлены многие его специфические черты.

Йорээлы посвящаются непосредственно людям и содержат добрые пожелания с верой в их счастливое и богатое будущее. Завершая исполнение благопожелания, все участники торжества произносили традиционную фразу: «*Йөрээл доктаазын*» – «Пусть *йөрээл* сбудется» (букв.: «пусть благопожелание остановится»).

Основной целью благопожеланий является призывание счастья (в его понимании носителями культуры) и предсказание будущих благ адресату. Каждый *йөрээл* содержит магический, эстетический и дидактический смыслы.

Традиционные обряды, в которых произносятся благопожелания, подразделяются на семейно-бытовые и календарные. К семейно-бытовым относятся следующие благопожелания:

– свадебные;

– родильные (при рождении ребенка – *уруг төрүттүнгенде йөрээл*; при закапывании плаценты – *уруг савазы шыгжаарда йөрээл*; при хранении пуповины – *хин шыгжаарда йөрээл*);

– при стрижке волос ребенка на третьем году жизни.

К числу календарных благопожеланий относятся новогодние, производственно-скотоводческие (при стрижке овец – *хой кыргыырда*; при катании войлока – *кидис кылырда;* при взбивании шерсти – *дүк кагарда;* при кастрировании домашних животных – *мал-маган актаарда*; при обработке шкур – *алгы эттээрде*; при переездах на весеннее, летнее, осеннее и зимнее стойбища – *чазаг, кыштаг, күзег болгаш кыштаг көжерде*).

В семейно-бытовых благопожеланиях преобладают дидактический и назидательный смыслы. В качестве примера приведем свадебное благопожелание, записанное в 1979 г. от знатока старины С. Ч. Саая из деревни Мугур-Аксы Монгун-Тайгинского района, которое должен произносить на свадьбе отец невесты:

Урууңну ыглатпайн өстүр,
Расти дочку, не доводя [ее] до слез,
Улугну хүндүлеп чор, уруум.
Уважай взрослых, моя дочь.
Ине сыптаар кыстыг бол, уруум.
Имей дочку, [умеющую] вдевать нитку в иголку, моя дочь.

Бак сөстү
Плохое слово
Бажың ажыр,
Из головы выброси,
Эки сөстү
Хорошее слово
Эктиң ажыр салып чор, уруум.
Имей за плечами, моя дочь.
Үнген-киргени
Приходящего-уходящего
Хүндүлеп чор.
Уважай.
Ушкан-турганы
Упавшего
Тургузуп чор.
Поднимай.
Кирген кижи
Заходящего [в дом гостя]
Куруг үндүрбе,
Без [подарков] не отпускай,
Чанган кижини
Собирающегося домой
Үдеп чор, уруум.
Провожай, моя дочь.
[Б 3].

Из данного примера следует, что в свадебных благопожеланиях не только выражается пожелание добра, но и даются наставления, житейские советы молодоженам.

На пиру в честь рождения ребенка в Сут-Хольском районе говорили следующее благопожелание:

Кулактары дыыжы болзун,
Каратары көскү болзун!
Алдын холдуг, кежээ болзун,

Аас-кежии бүргээр болзун!
[Б 4].

Уши пусть будут чуткими,
Глаза пусть будут зоркими!
С золотыми руками,
трудолюбивым пусть будет!
Счастливым пусть будет!

В своей структуре благопожелания независимо от адресата, в отличие от заклинаний, имеют один смысловой блок -- изложение напутствия, пожелание счастья:

Кодан сыңмас
Малдыг болзун!
Аалынга сыңмас
Анай-хураганныг болзун!

Өг долдур
Ажы-төлдүг болзун!
Сагган сүдү
Сава сыңмас болзун!
Чажыг сүзүү
Элбек болзун!
Аъш-чеми
Амданныг болзун,
Кеткен хеви
Хевингир болзун!
[Б 5].

Пусть в загоне
Скот не помещается!
Пусть в загоне
Козлята-ягнята не
помещаются!
Пусть юрта
Будет полна детьми!
Пусть выдоенное молоко
Не вмещается в посуду!
Пусть окропляемое
Будет обильным!
Пусть еда-пища
Будет вкусной!
Пусть надетая одежда
Будет удобной!

Восхваления (славословия) борцов и скакунов (*макталдар*). В жанре *макталов* одобряются и воспеваются лучшие качества и свойства тех, к кому они обращены.

В тувинском языке слово *мактал* имеет следующие значения: хвала, похвала, одобрение; благодарность [ТРС. С. 274]. В рассматриваемом случае *мактал* употребляется в первом значении.

Следует отметить, что восхваление как наиболее древний жанр существует в народно-поэтическом творчестве монголоязычных народов: бурят, монголов (*магтаал*). Среди тюркоязычных народов жанр восхвалений имеется только у тувинцев. Это можно объяснить территориальной близостью, культурным взаимодействием тувинского и монгольского народов. Однако имеются характерные признаки, присущие только тувинским *макталам*.

Макталы близки к *йөрээлам*: они также выражают позитивные пожелания, обращены к доброму, проникнуты прекрасным. Однако отличаются от них временным планом. В *йөрээлах* высказываются пожелания на будущее, а в *макталах* восхваляются борцы и скакуны, особо отличившиеся в состязаниях, проходящих в реальной действительности.

Макталы адресуются борцам и скакунам, чтобы восславить определенные их качества и достоинства. По форме исполнения восхваления, как и рассмотренные выше жанры, бытуют в двух видах: песенном и речитативном. Как и *йөрээлы*, они произносятся торжественно-приподнятым тоном.

Макталы разделяются на следующие группы: 1) призывание борца (*мөге кыйгырары*); 2) восхваление победившего борца (*шүүлген мөгеге мактал*); 3) восхваление победившего скакуна (*шүүлген аътка мактал*).

В обрядах восхваления выполняют панегирическую и эстетическую функции. Целью панегирической функции является славословие всех лучших свойств и качеств того, о ком говорится в них, эстетическая связана с художественной реализацией чувства прекрасного и народных представлений о красоте:

Хүмүш болган чүген суккан,
Арт болган делгем.
Аңгайган улуг эзерлиг,
Хову болган чонактыг,
Тос коннун кожа тырткан,

Кудургазын баглап тырткан…
[В 3].

С серебряной уздечкой,
Широкий, словно перевал.
С большим седлом,
С потником, словно перевал,
Девятью подпругами стянутый,
Задней подпругой
привязанный…

Как видим, в эстетических воззрениях тувинского народа прежде всего обнаруживается традиционный хозяйственный уклад жизни, влияние скотоводческого быта. Как отмечает Ю. Б. Борев, «национальный характер эстетического чувства обусловлен конкретным своеобразием общественно-исторического опыта данного народа» [1960. С. 129].

По композиции *мактал*, независимо от того, кому он посвящается (борцу или скакуну), включает только один семантический компонент – текст восхваления. Например, скакуну, пришедшему к финишу первым, возносили хвалу, описывая его масть, скаковые качества, снаряжение:

Каң-демир чүгенниг,
Хартыга дег түрлүг,
Кайгамчыктыг чүгүрүк
Кара доруг аъдым
Эртип келди,
Өршээ!
[В 4].

С железно-стальными уздечками,
Грозный, как ястреб,
Удивительно быстроногий,
Мой темно-гнедой скакун
Прискакал первым,
О, радость! [Слава!]

Призывание борца к состязанию также произносилось с целью восхваления и достижения должного настроя:

Дээлдиген дег тевингир,
Хартыга дег кашпагай, мөге!
Онаан үндүрүңер!
[В 5].

Как сокол быстрый,
Как ястреб проворный, борец!
На поединок приглашаем!

Скотоводческие заговоры. В фольклорных традициях многих тюрко-монгольских этносов (алтайцев, хакасов, бурят, монголов и др.) широко распространены скотоводческие заговоры, которые представляют собой только звукосимволические слова (термин Н. М. Кондратьевой). В отличие от заговоров названных народов в русской фольклористике под заговорами понимаются словесные «формульные тексты магического характера, употреблявшиеся для достижения желаемого результата» [СЭП. 1991. С. 43]. В устно-поэтическом творчестве тувинцев скотоводческие заговоры в зависимости от наличия или отсутствия поэтического текста могут быть двух видов: 1) заговоры, произносимые в обрядах приучения матки животного к приплоду – *мал алзыры*; 2) заговоры, посвященные костям домашних животных, которым тувинцы придавали магические

свойства: атланту и последнему поясничному позвонку – *молдурук болгаш хей-оорга алгаары*.

Приучение детенышей домашних животных к самкам – *мал алзыры*, на наш взгляд, является одним из древнейших видов скотоводческих заговоров, возникших в давние времена. Играя важную роль в животноводческих традициях тюрко-монгольских народов, эти заговоры не имеют поэтического текста, а состоят только из звукосимволических слов. У тувинцев скотоводческий заговор – «*мал алзыры*» (приучение матки животного к приплоду) также состоит из напевных звукоформ, произносимых для достижения желаемого результата. Для этой цели обычно прибегают к специальным звукам-символам, существующим испокон веков в арсенале народного знания о повадках, привычках домашних животных и закрепленных за определенным их видом. Именно эта особенность подобных заговоров позволяет нам считать их одной из ранних форм устно-поэтического творчества. Древние люди полагали, что использование звукосимволических слов оказывает сильное воздействие на самку домашнего животного, способствует «пробуждению» материнского инстинкта. Н. М. Кондратьева, изучавшая подобные заговоры у алтайских теленгитов, пишет: «В культуре теленгитов существует представление о том, что самка не сама бросает детеныша – ее заставляют так поступить враждебные человеку духи. Для нейтрализации негативного влияния духов проводится обряд, центральным звеном которого является пение заговора» [1996. С. 7]. Видимо, такие же представления лежат в основе тувинских заговоров.

Скотоводческие заговоры у тувинцев исполнялись преимущественно женщинами в разных случаях: когда матка не подпускала своего детеныша к себе и отказывалась его кормить; когда матка новорожденного погибала и нужно было приучить оставшегося детеныша к другой, чтобы спасти молодняк от голодной смерти; для успокоения во время доения. Тогда и прибегали к пению заговора, состоящего из звукосимволических слов, оказывающих магическое успокаивающее воздействие на маток животных, а также снимающих стресс. При весеннем отеле животных хозяева заносили в свое жилище детенышей, родившихся слабыми, где они приобретали иной запах, незнакомый для матки животного. Поэтому в большинстве случаев она не подпускала новорожденного к себе и отказывалась кормить. «Заговор вообще не предполагает никаких слушателей,

кроме животного, к которому он обращен. Такая «закрытость» традиции обусловливает высокую степень индивидуализации напевов заговоров и обеспечивает их защищенность от различного рода влияний» [Кондратьева Н. М., 1996. С. 7].

В зависимости от пород домашних животных различаются и сами обрядовые тексты приучения матки животных к приплоду – *мал алзыры:* приучение овцы к ягненку (*хой алзыры*), приучение козы к козленку (*өшкү алзыры*), приучение коровы к теленку (*инек алзыры*), приучение кобылицы к жеребенку (*бе алзыры*), приучение верблюдицы к верблюжонку (*теве алзыры*) [ПМА. 2001].

Однако выполняемые обрядовые действия были всегда одинаковыми независимо от породы домашнего животного. Прежде чем подпустить детеныша к матке, его хвост смазывали подсоленной водой или молоком. Когда детеныш подходил к матке, женщина, совершающая обряд, начинала произносить заговор. Слова заговоров варьировались применительно к какому-либо виду животных. Овец приучали словами «*тфо-тфо*» или «*тпро-тпро*», коз – «*чу-чу*», коров – «*хөөг-хөөг*», кобылиц – «*кру-кру*» [Кыргыс З. К., 1992. С. 22]. Под действием этих звукосимволических слов матка начинала лизать хвостик малыша, тем самым подпуская к вымени. Заговор мелодично пелся до тех пор, пока матка не привыкала к детенышу настолько, чтобы свободно подпускать его к себе. «Считается, что заговоры обладают огромной силой воздействия – после исполнения заговора самка не только начинает кормить детеныша, но и в дальнейшем никогда не отказывается от новорожденных» [Кондратьева Н. М., 1996. С. 8].

Заговор для овец:
Тфо-тфо, тфо-тфо,
Тфо-тфо, тфо-тфо...
Для коз:
Чу-чу, чу-чу,
Чу-чу, чу-чу...
Для коров:
Хөөг-хөөг, хөөг-хөөг,
Хөөг-хөөг, хөөг-хөөг...
Для кобылиц:
Кру-кру, кру-кру,
Кру-кру, кру-кру...

Для верблюдиц:
Куур-куур, куур-куур,
Куур-куур, куур-куур...
[ПМА. 2001]*.

Таким образом, каждой породе домашних животных предназначены свои специальные звукосимволические слова, которые являются постоянными и неизменными.

В обрядах, проводимых для увеличения количества скота, главными вербальными компонентами являются заговоры, которые состоят из поэтических текстов. Согласно нашей классификации, они составляют вторую группу скотоводческих заговоров.

Тувинцы, подобно другим кочевым скотоводческим народам, проявляли заботу о сохранении костей домашних животных и для этого проводили специальные магические обряды. В основе этих представлений лежит культ об умирающем и воскресающем звере, известный многим этносам, занимающимся охотой. В традиционной тувинской культуре этот культ связан с желанием скотовода-кочевника сохранить и умножить количество своего скота. По поверьям тувинцев, животные имеют жизненную силу, душу – *кут*. У домашних животных она находится в наиболее важных костях – атланте и последнем поясничном позвонке. В мифоритуальной традиции тувинцев считалось, что убитая скотина может повести за собой *кут* всего скота. Вот почему было необходимо бережно сохранить эти кости в целости – для содействия в дальнейшем «оживлении». С этой целью после забивания домашнего скота и поедания мяса с этих костей проводились специальные обряды, которые имели искупительный и карпогонический характер, способствующие призыванию *кут* животных и последующему их возрождению. Основным элементом каждого такого обряда являлось произнесение заговоров. Рассмотрим наиболее типичные образцы данных заговоров.

Атлант (*молдурук*) преподносили человеку, забившему скотину. После съедания мяса с этой кости он должен был воткнуть в отверстие в ней несколько травинок и кусочков сала. На наш взгляд, в данном случае кусочки сала символизировали богатую жизнь, а травинки – неисчислимое

---

* Записано от А. И. Седип в сентябре 2001 г. в с. Тээли Бай-Тайгинского района, от Б. Д. Чогээ в октябре 2001 г. в с. Бай-Тал Бай-Тайгинского района.

умножение поголовья скота. После этого атлант сжигали на костре, произнося заговор:

1. Согар дээш сокпадым,	Ударяя, не хотел я убивать,
2. Сояагып-сояагып өлдүң.	Ты сам умер от тяжкого изнурения.
3. Өлүрер дээш өлүрбедим,	Не хотел я убивать, чтобы убить,
4. Өдээңге өедип өлдүң.	Ты сам умер от голода-истощения.
5. Соккан черинден	На том месте, где закололи,
6. Шокар бызаа үнзүн!	Пусть родится пестрый теленок!
7. Өлүрген черинден	На том месте, где зарезали,
8. Өле бызаа үнзүн!	Пусть родится сивый теленок!

[Г 1].

Как видно из примера, заговор состоит из двух частей. Первая часть (строки 1-4) содержит мотивы самооправдания и извинения перед животным. Оправдываясь, человек, проводящий обряд, тем самым заглаживает свою вину перед животным, а также хочет обезопасить себя от гнева убитого им существа. Доказывая свою непричастность к убийству, он тем самым убеждает себя в том, что животное умерло естественной смертью.

Вторая часть (строки 5-8) состоит из пожелания на будущее, а именно: говорящий призывает душу (*кут*) животного в свое стойбище, что и является основной целью всего обряда. Пожелание имеет явно заклинательный характер. Однако обе части преследуют одну цель скотовода-кочевника – воскресить убитое животное, увеличить свое поголовье скота.

С последним поясничным позвонком (*хей-оорга*) проводятся те же обрядовые действия, что и с атлантом. Заговор *хей-оорга* представляет собой построенный на иносказании диалог между двумя красноречивыми людьми. Его цель – наиболее красочно охарактеризовать, пояснить все особые приметы этой кости, уподобляя ее объектам особого величия или сказочным богатырям:

– Эки эрниң хавааның сөөгү дег.	– Это лобовая кость хорошего мужчины.
– Эки эрниң хавааның сөөгү дег эвес,	– Это не лобовая кость хорошего мужчины,

Дүндүнгүр маадырның хавааның сөөгү.	А лобовая кость угрюмого героя.
– Эки эрниң олунчаа дег.	– Это седалище хорошего мужчины.
– Эки эрниң олунчаа дег эвес,	– Это не седалище хорошего мужчины,
Эжен-Мергенниң олунчаа.	А седалище Эжен-Мергена.
– Эки ыттың азыы дег.	– Это клык доброй собаки.
– Эки ыттың азыы эвес,	– Это не клык доброй собаки,
Тайганың сарыг ыдының азыы...	А клык желтой собаки тайги…*

[Г 2].

Данный пример показывает, что люди, участвующие в таких диалогах, вкладывали свой поэтический дар, чтобы образно и лаконично описать все зримые приметы этой кости, уподобив их по внешнему виду другим костям. Это еще раз подтверждает особое внимание к данной кости, так как в ней находится *кут* животного. В таких иносказательных диалогах выходил победителем наиболее красноречивый человек.

У калмыков имеется сходный заговор, который имеет название рассказа-пояснения особых примет последнего поясничного позвонка овцы – *кемялген*. Однако в отличие от тувинского варианта калмыцкий *кемялген* «исполняется во время свадебного пиршества. Поэтический рассказ о всех признаках данной кости должен вести тот, кто возглавляет свадебный поезд со стороны жениха» [Биткеев Н. Ц., 1993. С. 45].

Таким образом, рассмотренные заговоры *хей-оорга* и *молдуруг* позволяют говорить о том, что в них сохранились отголоски древнего культа умирающего и воскресающего зверя. При проведении этих ритуалов заговоры как словесные компоненты обрядового действа играют важную роль. В настоящее время скотоводческие заговоры атланту и последнему поясничному позвонку продолжают бытовать в основном среди пожилых людей сельского населения.

Проклятия (*каргыштар*) выступают в бинарной оппозиции с *йөрээлами* (благопожеланиями), «…отталкиваясь от некоей общепринятой нормы, они полностью отрицали ее, создавая мир перевернутых ценно-

* Клык волка.

стей» [Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. 1989. С. 172].

В тувинском обществе помимо шаманов, являющихся медиаторами между Верхним, Средним и Нижним мирами, обряды проклятий исполняли и обычные люди (как мужчины, так и женщины). Проклятие считалось наиболее действенным, если обряд проводил *кара аастыг кижи* (букв. «человек с черным ртом»), т. е. тот, кто обладал отрицательной энергетикой и способностью проклинать. По народным представлениям, именно недобрые пожелания такого человека всегда сбываются, достигают цели. Таких людей народ сторонился, их считали олицетворением зла на земле. В народе существует поверье, что насылаемое зло рано или поздно возвращается к отправителю обряда. Возможно, это более позднее влияние буддийского мировоззрения, связанного с понятием кармы, в основе которого лежит закон причинно-следственной связи.

Основная функция проклятий заключается в том, чтобы нанести вред проклинаемому, наслав на него всевозможные бедствия. Объектом магического воздействия, т. е. адресатом, является конкретный человек. Своей цели исполнители проклятий (*каргышчы*) пытались достичь разными способами и средствами. Согласно нашим материалам существует несколько способов проведения обряда проклятий: *довурак чажары* – «бросание земли», *күске хоорары* – «каление живой мыши», *кызыл-калдар ыт ханы чажары* – «разбрызгивание крови убитой красно-мухортой собаки», *дүкпүртүнери* – «сплевывание». Эти четыре способа являлись наиболее сильными магическими действиями, сопровождавшими произнесение проклятий. Однако нами записан и более редкий обряд такого рода. Например, в селе Шуй Бай-Тайгинского района в 2001 г. информант рассказал, как проводился обряд проклятия, называемый *хой кежин сояры* – «снятие шкуры с живой овцы». Произнесение проклятия сопровождается сдиранием шкуры с живой овцы, отчего та умирает в мучениях. Эти страдания овцы должны перейти к адресату проклятия, т. е. предполагается, что должна «сработать» имитативная магия, принцип «подобное вызывает подобное».

Рассмотрим примеры текстов проклятий, исполняемых *каргышчы:*

Эзертээнин бөрү чизин, — Оседланного пусть волк съедает,

Эзер чүктеп өрелензин. — Носи на спине седло, бывая должником*.

Эжикейин Эрлик алзын, — Твою любимую пусть Эрлик** заберет,

Эжик эргип хинчектелзин. — Мучаясь, будешь обходить [чужие] двери.

[ПМА. 2003].

Или:

Кара черге ханың чаш, — На черную землю пусть твоя кровь брызнет,

Чиңге дагта чилиин чаш. — На горе Чинге пусть твой костный мозг раскидают.

Кара шыргайга шыргайлат, — Заблудись в густом лесу,

Калбак дашка базырт. — Пусть придавит тебя плоским камнем.

[ПМА. 2003]***.

Из приведенных примеров следует, что *каргышчы* произносит проклятие с помощью иносказательных слов, не употребляя слова в их прямом значении. В первом тексте говорится о том, чтобы у проклинаемого человека не было скота, лошадей; чтобы он стал бедным, неимущим, работающим на других людей, нищим бродягой. Основная мысль второго текста – пожелание адресату смерти. Неслучайно здесь упоминается владыка подземного мира, хранитель душ умерших людей Эрлик.

Попытаемся описать проведение обряда проклятия, записанного от информанта К-Д.Т. (в записи имеется пометка: «Просил не указывать свою фамилию»), который называется *күске хоорары* – «каление живой мыши». Человек, который хотел провести данный обряд, должен был найти живую мышь. Эту мышку клал в горячий котел, стоявший на огне. Не давая ей оттуда выбежать, мышку калили на огне, от чего та умирала. И в это время *каргышчы* произносил страшные слова проклятия. Текст данно-

---

* Быть бедным, неимущим человеком, работающим на других людей.

** *Эрлик* – в мифологии тувинцев: владыка подземного мира.

*** Записано от Х. Ч. Баран в с. Адыр-Кежиг Тоджинского района в июле 2003 г.

го обряда обнаружен нами в РФ ТИГИ. Проклятие адресовано вору, похитившему скот:

Мээң соом соңназын.	Пусть идет моей дорогой.
Мээң изим истезин.	Пусть идет по моим следам.
Мээң чүвем чигген соятча	Съевший мое, проклятый,
Үре-төл чок сывы кургазын.	Без детей пусть засохнет.
Ажы-төлүн,	Его детей,
Алган кадайын,	Жену
Алдынга бассын.	Земля пусть придавит.
Чааскаан чорзун.	Пусть останется один.
Согур чорзун.	Пусть останется слепым.

[Д 2].

Первые две строки мыслятся как слова мыши. Ее мученическая смерть должна настигнуть адресата проклятия. Здесь, как и в других примерах, налицо имитативный характер обрядовых действ. Далее, как следует из текста, проклинаемому человеку, до того как он умрет, желали всякого зла.

Заслуживает особого внимания **время** совершения данного обряда и **одежда проклинателя** во время отправления ритуала. И это не случайно. Согласно мифологическим представлениям тувинцев, время после захода солнца является временем разгула нечистой силы. Во многих преданиях тувинцев говорится о том, как человек перед проведением обрядовых действ надевает свою одежду наизнанку. На наш взгляд, это можно объяснить тем, что насылатель, предвидя результат ритуала, хотел скрыть свою внешность, пытаясь тем самым обезопасить себя, уберечься от гнева духов Среднего мира. (Как видно из примеров, тема смерти является одной из ведущих тем в жанре проклятий.)

Следует отметить, что проклятия бытовали и бытуют до сегодняшнего дня, но в отличие от других жанров *каргыштар* в фольклорной традиции тувинцев существуют как бы «подпольно», являясь самым потаенным жанром. Информанты очень неохотно делятся своими знаниями по этому вопросу. Это связано с религиозным буддийским мировоззрением тувинцев, согласно которому любое живое существо священно.

Особо следует отметить, что у тувинцев, так же как и у других народов, существуют способы защиты от проклятий. Например, если человека прокляли в его присутствии или он случайно узнал об этом, то он незамедлительно должен был провести обряд «противодействия». К числу таких обрядов относятся обряды очищения можжевельником; сплевывание; подвешивание к двери красного караганника, т. е. применяются те же способы защиты и охранительные средства, что и от злых духов. По нашим сведениям, люди, совершая обряды очищения, произносят такие словесные формулы: «*Чугаалаан бак состерин бодунга барзын*!» – «Пусть произнесенные тобой плохие слова к тебе вернутся!» Именно с помощью таких охранительных мер люди отгоняют возможную опасность и защищаются от воздействия злоречений в свой адрес.

Итак, произведения каждого жанра тувинского обрядового фольклора, преследуя разные цели, имеют разных адресатов. В заклинании «просьба» обращена к адресату духам-хозяевам, а результат направлен на самого отправителя обряда. В благопожелании содержится доброе предсказание, программирование желаемых благ, в восхвалении – славословие, в скотоводческом заговоре – успокоение, в проклятии – негативное предвещание (см. таблицу).

Таким образом, определение основных критериев разграничения жанров (обрядовая функция, композиция, адресная направленность) позволило установить, что обрядовые тексты относятся к отдельным самостоятельным жанрам: 1) заклинания (*чалбарыглар*); 2) благопожелания (*йөрээлдер*); 3) восхваления (*мактaлдар*); 4) скотоводческие заговоры (*мал алзыры, хей-оорга, молдурук алгаары*); 5) проклятия (*каргыштар*).

Как показал исследуемый нами материал, *чалбарыг*, *йөрээл* и *мактал* являются самыми «универсальными» жанрами, включаемыми во многие обряды календарной и семейной обрядности тувинцев.

Жанр	Субъект	Цель	Адресат	Воздействие
Заклинание	Отправитель	Просьба о помощи	Духи-хозяева	Желаемый результат
Благопожелание	Отправитель	Доброе пожелание	Человек	Желаемый результат
Восхваление	Отправитель	Славословие	Борец, скакун	Желаемый результат
Проклятие	Отправитель	Негативное пожелание	Человек	Желаемый результат
Скотоводческий заговор	Отправитель	Успокоение, призывание души (*кут*)	Животное	Желаемый результат

Исходя из анализа всех имеющихся у нас источников можно дать следующие определения жанров обрядовой поэзии, учтывая при этом, что все они произносятся с целью достижения желаемого результата. С точки зрения поэтики их можно охарактеризовать как словесно-образные, структурно-ритмизированные формулы.

Заклинания (*чалбарыглар*) – поэтические тексты, обращенные к сверхъестественным существам с мольбой и просьбой о помощи.

Благопожелания (*йөрээлдер*) – поэтические тексты с пожеланием добра, наставлениями и советами на будущее с положительной семантикой, обращенные к конкретному человеку.

Восхваления борцов и скакунов (*мактaлдар*) – поэтические тексты, прославляющие определенные достоинства, качества борцов и скакунов с целью вдохновить на победу или вознаградить за успех.

Приучение матки животных к приплоду (*мал алзыры*) – звукосимволические слова, исполняемые на мелодическом напеве с целью успокоить матку домашнего животного, чтобы она приняла своего или чужого детеныша.

Заговоры, посвященные атланту и последнему поясничному позвонку домашних животных (молдурук, хей-оорга алгаары) – поэтические тексты, исполняемые для призывания души (*кут*) животных.

Проклятия (*каргыштар*) – поэтические тексты с негативными пожеланиями конкретному человеку, имеющие своей целью нанести ему вред.

Глава II

МЕСТО ПОЭТИЧЕСКОГО СЛОВА В ОБРЯДАХ

В обычаях и обрядах всех народов магическое слово не отделимо от ритуальных действ, совершаемых отправителями обряда. Поэтому, для того чтобы понять семантику того или иного текста, необходимо рассмотреть слово и действие в единстве, определить их роль в совершении обряда. Справедливо утверждение башкирской фольклористки Р. А. Султангареевой, считающей, что «исследование обрядовой поэзии невозможно без уяснения смысла тех или иных эпизодов, ритуальных действ, являющихся первичными по отношению к словесно-поэтическому компоненту обряда» [1994. С. 15].

В тувинской культуре в зависимости от функциональной направленности проводимых обрядов за ними были закреплены определенные (в структурном и тематическом плане) жанры обрядовой поэзии. Традиционным культовым обрядам соответствуют заклинания (*чалбарыглар*), семейно-бытовым и календарным – благопожелания (*йөрээлдер*), спортивным состязаниям – восхваления (*мактaлдар*).

§ 2.1. Функциональная роль заклинаний

Важное место в обрядовом фольклоре тувинцев занимают заклинания – *чалбарыглар*, основная цель которых заключается в воздействии через магию слова на силы природы, а также на сверхъестественных существ.

Как отмечено выше, тувинцы, как и другие тюрко-монгольские народы, обожествляли окружающую природу и верили, что все ее объекты имеют своих духов-хозяев (тув. – ээ; монг. – *эжен*; алт. – ээ), которые не имели собственных имен. К ним они относились с почтением и благоговением, их старались умилостивить жертвоприношениями, в их честь устраивали обряды. На ранней стадии возникновения слова, сопровождаю-

щие эти ритуалы, может быть, были примитивными, но они явились первоначальными образцами народно-поэтического творчества.

