



Oriental Studies

(Вестник КИГИ РАН)

2019. № 3

Journal of the Russian Academy of Sciences
Center for Oriental Studies
Oriental Studies
(Bulletin of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences)
2019. No. 3

Журнал «Oriental Studies» — рецензируемый научный журнал открытого доступа, публикующий результаты комплексных исследований по проблемам востоковедения в области исторических и филологических наук, посвященных истории и культуре восточных народов, которые определяют их уникальный социокультурный облик.

Миссия журнала «Oriental Studies» — содействие развитию отечественного и зарубежного востоковедения; публикация оригинальных и переводных статей, обзоров по востоковедению и рецензий книг, сборников, материалов конференций, а также повышение уровня научных исследований и развитие международного научного сотрудничества в рамках актуальных проблем востоковедения.

Цель журнала заключается в формировании высокого уровня востоковедных научных исследований, опирающихся на современные научные подходы и максимально широкий круг доступных источников и полевых материалов, осмысление событий, явлений и процессов прошлого и современности.

Значительное внимание уделяется разработке различных дискуссионных аспектов истории и культуры тюрко-монгольских народов, их месту в России и в мире, а также сравнительно-историческому анализу взаимодействия и взаимовлияния кочевых культурных сообществ. Редакционная коллегия приветствует междисциплинарные исследования и академическую полемику на страницах журнала, рассматривая его как площадку для презентации различных точек зрения, мировоззренческих концепций, методологических подходов к решению проблем ориенталистики.

В «Oriental Studies» публикуются научные работы по востоковедной тематике: истории, археологии, этнологии и антропологии, источниковедению, языкознанию, фольклористике, литературоведению, а также обзорные статьи ведущих специалистов по основным направлениям журнала. Также печатаются материалы лингвистических, фольклорных, археологических, этнографических экспедиций; вводятся в научный оборот архивные и иные документы; сообщается информация о новых изданиях, научных конгрессах, конференциях, семинарах.

Журнал публикует статьи на русском, монгольском, калмыцком и английском языках.

Разделы журнала:

История (всеобщая история, отечественная история, источниковедение, этнология и антропология, археология);
Языкознание; Литературоведение и фольклористика

ISSN 2619-1008 (online version)

ISSN 2619-0990 (print version)

Журнал зарегистрирован 27 сентября 2017 г. в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство СМИ ПИ № ФС77-71236

Выходит 6 раз в год

Учредитель, редакция, издатель, типография:

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»

Адрес учредителя, редакции, издателя и типографии:

д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Республика Калмыкия, Россия

Тел.: (84722) 3-55-06, (84722) 3-55-15

E-mail: vestnik.kigiran@gmail.com; сайт: <https://kigiran.elpub.ru/jour>

- © Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Калмыцкий научный центр Российской академии наук», 2019
- © Коллектив авторов, 2019

Oriental Studies is the reviewed scientific journal of open access, publishing results of complex researches on oriental studies problems in the field of the historical and philological sciences, devoted to history and the culture of eastern peoples and defining their unique sociocultural shape.

Mission of the *Oriental Studies* journal is to provide development of domestic and foreign oriental studies; publication of original and translated articles, reviews on oriental studies and reviews of books, collections, conference proceedings and to increase the level of scientific research and development of the international scientific cooperation within current problems of oriental studies.

The **purpose** of the journal consists in formation of high level of the Orientalist scientific research relying on modern scientific approaches and the most wide range of available sources and field materials, apprehension of events, phenomena and processes of the past and the present.

Considerable attention is paid to development of various debatable aspects of history and the culture of the Turkic-Mongolian peoples, their place in Russia and in the world and also to the comparative-historical analysis of interaction and interference of nomadic cultural communities. The editorial board welcomes cross-disciplinary researches and the academic polemic on pages of the journal, considering it as the platform for the presentation of various points of view, world outlook concepts, methodological approaches to the solution of problems of oriental studies.

The *Oriental Studies* publishes scholarly papers that deal with Asian studies: history, archaeology, ethnology and anthropology, source studies, linguistics, folklore studies, literary studies, as well as review articles by leading experts on the primary focus areas of the journal. It also contains materials of linguistic, folklore, archaeological and ethnographic expeditions, sociological surveys and polls; it introduces archival documents into scientific discourse; it provides information about new publications, scientific congresses, conferences and seminars.

The journal publishes articles in the Russian, Mongolian, Kalmyk and English languages.

Journal Sections:

History (World History, National History, Source Studies, Ethnology and Anthropology, Archaeology);
Linguistics; Literary and Folklore Studies

ISSN 2619-1008 (online version)

ISSN 2619-0990 (print version)

The Journal was registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor) on September 27, 2017.

Registration number PI No. FS77-71236

Published six times a year

Founding Institution, Editorial Board, Publisher — Federal State Budgetary Institution of Science
Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences

Editorial Board, Founding Institution and Publisher's address:

8, Ilishkin Street, Elista, 358000, Republic of Kalmykia

Phone No. (84722) 3-55-06, (84722) 3-55-15

E-mail: vestnik.kigiran@gmail.com; web-site: <https://kigiran.elpub.ru/jour>

Главный редактор

канд. филол. наук *В. В. Куканова*, Калмыцкий научный центр РАН (Россия, г. Элиста)

Заместитель главного редактора

д-р ист. наук *Э. П. Бакаева*, Калмыцкий научный центр РАН (Россия, г. Элиста)

Редакционная коллегия:

чл.-кор. РАН *Х. А. Амирханов*, Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН (Россия, г. Махачкала);

чл.-кор. РАН *С. А. Арутюнов*, Институт этнологии и антропологии (Россия, г. Москва);

д-р ист. наук *М. М. Балзер*, Джорджтаунский университет (США, г. Вашингтон);

проф. филологии *А. Баряя-Старжинска*, Варшавский университет (Польша, г. Варшава);

акад. Академии наук Монголии *Л. Болд*, Институт языка и литературы Академии наук Монголии (Монголия, г. Улан-Батор);

д-р ист. наук *Н. Ф. Бугай*, Институт российской истории РАН (Россия, г. Москва);

д-р ист. наук, д-р филол. наук *А. А. Бурыкин*, Институт лингвистических исследований РАН (Россия, г. Санкт-Петербург);

д-р ист. наук *Вэй Цзянь*, Пекинский народный университет (КНР, г. Пекин);

проф. антропологии *Ц. Дариева*, Берлинский университет (Германия, г. Берлин);

чл.-кор. РАН *А. В. Дыбо*, Институт языкознания РАН (Россия, г. Москва);

д-р ист. наук *Н. Л. Жуковская*, Институт этнологии и антропологии РАН (Россия, г. Москва);

д-р филол. наук *В. Л. Кляус*, Институт мировой литературы РАН (Россия, г. Москва);

д-р филол. наук *И. В. Кульганек*, Институт восточных рукописей РАН (Россия, г. Санкт-Петербург);

акад. РАН *Г. Г. Матишов*, Южный научный центр РАН (Россия, г. Ростов-на-Дону);

канд. филол. наук *Д. Н. Музраева*, Калмыцкий научный центр РАН (Россия, г. Элиста);

д-р ист. наук *У. Б. Очиров*, Калмыцкий научный центр РАН (Россия, г. Элиста);

д-р ист. наук *И. Ф. Попова*, Институт восточных рукописей РАН (Россия, г. Санкт-Петербург);

д-р филол. наук *Г. Ц. Пюрбеев*, Институт языкознания РАН (Россия, г. Москва);

д-р ист. наук *А. Г. Ситдиков*, Институт археологии Академии наук Республики Татарстана (Россия, г. Казань);

д-р филол. наук *Е. К. Скрибник*, Мюнхенский университет (Германия, г. Мюнхен);

д-р ист. наук *На. Сухэбаатар*, Монгольский государственный университет образования (Монголия, г. Улан-Батор);

д-р ист. наук *С.-Х. Д. Сыртыпова*, Институт востоковедения РАН (Россия, г. Москва);

д-р ист. наук *В. В. Трепавлов*, Институт российской истории РАН (Россия, г. Москва);

проф. *Т. Уяма*, Центр славянских исследований Университета Хоккайдо (Япония, г. Саппоро);

проф. антропологии *К. Хамфри*, Кембриджский университет (Великобритания, г. Кембридж);

д-р филол. наук *А. Д. Цендина*, Институт восточных культур и античности РГГУ,

Институт классического Востока и античности НИУ «Высшая школа экономики»,

Институт востоковедения РАН (Россия, г. Москва);

д-р ист. наук *Н. В. Цыремпилов*, Назарбаев Университет (Республика Казахстан, г. Астана);

акад. Академии общественных наук КНР *Чао Геджин*,

Институт национальных литератур Академии общественных наук КНР (КНР, г. Пекин);

д-р филол. наук *Чао Гету*, Университет национальностей КНР (КНР, г. Пекин);

акад. Академии наук Монголии *С. Чулуун*, Институт истории и археологии Академии наук Монголии (Монголия, г. Улан-Батор);

д-р ист. наук *Д. Шорковиц*, Институт социальной антропологии им. Макса Планка (Германия, г. Берлин);

д-р ист. наук *Н. Хишигт*, Институт истории и археологии Академии наук Монголии

(Монголия, г. Улан-Батор);

д-р филол. наук *А. Юкиясу*, Центр славянских исследований Университета Хоккайдо (Япония, г. Саппоро).

Редактор: *Р. Г. Саряева*

Переводчик: *С. В. Джагрунов*

Дизайн и компьютерная верстка: *Д. В. Татнинов*

Editor-in-chief of the Editorial board

Cand. of Philol. Sc. *V. Kukanova*, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russia).

Deputy editor-in-chief of the Editorial board

Doct. of Hist. Sc. *E. Bakaeva*, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russia).

Editorial board

- Doct. of Hist. Sc. *Kh. Amirkhanov*, Institute of History, Archeology and Ethnography,
Dagestan Scientific Center of the RAS (Makhachkala, Russia);
- Doct. of Hist. Sc. *S. Arutyunov*, Professor, Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS (Moscow, Russia);
Ph.D. in History, *M. Balzer*, Georgetown University (Washington, USA);
Ph.D. Habil. *A. Bareja-Starzynska*, University of Warsaw (Poland, Warsaw);
Acad. of Mongolian Academy of Sciences *L. Bold*,
Institute of the Language and Literature of the Mongolian Academy of Sciences (Ulan-Bator, Mongolia);
- Doct. of Hist. Sc. *N. Bugay*, Institute of the Russian History of the RAS (Moscow, Russia);
Doct. of Philol. Sc., Doct. of Hist. Sc. *A. Burykin*,
Institute of Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation);
Ph.D. in Philology *Chao Gejin*, Institute of Ethnic Literature (Beijing, China);
Ph.D. in Philology *Chao Getu*, Minzu University of China (Beijing, China);
Acad. of the Academy of Sciences of Mongolia *S. Chuluun*,
Institute of History and Archeology (Mongolia, Ulan Bator);
- Prof. of Anthropology *Ts. Darieva*, Humboldt Berlin University (Germany, Berlin);
Doct. of Philol. Sc. *A. Dybo*, Institute of Linguistics of the RAS (Moscow, Russia);
Prof. *C. Humphrey*, University of Cambridge (Great Britain, Cambridge);
- Doct. of Hist. Sc. *N. Khishigt*, Institute of History and Archeology (Mongolia, Ulan Bator);
Doct. of Philol. Sc. *V. Klyaus*, Institute of the World Literature of the RAS (Moscow, Russia);
- Doct. of Philol. Sc. *I. Kulganek*, Institute of the Oriental Manuscripts of the RAS (Saint Petersburg, Russia);
Doct. of Geogr. Sc. *G. Matishov*, Southern Scientific Center of the RAS (Rostov-on-Don, Russia);
Cand. of Philol. Sc. *D. Muzraeva*, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russia);
Doct. of Hist. Sc. *U. Ochirov*, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russia);
- Doct. of Hist. Sc. *I. Popova*, Institute of the Oriental Manuscripts of the RAS (Saint Petersburg, Russia);
Doct. of Philol. Sc. *G. Pyurbeev*, Institute of Linguistics of the RAS (Moscow, Russia);
Ph.D. in History *D. Schorkowitz*, Max Planck Institute of Social Anthropology (Berlin, Germany);
Doct. of Philol. Sc. *E. Skribnik*, University of Munich (Munich, Germany);
Ph.D. in History *Na. Sukhbaatar*, Mongolian State Pedagogical University (Ulan-Bator, Mongolia);
Doct. of Hist. Sc. *S.-H. Syrtyanova*, Institute of Oriental Studies of the RAS (Moscow, Russian Federation);
Doct. of Hist. Sc. *A. Sytdikov*,
Institute of Archeological Studies of Acad. of Tatarstan Academy of Sciences (Kazan, Russia);
Doct. of Hist. Sc. *V. Trepavlov*, Institute of Russian History of the RAS (Moscow, Russia);
- Doct. of Philol. Sc. *A. Tsendina*, Russian State University for the Humanities, Professor, Faculty of Humanities,
National Research University Higher School of Economics, Institute of Oriental Studies (Moscow, Russia);
Doct. of Hist. Sc. *N. Tsyrempilov*, Nazarbaev University (Astana, Kazakhstan);
Prof. *T. Uyama*, Slavic-Eurasian Research Center (Japan, Sapporo);
Ph.D. in History *Wei Jian*, Renmin University of China (Beijing, China);
Ph.D. in Philology *A. Yukiyasu*, Slavic Research Center, Hokkaido University (Japan, Sapporo);
Doct. of Hist. Sc. *N. Zhukovskaya*, Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS (Moscow, Russia).

Editor: *Rayma G. Saryeva*

Translator: *Sanal V. Dzhagrunov*

Design and page layout: *Dzhangar V. Tatninov*

СОДЕРЖАНИЕ

Археология	<i>Ломан В. Г.</i> Результаты технико-технологического анализа керамики могильника <i>Талдинский-1</i> (Центральный Казахстан)	346
	<i>Николаева Н. Н.</i> Древнейшая история Предкавказья в свете концепции индоевропейских миграций (часть 1)	355
	<i>Бедельбаева М. В.</i> Сведения о надписи Тимура 1391 г. в картографических и исторических исследованиях первой половины XVIII в.	367
Этнология и антропология	<i>Махачкеева Г. В.</i> Влияние земледелия на систему питания в Предбайкалье во II половине XIX – I половине XX вв. (на примере аларских бурят)	378
	<i>Баязитова Р. Р.</i> Правила и нормы поведения, связанные с рождением ребенка, в традиционной культуре башкир	390
	<i>Гучинова Э.-Б. М.</i> У каждого своя Сибирь. Две истории о депортации калмыков (интервью с С. М. Ивановым и С. Э. Нарановой)	397
Источниковедение	<i>Терентьев А. А.</i> Тибетский спор о «двух истинах» и квантово-механическая концепция Эверетта-Менского	423
	<i>Бичеев Б. А.</i> Списки рукописей и история публикации «Истории Усун Дебискерту-хана»	441
	<i>Музраева Д. Н.</i> Из истории комплектования и описания Фонда 8 Научного архива КалмНЦ РАН (по описи В. О. Поляева)	450
Языкознание	<i>Цыбенова Ц. С.</i> Социальная характеристика языковой ситуации в Республике Тыва	460
Фольклористика	<i>Селеева Ц. Б.</i> Особенности сюжетологии в синьцзын-ойратской эпической традиции	478
	<i>Хакимьянова А. М.</i> Башкирские народные такмаки	492
	<i>Бакаева Э. П., Убушиева Т. А.</i> О двух калмыцких народных песнях периода Великой Отечественной войны	502
Литературоведение	<i>Погребная Я. В.</i> Буддизм как возможный итог религиозной эволюции В. В. Набокова	522
	<i>Керимова Р. А.</i> Тема депортации в творчестве современных поэтов (на примере поэзии карачаево-балкарских авторов)	535
	<i>Набиуллина Г. М.</i> О бессмертии души в башкирской малой прозе	544
	<i>Каторова А. М.</i> Роль художественных переводов в диалоге литератур народов России на современном этапе развития	552

CONTENTS

Archaeology	<i>Loman V.</i> Ceramics from <i>Taldinsky-1</i> Burial Site (Central Kazakhstan): Results of Technical and Technological Analysis	346
	<i>Nikolaeva N.</i> The Earliest History of Ciscaucasia: a Perspective from the Concept of Indo-European Migrations. Part 1	355
	<i>Bedelbayeva M.</i> Information about Timur's Inscription of 1391 in Early-to-Mid 18 th Century Cartographic and Historical Studies	367
Ethnology @ Anthropology	<i>Makhachkeeva G.</i> The Impact of Agriculture on Western Baikalia's Food System in the Mid-to-Late 19 th and Early-to-Mid 20 th Centuries: a Case Study of the Alar Buryats	378
	<i>Baiazitova R.</i> Childbirth Related Rules and Standarts of Conduct in Bashkir Traditional Culture	390
	<i>Guchinova E.-B.</i> 'Everyone Has One's Own Siberia': Two Stories of the Kalmyk Deportation (Interviews with S. M. Ivanov and S. E. Naranova	397
Sources Studies	<i>Terentyev A.</i> The Tibetan 'Two Truths' Debate and Everett-Mensky's Interpretation of Quantum Mechanics.	423
	<i>Bicheev B.</i> 'The Story of Usun Debiskertu Khan': Manuscript Copies and History of Publication	441
	<i>Muzraeva D.</i> Fond 8 of the Scientific Archive of the Kalmyk Scientific Center (RAS): Excerpts from the History of Its Formation and Description (an Insight into V. O. Polyayev's Inventory List)	450
Linguistics	<i>Tsybenova Ch.</i> Language Situation in the Tyva Republic: Social Characteristics	460
Folklore Studies	<i>Seleeva Ts.</i> The Xinjiang Oirat Epic Tradition: Peculiarities of Plot Studies.	478
	<i>Khakimyanova A.</i> Bashkir Folk Takmaks	492
	<i>Bakaeva E., Ubushieva T.</i> The Great Patriotic War Period: Two Kalmyk Folk Songs Revisited	502
Literary Studies	<i>Pogrebnaya Ya.</i> The Image of Japan and Artistic Concept of Buddhism in V. V. Nabokov's Works	522
	<i>Kerimova R.</i> Deportation of the Karachay-Balkar People in Works of Contemporary Poets: a Case Study of Modern Karachay-Balkar Poetry	535
	<i>Nabiullina G.</i> Bashkir Minor Prose: the Theme of Immortality of Soul	544
	<i>Katorova A.</i> The Present-Day Communication between Russia's National Literatures: Literary Translations and Their Impact	552



Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
 Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Is. 3, pp. 346–354, 2019
 DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-346–354
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 902.2

Результаты технико-технологического анализа керамики могильника *Талдинский-1* (Центральный Казахстан)

Валерий Григорьевич Ломан¹

¹ Сарыаркинский археологический институт при Карагандинском государственном университете им. академика Е. А. Букетова (д. 28, ул. Университетская, 100028 Караганда, Республика Казахстан)

кандидат исторических наук, директор

ORCID: 0000-0001-6951-0509. E-mail: lvig7@yandex.ru

Аннотация. *Введение.* В статье излагаются результаты исследования технологии изготовления керамики разновременного могильника *Талдинский-1* (Центральный Казахстан). На памятнике было раскопано 4 сооружения, 3 из которых относятся к раннему этапу алакульской культуры, 1 — к финалу эпохи бронзы. *Материалы и методы.* По методике А. А. Бобринского с использованием бинокулярного микроскопа МБС-10 было изучено в общей сложности 16 сосудов. *Результаты.* Получены данные об особенностях исходного сырья, состава формовочных масс, способах конструирования начина и полого тела, обработке поверхности. Установлены основные культурные традиции изготовления алакульской керамики: исходное сырье — глина средней ожелезненности и средней пластичности; состав формовочной массы — дресва мелкой размерности + навоз в небольшой концентрации; начин — донно-емкостный лоскутно-комковатый; полое тело — однослойный лоскутно-комковатый налеп. По выявленным отличиям в технологии изготовления часть сосудов можно охарактеризовать как импортные. Кроме того, обнаружено 2 сосуда, относящихся к федоровской культуре, причем один из них находился в том же погребении, где были обнаружены алакульские сосуды. Это говорит о сосуществовании и взаимных контактах «федоровского» и «алакульского» населения уже на раннем этапе развития андроновской культурно-исторической общности. Все три сосуда, найденные в одном погребении эпохи финальной бронзы, были сделаны гончарами с разными культурными традициями изготовления керамики. *Выводы.* Данные технико-технологического анализа керамики могильника *Талдинский-1* отражают процессы культурного взаимодействия в эпоху бронзы, происходившие как на уровне непосредственного контакта между представителями различных культур (андоновские погребения), так и на уровне обмена изделиями (погребение финальной бронзы).

Ключевые слова: естественнонаучные методы в археологии, технико-технологический анализ, методика А. А. Бобринского, керамика, Центральный Казахстан, могильник, эпоха бронзы, культурное взаимодействие

Благодарности. Исследование проведено по проекту Комитета науки Министерства науки и образования Республики Казахстан № AP05131861 «История населения степной зоны Казахстана эпохи бронзы — начала раннего железного века (по данным гончарной технологии)».

Для цитирования: Ломан В. Г. Результаты технико-технологического анализа керамики могильника *Талдинский-1* (Центральный Казахстан). *Oriental Studies*. 2019;(3): 346–354. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-346–354.

UDC 902.2

Ceramics from Taldinsky-1 Burial Site (Central Kazakhstan): Results of Technical and Technological Analysis

Valery G. Loman¹

¹ Saryarka Archaeological Institute, Buketov Karaganda State University (28, Universitetskaya Str., Karaganda 100028, Kazakhstan)

Cand. Sc. (History), Director

ORCID: 0000-0001-6951-0509. E-mail: lvg7@yandex.ru

Abstract. *Introduction.* The article presents results of a study of ceramics production technologies from Taldinsky-1 burial site (Central Kazakhstan). A total of four structures were excavated on the site, and three of them belong to the early Alakul culture, one — to the latest Bronze Age. *Materials and Methods.* A total of 16 vessels have been studied through the use of the MBS-10 binocular microscope according to the A. Bobrinsky method. *Results.* The research obtained data on characteristics of the raw material, compositions of molding compounds, methods for constructing solid and hollow forms, and surface treatment. The paper reveals the main cultural traditions of Alakul ceramics, namely: the raw material is medium ferruginous and medium plastic clay; the composition of the molding compound — medium-sized grit + manure in low concentration; the solid form — bottom-to-wall and patch-lumpy; the hollow form — single-layer and patch-lumpy. The discovered differences in manufacturing technologies make it possible to presume some of the vessels had actually been imported. Moreover, two of the discovered vessels proved to belong to the Fedorovo culture, one of them having been located in the same burial as the Alakul ones. This attests to the coexistence and mutual contacts of the Fedorovo and Alakul populations already at some early stage of development of the Andronovo cultural and historical community. All the three vessels found in the same latest Bronze Age burial were made by potters to have followed different cultural ceramic traditions. *Conclusions.* Thus, the data of the technical and technological analysis of the ceramics from Taldinsky-1 burial site reflect the processes of cultural interaction in the Bronze Age which took place both at the level of direct contacts between representatives of different cultures (Andronovo burials) and at the level of product exchanges (Bronze Age burial).

Keywords: technical and technological analysis, A. Bobrinsky method, ceramics, Central Kazakhstan, burial site, Bronze Age, cultural interaction

Acknowledgements. The research was performed according to the project of the Committee for Science of the Ministry of Science and Education of the Republic of Kazakhstan No. AP05131861 ‘Kazakhstan Steppe Zone: Population History in the Bronze and Early Iron Ages (Case Studies of Pottery Technologies)’.

For citation: Loman V. Ceramics from Taldinsky-1 Burial Site (Central Kazakhstan): Results of Technical and Technological Analysis. *Oriental Studies*. 2019;(3): 346–354. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-346–354.



Введение

Могильник *Талдинский-1* находится в 93 км к юго-востоку от г. Караганды, на левом берегу р. Талды. Памятник состоит из 18 разновременных погребальных сооружений, 4 из которых были исследованы археологической экспедицией Карагандинского государственного университета им. Е. А. Букетова в 2018 г. Материалы раскопок частично опубликованы

[Жауымбаев и др. 2018; Жауымбай и др. 2018].

По мнению авторов публикаций, изученные сооружения № 6–8 принадлежат к раннему этапу алакульской культуры [Жауымбаев и др. 2018: 177; Жауымбай и др. 2018], сооружение № 5 — к постандроновскому хронологическому горизонту с аналогиями в бегазы-дандыбаевских древностях [Жауымбаев и др. 2018: 177].

Материалы и методы

Настоящая статья посвящена результатам технико-технологического анализа керамики могильника *Талдинский-1*, который был проведен в соответствии с методикой, разработанной А. А. Бобринским [Бобринский 1978]. С помощью бинокулярного микроскопа МБС-10 были изучены особенности исходного сырья, составы формовочных масс, способы конструирования сосудов и обработки их поверхности.

Керамическая коллекция памятника состоит из 16 археологически целых и фрагментированных керамических сосудов, в том числе 13 экземпляров андроновского периода и 3 экземпляра времени финальной бронзы.

Результаты технико-технологического анализа керамики андроновского периода

Сооружение № 5

Один сосуд [рис. 1.1] был найден в пределах каменной ограды с погребением, материалы которого отнесены к финальной бронзе. Возможно, прежде на месте сооружения № 5 находилась более ранняя могила. Исходное сырье — глина средней ожелезненности и средней пластичности; состав формовочной массы — дресва крупной размерности в концентрации 1:5 + навоз; полое тело — лоскутно-комковатый однослойный налеп; обработка поверхности не определяется из-за слоя плотной соляной корки.

Сооружение № 6

Сосуд 1 [рис. 1.2] найден в пределах ограды сооружения. Исходное сырье — глина средней ожелезненности и средней пластичности; состав формовочной массы — дресва средней размерности в концентрации 1:5 + навоз в небольшой концентрации; начин — лоскутно-комковатый емкостный; полое тело изготовлено лоскутно-комковатым однослойным налепом; обработка поверхности не определяется. Венчик сформован из глиняного жгутика, прилепленного на верхний край емкости [рис. 3.2].

Сосуд 2 [рис. 1.3], найден в могиле. Исходное сырье — глина средней ожелезненности и средней пластичности; состав формовочной массы — дресва средней размерности в концентрации 1:3 + навоз в небольшой концентрации; полое тело изготовлено лоскутно-комковатым однослойным налепом; обработка поверхности не определяется.

Сосуд 3 [рис. 1.4] найден в могиле. Исходное сырье — глина средней ожелезненности и средней пластичности; состав формовочной массы — некалиброванная дресва, с преобладанием мелкой размерности, в концентрации 1:3 + навоз в небольшой концентрации; полое тело изготовлено лоскутно-комковатым однослойным налепом; обработка внешней поверхности — лощение.

Сооружение № 7, могила

Сосуд 1 [рис. 1.5]. Исходное сырье — пластичная глина средней ожелезненности; состав формовочной массы — дресва крупной размерности в концентрации 1:5 + среднеожелезненный шамот крупной размерности в концентрации 1:5 + навоз; полое тело изготовлено лоскутно-комковатым однослойным налепом; обработка внутренней поверхности — заглаживание деревянным ножом. Первоначально было изготовлено тулово сосуда, к которому затем была приставлена шейка [рис. 3.1].

Сосуд 2 [рис. 1.6]. Исходное сырье — глина средней ожелезненности и средней пластичности; состав формовочной массы — некалиброванная дресва, с преобладанием средней размерности, в концентрации 1:3 + навоз в небольшой концентрации; начин — лоскутно-комковатый емкостный; полое тело изготовлено лоскутно-комковатым однослойным налепом; обработка внутренней поверхности — глиняная обмазка.

Сосуд 3 [рис. 1.7]. Исходное сырье — глина средней ожелезненности и средней пластичности; состав формовочной массы — дресва из каолина с кварцем мелкой размерности в концентрации 1:5 + навоз в небольшой концентрации; полое тело изготовлено лоскутно-комковатым однослойным налепом; обработка поверхности не определяется.

Сосуд 4 [рис. 1.8]. Исходное сырье — глина средней ожелезненности и средней пластичности; состав формовочной массы — дресва мелкой размерности в концентрации 1:4 + навоз в небольшой концентрации; полое тело изготовлено лоскутно-комковатым однослойным налепом; обработка поверхности не определяется.

Сосуд 5 [рис. 1.9]. Исходное сырье — пластичная глина средней ожелезненности; состав формовочной массы — песок мелкой размерности в концентрации 1:4 + навоз в

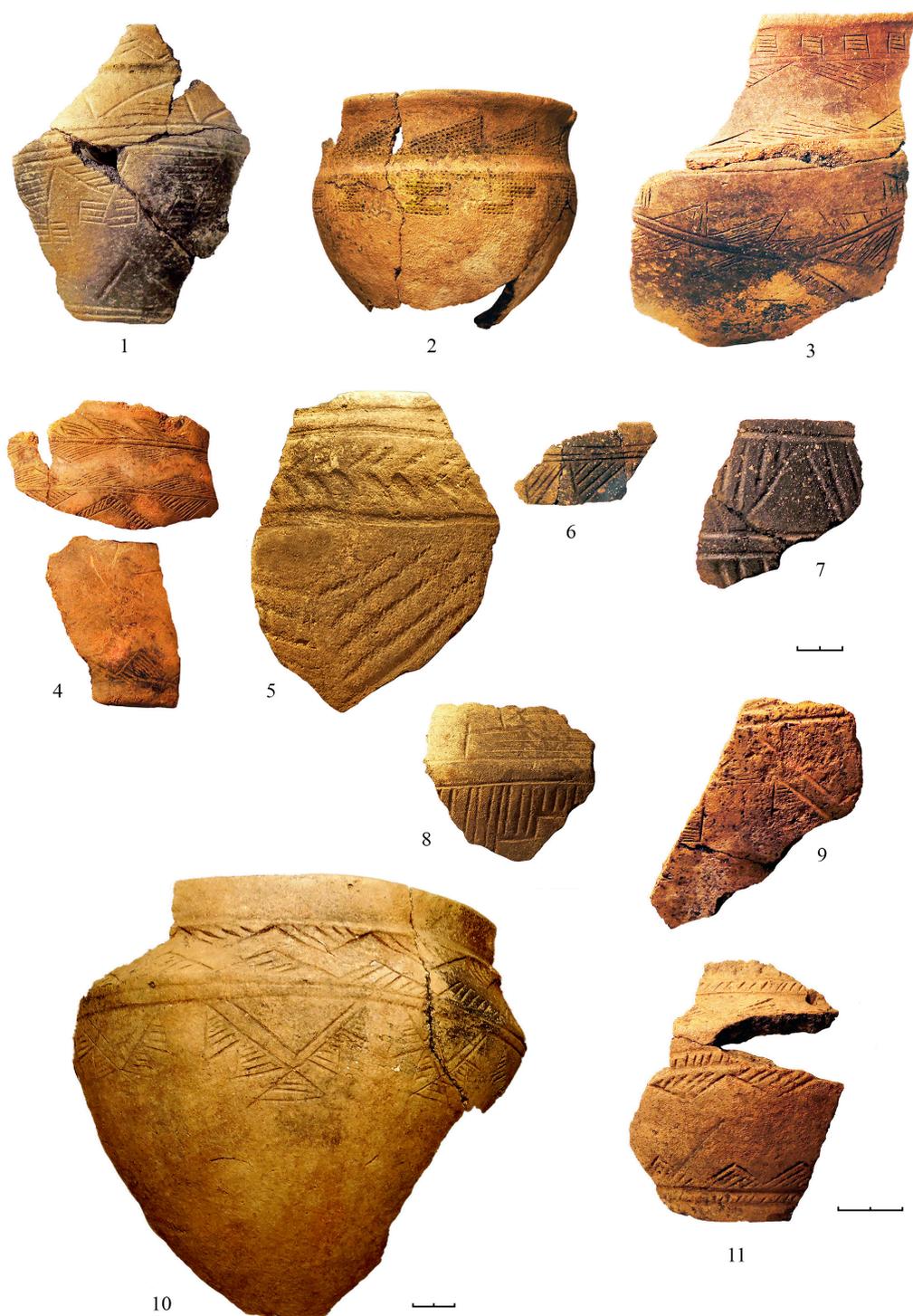


Рис. 1. Могильник Талдинский-1. Керамика
[Fig. 1. Taldinsky-1 burial site. Ceramics]

большой концентрации; полое тело изготовлено лоскутно-комковатым однослойным налепом; обработка поверхности не определяется.

Сосуд 6 [рис. 1.10]. Исходное сырье — глина средней ожелезненности и средней пластичности; состав формовочной массы — дресва крупной размерности в концентрации 1:5 + навоз; начин — лоскутно-комковатый донно-емкостный; полое тело изготовлено лоскутно-комковатым однослойным налепом; обработка внутренней поверхности — заглаживание деревянным ножом.

Сосуд 7 [рис. 1.11]. Исходное сырье — глина средней ожелезненности и средней пластичности с естественной примесью обломочного бурого железняка; состав формовочной массы — слабоожелезненный шамот средней размерности в концентрации (1:5) + навоз; начин — лоскутно-комковатый донно-емкостный; полое тело изготовлено лоскутно-комковатым однослойным налепом; обработка обеих поверхностей — глиняная обмазка [рис. 3.3].

Сооружение № 8, могила

Сосуд 1 [рис. 2.1]. Исходное сырье — пластичная глина средней ожелезненности; состав формовочной массы — дресва мелкой размерности в концентрации 1:4 + навоз в небольшой концентрации; начин — спирально-лоскутный донно-емкостный; полое тело изготовлено спирально-лоскутным однослойным налепом; обработка поверхности не определяется. При формовании применялось выбивание, поддон образован глиняным жгутиком, обернутым вокруг дна.

Сосуд 2 [рис. 2.2]. Исходное сырье — глина средней ожелезненности и средней пластичности; состав формовочной массы — дресва мелкой размерности в концентрации 1:4 + навоз в небольшой концентрации; начин — лоскутно-комковатый, донно-емкостный; полое тело изготовлено лоскутно-комковатым однослойным налепом; обработка поверхности не определяется.

По ожелезненности все исходное сырье изученных сосудов относится к среднеожелезненным глинам. При этом по особенностям состава и концентрации естественных примесей их можно разделить на 3 вида:

- 1) пластичная глина — 23,1 %,
- 2) глина средней пластичности — 69,2 %,

- 3) глина средней пластичности с обломочным бурым железняком — 8,3 %.

Отмечено 5 составов формовочных масс:

- 1) глина + дресва + навоз — 23 %,
- 2) глина + дресва + навоз в небольшой концентрации — 53,9 %,
- 3) глина + шамот + навоз — 7,7 %,
- 4) глина + дресва + шамот + навоз — 7,7 %,
- 5) глина + песок + навоз в большой концентрации — 7,7 %.

При анализе связи дресвы с ее концентрацией было обнаружено, что чаще всего применялась мелкая дресва (45,4 %), в концентрациях 1:3, 1:4 и 1:5, за ней следуют крупная (27,3 %) и средняя (27,3 %). С учетом всех типов размерности предпочиталась концентрация 1:5 (45,4 %). Дресва крупной размерности применялась только в концентрации 1:5.

Исходное сырье шамота в одном случае имело слабую ожелезненность и в одном (в смешанном рецепте) — среднюю. Концентрация добавки шамота в обоих случаях была не более 1:5.

Песок, обнаруженный в составе формовочной массы одного из сосудов [рис. 1.9], был мелкий, в концентрации 1:4.

Зафиксированные способы конструирования полого тела относятся к однослойному лоскутно-комковатому виду, за исключением одного сосуда [рис. 2.1] со спирально-лоскутным полым телом.

Особенности конструирования начинов были определены по 6 сосудам. Обнаружено присутствие донно-емкостной (4 сосуда) и емкостной (2 сосуда) программ. Выявлено 3 технологические схемы, по которым были сконструированы сосуды:

1 — лоскутно-комковатый донно-емкостный начин и лоскутно-комковатое полое тело (3 сосуда);

2 — спирально-лоскутный донно-емкостный начин и спирально-лоскутное полое тело (1 сосуд);

3 — лоскутно-комковатый емкостный начин и лоскутно-комковатое полое тело (2 сосуда).

Технику обработки поверхности удалось определить лишь по 6 экземплярам, у остальных поверхности покрыты солевой коркой, поэтому следы обработки не читаются. Сосуды заглаживались деревянным ножом (2 экз.), подвергались лощению



Рис. 2. Могильник Талдинский-1. Керамика
[Fig. 2. Taldinsky-1 burial site. Ceramics]

(1 экз.). На внутренней поверхности одного из сосудов [рис. 1.6] был зафиксирован тонкий слой глиняной обмазки. Еще у одного сосуда [рис. 1.11] обмазкой были покрыты обе поверхности [рис. 3.3].

Результаты технико-технологического анализа керамики финальной бронзы

Сооружение № 5, погребение

Сосуд 1 [рис. 2.3]. Исходное сырье — пластичная глина сильной ожелезненности; состав формовочной массы — дресва мелкой размерности в концентрации 1:4 + навоз; начин — донно-емкостный, лоскутно-комковатый из двух слоев лоскутов [рис. 3.5]; полое тело изготовлено лоскутно-комковатым двухслойным налепом; обработка поверхности — заглаживание пучком травы.

Сосуд 2 [рис. 2.4]. Исходное сырье — глина средней ожелезненности и средней пластичности; состав формовочной массы — дресва средней размерности в концентрации 1:5 + слабоожелезненный шамот средней размерности в концентрации 1:5 + навоз; начин — донно-емкостный, лоскутно-комковатый из двух слоев лоскутов; полое тело изготовлено лоскутно-комковатым двухслойным налепом; следы обработки поверхности не читаются.

Сосуд 3 [рис. 2.5]. Исходное сырье — пластичная глина средней ожелезненности с естественной примесью бурого железняка; состав формовочной массы — дресва крупной размерности в концентрации 1:5 + навоз; начин — лоскутно-комковатый емкостный; полое тело изготовлено лоскутно-комковатым однослойным зональным налепом; обработка внешней поверхности — глиняная обмазка. Поддон образован глиняным жгутиком, обернутым вокруг дна [рис. 3.6].

Выводы

Значительная часть раннеалакульских сосудов керамической коллекции памятника обнаруживает единство навыков изготовления. Культурные традиции изготовления основной части алакульской посуды памятника можно обобщенно охарактеризовать следующим образом: исходное сырье — глина средней ожелезненности и средней пластичности; состав формовочной массы — дресва мелкой размерности + навоз в небольшой концентрации; начин — лоскут-

но-комковатый, донно-емкостный; полое тело изготовлено лоскутно-комковатым однослойным налепом [рис. 3.4].

На этом фоне выделяется несколько сосудов, которые были изготовлены гончарами с несколько иными культурными традициями. Это сосуд 7 из сооружения № 7 (глина с естественной примесью обломочного бурого железняка и несмешанный состав с шамотом в формовочной массе), сосуд 5 из того же сооружения (искусственная добавка песка и очень значительная концентрация навоза в формовочной массе), сосуд 1 из сооружения № 8 (спирально-лоскутное полое тело и применение выбивания при формовании). Условно их можно считать импортными, хотя они могли быть изготовлены и приезжими мастерами.

Ранее было установлено, что в рамках андроновской культурно-исторической общности сосуда с донно-емкостными начинками относятся к алакульской культуре, а с емкостными — к федоровской [Ломан 1993: 29; Ломан 2003: 150].