Заклинания неизменно сопровождали каждый обряд поклонения. Их произнесение являлось одним из обязательных элементов проводимого обряда. По представлениям древних людей, при покровительстве духов-хозяев они были могучим оружием против стихийных бедствий, болезней, помогали в осуществлении желаний и чаяний. Заклинания исполнялись для достижения жизненно важных целей: 1) испрашивания милости и покровительства; 2) устранения возможных бед, напастей и других нежелательных явлений, когда они случались; 3) обеспечения счастья и удачи в промысле.

В заклинаниях люди обращаются к сверхъестественным существам, различным духам-хозяевам, природным стихиям и т. д., полагая, что именно от их благосклонности зависят вся их дальнейшая жизнь и удача в любом деле. Сам же человек выступает только в роли пассивного просителя.

Слово и действие в заклинании нерасторжимы. Они образуют такое единство, что утрата одного из них привела бы к разрушению заклинания. Слово в нем без действия столь же бессмысленно, сколь бессмысленно действие без слова.

Как отмечено в гл. I, традиционные **тувинские обряды** делятся на **коллективные и индивидуальные**. К коллективным обрядам относились такие, как: освящение *обо* (*оваа дагыыры*), освящение истока реки (*суг бажы дагыыры*), освящение начала оросительного канала (*буга бажы дагыыры*), освящение священного дерева (*тел-ыяш*), освящение домашнего очага (*от дагыыры*). Эти обряды можно отнести и к календарным, так как они проводились в определенный сезон года (летом). По представлениям тувинцев, ежегодное проведение данных обрядов в честь духов-хозяев обеспечивает их покровительство, гарантирует стабильное безопасное существование в течение года.

А. К. Байбурин, анализируя восточнославянские обряды, отмечает: «При всем разнообразии применяемых в различных обрядах пространственных схем общим является деление актуального пространства ритуала на две сферы: свое и чужое. В самых общих чертах свое – принадлежащее человеку, освоенное им; чужое – нечеловеческое, звериное, принадлежащее богам, область смерти. Равновесие между ними разрешается с помо-

щью (и в ходе) ритуала, в котором устанавливается прямой контакт между представителями своего и чужого» [1993. С. 183].

В данных обрядовых действах заклинания как словесная часть ритуала имели ту же функцию, что и весь обряд. Их целью являлось испрашивание милости и благодеяния у духов-хозяев с совершением различного рода жертвоприношений. Однако отличительная черта этих заклинаний состоит в том, что они произносились громко одним человеком от имени всего коллектива. Для исполнения заклинания выбирали самого красноречивого и уважаемого человека, хорошо знающего традиции обрядов. Как отмечено в гл. I, коллективные обряды проводились и до сих пор проводятся специально приглашаемыми шаманами либо *ламами*. Если обряд проводил шаман, то он произносил шаманское заклинание, а если *лама*, то читались буддийские мантры.

Следует подчеркнуть, что в ходе произнесения заклинаний особое внимание уделялось телодвижениям, жестам, мимике исполнителя заклинания. Характерной позой исполнителя в индивидуальных обрядах можно считать позу коленопреклонения «*кудук базар*» или «*согуруур*» в знак благодарности божеству как одним из основных жестов адорации у тувинцев, поскольку человек общается со сверхъестественной силой.

По поводу места проведения коллективных обрядов А. К. Кужугет пишет: «Все обряды освящения (за исключением *от дагыыры* – освящение семейного очага) проводились на горе, возвышенности. Гора – это, по представлениям древних тюрков, то место, где обитают духи, от которых зависит благополучие людей, поэтому основная, культовая часть праздненств совершалась обязательно на вершине» [2002. С. 69].

Освящение *обо* – *оваа дагыыры*. Одним из культов, заимствованных тюрками от монголов, является культ *обо* – святых мест на горных перевалах и в местах остановок в пути [Алексеев Н. А., 1992. С. 50]. Освящение *обо* (*оваа дагыыры*) совершалось ежегодно летом, в июне-июле, и представляло собой общеродовой или территориальный обряд, посвященный испрашиванию благополучия. Многие исследователи отмечают, что ранее каждый тувинский род имел свой *оваа* [Кон Ф. Я., 1934; Потапов Л. П., 1960, 1969].

По мнению участников обряда, наиболее действенным и обязательным средством для испрашивания благополучия являлось исполнение

заклинания, посвященного духу-хозяину, с просьбами о защите, снисходительном отношении к своему роду, с тем чтобы год был спокойным и удачным. Так, во время проведения обряда *оваа дагыыры* произносили, например, такое заклинание:

Оран-таңдым, ът-ыяжым!

Оран-чуртумга, оваа дагларымга

Өргүп мөгейип чор мен.
Алды-чүзүн малым,
Амытан чоннуң амыр-дыжын өршээ!
Арбай-тараа арбын болзун!

Ът-сиген чаагай болзун!
Чаъс чаагай болзун!

Курай! Курай! Курай!
[А 8].

Мои родные места, мои травы-деревья!
Своей родной земле, священным горам –
Я вам поклоняюсь.
Шести видам моего скота*,
Моему народу мир-спокойствие обеспечь!
Пусть урожай хлеба-проса обильным будет!
Пусть травы высокими будут!
Пусть дождь благодатным будет!
Курай! Курай! Курай!

Прося духа-хозяина местности о ниспослании всяких благ, в конце заклинания участники обряда, как и в других календарных ритуалах, произносили «Курай! Курай! Курай!», не случайно, так как это слово означает «обращение к божественным силам…, призывание благ, милостей, счастья» [Татаринцев Б. И., 2004. С. 308].

Освящение домашнего очага – *от дагыыры* является сугубо семейным праздником. Тем не менее мы относим его к коллективным обрядам, руководствуясь следующими признаками: во-первых, в обрядовом действии принимали участие все члены семьи; во-вторых, заклинание – *чалбарыг* громко произносил глава семьи от имени всех присутствующих.

Обряд освящения огня – *от дагыыры* проводился в каждой семье ежегодно осенью. Тувинцы обожествляли огонь, считая его основой жизни, семьи, создателем всего живого на земле, и называли *от-чаяачы*

* Шесть видов скота – козы, овцы, коровы, кони, верблюды, яки.

(огонь-творец). В огонь нельзя было плевать, прыгать через него, касаться его острыми предметами и т. д. Одним словом, не допускалось пренебрежительное отношение к огню, так как считалось, что это может привести к нежелательным последствиям (болезни, смерти). Даже к следам потухшего костра относились с уважением: нельзя было на золу ступать ногой, заливать водой и загрязнять это место. «Освящение огня в каждой семье проводили для того, чтобы дух-хозяин огня не рассердился, помог пережить зиму, чтобы дети были здоровыми, чтобы у членов семьи была белая дорога; чтобы честь семьи перед народом была чиста», – пишет М. Б. Кенин-Лопсан [1996. С. 103]. В приведенной цитате метафорический эпитет «белая дорога» означает удачную, успешную дорогу членов данной семьи. По народным представлениям тувинцев, белый цвет является символом добра, счастья, чистоты и света в противовес черному – злому, нечистому, темному.

В обрядовом действии *от дагыыры* очень важно почтительное обращение к божеству огня. Приведем одно из заклинаний этого обряда:

Каң–хүлер от-чаяачым,

Өршээ, хайыракан!
Аал-кодан амыр-дыш турзун.
Анай-хураган дешкилежип турзун!
От-көзүмге чалбардым,
Ожуумга саңны салдым.
Өршээ, хайыракан!
[А 9].

Мой бронзово-стальной огонь-творец,
Помилуй, *хайыракан!**
Пусть мир-спокойствие будет,
Пусть козлята-ягнята резвятся!

Огню-творцу я поклонился,
Кладу на треножник *сан.***
Помилуй, *хайыракан*!

Выражение «кладу на треножник *сан*» соответствует ритуальным действиям – подношению дара, символизирующего поклонение духу-хозяину огня и окуриванию очага, для очищения жилища от злых духов. В обращении *от-чаяачым* (мой огонь-творец) подчеркивается, что огонь – создатель, творец всего живого на земле, основа жизни. Именно от божества огня, от его благосклонности и покровительства зависит благополучие, достаток, т. е. счастливая жизнь данной семьи.

* *Хайыракан* – слово, указывающее на почтительное отношение к духам-хозяевам.
** *Сан* – угощение духов-хозяев ритуальной пищей через огонь.

Уважая духа-хозяина огня, боясь вызвать его недовольство, всегда перед едой угощали огонь кусочками еще нетронутой пищи или окропляли молоком, чаем. По традиционным представлениям, огонь изгонял злых духов, защищал от всего дурного, давал силу и благополучие. Созвучно этому бытует и заклинание, посвященное духу домашнего очага:

Оо, хайыракан!	О-о, *хайыракан*!
Шайым чаштым,	Окропил я чаем,
Улуг одумга сартыым берип тур мен.	Великому огню гостинец преподнеся.
Ак чемниң дээжизи-дир.	Самым лучшим из белой пищи [угощаю].
Эки чүве бээр турзун.	Пусть все хорошее здесь будет,
Бак чүве ыңай турзун.	Пусть все плохое подальше будет.
Одум-көзүм, бурганым!	Мой огонь-очаг, мое божество!

[А 10].

Освящение домашнего очага проводили не только в календарно установленный день, но и в кризисных ситуациях (болезни членов данной семьи, падеж скота и т. д.). Люди верили, что после умилостивления духа-хозяина очага все плохое должно пройти мимо их семьи, поскольку они заручились поддержкой духа-хозяина очага.

Освящение священного дерева – *тел-ыяш дагыыры.* Особое внимание предков тувинцев привлекали деревья необычной формы. Н. А. Алексеев считает, что «оживотворение и одухотворение деревьев у тувинцев было более разнообразным, чем у других тюркоязычных народов Сибири» [1992. С. 41]. Так, в народе деревья с густо сросшимися вверху ветвями называли «дерево-шаман» – *хам-ыяш*; дерево, у которого из «одного корня» растут разные виды деревьев, например тополь, сосна, лиственница, тувинцы называют «священным деревом» – *тел-ыяш* или «богатым деревом» – *бай-ыяш*. Как считали древние люди, эти деревья, отличавшиеся от других деревьев своей необычной формой, являлись олицетворением божественных избранников природы на Земле. Поэтому

их почитали, относились как к живым существам, обладающим магической силой, имеющим духов-хозяев. Тувинцы никогда и ни при каких обстоятельствах не рубили такие священные деревья. По народным верованиям, считалось, что в противном случае духи-хозяева деревьев могут наслать на людей различные беды: болезнь, голод, смерть и т. д. Так, в многочисленных мифах говорится о том, что человек, срубивший священное дерево, поплатился своей жизнью и жизнью близких ему людей. Каждый год проводился обряд освящения этих деревьев, и главная роль в обрядовых действах отводилась заклинаниям. Наиболее популярным было следующее обращение к духу-хозяину *тел-ыяш*:

Каптагайның каас-коязы	Самое нарядное во всей Вселенной,
Кайгамчыктыг бай-ла ыяш.	Удивительно богатое дерево.
Делегейниң тергиин каазы	Исключительно нарядное во всем мире
Тел-ле ыяш!	Священное дерево!
Калбак арга аразындан,	Среди густого леса
Кара чааскаан,	Ты единственное,
Кайгамчыктыг,	Удивительное,
Каас-коя ыдыктыг сен.	Нарядное священное дерево.
Артыш-саңны салдым,	Окуриваю тебя благовонным можжевельником,
Аржаан сугну чаштым.	Окропляю водой из *аржаана**.
Аъш-чемниң үстүн сунуп,	Верх неотведанной пищи-еды тебе жертвуя,
Агым-көгүм үзүп баглап,	*Чалама*** белого и синего цветов развешивая,
Тейлеп тур мен,	Я молюсь тебе,
Дагып тур мен…	Я освящаю тебя…

[Алгыш-йорээлдер. 1990. С. 88].

Как следует из заклинания, люди преподносят в дар духу-хозяину дерева все лучшее, что у них есть, тем самым прося его проявить такую же

---

* *Аржаан* – целебный источник.

** *Чалама* – жертвенные полоски материи, развешиваемые в культовых местах.

благосклонность и щедрость к ним. Обратим внимание на то, что исполнитель заклинания развешивает *чалама* определенного цвета, также представляющие собой жертвенный дар. У тувинцев, как и в культуре любого народа, цвет имеет «…определенную этическую и эстетическую ценность, разнообразные символические значения и вызывает определенные ассоциации» [Жуковская Н. Л., 1988. С. 153]. В традиционной тувинской цветовой символике белый цвет обозначает счастье, святость, а синий – верность и вечность, соотносимую с вечным синим небом.

К духам-хозяевам священных деревьев обращались также в тех случаях, когда у семьи возникали кризисные ситуации. Проводили индивидуальный обряд, при котором словесный компонент являлся обязательной частью проводимого ритуала.

Освящение истока реки – *суг бажы дагыыры.* Тувинцы, как и другие народы, считают воду источником жизни, обладающим животворящей и плодоносной силой. По религиозным представлениям, каждый водный источник (река, озеро, родника) имеет своего духа-хозяина (*суг ээзи*). Поклоняясь воде, тувинцы ежегодно устраивали коллективный обряд освящения начала реки. К сожалению, в настоящее время нам не удалось отыскать тексты заклинаний этого древнего ритуала в архивных записях или услышать их от информантов. Земледельческие обряды, в отличие от скотоводческих, немногочисленны. Ранее в Туве проводили оросительные каналы для полива полей перед посевом. Коллективный обряд **освящения начала оросительного канала (*буга бажы дагыыры*)** свидетельствует о том, что в той или иной мере земледелие было распространено у тувинцев.

Люди, живущие в соседних *аалах**, объединившись, проводили данный обряд в начале лета. Приведем заклинание этого обряда:

Долу чаашкын болбазын,
Аъш-чем элбек турзун.

Үрезин үспес болзун,
Үгерин соп чиир болзун.

Пусть града, дождя не будет,
Пусть еда-пища в изобилии будет.

Пусть семени не прерывают,
Пусть сами свою корову закалывают.

* *Аалы* – поселения из юрт.

Тараа-быдаа элбек,
Тавак сыңмас болзун.

Буга дөзү бузулбайн,

Агынгыр болзун,
Чыл болган тудум,
Чыглып йөрээп турар болзун.

Чыылган чон үргүлчү
Чылыг суундан ыравайн турзун,

Өршээ, өршээ, хайыракан!
[Алгыш-йорээлдер. 1990.
С. 120]

[Пусть] хлеба в изобилии будут,
Пусть в тарелке не помещаются.

Оросительный канал, не разрушаясь,

Пусть будет текучим.
Из года в год,
Собираясь, пусть [люди] благословляют.

Собравшийся народ постоянно
Пусть не отходит от [твоей] теплой воды,

Помилуй, помилуй, *хайыракан*!

К индивидуальным обрядам, совершаемым одним человеком, относятся: промысловые обряды охотника (*аңчының езулалдары*), рыбака (*балыкчының езулалдары*); моления духу-хозяину целебного источника (*аржааның ээзинге чалбарыыры*), духу-хозяину перевала (*арт ээзинге чалбарыыры*), духу-хозяину переправы через реку (*хем кежерде езулал*); ритуальное окропление (*чажыг чажары*); обряды при грозе и громе (*дээр диңмирээнде езулал*), при рубке дерева (*ыяш кезерде езулал*), при выкапывании целебных растений (*эм оттар казарда езулал*), при выкапывании женьшеня (*оргаадай отту казарда езулал*).

Особенностью данных заклинаний является то, что все они произносятся тихо, шепотом или «про себя». Человек, совершая определенный обряд, произносит заклинание только от своего имени. Если **обряды охотника, рыбака, переправы через реку, обряды ритуального окропления, при грозе и громе проводятся при большом количестве участников**, то заклинания произносятся так же громко, как и в коллективных обрядах. От имени всех это поручают одному человеку. Таким образом, данные обряды могут быть не только индивидуальными, но и коллективными. **Во время выкапывания целебных растений, при обращении к духу-хозяину целебного источника и перевала** каждый человек произносит заклинания только от своего имени, т. е. они сугубо индивидуальны.

Произнося личное заклинание в любых жизненных ситуациях, человек обращается к определенному божеству за помощью, умилостивляя его жертвоприношениями. В этом случае также действует принцип даро-обмена.

Заклинания охотника – *аңчының чалбарыглары.* Охотничий промысел у тувинцев, наряду со скотоводством, являлся весьма значимой отраслью хозяйства. Однако до сих пор вербальные тексты, включенные в структуру охотничьего ритуала, не стали предметом специального анализа. Исследователи традиционной обрядности тувинцев обращали внимание лишь на сам ритуал как составную часть всего обрядового комплекса (Потапов А. П., 1969; Вайнштейн С. И., 1991; Алексеев Н.А., 1980). При таком подходе обрядовый текст, являющийся смысловой и сюжетной доминантной ритуала, оставался вне поля зрения ученых.

По мифологическим верованиям тувинцев, звери являлись собственностью духа-хозяина тайги. Поэтому успех в охоте зависел не столько от умений и мастерства охотников, сколько от доброго отношения духов-ээ. «Иногда они показывались охотникам в образе очень красивых женщин, обладающих даром пения и любящих хорошую музыку [Алексеев Н. А., 1992. С. 90]. Прибыв к предполагаемому месту промысла, охотник прежде всего угощал духа-хозяина тайги тем, что было у него из провизии, привязывал жертвенные полоски материи – *чалама* к дереву и обращался к духу (ээ) с заклинанием. Поэтические тексты, сопровождающие этот образ, представляют собой заклинания, обращенные к божеству, с просьбой об удачной охоте. Каждый охотник мог сочинить, сымпровизировать заклинание от своего имени. Однако имелись и уже устоявшиеся, канонические формы заклинаний охотников.

Тексты были короткими или длинными в зависимости от мастерства исполнителя. Однако основная канва, каноническая структура текстов сохраняется, несмотря на то что в них отчетливо проявляется и вариативность.

Произнося *чалбарыг,* охотник в меру своей способности и таланта начинал живописно восхвалять тайгу красочными эпитетами, услаждая слух божества:

Салаа кирбес шыргайлыг,
Имеющая густые леса, куда не просунуть и пальца,

Салгын өтпес мээстиг.
Имеющая лощины, куда не проникнуть и легкому ветерку,

Адыр мыйыстыг сыынныг,
Имеющая марала с раскидистыми рогами,

Адыгыр кудуруктуг аңныг,
Имеющая зверя с пушистым хвостом,

Алдын таңдым, хайыракан!
Моя золотая тайга, *хайыракан*!

Эзимниг аргазында
В твоем таежном лесу

Элик-хүлбүс дешкилешкен.
Косули резвятся.

Аар ийин, бээр ийин
[Горные] склоны с одной и другой стороны

Аргар-кошкар аңы долган.
Полны зверями-архарами.

Девээлиг хаяазында,
На скалах в тенистых местах,

Те-чуңмазы дешкилешкен,
Дикие горные козлы резвятся,

Алдын таңдым, хайыракан!
Моя золотая тайга, *хайыракан*!

Аштаан амытан
Изголодавшийся без еды,

Адап келир,
Обращаясь к тебе, приходит,

Мактап ханмас
Не восхваляемая

Алдын таңдым, хайыракан!
Моя золотая тайга, *хайыракан*!

[А 11].

Живописно расписывая богатства и восхваляя горную тайгу таким заклинанием, охотник не только выражает свое уважение и почтение к ее духу-хозяину, но и всеми силами пытается расположить к себе, овладеть его вниманием. Порой в текстах заклинаний-*чалбарыг* содержатся описания жертвоприношений охотника духу-хозяину:

Ак пөзүмнү өргүп тур мен,
Преподношу свою белую материю,

Артыжымны кыпсып тур мен.
Зажигаю свой можжевельник.

Саңымны салып тур мен,
Возжигая жертвенный костер,

Чажыымны чажып тур мен.
Окропляю тебя.

[А 12].

В некоторых текстах заклинаний о подносимом жертвоприношении (об окроплении чаем, угощении щепоткой табака, развешивании жертвенной полоски материи и т. д.) не упоминается, несмотря на то что каждый охотник обязательно что-то преподносит. В ряде заклинаний охотник не ограничивался восхвалением духа-хозяина тайги. Он просит духа-хозяина

помочь ему в охоте, подробно излагая свою просьбу, даже иносказательно называет определенных зверей, которых он хотел бы получить от него:

Дазыл дег мыйыстыыңдан
Дазагар эмиглииңден,
Сон чиир чилиглииңден,
Сорулаар чаглыыңдан,
Дыннаар кулаан дүүшкүннеп,
Көөр караан кожегелеп,
Удур уткудуп,
Доора дозудуп,
Хайырла, хайыракан!
[А 13].

Из имеющих, как корень, [разлапистые] панты,
Из имеющих [большое] вымя, с раскоряченными ногами,
Из имеющих костный мозг,
Из имеющих [много] жирного мяса,
Затыкая [его] слышащие уши,
Закрывая [его] видящие глаза,
Выведи навстречу,
Поставь поперек,
[Его] подари, *хайыракан*!

Как следует из приведенного примера, в описаниях зверей охотниками широко используются иносказания, что обусловлено запретом на прямое называние зверя, так как считалось, что они, как и люди, могут услышать и понять человеческую речь. Кроме того, употребление обычного имени зверя могло оказаться «недостаточно почтительным и навлекающим на охотника неудачу» [Яковлев Е. К., 1900. С. 64]. Под словосочетанием «имеющего, как корень, разлапистые панты» подразумевается марал, а «имеющего большое вымя» – маралуха. Такие же описательные характеристики широко использовали в своих заклинаниях охотники-якуты. Например:

Кыһам дайдыга
Кылааннаах туулээххин
Быһа кымньыылааның,
Элиэ дайдыга
Эргэнэ муостааххын эрчийэн,
Тогой сиргэ
Дьорогоно сотолооххун тосхойон
Биэрэ турдагын буоллун!
[Обрядовая поэзия саха (якутов). С. 144-145].

В узкие проходы
Драгоценный мех носящих
Кнутом подгоняй,
К загородям
Ветвисторогих приучая,
К излучинам [рек]
Длинноголенных направляя,
Нам промышлять всегда позволяй!

При богатой добыче охотник обязательно делал жертвоприношение, чтобы в дальнейшем ему также сопутствовала удача. Следующее заклинание о том, как охотник благодарит духа-хозяина за содействие в охоте:

Аар ийинден алдым,
Бээр ийинден бердиң.
Туманга дуглавадың,
Туругга чажырбадың, таңдым!
Арзагарым алган,
Аксы мурнаан диве.
Чилиглиимни чиген,
Чилби чазый диве.
Аксымны шимчеттиң,
Холумну үстедиң,
Кожумну долдурдуң, таңдым!
[А 14].

Взял с крутого склона,
С другого склона ты отдал.
В тумане ты не скрывала,
В утесе ты не прятала, моя тайга!
Не говори, что твоего зубастого взял,
Что я думаю только о своем рте.
Не говори, что твоего упитанного съел,
Что я прожорливый.
Рот мой ты пошевелила,
Руки мои ты смазала жиром,
Ты суму мою наполнила, моя тайга!

В данном заклинании, которое исполнялось после удачной охоты, видно, что мольбы уступают место благодарности божеству за добычу.

При длительных неудачах на охоте охотники вновь приносили жертвоприношения духу-хозяину и с помощью произнесения заклинания просили добычу. Подробно перечисляя все свои беды, невзгоды, они старались найти самые убедительные слова:

Идиктиң эви хаяда калды,
Эдектиң эви хараганда калды.
Канчалдың, чоондуң таңдым!
Эр бодум элей бээдим,
Эдик-хевим элей бээди,
Ал бодум човай бээдим,
Аштаан хырным тоттуруп кор, таңдым!

Обувь осталась на скале,
Подол остался на караганнике.
Что делаешь, как же так, моя тайга?
Я, сильный телом, устал, утомился,
Моя обувь-одежда износились,
Сам я измучился,
Постарайся, насыть мой голодный желудок, моя тайга!

Саңым салып, чажыым чажып,
Чалбарып тур мен, таңдым!
Аштаан хырным тоттуруп,

Ал бодум дыштандырып кор,
таңдым!
[А 15].

Возжигаю жертвенный костер
[и] окропляю,
Молюсь тебе, моя тайга!
Постарайся насытить мой
голодный желудок,
Дай мне отдохнуть, моя тайга!

В степных районах Юго-Восточной Тувы промышляли также сурков. Их добывали ради шкурок, мяса и жира. Особо ценился внутренний жир сурков, обладающий якобы целительными свойствами. Люди, промышляющие сурков, также преподносили духу-хозяину жертвоприношения и просили у него добычу. Охотники Монгун-Тайгинского района, которые добывали сурков, перед промыслом произносили, например, такое заклинание:

Мургуң мурнат,
Тачың дагжат.

Кадыг черің чымчат,
Хая-дажың божат,

Ырак дүвүң чоокшулат,

Удур уткут, таңдым!
[А 16].

Своего самца толкай вперед,
Свою самку заставь
производить шум.
Твердую землю смягчи,
Скалы-камни [сделай]
шаткими,
Дальний конец норки
приблизь,
Выводи навстречу, моя тайга!

Говоря об охотничьих обрядах, необходимо также отметить, что в устно-поэтическом творчестве тувинцев до сих пор широко бытуют мифы и предания о духах-хозяевах тайги, об охотниках, которые, по нашему мнению, служат средством закрепления определенных правил охоты, почтения к божеству, поведения самих охотников на промысле. Вербальный компонент как обязательное звено в структуре охотничьих обрядов призван выказывать уважение к духу-хозяину, затем смоделировать ситуацию прошения, чтобы дух отреагировал на просьбу, от чего зависел успех или неуспех промысла.

Во время промысла охотники соблюдали определенные правила: не убивали животных в брачный период, не убивали детенышей животных, кроме того, не убивали зверей, имеющих необычную внешность так как по религиозным воззрениям тувинцев, в них может воплотиться дух-хозяин тайги.

В разговорах охотники часто старались использовать табуированные выражения. Поэтому речь охотников на промысле была насыщена иносказаниями или описательными эпитетами. Например, волка называли «*кокаарак*», медведя – «*кара чуве*» – черное существо и т. д. (подробнее см. гл. III).

Заклинания рыбака – *балыкчының чалбарыглары.* Среди всех проанализированных нами заклинаний (100 текстов) имеется лишь три текста заклинаний рыбаков. Это объясняется тем, что рыболовство как хозяйственное занятие в дореволюционной Туве было развито слабо. Между тем в Туве озера и реки изобиловали разными видами рыб. Тувинцы называли рыбу водяным червем – *суг курту*. Только очень бедные люди, живущие вблизи озер или рек, время от времени занимались рыбной ловлей. Однако имеющиеся у нас в наличии три текста заклинаний указывают на то, что рыбаки, как и охотники, перед промыслом совершали определенный обряд умилостивления духа-хозяина реки или озера, делали ему жертвоприношение, сопровождая заклинанием:

Ак пөзүмнү
Өргүп тур мен.
Артыжымны
Чыдыдып тур мен.
Саңымны салып тур мен.

Далай ээлчи,
Даңгаар чалгып хайырлаңар…
[Алгыш-йорээлдер, 1990.
С. 125].

Белую материю
[Тебе] преподношу.
Своим можжевельником
Я окуриваю.
Возжигаю очистительный
костер.
Дух-хозяин большой воды,
Дари, постоянно волнуясь.…

Заклинания духа-хозяина целебного источника – *аржаан ээзинге чалбарыглар.* Тувинцы с особым уважением и почитанием относились к целебным источникам – *аржаанам*. Считалось, что, как и все другие объ-

екты окружающей природы, каждый целебный источник имеет своего духа-хозяина. Исцеление и выздоровление человека от различных недугов относили не к целебным свойствам воды, а к проявлению заботы духа-хозяина. Территория *аржаана*, а также прилегающие к ней местности считались священными.

В день приезда возле источника возжигали жертвенный костер – *саң салыры*, делали жертвоприношения. При этом каждый человек шепотом, про себя произносил заклинание, обращенное к духу с определенной просьбой. Например, больной человек обращался с таким заклинанием, в котором просил избавить его от недуга:

Аарым аштазын,
Алдын, мөңгүн аржааным!

Човуланым чоттунзун,
Чоннум мактаар аржааным!

Пусть очистится моя болезнь,
Золотой, серебряный мой целебный источник!
Пусть сотрется мое мучение,
Восхваляемый народом мой целебный источник!

[А 17].

Когда приходило время отъезда, вновь возжигали жертвенный костер, делали жертвоприношения и благодарили про себя или шепотом духа-хозяина за проявленную к себе заботу, за поправленное здоровье:

Аарыг-аржыым
Эттинип алдым,
Алдын аржааным!
Ажым-чемим делгедим.
Аржаан хайыракан, өршээ!

От своей болезни
Я вылечился,
Золотой мой целебный источник!
Выставил свою пищу-еду.
Целебный источник,
хайыракан, помилуй!

[А 18].

Заклинания при окроплении – *чажыг чажарда чалбарыглар.* Окропление молоком или чаем окружающей местности с сопровождающими его заклинаниями является универсальным ритуальным действием, входящим в состав коллективных и индивидуальных обрядов. При проведении коллективного обряда окропление является не только жертвоприношением, но и одним из обязательных элементов ритуала. В индивидуальных обрядах оно представляет собой часть жертвоприношения, но может

заменяться другими его вариантами либо вообще отсутствовать. Очень часто описание обряда окропления как дара духам-хозяевам включается в тексты заклинаний.