Сосуд [рис. 1.2], найденный в насыпи сооружения № 6, по морфологическим и орнаментальным признакам является федоровским. Это подтверждается и особенностями технологии его изготовления (начин, изготовленный по емкостной программе).

Федоровским следует считать, очевидно, и другой сосуд с емкостным начинком, происходящий из могилы сооружения № 7 [рис. 1.6]. Оба экземпляра служат несомненным доказательством сосуществования федоровского и алакульского населения уже на раннем этапе развития андроновской культурно-исторической общности. Можно предположить, что сделавшие их гончары обитали рядом с местными «алакульцами», поскольку применяли дресву, изготовленную из одного и того же минерала. Отметим еще, что на одном из алакульских сосудов [рис. 1.4] из сооружения № 6 под венчиком изображены косые заштрихованные треугольники, свойственные обычно федоровской орнаментике [Рудковский 2013: 47–48], что также свидетельствует о культурном взаимодействии «алакульцев» и «федоровцев», оставивших данный памятник.

Все три сосуда, найденные в одном погребении (№ 5) эпохи финальной бронзы, были сделаны гончарами с разными куль-

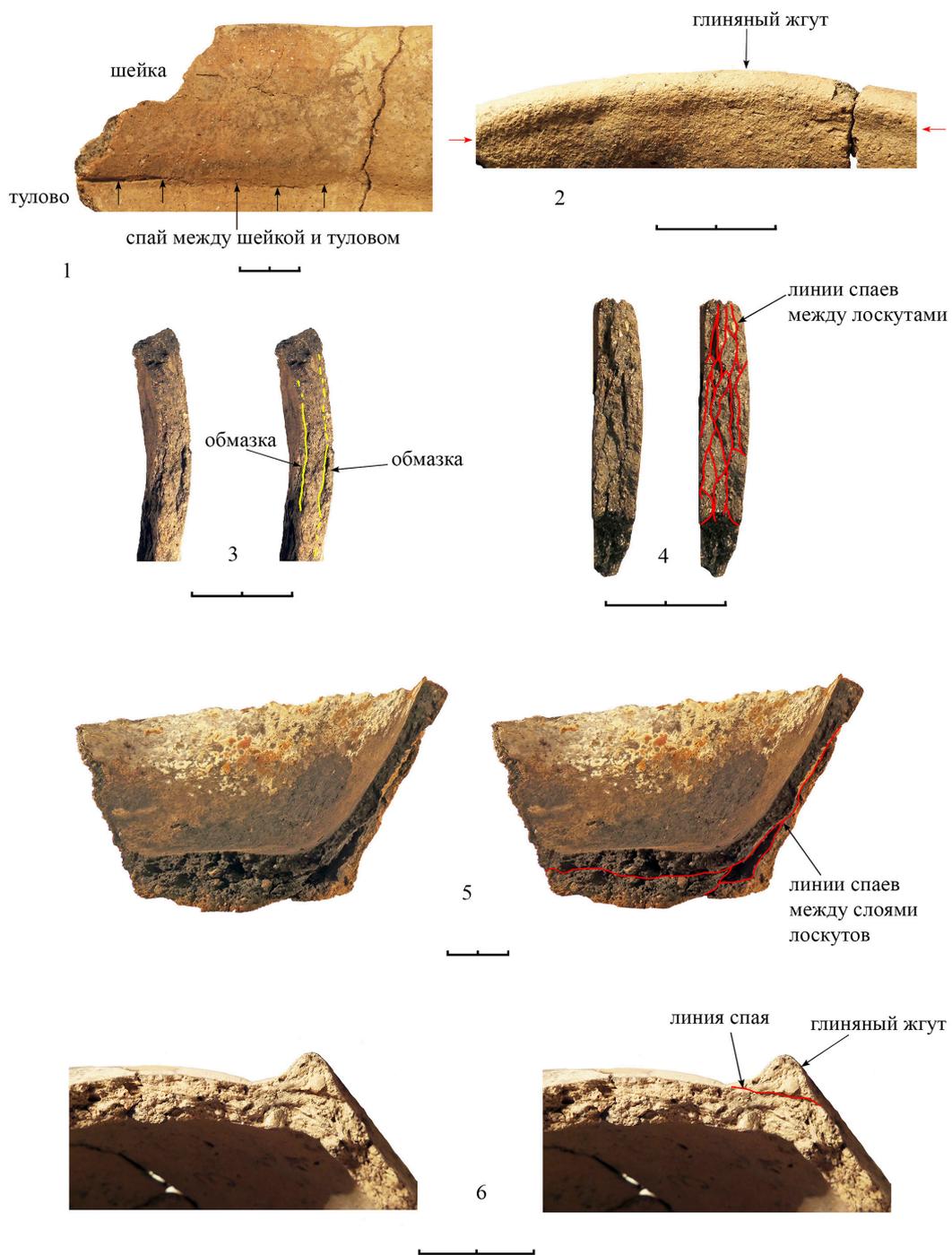


Рис. 3. Могильник Талдинский-1. Особенности технологии изготовления керамики [Fig. 3. Taldinsky-1 burial site. Peculiarities of the ceramics production technology].

турными традициями изготовления керамики. При этом сосуды 1 и 2 имеют отличия только в исходном сырье и составе формовочной массы, а их схемы конструирования полностью совпадают. Судя по всему, они были изготовлены двумя гончарами, принадлежавшими к одной группе населения. Сосуд 3 по всем параметрам можно отнести к импорту.

Таким образом, данные технико-технологического анализа керамики могильника *Талдинский-1* отражают процессы культурного взаимодействия в эпоху бронзы, происходившие как на уровне непосредственного контакта между представителями различных культур (андроновские погребения), так и на уровне обмена изделиями (погребение финальной бронзы).

Литература

- Бобринский 1978 — *Бобринский А. А.* Гончарство Восточной Европы. Источники и методы изучения. М.: Наука, 1978. 272 с.
- Жауымбаев и др. 2018 — *Жауымбаев С. У., Евдокимов В. В., Кукушкин А. И., Дмитриев Е. А., Шохатаев О. С.* Предварительные результаты археологических исследований могильника Талдинский-1 (Шетский район, Карагандинская область) // Модернизация общественного сознания и казахстанские новые гуманитарные науки. Мат-лы междунар. науч.-практ. конф. (г. Караганда, 18–19 октября 2018 г.). Караганда: КарГУ, 2018. С. 176–179.
- Жауымбай и др. 2018 — *Жауымбай С. У., Кукушкин И. А., Кукушкин А. И., Дмитриев Е. А., Шохатаев О. С.* Новые сведения о ранней истории андроновских племен Центрального Казахстана (по материалам кургана 7 могильника Талдинский-1) // Археология Казахстана. 2018. № 1–2. С. 224–234.
- Ломан 1993 — *Ломан В. Г.* Гончарная технология населения Центрального Казахстана второй половины II-го тысячелетия до н. э.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1993. 31 с.
- Ломан 2003 — *Ломан В. Г.* Общие принципы выделения историко-культурной информации по данным гончарной технологии // Степная цивилизация Восточной Евразии. Т. 1. Древние эпохи. Астана: Кulteгин, 2003. С. 146–151.
- Рудковский 2013 — *Рудковский И. В.* Андроновская орнаментика в контексте системообразующих инвариантов. Алматы: Институт археологии им. А. Х. Маргулана, 2013. 192 с.

References

- Bobrinsky A. A. [Pottery of Eastern Europe: Sources and Methods of Research]. Moscow: Nauka, 1978. 272 p. (In Russ.)
- Loman V. G. [The Population of Central Kazakhstan in the Mid-to-Late 2nd Millennium BC: Pottery Technology]. A Cand.Sc. (history) thesis abstract. Moscow: Institute of Archeology, Russian Academy of Sciences, 1993. 31 p. (In Russ.)
- Loman V. G. General principles for the selection of historical and cultural information obtained from insights into pottery technologies. In: [Steppe Civilization of Eastern Eurasia]. Vol. 1: 'Ancient Times'. Astana: Kulteгин, 2003. Pp. 146–151. (In Russ.)
- Rudkovsky I. V. [Andronovo Ornamental Patterns in the Context of System-Forming Invariants]. Almaty: Margulan Institute of Archeology, 2013. 192 p. (In Russ.)
- Zhauymbayev S. U., Evdokimov V. V., Kukushkin A. I., Dmitriev E. A., Shokhatayev O. S. Archaeological surveys of Taldinsky-1 burial site (Shet District, Karaganda Region): preliminary results. In: [Modernization of Public Consciousness and Kazakhstan's New Humanities]. Conf. proc. (Karaganda; October 18-19, 2018). Karagandy: Karagandy State Univ., 2018. Pp. 176–179. (In Russ.)
- Zhauymbay S. U., Kukushkin I. A., Kukushkin A. I., Dmitriev E. A., Shokhatayev O. S. The earliest history of Andronovo tribes of Central Kazakhstan: newly discovered data (a case study of mound 7 of Taldinsky-1 burial site). *Archeology of Kazakhstan*. 2018. No. 1–2. Pp. 224–234. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
 Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Is. 3, pp. 355–364, 2019
 DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-355–364
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 902.6

Древнейшая история Предкавказья в свете концепции индоевропейских миграций (часть 1)

Николаева Надежда Алексеевна¹

¹ Московский государственный областной университет (д. 10А, ул. Радио, 105005 Москва, Российская Федерация)

кандидат исторических наук, доцент

ORCID: 0000-0003-3961-9284

E-mail: nikolaeva3145@yandex.ru

Аннотация. Цель статьи – реконструкция древнейшей истории Предкавказья. *Материалы.* В части 1 дана полная информация об уникальном памятнике на территории Предкавказья — Джангар/Улан Толга, курган 1 (Калмыкия, Октябрьский район, пос. Джангар). *Методы.* Используются как традиционно археологические методы, применяемые при раскопках (стратиграфический, сравнительно-типологический), так и сравнительно-исторический и метод лингво-культурной атрибуции в части интерпретации памятника (часть 2). *Результаты.* Показано, что погребения в кургане отражают в хронологической последовательности события миграционного характера в истории Предкавказья эпохи энеолита и бронзового века, связанные с древней историей Центральной и Восточной Европы (часть 1 и 2). *Выводы.* Первая, тохарская, миграция отмечена погребениями с зооморфными скипетрами. Вторая миграция, индоиранская, разделяется в Предкавказье на индоариев в западной части (новотитаровский вариант кубано-днепровской культуры с повозками) и праиранцев (древнеямная культура). Третья миграция древнеевропейцев завершилась и выразилась в существовании в Предкавказье памятников катакомбной культуры вплоть до прихода племен срубной культуры с востока, которая ознаменовала иранскую реконквисту Степи в XIV–XIII вв. до н. э.

Ключевые слова: энеолит, бронзовый век, Предкавказье, индоевропейские миграции, зооморфные конеголовые каменные скипетры, ямная культура, катакомбная культура

Благодарности. Автор выражает благодарность д-ру ист. наук Марии Александровне Очир-Горяевой за консультацию и ценные замечания по статье.

Для цитирования: Николаева Н. А. Древнейшая история Предкавказья в свете концепции индоевропейских миграций. *Oriental Studies*. 2019;(3): 355–364. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-355–364.

UDC 902.6

The Earliest History of Ciscaucasia: a Perspective from the Concept of Indo-European Migrations. Part 1

*Nadezhda A. Nikolaeva*¹

¹ Moscow Region State University (10A, Radio Str., Moscow 105005, Russian Federation)
Cand. Sc. (History), Associate Professor
ORCID: 0000-0003-3961-9284
E-mail: nikolaeva3145@yandex.ru

Abstract. *Goals.* The study aims to reconstruct a fragment of the ancient history of Ciscaucasia. *Materials.* Part 1 provides a complete information on an unusual burial complex in Ciscaucasia — Dzhangar/Ulan-Tolga mound 1, Kalmykia. *Methods.* Archaeological methods such as stratigraphic and typological are used to reconstruct the linguistic and cultural situation in the region. *Results.* The paper shows that burials within the mound indicate a chronological sequence of migrations from Central and Eastern Europe during the Eneolithic and the Bronze Age. *Conclusions.* The first migration, supposedly a Tocharian one, is evidenced by burials with zoomorphic scepters. The two subsequent migrations, Indo-Iranian ones, can be associated with Indo-Aryans of western Ciscaucasia (Novotitarovka version of the Kuban-Dnieper culture with carriages) and Proto-Iranians of eastern Ciscaucasia (Pit-Grave culture). The third Indo-European migration is mirrored by the Catacomb culture which lasted until the arrival of the Timber-Grave population from the east, apparently evidencing the Iranian Reconquista of the steppe in the 14th – 13th centuries BC.

Keywords: Eneolithic, Bronze Age, Ciscaucasia, Indo-European migrations, zoomorphic horse-headed stone scepters, Pit-Grave culture, Timber-Grave culture

Acknowledgements: The author expresses deep gratitude to Dr. Maria A. Ochir-Goyayeva for her most valuable comments on the article manuscript and advice in selection of new academic monographs that have recently been published in Kalmykia and deal with the topic under consideration.

For citation: Nikolaeva N. A. The Earliest History of Ciscaucasia: a Perspective from the Concept of Indo-European Migrations. Part 1. *Oriental Studies*. 2019;(3):355–364. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-355–364.



Введение. Территория Калмыкии хорошо исследована в археологическом отношении, благодаря масштабным спасательным археологическим раскопкам в зонах строительства крупных объектов народно-хозяйственного значения советского периода. В те годы были в большом количестве изучены курганные группы с погребениями всех эпох [Очир-Горяева 2008].

Среди этих памятников выделяется целый ряд уникальных памятников, значение которых выходит далеко за пределы республики. Особенно это касается погребальных памятников энеолита — бронзового века III–II тыс. до н. э., которые являются предметом нашего внимания.

В 1984–1987 гг. нами проводились спасательные раскопки курганов в зоне строительства Калмыцко-Астраханской оросительной системы. В 1985 г. были раскопаны 18 курганов из 37 в курганной группе *Джангар/Улан-Толга*, расположенной в 12 км к востоку от посёлка Джангар Октябрь-

ского района и в 6 км к северу от пос. Барун (45.12.25.9 северной широты; 47.17.0.58 восточной долготы)¹.

Цель статьи состоит в публикации уникального погребального комплекса энеолитической эпохи погребения с каменным зооморфным скипетром² из курганной группы *Джангар/Улан-Толга*³ и рассмотрении его на фоне древнейшей археологической истории предкавказских степей.

Постановка вопроса. Зооморфные (конеголовые) каменные скипетры эпохи энеолита, по мнению многих ученых, сим-

¹ Руководители раскопок — Н. А. Николаева, В. А. Сафронов.

² Находки сданы Е. В. Цуцкину, заведующему сектором археологии Калмыцкого научно-исследовательского института истории, филологии и экономики (КНИИИФЭ), а скипетр передан заместителю директора ИА АН СССР В. П. Шилову.

³ См. отчет Н. А. Николаевой: [ИА ИА РАН 2. Ф-1. Д. Р-1. № 10970].

волизируют факт доместикировки лошади и появления конных пастухов, представляя собой инсигнии власти пастушеской элиты. Они — ключ к решению ряда исторических проблем, например: места и времени перехода к пастушескому; этнокультурной атрибуции первых пастухов в Европе и в евразийских степях; траектории их движения и контактов с автохтонным населением, а также о вкладе в формирование ямной культуры и возможности связи первых миграций пастухов с индоевропейской прародиной.

Основная часть. В настоящее время известно около 40 экземпляров таких скипетров. Серия типологически неоднородная. Первоначально учитывались как скипетры только реалистические изображения; позднее их классифицировали на реалистические, схематические и абстрактные [Телегин 2000]. Какие из них первичны, а какие вторичны — мнения расходятся, поскольку хронологически эти находки определяются расплывчато в пределах Триполье В-С1 [Дергачев 2007].

Что касается дефиниции «конеголовые», то только суворовский скипетр [Даниленко 1974], без сомнения, изображает голову лошади, что позволило считать и другие скипетры также изображением лошади. Им посвящено большое число работ (В. Н. Даниленко, Д. Я. Телегин, В. А. Дергачев, Н. С. Котова, И. В. Манзура, С. Н. Корневский), но источник пока себя не исчерпал. Девять скипетров достоверно зафиксированы в слоях поселений трипольской и других земледельческих культур Юго-Восточной Европы [Манзура 2000: 273–295; Дергачев 2007: 95], другие в погребальных памятниках. Лавинообразное увеличение числа скипетров за последние 40 лет не приблизило нас к точной дате и убедительному ответу на поставленные проблемы.

В 1985 г. в кургане 1 группы Джангар/Улан-Толга (калм. Красный холм) было найдено погребение с зооморфным схематическим скипетром. Включено в Свод археологических памятников Калмыкии под этим названием [Очир-Горяева 2008: рис. 24]⁴.

⁴ В наших публикациях памятник идет под названием «Джангар курган 1» [Сафронов 1989; Николаева 20116].

Первая публикация инвентаря памятника *Улан-Толга/Джангар 1/3* и ее интерпретация сделаны одним из авторов раскопок [Сафронов 1988: 298; Сафронов 1989: 196–197, рис. 52]; затем комплекс со скипетром с ошибочным его описанием и под другим названием был опубликован В. П. Шиловым [Шилов 2009: 301, рис. 165].

После этого был частично переопубликован В. Н. Дергачевым со ссылкой на В. П. Шилова как на автора находки [Дергачев 2007: 87, рис. 13].

Описание стратиграфии кургана 1 и его погребений с неверным определением древнейшего погребения (таковым названо погребение 8 вместо погребения 3) под новым названием *Улан-Толга* комплекс опубликован Н. И. Шишлиной [Шишлина 2007: 31, 32].

Наибольшую путаницу в чехарду публикаций этого памятника внес С. Н. Корневский, который включил в свою монографию комплекс и как *Джангар 1/3*, и как *Улан-Толга 1/3*, опираясь на публикацию В. П. Шилова, добавив комментарии Д. Я. Телегина 2000 г. к описанию комплекса *Джангар 1/3* в Отчете Н. А. Николаевой 1986 г. без ссылки на Отчет [Корневский 2012: 34, рис. 32].

Как и следовало ожидать, никаких даже после этих публикаций прорывных решений в интерпретации этого уникального комплекса со скипетром не возникло. Это стало для нас поводом вернуться к вопросу о полной публикации памятника и определению его места в древней истории Предкавказья и Европы.

Полное освещение стратиграфии памятника *Джангар/Улан-Толга, курган № 1* (рис. 1) имеет исключительно важное значение, поскольку в нем был найден единственный из всех известных 40 находок комплекс с конеголовым схематическим скипетром, стратиграфически соотнесенный с синхронными энеолитическими погребениями Северного Причерноморья и Предкавказья, содержащими керамику, и стратиграфически связанный со следующим по времени погребением кубано-днепровской культуры раннебронзового века с повозкой, входящей в древнеямную культурно-историческую область. Таким образом, объекты в кургане характеризуют смену трех эпох в археологической истории бронзового века степей Предкавказья и Азово-Черноморских степей.