Кроме того, совершение ритуального окропления существует и как самостоятельный обряд – *чажыг чажары*. Он проводился следующим образом. Каждое утро хозяйка, сварив свежий чай, совершала разбрызгивание. Выходила из юрты с пиалой и разбрызгивала чай ритуальной ложкой-девятиглазкой* (*тос-карак*) на четыре стороны света. Этот обряд сопровождался заклинаниями:

Эринниг чүвеге
Эмзетпедим.
Аастыг чүвеге
Амзатпадым.
Эртен хайындырган шайымның
Үстү-дүр, башкы Таңдым!
[А 19].

Имеющим губы –
Не дала я попробовать.
Имеющим рты –
Не дала я испробовать.
Утром вскипяченного моего чая
Это начало, моя главная Тайга!

Или:

Шайым чажып
Чалбарып тур мен.
Аякка куттум,
Аксымга дээртпедим, алдын

Таңдым!
Тос-караам туткаш

Тос таңдымга соңнедим, өршээ!
Ынак төрээн черим
Ыдыктыг Бай-Тайгам, өршээ!
Аал-коданга, ажы-төлге,
Аас-кежик доктаазын, өршээ!

Окропляя, своим чаем,
Я стою, заклинаю.
Налив чай в пиалу,
Я не притронулась к ней губами, моя золотая Тайга!
Взяв свою девятиглазку,
Преподношу моим девяти тайга, помилуй!
Моя любимая родная земля,
Священная моя Бай-Тайга, помилуй!
Моей семье, отаре и детям
Пусть счастье останавливается, помилуй!

[МКФЭЭ. 2001]**.

---

* Девятиглазка – деревянная ритуальная ложка с девятью выемками для совершения ритуала окропления.

** Записано от С. Н. Кудерек в с. Кара-Хол Бай-Тайгинского района в сентябре 2001 г.

В приведенных двух примерах указывается, что духов угощают первыми каплями свежего чая. Этим исполнители заклинаний особо подчеркивают, что сначала они угощают духов, выказывая им свое искреннее уважение. О сугубой сакральности первого, нетронутого в обрядовых традициях славянских народов А. К. Байбурин пишет: «Первое – доля богов и других представителей иного мира, оно не принадлежит человеку. Поэтому первые плоды, первины урожая, первые приготовленные продукты имеют четко обозначенную прагматику – они используются почти исключительно в качестве жертвы» [Байбурин А. К., 1993. С. 147].

Заклинание при переходе через перевал – *арт ээзинге чалбарыг.* Согласно верованиям перевалы (*арт кыры*) также являлись священными местами обитания горных духов. Здесь сооружали *обо* (*оваа*) в виде кучи камней или деревьев, совершали жертвоприношения в честь духа-хозяина. Как отмечает В. П. Дьяконова, в народных представлениях «хозяева мест считались обидчивыми, они часто сердились, но любили различные подношения от людей. Обычно они не выносили вторжения в свои владения и гневались на малейшее осквернение своих владений» [1976. С. 282]. Поэтому люди, перебирающиеся через перевал, всегда должны были остановиться, сделать подношение духу-хозяину. Считается, что ээ будет покровительствовать любому человеку, если тот совершает необходимый для этого обряд. Поэтому, для того чтобы заручиться его поддержкой, каждый человек, совершая предписанные традицией обрядовые действия, про себя произносит заклинание, в котором просит у духа-хозяина удачного пути, его покровительства в дальнейшем:

Арттың улуу сенде, хайыракан!	Большой перевал у тебя, *хайыракан*!
Артынчактың улуу менде, хайыракан!	Большой вьюк у меня, *хайыракан*!
Чорткан аътка	Едущему коню
Човаг чок бол.	Не доставляй хлопот.
Чораан ботка	Идущему человеку
Хала чок бол, хайыракан!	Не доставляй хлопот, *хайыракан*!
Артыңны аштым, хайыракан.	Прошел твой перевал, *хайыракан*!

Ак-көгүм өргүдүм, хайыракан!	Преподнес материи бело-синих цветов, *хайыракан*!
Бедиинни тептим, хайыракан.	Покорил твою высоту, *хайыракан*!
Беримченни диледим, хайыракан!	Прошу твоего блага, *хайыракан*!
[А 20].	

Заклинание при переправе через реку – *хем кежерде чалбарыг.* Подойдя к реке, тувинцы прежде всего набирают ладонями воду, моют лицо и слегка смачивают волосы на макушке и только после этого пьют воду. Перед переправой на плоту или когда реку переплывали на коне человек сначала делал жертвоприношение / угощение духу-хозяину реки. Только после этого, задобрив духа приношением дара, человек мог начать переправу. Боясь прогневить духа реки и прося его о помощи, переплывающий через реку человек читал заклинание (*хем кежерде чалбарыг*):

Дыка сыык дээш,	Переправился не потому,
Таварбадым.	Что считаю здесь очень мелко.
Дажыг дээш,	Не испугался того,
Дадагалзавадым.	Что ты разливающаяся [река].
Ада-өгбем изеп каан	Ты – оставленная предками
Авыралдыг кежиим дир сен.	Моя спасительная переправа.
Тереңиң сыыгадып,	Убавь свою глубину,
Шапкының оожургадып,	Смири свое буйство,
Ковүрүүңге хогледип,	На мосту своем развлекая,
Чалгыың-биле чайгап	Качая волной,
Кежир, хайыракан!	Переправь, *хайыракан*!
[А 21].	

Из данного примера следует, что человек, произносящий *чалбарыг*, всеми силами пытается восхвалить реку, тем самым умилостивляя ее.

По описаниям З. К. Кыргыс, существует также другой вариант заклинания при переправе через реку, называемый *хартыгайлаар* [1992. С. 85]. Такие тексты заклинаний характерны для Западной Тувы: Барыын-Хемчикского, Чоон-Хемчикского и Бай-Тайгинского районов. Этимология и значение данного слова в современном тувинском языке неизвестны. З. К. Кыргыс предполагает, что этимология *хартыгай* восходит к слову

хартыга «ястреб», образ которого в сознании тувинцев символизирует такие человеческие качества, как отвага и смелость. Видимо, человек, переплывающий реку, уподобляется этой птице:

Хартыгай, хартыгай, эй!
Хартыгай, хартыгай, эй!
Хартыгай, хартыгай, эй!
Хартыгай, хартыгай, эй!
[А 22].

Заклинание во время грозы и грома – *дээр диӊмирээнде чалбарыг.* По мифологическим представлениям тувинцев, «гром гремит от крика небесного дракона – *улу,* держащего во рту девять драгоценностей – *эртине*. Чтобы их не выпустить, он издает звуки только грудью или носом. Если дракон закричит во всю мощь, то погибнут все живые существа во Вселенной. Молния, считали тувинцы, появляется тогда, когда *улу* машет своим огромным хвостом» [А 23].

По рассказам многих информантов, во время грома из жилища выносят посуду из меди, отгоняют собак подальше от людей, прикрывают свои волосы, поскольку считалось, что все это притягивает гром и молнию. Этот же мифологический мотив лежит в основе ритуальных действ и реализуется в сопровождающих вербальных текстах. Гром стихает, по поверьям тувинцев, только тогда, когда в ответ засвистит или откликнется криком человек, родившийся в год Дракона. Если таковых не оказывалось поблизости, женщина, имевшая сыновей, родившихся в год Дракона, имела полное право произносить следующее заклинание:

Улу чылдыг оолдарлыг мен.	Имею сыновей, родившихся в год Дракона.
Ак сүдүм чажып тур мен.	Белым молоком своим окропляю.
Ыштыг саӊым салып тур мен.	Возжигаю свой дымный жертвенный костер.
Хоюнарга хойлаӊар,	Кладите за пазуху,
Колдууӊарга сыӊырыӊар,	Уместите под мышками,
Оран-таӊдым, хайыракан!	Моя вселенная, *хайыракан*!

[А 24].

Обычный человек во время грозы мог исполнять такое заклинание:

Оршээ, хайыракан!	Помилуй, *хайыракан*!
Оран-таӊдым,	Моя Вселенная,
Чайлап өршээ,	Мое небо, моя гроза!
Кудай-диӊмирээшкиним!	Помилуй, отходи,
Хыйлап өршээ!	Помилуй, отходи!

[А 25].

Заклинания при выкапывании лекарственных растений – *эм оъттар казарда чалбарыглар.* С давних времен тувинцы преклонялись перед всеми лекарственными растениями – *эм оъттарга чүдүүрү*. Это обусловлено тем, что целебные травы составляли основу традиционной народной медицины и являлись единственным средством лечения от многих болезней. К числу живительных и целительных растений тувинцы относили более 1000 видов разных трав, растущих на территории Тувы. С их помощью и дети, и взрослые избавлялись от различных болезней и недугов. Человек, просящий такое растение, сначала делал жертвоприношение духам-хозяевам земли и после этого обязательно произносил заклинание. Например:

Оорга-боскум аарып тур,	Моя спина-горло болит,
Буяныӊар хайырлаӊар,	Во благо [мне] смилуйтесь,
хайыракан.	*хайыракан.*
Авыралдыг ачы-дузаӊар	Спасительную помощь
Чедириӊер, хайыракан.	Окажите, *хайыракан*.

[А 26].

Другой вариант заклинания, произносимого при выкапывании лечебных растений, записанный нами в 2003 г. в Каа-Хемском районе от знаменитого охотника М. С. Хомушку, также совпадает с общепринятыми правилами тувинцев:

Алыр дээш албадым,	Просто так не взял,
Хереглээш үстүм.	По надобности сорвал.
Өршээ, хайыракан!	Помилуй, *хайыракан*!

[ПМА. 2004][*].

[*] Записано от М. С. Хомушку в июле 2004 г. в Каа-Хемском районе.

После того как срубили дерево, на том же месте зарывали в землю шишку, приговаривая:

Чок болуп читпес сен,
Чочагайың үнүп кээр.
Барган хевээр барбас сен,
Бай ыяш хевээр үнүп кел.

Не пропадай навсегда ты,
Шишка твоя вырастет.
Не пропадай навсегда ты,
Таким же богатым деревом вырастай.

[Там же].

Совершаемые отправителем ритуальные действия направлены на восстановление того, что было взято из мира природы, на его возрождение. Тексты заклинаний полностью соответствуют этой цели.

Таким образом, функциональная роль заклинаний (*чалбарыглар*) в составе культовых (коллективных, индивидуальных) и промысловых обрядов заключается в том, что они, как и обряд в целом, преследовали одну и ту же ритуальную цель – поклонение духам-хозяевам местностей и испрашивание у них покровительства, благополучия и устранения всяких бед. Проводя определенный обряд, только с помощью заклинаний люди устанавливали контакт с могущественными духами-хозяевами, выражали им свои конкретные просьбы, рассчитывали на их благорасположение и помощь.

§ 2.2. Благопожелания в семейной и календарной обрядностях

Особая роль в семейно-бытовых и календарных обрядах отводилась благопожеланиям (*йөрээлдер*) как одному из оригинальных и доминирующих жанров тувинского народного устно-поэтического творчества.

Роль благопожелания как обрядового слова в процессе ритуалов и праздников была огромной. Слова и действия каждого обряда, выступая как части единого целого, дополняя друг друга, соотносились с главной идеей ритуала – обеспечение различных благ адресату. Поэтически-красочно «оформляя» обряд, благопожелания демонстрируют веру человека в магию доброго слова, т. е. «настраивают» человека на самое лучшее, выражают позитивные мысли. Они как вербальные компоненты обряда в какой-то мере интерпретируют смысл тех или иных обрядовых действ, в основе которых заложены мифологические представления древних людей.

Благословителями (*йөрээлчи*) могли выступать люди среднего и пожилого возраста, что вполне понятно, так как по традиционным представлениям тувинцев, человек, имеющий собственный жизненный опыт, произнося благословение, направлял молодых на правильный путь жизни, обучал нравственным принципам своего общества. Подобное представление имеется у хакасов: «Согласно народной традиции, *алгысы* имел право выразить только зрелый человек, перешагнувший 40-летний возраст» [Бутанаев В. Я., 1996. С. 189].

В соответствии с принятой терминологией в фольклористике и этнографии тувинские обряды подразделяются на семейно-бытовые и календарные.

Семейно-бытовые обряды. В жизни любого общества с древних времен семейно-бытовые обряды играют большую роль. У тувинцев веками сложившиеся интересные и сложные обряды посвящались рождению ребенка, первому подрезанию волос у ребенка, вступлению людей в брачный союз и многим другим ответственным моментам в жизни человека.

К семейно-бытовым обрядам относятся: свадебный (*куда*), при рождении ребенка (*уруг дою*), закапывания плаценты (*уруг савазы шыгжаары*), хранения пуповины (*уруг хини шыгжаары*), первой стрижки волос у трехлетнего ребенка (*үш харлыында баш кыргыыры*).

Свадебный обряд. У тувинцев наиболее распространенной формой брака является брак по сватовству. Исследователи в традиционном тувинском обряде сватовства выделяют три основных этапа:

1) преподнесение подарка («*белек сунар*»);

2) преподнесение плитки чая («*шай бузар*» букв. «ломать чай»);

3) «закрепление» («*дугдээр*») [Потапов Л. П., 1969; Курбатский Г. Н., 2001].

Только после завершения обряда сватовства стороны жениха и невесты назначали проведение свадьбы на определенный день, предварительно посоветовавшись с буддийским ламой [Монгуш М. В., 2001. С. 162]. Как отмечено в гл. I, до принятия буддизма эту роль выполнял шаман.

В указанный день празднично одетая невеста в свадебном головном уборе – *думаалай* – в сопровождении родителей и родственников отправ-

Обязательное пожелание «иметь большое поголовье скота» можно объяснить тем, что у тувинцев издавна источником существования и мерилом их богатства был скот. Многодетность также рассматривалась как залог счастья и богатства в семейной жизни. Остаться без потомства значило прервать свой род. Недаром в фольклоре тувинцев имеется поговорка: «*Ажы-төлдүг кижи – бай*» – «Богат тот человек, у кого есть дети». Родителям, имеющим много детей, оказывали особый почет и уважение.

В тувинском обществе среди лучших человеческих качеств высоко ценилось гостеприимство. Поэтому в свадебном фольклоре тувинцев сохранилось много благопожеланий на эту тему, в которых отразились народные представления:

Өгге киргенин –
Өрү олуртсун.

Вошедшего в юрту –
[Уважая], на почетное место
пусть посадят.

[Б 9].

В юрте место напротив входной двери считалось самым почетным. Хозяева юрты обычно усаживали на это место пришедших уважаемых гостей. Приведенное благопожелание означает, что молодые должны быть радушными, гостеприимными хозяевами и каждого заглянувшего к ним гостя встречать приветливо. Другой пример:

Кирген кижи
Куруг үндүрбе, уруум.

Вошедшего гостя
Не отпускай с пустыми руками,
дочь моя.

[Б 10].

По обычаям тувинцев, дорогих гостей хозяева не отпускали без подарков. Если хозяева ничем не могли одарить своего гостя, то нужно было хотя бы дать ему еду на дорогу. Для кочевников-тувинцев это было неписаным законом. Неслучайно имеется и такое благопожелание невесте:

Аалыңга кээр
Аалчылыг бол, уруум.

Приходящего в юрту
Гостя имей, дочь моя.

[Б 11].

В благопожеланиях молодым нередко особое место отводилось их жилищу:

Чүшкүрер оттуг,
Оттулар ыяштыг,

Пусть имеют огонь, который
можно мешать,
Пусть имеют дрова, чтобы
топить,

Ээнзирел билбес,
Ээлиг өглүг болзун!

Не пустующую,
Пусть с хозяином юрту имеют!

[Б 12].

Или:

Долганып четпес,
Докулчак ак өглүг болзун!

Вокруг неохватную,
Круглую белую юрту пусть
имеют!

[Б 13].

Традиционные свадебные *йөрээлы* имеют назидательный характер. Существуют благопожелания невесте, в которых содержатся наставления-запреты. Например, обращались с таким благопожеланием-наставлением:

Хараганныг хову кежир
кылаштава,
Кокай кончуг эвеспе уруум.
Ажынгаштынң арт ажыр
кылаштава,
Адыг кончуг эвеспе, уруум.

Не переходи степь, покрытую
караганниками,
Волк опасен, дочь моя.
Рассердившись, не переходи за
перевал,
Медведь опасен, дочь моя.

[Б 14].

Аналогичный назидательный мотив имеется в фольклоре бурят:

Хайшаяа хан байса бу хаяарай,
Хадам эхээ ян байса бу
уурлаарай.

Ножницы звонко не бросай,
Свекровь громко не ругай.

[Бардаханова С. С., 1982. С.167].

В то же время имелись благопожелания невесте, на первый взгляд противоречащие гигиеническим и этическим нормам:

Оолдарың көвей болзун
Одуң кыдыы чүдек болзун!

Пусть сыновей много будет,
Пусть возле очага грязно будет!

[Б 15].

Данное пожелание имеет иносказательный характер. Здесь подразумевается то, что невеста всегда должна готовить пищу, поддерживать огонь в очаге, постоянно принимать и угощать непрерывно приходящих гостей, т. е. быть гостеприимной и щедрой хозяйкой.

Йөрээлы, посвященные невесте, выражают народные представления о роли хозяйки в семейном благополучии:

Сускаан кижи сурап кээрге,	Если жаждущий, расспрашивая, придет,
Сускун-суггат белен болзун!	Пусть питье-вода готовой будет!
Аштаан кижи айтырып кээрге,	Если голодный просить придет,
Ажы-чеми арбын турзун!	Пусть пища-еда обильной будет!

[Б 16].

Как известно, мясная пища составляла основной рацион тувинских скотоводов-кочевников. Поэтому интересно отметить и такие благопожелания молодоженам, в которых благословитель желает, чтобы для них сарана-кандык и ягоды были не основной пищей, а лишь дополнением к мясной. С учетом этого можно сделать вывод, что идея подобных благопожеланий – богатая жизнь, обладание большим поголовьем скота:

Черниң кат-чимизи	Пусть ягоды-плоды земли
Үзүм-чигири болзун!	Изюмом-сахаром будут!
Черниң ай-бези	Пусть сарана-кандык земли
Сонуургаар чеми болзун!	Приправой к пище будут!

[Б 17].

Новобрачным также нередко желали иметь в достатке хозяйственную утварь для приготовления молочных угощений:

Шары кежи көгээрлиг болзун,	Из шкуры быка кожаную фляжку пусть имеют,
Шал хадың бышкылыг болзун!	Из молодой березы мешалку пусть имеют!

[Б 18].

Из данного текста следует, что благословители желали молодоженам иметь домашнюю утварь, приспособленную к кочевому образу жизни

скотоводов. Она должна была отличаться прочностью, легкостью и малыми габаритами для удобства транспортировки.

Подобное благопожелание находим в обрядовой поэзии алтайцев:

Улу кайын бышкылу болзун,	Пусть имеют (для кожаного сосуда) мешалку из большой березы,
Уй терези аркытту болзын.	Пусть имеют аркыт (сосуд) из шкуры коровы.

[Тадина Н. А., 1995. С. 132].

В цикле свадебных обрядов одним из наиболее интересных является **обряд благословения новой юрты молодоженов**. По народным воззрениям, считалось, что молодожены, как и все новое, неокрепшее и молодое, больше подвержены влияниям злых сил. Поэтому, для того чтобы оградить их от возможных несчастий и благословить первое жилье молодых, произносились специальные благословения в честь новой юрты. Видимо, по представлениям тувинцев, основным семантическим назначением юрты являлось обеспечение здоровья, плодовитости, благополучия ее обитателей.

Важная роль в данном обряде отводилась благопожеланиям о семейном благополучии. Благопожелание – *йөрээл* произносил почтенный старик, называя и смазывая куском вареного курдюка наиболее значимые для жизни места юрты:

Аъш-чемни болдуруп турар,	Создающего пищу-еду,
От бурганны мыйлааңар!	Огонь-божество благословите!
Дээр-биле дөмейлеп кылган,	С небом сходно сделанный
Тоонаны мыйлааңар!	Остов [юрты] благословите!
Чыраа ыяш-биле чазаан,	Из ивы выструганную
Дугурук-дөрбелчин хананы мыйлааңар!	Кругло-квадратную стену благословите!
Тон-хеп чыгган чүүктү мыйлааңар!	Вьюк, сложенный из одежды, благословите!
Эт-бараан шыгжаар,	Где вещь-товар хранятся,
Аптараны мыйлааңар!	Сундук благословите!

Арага-хымыс белеткээр,
Доскаарны мыйлааңар!
Аъш-чем белеткээр,
Паш-хымыш салыр,
Үлгүүрнү мыйлааңар!
Үнер киперин
Айтып берип турар эжикти,
Хой дүгү-биле ээргеш,
Хураган дүгү-биле чурагайлаан,

Дээвиирни мыйлааңар!
[Б 19].

Где араку*-кумыс готовят,
Бочку благословите!
Где пищу-еду готовят,
Чашу-ковш ставят,
Посудную полку благословите!
Вход-выход
Указывающую дверь,
Из овечьей шерсти скрученную,
Шерстью ягненка
орнаментированную,
Кровлю юрты благословите!

Как видим, с помощью продуцирующей магии путем выполнения таких обрядовых действ, как смазывание жиром всех основных частей юрты и благословение предметов быта, находящихся в ней, обеспечивалось призывание достатка и благополучия для будущих хозяев. В тексте употребляется диалектное слово *мыйлааңар* в значении ‘помилуйте, благословите’, характерное для речи тувинцев, живущих на юге Тувы.

В большинстве случаев свадебные благопожелания адресуются невесте, но имеются и посвященные обоим молодожснам – жениху и невесте:

Сеткилиңер аян-хөөнү –
Сергек ырга дөмей болзун!

Үнген-кирген чонуңарның –

Үүле-херээ бүдер болзун!
Эжи-өөрү көвей болзун,
Эптиг-ээлдек чурттап чорзун!
[Б 20].

Пусть настроение ваших душ
Похожим на бодрую песню
будет!
Пусть у входящего-выходящего
вашего народа,
Замыслы исполняются!
Пусть друзей будет много,
Дружно-любезно живите!

Или:

Адаларны хүндүлеңер,
Аваларга ынакшыңар.

Уважайте отцов,
Любите матерей.

* Арака – молочный алкогольный напиток, который перегоняется из кислого молока.

Огбелериң адын сактып,
Өөр-өнер өскүленер.

Вспоминая имена предков,
Обрастайте многочисленным
потомством.

[Б 21].

Свадьбы длились не менее трех-четырех дней. Завершением свадьбы считалось проведение специального обряда «*алгыш*», или «*уруг алгаары*» – благословение невесты, которое представляло собой драматизированное действие. Суть этого обряда заключалась в приобщении невесты к роду жениха, их семейному очагу [Б 22], а также в «ознакомлении невесты с родственниками мужа» [Курбатский Г. Н., 2001. С. 202].

Невеста в свадебном головном уборе *думаалай* идет, неся на вытянутых руках пиалу молока, с «хромой» старухой – *аксак-кадай*, которая нарочно прихрамывала, опираясь на топор. Они останавливались возле юрты, где невесту встречали родственники жениха. Невеста держала в руках пиалу с молоком, которую подносила подходившему родственнику мужа. Тот, отпив сначала глоток молока, держа в руках пиалу, начинал благословлять молодую:

Баштаңгызы маңнык болзун!

Бастырганы чыраа болзун!

Эдилээни алдын болзун!

Эзертээни чыраа болзун!

Пусть свадебная накидка из
шелка будет!
Пусть у верхового коня будет
ход – иноходь!
Пусть украшение из золота
будет!
Пусть у оседланного коня будет
ход – иноходь!

[Б 23].

Только после произнесения добрых пожеланий *йөрээлчи* подносил пиалу невесте. Невеста, в свою очередь, три раза обходила очаг и «угощала» огонь. Совершая обряд поклонения домашнему очагу, невеста тем самым просила божество огня принять ее под свое покровительство как нового члена семьи и рода. «Смысл описанного обычая заключается в том, – пишет Л. П. Потапов, – чтобы снять запрет общения невестки со свекром и старшими родственниками мужа. После этого она могла с ними разговаривать, находиться с ними в одном помещении, передавать что-либо из рук в руки, хотя по имени называть своего свекра или свекровь

она не должна была и после этого обряда» [1969. С. 126]. Видимо, ранее тувинцы, как и другие тюрко-монгольские народы, при совершении этого обряда читали заклинание духу-хозяину огня. Однако тексты таких заклинаний в памяти современных носителей традиции, даже старшего поколения, не сохранились.

Идентичные обряды приобщения к роду жениха в свадебном ритуале соблюдались и другими народами Сибири, в частности алтайцами, хакасами, якутами и бурятами [Басаева К. Д., 1991; Слепцов П. А., 1989; Шатинова Н. И., 1981; Тадина Н. А., 1995].

В ходе свадебных обрядов человека, не произносившего благословения молодым, нередко наказывали разными способами. Например, у такого человека на виду у всех подол халата подвешивали к поясу. Или его обрызгивали водой, мазали лицо сажей [Б 24]. Если это был мужчина, заставляли произносить вслух имя своей жены, женщину – имя мужа [Б 25], а это было недопустимо, так как в традиционном обществе супругам предписывалось избегать называть друг друга по имени. Таким образом, люди высмеивали человека, у которого не было в запасе добрых слов, и заставляли силой произносить доброе пожелание. Подобный обряд назывался *эдек азындырары* – **подвешивание подола халата к талии**. Этот обряд также свидетельствует о роли и значении благопожеланий, о доброй магии слова в обрядовом действии.

Интересно отметить, что в тувинской свадебной обрядности существуют запретные благопожелания – *хоруглуг алгыштар*. По свидетельству информантов, сваты (родители, родственники невесты) огорчались и обижались, если в адрес невесты слышали, например, такое благопожелание:

Харам болба,
Хаяа көрүнме.
Хыныыр болба,
Хымышка паштанма.
[Б 26].

Не будь скупой,
Не отворачивайся,
Не будь расчетливой,
В ковше не стряпай.

Другой вариант того же благопожелания:

Хая көрнүп чемненме.
Казандыкка паштанма.
[Б 27].

Не ешь, отвернувшись.
В [маленьком] казане не готовь [пищу].

Это было оскорблением для будущей хозяйки. Считалось, что скупой человек обычно ел, отвернувшись от людей, поэтому наказывают невесте остерегаться подобных поступков. Более всего ценились такие качества хозяйки, как радушие и щедрость. Среди кочевников существовал неписаный закон гостеприимства. Еду варили не только для членов семьи, но и для возможных гостей. Поэтому было запрещено произносить благопожелания такого содержания [Б 28].

В настоящее время в свадебных благопожеланиях в большинстве случаев сохраняются традиционные формы, но имеются и современные *йөрээлы*, в которых находят отражение приметы времени:

Саазын тутканы –
Бижээчи болзун,
Самбың тутканы –
Санакчы болзун!
[Б 29].

Кто держит в руках бумагу –
Пусть будет писарем!
Кто держит на руках счеты –
Пусть будет счетоводом!

Или:

Арагага хандыванар!
Аас-дылга киришпенер!
[Б 30].

Не пристраститесь к алкоголю!
Не вступайте в ссоры-перебранки!

Обряд, связанный с рождением ребенка – *уруг дою.* Рождение ребенка является самым желанным и радостным событием в жизни семьи. Дети воспринимаются тувинцами как главное богатство и счастье человека. «После рождения ребенка, чтобы он рос физически крепким, омывали теплым черным чаем и настоем из можжевельника. Поклоняясь духу-хозяину этой местности (где родился ребенок. – *Ж. Ю.*), окропляли белым молоком, клали в огонь топленое масло» [Б 31]. По обычаю, в честь рождения ребенка через три дня устраивали семейный праздник – *дой.* Счастливые родители малыша приглашали родственников, соседей и друзей. Уважаемым лицом, кроме матери ребенка, становилась и повитуха (*тудугжу*). Это празднество также не обходилось без *йөрээлов.* Все приглашенные посвящали новорожденному, как новому члену семьи и рода, добрые пожелания. Основной целью произносимых благопожеланий во вре-

мя *дой* было пожелание счастливого будущего, призывание счастья для ребенка:

Узун назылыг болзун,	Долголетним пусть будет,
Улуг аас-кежиктиг болзун!	Счастливым пусть будет!
Бажының дүгү	До седых волос.
Ағаргыже чурттазын.	Пусть живет.
Ак салдыг,	Белобородым,
Ак баштыг чорзун!	Седоголовым пусть будет!

[Б 32].

В этом пожелании через символику белого цвета *ак баш* – 'белая голова', *ак сал* – 'белая борода' переданы признаки долголетия, тем самым желали ребенку прожить долгую жизнь.

При рождении ребенка в произносимых благопожеланиях также желали иметь большое число родственников, пять видов скота и лучшие человеческие качества:

Беш кожуун төрелдиг,	В пяти районах родственников пусть имеет,
Беш чүзүн малдыг,	Пять видов скота пусть имеет,
Эртине эдилелдиг,	Драгоценностями владея,
Эвилең, сарыылдыг болзун!	Вежливым, умным пусть будет!

[Б 33].

Так говорили ребенку, веря в его лучшее будущее.

В том же обряде ребенка **нарекали именем**. Определяющая роль в выборе имени принадлежала исключительно представителям старшего поколения. Обычно каждому ребенку давали два имени: «плохое», т. е. прозвище, и настоящее. Например, *Багай-оол* – букв. «плохой мальчик», *Дулей-кыс* – букв. «глухая девочка», *Борбак* – букв. «круглый» и т. д. По представлениям тувинцев, как и многих других народов, прозвище ребенка спасало его от козней злых духов. Именно в этих целях «…иногда мальчика называли девичьим именем, девочку – мужским; или девочку одевали, как мальчика, а мальчика, как девочку…» [Монгуш М. В., 2001. С. 160]. До трех лет (до обряда первой стрижки волос) ребенка называли «плохим» именем, а после этого называли уже настоящим. Видимо, по традиции считалось, что миновал наиболее опасный период в жизни ребенка. Специальных благопожеланий на тему имянаречения не существовало.

Имянаречение, как отмечает А. К. Байбурин, является «…наиболее важным механизмом включения новорожденного в «культуру». Если до сих пор ритуальными способами формировался облик будущего человека, собственно создавалась его форма, то с получением имени он приобретает новое качество: становится объектом семиосферы, существом, которое может быть названо, узнано, познано» [Байбурин А. К., 1993. С. 46].

По представлениям тувинцев, душа ребенка была связана с его последом и пуповиной. Поэтому их «хранению» посвящены специальные обряды.

Обряд захоронения плаценты – ***уруг сыртыы шыгжаары.*** Прежде через три дня после родов проводили обряд захоронения плаценты новорожденного ребенка – *уруг сыртыы шыгжаары* [Кенин-Лопсан М. Б., 1994. С. 78]. Хоронили послед по-разному. По сообщению Л. П. Потапова, западные тувинцы «послед ребенка – *шара* – закапывали в юрте в землю под кроватью роженицы. В ямку, вырытую для последа, они клали также кусок баранього мяса и косточку астрагал (*кажык*), придавливали все это камнем и потом уже засыпали землей» [1969. С. 132]. Тувинцы-тоджинцы «послед… заканывали возле юрты, по-другому – заворачивали в тряпку и клали под молодое дерево» [Алексеев Н. А., 1980. С. 160]. Поскольку обряд хранения последа у тувинцев в этнографической литературе описан фрагментарно, без вербальных компонентов, считаем необходимым описать его подробнее с использованием материалов последних экспедиций Института филологии (ИФЛ) СО РАН и ТИГИ, проведенных в Бай-Тайгинском районе в 2001 г.

После родов две самые старшие женщины *аала* хоронили послед роженицы. «Для захоронения на скотном дворе выкапывали яму, туда сыпали просо, потом покрывали круглым войлоком, снова сыпали просо и затем засыпали его землей. Всех девочек, девушек, а также женщин *аала* приводили на этот обряд. При этом ни один человек мужского пола там не присутствовал. После того как закопали послед, на это место первой садилась повитуха, принявшая ребенка, и так шутливо говорила: «*Божудум-божудум, хирнин дүрген кезиңер, уруг кээп дүжер*» – «Рожаю-рожаю, режьте пуповину, скорее, ребенок выпадет». Присутствовавшие здесь

женщины, включая и маленьких девочек, должны были последовать ее примеру и сесть туда же, приговаривая: «Рожаю-рожаю, режьте пуповину, скорее, ребенок выпадет». Все так шутили и играли.

После того как все посидят, подходила самая старая женщина, имевшая много детей, и произносила благопожелание. Это благопожелание произносилось с рассыпанием проса над тем местом, где закопан послед:

Үре-төлдү төрүүрде
Үңгүр үндүнгүр болзун!
Ажы-төлдү төрүүрде,
Ала-чайгаар божуп чорзун.
Бо уруг бо чашкан тараа ышкаш,
Өөрү көвей,
Өөрзүрек болзун.
Ажы-төлү аал ишти сыңмас,
Арты-иштин долуп турар болзун.
Ажы-төлү аарыг-аржык чок чорзун!
[ПМА. 2001]*.

Когда рождается потомство,
Пусть нора проходимой будет!
Когда рожают детей,
Пусть легко рожают.
Пусть этот ребенок, как это просо рассыпанное,
Имеет много друзей,
И сам их желает иметь.
Пусть дети не умещаются в юрте,
Пусть сзади-спереди не помещаются,
Пусть дети болезней не знают.

Описанный нами обряд преследует сразу три магических цели: предохраняющую (апотропейную), обеспечивающую плодородие (продуцирующую) и имитативную. Неслучайно исполнителем благопожелания является старая женщина, имеющая много детей. Она произносит *йөрээл* с целью закрепить значение обрядовых действий, а также для того, чтобы передать свою способность к деторождению всем участницам обряда. В приведенном нами тексте благопожелания отражается ритуальное действие – разбрасывание зерна, которое должно было способствовать рождению множества детей. На месте, где закопан послед, все участники обряда имитируют процесс родов, произнося также слова магического содержания и призывая тем самым себе плодовитость на будущее. Данный обряд захоронения последа должен был обеспечить сохранность последа от злых сил и мог повлиять на детородие всех участников. Аналогичные обряды захоронения последа, по описаниям этнографов, существовали и у других сибирских народов: бурят [Галданова Г. Р., 1987; Басаева К. Д., 1991], алтайцев [Шатинова Н. И., 1981], якутов [Алексеев Н. А., 1975; Слепцов П. А., 1989], хакасов [Кустова Ю. Г., 2000]. «Богиня Айыысыт по верованиям якутов «уходила» из юрты, где родился ребенок, через три дня» [Алексеев Н. А., 1992], т. е., как и тувинцы, якуты проводили обряд захоронения через три дня.

А. К. Байбурин, анализируя восточнославянские обряды, отмечает, что захоронение плаценты «необходимо для того, чтобы обеспечить новое рождение, сохранить отношения непрерывного обмена между предками и потомками, нелюдьми и людьми, жизнью и смертью» [1993. С. 43].

Обряд хранения пуповины ребенка – *уруг хини шыгжаары.* Тувинцы впервые укладывали новорожденного в колыбель (*кавай*) только после отпадения пуповины. У локальных групп тувинцев места хранения отпавшей пуповины различались. Западные тувинцы «пуповины зашивали в маленький мешочек из шелка и подвешивали к колыбели… В зависимости от пола новорожденного выбирали цвет шелковой материи для мешочка, в котором хранили пуповину. Для девочки это только красный цвет, для мальчика – синий» [Потапов Л. П., 1969. С. 268]. Южные тувинцы «пуповины родившихся детей хранили в главном *аптара* – деревянном шкафчике (стоящем возле изголовья кровати)…» [Там же]. Хранению пуповины отводился специальный обряд. Его исполнял кто-либо из старших родственников, пользующийся всеобщим уважением и имеющий здоровых детей. Обряд проводился так. Сначала окуривали можжевельником колыбель, таким образом изгоняя злые силы. После этого исполнитель обряда подвешивал пуповину к колыбели. При этом произносил, например, следующее благопожелание:

Езулуг иениң төрээн төлүнүң,
Чогуур үезинде дүшкен хинин
Ус-кушкаш уязынга сагылдап,
Шыгжап берип тур мен.
Моон соңгаар доктааган хини
Борта хүндүлеп, шыгжап чоргар.
.....

У дитя, которое родила настоящая мать,
Вовремя выпавшую [его] пуповину
Кладу в гнездо птицы,
Сохраняя здесь.
С этих пор выпавшую пуповину
Храните здесь, оберегайте ее.
.....

* Записано от Б. С. Маннай-оол, 1951 г. р. в с. Бай-Тал Бай-Тайгинского района в октябре 2001 г.

Салгалы хөй болзун,	Пусть будет много потомства,
Салымы эки болзун!	Пусть судьба будет счастливой!

[Б 34].

Как видим, этот обряд и сопровождающий его текст выполняют охранительные действия, которые ограждают ребенка от нежелательных явлений. Иносказательное выражение «кладу в гнездо птицы» объясняет нам, что колыбель – *кавай* – сравнивали с гнездом птицы, называя ее также *ус кушкаш уязы*. Возможно, в тувинской традиции, как и в якутской, «это связано с тем, что душа ребенка представлялась в виде птички [Обрядовая поэзия саха (якутов). С. 460]. В современном тувинском языке это слово утрачено. Например, в якутском языке колыбель называют «*бисик*» или «*ого уйата*» «гнездо ребенка» [Слепцов П. А., 1989. С. 102]. Сохранилось представление о том, что, сохранив пуповину ребенка надлежащим образом, содействуют его здоровью и счастью в предстоящей жизни.

За последние годы во многих отдаленных от центра тувинских селах построены больницы, фельдшерские пункты, поэтому большинство родов происходит в медицинских учреждениях. Вследствие этого из родильного цикла исчезли обычаи, связанные с последом и пуповиной, которые в прошлом не выбрасывали, а «сохраняли» в определенном месте.

Обряд первой стрижки волос – *баш хылбыктаары.* Как и у многих других народов, у тувинцев человеческие волосы также считались сакральными. В тувинском обществе трехлетнему ребенку независимо от пола впервые подрезали волосы. Этот обряд назывался *баш хылбыктаары* (букв. «срезание пряди волос») – первая стрижка волос. Он символизировал завершение периода младенчества. Считалось, что после первой стрижки волос в жизни ребенка начинался новый этап, связанный с обретением жизненной силы и повышением его социального статуса.

Обряд прводился в зависимости от материального положения родителей. В этот день, так же как и при рождении, устраивали пиршество – *дой:* резали животное, проводили обильные коллективные трапезы. Родители малыша приглашали своих родственников, соседей. Обычно начинали стрижку волос уважаемые люди преклонного возраста. К ножницам привязывали ритуальный шелковый платок – *хадак* белого цвета или ленточки того же цвета. Каждый, кто отрезал прядь волос, считал обязатель-

ным произнести благопожелание и подарить ребенку что-нибудь из живности. Во время первой стрижки волос у ребенка в три года произносили следующее благопожелание:

Өпейлиинден	От самого рождения
Өзүген болзун!	Пусть быстро растет!
Кавайлыындан	От колыбели
Каң дег болзун!	Пусть будет как сталь!
Улуг угаанныг болзун,	Пусть большой ум имеет,
Узун назынныг болзун!	Пусть до старости доживет!

[Б 35].

Отрезанные пряди волос ребенка родители хранили в подушке, подальше от людских глаз. Считалось, что если их сжечь, то у ребенка заболят глаза, если их бросить на землю – из тела ребенка уйдет душа. «В инициациях, как и в других обрядах переходного состояния, волосы имели глубоко сакральную значимость», – пишет исследовательница мансийского фольклора С. А. Попова [2003. С. 36]. На наш взгляд, обряд *баш кыргыыры* для девочек и мальчиков также можно считать обрядом «первой» инициации. У тувинцев, как и у хакасов, «полностью утробные волосы никогда не состригали, стригли с боков по ходу часовой стрелки, обязательно оставляя часть волос на темени» [Кустова Ю. Г., 2000. С. 101].

Нередко в благопожеланиях при первой стрижке ребенку проповедуется доброе, уважительное отношение к окружающему миру и людям:

Чазыыл чок болбазын,	Шаловливым не будь,
Чаш ыяш сыкпазын!	Молодое дерево не ломай!
Улугну улчуктурбазын,	Взрослых -- не заставляй [за тобой] ходить,
Аныякты алгыртпазын!	Молодых -- не заставляй [на тебя] кричать!

[Б 36].

После произнесения каждого *йорээла* присутствующие говорили: «*Йөрээл доктаазын*» – «Пусть исполнится благопожелание» (букв.: «Пусть остановится благопожелание»), тем самым выказывая свое согласие и одобрение высказываемого пожелания.

Если с момента рождения до обряда *баш хылбыктаары* ребенка называли прозвищем, обычно плохим, то после стрижки волос – по настоя-

щему имени. По представлениям тувинцев, теперь злые силы уже не могли навредить ребенку, так как с достижением этого возраста у него укрепляется жизненная сила (*кут*).

Именно с этого возраста в тувинской семье ребенка начинали приучать к труду, давать ему первые поручения. Девочке, как будущей хозяйке, во время обряда первой стрижки волос посвящали такое благопожелание:

Ужукка ораашпазын,	Нитка в иголке пусть не запутывается,
Ус-куш дег шевер болзун!	Искусной птичкой-мастерицей будь!
Бажын ашкан малдыг,	Выше головы пусть будет скота,
Эктин ашкан эттиг болзун!	Выше плеч пусть будет имущества!

[Б 37].

Мальчику посвящали благопожелание в соответствии с его статусом:

Улуг уйгаа алыспазын,	Сонливым не будь,
Улуг сеткил сеткивезин	Высокомерным не будь!
Шуулганга аъды эртер болзун!	Пусть в состязаниях твой конь побеждает!
Сураа үнген мөге болзун!	Сам знаменитым борцом будь!

[Б 38].

М. Б. Кенин-Лопсан считает, что основной целью проведения обряда *баш кыргыыры* является только наделение ребенка имуществом [1994. С. 84]. Мы же полагаем, что наделение ребенка имуществом является лишь средством подтверждения изменений в его социальном статусе, перехода на следующую ступень жизни.

Кроме проведения вышеназванных обрядов по отношению к детям были широко распространены определенные меры предосторожности, выполняющие охранительные функции. Все это было связано с верой в похищение души (*кут*) ребенка злыми духами. Поэтому тувинцы после захода солнца детей на улицу не выводили. В крайнем случае лоб ребенка мазали черной сажей, веря в то, что намазанного ребенка не увидят злые духи. После захода солнца вещи, игрушки детей не оставляли вне дома. Считалось, что в них осталась одна из душ ребенка, поэтому их также

могли забрать злые духи. По тем же соображениям детям, как и взрослым, ни в коем случае в вечернее время не стригли ногти и волосы.

Календарные обряды. Важнейшей частью традиционной культуры тувинцев были и остаются произведения календарно-обрядового фольклора. В духовной и хозяйственной жизни этноса их роль по-прежнему очень велика. Календарные обряды подразделяются на весенне-летние и осенне-зимние. К весенне-летним относятся: встреча Нового года по лунному календарю – *Шагаа*; кастрирование домашних животных – *мал-маган актаары*; стрижка овец – *хой кыргыыры;* при отеле домашних животных – *мал төруурде*; переезд на весеннее и летнее стойбища – *чазаг болгаш чайлагже көжери*; к осенне-зимним циклам относятся взбивание шерсти – *дук кагары*; катание войлока – *кидис кылыры*; переезд на осеннее и зимнее стойбища – *кузег болгаш кыштагже көжери*.

В весенне-летнем цикле особое место отводится встрече Нового года – *Шагаа,* который является самым торжественным и важным праздником для всего общества. *Шагаа* отмечался по лунному календарю весной, точно установленной даты не было.

К встрече Нового года готовились тщательным образом в течение всего года. Исследователи выделяют три основных этапа подготовки, которые условно можно назвать предновогодним, новогодним и послеповогодним [Монгуш М. В., 2002. С. 142].

Предновогодний этап представлял собой подготовку к *Шагаа.* Для этого этапа характерна четко выраженная очистительная символика, которая выражалась в различного рода уборке. Люди убирались в своих юртах, чистили территорию вокруг жилищ, т. е. сводили на «нет» накопленную за год «грязь». Исследуя новогодний ритуал у русских, А. К. Байбурин пишет: «…каждый календарный цикл (день, месяц и в особенности год) характеризуется постепенным накоплением «шлаков», отходов, нечистоты, деструктивных сил, и как следствие происходит его изнашивание, старение, требующее специальных, ритуально оформленных процедур, гарантирующих очищение и омоложение» [1991. С. 40].

Новогодний этап представлял собой встречу Нового года. Ритуал встречи Нового года, как и все коллективные обряды освящения – *дагыры,* проводился рано утром на возвышенности или на ближайшей горе, где имеется *обо* , который считается местом обитания духа-хозяина местно-

сти. Считается, что с первыми лучами солнца наступает Новый год. Обряд встречи Нового года, так же как и коллективные обряды, включал следующие последовательные элементы:

1) подготовка места моления;
2) подношение дара в виде жертвенного костра – *саң салыр;*
3) обращение одного человека с благопожеланием от имени всего коллектива;
4) ритуальное окропление четырех сторон света;
5) трехкратный обход участниками жертвенного костра.

Как видим, в данном ритуале от имени всего коллектива только один человек произносит благопожелание, в котором благословляет наступающий год. После всех этих сакральных процедур возле жертвенного костра люди заново здороваются, приветствуя друг друга обычаем *чолукшуур:* младший по возрасту подставляет ладони старшему. В этом ритуале мы склонны видеть уважение и почтение людей к друг другу. Аналогичный жест новогоднего приветствия отмечается и у монголов, который называется *золгох* [Жуковская Н. Л., 2002. С. 65], у бурят – *золгохо.*

В тексте благопожеланий, посвященных Новому году, можно выявить два основных блока:

I. Прощание со старым, уходящим годом:

Эрги чыл, сен эки чолду,
Эктивисти ажыр шаңнадың.
Эргин ажыр байырлажып,
Эстеңнедип чорувут че.
Оранны эргий
Оруун шуудазын.
Чедер черинге
Челдирип чет!
Байырлыг чылым,
Байырлыг!
[Б 39].

Старый год, ты нас счастьем
Выше наших плеч одарил.
Попрощавшись за порогом,
Ну, улетучиваясь, уходи.
Пусть вокруг земли
Дорога твоя сбудется.
Дойди до своего места
Не спеша!
Счастливо, мой год,
Счастливо!

II. Приветствие Нового года и пожелания:

Кончуг чараш маң-биле
Кокпазынга кирип алгаш,
Кодан чыл – хайыракан

Очень красивым бегом
Выйдя на тропу,
Год Зайца-*хайыракан*,

Кончуг оожум моорлап келди.
Уткуп алган кодан чылым,
Уттунмас буянныг,
Уттундурбас кежиктиг болзун!
[Б 40].

Очень тихо ко мне пожаловал.
Год Зайца, которого я встретил,
Пусть будет полным счастья,
Незабываемо счастливым!

Или:

Уткуп алган чылан чылым,
Уттундурбас кежиктиг,

Уттунмас буянныг болзун!
Эът чиири, оът чиири –
Эки менди турар болзун!
[Б 41].

Год Змеи, [который] я встретил,
Пусть будет незабываемо счастливым,
Пусть будет полным счастья!
Едящим мясо, едящим траву
Пусть будет хорошо!

В последнем примере иносказательные словосочетания «*эът чиири, оът чиири*» – «едящие мясо, едящие траву» подразумевают людей и домашних животных.

Переезд на весеннее, летнее, осеннее и зимнее стойбища – *чазаг, чайлаг, күзег кыштагже көжери.* Поселения тувинцев были связаны с четырьмя сезонами года: зимнее (*кыштаг*), весеннее (*чазаг*), летнее (*чайлаг*), осеннее (*кузег*) стойбища. Каждый род имел свое кочевье в определенной местности, право пользования которым наследовалось. Прикочевав на новое стойбище, хозяева юрты прежде всего совершают обряд окропления свежезаваренным чаем. Во время этого обряда обращаются с заклинанием к духам-хозяевам местности, чтобы они приняли их под свое покровительство, чтобы жизнь на стойбище была благополучной:

Оршээ, оран-танды бээр кор.

Эрги одек эвилен кор,

Чаа одек чаяаннын бер.

«Хак» дээр ханаа-дума чок,
«Тук» дээр дупку-чараа чок
кылдыр.
Азыглыг диштиг боруден,

Помилуй, земля-тайга, посмотри сюда.
Старое мое стойбище, хорошо прими меня.
Новое стойбище, дай мне все лучшее,
Чтобы «хак» болезни не было,
Чтобы «тук» сопли-слюни не было.
От клыкастого волка,

Узун диштиг оордан чайладып тур.
Ада-иенин уя чуртту улуг одек,

Аартынган ада болган,
Эмзирген ие болган!
[ПМА. 2008][*]

От длиннозубого вора защити.
Родительское гнездо – большое стойбище,
Как родной отец,
Как вскормившая мать!

Стрижка овец – *хой кыргыыры.* Основным хозяйственным занятием тувинцев являлось скотоводство. Каждому скотоводческому трудовому акту соответствовали конкретные благопожелания, пронизанные стремлением оказать воздействие на работающих, вызвать у них прилив энергии. Тувинцы стригли овец в конце весны, после ягнения, до начала естественной линьки. Период стрижки для скотоводов был главной страдой. К работе привлекались все люди окрестных юрт. В народе шерсть называли даже «мягким золотом». Во время или перед началом работы один из работающих произносил благопожелание, в котором звучали пожелания успешной работы, а также многочисленности овец и их шерсти:

Хоюг дүктүг хой мал
кыргыттынгыр болзун.
Хачы бизи хала чок болзун.

Хойнуң саны көвей болзун.

Хоюг дүгү арбын болзун.
[Б 42].

Пусть легче стричь будет
тонкорунных овец.
Пусть ножницы свободно, шумно стригут.
Пусть овцы многочисленными будут.
Пусть шерсти много будет.

Другой вариант:

Ажыл бүдүп,
Улус чүреккир болзун!

Хой тепкиленмес болзун!
[Б 43].

Пусть работа спорится,
Работающие пусть будут трудолюбивы!
Пусть овцы не брыкаются!

По этикету даже случайный прохожий мог посвятить такие благопожелания работающим. Эти благопожелания являются приветствиями или

[*] Записано от А. Н. Самбу, 1946 г. р.

знаками внимания. Произнесение трудовых благопожеланий зависит также от речевого этикета и нормативной культуры этноса.

Взбивание шерсти – *дүк кагары.* После стрижки овец и просушки их шерсти возле юрты на земле стелили шкуры, раскладывая на них шерсть. Каждый человек брал в руки по два прута и бил ими по шерсти. Во время работы проходящий мимо путник, как бы он ни спешил, обязательно должен был поучаствовать в работе и произнести благопожелание, посвященное работающим [Б 44]. Например:

Дүк кагарда хол хавырбазын,

Дүргек-дүргээ-биле хоюг болзун.
Көргелекте ховең дег болзун.

[Б 44].

У взбивающего шерсть мозолей пусть не будет,
Рулонами шерсть пусть будет мягкой.
Тому, кто не видел, шерсть, словно вата пусть будет.

Процесс **обкатывания войлока – *кидис салыры*** также сопровождался благопожеланиями:

Үүле бүтсүн!
Кидис кеттингир болзун!
Дээр суу өтпес болзун,
Тевене дыынмас болзун!
[Б 45].

Да свершится дело!
Войлок пусть обкатывается!
В дождь пусть не промокает,
Игла пусть его не протыкает!

Кастрация животных. Тувинцы, как и другие кочевые народы, кастрацию самцов животных производили ранней весной. «За один раз все виды животных кастрировать запрещалось. Например, в первый месяц холостили баранов и жеребцов, а на следующий – бычков. Животные при этом должны быть сытыми» [Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В., 2005. С. 93]. В народе были опытные мастера, которых приглашали на процесс кастрации животных. Кастрация проводилась на скотном дворе. Для того чтобы все прошло удачно и безболезненно для скота, кастрирующий совершал окропление молоком или чаем, при этом произнося *йөрээл*:

Өдээнге өөрлүг болзун,

Пусть будет среди овец на своем дворе,

Коданынга холбаалыг болзун,

Муң хойнуң мурпакчызы болзун,
Түмен хойнуң турукчузу болзун,
Үргүлчү өзүнгүр үрен-төлдүг болзун.
Аал долу арбын өссүн,

Ала буга каас болзун!
[Б 46].

Пусть будет в связке с другими в своем загоне,
Пусть будет первым среди тысячи овец,
Пусть будет лучшим среди десяти тысяч овец,
Пусть будет всегда с растущим молодняком.
Пусть будет скота полный двор,

Пусть будет скот разномастным!

Обработка шкур – *алгы эттээри.* Одним из трудоемких видов работ являлась обработка шкур, которые служили основным материалом для изготовления и пошива одеял, покрывал, верхней одежды, обуви и т. д. Это была преимущественно женская работа. В начале работы шкуру специально отмачивали кислым молоком. Инструментом для обработки шкур являлась кожемялка. Человек, подошедший во время работы, также обязательно произносил благопожелание, посвященное работающим, например:

Эдирээ туткан кижи –
Эрес күштүг болзун!

Эдирээ бизи чидиг болзун,

Эттээн алгы чымчак болзун!

Держащему кожемялку,
Пусть больше хватки, больше силы!
Пусть зубцы кожемялки будут острыми,
Пусть выделанная шкура будет мягкой!

[Б 47].

Таким образом, *йөрээлы* как вербальные средства в семейно-бытовых и календарных обрядах выражали настроения и чувства всех участников, их отношение к проводимому ритуалу. В благопожеланиях человек чувствует себя способным силой слова осчастливить другого, предрекать удачливое будущее, желать всего того, что по понятиям тувинца-скотовода должно быть в жизни счастливого человека. В семейно-бытовых обрядах благопожелания несли в себе не только пожелания добра, но и наставления, мудрые советы и даже запреты подрастающему поколению умудренных жизненным опытом людей.

§ 2.3. Восхваления в традиционных спортивных состязаниях

В тувинском обществе проведение любых коллективных обрядов и праздников не обходилось без спортивных игр: борьбы – *хүреш* и конных скачек – *аът чарыжы.* Они составляли заключительный этап любого проводимого обряда. Как отмечает А. К. Кужугет: «Проводились спортивные состязания в триаде – коллективное моление – соревнования – пиршество…» [2002. С. 69].

Данные спортивные игры были наиболее распространенными и массовыми видами национальных состязаний. Восхваления являются одним из основных словесных компонентов, сопровождающих такие состязания. Они отражают образное видение народом прекрасного, веру людей в магию доброго слова. Как неотъемлемая часть состязаний, восхваления борцов и скакунов у тувинцев имели ритуально-магическое значение. Объем и поэтика *мактала* зависели от мастерства самого исполнителя.

Как сказано в гл. I, *макталы* в спортивных состязаниях делятся на следующие группы: 1) призывание борца – *мөге кыйгырары;* 2) восхваление победившего борца – *шүүлген мөгени мактаары*; 3) восхваление победившего скакуна – *эрткен аътты мактаары*. По форме произнесения восхваления исполняются напевным речитативом. Цель *макталов* в составе спортивных состязаний состояла в том, чтобы путем прославления достоинств и качеств борца призвать его на борьбу (*мөге кыйгырары*), поднять его дух и эмоциональный настрой, вдохновить на победу и потом вознаградить победившего борца (*шүүлген мөгеге мактал*) и скакуна (*эрткен аътка мактал*) высоким поэтическим словом.

В обрядовом фольклоре монголоязычных народов (бурят, монголов) также бытуют восхваления, посвященные борцам, метким стрелкам и скакунам. Особенно часто их исполняют во время календарного скотоводческого праздника *Надом* [Жуковская Н. Л., 2002; Бардаханова С. С., 1992].

Национальная борьба – *хүреш.* По традиции в борьбе участвует определенное четное количество борцов: 32, 64, 128 и т. д. Правило ведения

борьбы заключалось в том, чтобы каким-нибудь неожиданным для противника приемом или движением свалить его на землю. Опытные борцы имели свои личные приемы для достижения успеха. По правилам тувинской борьбы, человек, упавший или задевший какой-либо частью тела землю, считался побежденным и выбывал из игры.

Борцы одевались в специальные костюмы, состоящие «из трусов и короткой куртки с длинными рукавами, едва прикрывающей бока и спину, чуть ниже лопаток» [Аксенов А. Н. 1964. С. 17]. Обувались в кожаные сапоги с остроконечными загнутыми вверх носками.

Перед началом борьбы все участники исполняли величественно и грациозно танец орла – *дэвиг*, имитирующий полет парящего в небе орла. «Высоко подняв руки, словно крылья орла, борцы медленно, в такт музыке, передвигались по площадке со значительного расстояния по направлению к публике. Это чрезвычайно красивое, завораживающее зрелище: танец 128 самых сильных и красивых мужчин» [Кужугет А. К., 2002. С. 214]. После этого борцы делились на две группы и расходились на разные стороны поля. У тувинцев, как и у монголов, «сначала выходили на поле самые слабые пары, которые постепенно сменяли все более сильные и ловкие, последними выступают самые известные борцы» [Жуковская Н. Л., 2002. С. 74].

В каждой группе имелся свой секундант (*салыкчы*). Секундантами являлись ранее боровшиеся борцы, знающие правила состязания. *Салыкчы* следил за ходом схватки, подбадривал своего подопечного, если возникали спорные вопросы, защищал интересы своего борца перед судьями. По этому поводу А. Н. Аксенов пишет: «Успех борьбы зависит во многом от *салыкчы*. Он подбадривает своего борца словами и жестами, высмеивает противника, смешит зрителей и между шутками предупреждает своего борца о намерениях и хитростях противника (замечаемых со стороны)» [1964. С. 18].

Одна из главных обязанностей секунданта – вызвать на поле своего борца специальным поэтическим исполнением – призыванием борца.

Салыкчы исполняет призывание борца (*мөге кыйгырары*) громко, напевным речитативом. Он обязательно расхваливает ловкость и силу борца, тем самым давая ему установку на победу. Вот как звучит одно из таких призываний известного борца:

Улуг Чаанны үндүрүнер!
Кадыг эткe харбас мөге,

Калбак дашка тайбас мөге,

Туткан холу какпа дег,
Турган боду өрген дег
Хөлчүк дег ала караан
Көрe каап, шийип каап,
Оң холун бурунгаар сунуп,

Солагай холун соңгаар сунуп,
Адак соонда,
Агып-дагып көстүп,
Көктүг черни хөлбеңнедир
Көк дээрни хөлбейтир
Девип-давып үнүп келди!..
[В 6].