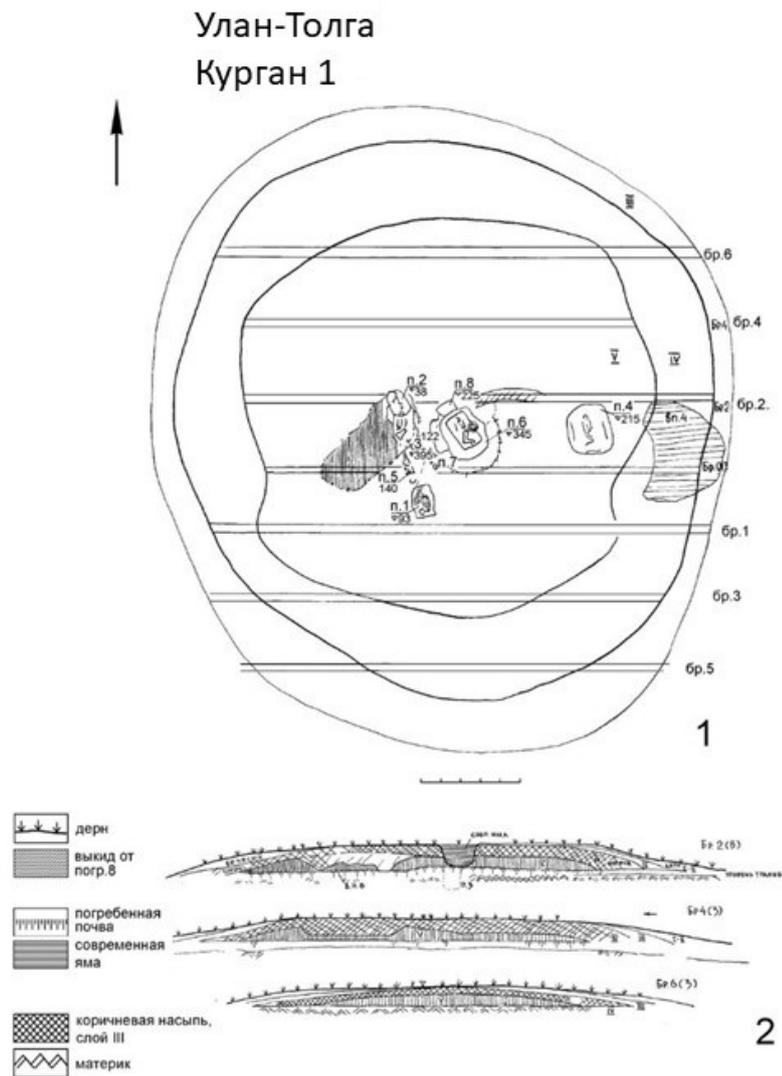


Рис. 1. Погребения энеолита/бронзового века в кургане 1 могильника Джангар/Улан-Толга (северо-восток Предкавказья)

1 — план кургана №1; 2 — бровки 2,4,6;

Все насыпи кургана относятся к более позднему, чем скипетр, времени, и погребение № 3 со скипетром непосредственно к этим насыпям не имеет, но является древнейшим объектом в кургане. Назвать его согласно существующей терминологии «основным погребением» было бы неточно, поскольку он был перекрыт выкидом из собственной могилы, а не насыпью, поэтому скорее принадлежит к грунтовым или холмовым погребениям.

Дата *terminus ante quem* для скипетра связана с курганным погребением № 6, поэтому погребение № 3 все-таки связано со стратиграфией кургана, на которой следует остановиться особо и которая и сама по себе

является, помимо предметов инвентаря, важным историческим источником.

Диаметр кургана — 46 м. Высота — 1,46 м до современной и 1,8 м — до древней дневной поверхности. Курган исследовался с помощью скрепера с оставлением 4-х бровок — разрезов кургана. Самой информативной была бровка 2, а все погребения находились в траншее 0–2.

Бровка 2 (восточная сторона) (рис. 1) длиной 34 м. Высота до погребенной почвы — 1,3 м, высота до дна траншеи — 1,8 м. В бровке 2 (восточная сторона) прослеживалось 5 слоев. Нумерация слоев сверху вниз.

I слой — дерн (10 см). II слой связан с сооружением могилы № 4, определяемой

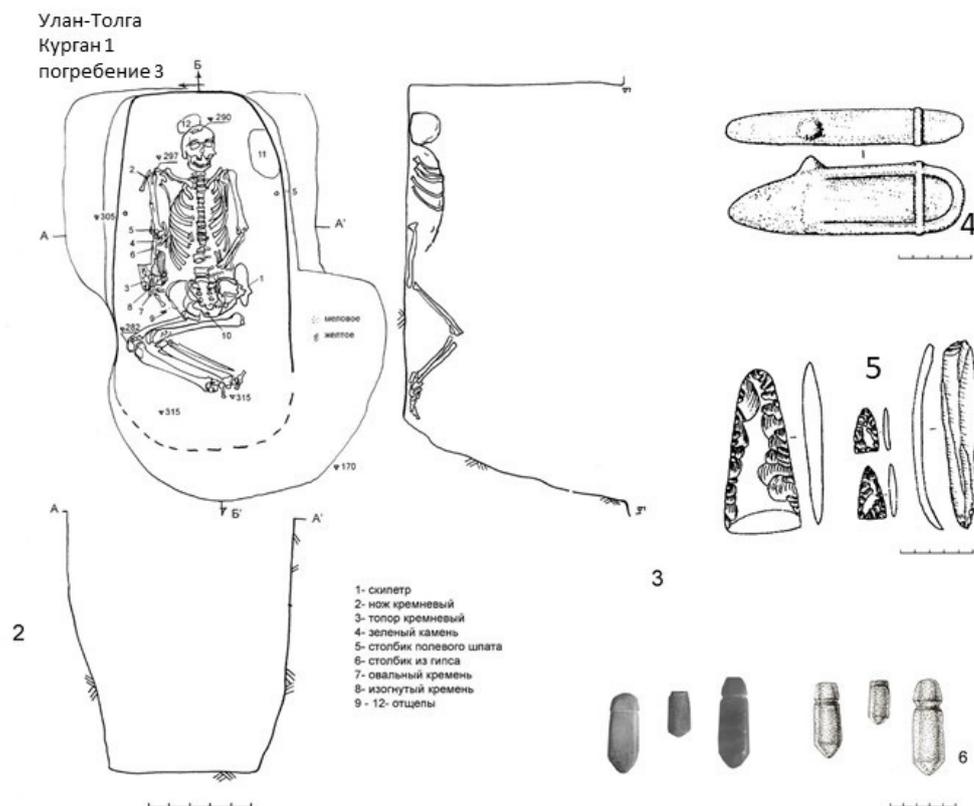


Рис. 2. Могильник Джангар/Улан-Толга, курган 1, погребение 3

выкидом от нее в двух бровках). III слой законсервировал выкид от могилы № 6. IV слой длиной 27 м, высотой по центру 0,7 м законсервировал сложный выкид от погребений 7 или 8 (полевое обозначение выкида — Va).

V слой — смешанный — из материкового суглинка и древней погребенной почвы зеленого цвета. Длина — 13 м. Мощность — 0,6 м. Был «насыпан» над погребением № 3 (со скипетром). По центру бровки 2 просматривается небольшое всхолмление на погребенной почве высотой 10 см, длиной 3 м, которое можно считать выкидом от погребения 3. Хотя погребение № 3 найдено в кургане 1, но подкурганым его можно считать условно. Однако оно было древнейшим в кургане по отношению ко всем объектам кургана.

Стратиграфия кургана представлена как прямой стратиграфией, так и стратиграфией выкидов и определяет последовательность и относительную хронологию погребений. Порядок захоронений в кургане определялся по стратиграфии слоев (бровка 0 и 2) и подтверждался прямой стратиграфией могил (№ 6, 7, 8). Погребения № 1, 2 в насыпи

(скорченные на боку с руками перед лицом, без инвентаря) относились к позднебронзовому веку. Погребение № 5 относилось к средневековью. Погребения № 3, 7, 8 (в материке) относились к энеолиту/раннебронзовому веку. Погребения № 4 и № 6 (с повозкой) относились к раннебронзовому веку (план кургана — рис. 1: 1).

Обстоятельства обнаружения *древнейшего погребения № 3* (со скипетром) интригующие. Курган в древности был выше, но вершина его была срезана под геодезическую вышку. Через центр с самой вершины до материка прошла современная яма траншейного типа, разрушившая центр кургана. Погребение 3 находилось в траншее 0–2 по центру кургана. Первоначально за пятно заполнения могилы № 3 было принято ложное пятно — срез этой современной ямы, имевший в плане прямоугольные очертания.

По мере углубления пятно меняло размеры и, наконец, исчезло на материке, на глубине 1,6 м от условного центра. Дальнейшее прокапывание было продолжено вслепую, только руководствуясь контуром исчезнувшего ложного пятна до появления вертикально стоящих берцовых костей скелета на глубине 2,77 м от 0.

Поскольку заполнение могилы № 3 не отличалось ни по цвету, ни по плотности от материкового дна траншеи от скрепера, что представляло бы ориентир в поисках реального контура, верхний контур могилы имеет неправильные очертания (рис. 2:1). Только на глубине 3,05 м от 0 могила приобрела ясные очертания, и этот контур можно считать истинным. Размеры ямы по дну 1,80 x 0,87 x 1,45 м (указана истинная глубина ямы от нижней границы погребенной почвы; глубина дна могилы от 0 — 3,15 м) (рис. 2: 1–3).

Скелет мужчины, 55–65 лет, был погребен по «древнеявному обряду» на спине, ноги поставлены на стопы и почти сохранили положение коленями вверх (рис. 2: 3).

Хотя трудно представить, чтобы не было никакого настила над могилой, но земля быстро заполнила могилу и создала опору для сохранения ног на стопах в вертикальном положении. Головой скелет был ориентирован на восток, имел отличную сохранность. При слепом прокапывании лопатой заделали череп, поэтому этот скол на черепе не связан с какой-либо травмой древности, как писали публиковавшие его авторы, а имеет современное происхождение. *Череп имел особую ценность* и привлек внимание антропологов (см. ниже).

Погребальный инвентарь погребения № 3

1. Слева под костями таза лежал так называемый конеголовый «схематический» скипетр из диорита. Длина скипетра — 19,9 см, ширина — 6 см, толщина — 3,06 см. Два валика на отшлифованной поверхности скипетра являются обозначением конской узды (рис. 2: 4).

2. У правого плеча находилась ножевидная пластина из желто-коричневого кремня, хорошо отретушированная с одного края; длиной 15,7 см; шириной 3,5 см (рис. 2: 5).

3. У правой лучевой кости — клиновидный топор с закругленной торцевой частью, из того же кремня, тщательно отретушированный с двух сторон с заполированным лезвием (длина — 13,7 см, ширина — 6,9 см, толщина — 1,5 см) (рис. 2: 5).

4. Вокруг головы и слева от скелета в заполнении и на дне отмечены стрелы из серого молочного кремня с двусторонней ретушью, размером 4,3 см и 3,8 см, а также около 70 отщепов, микролитических орудий (рис. 2: 5).

5. Справа у локтя лежали *три идола в виде призматических столбиков*. Их верхняя (меньшая) часть была выделена желобком, а нижняя часть имела пирамидальное окончание. Один столбик был изготовлен из ортоклаза. Длина его — 7,3 см. Два других сделаны из серого камня длиной 6,5 см и 3,8 см (один столбик обломан по желобку) (рис. 2: 6).

Хотя точные аналогии этим идолам до сих пор не найдены, можно отметить сходство с символом плодородия и возрождения — фаллическими идолами в культуре Гумельница, т. е. там же, где находили и зооморфные скипетры, а также в синхронных памятниках Италии, Иллирии, на Мальте. Их дата — конец IV тыс. [Гимбутас 2006: 180, 184, 288].

Погребение № 6 (рис. 3).

Занимало южную половину траншеи 0–2. Сначала представляло собой большое, неправильной формы пятно в поперечнике 6 м на глубине 1,2 м от условного нуля. Впущено с IV слоя, перекрыто III слоем. Прямая стратиграфия обозначилась в виде асимметрии пятна, которая возникла за счет слияния пятен могил № 7 и 8, к северу и востоку от могилы № 6, примыкавших к могиле 6 (рис. 3: 3).

На уровне материка были зафиксированы уже другие размеры площади могилы 4,0 x 3,5 м, которые были уменьшены заплечиками на 1,2 м и не менялись. Глубина могилы от настила — 1,8 м. Могила была перекрыта тростниковым настилом, следы от которого прослеживались по периметру. Настил, закрывавший могилу 6 (тлен бело-сиреневого цвета), перекрывал и пятна погребений 7 и 8, тем самым зафиксировал прямой стратиграфией большую древность № 7 и 8. (рис. 3: 3).

Описание повозки

Под настилом лежали фрагменты деревянной конструкции повозки. С южной стороны, под настилом, ниже края могилы на 0,7 м находились пологие заплечики (шириной 1,2 м), на которых наклонно лежало одно колесо диаметром 0,6 м со ступицей диаметром 0,2 м. Колесо стояло на «подушке» из чистейшего желтого нетронутого суглинка по всей площади могилы. Это заполнение могилы производило впечатление, что мы вышли на дно могилы с

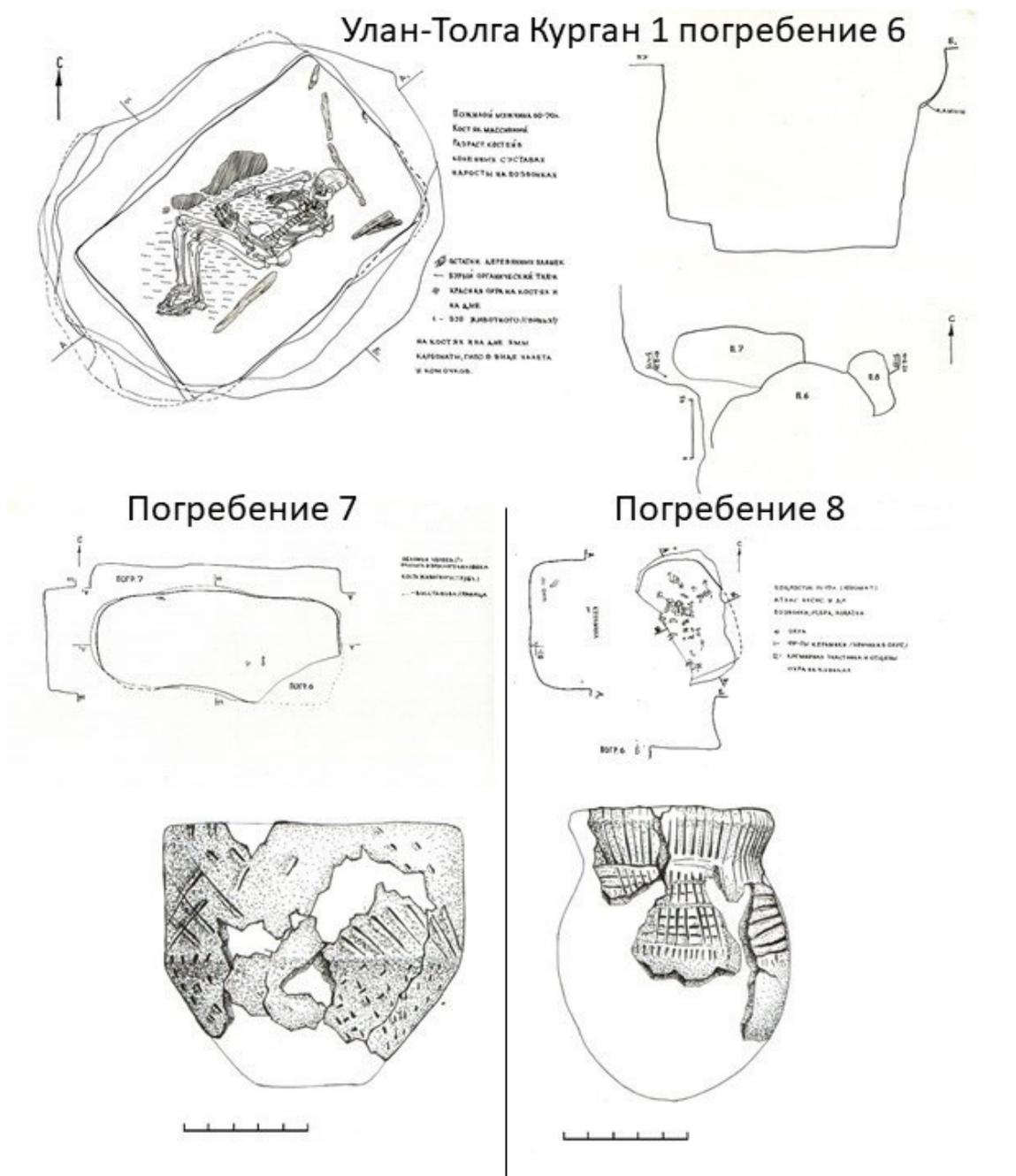


Рис. 3 Джангар/Улан-Толга, курган 1, погребения 6,7,8

- 1 — план погребения 6 с повозкой
- 2 — разрез могилы 6
- 3 — стратиграфия пятен от могил 6,7,8
- 4 — погребение 7
- 5 — сосуд-кубок из погребения 7
- 6 — погребение 8
- 7 — сосуд из погребения 8

отсутствующим скелетом. Прокопав еще на 1,5 м, наткнулись на кости скелета, который также лежал в обрамлении частей рамы повозки.

Инвентарь погребения № 6. На настиле была обнаружена кремневая пластинка из желтого кремня длиной 3 см.

Инвентарь погребения № 8 в могиле № 6. В заполнении могилы сразу под настилом у восточной стенки на этом же уровне были обнаружены кости скелета ребенка из погребения № 8, задетого и частично разрушенного могилкой № 6. Предметы, положенные на настил с ними, были те же, что и при



Рис. 4. Фото комплекса предметов из погребения № 3 кургана 1 (Джангар/Улан-Толга, Калмыкия)

погребении 3, а именно: микролитические пластинки и отщепы, а также фрагмент полнотного профиля сосуда.

Сосуд был орнаментирован по венчику и плечевой части. Разрушенное погребение 8 было и ранее видно в виде выступа асимметричного общего пятна от трех могил (рис. 3: 3).

На глубине 3,4 м от условного нуля лежал скелет мужчины 60–70 лет, окрашенный охрой и посыпанный мелом, на правом боку с отклонением на спину, головой на северо-восток. На погребенном был тлен черного цвета от покрывала, а на нем — слой белого мела и охры. У восточной стенки лежали кости собаки.

Культурная атрибуция погребения № 6 в отсутствие инвентаря устанавливается по обряду положения на спине с поворотом на бок (что обеспечивалось поддерживающей «подушкой» из глины). Этот обряд — главный признак кубано-днепровской культуры, синхронной и генетически родственной древнеямной культуре, отличающий ее от древнеямной культуры. Другой критерий кубано-днепровской атрибуции связан с инвентарем — повозкой или ее деталями, как

в данном случае, с колесом и рамой [Николаева 2007: 3 и сл.]⁵.

Погребение № 8 (рис. 3: 6, 7).

Как следует из описания погребения № 6, часть погребения № 8 оказалась в могиле 6, а часть оставалась *in situ*. Погребение

⁵ Впервые мы отделили кубано-днепровскую культуру от остальных древнеямных памятников и определили ее лингвистическую атрибуцию как индоарийскую [Николаева 1980: 29,30; Николаева 2007]. Выделенную нами культуру А. Н. Гей переименовал позднее в новотитаровскую, имеющую проявления только в Западном Прикубанье, поэтому в археологической литературе бытуют два названия одной культуры. В широком смысле слова кубано-днепровская культура — культура индоарийских мигрантов, которые по ходу движения из Центральной Европы делали остановки в низовьях рек, образуя анклав. Такие анклав есть в Нижнем Поднепровье (старосельская группа древнеямной культуры, по Ю. А. Шилову) и в Нижнем Прикубанье (новотитаровская культура, по А. Н. Гею). В Восточном Предкавказье был найден в Улан Толга 1/6 комплекс кубано-днепровской культуры с повозкой впервые с ясной стратиграфической позицией относительно погребения с коневым скипетром.

подростка было разрушено при сооружении могилы № 6. Настил от погребения 6 перекрывал и могилу 8. Выкид от погребения 8 незначительной мощности в виде линзы коричневого суглинка фиксировался в бровке 2 (восточная сторона, см. выше). Судя по размерам могилы (0,95 x 0,55 м), это было скорченное погребение подростка, на левом боку, ориентировано головой на ЮЮВ; окрашено охрой.

Инвентарь

1. По дну могилы были разбросаны кремневые отщепы и микролиты, которые соответствовали тем, которые были встречены в заполнении могилы № 6 и в могиле № 3 (рис. 3: 6).

2. Фрагменты керамики, которые были выявлены в заполнении могилы № 6, подходили к фрагментам сосуда, оставшиеся в первоначальном положении *in situ* в погребении № 8, и составили единый профиль круглодонного сосуда черного цвета (рис. 3: 7). Мешковидная форма насечки по венчику сосуда сближает его с сосудом из погребения Архара 27/2 [Синицын, Эрдниев 1966; Шишлина 2007: 27, рис. 8].

Орнамент на сосуде сближает его с позднесреднепалеолитическим сосудом из погребения 4 кургана 31/7, хутор Попов [Котова 2006: 304, рис. 82].

Погребение № 7

Было обнаружено одновременно в общем пятне заполнения могил № 6 и 8. Пятно могилы 7 подходило с севера к могиле 6 и перекрывалось последней. Размеры могилы: 1,95 x 0,85 м. Исследованная глубина могилы — 0,2 м. На дне могилы была найдена кость животного, фаланга пальца взрослого человека и обломки черепа. Погребение (вероятно, вытянутое) было разрушено.

Инвентарь

На выкиде из могилы № 6 лежал сосуд из погребения № 7 — орнаментированный черноглиняный кубок с цилиндрической верхней частью и меньшей по размеру конической придонной частью и несохранившимся дном, однако орнамент в виде пунктирного зигзага от венчика до дна по всему тулову, дополненный оттисками «шагающей гребенки» на придонной части сосуда, идентичен такому же орнаменту на сосудах ямной культуры фазы Михайловка II, [Даниленко 1974: 80, рис. 49: 5, 6], а также орнаменту сосудов дериевской культуры [Котова 2006] (рис. 3: 7).

Выводы

Анализ стратиграфии памятника показывает, что погребение № 3 и погребения № 7, 8 — если и не синхронны, то близки по времени. Культурная атрибуция погребений № 8, как позднесреднепалеолитическая, определяется аналогиями круглодонному сосуду в керамике энеолитического Хвалынского могильника (рис. 3: 7), а также аналогиями в сосудах из Прикубанья [Даниленко 1974: рис. 42]. Но более яркими представляются аналогии орнаменту — насечки на венчике и метопы в виде решетки по плечевой части — в декоре среднепалеолитического сосуда из подкурганного захоронения № 4, Попов 31/7 [Даниленко 1974: 70, рис. 44: 11; Котова 2006: рис. 82], которое определяется поздним периодом культуры Средний Стог II, по В. Н. Даниленко. Кроме того, в Улан-Толге повторяется ситуация сосуществования вытянутых и скорченных захоронений, как и в погребении 7 кургана 1, со скипетром в Суворово [Даниленко 1974, рис. 48: 8; 49: 5].

Все три погребения предшествуют погребению № 6 с повозкой, атрибуция которой связана с кубано-днепровской культурой, синхронной древнеямной культуре понто-каспийских степей [Николаева 2007: 3 сл.]. В отсутствие инвентаря критерием для культурной атрибуции погребения № 6 являются элементы повозки в могиле.

Стратиграфия кургана *Джангар/Улан-Толга I* устанавливает последовательность «новоданиловская культура со скипетрами» → позднесреднепалеолитические памятники → кубано-днепровская, синхронная древнеямным памятникам по присутствию в них костяных молоточковидных булавок, что служит дополнением к культурно-хронологической периодизации памятников Северо-Восточного Предкавказья, разработанной В. А. Сафроновым на основе раскопок И. В. Синицыным и У. Э. Эрдниевым курганов в Калмыкии [Сафронов 1974]. Эта периодизация хорошо отражала последовательность массовых памятников бронзового века Калмыкии. Согласно этой схеме, древнейшими в курганах были безынвентарные погребения по древнеямному обряду, в том числе и со скипетром (Архара 27)⁶; погребения финального этапа древнеямной культу-

⁶ Курганная группа «Архара» (Архаринский могильник), курган 27.

ры содержали сосуды, объединяющие их с другими древнеямными памятниками понто-каспийских степей, а также и костяные молоточковидные булавки.

Далее, по периодизации В. А. Сафронова, следуют две одновременные группы ранних катакомбников с вытянутым обрядом и с древнеямным обрядом захоронения и костяными молоточковидными булавками. Их сменили классические катакомбы с курильницами и охристыми сосудами, а затем — катакомбы со срубным обрядом (скорченно на боку и руками перед лицом) и инвентарем (реповидные сосуды, срубидные ножи). Последними были погребения срубной культуры, представлены в кургане в виде погребения № 1 и 2.

Краниологический материал из погребения *Джангар/Улан-Толга 1/3* имеет важное значение, поскольку позволяет подтвердить две генеалогические линии развития энеолита и раннебронзового века в степях Евразии, что ранее было высказано археологами [Даниленко 1974]. Череп имел превосходную сохранность, был передан антропологу А. В. Шевченко в 1985 г. и повторно проанализирован А. А. Казарницким, который дал заключение: «Получил подтверждение вывод А. В. Шевченко о том, что черепа ямной культуры Калмыкии и Астраханской области *отличаются* от всех известных краниологических серий ямной культурно-исторической общности. По всей видимости, такой морфологический комплекс имеет автохтонное энеолитическое или еще более раннее происхождение» [Казарницкий 2012: 180]. Позднее он уточнил: «Таким образом, эти черепа демонстрируют черты как неолитических, так и при-

каспийских ямных групп» [Казарницкий 2014: 148]. Это отделяет памятник *Джангар/Улан-Толга 1/3* от другого популяционного пласта, включающего среднестоговско-хвалынские памятники (*Джангар/Улан-Толга 1/8*) и другие группы древнеямного населения Северного Причерноморья. Эти выводы, как и рассмотренный нами памятник *Джангар/Улан-Толга, курган 1*, важны для уточнения происхождения афанасьевской культуры, что подтверждают другие антропологи: «Населению афанасьевской культуры, по-видимому, „изначально“ был присущ определенный краниологический полиморфизм, истоки которого находятся на территории Восточной Европы в материалах культурных образований эпох энеолита (т. е. *Джангар/Улан-Толга 1/3* [курсив мой. — Н. Н.] и ранней бронзы восточноевропейских степей» [Солодовников 2006: 13; Хохлов и др. 2016]

Чтобы определить лингвокультурную атрибуцию уникального памятника *Джангар/Улан-Толга, курган 1, погребение 3* и воссоздать картину исторического развития степей Евразии, нужно обратиться к современным концепциям индоевропейских прародин и индоевропейских миграций. Те немногие исследователи, которые пытались объяснить происхождение зооморфных скипетров в рамках индоевропейской концепции, относили подобные памятники к миграции тохар, причем лингвокультурную атрибуцию афанасьевской культуры определяли как тохарскую [Даниленко 1974; Гимбутас 2006; Mallory 1989; Сафронов 1989]. Обоснованность этих гипотез мы рассмотрим в части 2.

Источники

- НА ИА РАН 1 — Научный архив Института археологии РАН. Николаева Н. А. Исследование курганной группы у с. Джангр Октябрьского района Калмыцкой АССР в 1985 г. Ф-1. Р-1. № 10969 (отчет). № 10969а (альбом иллюстраций к отчету).
- НА ИА РАН 2 — Научный архив Института археологии РАН. Николаева Н. А. Исследование курганов в зоне строительства Калмыцко-Астраханской рисовой оросительной системы (КАРОС) на землях совхоза «Джангр» Октябрьского района Калмыцкой

АССР в 1985 г. Ф-1. Д. Р-1. № 10970 (отчет). № 10970а (альбом иллюстраций к отчету).

Sources

- Scientific Archive, Institute of Archaeology of the RAS. Nikolaeva N. A. [Investigating a Mound Group Located next to the Village of Dzhangar, Oktyabrsky District of the Kalmyk ASSR: a 1985 report]. Fond 1. File P-1. No. 10969 (report). No. 10969a (collected illustrations to the report). (In Russ.)
- Scientific Archive, Institute of Archaeology of the RAS. Nikolaeva N. A. [Investigating

Mounds on the Construction Site of Kalmykia-Astrakhan Rice Irrigation System within Lands of Dzhangar Collective Farm, Oktyabrsky District of the Kalmyk ASSR: a 1985 report]. Fond 1. File P-1. No. 10970 (report). No. 10970a (collected illustrations to the report). (In Russ.)

Литература

- Даниленко 1974 — *Даниленко В. Н.* Энеолит Украины. Киев: Наукова думка, 1974. 175 с.
- Гимбутас 2006 — *Гимбутас М.* Цивилизация Великой богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006. 572 с.
- Дергачев 2007 — *Дергачев В. А.* О скипетрах, о лошадях, о войне. СПб.: Нестор-История, 2007. 487 с.
- Казарницкий 2012 — *Казарницкий А. А.* Население Азово-Каспийских степей в эпоху бронзы (антропологический очерк). СПб.: Наука. 2012. 264 с.
- Казарницкий 2014 — *Казарницкий А. А.* О краниологических особенностях носителей ямной археологической культуры Северо-Западного Прикаспия // *Археология, этнография и антропология Евразии.* 2014. № 1 (57). С. 142–149.
- Корневский 2012 — *Корневский С. Н.* Рождение кургана. М.: Таус, 2012. 246 с.
- Котова 2006 — *Котова Н. С.* Ранний энеолит Степного Поднепровья и Приазовья. Луганск: Восточноукр. нац. ун-т им. В. Даля, 2006, 327 с.
- Манзура 2000 — *Манзура И. В.* Владеющие скипетрами // *Археология и культурная антропология (Stratum plus).* № 2. Кишинев: Высшая антропологическая школа, 2000. С. 273–295.
- Николаева 2007 — *Николаева Н. А.* Индоарии на Северном Кавказе (III–II тыс.) // *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки.* 2007. № 1. С. 3–26.
- Николаева 2011a — *Николаева Н. А.* Юго-Восточная Европа и Кавказ: культурно-исторические связи в середине III тыс. до н. э. (Проблема датировки конеголовых скипетров). *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки.* 2011. № 1. С. 99–109.
- Николаева 2011б — *Николаева Н. А.* Этнокультурные процессы на Северном Кавказе в III–II тыс. до н. э. в контексте древней истории Европы и Ближнего Востока. М.: Изд-во МГОУ, 2011. 536 с.
- Очир-Горяева 2008 — *Очир-Горяева М. А.* Археологические памятники Волго-Манычских степей (свод памятников, исследованных на территории Республики Калмыкия в 1929–1997 гг.). Элиста: Издат. дом «Герел», 2008. 298 с.
- Сафронов 1974 — *Сафронов В. А.* Классификация и датировка памятников бронзового века (часть 1) // *Вопросы охраны, классификации и использования археологических памятников.* (Сообщения НМС). Вып. VII. М.: Знание, 1974. С. 24–307.
- Сафронов 1988 — *Сафронов В. А.* О трех прародинах индоевропейцев // *Новое о Древнем Востоке (на араб. яз.).* М.: Прогресс, 1988. 572 с.
- Сафронов 1989 — *Сафронов В. А.* Индоевропейские прародины. Горький: Волго-Вятск. кн. изд-во. 1989. 398 с.
- Синицын, Эрдниев 1966 — *Синицын И. В., Эрдниев У. Э.* Новые археологические памятники на территории Калмыцкой АССР (по раскопкам 1962–1963 гг.). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1966. 183 с.
- Солодовников 2006 — *Солодовников К. Н.* Население горного и лесостепного Алтая эпохи ранней и развитой бронзы по данным палеоантропологии: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2006. 25 с.
- Хохлов и др. 2016 — *Хохлов А. А., Солодовников К. Н., Рыкун М. П., Кравченко Г. Г., Китов Е. П.* Краниологические данные к проблеме связи популяций ямной и афанасьевской культур Евразии начального этапа бронзового века // *Вестник археологии, антропологии и этнографии.* 2016. № 3 (34). С. 86–106.
- Телегин 2000 — *Телегин Д. Я.* К вопросу о типологии, хронологии и культурной принадлежности скипетров медного века Юго-Восточной Европы и Восточной Европы // *Русская археология.* 2000. № 3. С. 18–29.
- Шилов 2009 — *Шилов В. П.* Древние скотоводы калмыцких степей. Элиста: Герел, 2009. 304 с.
- Шишлина 2007 — *Шишлина Н. И.* Северо-Западный Прикаспий в эпоху бронзы (V–III тыс. до н. э.). М.: изд-во ГИМ, 2007. 400 с.
- Mallory 1989 — *Mallory J. P.* In Search of the Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth. London: Thames & Hudson, 1989. 288 p.

References

- Danilenko V. N. [The Eneolithic in Ukraine]. Kiev: Naukova Dumka, 1974. 175 p. (In Russ.)
- Dergachev V. A. [About Scepters, Horses and War]. St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2007. 487 p. (In Russ.)

- Gimbutas M. [The Civilization of the Goddess (of Old Europe)]. Moscow: ROSSPEN, 2006. 572 p. (In Russ.)
- Kazarnitsky A. A. [The Population of the Azov-Caspian Steppes in the Bronze Age: an Anthropological Essay]. St. Petersburg: Nauka. 2012. 264 p. (In Russ.)
- Kazarnitsky A. A. On the biological distinctness of the Pit-Grave (Yamnaya) people in the Northwestern Caspian: cranial evidence. *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*. 2014. No. 1 (57). Pp. 142–149. (In Russ.)
- Khokhlov A. A., Solodovnikov K. N., Rykun M. P., Kravchenko G. G., Kitov E. P. Craniological data on the problem of relationship between populations of the Early Bronze Age: Yamnaya and Afanasyevo cultures. *Vestnik Arheologii, Antropologii i Ehtnografii*. 2016. No. 3 (34). Pp. 86–106. (In Russ.)
- Korenevsky S. N. [The Birth of the Mound]. Moscow: Taus, 2012. 246 p. (In Russ.)
- Kotova N. S. [The Early Eneolithic in Steppe Zones of Dnieper and Azov Regions]. Lugansk: Dahl East Ukrainian National Univ., 2006. 327 p. (In Russ.)
- Mallory J. P. In Search of the Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth. London: Thames & Hudson. 1989. 288 p. (In Eng.)
- Manzura I. V. ‘Those who possess scepters’. *Archaeology and Cultural Anthropology (Stratum Plus)*. No. 2. Kishinev: High Anthropological School, 2000. Pp. 273–295. (In Russ.)
- Nikolaeva N. A. [Ethno-Cultural Processes in the North Caucasus in the 3rd – 2nd Millennium BC: a Perspective from the Ancient History of Europe and the Near East]. Moscow: Moscow Region State Univ., 2011. 536 p. (In Russ.)
- Nikolaeva N. A. Indo-Aryans in the North Caucasus: 3rd–2nd millennium BC. *Bulletin of the Moscow Region State University*. Ser. ‘History and Political Sciences’. 2007. No. 1. Pp. 3–26. (In Russ.)
- Nikolaeva N. A. Southeast Europe and the Caucasus: cultural and historical ties in the mid-3rd millennium BC (dating horse-headed scepters). *Bulletin of the Moscow Region State University*. Ser. ‘History and Political Sciences’. 2011. No. 1. Pp. 99–109. (In Russ.)
- Ochir-Goryaeva M. A. [Archaeological Monuments of the Volga-Manych Steppes: Collected Descriptions of Monuments Investigated in the Territory of the Republic of Kalmykia between 1929 and 1997]. Elista: Gerel, 2008. 298 p. (In Russ.)
- Safronov V. A. [Indo-European Ancestral Homelands]. Gorky: Volga-Vyatka Book Publ., 1989. 398 p. (In Russ.)
- Safronov V. A. Classifying and Dating Bronze Age Monuments (Part’ 1). In: [Questions of Preservation, Classification and Use of Archaeological Monuments]. Vol. VII. Moscow: Znanie, 1974. Pp. 24–307. (In Russ.)
- Shilov V. P. [Ancient Livestock Breeders of Kalmyk Steppe]. Elista: Gerel, 2009. 304 p. (In Russ.)
- Shishlina N. I. [The Northwestern Caspian Region in the Bronze Age: 5th – 3rd Millennium BC]. Moscow: GIM, 2007. 400 p. (In Russ.)
- Sinityn I. V., Erdniev U. E. [New Archaeological Excavations in the Kalmyk USSR: 1962–1963]. Elista: 1966. (In Russ.)
- Solodovnikov K. N. [Early-to-Mid Bronze Age Heritage of the Mountainous and Forest-Steppe Zones of the Altai: Paleoanthropological Evidence]. A Cand.Sc. (history) thesis abstract. Barnaul, 2006. 25 p. (In Russ.)
- Telegin D. Ya. Revisiting typology, chronology and cultural background of Copper Age scepters from Southeast and Eastern Europe. *Russian Archaeology*. 2000. No. 3. Pp. 18–29. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Is. 3, pp. 367–377, 2019
DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-367–377
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 902.904

Сведения о надписи Тимура 1391 г. в картографических и исторических исследованиях первой половины XVIII в.

Марина Васильевна Бедельбаева¹

¹ Сарыаркинский археологический институт при Карагандинском государственном университете им. академика Е. А. Букетова (д. 28, ул. Университетская, 100028 Караганда, Республика Казахстан)

кандидат исторических наук, заведующий музеем археологии и этнографии
ORCID: 0000-0003-3740-9179. E-mail: bmv_1967@mail.ru

Аннотация. *Введение.* Одним из уникальных артефактов, обнаруженных на территории Казахстана еще в советский период, является надпись Тимура в горах Улытау, оставленная во время похода против Тохтамыша в 1391 г. Междисциплинарные исследования учёных Казахстана на современном этапе обосновали гипотезу о едином назначении надписи и кургана, созданного в качестве тепло-технического сооружения для зажигания мощного костра в культовых целях. Вместе с тем остаётся до конца не исследованной история бытования кургана и надписи с момента их создания и до обнаружения данного комплекса К. И. Сатпаевым. В частности, не предпринимались попытки уяснить, имелись ли в распоряжении учёных до открытия К. И. Сатпаева какие-либо данные о надписи Тимура, помимо известных со средних веков текстов персидских авторов. Восполняя данный пробел, автор поставил *цель* — установить, опирались ли учёные первой половины XVIII в. (периода начала экспедиционного освоения региона и составления детальных географических карт), помимо средневековых письменных источников, на свидетельства очевидцев надписи из числа местных жителей, купцов, иных лиц. *Результаты.* В ходе исследования, в частности, проведена историческая реконструкция первого в истории картографии появления информации о надписи Тимура на «Карте Тартарии» Гийома Делиля и обоснован вывод, что источником данной информации были не свидетельства очевидцев, а «История Тимур-бека» Франсуа Пети де ля Круа. Также проанализированы труды Ф. Й. Страленберга, сведения которого о «пирамиде» на горе Итик рассматривались казахстанскими археологами как первые научные данные о надписи Тимура в Улытау. Исследование критических замечаний Г. Ф. Миллера на суждения Ф. Й. Страленберга, а также карт С. У. Ремезова позволили сделать вывод о том, что имевшиеся в распоряжении учёных свидетельства местных жителей не касались надписи Тимура. Установлено, что гора Итик ошибочно отождествлялась в науке с Улытау. Предположительным местом её локализации является Кокшетауская возвышенность. *Выводы.* По итогам исследования можно заключить, что в первой половине XVIII в. наука не располагала сведениями очевидцев надписи и учёные опирались на не подтверждённые на практике тексты персидских авторов и появившиеся в этот период первые переводы данных текстов на европейские языки.

Ключевые слова: надпись Тимура, курган, степь, Улытау, географическая карта, экспедиция, исследования

Для цитирования: Бедельбаева М. В. Сведения о надписи Тимура 1391 г. в картографических и исторических исследованиях первой половины XVIII в. *Oriental Studies*. 2019; (3):367–377. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-367–377.