Великого Слона* вызывайте!
Жестким мясом борец не подавится,
О широкий камень борец не спотыкается,
Рука хватает, как капкан,
Сам стоит, как [вбитый] кол.
Пестрые глаза, как озеро,
То открывая, то закрывая,
Правую руку, вперед вытягивая,
Левую руку, назад отводя,
Наконец-то,
Показываясь издалека,
Зеленую землю колебля,
Синее небо колыша,
С танцем орла** – выходит!..

Только после призываний (*мөге кыйгырары*) борцы-соперники выходили на поле с разных сторон в сопровождении секундантов. Затем оба борца представляли себя зрителям, исполняя танец орла. «Их походка, приседания, взмахи руками, похлопывание себя по бедрам имитируют полет мифической птицы Гаруды. Это как бы форма представления зрителям, которые радостно приветствуют появление борца» [Жуковская Н. Л., 2002. С. 75].

В своих призываниях борца на борьбу *салыкчы*, придерживаясь канонического текста, должны были последовательно сообщить: 1) имя борца; 2) насколько он прославленный борец; 3) сколько раз побеждал; 4) какое имеет прозвище [В 7]. Например:

Үш катап шүүлген,
Улуг-Хемнин Урбун сумузундан,
Арзылан Доржунуң онаан экелиңер!
Мөге шылады-ы! У-у!
[В 8].

Три раза побеждавшего,
Из Улуг-Хемского сумона Урбун,
Льва Доржу вызывайте!
Борец устает ждать! *У-у*!

---

* Слон – титул ранее побеждавшего борца.
** Ритуальный танец борца до и после борьбы.

Иногда, импровизируя, оба *салыкчы* призывали борцов в форме диалогической речи.

Первый *салыкчы:*

– Мээң мөгем үндү-ү!
Мөгеңер үндүрүңер!

– Мой борец выходи-ит!
Своего борца выпускайте!

Второй отвечал:

– Мээң мөгем содак-шудаа
Белен чок сыңмайн туру.
А-дыр, а-дыр!
Бичии мананар!
Арзылаң аттыг Чула Дамба!

– Мой борец в одежду борца
Просто не помещается.
Вот уже! Вот уже!
Чуть-чуть подождите!
Львом называемый Чула Дамба!

[В 9].

Призывание борца:

Мээң мөгем,
Мөге Дугарның
Онаан үндүрүңе-ер!
Арзылаң дег күштүг,
Калбак дашка тайбас,
Кадыр черге ушпас мөге...

Моего борца,
Борца Дугара
На поединок выпускай-те!
Сильный, как лев,
О широкий камень не спотыкающийся,
На крутом месте не падающий борец...

[В 10].

Самым захватывающим моментом являлся финал борьбы. Из оставшейся пары борцов кто-то должен был выйти победителем. «Победитель должен был проявить уважение к побежденному, помочь ему подняться, отряхнуть пыль со спины, даже если ее не было» [Курбатский Г. Н., 1973. С. 24]. Борец-победитель совершал торжественный круг, исполняя танец орла. Зрители чествовали победителя как самого непобедимого борца. Восхвалять победившего борца поручали самому красноречивому человеку [В 11]. Он произносил следующее восхваление:

Шүүлген мөгениң адын
кыйгырар-дыр оо!

Победившего борца имя
назовем- оо!

Дуран болган карактыг,
Туман болган тыныштыг,
Тун дег ак диштиг,
Турган боду арзылаң боттуг
Соондан көөрге,
Соок кара кончуг далай дег.
Эр бодун көөрге,

Эзир куш дег девип турар.
Эр хөөкүйнү көөрүмге,
Эзир куштан артык ышкаш.
Кижиниң оглу шупту ындыг болза,
Магалыг-ла-дыр, байырлыг-ладыр!
[В 12].

Глаза, как бинокли,
Дыхание, как туман,
Зубы, как белые перламутры,
Сам [он] похож на льва.
Сзади посмотришь,
Как холодное черное море.
На самого мужчину посмотришь –
Как парящий орел.
Как мужчина,
Даже лучше орла.
Всякому человеку такого сына иметь,
Хорошо было бы, радостно было бы!

Борцам, победившим в крупных состязаниях, не только посвящались *макталы*, но и присваивались почетные титулы: Тигр (*Пар*), Лев (*Арзылан*) и Слон (*Чаан*). Здесь можно говорить о влиянии индо-тибетской мифологии в связи с распространением буддизма, проникшим из Тибета через Монголию на территорию старой Тувы. Эти животные не характерны для фауны и ландшафта Тувы, но тем не менее они стали олицетворением силы и мощи. Поэтому победители, самые сильные из сильнейших, уподобляются именно этим животным.

Конные скачки – *аът чарыжы* были не только спортивными состязаниями, но и одним из наиболее любимых народом обрядовых действ.

В жизни тувинцев, как и других тюрко-монгольских народов, конь всегда играл огромную роль. В повседневной жизни он был помощником в работе, на охоте, использовался как средство передвижения, а в военное время служил надежным боевым товарищем. Коня воспевали в песнях, героических сказаниях, его прославляли в *макталах*. Он пользовался исключительным вниманием и любовью, его боготворили и считали священным животным. Поэтому появление в устно-поэтическом творчестве восхвалений, посвященных коню, неслучайно. В них сохранились отзвуки древнего культа тувинцев – культа коня.

Скакунов для соревнований готовили заранее, тренируя по особым правилам. «Их выпасают на пастбищах с особым травостоем, регулируют количество выпиваемой ими воды на водопое, устраивают предварительные заезды. Кроме того, важно научить коня не запариваться, не выделять слишком обильный пот на скаку» [Жуковская Н. Л., 2002. С. 80].

Существует несколько видов проведения скачек лошадей по возрасту (двухлетки, трехлетки и т. д.) и по стилю бега (*чыраалаар* – иноходью, *челер* – рысью и т. д.). Обычно дистанция заезда колебалась от 15 до 25 км. Все лошади должны были быть без седел. Перед скачками, как и у монголов, «…лошадей всячески украшали: гриву с помощью ленты собирали в один пучок, то же самое делалось и с хвостом» [Там же].

Детей с ранних лет приучали к верховой езде на лошади. В состязаниях наездниками были в основном мальчики 10-13 лет.

Как свидетельствуют архивные материалы, выезд наездников сопровождался исполнением *йөрээлчи* общего *мактала* для всех участвующих в состязании лошадей:

Каргалары дозураңнашкан,	С блестящими глазами,
Кулактары сүвүрүңнешкен,	С настороженными ушами,
Каптагайда хамыктын чүгүрүк,	Во всем мире самые быстрые,
Кайгамчык аттар, аттар!..	Превосходные удалые кони, кони!..

[В 13].

Однако в последнее время общий *мактал* перед стартом не произносится. Можно констатировать, что он навсегда утрачен.

Награждение наездников и восхваление коней проходило в торжественной обстановке. Объявляли имена хозяев скакунов и наездников, победивших в своем заезде, сообщали родословную коней. После этого коню, пришедшему первым к финишу и показавшему лучшее время, *йөрээлчи* вплетал в гриву шелковую материю – *хадак*, символизирующую почтение и уважение, а наезднику подносил пиалу кумыса или молока. Коню давали прозвище, характеризующее его выносливость и стремительность: *Хартыга-Кара* – Черный Ястреб, *Эзир-Кара* – Черный Орел и т. д. Затем *йөрээлчи* посвящал победившему скакуну *мактал*, например:

Кокай ышкаш бөктүргелиг,	Хребет – как у волка,
Тоолай дег боттуг,	Сам – как настоящий заяц,
Туң болган диштиг,	Зубы – как раковины,
Туман болган тыныштыг,	Дыхание – как туман,
Дуран болган карактыг,	Глаза – как бинокли,
Эртинелиг Дарган-Хүлүк!	Счастливый *Дарган-Хулук*!

[В 14].

Восхваляющий уподоблял скакуна быстро летящей птице, стремительному вихрю:

Хартыга куш дег дүрген чоруур,	Быстрый, как ястреб летающий,
Хат-салгын дег дүрген чүгүрүк,	Быстрый, как ветер несущийся,
Эзир куш дег дүрген чоруктуг,	Быстрый, как орел налетающий,
Ээр казыргы дег дүрген чүгүрүк.	Быстрый, как вихрь несущийся.

[В 15].

Призывая зрителей обратить особое внимание на достоинства коня-победителя, он посвящал ему следующий *мактал*:

Доос куш дег кудуруктуг,	С хвостом, как у павлина,
Чүгүрүк аътты көрүңээр!	На скакуна посмотрите!
Доозун үндүрер даяктыг,	С копытами, пыль поднимающими,
Чедип келди!	Уже прискакал!

[В 16. РФ ТИГИ. Т. 178., д. 703].

В архивных материалах имеется упоминание о лошади, пришедшей к финишу последней. Такую лошадь, по свидетельствам информантов, также иронично «награждали восхвалением» [В 17]. К сожалению, мы не располагаем текстом подобного восхваления у тувинцев. Рассматривая традиционную культуру монголов, Н. Л. Жуковская приводит пример текста своеобразной «хвалы» в честь лошади, пришедшей к финишу последней, записанного монгольским фольклористом Х. Сампилдэндэвом:

По ошибке и недогляду
Хозяина этого скакуна
Привязь его во время выдержки оказалась слишком короткой.
Парнишка, который скакал на нем, был неопытным,
А плетка в его руках – слишком короткой.
То холмы, то ямы на пути ему попадались,
Помехи, задержки на каждом шагу его встречали,
Обрывы и барханы на пути его попадались,
Препятствия то и дело его задерживали.
Хотя он резво начал бег,
Приплелся последним,
Словно телега, запряженная быками.
Хотя в этом году его величают «богатым желудком»,
На будущий год быть ему первым,
Первым из тьмы!

[Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. 1989. С. 248].

Следует особо сказать о таком виде спортивных соревнований, как стрельба из лука – *ча адары*, которая уже в начале XX в. была почти полностью забыта. Практически отсутствуют описания подобных соревнований и у путешественников рубежа веков.

Итак, *макталы* являлись одним из обязательных словесных компонентов спортивных состязаний, воспевали победившего борца и скакуна высоким поэтическим словом. Несмотря на то что в настоящее время в Туве проводятся все виды традиционных спортивных состязаний, *макталы* на них практически не исполняются. К сожалению, теперь ведутся только специальные спортивные комментарии.

Таким образом, рассмотренный в данной главе материал позволяет сделать следующие выводы. Поэтические произведения обрядового фольклора тувинцев тесно переплетены с компонентами ритуальной практики тувинцев, охватывающей практически все стороны их жизни, маркирующими важнейшие ритуальные события, значимые для всего социума.

В процессе совершения традиционных тувинских обрядов важная роль отводилась заклинаниям, благопожеланиям и восхвалениям. Эти произведения устного народного творчества тувинцев начиная с древних времен являлись необходимой частью каждого проводимого ритуала. По установленной народной традиции, без этих поэтических произведений ни один обряд не считался состоявшимся.

Глава III

ПОЭТИКА ОБРЯДОВЫХ ЖАНРОВ

Произведения тувинской обрядовой поэзии обладают красочным народно-поэтическим языком и изобилуют разнообразными художественно-изобразительными средствами. Здесь каждое слово отшлифовано, семантически насыщено, функционально упорядочено и выразительно.

Именно с помощью широкого применения поэтических тропов достигается образность, лаконичность и красочность фольклорно-обрядовых произведений. С. Г. Лазутин считает, что «для различных жанров фольклора наиболее характерны те или иные изобразительно-выразительные средства, тропы» [1989. С. 86]. Это наблюдение можно отнести и к жанрам тувинского обрядового фольклора, с одной стороны, пользующегося типологически сходными языковыми и стилистическими приемами, а с другой – использующего их для разных функциональных целей.

§ 3.1. Лексико-стилистические особенности

Все жанры обрядового фольклора – *чалбарыг* (заклинание), *йөрээл* (благопожелание) и *мактал* (восхваление) в структурном плане представляют собой монологи-обращения, имеют конкретного адресата, обладают устойчивой художественной формой. Однако, как было отмечено в гл. I, по обрядовой функции, композиции и смысловому содержанию они существенно различаются.

В большинстве случаев заклинания начинаются с обращения к духу-хозяину и восхваления его достоинств. Это связано с существовавшим народным поверьем, согласно которому перед просьбой обязательно необходимо «усладить слух» божества, красочно представить его достоинства. Затем следует описание жертвоприношения, сделанного духу-хозяину. Только после такого «умилостивительного» вступления человек, произносящий заклинание, излагал свою просьбу. Несмотря на то что в

некоторых случаях словесный рассказ о жертвенных дарах отсутствует, само обрядовое действо обязательно исполняется. Структура заклинаний может включать три, два или один блок, но постоянным компонентом является изложение просьбы.

Благопожелания и восхваления состоят только из одной части. Для благопожеланий-*йорээлов* характерно выражение добрых пожеланий конкретному человеку, проникнутых верой в его счастливое будущее. Исследователь Х. Сампилдэндэв указывает, что «монгольские еролы состоят из зачина, кульминационной части и концовки» [1993. С. 17]. Для тувинских благопожеланий, как и для восхвалений, такая композиционная структура не характерна.

Каждый обрядовый жанр характеризуется лексико-интонационными особенностями. Восхваления призваны обратить внимание зрителей на лучшие качества того, кого они прославляют в данный момент. Поэтому они состоят только из хвалебных слов и перечня их достоинств.

Основная канва, каноническая структура текстов во всех обрядовых жанрах сохраняется. Однако в них отчетливо проявляется и вариативность – тексты могут быть короткими или длинными в зависимости от мастерства исполнителя.

Заклинание имеет ярко выраженный просительный тон, так как человек устанавливает контакт с духом-хозяином и обращается к нему с определенной просьбой. Уничижительные самохарактеристики, например *самдар чолдак хептиг мен* ‘я в старой рваной одежде’; *аштадым, суксадым* ‘изголодавшийся, жаждущий’; *эледим, туредим* ‘измучившийся’; *ядыы-мөчү улус бис* ‘мы бедные-нищие люди’, в текстах заклинаний сосуществуют с архаичной лексикой высокого стиля (*оршээңер* – ‘смилуйтесь’; *хайырлаңар* – ‘помилуйте’; *чайладыңар* – ‘отведите [беду]’) с использованием в монологе глагольной формы 2-го лица множественного числа (*силер* – вы), подчеркивающей уважительное отношение к духу:

Аштаан ботту тоттуруңар,
Аъдым-холум могатпаңар,
Алдын таңдым,
Авыраңар, өршээңер!
[А 27].

Меня, голодного, насыщайте,
Мою лошадь не утомляйте,
Моя золотая тайга,
Помогите, помилуйте!

В своих просьбах люди могли использовать и без уничижительных самохарактеристик только глагольные формы 2-го лица множественного числа. Например, охотник просил духа-хозяина тайги помочь ему следующим образом:

Көөр караан көжегелеп,	Видящие глаза [зверю] закрывая,
Дыңнаар кулаан	Слышащие уши, затыкая,
Дүүшкүннеп көрүңер, хайыракан!	Пожалуйте [мне его], *хайыракан*!

[А 28].

Другой пример:

Артынчаам долдуруп өршээңер, таңдым!	Мою суму наполняя, смилуйтесь, моя тайга!
Диленген дизиим долдуруп өршээңер, таңдым!	Мне просящему, подол наполняя, смилуйтесь, моя тайга!

[А 29].

В обрядовой поэзии других сибирских народов, когда человек обращается к одному духу-хозяину, подобные синтаксические обороты не встречаются. Например, якуты (саха) к духу охоты *Байанаю* обращаются на «ты» – (*ен*):

Туора тобуктаахххыттан	[Зверей], выпуклые коленные суставы имеющих,
Тосхоллоон кулу даа!	Ко мне [Байанай] направь, пожалуйста!
Адаар муостаахххыттан	Развилистые рога имеющих
Анаан кулу даа!	Мне пошли, пожалуйста!
Ардай аһыылаахххыттан	Острые клыки имеющих
Айан кулу даа!	Мне предназначь, пожалуйста!
Үрүҥтүүлээххиттэн	Белую шерсть имеющими
Өллөйдөөн кулу даа!	Меня одари, пожалуйста!

[Обрядовая поэзия саха (якутов)… С. 139].

На наш взгляд, применение высокого стиля в заклинаниях тувинцев обусловлено мифологическими воззрениями народа: уважительным отношением к духу и самой ситуацией прошения.

«Общение» со сверхъестественными силами предполагает присутствие в заклинаниях обращений. Например: *таңдым* – ‘моя тайга’; *отбурганым* – ‘мой огонь-божество’; *аржааным* – ‘мой целебный источник’; *дыдым* – ‘моя лиственница’ и т. д. В зависимости от применения в тексте они могут являться инициальными:

Каң-хүлер от-чаяачым,	Мой гудящий, как бронзовый котел, огонь-творец,
Өршээ, хайыракан!	Помилуй, *хайыракан*!
Анай-хураган	Пусть козлята-ягнята?
Дешкилежип турзун!	Резвясь, растут!

[А 30].

Медиальными:

Чораан ботка	Самому едущему
Човаг чок болзун, арттым!	Пусть усталости не будет, мой перевал!
Чорук аъдынга	Коню, переходящему тебя,
Соодуг чок болзун.	Пусть не будет нужна остановка на отдых.

[А 31].

Финальными:

Өөрүшкү-маңнайдан,	Радости,
Олча-омактан хайырла.	Добычу-удачу подари.
Бедик таңдым!	Высокая моя тайга!.

[А 32].

В заклинаниях редко упоминаются реальные географические объекты Тувы, так как у тувинцев считалось излишним употреблять настоящие названия местностей, чтобы не указать злым духам местонахождение духов-хозяев местностей. Поэтому вместо настоящих названий употребляется почтительное обращение «*хайыракан*». Встречаются следующие топонимы: *Бай-Тайга, Мөңгүн-Тайга* – название гор, *Улуг-Буура* – название тайги, *Кызыл-Саадак* – название перевала, *Хемчик, Кара-Суг* – название рек.

В заклинаниях люди, обращаясь к духам, наделяли их эпитетами, которые со временем становились устойчивыми формулами. Например, к духу-хозяину тайги обращались следующим образом:

Муң кара диинниг,
Бай буурул таңдым, өршээ!

С тысячами черных белок,
Богатая седая моя тайга,
помилуй!

[А 33].

Подобные образные выражения являются не только художественно-изобразительным средством, но и одним из смысловых блоков композиционной структуры заклинаний – обращением.

Благопожелания, как и другие жанры обрядового фольклора, также отражают веру древнего человека в магию слова. При этом он чувствовал себя полноправным хозяином своего слова, способным с его помощью направить ход событий будущей жизни того, к кому оно обращено.

Рассматривая поэтику бурятских благопожеланий-*юроолов*, С. С. Бардаханова пишет: «Основное назначение композиции, поэтического стиля благопожеланий – как можно более сжато и лаконично, но глубже и полнее выразить их идейно-эмоциональное содержание» [1982. С. 182]. Эту характеристику можно отнести и к жанрам тувинского обрядового фольклора.

Словарный состав тувинского языка, как и любого другого языка, находится в непрерывном изменении и развитии. Лексика всех произведений обрядовой поэзии характеризуется употреблением архаичных слов, которые вышли из активного употребления. Архаизмы позволяют нам проследить определенные этапы исторического развития этноса, следы пройденных веков. Так, в следующем благопожелании видны отзвуки господства маньчжурской династии в Туве:

Эштеринге белектерлиг,
Эженинге албанныг,
Окпан-чикпен оолдуг,
Оранчаан чурттуг болзун!
[Б 48].

Друзьям с подарками,
Императору с податью,
Веселого-удалого сына,
Землю пусть имеют!

Или:

Кара киштиң хаайындан дискеш,
Хаанынга албан өргүүр болзун!
Эрээн киштиң эрнинден дискеш,

Черного соболя за нос нанизывая,
Хану дань пусть преподносится!
Разного соболя за губы нанизывая,

Эжен, бээнге албан өргүүр болзун!
[Б 49].

Императору дань пусть преподносится!

В приведенных примерах употребляются архаичные слова: *эжен* – «китайский император»; *албан* – «подать, дань», которую ему платили.

Заклинания отражают и условия социальной жизни той эпохи, в которую охотник, обложенный непосильной данью, просит у духа добычу:

Албан-өрээ туттургаш,
Амыралдап диледим.

Дань-долг связали меня,
[Поэтому], надеясь, прошу тебя.

Богда-хээге соктургаш,
Могап-шүүдеп диледим.

Избитый императором,
Усталый-обеспокоенный прошу тебя.

[А 34].

В канонических благопожеланиях широко используются архаичные названия предметов гардероба, украшений и посуды.

Свадебная накидка невесты:

Баштаңгызы маңнык болзун

Накидка шелковой пусть будет.

Накосное украшение:

Чавагалыг бол.

Имей накосное украшение.

Посуда:

Ак хадың бышкылыг болзун.

Из белой березы мешалку пусть имеют.

Или:

Шары кежи көгээрлиг болзун.

Из бычьей шкуры флягу пусть имеют.

Как известно, с древних времен у тюркских и монгольских народов летоисчисление велось по 12-летнему животному циклу лунного календаря. Так, в благопожеланиях, посвященных *Шагаа,* Новому году, встреча-

ются старые названия годов лунного календаря: *хой чылы* – год Овцы, *улу чылы* – год Дракона, *мечи чылы* – год Обезьяны и т. д.

В восхвалениях борцов присутствуют имена из животного мира, не характерные для тувинской фауны, такие как *Чаан* – «Слон», *Арзылаң* – «Лев». Видимо, они заимствованы из индо-тибетской мифологии. Их наличие в восхвалениях свидетельствует о стремлении людей показать своих героев ловкими и сильными, подобно этим животным и птицам.

Язык обрядовой поэзии в своем историческом развитии, переходя от одного поколения к другому, обрабатывался, отшлифовывался, кристаллизовывался и приобретал формульную устойчивость.

В благопожеланиях, в отличие от заклинаний, используется поэтически нейтральная лексика, так как они обращены к конкретному человеку с добрыми пожеланиями на будущее.

Для заклинаний охотника характерно наличие звукоподражательных слов '*ток*', '*так*', '*өг-өг*', которые передают звуки выстрелов и лай охотничьей собаки. Они придают живость, выразительность всему поэтическому строю и конкретизируют просьбу дать меткость каждому выстрелу на промысле:

«Ток» дээрге доңга бажынче,
«Так» дээрге кара баарынче.
[А 35].

«Ток» – прямо в голову,
«Так» – в черную печень.

Другой пример:

Калдар ыдым – «өг-өг»,

Кара боом – «тог-тог»
Өршээ, хайыракан!
[А 36].

Моя мухортая собака – «гав-гав»,
Мое черное ружье – *«тог-тог»*
Помилуй, *хайыракан*!

В благопожеланиях для образной передачи основного смысла пожелания также используются звукоподражательные междометия, имеющие магический смысл:

«Хак» дээр ханаа-думаа
«Тук» дээр түкпү-думаа турбазын!

[Б 53].

«Хак», такой болезни,
«Тук», такой болезни да не будет!

В благопожеланиях, в отличие от других жанров тувинской обрядовой поэзии, широко используются мудрые наставления, созвучные народным пословицам. В популярной тувинской пословице об уважении говорится так:

Улугну улуг деп,
Бичиини бичии деп хүндүле.

Старшего считая старшим,
Младшего считая младшим,
[их] – почитай.

No же формульное выражение находим в благопожелании, адресованном ребенку в честь его рождения:

Улугну хүндүлеп чорзун,
Бичиини сургап чорзун.
[Б 54].

Взрослого пусть уважает,
Младшего пусть наставляет.

У алтайцев имеется свадебное благопожелание с тем же смыслом:

Јаандырын тооп јурзин,
Јаштарын кундулеп јурзин.
[Тадина Н. А., 1995. С. 133].

Пусть старших уважают,
Пусть молодых угощают.

Благопожелание тувинцев, посвященное невесте, несет в себе отголосок той же пословицы:

Урууцну ыглатпайн өстүр,
Улугну хүндүлеп чор, уруум...

Расти дочку, не доводя ее до слез,
Уважай старших, дочь моя...

Следует заметить, что употребление парных слов является излюбленным приемом в произведениях обрядовой поэзии. Как правило, это устойчивые количественные и качественные характеристики, придающие образность произведениям обрядовой поэзии и значимость совершаемому ритуалу. Они встречаются в форме существительных (*анай-хураган* – 'козлята-ягнята'; *ажы-төл* – дети; *амыр-дыш* – 'покой-спокойствие'; *айбес* – 'кандык-сарана'; *аас-кежик* – 'счастье'), прилагательных (*уран-шевер* – 'искусный-умелый'; *омак-хөглүг* – 'веселый-удалой'; *өөр-өнер* – 'много-многочисленный'; *окпан-чикпен* – 'шустрый-бедовый') и глаголов (*үнер-кирер* – 'выходить-заходить', *ужар-турар* – 'падать-вставать'). Как видим, их компоненты могут быть синонимичными и антонимичными.

Типологически парные сочетания относятся к формам словоупотребления, свойственным именно народно-поэтической традиции.

В парно-сочетающихся словах в большинстве случаев оба компонента могут употребляться самостоятельно (*идик-хеп* – ‘обувь-одежда’; *эзер-чүген* – ‘седло-узда’; *үйгу-дыш* – ‘сон-спокойствие’; *үнүш-дүжүт* – ‘растение-урожай’; *оюн-каткы* – ‘игра-смех’; *анай-хураган* – ‘козлята-ягнята’). Значительно реже один из компонентов парного сочетания как самостоятельная семантическая единица речи использоваться не может: *ажы-төл* – ‘дети’, *ачы-дуза* – ‘помощь’, *өг-буле* – семья и др. По-видимому, смысл этих слов, значимый для парной конструкции, со временем был утрачен.

В исследуемых нами поэтических текстах встречаются и образно-синонимические повторы. По мнению Е. М. Мелетинского, «повтор не только «поддерживает» определенную фольклорную эстетику, но также является важнейшим механизмом устного творчества» [1998. С. 19]. Повторы в тувинской народной поэзии выполняют двоякую функцию: во-первых, выступают в качестве художественно-изобразительного приема; во-вторых, являются средством, облегчающим запоминание и воспроизведение устного текста. Так, в свадебном благопожелании невесте желают:

Тел-ыяштың будуу ышкаш Өнер болзун.
Как ветви священного дерева, Пусть будут многочисленными.
Хам-ыяштың будуу ышкаш Шыргай болзун.
Как ветви шаманского дерева, Пусть будут густыми.
[Б 55].

Или:

Торлаа ышкаш онер болзун.
Как куропатка, будь многодетной.
Торга ышкаш каас болзун.
Как дятел, будь нарядной.
[Б 56].

В тувинских обрядовых текстах используются некоторые диалектные слова, свойственные западному и южному говорам тувинского языка: *мыйлааңар* (лит. *өршээңер*) – ‘помилуйте, благословите’; *бочурга* – (лит. *мочурга*) – ‘почка, побег’; *эвээл-чөрээл* (лит. *йөрээл*) – ‘благословение’; *эмзевээн* (лит. *амзаваан*) – ‘не притронулся’.

Обращаясь к конкретному человеку с пожеланиями, благословитель не называет адресата его собственным именем. В редких случаях в благопожеланиях употребляются вокативы – *уруум* – «дочь моя»; *оглум* – «сын мой».

Объект восхваления называется собственным именем. Так, в *макталах* борцу присутствует его имя или богатырский титул (*Дамба, Дугар*; *Чаан* – Слон, *Арзылан* – Лев); в восхвалениях скакуну – его кличка (*Донен-Калдар* – Молодой-Сивый, *Кара-Дой* – Темно-Гнедой, *Чүгүрүк-Бора* – Быстрый-Сивый и т. д.).

В конце *макталов*, для того чтобы обратить внимание зрителей на адресата восхваления, почти всегда используются глаголы повелительного наклонения с императивной интонацией (*үндуруңер*! – ‘выпускайте!’, *көруңер!* – ‘посмотрите!’).

В фольклоре разных народов встречается **прием повтора слов в начале или в конце стихотворной строки**. Как отмечают исследователи, наибольшее распространение этот прием нашел в эпосе тюркоязычных и монголоязычных народов. Для тувинской обрядовой поэзии характерен также повтор слова «*болзун*» – «пусть будет», «пусть сбудется» в конце стихотворной строки. Повторы активно применяются в *йөрээлах*. Главной особенностью этого приема является применение глагольной формы «*болзун*» в желательно-повелительной форме в конце каждой стихотворной строки, поскольку в тувинском языке предложение заканчивается глаголом. Например:

Аттанганы чыраа болзун,
У верхового – ход иноходью пусть будет,
Азынганы алдын болзун!
Носимое – золотым пусть будет!
Эдилээни мөңгүн болзун,
Пользуемое – серебряным пусть будет,
Эзертээни чыраа болзун!
У оседланного – ход иноходью пусть будет!
[Б 57].

Применение слова «*болзун*» – «пусть будет», «пусть сбудется» также является поэтическим приемом, особо подчеркивающим, «внушающим» определенную мысль, направленную на свершение доброго пожелания, усиливающим магическое воздействие слов. Например, в бурятских бла-

гопожеланиях-*юроолах* такой формой сказуемого является слово «*Болтогой!*» – «Пусть сбудется!» С. С. Бардаханова, исследуя бурятские благопожелания, считает их «закрепками», закрепляющими высказанное *юролчином* благословение [1982. С. 183]. По поводу таких же повторов в конце стихотворной строки Р. А. Султангареева пишет: «Активно применяемые слова – «пусть будет», «будь» – соединяют желаемое и действительное, обеспечивают исполнение желаний уже сказанным словом» [1998. С. 92].