Information about Timur's Inscription of 1391 in Early-to-Mid 18th Century Cartographic and Historical Studies

Marina V. Bedelbayeva¹

¹ Saryarka Archaeological Institute, Buketov Karaganda State University (28, Universitetskaya Str., Karaganda 100028, Kazakhstan)

Cand. Sc. (History), Head of the Museum of Archaeology and Ethnography

ORCID: 0000-0003-3740-9179. E-mail: bmv_1967@mail.ru

Abstract. Introduction. Timur's Inscription made in the Ulytau mountains during the 1391 campaign against Tokhtamysh is a unique artifact discovered in the territory of Kazakhstan during the Soviet era. The current interdisciplinary investigations of Kazakhstan's researchers have resulted in a hypothesis according to which both the inscription and the mound — the latter being a heating and engineering facility for housing a large ceremonial fire — served a single purpose. Still, the questions regarding the use of the mound and the inscription from their creation to their discovery by K. Satpaev remain unanswered. For instance, no efforts have been made to clarify whether researchers had had any data about Timur's Inscription — except for the already known medieval Persian-language texts — before K. Satpaev's discovery. **Goals.** The paper seeks to find out if early-to-mid 18th century researchers (when the first expeditions throughout the region were organized and detailed maps drawn) made use of any testimony from eyewitnesses (native inhabitants, merchants) in addition to the medieval written sources. **Results.** For the first time ever, the study historically reconstructs the first cartographic message related to Timur's Inscription in Guillaume Delisle's *Carte de Tartarie*, and validates the conclusion that the source of the data had been not eyewitness testimony but *The History of Timur Bek* by François Péris de la Croix. It also analyzes works by Philip Johan von Strahlenberg whose message about a 'pyramid' on Mount Itik is viewed by Kazakhstan's archaeologists as the earliest scientific data dealing with Timur's Inscription of the Ulytau. Insights into Gerhard Friedrich Müller's notes criticizing Ph. J. Strahlenberg's assertions and S. U. Remezov's maps allow for the conclusion the oral testimony of local inhabitants the 18th century researchers dealt with hardly had anything to do with Timur's Inscription proper. The paper reveals parallels between Mount Itik and the Ulytau have been a mistake, the former being supposedly located somewhere in the Kokshetau Upland. **Conclusions.** The work concludes in the early-to mid 18th century — in terms of scientific discourse — there were no eyewitness testimonies, and researchers made sheer references to virtually unconfirmed Persian-language texts and earliest European translations of the latter.

Keywords: Timur's Inscription, mound, steppe, Ulytau, geographic map, expedition, research

For citation: Bedelbayeva M. V. Information about Timur's Inscription of 1391 in Early-to-Mid 18th Century Cartographic and Historical Studies. *Oriental Studies*. 2019; (3): 367–377. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-367-377.



Введение

Одним из важных научных открытий, благодаря которым история Великой Степи вызывает интерес во всём мире, является обнаружение К. И. Сатпаевым в 1935 г. плиты с надписью Тимура на юго-западном склоне сопки Алтын-Шоки в горах Улытау (ныне — Улытауский район Карагандинской области Республики Казахстан).

Данное открытие подтвердило подлинность сведений персидских авторов средних

веков Низам ад-Дина Абд ал-Васи Шами и Шереф-ад-дина Али Йезди об одном из необычных и ярких эпизодов похода эмира Тимура на хана Тохтамышша в 1391 г. Благодаря открытию К. И. Сатпаева полный текст надписи, который в персидских источниках не приводился, был введён в научный оборот и стал предметом целого ряда научных исследований. Казахстанскими учеными на базе междисциплинарных исследований на современном этапе поставлен вопрос о

едином, комплексном назначении объекта на вершине сопки Алтын-Шоки, включающего камень с надписью, курган из камней, имеющий признаки тепло-технического сооружения, и материальные свидетельства мощного костра, зажженного по приказу Тимура вследствие религиозных и мистических аспектов его мировосприятия [Усманова и др. 2018: 7–23].

Мы полагаем, что отдельного изучения требует бытование надписи и кургана в контексте более чем 600-летней истории, прошедшей с момента, когда они были созданы по приказу Тимура.

Цели и задачи исследования

Выбор нами в качестве хронологических рамок исследования первой половины XVIII в. не случаен — именно в этот период было положено начало научной экспедиционной деятельности на территории современного Казахстана, а также были созданы первые достаточно подробные географические карты данного региона. При составлении карт учитывались сведения местных жителей, в том числе отображались свидетельства об исторических памятниках.

Цель исследования — установить, имелись ли у картографов и историков первой половины XVIII в., помимо данных упомянутых выше персидских авторов, иные сведения, в том числе свидетельства лиц, которые могли непосредственно видеть курган и надпись Тимура в горах Улытау либо получить информацию от очевидцев.

Результаты

Первое изображение кургана и надписи Тимура на географической карте

В 1706 г. французский картограф Гийом Делиль (1675–1726) издал в Париже «Карту Тартарии», где рядом с горами, обозначенными как «Oulouc Tас», помещён знак, напоминающий высокий обелиск или пирамиду. Изображение сопровождается надписью «*Icy Tamerlan sit élever une Auguille avec la date de son expeditio*» — ‘Здесь Тамерлан воздвиг знак с датой своей экспедиции’¹ [Carte de Tartarie 1706].

Ни на одной другой карте таких сведений нет. Не обнаружены нами и прямые

указания на источник сведений Гийома Делиля. Тем не менее в рамках предмета нашего исследования мы предприняли попытку реконструировать возможный ход научных изысканий Гийома Делиля, исходя из контекста профессиональной деятельности учёного и его коллег.

Гийом Делиль в 1702 г. стал членом Королевской Академии Наук Франции, а в 1718 г. официально назначен королевским географом. В королевской библиотеке, которой пользовался Гийом Делиль, были широко представлены рукописи из стран Востока, в том числе труды персидских авторов. Как эрудированный человек, составлявший карты с учётом сведений различных источников, известный картограф имел возможность лично работать с восточными книгами и рукописями. При этом он использовал каталог всех турецких и персидских книг библиотеки короля, составленный секретарём и переводчиком с турецкого и арабского языков короля Франции Людовика XIV, сеньором Франсуа Пети де ля Круа (1622–1695).

В своё время Пети де ля Круа получил указание от министра финансов Жана Батиста Кольбера написать книгу, в основу которой должен был лечь перевод книги турецкого автора Абулхаира Таша Купризиде (Abulcair Tash Kuprizade) о Чингиз-хане, дополненный как восточными, так и европейскими источниками. Очевидно, что интерес Кольбера, как практически самого влиятельного человека Франции, был мотивирован поиском исторических параллелей в выстраивании Французской колониальной империи, и фигура Чингиз-хана представлялась ему в этом плане более значимой, чем, например, фигура Александра Македонского. Работа над книгой продолжалась более 10 лет, но автор умер 4 ноября 1695 г., не успев её опубликовать.

Подготовку книги к изданию продолжил сын умершего — Франсуа Пети де ля Круа младший (1653–1713), занявший должность отца при дворе. Благодаря его усилиям книга «История Чингиз-хана» в 1710 г. была издана на французском языке в Париже [Pétis de La Croix 1710], а в 1722 г., уже после смерти Франсуа Пети де ля Круа, в Лондоне вышло в свет её первое англоязычное издание [Petis de la Croix 1722].

¹ Здесь и далее перевод цитируемых источников на русский язык осуществлён автором статьи.

В книге имеется «Карта Северной Азии», составленная Делилем специально для этого издания, а в предисловии сказано, что «Г-н де Лилль, один из лучших Географов Века, нарисовал Карту, в соответствии с указаниями, которые он получил от двух месть Пети де ла Круа», то есть от отца и сына Пети де ла Круа [Petis de la Croix 1722: VIII].

Отсюда следует, что Делиль был знаком с отцом и сыном Пети де ля Круа и сотрудничал с ними в работе над книгой, которая на долгие годы обрела популярность у образованной европейской публики.

Франсуа Пети де ля Круа младший по поручению Кольбера более 10 лет провёл в Азии (Сирии, Персии, Турции), изучая языки. Он познакомился со многими восточными рукописями и даже увлекся суфизмом. Возможно, это предопределило главный труд его жизни — перевод с персидского на французский язык произведения Шереф-ад-дина Али Йезди «Зафар-наме» («Книга побед»), посвящённого жизни и деятельности Тимура.

Издание книги «История Тимур-бека» в четырёх частях на французском языке было осуществлено в Париже в 1722 г., а затем на его основе был сделан перевод на английский язык и в 1723 г. вышло англоязычное издание. Рассказ о надписи Тимура, сделанной во время похода против Тохтамышша, содержится во втором томе [Histoire de Timur-Ves 1722].

С учётом вышеизложенного вполне можно допустить, что именно Франсуа Пети де ля Круа младший, работая над переводом «Зафар-наме», обратил внимание Гийома Делиля на рассказ о надписи Тимура, либо Делиль проявил интерес к данному факту, знакомясь с переводом «Зафар-наме».

На карте Гийома Делиля, как отмечалось выше, изображён высокий обелиск (или пирамида), а в надписи рядом с изображением говорится, что по приказу Тимура был воздвигнут «знак с датой». Очевидна идентичность трактовки события на карте и в персидских источниках — «Зафар-наме» Шереф-ад-дина Али Йезди и в тексте первого «Зафар-наме» авторства Низам ад-Дина Абд ал-Васи Шами. Оба автора повествуют сначала о том, как воины по приказу Тимура возвели из камней высокий знак (Пети де ля Круа переводит это слово как «un obelisque»

‘obelisk’), а затем была высечена дата похода для увековечения этого события [Тизенгаузен 1941: 113, 161].

Таким образом, на наш взгляд, можно заключить, что изображение и комментарий, помещённые Гийомом Делилем на «Карте Тартарии» 1706 г., основаны исключительно на описании, данном в персидских источниках. Полагаем, что знаменитый картограф и Франсуа Пети де ля Круа не располагали свидетельствами очевидцев (путешественников, купцов и др.), которые могли видеть курган и камень с надписью. В противном случае визуальная и текстовая информация на карте была бы иной.

Сведения об артефактах, связанных с Тимуром, в трудах Ф. И. Страленберга

Данный вывод соотнесём с суждениями о наследии Тимура в трудах Ф. И. Страленберга — исследователя, который в первой половине XVIII в., так же как и Гийом Делиль, использовал в своих изысканиях сведения из «Истории Тимур-бека», но при этом имел личный опыт экспедиционной работы в Азиатской части Российской империи, где непосредственно получал информацию об археологических памятниках от местного населения.

Капитан армии Швеции Филипп Иоганн Табберт фон Страленберг (1676–1747), захваченный в плен после Полтавской битвы 1709 г., был направлен на проживание в Тобольск, где с разрешения властей проводил картографические, этнографические и исторические исследования. Контактируя с пленными соотечественниками, местными жителями и людьми, следовавшими транзитом через Тобольск, он смог собрать важную информацию и ознакомиться с артефактами, отражающими историю Сибири и сопредельных территорий Казахстана.

Когда император Петр I направил в Сибирь первую научную экспедицию во главе с приглашенным из Германии ученым-естествоиспытателем, доктором медицины Даниэлем Готтлибом Мессершмидтом (1685–1735), Ф. И. Страленберг вошёл в её состав.

В 1721–1722 гг. в ходе совместной исследовательской работы Д. Г. Мессершмидт и Ф. И. Страленберг зафиксировали и описали на территории Западной и Южной Сибири различные археологические памятники. Также они приобрели редкие артефак-

ты, в основном у «бугровщиков» — профессиональных грабителей древних курганов, промышлявших в XVII–XVIII вв. в степях Приобья и Прииртышья.

В середине 1722 г., после завершения Северной войны, Ф. И. Страленбергу разрешили вернуться в Швецию, где он продолжил научные изыскания, обобщая итоги исследовательской деятельности в Российской империи. При этом Ф. И. Страленберг заказал себе копию карты Гийома Делиля и книгу Пети де ля Круа «История Тимур-бека» и заимствовал из данных источников детали для отображения их на собственной карте [Ehrensward 2016].

Карта, разработанная Ф. И. Страленбергом, была опубликована им за личные средства в 1730 г. под названием «Новое географическое описание Великой Татарии». Она вошла в историю не только картографии, но и тюркологии — как первая карта, где вместо широко распространённого на тот момент в Европе термина «Тартария» использовался термин «Татария» [Nova Descriptio 1730].

Первоначально Ф. И. Страленберг готовил комментарии к своей карте, но, располагая обширными материалами, неизвестными европейцам, решил ими не ограничиваться. В результате комментарии стали частью (введением) большой книги «Северная и Восточная часть Европы и Азии», написанной на немецком языке и опубликованной в 1730 г. в Стокгольме и Лейпциге. Позднее эта книга была переведена на английский (1736), французский (1757) и испанский (1780) языки и стала для европейцев одним из главных источников знаний о России в целом и о Сибири в частности.

Вскоре после издания книга Ф. И. Страленберга оказалась в России и одним из первых её читателей стал российский историк и государственный деятель Василий Никитич Татищев (1686–1750), лично знакомый с исследователем и адресовавший автору просьбу об экземпляре книги.

В. Н. Татищев работал с книгой при подготовке фундаментальной «Истории Российской» и написал значительные по объёму комментарии к текстам Ф. И. Страленберга. Именно по указанию В. Н. Татищева был сделан перевод I–XII глав книги, которые после длительного существования в различных списках были подготовлены к

изданию и опубликованы уже в СССР [Записки капитана 1985–1986].

Особый интерес с точки зрения предмета нашего исследования представляет 13-я глава, отдельные фрагменты которой были переведены и опубликованы известным востоковедом-тюркологом Василием Васильевичем Радловым (1837–1918) в XIX в. [Радлов 1891]. Данная глава представляет собой «лексикон» (энциклопедический словарь), в котором изложены суждения и комментарии Ф. И. Страленберга по различной проблематике, в том числе о надписях и рисунках на скалах и камнях, обнаруженных на Енисее и в бассейнах других рек Сибири. Текст проиллюстрирован изображениями, значительная часть которых была передана автору Д. Г. Мессершмидтом.

Поставив вопрос о расшифровке надписей и рисунков, Ф. И. Страленберг без детальной и развёрнутой аргументации выдвинул парадоксальную гипотезу, что появление изображений на скалах и камнях в Сибири — это результат деятельности воинов армии Тамерлана. Он, в частности, утверждал, что на камне, найденном Д. Г. Мессершмидтом у Бийска, есть не только руны, но и древние парфянские буквы [Радлов 1891: 50].

В обоснование своей гипотезы Ф. И. Страленберг ссылался на два фрагмента из книги Франсуа Пети де ля Круа «История Тимур-бека».

Первый относится к повествованию о войне 1390 г. с правителем Моголистана Камар ад-дином, когда, преследуя противника и перейдя Иртыш, военачальники Тимура выжгли знаки (надписи) на соснах в лесах, как свидетельство утраты власти сбежавшим в Сибирь врагом на ранее принадлежавших ему территориях. Сопоставив эти сведения и тот факт, что в некоторых местах в Сибири, например, на реке Пышме, находятся «выжженные красною краскою письма», а также надписи, сделанные иным способом, Ф. И. Страленберг предположил: «...не людьми ли из войска Тамерлана написаны или выжжены...» все эти надписи [Strahlenberg 1975: 368]. При этом Ф. И. Страленберг рассматривал сведения о надписях на соснах как неточность, допущенную Пети де ля Круа, имея в виду, что речь в вышеприведённом фрагменте должна идти скорее о надписях на скалах у

реки, которые в этом случае могли бы сохранились [Strahlenberg 1975: 371].

В подтверждение своей мысли о неточности в тексте Пети де ля Круа Ф. И. Страленберг ссылается на фрагмент из «Истории Тимур-бека», в котором, по его мнению, Пети де ля Круа «высказывается об этом точнее, хотя несколько иначе». Далее автор цитирует текст на французском языке, раскрывающий обстоятельства появления надписи Тимура 1391 г. и ее содержание: «*Timur y demeura tout le jour et il ordonna aux Soldats d'y porter de pierres et en un moment il y fit élever un Obelisque de la hauteur d'un minaret et les Sculpteurs habiles y graverent la datte de l'an et du jour que Timur y passoit à la tête de son Armée afin que cette piece servit d'un moment durable à la posterité*» ('Тимур пробыл там целый день, и он приказал солдатам сносить камни, и через мгновение поднялся там Обелиск высотой с минарет, а умелые скульпторы выгравировали там дату года и день, когда Тимур был во главе своей армии, так чтобы это было вечным напоминанием для потомков') [Histoire de Timur-Bec 1722: 81].

Этим, собственно, и исчерпывается аргументация автора в пользу гипотезы о причастности Тимура и его армии к созданию надписей. Сразу после приведённой выше цитаты из «Истории Тимур-бека», Ф. И. Страленберг сообщает: «Русские в Сибири рассказывали мне, что на горе Итик (*Berge Itick*), лежащей между реками Ишимом и Иртышом, находится пирамида (*Pyramide*), на которой будто бы и теперь еще видны письмена, но они мне ничего не могли сообщить о свойстве этих письмен; было бы весьма любопытно, если бы время и обстоятельства позволили посетить это место, но ехать туда одному и без конвоя было бы опасно, так как это место находится в дикой степи, где беспрестанно снуют казачья орда. Одним словом, в этих местах и на конце р. Тобола находятся древности и редкости, которые вполне заслуживают быть срисованными» [Strahlenberg 1975: 371].

Данные суждения Ф. И. Страленберга были интерпретированы в археологической науке Казахстана как свидетельство того, что Ф. И. Страленберг первым из учёных указал на расположение надписи Тимура в Улытау, в районе горы Итик (Итык), кото-

рую принято отождествлять с одной из вершин Улытау — Едыге [Маргулан и др. 1966: 15, 18].

Однако есть, на наш взгляд, основания для корректировки данной точки зрения с учётом критики суждений Ф. И. Страленберга академиком Г. Ф. Миллером и новых сведений по картографии.

Критика выводов Ф. И. Страленберга в трудах Г. Ф. Миллера

Выводы Ф. И. Страленберга были подвергнуты критике Герхардом Фридрихом Миллером (1705–1783), который, работая над своим фундаментальным трудом «История Сибири», собрал огромный материал, лично посетил места в Сибири, описанные в книге Ф. И. Страленберга. Свои замечания учёный изложил в отдельной статье «О сибирских писаных камнях» [Миллер 1937].

Г. Ф. Миллер справедливо указал, что Тимур никогда не предпринимал походов в Сибирь и там нет памятников, с ним связанных. Одновременно учёный предположил, что такие памятники, если они действительно существуют, следует искать в степях на запад от Иртыша, около истоков Тобола и далее на реках Эмбе и Яике или в степях, прилегающих к Каспийскому морю, «т. е. в таких странах, которые некогда принадлежали к Кипчацкому царству» [Миллер 1937: 537].

Высказав сомнения в подлинности целого ряда фактов, изложенных Ф. И. Страленбергом, Г. Ф. Миллер не обошёл вниманием и рассказ о «пирамиде» на горе Итик. Отметив, что в Сибири на скалах у реки Пышма нет рисунков красной краской, и высказав предположение, что Ф. И. Страленберг, выдавая себя за очевидца, был введён в заблуждение чьим-то ложным рассказом, Г. Ф. Миллер констатировал: «Почти так же обстоит дело с изображениями на горе Итик, или пирамиде, как хочет называть ее Страленберг. Надо благодарить автора за его честность, когда он добавляет, что об этом ему сообщено жителями Сибири. Я же скажу иное, чем он: когда я стал расспрашивать об этих изображениях татар, которые охотятся часто бывают на реке Ишиме и доходят до самой горы Итик и дальше, я получил в ответ, что на вершине этой горы находится значительной величины озеро, но нет ни пирамиды, ни другого памятни-

ка, украшенного изображениями. Впрочем, гора эта, лежащая на восток от реки Ишима, как сообщают, очень высока и недоступна и только с одной западной стороны на нее ведет вход, да и тот довольно затруднителен. Вокруг же лежат меньшие горы, из которых некоторые носят особые названия» [Миллер 1937: 532].

Как видим, Г. Ф. Миллер оспаривал подлинность свидетельств жителей Сибири, зафиксированных Ф.-И. Страленбергом, и факт наличия какого-либо памятника с изображениями на горе Итик. При этом он даже не рассматривал вопрос о том, могут ли эта гора и гипотетические памятники (изображения) на ней быть связанными с походами Тимура. Такая позиция учёного вполне объяснима, если учесть, что Ф. И. Страленберг, как мы видели в вышеприведённом фрагменте, и не утверждал напрямую, что пирамида на горе Итик — это именно то самое сооружение, которое возвели из камней по приказу Тимура в 1391 г. Следовательно, у Г. Ф. Миллера не было необходимости полемизировать с ним по этому вопросу.

Тем не менее, основываясь на данных Ф. И. Страленберга, Г. Ф. Миллер включил в пункт 23 составленной им Инструкции по исследованию древностей поручение провести в ближайшее время осмотр горы Итик и обозначил там же своё намерение лично посетить эти места [Радлов 1894: 107–114]. Однако в последующие годы экспедиция не состоялась.

Мы позволили себе столь подробное цитирование трудов Ф. И. Страленберга и Г. Ф. Миллера с тем, чтобы можно было убедиться, что они не располагали какими-либо дополнительными сведениями о надписи Тимура в Улытау, помимо сведений, отражённых в труде Франсуа Пети де ла Круа «История Тимур-бека», а полученные ими свидетельства очевидцев из числа местных жителей (в одном случае — русскоязычных, в другом — тюркоязычных) не дали какой-либо точной, проверенной, достоверной информации по вопросу о характере изображений (надписей), имеющих на горе Итык.

Кроме того, очевидно, что прямое указание на расположение горы Итик между Иртышом и Ишимом (Ф. И. Страленберг), а именно к востоку от Ишима (Г. Ф. Миллер), не позволяло отождествить эту гору с какой-либо из гор Улытау.

Сведения о локализации горы Итик на правом берегу Ишима

Интерпретация сведений Ф. И. Страленберга как первого упоминания о надписи Тимура в Улытау, обнаруженной в последующем К. И. Сатпаевым, поставила казахстанских археологов перед необходимостью объяснить возникавшее при этом противоречие с расположением горы Итик к востоку от Ишима. В результате был сделан вывод о том, что «географическое представление Ф. И. Страленберга и Г. Ф. Миллера о расположении горы Итик между Иртышом и Ишимом было неверно, оно отражало лишь уровень развития науки того времени» [Маргулан и др. 1966: 18].

Отметим, что данная точка зрения сформировалась тогда, когда подлинники некоторых картографических источников были труднодоступны для исследования. На современном этапе они оцифрованы, доступны широкому кругу специалистов в виртуальном пространстве и позволяют сделать новые выводы о локализации горы (либо гор) Итик (Итык).

Во-первых, появилась возможность детально изучать карту, составленную Ф. И. Страленбергом. Данную карту считают одной из лучших иностранных карт Сибири XVIII в. — при её разработке были использованы такие ценные русские источники, как чертежи С. У. Ремезова, исправленные и дополненные во время путешествия Ф. И. Страленберга по Сибири вместе с Д. Г. Мессершмидтом [Андреев 1965: 43].

На карте Ф. И. Страленберга горы Итик (*mons Ityck*) находятся значительно севернее Улытау — координаты гор по северной широте соответствуют современной Кокшетауской возвышенности [Nova Descriptio 1730]. Рядом с горами обозначено большое по площади озеро Камышное (*Lacus Kamischnoe*). Известно, что традиционные маршруты кочевий пролегали вдоль реки Камышловки, которая протекала по Ишимским степям, пока во второй половине XIX в. окончательно не обмелела.

Неподалёку от истоков данной реки и вдоль её бассейна располагались горы и озёра. Как мы видели выше, о наличии большого озера на горе Итик упоминал, ссылаясь на рассказы местных охотников, и Г. Ф. Миллер. Примечательно, что

очевидцы, предоставившие информацию Г. Ф. Миллеру — это именно охотники, которые вряд ли бы отправлялись на охоту из фортов Южной Сибири до Улытау на расстояние около десяти дней верховой езды. Это, на наш взгляд, подтверждает, что гору Итик следует искать не в глубине Центрального Казахстана, а в Северном Казахстане либо в граничащих с ним районах Центрального Казахстана.

Во-вторых, самым важным источником, позволяющим рассматривать гору Итик как одну из гор Кокшетауской возвышенности, являются карты С. У. Ремезова.

На часто используемой казахстанскими учёными карте С. У. Ремезова «Чертеж земли всей безводной и малопроездной каменной степи», созданной в 1701 г. в числе 23 карт «Чертежной книги Сибири», горы Итик нет. Думается, что именно это обстоятельство ввело в своё время в заблуждение А. Х. Маргулана и других казахстанских археологов. Однако в 2011 г. был открыт доступ исследователей к хранящемуся в Гугоновской библиотеке Гарвардского университета подлиннику «Хорографической книги Сибири» С. У. Ремезова, содержащему 162 карты, созданные в 1697–1711 гг. На 111-м листе на правом берегу реки Ишим чётко обозначен «камень Итык», то есть гора Итык [Remezov 1720: 135]. Судя по надписи на карте, расстояние от реки Ишим до горы Итык составляло 4 дня пути.

Российские исследователи А. В. Матвеев и Г. Ф. Самигулов, исходя из этих данных, попытались обосновать возможное отождествление горы Итык с горным массивом Еликты [Матвеев, Самигулов 2015: 215], что, по нашему мнению, интересно, но не может на данный момент рассматриваться как окончательный общепризнанный вариант локализации.

В дополнение к вышесказанному обратим внимание на сведения, которые приводит В. Н. Татищев в своём «Лексиконе российском историческом, географическом, политическом и гражданском». В так называемый «Великий пояс» — непрерывную цепь горных хребтов, продолжающих Уральские горы, — учёный включил следующие горы: «от вершины Яика на восток — Кичик или Малые, далее около вершины Тобола — Китык, то есть Счербатые

и Гребень, около вершины Иртыша — Алтай, по вершине Оби и до Енисея — Саян и Хатай...» [Татищев 1979: 207].

В «Топографии Оренбургской губернии» П. И. Рычков, комментируя взгляды В. Н. Татищева, констатировал, что учёный изначально полагал, что казахи Среднего жуза («киргиз-кайсаки Средней орды») располагаются только в верховьях рек Тобола и Ишима, около гор, которые они называют Итык, то есть «выломанные», но затем в «Лексиконе» дал более широкую характеристику занимаемой территории [Рычков 1887: 94–95].

В последующем описании кочёвок казахов Среднего жуза П. И. Рычков показывает, что к местам таких кочёвок относился Алгынский сырт и, как его продолжение, Эрмейские горы (Ерментау). К этой горной цепи примыкали и расположенные между реками Ишим и Иртыш Кукчинские горы (Кокшетау) [Рычков 1887: 168–171]. Среди прочего следует обратить внимание на перевод названия Итик (Итык, Кетык) как «шербатые» или «выломанные» горы, что очень ярко характеризует внешний вид гор.

Таким образом, исходя из вышеизложенного, полагаем, что Итик или Итык — это одна из гор (горы) Кокшетауской возвышенности. Некоторые скалы в этих горах внешне напоминают «пирамиды» и расположены на берегах значительных по величине озёр. Считаем целесообразным дальнейшее отдельное изучение обозначенной проблемы, так как остаётся открытым вопрос: если гора Итик не имеет отношения к надписи Тимура, то какого рода сооружение и изображения могли находиться на данной горе?

Выводы

Подводя итоги исследования, подчеркнём, что, по нашему мнению, несомненное первенство в открытии и изучении надписи Тимура принадлежит академику Канышу Имантаевичу Сатпаеву, 120-летие со дня рождения которого отмечается в этом году. Мы не можем отнести к числу соавторов данного открытия картографов и историков XVIII в., результаты исследований которых рассмотрены в данной статье. Никто из них, располагая сведениями персидских авторов, не видел подлинник надписи лично и не контактировал с кем-либо, кто являлся

бы очевидцем данной надписи. Упомянутая в источниках гора Итик (Итык), которая ранее считалась местом, где была по приказу Тимура оставлена надпись, располагалась не в Улытау, а на Кокшетауской возвышенности. Вместе с тем вклад картографов и историков первой половины XVIII в. в то,

что это открытие К. И. Сатпаева со временем стало возможным, несомненно — своим научным поиском они пробуждали интерес к научному познанию и изучению исторического наследия Великой Степи, среди которого одно из значимых мест принадлежит надписи Тимура.

Литература

- Андреев 1965 — *Андреев А. И.* Очерки по источниковедению Сибири. Вып. 2: XVIII век (вторая половина). М.; Л.: Наука, 1965. 364 с.
- Записки капитана 1985–1986 — Записки капитана Филиппа Иоганна Страленберга об истории и географии Российской империи Петра Великого. Северо-восточная часть Европы и Азии. В 2 ч. М.; Л.: Институт истории АН СССР, 1985–1986. 445 с.
- Маргулан и др. 1966 — *Маргулан А. Х., Акишев К. А., Кадырбаев М. К., Оразбаев А. М.* Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата: Наука, 1966. 436 с.
- Матвеев, Самигулов 2015 — *Матвеев А. В., Самигулов Г. Х.* К вопросу о юго-западных границах Сибирского ханства (данные топонимики и картографии) // Интеграция археологических и этнографических исследований: сборник научных трудов / гл. ред. Н. А. Томилов; отв. ред. М. А. Корусенко, А. А. Тишкин, К. Н. Тихомиров, М. Н. Тихомирова, Н. Н. Серегин. Барнаул; Омск: ООО ИД «Наука», 2015. С. 212–218.
- Миллер 1937 — *Миллер Г. Ф.* История Сибири. Т. 1. М.; Л.: АН СССР, 1937. 606 с.
- Радлов 1891 — *Радлов В.* Сибирские древности. Т. 1. Вып. 2. С 8 таблицами рисунков и 30 политипажами. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1891. 102 с. (Издание Императорской археологической комиссии).
- Радлов 1894 — *Радлов В.* Сибирские Древности. Том 1, выпуск 3. С картою, 22 таблицами рисунков и 109 политипажами // Материалы по археологии России, издаваемые Императорскою Археологическою Комиссиею. Вып. 15. СПб.: Тип. Имп. Академии Наук, 1894. 168 с.
- Рычков 1887 — Топография Оренбургской губернии. Сочинение П. И. Рычкова 1762 года. Оренбург: Тип. Б. Бреслина. 1887. 405 с. + 18 с.
- Татищев 1979 — *Татищев В. Н.* Избранные произведения / под общ. ред. С. Н. Валка. АН СССР, ЛО. Л.: Наука, 1979. 280 с.

- Тизенгаузен 1941 — Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из персидских сообщений, собранные В. Г. Тизенгаузеном и обработанные А. А. Ромаскевичем и С. Л. Волиным. Т. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. 308 с.
- Усманова и др. 2018 — *Усманова Э. Р., Жумашиев Р. М., Джумабеков Ж. А., Антонов М. А., Каспаров А. Р.* Загадка сопки Алтыншоки: об одном эпизоде похода Тимура против Токтамышша в 1391 г. // Вестник истории, литературы, искусства / [гл. ред. И. Х. Урилов]; Отд-ние ист.-филол. наук РАН. Т. 13. М.: Собрание, Наука, 2018. С. 7–23.
- Carte de Tartarie 1706 — Carte de Tartarie. Dressée sur les relations de plusieurs voyageurs de différentes nations et sur quelques observations qui ont été faites dans ce pays la par Guillaume Del'Isle de l'Academie Royale des Sciences. Des Rosiers sc. A Paris, chez l'Auteur sur le Quai de l'Horloge a l'Aigle d'Or, avec Privilege, 1706. URL: <https://www.loc.gov/item/99446168/> (дата обращения: 12.03.2019).
- Ehrensward 2016 — *Ehrensward Ulla.* Philip Johan Strahlenberg, von (Tabbert) [электронный ресурс] // Svenskt biografiskt lexicon. URL: <https://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/20316> (дата обращения: 21.03.2019).
- Histoire de Timur-Bec 1722 — Histoire de Timur-Bec, connu sous le nom du grand Tamerlan, empereur des Mogols & Tartares. Traduite en François par feu Monsieur Petis de la Croix [электронный ресурс] // Paris: Chez Antonin Deshayes, 1722. URL: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015063879616;view=1u;seq=5> (дата обращения: 14.03.2019).
- Nova Descriptio 1730 — Nova Descriptio Geographica Tattariae Magnae: tam orientalis quam occidentalis in particularibus et generalibus territoriis una cum delineatione totius Imperii Russici imprimis Siberiae accurate ostensa. Stockholm, 1730. URL: <https://www.raremaps.com/gallery/detail/40752ops/nova-descriptio-geographica-tattariae-magnae-tam-orientalis-strahlenberg> (дата обращения: 24.03.2019).

- Pétis de La Croix 1710 — Pétis de La Croix, François: Histoire Du Grand Genghizcan, Premier Empereur Des Anciens Mogols Et Tartares: Divisée En Quatre Livres ; Contenant La Vie de ce Grand Can, Son Elévation, Ses Conquêtes ... / Traduite Et Compilée De plusieurs Auteurs Orientaux & de Voyageurs Européens ... Par feu M. Pétis De La Croix le père ... [Ed.: François Pétis de LaCroix fils]. Paris: Jombert, 1710. [10] Bl., 562 S., [1] Bl.: III.
- Petis de la Croix 1722 — Petis de la Croix. The History of Genghizcan the Great, First Emperor of the Antient Moguls and Tartars: in four books. London: J. Darby, MDCCXXII (1722). 448 c. IX. URL: <https://www.wdl.org/en/item/2378/view/1/1/> (дата обращения: 24.03.2019).
- Remezov 1720 — Remezov, Semën Ul'ianovich, 1642-ca. 1720. Khorograficheskaya kniga [cartographical sketch-book of Siberia]. MS Russ 72 (6). Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass. URL: [https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:18273155\\$135i](https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:18273155$135i) (дата обращения: 12.03.2019).
- Strahlenberg 1775 — Ph. J. von Strahlenberg. Das Nord und ostliche Theil von Europa und Asia // [электронный ресурс] *Studia uralo-altaica*. № 8. Szeged, 1975. URL: <http://altaica.ru/LIBRARY/Strahlenberg.pdf> (дата обращения: 21.03.2019).
- References**
- [Captain Philip Johan Strahlenberg's Notes on the History and Geography of the Russian Empire of Peter the Great. Northeastern Europe and Asia]. In 2 vols. Moscow, Leningrad: Inst. of History (USSR Acad. of Sc.), 1985–1986. 445 p. (In Russ.)
- [Collected Materials Dealing with the history of the Golden Horde. Extracts from Persian Messages Collected by W. G. Tiesenhausen, Processed by A. A. Romaskevich and S. L. Volin]. Vol. 2. Moscow, Leningrad: USSR Acad. of Sc., 1941. 308 p. (In Russ.)
- [Topography of Orenburg Governorate. A 1762 Writing by P. I. Rychkov]. Orenburg: B. Breslin, 1887. 405 p. + 18 p. (In Russ.)
- Andreyev A. I. [Essays on Siberia's Source Studies]. Is. 2: 18th c. (latter half). Moscow, Leningrad: Nauka, 1965. 364 p. (In Russ.)
- Carte de Tartarie. Dressee sur les relations de plusieurs voyageurs de différentes nations et sur quelques observations qui ont été faites dans ce pays la par Guillaume Del'Isle de l'Académie Royale des Sciences. Des Rosiers sc. A Paris, chez l'Auteur sur le Quai de l'Horloge à l'Aigle d'Or, avec Privilège, 1706. An Internet resource: <https://www.loc.gov/item/99446168/> (accessed: March 12, 2019). (In Fr.)
- Ehrensward Ulla. Philip Johan Strahlenberg, von (Tabbert). In: [A Bibliographical Dictionary of Sweden]. An Internet resource: <https://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/20316> (accessed: March 21, 2019). (In Swed.)
- Histoire de Timur-Bec, connu sous le nom du grand Tamerlan, empereur des Mogols & Tartares. Traduite en français par feu Monsieur Petis de la Croix. Paris: Chez Robert-Marc d'Espilly, 1722. An Internet resource: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015063879616;view=1up;seq=5> (accessed: March 14, 2019). (In Fr.)
- Margulan A. Kh., Akishev K. A., Kadyrbayev M. K., Orazbayev A. M. [Ancient Culture of Central Kazakhstan]. Alma-Ata: Nauka, 1966. 436 p. (In Russ.)
- Matveev A. V., Samigulov G. Kh. Southwestern borders of the Siberian Khanate revisited: a case study of toponymy and cartography. In: [Integration of Archaeological and Ethnographic Studies: Collected Papers]. N. A. Tomilov et al. (eds.). Barnaul, Omsk: Nauka, 2015. Pp. 212–218. (In Russ.)
- Miller G. F. [The History of Siberia]. Vol. I. Moscow, Leningrad: USSR Acad. of Sc., 1937. 606 p. (In Russ.)
- Nova Descriptio Geographica Tattariae Magnae: tam orientalis quam occidentalis in particularibus et generalibus territoriis una cum delineatione totius Imperii Russici imprimis Siberiae accurate ostensa. Stockholm, 1730. An Internet resource: <https://www.raremaps.com/gallery/detail/40752ops/nova-descriptio-geographica-tattariae-magnae-tam-orientalis-strahlenberg> (accessed: March 24, 2019). (In Lat.)
- Pétis de La Croix, François: Histoire Du Grand Genghizcan, Premier Empereur Des Anciens Mogols Et Tartares: Divisée En Quatre Livres ; Contenant La Vie de ce Grand Can, Son Elévation, Ses Conquêtes ... / Traduite Et Compilée De plusieurs Auteurs Orientaux & de Voyageurs Européens ... Par feu M. Pétis De La Croix le père ... [Ed.: François Pétis de La Croix fils]. Paris: Jombert, 1710. [10] Bl., 562 p. (In Fr.)
- Petis de la Croix. The History of Genghizcan the Great, First Emperor of the Antient Moguls and Tartars: in four books. London: J. Darby, MDCCXXII (1722) – 448 p. IX. An Internet resource: <https://www.wdl.org/en/item/2378/view/1/1/> (accessed: March 24, 2019). (In Eng.)