Нередко наблюдается прерывистое применение данного слова:

Бажынын дүгү
Агарыыр болзун!
Ак салдыг,
Ак баштыг болзун!
[Алгыш-йорээлдер. 1990. С. 45].

Волосы на голове
Седыми пусть будут!
Белобородым,
Седоголовым пусть будет!

Каждый обрядовый поэтический текст представляет собой сложное синтаксическое целое, объединенное одной общей темой, соответствующей функциональной направленности жанров. Так как они бытуют в стихотворной форме, то и употребление глаголов в каждом жанре отличается некоторым своеобразием. Рассмотрим особенности употребления грамматических глагольных форм.

В заклинаниях индивидуальная просьба, как правило, выражается в предложении личным показателем именного сказуемого: *мен* – «я».

а) Ак сүдүм
Чажып тур мен…

Мое белое молоко
Я окропляю.

б) Аъш-чемим дээжизин
ргүп тур мен.

Самое лучшее из пищи
Я преподношу.

Каждая мольба, просьба в охотничьих заклинаниях определяется исходным падежом (*үнеринин падежи*), который выражает просьбу отдать часть чего-то. Например:

Чээренниң омаан**дан**,
Кошкарның олезин**ден**,
Хемниң балыын**дан**,

Из джейранов – резвого,
Из горных козлов – сивого,
Из речных [мест] – рыбу,

Дагның тарбаганын**дан**
Деп йөрээп тур мен.
[А 35].

Из горных [мест] – сурка
Прося [так], я заклинаю.

В заклинаниях, главным образом, употребляются простые глаголы, имеющие семантику «прошения и дароподношения»: *чалбарыыр* «просить милости», *чажар* «окроплять», *тейлээр* «молиться», *өргүүр* «преподносить», *хайырлаар* «миловать, дарить». В текстах они указывают на преклонение человека перед сверхъестественными силами, его просьбу о чем-либо, описывают даруемую «жертву», приносимую духу-хозяину данной местности. В следующих примерах с помощью глаголов *өргүүр* «преподносить», *чажар* «окроплять» описываются преподнесенные исполнителем обряда «жертвоприношения» духу:

а) Ак-пөзүмнү
Өргүп тур мен.
б) Ак сүдүмнү
Чажып тур мен.

Бело-синюю материю
Я преподношу [тебе].
Своим белым молоком
Я окропляю.

В благопожеланиях в основном преобладают составные именные сказуемые: «имя прилагательное + императивная форма глагола (*болзун* – ‘пусть имеет’, ‘пусть будет’) в третьем лице единственного и множественного числа» (*малдыг болзун* – ‘имеющими скот пусть будут’; *өнер болзун* – ‘многочисленными пусть будут’; *өөрлүг чорзун* – ‘имеющими друзей пусть будут’). При переводе с тувинского на русский язык составные именные сказуемые теряют свои формы и могут выражаться в форме причастия или несогласованного определения.

Содержание составных именных сказуемых, выражающих пожелание, можно разделить на разные тематические группы:

1) «хозяйственная утварь» (*бышкылыг болзун* ‘с мешалкой пусть будут’; *көгээрлиг болзун* ‘с кожаной фляжкой пусть будут’; *эттиг болзун* ‘с имуществом пусть будут’; *өглүг болзун* ‘имеющими юрту пусть будут’);

2) «домашний скот» (*коданныг болзун* ‘с отарой пусть будут’; *челелиг болзун* ‘с привязью для молодняка пусть будут’; *аъттыг болзун* ‘имеющими лошадей пусть будут’);

3) «богатство и многодетность» (*ажы-төлдүг болзун* ‘имеющими детей пусть будут’; *дөргүл-төрелдиг чорзун* ‘имеющими родственников пусть будут’; *кыстыг болзун* ‘имеющими дочку пусть будут’; *оолдуг бол-*

зун ‘имеющими сына пусть будут’; *кавайлыг болзун* ‘имеющими колыбель пусть будут’);

4) «еда-пища» (*элбек болзун* ‘обильной пусть будет’; *чаагай болзун* ‘вкусной пусть будет’; *эм-дом болзун* ‘целебной пусть будет’; *сыңмас болзун* ‘пусть не помещается’; *узум-чигир болзун* ‘сладостной пусть будет’; *амданныг болзун* ‘лакомой пусть будет’);

5) «физические качества человека» (*дыыжы болзун* ‘с острым слухом пусть будет’; *көскү болзун* ‘зорким пусть будет’, *узун болзун* ‘высоким пусть будет’).

Именно такая тематика пожеланий характерна для тувинских *йөрээлов*. Во всем этом, по мнению *йөрээлчи*, заключается счастье-благодать человека.

Для *макталов* характерны экспрессивно-эмоциональные глаголы, усиливающие внимание зрителей: *Мөге шылады!* Борец устал [ждать]!; *Донен-Калдар эртип келди!* ‘Донен-Калдар прискакал первым!’; *Мөгем содак-шудаа сыңыштайн тур!* ‘Мой борец в одежду борца просто не помещается!’; *Чүгүрүк аътты көрүңер!* ‘На скакуна посмотрите!’, а также повелительные глаголы 2-го лица множественного числа: *Мөгениң онаан үндүрүңер!* ‘На поединок борца выпускайте!’; *Улуг Чаанны үндүрүңер!* ‘Великого Слона выпускайте!’.

В произведениях обрядовой поэзии используются устойчивые смысловые формулы, которые могут синтаксически и лексически варьироваться. Рассмотрим формулу:

Аштаан чүве адап келзин,	Голодный, расспрашивая, пусть придет.
Сускаан чүве сурап келзин.	Жаждущий, ища, пусть придет.

[А 36].

Данная формула взята из благопожелания, посвященного невесте, в котором ей желают быть гостеприимной и щедрой хозяйкой. Вариант этого благопожелания:

Аштаан кижи адап кээрге,	Если голодный, расспрашивая [о тебе], придет –
Ажы-чеми белен болзун.	Еда-пища пусть готовой будет!
Суксаан кижи адап кээрге,	Если жаждущий, расспрашивая [о тебе], придет –

Суксун-чеми белен турзун!	Еда-питье пусть готовой будет!

[Б 57].

Данная формула использована **в заклинании** охотника, восхваляющего духа-хозяина тайги:

Аштаан чүве –	Голодный –
Айтырып кээр,	Разузнавая, приходит [к тебе],
Сускаан чүве –	Жаждущий –
Сураглап кээр,	Разыскивая, приходит [к тебе],
Ачылыг-хайыралыг,	Благодатная-милостивая,
Алдын-кызыл тандым!	Золотая-прекрасная моя тайга!

[А 37].

С точки зрения содержания проклятий можно выделить следующие семантические модели:

1. «Лишение потомства, детей» (*Орнун базар оол чок бол, // Кыдыынга орар кыс чок бол* – Пусть не будешь иметь сына-наследника, // Пусть не будет [у тебя] рядом сидящей дочери; *Уре-тол чок сывы кургазын* – Без детей пусть [его древо, род] засохнет; *Ажы-толу чок болзун* – Пусть у него детей не будет). Для тувинцев это проклятие было самым страшным, так как дети считаются одним из основных богатств человека. Если человек умирал бездетным, то про такого человека говорили, что «у него потух очаг», т. е. прервался его род.

2. «Пожелание долголетия и не увидеть хорошего от своих детей» (*Узун назымны назыла // Уруг-дарыын экизин корбе*! – Проживая долгую жизнь, // От детей хорошего чтоб ты не видел!). В приведенном тексте адресату, наоборот, желают такого долголетия, при котором он не увидит хорошего от детей и будет мучиться от этого. Тем самым адресату предвещают негативное будущее. Здесь «источником зла» для адресата должны стать его собственные дети.

3. «Пожелание нездоровья и увечий» (*Коор караан согурайын, // Дыннаар кулаан дуглансын* – Твои видящие глаза пусть ослепнут, // Твои слышащие уши пусть оглохнут; *Дылы одурулзун // Эрни чирилзин* – Пусть язык отсохнет // губы искривятся; *Согур чорзун* – Пусть останется слепым).

4. «Пожелание ранней смерти, чтобы не дожили до определенного времени» (*Келир кусту корбес боор сен, // Ковук харны баспас боор сен*! – Пусть не увидишь следующей осени, // Пусть не ступишь на глубокий снег!). В данном тексте с помощью иносказаний адресату желают скорейшей смерти – до ближайшей осени, до зимы.

5. «Лишение скота» (*Эзертээнин бору чизин //* Оседланного – пусть волк съедает). Известно, что одним из средств существования кочевника являлся скот. В приведенном примере человеку «желают», чтобы на его скот постоянно нападали хищники. Основная идея этого злоречения заключается в пожелании стать неимущим.

6. «Лишение крова, чтобы стал нищим бродягой» (*Эжик эргип хинчектелзин* – Мучаясь, пусть [он] будет обходить чужие двери; *Оо ортензин*! – Юрта (пусть) сгорит; *Унер-кирер ог чок болзун* – Юрты, чтобы можно было зайти-выйти, пусть не будет), т. е. чтобы у проклинаемого не было своего очага и дома.

7. «Пожелание одиночества» (*Чааскаан чорзун* – Пусть останется один; *Какан орген дег чааскаан болзун* – Как вбитый кол, одиноким пусть будет; *Каткан ыяш ышкаш болзун* – Подобно высохшему дереву пусть будет).

8. «Пожелание сесть в тюрьму» (*Карангы сеткилин // Кара бажынын дувун дырбазын*! – Твоя черная душа // в черной темнице (пусть) будет томиться).

Как видно из представленных семантических моделей, при насылании проклятия используется прием табуирования. На наш взгляд, это связано с анимистическими воззрениями и мифологическим мышлением людей, точнее, с мифологией смерти, так как прямое называние смерти могло привести к более тяжелым последствиям для самого отправителя обряда и для членов данного социума. В приведенных примерах отчетливо прослеживаются следующие бинарные оппозиции: жизнь – смерть, бездетность – многодетность, бедность – богатство, здоровье – болезнь.

Во всех текстах проклятий система человеческих ценностей связана с отрицательной семантикой, в отличие от благопожеланий с положительной направленностью.

§ 3.2. Художественно-изобразительные средства

В обрядовом фольклоре тувинцев можно найти ряд поэтических приемов, характерных для устно-поэтического творчества. Это аллитерация стиха, сравнение, эпитет, гипербола, метафора.

В работе У. А. Донгак о тувинском стихосложении выявлено, что аллитерация используется повсеместно (до 100 %), в текстах благопожеланий таких примеров 96 % [2000. С. 8].

Встречается аллитерация, охватывающая четверостишие:

Алдай таңдым кезиимге,
Аңы-меңи аайлыг турзун!

Агым суунга баарымга,

Алдын балык элбек болзун!

Алтай тайгу мою обойду –
Зверей-добычи много пусть будет!

К проточной моей воде подойду –
Золотых рыбок много пусть будет!

[А 38].

Наблюдается аллитерация и в рамках двустиший:

Азыраан малын каректап,
Алдай тандызынга аңнап,
Оран-делегейге чалбарып,
Омак-хөглүг чурттап чорзун!
[Алгыш-йрөөлдер. 1990. С. 68].

Ухаживая за скотом,
Охотясь на Алтай-тайге,
Молясь вселенной,
Радостно-весело пусть живут!

Или:

Дөңге тигер өглүг болзун.

Дискен кожу көвей болзун,

Сарыг аскыр чылгылыг болзун.
Салган чеми арбын болзун!

Пусть имеют юрту, которую можно ставить на бугорке.

Нанизанных вьюков пусть много имеют.

Пусть табун жеребцов имеют.
Пусть выставленная еда обильной будет.

[Б 57].

Аллитерация – это своеобразная звукопись, прежде всего устного стиха, усиливающая магию слова в обряде. В произведениях обрядовой

поэзии большую роль играют также конечные рифмы, с помощью которых достигается благозвучие стихотворных строк. В них преобладают глагольные рифмы, так как в тувинском языке глагол обычно стоит в конце предложения. В частности, в следующем примере перекрестные рифмы завершают первую и третью строки: «булут**тан** – ыяш**тан**», вторую и четвертую: «болба**зын** – дегбе**зин**», также наблюдается аллитерация, охватывающая четверостишие:

Чаъстыг булут**тан**
Чайык болба**зын**,

Чарт ыяш**тан**
Чарты дегбе**зин**!
[Б 59. РФ ТИГИ. Т. 244, д. 993].

От дождевого облака
Проливного дождя пусть не будет!
От твердого дерева
Занозы пусть не будет!

Обрядовой поэзии тувинцев, вследствие особой ее словесной организации, подчиненной законам стихосложения, присущи разнообразные тропы, функции которых в поэтическом тексте многогранны. Остановимся на характеристике наиболее показательных поэтических тропов.

Сравнение. Особую роль в *йөрээлах* и *макталах* играет сравнение. Этот прием в их поэтике является доминирующим и довольно устойчивым. Сравнение усиливает эмоциональную окраску стиха, подчеркивает главную его мысль. Как отмечал Б. В. Томашевский, «в сравнениях слова употребляются в их прямом значении, и внимание обращается на сопоставление двух совершенно отчетливых понятий. Сравнение может быть осмыслено до конца и поэтому выражается законченным предложением, отмечающим отдельный этап мысли» [2002. С. 78].

Формообразующую роль в указанном поэтическом приеме играют союзы *дег* – как, *ышкаш* – словно, *болган* – подобно. Объект сравнения сопоставляется с конкретными явлениями окружающего мира, наиболее близкими и понятными слушателям. Сравнение с природой и ее созданиями является одной из древних традиций, которая присуща разным народам. Приведем пример благопожелания, посвященного невесте:

Торлаа дег өөрлүг болзун,
Тогдук дег каас болзун!
[Б 60. РФ ТИГИ. Т. 57, д. 250].

Как [выводок] куропатки, пусть имеет много друзей,
Как дрофа, пусть будет нарядной!

Или такой пример:

Хая дег эттиг болзун,
Хараган дег малдыг болзун!
[Б 61].

Подобно [огромной] скале, имущества пусть имеет,
Подобно [густому] караганнику, скота пусть имеет!

В последнем примере сравнение с караганником передает особенности степного ландшафта, характерного для Тувы, где в изобилии встречается этот кустарник.

В качестве сравнения используются также эталонные имена буддийских божеств, называемых на тувинский лад в соответствии с национальной фонетикой:

Намзырай дег бай болзун,
Найдын дег өнер болзун!
[Б 62].

Будь богатым, как Намзырай,
Будь многодетным, как Найдын!

Здесь *Намзырай* выступает символом богатства, а *Найдын / Найдан* – многодетности. Следует отметить, что такие же сравнительные обороты в благопожелании имеются и у бурят:

Намсарай шэнги баян,
Найдан шэнги унэр болтогой!
[Бардаханова С. С., 1982. С. 192].

Будь богатым, как Намсарай,
И многодетным, как Найдан!

Для сравнения берутся даже сказочно-мифические названия горы и цветка, характерные для сказок и эпоса. Например:

Сумбер-Уула ышкаш мөге болзун!

Как гора Сумбер*, сильным пусть будет!

* Мифическая сказочная гора.

Сумбус чечээ ышкаш каас болзун!
[Б 63].

Как цветок Сумбус, нарядной пусть будет!

Идентичное мифическое название горы также характерно для бурятских благопожеланий:

Сун далай шэнги ундатай,
Сумбер уула шэнги һуртэй болоорой.
[Бардаханова С. С., 1982. С. 189].

Будь с питьем, как море молочное,
Будь величественным, как гора Сумеру.

Сравнения часто используются для создания образа коня в посвященных ему восхвалениях:

Дуран болган карактыг,
Туман болган тынышты,
Туң дег ак диштиг...
[В 16].

Глаза – как бинокли,
Дыхание – как туман,
Зубы белые – как раковины [каури]...

Объектами сравнения могут выступать и предметы, являющиеся продуктами технического прогресса. Этот пример показывает устойчивость поэтического приема, так как восхваление сочинялось совсем недавно, о чем свидетельствует сравнение с биноклем – предметом, в хозяйственной жизни тувинцев явно новым.

При восхвалении борцов их уподобляют животным и птицам, которые в народном понимании олицетворяют силу и ловкость:

Хартыгадан кашпагай,
Дээлдигенден тевингир...
[В 17].

Быстрее сокола,
Проворнее ястреба...

В данном примере сравнение выражено сравнительным падежом существительных с аффиксами *-дан-*, *- ден.*

Или:

Кокай ышкаш бөктүргелиг,
Тоолай дег боттуг...
[В 18].

Хребет – как у волка,
Сам – как настоящий заяц...

Образный ряд сравнений с лексическими повторами может ритмически передать ощущение стремительного бега коня:

Хартыга куш дег дүрген чоруур,
Хат-салгын дег дүрген чүгүрүк.
Эзир куш дег дүрген чоруктуг,
Ээр казырга дег дүрген чүгүрүк.
[В 19].

Быстрый, как ястреб летающий,
Быстрый, как ветер несущийся,
Быстрый, как орел налетающий,
Быстрый, как вихрь несущийся.

Как следует из рассмотренного материала, основной функцией сравнений в жанрах благопожеланий и восхвалений является создание чувственных образов – зрительных и слуховых – для легкости восприятия слушателями. Кроме того, сравнения могут указывать на количество, размер и форму. Эти простые сравнения в основном строятся на союзных словах *дег* – как, *ышкаш* – словно, *болган* – подобно. Сравнения часто употребляются в проклятиях.

В заклинаниях, в отличие от благопожеланий и восхвалений, сравнения почти не встречаются. В народном понимании, по-видимому, считалось, что человеку сравнивать могущественных духов с кем-либо или с чем-либо грозит опасностью.

Анализ устно-поэтических текстов благопожеланий и восхвалений показывает, что по стилистической структуре сравнения стали практически устойчивыми формульными выражениями.

Эпитет. Наиболее характерным поэтико-стилевым признаком для всех жанров обрядового фольклора является употребление эпитетов. Чаще всего это постоянные эпитеты: золотой – *алдын*, серебряный – *мөңгүн*, благодатный – *авыралдыг*, благородный – *ачылыг*.

У тувинцев кочевое скотоводство основывалось на круглогодичном пастбищном выпасе скота. Со сменой времен года устраивались перекочевки. Поэтому места стоянок соответствовали временам года: *кыштаг* – «зимнее стойбище», *чазаг* – «весеннее стойбище», *күзег* – «осеннее стойбище», *чайлаг* – «летнее стойбище». Благопожелание, посвященное невесте:

Алдын-сарыг
Күзеглиг болзун!
Алгыг, чаагай

Золото-красное
Осеннее стойбище пусть имеют!
Широкое, красивое

Чайлаглыг болзун! — Летнее стойбище пусть имеют!
[Алгыш-йорээлдер. 1990. С. 50].

В охотничьем заклинании, например, говорится:

Эртинелиг таңдым! — Моя драгоценная тайга!
[А 40].

Заклинание духу священного дерева – *тел-ыяш:*

Сарыг-ногаан чочагайлыг, — С желто-зелеными шишечками,
Сарыг-калбак бүрүлерлиг — С желто-широкими листьями
Тейлеп ханмас тел-ыяш. — Тебе не могу намолиться, *тел-ыяш*.

Другой пример:

Каптагайның каас-коязы, — Самое нарядное во всей вселенной,
Кайгамчыктыг бай-ла ыяш. — Удивительно богатое дерево.
[Алгыш-йорээлдер. 1990. С. 45]

Таким образом, в жанрах обрядовой поэзии применение эпитета усиленно культивируется. Почти каждое существительное сопровождается эпитетом, имеющим оценочное значение. Так, молодым супругам на свадьбе желают иметь красивую дочь, сильного сына:

Чараш, кежээ кыстыг болзун! — Красивую трудолюбивую дочь пусть имеют!
Эрес, мөге оолдуг болзун! — Удалого, сильного сына пусть имеют!
[Б 64].

Например, в заклинании при окроплении молоком произносится:

Ачылыг, хайыралыг — Благодатная, милостивая
Алдын-кызыл таңдым! — Золото-красная моя тайга!
[А 41].

В данном примере эпитет *алдын-кызыл* имеет значение ‘богатый, красивый, дорогой, прекрасный’.

С помощью метафорических эпитетов дают положительную характеристику коню:

Тулган дыыжы кулактарлыг, — С чуткими ушами,
Кан-болат дуюглуг... — Со звонкими стальными копытами...
[В 20].

Если в героическом эпосе тувинцев эпитеты служат характеристикой достоинств главного героя (*эгинниг кижи тутчуп шыдавас* – «плечистый человек не сможет одолеть [его]»), то в свадебных благопожеланиях жениху и невесте, а также ребенку в честь его рождения или при первой стрижке у него волос с помощью этого же эпитета адресату желают иметь подобные качества:

Эгинниг кижи тутчуп шыдавас болзун, — Плечистый человек пусть одолеть не сможет,
Аастыг кижиге алдырбас болзун! — Языкастому человеку пусть не уступит.
[Б 65].

У алтайцев во время свадебного ритуала – повязывания пояса жениху – отец невесты обращался к нему с таким же благопожеланием:

Јаактуга айттырбазын, — Пусть языкастыми не будет оскорблен,
Јаарындуга јыктырбазын. — Пусть плечистыми не будет поборен.
[Тадина Н. А., 1995. С. 135].

Удивительно разнообразны в *макталах* масти коней, что обусловлено развитым коневодством у тувинцев. Характерно выделение тончайших оттенков: *кара-хүрең* ‘темно-коричневый’, *доруг-хүрең* ‘гнедо-коричневый’, *калчан-шилги* ‘белолобый красновато-рыжий’, *күчен-хүрең* ‘мощный каурый’ и т. д. Например, в конце восхвалений, посвященных коню, помимо клички может упоминаться его масть:

а) Эки бениң төрүп бергени
Эки хүрең аъдымны!

От хорошей кобылы рожденный,
Мой хороший коричневый конь!

[В 21].

б) Кайгамчыктыг чүгүрүк
Кара-доруг аъдым!

Удивительно быстроногий
Мой темно-гнедой конь!

[В 22].

В тувинской обрядовой поэзии в основном преобладают эпитеты «украшающие», указывающие на качество, свойство объекта. Разнообразные цветовые эпитеты (*ак* 'белый' в значении 'священный, чистый', *алдын* 'золотой' в значении 'богатый', *кызыл* 'красный' в значении 'красивый, прекрасный' и т. д.) передают богатую цветовую гамму. Они призваны восхвалять природные реальности (гору, тайгу, деревья), жилища людей, а также в восхвалениях коней призваны объявлять их масти. Цветовые эпитеты чаще выражаются качественными сложными прилагательными (*алдын-сарыг, хүрең-доруг* и др.). Некоторые цветовые эпитеты переходят в разряд устойчивых формул, передающих красоту природы, окружающего мира. Можно сказать, что цветовые эпитеты также отражают эстетические народные представления о красоте. Числовые эпитеты в благопожеланиях обычно показывают множественность скота, детей.

Гипербола. Прием гиперболизации наиболее характерен для восхвалений. Это связано с функциональной задачей самого жанра *мактала*: красочно описать лучшие из достоинств борцов и скакунов. Поэтому здесь все подано крупным планом, гиперболизировано. Стать борца, его действия, а также скакун предстают перед зрителями в сказочно-богатырском виде. Гиперболы в этом жанре сходны с некоторыми описаниями богатыря и его коня в эпосе монголо-тюркоязычных народов.

Коню, например, как и в эпосе, дают такую характеристику:

Булуттуг дээрниң адаа-биле,
Будуктуг ыяшты кыры-биле маң наар.
[В 23].

По облачному небу,
Выше ветвистых деревьев скачет.

Секундант (*салыкчы*) призывает своего борца на поле, также преувеличенно описывая его силу. Его борец настолько могуществен, что:

Көктүг черни хөлбеңнедир,
Көк дээрни хөлбейтир,
Үнүп келди!
[Алгыш-йорээлдер. 1990. С. 84].

Зеленую землю колебля,
Синее небо колыша,
Выходит!

Или:

Мээң мөгем содак-шудаа
Белен чок сыңмайн туру.

Мой борец в одежду борца
Просто не вмещается!

Образная характеристика гиперболической мощи борца передается посредством сравнения его богатырского телосложения с объектами особого величия:

Турган боду арзылаң боттуг.
Соондан көөрге,
Соок кара далай дег.
[В 24].

Как лев, сам стоит.
Сзади посмотришь –
Как холодное черное море.

В восхвалениях борцу мгновенность его реакции в борьбе с соперником передается следующими формульными выражениями:

Карак чивеш аразында
Катай кагар кадыг мөге!

Не успеешь глазом моргнуть,
Делает подсечку стойкий борец!

Или:

Эргек дырбаш аразында
Эгин бажын часпас мөге!

Не успеешь пальцем пошевельнуть,
За плечи хватает, не промахиваясь, борец!

[В 25].

Скакун-победитель и его бег также могут характеризоваться гиперболическими сравнениями:

Даг ышкаш боттуг,
Ок ышкаш чоруктуг.

Сам подобен горе,
Бег его подобен [пущенной] стреле.

[В 26].

Исключительная быстрота бега скакуна рисуется так:

а) Дуруяа кушка четтирбес,
Тура дүшпес маңнаар.
Тогдук кушка четтирбес,
Доктаап дүшпес дүрген маңнаар.

Журавлю его не догнать –
Непрерывно бежит.
Дрофе его не догнать –
Не останавливаясь, быстро бежит.

[В 27].

б) Дүктүг даванныга четтирбес,
Чүглүг кудуруктугга баштатпас…

Шерстоногим [зверям] его не догнать,
Хвостатым пернатым не быть впереди его.

[В 28].

Или бег коня настолько быстрый, что:

Мунган кижи
Хадый бээр ышкаш.

Всадник,
Кажется, слетит с него.

[В 29].

Как следует из приведенных примеров, в *макталах* с помощью гипербол слушателям дается представление о неслыханной силе и ловкости борца, коня.

Гиперболические формулы встречаются и в благопожеланиях:

Азыраан малы –
Аал сыңмас болзун!

Эдилээн эди –
Эгин ажыг болзун!

Выращенный скот –
Пусть не вмещается во дворе!
Нажитого добра –
Выше плеч пусть будет!

[Б 66].

В некоторых случаях в охотничьих заклинаниях наблюдается применение приема преуменьшения – **литоты.** Например, обращаясь к духу, охотник уничижительными словами описывает себя так:

Самдар чолдак хептиг,
Чалчай алгы саадактыг,
Чымык, былда боолуг,
Чалбак кара таалыңныг,
Кара дазыл аяктыг,

Хадың урузу калгактыг,
Дадаан-додаан аңчы мен.

В рваной короткой одежде,
С истертым кожаным колчаном,
С тихим запальным ружьем,
С плоской черной сумой,
С черной чашкой из корня березы,
С черпаком из березовой чаги,
Я, неказистый-неприглядный, охотник.

[А 42].

В следующем охотничьем заклинании, записанном в Тоджинском районе в 1990 г. от В. М. Хугбек, также встречаем **прием литоты**:

Койгун-тоолай, аң-меңниң
Орай-хенчезинден
Уткудуп,
Дозудуп корүңер!
Ядыы-мөчү улус бис
[А 43].

Из зайцев, зверей
Позднего-меньшего
Выведите навстречу,
Встретить его, помогите!
Мы бедные-нищие люди.

Прибедняясь и жалуясь, прося хотя бы малой добычи, охотник тем самым хочет расположить к себе духов, разжалобить их.

Итак, гиперболы в *макталах* служат для идеализации восхваляющего объекта. С их помощью выявляются наиболее характерные, отличительные черты славящего объекта. О системе художественной изобразительности народной поэзии у бурят, в частности о тропах, С. Ш. Чагдуров писал: «Там, где есть идеал, психологически неизбежны преувеличения» [1999. С. 58]. В тувинской обрядовой поэзии это можно отнести к восхвалениям.

Метафора. По мнению многих исследователей, в народной поэзии метафора является одним из наиболее продуктивных стилистических приемов. Однако в нашем материале зафиксированы только метафоры-олицетворения. Они употребляются в заклинаниях, так как древний человек с его мировосприятием «оживотворял» весь окружающий мир, приписывая духам-хозяевам человеческие качества. Основную функцию закли-

наний выполняют метафорические глаголы. Например, к духу-хозяину целебного источника – *аржаана* обращаются с такой просьбой:

Човуланым чоттундуруп бер,
Аарыым арылдырып бер…
[А 44].

Сотри мое мученье,
Очисти мою болезнь…

В данном примере глаголы повелительного наклонения (*чоттундур* – сотри; *арылдыр* – очисти) имеют метафорический смысл. Духу-хозяину *аржаана* приписываются действия, присущие живому человеку. «Такое сближение явлений природы с живыми поступками человека называется антропоморфизмом» [Томашевский Б. В., 2002. С. 54].

Охотник, обращаясь к духу-хозяину тайги, также просит его, как живого человека:

Хая көрүнме, кадыр таңдым.
Бээр көрнүп көр, бедик таңдым.
[А 45].

Не отворачивайся, горная моя тайга.
Посмотри сюда, высокая моя тайга.

Смысл просьбы выражен в иносказательно-метафорической форме: не оставляй в беде, будь милостивой и щедрой.

Из приведенных примеров следует, что в поэтическом тексте заклинания метафора не только является изобразительным приемом, но и помогает наиболее убедительно выразить просьбу человека.

Метафора как художественный троп утвердилась в поэзии, в том числе в народной, в более позднее время, когда человек научился воспринимать окружающий мир не только эмоционально-чувственно, но и логически. Л. Н. Романова также считает, что в устной народной поэзии якутов, а также в зарождавшейся письменной якутской литературе метафоры крайне редки [1997. С. 11].

Иносказание (аллегория). Для тувинской обрядовой поэзии характерно использование и такого излюбленного фольклорного средства изобразительности, как иносказание.

Иносказания употребляются как «опосредованное, образное описание реалий и явлений взамен их прямого (терминологического) называния, – стилевой прием, популярный в фольклорной поэзии многих народов» [Кудияров А. В., 1984. С. 44]. Как отмечено в гл. II, в охотничьих заклинаниях, широко представлены иносказания для описательной характеристики зверей, их внешнего облика и повадок, так как на называние зверей существовал запрет, чтобы не помешать охоте на них. Вот как в форме образного табуированного иносказания просят у духа тайги послать марала (*сыын*):

Сорар чаглыыңдан,
Чодур мыйыстыыңдан.
[А 46].

Имеющего жирное мясо,
Имеющего ветвистые (рога).

Охотник просил духа-хозяина тайги одарить его разнообразными зверями, наиболее крупными, такими как лось и марал, а также белками, описывая их всех следующими иносказательными словами:

Калбак алгылыыңдан,
Кадыг сиирлиңден,
Кадыг бышкылыыңдан,
Кырган диженiңден
Хайырлаңар!
[А 47].

Имеющего широкую шкуру,
Имеющего крепкое сухожилие,
Имеющего крепкие лапы,
Старую *дижен**
Подарите!

Если человек охотился на белку, с помощью иносказания он мог произнести такое заклинание:

Сарыг диженiңден,
Саксагар кудуруктууңдан...
[А 48].

Рыжую *дижен*,
С пушистым хвостом...

Зверей, находящихся в самых труднодоступных и непроходимых местах, не называя их, не перечисляя, охотник просит спустить на видное место или показать ему:

Бедиктээзин
Оргаа дүжүрүңер.

Высоко находящихся
На равнину спустите.

Или:

Шыргайдаазын
Акка өткүдүңер.
[А 49].

В дебрях находящихся
Вблизи покажите.

* Иносказательное название белки.

Не пользуясь терминологическими названиями зверей, охотник дает понять, что ему нужны именно такие:

Чоон чодалыыңдан,
Хайышкак кырылыыңдан
Хайыракан!

С толстой голенью,
С кривой локтевой костью [пошли],
Хайыракан!

Или:

Чара кагар сөөктүгден,
Саргарар чаглыыңдан,
Авыра!
[А 50].

Имеющего [трубчатую] кость, чтобы надвое расколоть,
Имеющего желтый жир [пошли],
Окажи милость!

В приведенном ниже примере используются такие художественные средства, как гипербола и иносказание:

Дөрге сыңмас
Тоштүгден хайырланар!

На почетном месте не помещающегося
С грудинкой [зверя], дарите!

[А 51].

В данном заклинании прослеживается уважительное отношение к убитому зверю, его помещают на самое почетное место, находящееся напротив входной двери в юрте. Преувеличение проявляется в том, что у духа-хозяина тайги просят такого большого зверя, который не может поместиться на почетном месте, занимающего большую часть юрты.

Интересен пример заклинания, в котором охотник просит духа подготовить для него зверей, также не называя их имен:

Алырымны аайлаштырып,
Аткаар көрүндүрүп туруңар.
Бээриңни белеткеп,
Бээр көрүндүрүп туруңар.
[А 52].

То, что я возьму, мне готовя,
[Их] от себя поверните.
Отдаваемого [мне] готовя,
[Их] ко мне поверните.

В редких случаях в охотничьих заклинаниях имеет место прямое называние зверей:

Дилгиниң кызылыңдан,
Бөрүнүң көгүнден,
Киштиң каразындан
Хайырлаңар, өршээ!
[А 53].

Из лисиц – рыжую,
Из волков – синего,
Из соболей – черного
Дарите, милуя!

В благопожеланиях иносказания являются наиболее полно художественно разработанным и емким изобразительным приемом, в котором ярко проявляется народно-поэтическая фантазия. Так, в *йөрээлах*, посвященных невесте, наряду с распространенным и отмеченным нами выше иносказанием содержится пожелание ей быть многодетной матерью и иметь большое поголовье скота:

Алангы эдээн
Ажы-толү чаза базар болзун!
Сонгу эдээн
Анай-хураганы чаза базар болзун!
[Б 67].

Переднюю полу
Пусть дети топчут!
Заднюю полу
Пусть скот топчет!

Встречаются и такие пожелания-иносказания:

Улагта мунар аттыг болзун!
Урук сөөртүр оолдуг болзун!
Чүген сыңмас аттыг болзун!
Чүвүр сыңмас оолдуг болзун!
[Б 68].

Пусть имеют лошадь, на которой будут ездить!
Пусть имеют сына, который потащит шест!
Пусть лошадь не вмещается в узду!
Пусть сын не вмещается в штаны!

В первом примере *йөрээлчи* образно говорит о многодетности и богатстве, во втором – не без юмора желает молодоженам иметь выносливую лошадь и сына богатырского телосложения.

Также иносказательно молодоженам желали быть хозяевами многочисленного скота и нажитого добра следующим благопожеланием:

Хову кежерде доозуннуг болзун! — Переходя степь, пусть пыль поднимают!

Арт ажарда барааннуг болзун! — Переходя перевал, пусть вьюк имеют!

[Б 69].

Таким образом, исследование поэтики произведений обрядового фольклора позволяет сделать вывод о том, что язык тувинской обрядовой поэзии богат и разнообразен по лексическому составу, а также по использованию различных средств художественного выражения. Здесь можно найти тропы, характерные и для других жанров фольклора. Каждый обрядовый жанр, имея свою прагматическую направленность, достаточно избирателен в поэтических средствах.

Заклинаниям в основном свойственно сочетание лексики высокого стиля в обращении к сверхъестественным силам, смиренной интонации и самоуничижительных характеристик просителя. Из художественно-изобразительных средств в заклинаниях активно используются эпитеты и иносказания. Отсутствие приемов сравнений и гипербол является их жанровой приметой.

Для благопожеланий характерна поэтически нейтральная лексика. Из художественно-изобразительных средств чаще применяются сравнения, эпитеты и иносказания.

Восхваления изобилуют сравнениями, гиперболами, которые для данного жанра являются элементами сюжетосложения.

Для проклятий наиболее часто используемыми приемами являются сравнения, иносказания, которые являются «строительным материалом» для них.

Примеры метафор во всех жанрах обрядового фольклора довольно редки.

В поэтических произведениях жанров тувинского обрядового фольклора продолжает устойчиво сохраняться лексика, вышедшая из активного употребления в языке. Так же часто встречаются парные слова. Некоторые из них уже обозначают единое понятие при утрате семантики одним из архаичных лексических компонентов.

Активно использующиеся лексико-стилистические и художественные приемы в устно-поэтических произведениях тувинского обрядового фольклора служат, прежде всего, средством передачи доминирующей функции жанра и его нравственного содержания, а также обусловлены уровнем национального мироощущения и поэтического мышления народа. Композиция любого произведения обрядовой поэзии тувинцев обусловлена его прагматическим характером и связью с ритуалом.

Заключение

Проведенное нами исследование является первой работой, посвященной ранее неизученной области духовной культуры тувинцев – традиционной обрядовой поэзии. В исследовании использованы архивные и полевые материалы XX-XXI вв., а также опубликованные теоретические работы по данной проблематике.

Обрядовая поэзия, являясь одной из самых архаичных областей фольклора, представляет собой богатство духовной культуры тувинцев. Являясь поэтическим выражением отношения людей к различным культам, воплотившим веру в магическую силу сакрального слова, его могущественность и действенность, произведения обрядовой поэзии выполняют важные функции во всех сферах жизни тувинского народа (в культовых, семейно-бытовых и календарных обрядах), способствуя реализации самого обряда, создают словесную схему ситуации.

В комплекс традиционных верований тувинцев конца XIX-XX вв. входят дошаманские ритуалы, шаманизм и буддизм (в форме тибетского ламаизма). В ходе исследования установлено, что дошаманские, шаманистские и буддийские обряды, какими бы разными они ни были по своей сути и цели, объединяет один существенный признак: в дошаманских обрядах вербальным компонентом являются заклинания – *чалбарыглар,* в шаманистских – *алгыштар*, в буддийских – *мантры*.

Наиболее древними считаются ***дошаманские обряды***, которые связаны с почитанием и обожествлением всей природы. Эти верования восходят к древнейшим религиозным представлениям, свойственным человеческому мышлению на ранних этапах развития. По верованиям тувинцев, каждая природная реалия (горы, реки и т. д.) имела своего хозяина или хозяйку – ээ. При почтительном отношении людей они покровительствовали им, приносили удачу. Поэтому дошаманистские верования древних тувинцев представляют собой комплекс ритуальных действий, имеющих умилостивительный характер. Здесь мы выделяем следующие обряды: культовые, семейно-бытовые и календарные. Культовые обряды

проводились с целью поклонения различным духам-хозяевам земли, лесов, рек и т. п. Главной задачей их проведения считалось умилостивление духов-хозяев определенных местностей. Поэтому произносили заклинания-*чалбарыглар*, с помощью которых обращались к высшим силам. Рассмотренные культовые обряды разделены нами на две группы: коллективные и индивидуальные. Выявлена общая схема проведения обрядов. Для коллективных обрядов характерна следующая последовательность:

1) подготовка места моления;

2) подношение дара (угощения – жертвоприношения) духу-хозяину с разжиганием жертвенного костра – *сағ салыры*;

3) обращение одного человека – знатока обрядов – к духу-хозяину с заклинанием от имени всего коллектива (заклинание произносилось громко);

4) ритуальное окропление четырех сторон света;

5) троекратный обход участниками жертвенного костра.

Индивидуальные обряды, как правило, включают следующие основные действия:

1. Подношение дара в разных вариантах:

а) жертва через огонь – *сағ салыры*;

б) угощение;

в) привязывание *чалама* – разноцветных лент;

г) окропление.

Исполнителем обряда данные виды жертвоприношений могут варьироваться, т. е. совершается один либо все его виды.

2. Обращение от своего имени к духу-хозяину с заклинанием (заклинание произносится тихо или про себя, шепотом).

Структура данных обрядов устойчиво сохраняется до настоящего времени. В коллективных культовых обрядах для проведения ритуала и исполнения заклинания выбирали уважаемого человека, хорошо знающего традиции и обычаи своего народа, наделенного поэтическим даром. Однако в последующие периоды проведение культовых обрядов шаманом или ламой стало считаться более эффективным.

Календарные обряды подразделяются на весенне-летние циклы (встреча Нового года – *Шагаа*; кастрирование домашних животных – *мал актаары*; стрижка овец – *хой кыргыыры;* отел домашних животных – *мал*

төрүүрде; переезд на весеннее и летнее стойбища – *чазаг болгаш чайлагже кожери*; встреча первого грома – *бир дугаар дыңмирээшкин уткууру*) и осенне-зимние циклы (взбивание шерсти для войлока – *дүк кагары*; катание войлока – *кидис кылыры*; праздник шерсти – *дүк дою*; переезд на осеннее и зимнее стойбища – *күзег болгаш кыштагже көжери*). Основным вербальным компонентом в семейно-бытовых и календарных обрядах являются благопожелания – *йөрээлдер*.

Шаманские обряды. Исследователь тувинского шаманизма М. Б. Кенин-Лопсан в обрядовой практике шаманов выделяет два направления: культовое и лечебное. Кроме того, шаманы обязательно участвовали в свадебной и похоронной обрядностях тувинцев. В свадебном ритуале, в отличие от похоронной обрядности, роль шамана была невелика. Он только определял наиболее благоприятный день для проведения свадьбы. В похоронной обрядности тувинцев шаманы занимали главенствующее положение. Родственникам умершего они указывали место погребения и дату похорон. При поминках на седьмые и сорок девятые сутки, а также через год с помощью шамана родственники умершего устраивали «встречу» с покойным.

Буддийские обряды. После принятия буддизма (XVII в.) тувинцы продолжали совершать свои исконные обряды, связанные с анимистическими представлениями. Многие культовые обряды сохранились, сосуществуя с буддийскими. Их отличие состояло в том, что эти же обряды могли проводиться и представителями буддийского духовенства – *ламами*, так же как и семейно-бытовые ритуалы.

Религиозный синкретизм. В настоящее время в религиозной обрядности тувинцев наблюдается синтез всех традиционных верований: дошаманских, шаманистских и буддийских. Яркой специфической чертой, присущей тувинской традиционной обрядности в целом, мы считаем возможность проведения любого религиозного обряда уважаемым человеком, знающим обычаи и обряды своего народа и одаренным поэтическим даром, а также шаманом (*хам*) либо буддийским монахом (*лама*). Более того, один и тот же обряд они могут проводить вместе.

Анализ текстов произведений традиционной обрядовой поэзии тувинцев, основанный на систематизации, классификации, изучении их композиции, поэтики, роли и функций в обрядах позволил рассмотреть их национальную специфику в системе тувинского фольклора.

Основными критериями разграничения жанров являются ***обрядовая функция***, ***композиция*** и ***адресная направленность.*** С использованием этих кртериев выделены следующие пять жанров: заклинания (*чалбарыглар*), благопожелания (*йөрээлдер)*, восхваления (*макталдар)*, скотоводческие заговоры (заговоры, исполняемые при приучении матки животного к приплоду – *мал алзыры;* заговоры, посвященные костям животных: атланту и поясничному позвонку – *молдурук, хей-оорга алгаары*), проклятия (*каргыштар*). Основным признаком всех произведений обрядовой поэзии является достижение желаемого результата с помощью магии слова и ритуальных действ. Каждому жанру обрядовой поэзии даны следующие определения.

Заклинания (*чалбарыглар*) – поэтические тексты, обращенные к сверхъестественным существам с мольбой и просьбой о помощи.

Благопожелания (*йөрээлдер*) – поэтические тексты с пожеланием добра, наставления и советы на будущее с положительной семантикой, обращенные к конкретному человеку.

Восхваления борцов и скакунов (*макталдар*) – поэтические тексты, прославляющие достоинства, качества борцов и скакунов с целью вдохновить их на победу или вознаградить за успех.

Скотоводческие заговоры делятся на две группы: 1) заговоры, исполняемые при приучении матки животного к приплоду (*мал алзыры*), – звукосимволические слова, исполняемые с мелодическим напевом с целью успокоить матку домашнего животного, чтобы она приняла своего или чужого детеныша (возможно, это свидетельство древних, более близких, чем сейчас, отношений людей и животных); 2) заговоры, посвященные атланту и поясничному позвонку домашних животных (*хей-оорга, молдурук алгаары*), – поэтические тексты, исполняющиеся для призывания души (*кут*) животных в стойбище.

Проклятия (*каргыштар*) – поэтические тексты с негативными пожеланиями конкретному человеку, целью которых являлось нанесение ему вреда.

Исследование ***обрядовых функций*** жанров обрядового фольклора показало, что каждый из них выполняет в обряде только ему присущую роль. Заклинания служат средством установления контакта со сверхъестественными силами, благопожелания выражают пожелания добра на будущее и закрепляют в сознании коллектива факт свершения какого-либо

значимого события в жизни человека. Восхваления превозносят силу, ловкость и мощь восславляемых объектов – борца и скакуна. Скотоводческие заговоры преследовали две цели: во-первых, приучение матки домашнего животного к детенышу; во-вторых, возвращение в стойбище души (*кут*) животного. Анализ произведений обрядовой поэзии также показал, что функция жанров является основополагающей и для композиции текстов – показателя своеобразия произведений обрядовой поэзии тувинцев.

Изучение ***композиции текстов*** показывает, что каждый жанр обрядового фольклора содержит семантические блоки, несущие основную идею текста. В структуре заклинаний число семантических блоков может колебаться от трех до одного. Эти блоки включают: 1) обращение-восхваление духов-хозяев; 2) описание угощения-жертвоприношения; 3) просьбу, обращенную к духам-хозяевам. В некоторых случаях заклинания могут быть неполными, состоящими из двух компонентов: просьбы и описания угощения-жертвоприношения ***либо*** обращения-восхваления и просьбы. Заклинание может также содержать только один компонент – блок просьбы. Остальные жанры включают один семантический блок. Например, для благопожеланий это изложение напутствия, пожелание счастья, для восхвалений – прославление, для проклятий – негативное пожелание.

Адресная направленность каждого жанра различна. В заклинаниях это сверхъестественные силы, в благопожеланиях и проклятиях – конкретные люди, в восхвалениях – борцы и скакуны, в скотоводческих заговорах – домашние животные.

Таким образом, четкая привязка структурных элементов произведений обрядовой поэзии к этапам обрядов придает ритуалам осмысленность, сакральность и функциональную направленность.

У тувинцев роль произведений обрядовой поэзии в проводимых ритуалах и праздниках очень велика. Можно утверждать, что *чалбарыг, йорээл* и *мактал* являются наиболее широко распространенными жанрами. В процессе проведения многих традиционных тувинских обрядов именно этим жанрам как словесным компонентам отводилась главная роль. Однако в ходе обрядов каждый жанр выполнял свою задачу. Заклинания в составе культовых обрядов, как и обряд в целом, преследовали одну ритуальную цель – поклонение духам-хозяевам местностей и испра-

шивание у них покровительства, благополучия. Во время совершения обряда люди с помощью заклинаний как бы устанавливали контакт с могущественными духами – ээ, выражали им свои конкретные просьбы. Поэтому заклинания произносились только в религиозных культовых обрядах тувинцев. Благопожелания выражали настроения и чувства всех участников обряда, их отношение к проводимому ритуалу и празднику. Они произносились в семейно-бытовых и календарных обрядах. Восхваления поднимали эмоциональный настрой и дух борцов; воспевали победившего борца и скакуна высоким поэтическим словом. Они исполнялись в ходе традиционных спортивных состязаний по национальной борьбе (*хүреш*) и в конных скачках (*аът чарыжы*).

Таким образом, можно утверждать, что роль произведений обрядовой поэзии в структуре и семантике ритуала в целом чрезвычайно велика. Именно словесная часть ритуала определяет его магическую направленность. Без преувеличения можно сказать, что у тувинцев ни один обряд и праздник не проходит без произнесения текстов обрядовой поэзии.

В лексике произведений тувинской обрядовой поэзии сохранился архаичный пласт, который в настоящее время вышел из активного употребления. Арсенал художественно-изобразительных средств базируется на ряде поэтических приемов тувинского устного народного творчества. В них широко используются такие общефольклорные художественно-изобразительные средства, как сравнение, эпитет, метафора, гипербола, иносказание. Тщательный анализ изобразительных средств позволяет сделать вывод о том, что причины их употребления и функции для каждого жанра различны. Для заклинаний характерны использование слов высокого стиля, присутствие почтительных обращений к божеству, применение метафор, эпитетов, иносказаний, а также отсутствие сравнений и гипербол. Благопожелания характеризуются активным применением сравнений, эпитетов, гипербол, иносказаний. Восхваления изобилуют сравнениями и гиперболами. Можно утверждать, что своеобразное использование разнообразных тропов в произведениях тувинской обрядовой поэзии обусловлено функциональным назначением жанров в ритуалах, а также национальными особенностями восприятия окружающего мира. Применение определенных художественно-изобразительных средств служит основным целям каждого жанра. В язык обрядовой поэзии органично вплетаются различные пословицы и поговорки, устойчивые формулы из героического

эпоса, в которых тувинский народ излагает свои идеалы и представления о прекрасном.

Обрядовая поэзия играла и играет важную роль в жизни тувинцев. В ней утверждается принятая этническая система ценностей, поддерживаются и санкционируются определенные нормы поведения. Главное их назначение состоит в том, что они устанавливают и поддерживают гармонию между природой и человеком, гармонию в человеческом обществе. Можно констатировать, что произведения обрядового фольклора были и остаются важнейшей частью традиционной культуры этноса.

В обрядовой поэзии тувинцев отчетливо прослеживаются генетические и культурно-исторические связи с фольклором тюрко-монгольских этносов: алтайцев, бурят, хакасов, якутов, калмыков, монголов. У всех этих народов до сих пор широко бытуют указанные архаичные жанры обрядового фольклора, которые имеют сходства и параллели. Их обрядовые и магические функции, композиционная структура текстов, поэтика во многом удивительно близки. Совпадают многие устойчивые формулы, тематические группы, что можно объяснить многовековыми историко-культурными контактами, сходными условиями жизни и быта, общностью духовной и материальной культуры. Поэтому народные принципы, мировосприятие и идеалы выражались в сходных благопожеланиях, заклинаниях, скотоводческих заговорах, восхвалениях. Следует отметить, что у всех тюркоязычных народов Сибири жанр восхвалений, посвященных борцам и скакунам, в обрядовом фольклоре отсутствует. Наличие восхвалений у тувинцев, на наш взгляд, обусловлено несомненным влиянием близкого соседства с монголоязычными народами (бурятами и монголами). По сравнению с восхвалениями (*соло, магтаал*) бурят и монголов тувинские восхваления имеют меньший объем.

Таким образом, основные научные результаты нашего исследования заключаются в следующем: описаны традиционные тувинские обряды в системе этнической культуры в целом; определены основные критерии разграничения обрядового фольклора тувинцев; рассмотрен жанровый состав обрядового фольклора, каждому жанру даны определения; проведена систематизация и классификация жанров обрядового фольклора; изучена композиция текстов произведений обрядовой поэзии; исследованы роль и функции слова в обрядах; рассмотрено поэтическое своеобразие произведений обрядовой поэзии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аксенов А. Н. Тувинская народная музыка. – М.: Сов. музыка, 1964. – 236 с.

Алгыш-йорээлдер (Тувинские благопожелания) / Сост., вступ. ст. З. К. Кыргыс. – Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1990. – 140 с.

Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX вв. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1975. – 198 с.

Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1980. – 318 с.

Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1984. – 233 с.

Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1992. – 239 с.

Байбурин А. К. Ритуал: старое и новое // Этнознаковые функции культуры. – М.: Наука, 1991. – С. 35-47.Бардаханова

Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. – СПб.: Наука. С.-Петерб. отд-ние, 1993. – 237 с.

Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959. – 180 с.

Бардаханова С. С. Малые жанры бурятского фольклора (пословицы, загадки, благопожелания). – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1982. – 207 с.

Бардаханова С. С. Система жанров бурятского фольклора. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1992. – 238 с.

Басаева К. Д. Семья и брак у бурят (вторая пол. XIX – XX века). – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1991. – 192 с.

Биткеев Н. Ц. Обрядовый фольклор // Тиигтхэ. Да будет так! – Элиста: Санан, 1993. – 80 с.

Борджанова Т. Г. Магическая поэзия калмыков. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. – 181 с.

Борджанова Т. Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика). – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. – 592 с.

Борев Ю. Б. Основные эстетические категории. – М.: Высш. шк., 1960. – 399 с.

Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов. – Абакан: УПП «Хакасия», 1996. – 221 с.

Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обряды и обычаи саянских тюрков. – Абакан: Хакас. гос. ун-т им. Н. Ф. Катанова, 2005.

Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. – М.: Изд-во вост. лит. 1961.

Вайнштейн С. И. Мир кочевников Центра Азии. – М.: Наука, 1991. – 296 с.

Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – М.: Высш. шк., 1989. – 406 с.

Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1987. – 115 с.

Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. – М.: Наука, 1989. – 256 с.

Гацак В. М. Экспериментальная текстология фольклора (на славянском и неславянском материале): Доклад для 12-го Международного съезда славистов в Кракове. – М., 1998. – 35 с.

Герасимова К. М. Предисловие редактора // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1992. – С. 6-8.

Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. – Л.: Изд-во РГО, 1930. – Т. 3, вып. 1.

Гусев В. Е. Эстетика фольклора. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1967. – 317 с.

Донгак У. А. Тувинское стихосложение: Автореф. дис. … канд. филол. наук. – Якутск, 2000. – 23 с.

Дулам С. Система символик в монгольском фольклоре и литературе: Автореф. дис. … д-ра филол. наук. – Улан-Удэ, 1997.

Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976. – С. 268-291.

Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера: Сб. Музея антропологии и этнографии. – Т. 33. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1977. – С. 172-216.

Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1974.

Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М.: Наука, 1977. – 199 с.

Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М.: Наука, 1988. – 114 с.

Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика: Учеб. пособие – М.: Вост. лит. РАН, 2002. – 246 с.

Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. – М.: Наука: Гл. ред. вост. лит., 1989. – 360 с.

Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. – СПб.: Изд-во АН, 1907. – Ч. 9: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. – 649 с.

Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства: Конец XIX – XX вв. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1987. – 164 с.

Кенин-Лопсан М. Б. Тыва чоннун бурунгу ужурлары. – Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1994. – 190 с.

Кенин-Лопсан М. Б. Проблемы этнографического изучения тувинского шаманизма по материалам шаманского фольклора: Автореф. дис. … д-ра ист. наук. – СПб., 1996. – 53 с.

Кон Ф. Я. За пятьдесят лет: Экспедиция в Сойотию. – М.: Сов. писатель, 1934. – 360 с.

Кондратьева Н. М. Скотоводческие заговоры теленгитов: Автореф. дис. ... канд. искусств. – Новосибирск, 1996. – 20 с.

Кудияров А. В. Художественно-стилевые закономерности эпоса монголоязычных народов // Фольклор. Образ и поэтическое слово в контексте. – М.: Наука, 1984. – С. 10-56.

Кужугет А. К. Зрелищно-игровые элементы в культовых обрядах тувинцев. – Кызыл: Тув. кн. изд-во, 2002. – 77 с.

Кужугет А. К. Тувинский летний праздник оваа дагыры // Учен. зап. – Кызыл, 2002. – Вып. 19. – С. 67-76.

Курбатский Г. Н. Тувинские праздники: Историко-этнографический очерк. – Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1973. – 78 с.

Курбатский Г. Н. Тувинцы в своем фольклоре. – Кызыл: Тув. кн. изд-во, 2001. – 462 с.

Кустова Ю. Г. Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. – СПб.: Петерб. востоковедение, 2000. – 158 с.

Куулар Ч. Ч. Тыва улустуң аас чогаалы (Очерки тувинского фольклора). – Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1976. – 181 с.

Кыргыс З. К. Песенная культура тувинского народа. – Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1992. – 143 с.

Лазутин С. Г. Поэтика русского фольклора. – М.: Высш. шк., 1989. – 207 с.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: ОГИЗ, 1937. – 517 с.

Мелетинский Е. М. Избранные статьи. Воспоминания. – М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 1998. – 571 с.

Монгуш М. В. История буддизма в Туве (вторая половина VI – конец XX в.). – Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 2001. – 199 с.

Монгуш М. В. Тувинцы Монголии и Китая. – Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 2002. – 123 с.

Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. – М.: Наука, 1984. – 304 с.

Новик Е. С. Фольклор – обряд – верования: Опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – М., 1996. – 55 с.

Обрядовая поэзия саха (якутов) / Сост. и подгот. текстов Н. А. Алексеева, П. Е. Ефремова, В. В. Илларионова. – Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 2003. – 505 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 23).

Обряды и обрядовый фольклор: Сб. ст. – М.: Наука, 1982. – 276 с.

Обряды и обрядовый фольклор: Сб.ст. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1974.

Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – 178 с.

Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. – СПб.: Типография В. Киршбаума, 1883. – Вып. 4.

Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // Тр. Тув. комплекс. археол.-этногр. экспедиции. – М.; Л., 1960. – Вып. 1.

Потапов Л. П. Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчика // Тр. Тув. комплекс. археол.-этногр. экспедиции [1959-1960]. –М.; Л., 1966. – Т. 2. – С. 13-55.

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

Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. – М.: Наука, 1976.

Пропп В. Я. Морфология. Исторические корни волшебной сказки. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1996. – 510 с.

Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976. – 242 с.

Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. – 457 с.

Романова Л. Н. Изобразительные средства якутской поэзии 1920-1930-х гг.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Якутск, 1997. – 22 с.

Салмин А. К. Этнология религии и народный обряд // Этнограф. обозрение. – 1994. – № 2. – С.107-110

Сампилдэндэв Х. Обрядовая поэзия монголов: Автореф. ... д-ра филол. наук. – Улан-Удэ, 1993. – 37 с.

Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 4. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. – М.: Наука, 1991.

Сказки и предания алтайских тувинцев: Собраны Эрикой Таубе. – М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН. – 1994.

Слепцов П. А. Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX – нач. XX вв.). – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1989. – 157 с.

Султангареева Р. А. Башкирский свадебно-обрядовый фольклор. – Уфа: УНЦ РАН, 1994. – 191 с.

Султангареева Р. А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. – Уфа: Гилем, 1998. – 241 с.

Тадина Н. А. Алтайская свадебная обрядность XIX-XX вв. – Горно-Алтайск: Юч-Сюмер, 1995. – 214 с.

Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. – Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 2004. – Т. III. – 439 с.

Тернер В. Символ и ритуал. – М.: Наука. 1983. – 274 с.

Томашевский Б. В. Теория литературы. Поэтика. – М.: Высш. шк., 2002. – 303 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. – 243 с.

Тувинско-русский словарь / Сост. Ш. Ч. Сат и др.; Под ред. А. А. Пальмбаха. – М.: Наука, 1955. – 723 с.

Фольклор и этнография: Сб. ст. / Отв. ред. Б. Н. Путилов. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1970. – 256 с.

Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор: Сб. ст. / Отв. ред. Б. Н. Путилов. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1974. – 273 с.

Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами: Сб. ст. / Отв. ред. Б. Н. Путилов. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1977. – 200 с.

Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов: Сб. ст. / Под ред. Б. Н. Путилова. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1984. – 255 с.

Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры: Сб. ст. / Отв. ред. Б. Н. Путилов.– Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1990. – 233 с.

Хабунова Е. Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия: Исследования и материалы. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998. – 224 с.

Хамаганов М. П. Очерки бурятской афористической поэзии. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959. – 262 с.

Хомушку О. М. Религия в истории культуры тувинцев. – М., 1998. – 177 с.

Чагдуров С. Ш. Прародина монголов. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 1999. – 137 с.

Шатинова Н. И. Семья у алтайцев. – Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1981. – 184 с.

Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – М.: Наука, 1974. – 402 с.

Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. – Минусинск: Изд. В. А. Данилов, 1900.

СПИСОК АРХИВНЫХ ИСТОЧНИКОВ РФ ТИГИ

А) Заклинания (*чалбарыглар*)*

1. Пл. 685. Заклинание на *обо*. Инф. Ооржак О. Запись Сузукей В. Ю. 1990 г.

2. Пл. 687. Заклинание охотника. Инф. Хугбек В. М. Запись Орус-оол С. М. 1990 г.

3. Т. 57, д. 253. Заклинание к духу-хозяину целебного источника. Инф. Ооржак К. Л., 1905 г. р. Зап. Дарыма О. К.-Ч. в с. Ак Барун-Хемчикского района, 1967 г.

4. Т. 75, д. 315. Заклинание охотника. Инф. Монгуш Б. С., 1905 г. р. Зап. в с. Хандагайты Овюрского района, 1957 г.

5. Т. 14, д. 62. Заклинание охотника. Инф. Одербей С. Зап. Сувакпит С. О. Дзун-Хемчикский район. 1970 г.

6. Т. 301, д. 2154. Заклинание при поклонении *обо*. Инф. Кыргыс Б. О. 1990 г.

7. Т. 266, д. 1095. Заклинание охотника. Инф. Ооржак О. Б., 1917 г. р. Зап. в с. Тээли Бай-Тайгинского района.

8. Т. 82, д. 1173. Заклинание при освящении *обо*. Инф. Чаштан-оол С. Х. Зап. в с. Баян-Кол Кызылского района. Ноябрь 1991 г.

9. Т. 17, д. 53. Заклинание к духу-хозяину огня.

10. Т. 303, д. 2166. Заклинание к духу-хозяину огня. Инф. Чамды-гыр С. К., 1925 г. р. Зап. в совхозе «1 мая» Тоджинского района. Ноябрь 1986 г.

11. Т. 269, д. 2020. Заклинание охотника. Инф. Самбу С. Ч. Зап. Дарыма О. К.-Ч. 1-й слет сказителей (г. Кызыл). 1975 г.

12. Т. 266, д. 1095. Заклинание охотника. Инф. Ооржак О. Б., 1917 г. р. Зап. в с. Тээли Бай-Тайгинского района.

---

* Распределение по жанрам произведено автором монографии. В архивных источниках жанры не указаны.

13. Т. 266, д. 1095. Заклинание охотника. Инф. Ооржак О. Б., 1917 г. р. Зап. в с. Тээли Бай-Тайгинского района.

14. Т. 170, д. 667. Заклинание охотника. Инф. Лопсан Е. А. Зап. Достай-оол М. К. Улуг-Хемский район. 1963 г.

15. Т. 266, д. 1095. Заклинание охотника. Инф. Ооржак О. Б., 1917 г. р. Зап. в с. Тээли Бай-Тайгинского района.

16. Т. 57, д. 253. Заклинание к духу-хозяину целебного источника. Инф. Монгуш Н. Д. Зап. Дарыма О. К. Овюрский район. 1970 г.

17. Т. 175, д. 315. Заклинание к духу-хозяину целебного источника. Инф. Монгуш Н. Д. Зап. Дарыма О. К. Овюрский район. 1970 г.

18. Т. 57, д. 253. Заклинание при ритуальном окроплении. Инф. Ооржак К. Л., 1905 г. р. Зап. Дарыма О. К.-Ч. Март 1970 г. Барун-Хемчикский район.

19. Т. 61, д. 269. Заклинание духу-хозяину перевала. Инф. Хертек Л. М. Зап. в с. Тээли Монгун-Тайгинского района. 1961 г.

20. Т. 293, д. 2125. Заклинание при переправе через реку.

21. Пл. 90. Заклинание при переправе через реку. Инф. Онен К.-У. Т. 1-й слет народных певцов и музыкантов (г. Кызыл). 1975 г.

22. Т. 243, д. 991. Заклинание при переправе. Инф. Хертек М. Л. Зап. Адыг-Тюлюш Л. С. Монгун-Тайгинский район. 1979 г.

23. Т. 243, д. 991. Миф о громе. Инф. Хертек М. Л. Зап. Адыг-Тюлюш Л. С. Монгун-Тайгинский район. 1979 г.

24. Т. 303, д. 2166. Заклинание при грозе. Инф. Деверен Н. Х. Тоджинский район. 1978 г.

25. Т. 14, д. 62. Заклинание при грозе.

26. Т. 248, д. 1008. Заклинание лекарственных трав. Инф. Байыр-оол С. Ч., 1918 г. р. Монгун-Тайгинский район, с. Тээли. Январь 1980 г. Зап. Туденов Т. О.

27. Т. 39, д. 168. Заклинание охотника. Инф. Иргит Ч. К. Зап. Кулар Д. С. Монгун-Тайгинский район. 1958 г.

28. Т. 17, д. 53. Заклинание охотника.

29. Т. 57, д. 252. Заклинание охотника. Инф. Ооржак О. Б. Дзун-Хемчикский район, 1968 г.

30. Т. 61, д. 269. Заклинание духа-хозяина огня.

31. Т. 14, д. 62. Заклинание духа-хозяина перевала. Инф. Одербей С. Зап. Сувакпит О. О. Дзун-Хемчикский район. 1970 г.

32. Т. 233, д. 944. Заклинание охотника. Инф. Монгуш О. А. Зап. Самдан З. Б. Каа-Хемский район. 1977 г.

33. Т. 57, д. 252. Заклинание охотника. Инф. Ооржак О. Б. Зап. в Дзун-Хемчикском районе. Август 1968 г.

34. Т. 17, д. 68. Заклинание охотника.

35. Т. 233, д. 944. Заклинание охотника. Инф. Монгуш О. А. Зап. Самдан З. Б. Каа-Хемский район. 1977 г.

36. Пл. 399. Заклинание охотника.

37. Т. 269, д. 2020. Заклинание охотника. Инф. Самбу С. Ч. Зап. Дарыма О. К.-Ч. 1-й слет сказителей (г. Кызыл). 1975 г.

38. Т. 14, д. 62. Заклинание охотника.

39. Т. 266, д. 1095. Заклинание охотника.

40. Т. 14, д. 62. Заклинание охотника.

41. Заклинание охотника.

42. Пл. 687. Заклинание охотника.

43. Т. 57, д. 252. Заклинание охотника.

44. Т. 191, д. 763. Заклинание к духу-хозяину целебного источника. Инф. Сотпа Д. Ч. Зап. Куулар Ч. Ч. Улуг-Хемский район. 1971 г.

45. Т. 234, д. 949. Заклинание охотника. Инф. Монгуш К. С., 1907 г. р. Овюрский район. Зап. Сат С. М.

46. Т. 214, д. 866. Заклинание охотника.

47. Т. 266, д.1095. Заклинание охотника.

48. Т. 235, д. 959. Заклинание охотника. Инф. Хуурак В. Д., 1916 г. р. Каа-Хемский район, с. Бурен-Аксы. Август 1977 г. Зап. Дарыма О. К.-Ч.

49. Т. 156, д. 615. Заклинание охотника. Инф. Хомушку С. Д., 1903 г. р. Дзун-Хемчикский район. Октябрь 1963 г. Зап. Кызыл-оол И. Т.

50. Т. 266, д. 1095. Заклинание охотника.

51. Т. 235, д. 959. Заклинание охотника.

52. Т. 156, д. 615. Заклинание охотника. Инф. Хомушку С. Д., 1903 г. р. Дзун-Хемчикский район. Октябрь 1963 г. Зап. Кызыл-оол И. Т.

53. Т. 248, д. 1008. Заклинание охотника. Инф. Кыргыс О. Ч. Зап. Дарыма О. К.-Ч. Улуг-Хемский район. 1981 г.

54. Т. 223, д. 908. Заклинание охотника. Инф. Тумат С. А. Зап. Сат С. М. Улуг-Хемский район. 1975 г.

Б) Благопожелания (*йөрээлдер*)

1. Пл. 685. Благопожелание ребенку во время обряда первой стрижки волос. Инф. Ооржак О. Запись Орус-оол С. М. 1990 г. Барун-Хемчикский район.

2. Пл. 90. Свадебное благопожелание. Инф. Оюн К.-У. Т. Зап. в г. Кызыле в 1975 г. на 1-м слете народных певцов и музыкантов.

3. Т. 247, д. 1004. Свадебное благопожелание. Инф. Тулуш Х. К.-Х. город Чадаана. 6-й слет сказителей.

4. Т. 239, д. 2125. Благопожелание ребенку.

5. Т. 82, д. 340. Свадебное благопожелание. Инф. Ондар Д. С. Бай-Тайгинский район. 1971 г.

6. Т. 124, д. 869. Свадебное благопожелание.

7. Т. 244, д. 993. Свадебное благопожелание. Инф. Самбуу С. Ч. Зап. Ондар О. Д. Монгун-Тайгинский район. 1979 г.

8. Т. 62, д. 277. Свадебное благопожелание. Инф. Иргит О. Ч.-К. Зап. Чулдум-Сурун Б. К. Монгун-Тайгинский район. 1963 г.

9. Т. 184, д. 729. Свадебное благопожелание.

10. Т. 193, д. 775. Свадебное благопожелание. Инф. Ондар Х. Ш. Зап. Дарыма О. К.-Ч. Чоон-Хемчикский район. 1971 г.

11. Т. 214, д. 866. Свадебное благопожелание.

12. Т. 247, д. 1004. Свадебное благопожелание. Инф. Тулуш Х.-К. Ш. Зап. Дарыма О. К.-Ч.

13. Т. 189, д. 757. Свадебное благопожелание. Инф. Оюн Н. Х. Зап. Ховалыг А. Х.-О. Тандинский район. 1971 г.

14. Т. 193, д. 775. Свадебное благопожелание. Инф. Ондар Х. Ш. Зап. Дарыма О. К.-Ч. Чоон-Хемчикский район. 1971 г.

15. Т. 178, д. 703. Свадебное благопожелание. Инф. Баанай Д. Ш. Зап. Куулар Д. С. Эрзинский район. 1959 г.

16. Т. 178, д. 703. Свадебное благопожелание. Инф. Баанай Д. Ш. Зап. Куулар Д. С. Эрзинский район. 1959 г.

17. Т. 147, д. 579. Рассказ о традиционной свадьбе.

18. Т. 57, д. 253. О свадебном обряде.

19. Т. 175, д. 315. Свадебное благопожелание. Инф. Монгуш Н. Д. Зап. Дарыма О. К.-Ч. Овюрский район. 1970 г.

20. Т. 82, д. 340. Свадебное благопожелание. Инф. Хомушку С. Д. Бай-Тайгинский район. 1971 г.

21. Т. 244, д. 993. Свадебное благопожелание. Инф. Самбуу С. Ч. Зап. Ондар О. Д. Монгун-Тайгинский район. 1979 г.

22. Т. 57, д. 250. Свадебное благопожелание. Инф. Ондар О. Ч. Барун-Хемчикский район, совхоз «Дон-Терезин». Зап. Эрелчин С. М. 1967 г.

23. Т. 82, д. 340. Свадебное благопожелание.

24. Т. 57, д. 253. О свадебном обряде.

25. Т. 243, д. 993. О свадебном обряде.

26. Д. 1173. Свадебное благопожелание.

27. Т. 243, д. 2042. Свадебное благопожелание.

28. Т. 243, д. 2042. О свадебном обряде.

29. Т. 243, д. 2042. Свадебное благопожелание.

30. Т. 75, д. 317. Свадебное благопожелание.

31. Т. 292, д. 2121. Обряд при рождении ребенка. Инф. Самдан С. С. Зап. Монгуш В. Ч. Эрзинский район. 1991 г.

32. Т. 293, д. 2125. Благопожелание ребенку.

33. Т. 293, д. 2125. Благопожелание ребенку.

34. Т. 292, д. 2121. Благопожелание при хранении пуповины.

35. Т. 243, д. 991. Благопожелание ребенку во время первой стрижки волос. Инф. Самбу С. Ч. Зап. Дарыма О. К.-Ч. Монгун-Тайгинский район. 1979 г.

36. Т. 215, д. 869. Благопожелание ребенку во время первой стрижки волос.

37. Т. 293, д. 2125. Благопожелание ребенку во время первой стрижки волос.

38. Т. 293, д. 1013. Благопожелание ребенку во время первой стрижки волос. Инф. Монгуш К. С.-К. Дзун-Хемчикский район. 1972 г.

39. Т. 243, д. 991. Новогоднее благопожелание. Инф. Хертек М. Л. Зап. Дарыма О. К.-Ч. Монгун-Тайгинский район. 1979 г.

40. Т. 293, д. 2125. Новогоднее благопожелание.

41. Т. 293, д. 2125. Новогоднее благопожелание.

42. Т. 243, д. 991. Благопожелание при стрижке овец. Инф. Хертек М. Л. Зап. Дарыма О. К.-Ч. Монгун-Тайгинский район. 1979 г.

43. Т. 193, д. 775. Благопожелание при стрижке овец. Инф. Ондар Х. Ш. Зап. Дарыма О. К.-Ч. Дзун-Хемчикский район. 1971 г.

44. Т. 184, д. 729. О взбивании шерсти. Инф. Ондар Т.-К. Зап. Чадамба Л. Б. Дзун-Хемчикский район. 1946 г.

45. Т. 243, д. 991. Благопожелание при взбивании шерсти. Инф. Самбуу С. Ч. Зап. Ондар О. Д. Монгун-Тайгинский район. 1979 г.

46. Т. 243, д. 991. Благопожелание при обкатывании войлока. Инф. Иргит Л. Ч., 1918 г. р. Бай-Тайгинский район.

47. Т. 247, д. 1004. Благопожелание при кастрировании животных.

48. Т. 57, д. 250. Благопожелание при обработке шкур. Инф. Ондар О. Ч. Зап. Эрелчин С. М. Барун-Хемчикский район. 1967 г.

49. Т. 236, д. 964. Свадебное благопожелание. Инф. Ырбаа Х. К. Зап. Бичиижик Т. К. Барун-Хемчикский район. 1977 г.

50. Т. 184, д. 729. Свадебное благопожелание. Инф. Ондар Т.-К. Дзун-Хемчикский район. Зап. Чадамба Л. Б. 1946 г.

51. Т. 57, д. 250. Свадебное благопожелание. Инф. Ондар О. Ч. Зап. Эрелчин С. М. Барун-Хемчикский район. 1967 г.

52. Т. 62, д. 277. Свадебное благопожелание. Инф. Иргит А.-Х. К. Зап. Чулдум-Сурун Б. Х. Монгун-Тайгинский район. 1963 г.

53. Т. 243, д. 991. Новогоднее благопожелание. Инф. Самбу С. Ч. Зап. Дарыма О. К.-Ч. Монгун-Тайгинский район. 1979 г.

54. Т. 62, д. 729. Благопожелание ребенку.

55. Т. 184, д. 729. Свадебное благопожелание. Инф. Ондар Т.-К. Зап. Чадамба Л. Б. Дзун-Хемчикский район. 1946 г.

56. Т. 244, д. 993. Новогоднее благопожелание. Инф. Самбуу С. Ч. Зап. Ондар О. Д. Монгун-Тайгинский район. 1979 г.

57. Т. 57, д. 250. Свадебное благопожелание. Инф. Ондар О. Ч. Зап. Эрелчин С. М. Барун-Хемчикский район. 1967 г.

58. Т. 236, д. 964. Свадебное благопожелание. Инф. Ырбаа Х. К. Зап. Бичиижик Т. К. Барун-Хемчикский район. 1977 г.

59. Т. 57, д. 250. Новогоднее благопожелание. Инф. Ондар О. Ч. Зап. Эрелчин С. М. Барун-Хемчикский район.

60. Т. 184, д. 729. Свадебное благопожелание. Инф. Ондар Т- К. Дзун-Хемчикский район. 1946 г. Зап. Чадамба Л. Б.

61. Т. 235, д. 959. Свадебное благопожелание.

62. Т. 235, д. 959. Свадебное благопожелание. Инф. Хуурак В. Д. Зап. Дарыма О. К.-Ч. Каа-Хемский район. 1977 г.

63. Благопожелание ребенку.

64. Свадебное благопожелание.

65. Т. 184, д. 729. Свадебное благопожелание. Инф. Ондар Т. К. Зап. Чадамба Л. Б. Дзун-Хемчикский район. 1946 г.

66. Т. 170, д. 669. Свадебное благопожелание. Инф. Монгуш Д. Н. Улуг-Хемский район. 1963 г.

67. Т. 57, д. 250. Свадебное благопожелание.

68. Т. 184, д. 729. Свадебное благопожелание.

69. Т. 170, д. 669. Свадебное благопожелание.

В) Восхваления (*макталдар*)

1. Т. 244, д. 993. Восхваление борца. Пл. 21. Инф. Тулуш Х.-К. Ш. Запись Дарыма О. К. 1979 г. Овюрский район.

2. Т. 178, д. 703. Восхваление скакуна. Инф. Баанай Д. Ш. Запись Куулар Д. С. 1959 г. Эрзинский район.

3. Т. 235, д. 959. Восхваление скакуна. Инф. Хуурак В. Д. Зап. Дарыма О. К.-Ч. Каа-Хемский район. 1977 г.

4. Т. 75, д. 315. Восхваление скакуна. Инф. Монгуш Н. Д. Зап. Дарыма О. К.-Ч. Овюрский район. 1970 г.

5. Т. 265, д. 1092. Рассказ о национальной борьбе. Инф. Ондар С.-О. Э. Зап. Будуп Б. К. Каа-Хемский район. 1983 г.

6. Т. 265, д. 1092. Призывание борца. Инф. Ондар С.-О. Э. Зап. Будуп Б. К. Каа-Хемский район. 1983 г.

7. Т. 75, д. 315. Призывание борца. Инф. Монгуш Н. Д. Зап. Дарыма О. К.-Ч. Овюрский район. 1970 г.

8. Т. 244, д. 933. Призывание борца.

9. Т. 227, д. 922. О национальной борьбе.

10. Т. 86, д. 375. Восхваление борца.

11. Т. 284, д. 2095. Восхваление скакунов. Инф. Куулар О. Д.

12. Восхваление скакуна.

13. Т. 265, д. 1092. Восхваление коня.

14. Т. 178, д. 703. Восхваление коня.

15. Т. 307, д. 2190. О восхвалении коней.

16. Т. 247, д. 1004. Восхваление коня. Инф. Тулуш Х.-К. Ш. 4-й слет сказителей Тувы (г. Кызыл).

17. Т. 75, д. 315. Восхваление борца.

18. Т. 235, д. 959. Восхваление коня. Инф. Хуурак В. Д. Каа-Хемский район, с. Бурен-Аксы. Август 1977 г. Зап. Дарыма О. К.-Ч.

19. Т. 235, д. 959. Восхваление коня.

20. Т. 235, д. 959. Восхваление коня.

21. Т. 235, д. 959. Восхваление скакуна.

22. Т. 178, д. 703. Восхваление скакуна. Инф. Баанай Д. Ш., 1905 г. р. Эрзинский район. 1959 г. Зап. Куулар Д. С.

23. Т. 265, д. 1092. Восхваление скакуна. Инф. Ондар С.-О. Э. Каа-Хемский район. 1983 г. Зап. Будуп Б. К.

24. Т. 247, д. 1004. Призывание борца. Инф. Тулуш Х.-К. Ш., 1905 г. р.; слет сказителей, г. Чадаана.

25. Т. 75, д. 315. Призывание борца.

26. Т. 86, д. 375. Восхваление борца.

27. Т. 178, д. 703. Восхваление борца.

28. Т. 235, д. 959. Восхваление борца.

29. Т. 120, д. 496. Восхваление скакуна.

30. Т. 265, д. 1092. Восхваление коня. Инф. Ондар С.-О. Э. Зап. Будуп Б. К. Каа-Хемский район. 1983 г.

Г) Скотоводческие заговоры (*хей-оорга, молдурук алгаары*)

1. Т. 75, д. 257. Скотоводческие заговоры костям домашних животных. Инф. Монгуш Б. Зап. Дарыма О. К.-Ч. Барун-Хемчикский район. 1967 г.

2. Т. 57, д. 253. Скотоводческие заговоры костям домашних животных.

Д) Проклятия (*каргыштар*)

1. Т. 57, д. 250. Проклятие. Инф. Ооржак С. К.-Х. Зап. Эрелчин С. М. Барун-Хемчикский район. 1967 г.

2. Т. 57, д. 253. Проклятие. Инф. Ооржак Ч. Ч. Зап. Эрелчин С. М. Барун-Хемчикский район. 1967 г.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

Аракчаа Анна Донгаковна, 1939 г. р., прож. в с. Бай-Тал Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Аракчаа Оолак Хертекович, 1928 г. р., прож. в с. Шуй Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Багыт-оол Кима Кок-ооловна, 1931 г. р., прож. в г. Кызыле. Зап. в октябре 2001 г.

Байгыжык Клавдия Андреевна, 1963 г. р., прож. в с. Ий Тоджинского района. Зап. в июле 2003 г.

Байков Вячеслав Хомушкуевич, 1965 г. р., сеок хомушку, прож. в с. Бай-Тал Бай-Тайгинского района.

Байтыы Чечекей Балчыровна, 1940 г. р., прож. в с. Кара-Хол Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Бараан Олчей Ческиевна, 1931 г. р., прож. в с. Адыр-Кежиг Тоджинского района. Зап. в июле 2003 г.

Бараан Хувалдай Ческиевна, 1928 г. р., прож. в с. Адыр-Кежиг Тоджинского района. Зап. в июле 2003 г.

Дажырган Бараан Барынмааевич, 1921 г. р., прож. в с. Адыр-Кежиг Тоджинского района. Зап. в июле 2003 г.

Даржаа Кемчикпен Акович, 1930 г. р., прож. в с. Ий Тоджинского района. Зап. в июле 2003 г.

Иргит Андриан Думен-оолович, 1967 г. р., прож. в с. Кара-Хол Бай-Тайгинского района. Зап. в сентябре 2001 г.

Иргит Сендаакай Суге-Маадыровна, 1935 г. р., прож. в с. Кара-Хол Бай-Тайгинского района. Зап. в сентябре 2001 г.

Казырык Багай-оол Хомушкуевич, 1938 г. р., сеок хомушку, прож. в с. Бай-Тал Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Кудерек Сырга Назындаевна, 1938 г. р., прож. в с. Кара-Хол Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Кужугет Содунам Бораевич, 1927 г. р., прож. в с. Кара-Хол Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Кужугет Шолбан Содунамович, 1965 г. р., прож. в с. Кара-Хол Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Кузенек Дарыймаа Хоятовна, 1921 г. р., прож. в с. Ий Тоджинского района. Зап. в июле 2003 г.

Маннай-оол Бакмаа Салчаковна, 1951 г. р., сеок салчак, прож. в с. Бай-Тал Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Митпей Николай Лопсанович, 1932 г. р., прож. в с. Салдым Тоджинского района. Зап. в 2003 г.

Нугурак Алексей Балданович, 1927 г. р., прож. в с. Сукпак Кызылского района.

Ооржак Кара-оол Лопсанович, 1920 г. р., прож. в с. Бай-Тал Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Ооржак Манзырыкчы Сурунович, 1926 г. р., прож. в с. Бай-Тал Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Саая Александр Сандакович, 1958 г. р., прож. в с. Эйлиг-Хем Улуг-Хемского района. Зап. в июле 2003 г.

Саая Когел Мижитеевич, 1931 г. р., род саая, прож. в с. Кызыл-Даг Бай-Тайгинского района. Зап. в сентябре 2001 г.

Салчак Вера Чанзановна, 1952 г. р., прож. в с. Кара-Хол Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Салчак Шыырап Самданович, 1915 г. р., прож. в с. Кара-Хол Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Самбу Шомбул Сотпаевич, 1921 г. р., прож. в с. Адыр-Кежиг Тоджинского района. Зап. в июле 2003 г.

Самбу-Хоо Татьяна Кертик-Аковна, 1963 г. р., прож. в с. Шуй Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Самдан Адыг-оол Хертекович, 1948 г. р., прож. в с. Шуй Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Самыя Саая Мынмырович, 1928 г. р., прож. в с. Тора-Хем Тоджинского района. Зап. в 2003 г.

Сарыглар Борбок-оол Дуктуг-оолович, 1929 г. р., прож. в г. Кызыле. Зап. в октябре 2001 г.

Седип Арапган Иргитович, 1923 г. р., сеок салчак, прож. в с. Тээли Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Серен-Чимит Зоя Саин-Маадыровна, 1956 г. р., род салчак, прож. в с. Кызыл-Даг Бай-Тайгинского района. Зап. в сентябре 2001 г.

Сугерек Шурзун-оол Хомушкуевич, 1933 г. р., прож. в с. Кара-Хол Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Хертек Александра Допур-ооловна, 1958 г. р., прож. в с. Кара-Хол Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Хертек Саин-оол Лопсанович, 1931 г. р., сеок хертек, прож. в с. Бай-Тал Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Чантан Анчымаа Коловна, 1937 г. р., прож. в с. Ий Тоджинского района. Зап. в июле 2003 г.

Чогээ Бичии-Уруг Делгеровна, 1917 г. р., сеок иргит, прож. в с. Бай-Тал Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Чогээ Роза Иргитовна, 1951 г. р., прож. в с. Бай-Тал Бай-Тайгинского района. Зап. в октябре 2001 г.

Шожул Салчак Шожапович, 1922 г. р., прож. в с. Адыр-Кежиг Тоджинского района. Зап. в июле 2003 г.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

А – раздел заклинаний

алт. – алтайский

Б – раздел благопожеланий

бурят. – бурятский

В – раздел восхвалений

Г – раздел скотоводческих заговоров

г. р. – год рождения

Д – раздел проклятий

д. – номер архивного дела

зап. – записано

инф. – информант

ИФЛ СО РАН – Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук

кн. изд-во – книжное издательство

МКФЭЭ – материалы комплексной фольклорно-этнографической экспедиции 2001 г. (организаторы – ИФЛ СО РАН и ТИГИ)

монг. – монгольский

ОИИФФ СО РАН – Объединенный институт истории, филологии и философии Сибирского отделения Российской академии наук

Пл. – пленка

ПМА – полевые материалы автора

прож. – проживающий (-ая)

РФ ТИГИ – Рукописный фонд Тувинского института гуманитарных исследований

с. – страница, а также село

СПб – Санкт-Петербург

СЭП – Свод этнографических понятий и терминов
т. – номер архивного тома
ТИГИ – Тувинский институт гуманитарных исследований
ТРС – тувинско-русский словарь
тув. – тувинский
хакас. – хакасский
якут. – якутский

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 3
Глава I. Жанровый состав тувинского обрядового фольклора 14
§ 1.1. Традиционная обрядность 14
§ 1.2. Классификация произведений обрядовой поэзии 24
§ 1.3. Жанровые признаки обрядовой поэзии 30
Глава II. Место поэтического слова в обрядах 49
§ 2.1. Функциональная роль заклинаний 49
§ 2.2. Благопожелания в семейной и календарной обрядностях 72
§ 2.3. Восхваления в традиционных спортивных состязаниях 97
Глава III. Поэтика обрядовых жанров 106
§ 3.1. Лексико-стилистические особенности 106
§ 3.2. Художественно-изобразительные средства 121
Заключение 138
Список литературы 145
Список архивных источников РФ ТИГИ 152
Список информантов 160
Список сокращений 163

Юша Жанна Монгеевна

ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ ТУВИНЦЕВ:
СТРУКТУРА И СЕМАНТИКА

ООО «Апельсин»

Ответственный редактор
д-р филологических наук,
лауреат Государственной премии РФ
Е. Н. Кузьмина

Компьютерная верстка Заварзина О. Г.
Корректор Волохова О. В.
Подписано в печать 02.07.09.
Выход в свет 08.07.09.
Формат 60x84/$_{16}$. Объем 10,4 усл. печ.л. (166 стр.)
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Тираж 500 экз. Заказ №100

Отпечатано ООО «Апельсин»
г. Новосибирск, ул. Смоленская, д. 6,
тел./факс 8 (383) 335-61-49, 335-61-91,
http://www.apelsin.us, e-mail: mail@apelsin.us



Юша Жанна Монгеевна — кандидат филологических наук, научный сотрудник сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН. Автор более 25 научных публикаций, посвященных традиционному фольклору тувинцев. Постоянная участница комплексных фольклорно-этнографических экспедиций, организуемых Институтом филологии СО РАН и Тувинским институтом гуманитарных исследований.