- Ph. J. von Strahlenberg. Das Nord und ostliche Theil von Europa und Asia. *Studia Uralo-Altica*. No. 8. Szeged, 1975. An Internet resource: <http://altaica.ru/LIBRARY/Strahlenberg.pdf> (accessed: March 21, 2019). (In Germ.)
- Radlov V. [Siberian Antiquities]. Vol. 1. Is. 3. Suppl. with a map, 22 tables of pictures and 109 polytypes. Materials dealing with Russia's archaeology published by the Imperial Archaeological Commission. Is. 15. St. Petersburg: Imper. Acad. of Sc., 1894. 168 p. (In Russ.)
- Radlov V. [Siberian Antiquities]. Vol. 1. Is. 2. Suppl. with 8 tables of pictures and 30 polytypes. St. Petersburg: Imper. Acad. of Sc., 1891. 102 p. (In Russ.)
- Remezov, Semën Ul'ianovich, 1642 – ca. 1720. [A Cartographical Sketch-Book of Siberia]. MS Russ 72 (6). Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass. An Internet resource: [https://iif.harvard.edu/manifests/view/drs:18273155\\$135i](https://iif.harvard.edu/manifests/view/drs:18273155$135i) (accessed: March 12, 2019). (In Russ.)
- Tatishchev V. N. [Selected Works]. S. N. Valk (ed.). Leningrad, 1979. 280 p. (In Russ.)
- Usmanova E. R. et al. The mystery of Altynshoky Hill: about one episode of Timur's campaign against Toktamys in 1391. In: [Newsletter of History, Literature and Arts]. I. Kh. Urilov (ed.). Dept. of Historical and Philological Sciences of RAS. Vol. 13. Moscow: Sobranie; Nauka, 2018. Pp. 7–23. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
 Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Is. 3, pp. 378–389, 2019
 DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-378–389
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 392.8 (=512.31) +94(571.53)

Влияние земледелия на систему питания в Предбайкалье во II половине XIX – I половине XX вв. (на примере аларских бурят)

Галина Виссарионовна Махачкеева¹

¹ Восточно-Сибирский государственный институт культуры (д. 1, ул. Терешковой, 670031 Улан-Удэ, Российская Федерация)

аспирант

ORCID: 0000-0002-7558-9302. E-mail: ecoprint@inbox.ru

Аннотация. *Введение.* Основываясь на исследованиях отечественных этнографов и собственных полевых материалах автор впервые рассматривает локально-региональный характер питания, связанный с сельскохозяйственными традициями, бытовавшими в XIX–XX вв. на территории, населенной бурятами, в прошлом называемыми балаганскими. Сегодня это в основном земли современного Аларского района Усть-Ордынского Бурятского округа Иркутской области, издревле отличавшиеся своим плодородием. Сохраняется эта позиция и в наши дни: на долю района приходится 20 % зерновых в целом по области и 40 % — по округу. Данное обстоятельство, по мнению автора, объясняет тот факт, что земледелие явилось определяющим фактором возникновения своеобразной локальной кухни, построенной на сочетании мясных, молочных и мучных продуктов. Это значительно отличало модель питания аларских бурят от пищи монгольских народов, в которой преобладала мясо-молочная направленность. *История вопроса.* Аларские буряты как этнотерриториальная группа подробно не исследованы, и система их питания не стала объектом изучения, хотя она свидетельствует о наличии самобытной культуры, имевшей древние корни. *Задача:* исследование растительной основы традиционной кухни одной из локальных групп бурят западного побережья Байкала. *Результаты.* Автор приходит к выводу, что автохтонными компонентами в национальной кухне аларских бурят являются элементы не только собственно кочевой монгольской культуры, но и сельскохозяйственной, тюркской, которая, как известно, издревле представлена на территории Южной Сибири. Это обстоятельство подтверждается неизвестными ранее данными, которыми являются сходство многих блюд, их названий, технологии обработки продуктов и приготовления. Также автор выявляет влияние русской культуры, в результате чего были освоены новые технологии и растительные продукты, заметно обогатившие национальную кухню.

Ключевые слова: предбайкальские или западные буряты, аларские буряты, тюрки, земледелие, система питания, зерновые, хлеб, мука

Для цитирования: Махачкеева Г. В. Влияние земледелия на систему питания в Предбайкалье во II половине XIX – I половине XX вв. на примере аларских бурят. *Oriental Studies*. 2019;(3):378-389. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-378-389.

UDC 392.8 (=512.31) +94(571.53)

The Impact of Agriculture on Western Baikalia's Food System in the Mid-to-Late 19th and Early-to-Mid 20th Centuries: a Case Study of the Alar Buryats

Galina V. Makhachkeeva¹

¹ East-Siberian State Institute of Culture (1, Tereshkova Str., Ulan-Ude 670031, Russian Federation)
Postgraduate Student
ORCID: 0000-0002-7558-9302. E-mail: ecoprint@inbox.ru

Abstract. *Introduction.* The traditional food system of Baikalia's residents still remains understudied. The available works primarily focus on dairy and meat products, and almost ignore the plant food system, which is due to the fact the agricultural traditions of Baikalia's native populations that had attained quite a high level of agronomy in ancient times – have not been explored. The traditions basically concentrated in a relatively small area occupied by present-day Alarsky District of Ust-Orda Buryat Okrug (Irkutsk Oblast) and former Balagansky Uyezd of Irkutsk Governorate. *Historical Background.* Since ancient times the Alar Valley served as the main breadbasket of the region. Being the leading grain producer in the whole region, it retains this position even nowadays. During the period in question, in the 19th and 20th centuries, agriculture was already the key sector of economy. This had been determined by the early sedentarization of the Alar Buryats resulting from beneficial geographical conditions, as well as somewhat genetic skills. So, the factor determined the food system of Buryats in that area. *Goals.* Taking into account the available ethnographic research and comparative data on the material culture of Turkic peoples, as well as own field data, the article seeks to explore the unique Alar Buryat cuisine and examines the grain-based nutritional system which includes most common cereals. It also describes the crops cultivation and cooking technologies, and analyzes the terminology. *Results.* The study reveals a previously unknown number of autochthonous specific features containing certain Turkic elements, such as similarity of many Buryat dishes, their names and cooking methods, tools and stoves characteristic to Turkic material culture. The article presents quite reasonable assumptions which prove somewhat close interaction between aboriginal peoples at an early stage of ethnic development, and also points out the large influence of Russian agronomic culture that brought new technologies and plant cultures, especially potatoes, thus significantly enriching nutritional ration. Some elements of spiritual culture also indicate the important role of cereals in life of the Alar Buryats. The study also concludes that the Alar Buryats had developed a food system where baked goods, meat and dairy constituted equal proportions. That was a major difference from food systems of other Mongolic peoples where meat and dairy prevailed. In general, this demonstrates that the ethnic group has high adaptive capacity, an ability to manage and efficiently interact with the changing external environment. The previously unknown terms and elements of Alar Buryat material culture are valuable enough for science.

Keywords: Buryats of Western Baikalia, western Buryats, Alar Buryats, agriculture, food system, grain, bread, flour, Turks

For citation: Makhachkeeva G. The Impact of Agriculture on Western Baikalia's Food System in the Mid-to-Late 19th and Early-to-Mid 20th Centuries: a Case Study of the Alar Buryats. *Oriental Studies*. 2019;(3):378-389. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-378-389.



Введение

Образ жизни этноса определяет не только среда, но и способность усваивать дары этой природной среды, «возвращать их как результаты своего труда, обеспечивая не

только свои потребности, но и потребности всего этноса, вкладывая в удовлетворение этих потребностей „свою долю“. Иными словами, характер производства и потребления материальных и духовных благ —

важнейший показатель уровня социокультурного развития любого этносоциального объединения, любого этноса» [Бромлей 2008: 430].

Хозяйственная деятельность, обусловленная географической средой и уровнем социально-экономического развития, в значительной степени определила и особенности материальной культуры монголо-язычных народов, включая и такой его компонент, как пища. Как известно, основным видом их деятельности являлось кочевое скотоводство, и именно древние скотоводческие традиции выработали систему питания, основанную на молочных и мясных продуктах. Это направление, в том числе локальный характер питания разных групп бурят, в этнографической литературе описывали, в частности, М. Н. Хангалов, Г. Р. Галданова [Хангалов 2004; Галданова 1992]. Использование продуктов скотоводства в питании бурят разных регионов было рассмотрено И. Б. Батуевой [Батуева 2013].

Постановка задачи

Основываясь на трудах ученых, полевых и сопоставительных материалах, исследовать растительную основу системы питания аларских бурят, относящихся к группе предбайкальских, населяющих земли в левобережье Ангары, южной части современной Иркутской области.

Основная часть

Под влиянием географических условий и исторических процессов у некоторых бурятских этнических групп сложились иные способы использования естественных средств жизни, вследствие чего традиции претерпевали множество изменений. Например, у бурят, населяющих западный берег Байкала, и поэтому называемых западными или предбайкальскими, в XIX в. окончательно складывается оседлый образ жизни.

В правобережье Ангары преобладало скотоводческо-земледельческое, в левобережье — земледельческо-скотоводческое хозяйство, что определило образ жизни бурят Предбайкалья, в том числе и характер их питания. Эту мясо-молочно-зерновую систему питания на основе архивных и литературных источников рассмотрел А. А. Бадмаев [Бадмаев 2011].

Отдельно же растительная основа пищи не рассматривалась — так же, как и не изучены именно земледельческие традиции бурят. На наш взгляд, это произошло по той причине, что бытовали эти традиции на сравнительно небольшой территории, там, где было наиболее развито земледелие, — в южной части Приангарья, на землях, населенных бывшими балаганскими бурятами. После затопления части территории водами Братского водохранилища сейчас это в основном земли в пределах современных Аларского и Нукутского районов Иркутской области.

Известно, что этот предбайкальский регион в средневековье населяли племена, сеявшие пшеницу, просо, ячмень, гречиху, коноплю. По мнению Д. М. Маншеева, «земледелие в Прибайкалье было порождением соответствующей политики Тюркского каганата в период его расцвета» [Маншеев 2011: 17], затем оно было поддержано курыканами, которых относят преимущественно к тюркам.

О присутствии тюрков в составе аларских бурят свидетельствуют архивные документы [Зимин 2004: 126]: роды *уһар*, *уйгар*, *баахай* — от уйгуров, род *сартул* (*һартул*) — от тюрко-бухарских племен.

Осколками саянских тюрков считаются долонгуты (*долоонгууд*), о которых устных сведений нет, зато есть упоминания в исторической литературе. В XVII в. они назывались *теленгитами* (в русских источниках — долонгутами), и под именем *дальянь* упоминались в китайских летописях конца V в., которые зачисляли их в группу гао-гуйских родов, в жилах которых текла динлинская кровь [Дугаров 1983: 92].

Также в Аларскую степь шла постоянная миграция саянских тюрков, сойотов и урянхайцев. За невест указанных народов калым платили мукой или зерном. Это было выгодно, так как при этом обходились без свадебных обрядов. Так, Ж. А. Зимин приводит пример женитьбы своего деда Махляна (Михаила), который родителям невесты из окинского рода *уляба* заплатил один мешок муки и три мешка ржи [Зимин 2004: 135].

Подобные примеры может привести и автор этих строк, в роду которого в конце XIX – начале XX вв. было заключено два таких брака. Кроме того, по археологическим

данным, в этом регионе были согдийские колонии (Унгинское поселение, датируемое XII–XIV вв.), которые занимались земледелием [Дашибалов 1997: 44; Курышов 2014: 571].

На берегу оз. Аляты был обнаружен, наряду с остатками неолитической стоянки, земледельческий инвентарь, датируемый VI–XI вв. Расстояние между этими двумя археологическими ареалами не превышает 50–70 км [Зимин 1983: 104, 108].

Возможно, что древние земледельческие навыки были унаследованы поздними культурами, в том числе и бурятской. Неслучайно аларцы, вместе с идинцами и балаганцами, занимали первое место в земледелии среди всего бурятского населения [Зимин 2004: 63]. А по размерам посевных площадей на душу населения в начале XIX в. аларские буряты были лидерами [Маншеев 2011: 20].

Более 90 % пашни до революции отводилось под зерновые. Пшеница была одной из ведущих культур, хотя известно, что это самый трудоемкий вид для возделывания. В процессе такого длительного стабильного проживания в условиях устоявшейся системы хозяйствования аларские буряты выработали свой характер питания, отличающийся от других монголо-язычных народов тем, что значительную долю в нем, наряду с молочными и мясными, занимали мучные продукты.

В прошлом ‘зерно’ *тарьян* размалывалось и на домашних жерновах, и на водяных мельницах, имеющих одно название *тээрмэ* (родственные тюркские эквиваленты: *тирмэн* у сибирских татар, *тэрбен* — у чулымских тюрков, *тербен* — у шорцев и кумандинцев) [Тюркские народы 2006: 50, 153, 263, 363]. Продолжим эту аналогию хакасским *теербен* [Бутанаев 1993: 162]. Тюркского же происхождения, думается, и слово *талхан*, употребляемое западными бурятами в значении ‘мука’, а восточными — в значении ‘хлеб’.

«Толканом называется растолченный ячмень, поджаренная мука из него, толокно у всех тюрков Алтая, Саян и сопредельных территорий, как и у средневековых тюрков. Миллер приводит два названия муки — *толкан* и *ун*. Оба названия в письменных источниках известны, по крайней мере, с XI в.» [Тюркские народы 2006: 153].

Мука пшеничная у аларцев называлась *сагаан талхан* ‘белая мука’, *хара талхан* (досл. черная мука) ‘ржаная мука’, мука из поджаренных в котле зерен — *аагаһан*, из толченого зерна — *ороот тарьян*. Традиционным видом хлеба у аларцев были толстые лепешки из пресного теста *хаптани*, *хаптанди*. Их готовили из любой муки на воде и жарили в *малхаане*¹ ‘котле’.

Готовят *хаптани* на сковороде и в наши дни, при отсутствии в доме общеизвестных видов хлеба. Лепешки не резали, а ‘отламывали’ *зуһэмэлхэ*.

Также лепешки на молоке пекли на специальных каменных плитах, уложенных на горячую золу очага. Из толченого, жареного зерна, смешанного со сметаной или маслом, пекли *боон* ‘хлебцы’ типа печенья. Позже стали использовать чугунный настил варочных плит (*шэрэм дээрэ*), на которых пекли лепешки из тонкого теста — *хатама*. Созвучное название — *каттама* — имели пресные лепешки и у многих татар [Тюркские народы 2006: 85]. Хлеб же из кислого теста пекли в уличных хлебопечках. Наличие таких печей на деревянном помосте «в одноулусной загороди, в одном круге единокровно-родственных юрт» отмечал в 1875 г. А. П. Щапов [Щапов 1875: 199]. Позже о них писали К. Д. Басаева, Ж. А. Зимин [Басаева 1993; Зимин 2004].

Заметим, что такие печи характерны для тюрков. Так, например, у сибирских татар для выпечки хлеба применялись узкие печи летнего типа, устанавливаемые на специальных помостах во дворах [Тюркские народы 2006: 65].

Хлеб пекли в этих печах прямо на поду, независимо от сезона — и зимой, и летом. Зимой пекли, не прикасаясь к тесту руками:

¹ Котел-*малхаан* встраивался сбоку к небольшой варочной печи (ранее она называлась *мангад соол* ‘русская печь’, термин же *соол* относится к тюркизмам [Рассадин 1986: 10].) *Малхаан* имел деревянное основание и отдельную топку. Такие вмезанные в печь котлы тоже характерны для тюркских народностей. Это своего рода универсальное сооружение, сочетающее кочевнический котел и печь, позволяло варить мясо, супы, чай, жарить лепешки и блины. Думается, что есть необходимость отдельно рассмотреть указанные печные сооружения, так как в данном случае любопытно само сохранение элементов этнических традиций.

широкой деревянной лопаткой наполняли тестом большую выдолбленную из дерева миску, предварительно обсыпанную мукой. Затем несколько раз встряхивали её и опрокидывали тесто на деревянную лопату, которую быстро отправляли в печь. В итоге получали необыкновенно вкусные, с хрустящей корочкой *хубэрэг* ‘каравай’. По этой причине в Аларской долине всегда отдавали предпочтение подовому хлебу, поэтому уличные хлебопечи можно увидеть и сегодня. Кусочки такого хлеба в сливках — блюдо *хоймог* — особенно любили дети. Хлеб пекли часто, особенно в больших семьях. Например, в семье с девятью детьми — каждый день [ПМА: с. Киркей Аларского района Иркутской области].

Сегодня сложно установить источник возникновения теста. Как видим, национальная кухня аларцев формировалась в тесном взаимодействии с тюркскими народами, в частности с татарами, которые знали кислое и пресное тесто, причем кислое готовилось, как и у русских [Воробьев 1930: 145]. Ставилось *эдьхуургэ* ‘тесто’ в *торхо* ‘квашне’ в виде кадушки. Такие кадушки для хранения продуктов были разных видов: для аарсы — *аарсайн торхо*, зерна — *таряани торхо*, муки — *талхани торхо*.

Поскольку мучные продукты готовили ежедневно, то имелась специальная кадушка для просеянной муки — *сээлэнсэ* — круглая, выдолбленная из основания толстого дерева, чтобы не прогрызли мыши. В эту емкость мука просеивалась через ‘сито’ *һяагуур*, *шэлхуур*, высевки назывались *урьэ-эдэһэн* (все эти термины не зафиксированы в словарях).

Готовая мука приносилась из амбара в берестяных *бортого* ‘вёдрах’. Тесто мешали *худхуур(га)* ‘мутовкой’. Маленькие булочки ставили на *ундээлгэхэ* ‘расстойку’ в деревянных *тахииш* ‘корытцах’ (эти слова также не зафиксированы). В них же в вертикальном положении оставляли горячий хлеб, вынув из печи. Известна была бурятам и *эхэ* ‘опара’, и *эдьхуургэ* ‘закваска’. Термин же *хилемэ* ‘хлеб’ был позже заимствован в результате контактов с русскими переселенцами также, как и способы выпечки разных мучных изделий [ПМА: с. Кукунур Аларского района Иркутской области].

В домашних небольших печах на *сан* ‘противнях’ пекли *хотируухай* ‘калачи’ и

шаанья ‘булочки’ — вид сибирских шанег, поверхность которых промазывали сметаной или маслом. Готовили открытые (в основном) и закрытые круглые пирожки из пресного и кислого теста с разными начинками, чаще с мясом, потрохами, картофелем, яйцами, жарили их на сковороде или в котле-*малхаане*. Пекли пироги и сдобные булочки ‘*таарка*’ (термин не зафиксирован) со сладкими начинками из ягод, смешанных со сметаной (самой популярной была главная ягода в Аларской долине — *зэдэгэнэ* ‘земляника’, которую сушили на зиму) [ПМА: п. Кутулик Аларского района Иркутской области].

Особым лакомством была такая земляника, сваренная в *хоорлоһон* ‘кипяченой’ (термин в словарях отсутствует) сметане с небольшим количеством воды. Позже, с появлением сахара, стали варить варенье. Также пекли разного рода печенье, к праздничному столу обязательно жарили хворост, который можно было долго хранить, особенно зимой. Поэтому хворост входил в состав неприкосновенного запаса: у каждой аларской хозяйки в укромном месте имелся продовольственный набор, в который входили винно-водочные изделия, хороший чай, сладости, продукты долгого хранения. Все это хранилось на случай внезапного прихода гостей, которых принято было принимать всем родом. Даже дети знали, что эти продукты трогать нельзя: *айшуудта улээгты!* ‘оставьте гостям!’.

Пекли лепешки на основе разных молочных продуктов: простокваше, кефире, сыворотке, пахте. На *уураг* ‘молозиве’ получались питательные, ярко-желтого цвета большие пышные оладьи. Всегда были популярны *алаада* ‘блины’, которые пекли в чугунных формах с бортиками или в специально для этого приспособленных старых котлах. Такие *алаадын тогоон* ‘котлы’, с отбитыми верхними краями (видимо, для легкости), хозяйки ценят и сегодня, так как появившиеся современные котлы для блинов не выдерживают конкуренции, поскольку стенки у них пологие и блины получаются бесформенными.

Под котлом разжигали огонь и лили на раскаленные стенки жидкое тесто, которое стекало вниз, приобретая треугольную форму. Получившиеся блины обмакивали в сметану, складывали стопочкой и оставляли

пропитаться. Следует добавить, что термин *алаада* имеет общий корень с тюркским *алай*, в частности, так называются блины у телеутов [Тюркские народы 2006: 201]. И по технологии изготовления это блюдо тюркское. Вероятно, слово ошибочно считают производным от русского «оладыи» [Махачкеева 2018: 374–382].

Без муки невозможно представить главное кушанье аларцев — *шанаһан зоохэ* ‘саламат’, который обязательно готовили для гостей. В кипящую сметану, помешивая, подсыпали немного пшеничной или ржаной муки и мешали до выделения масла, затем добавляли воды и муки и вновь помешивали. Готовность определяли по выделившемуся на поверхности маслу.

Саламат — это главное блюдо для любых торжеств, обязательным являлся он и для обрядов. Поскольку блюдо считалось сакральным, сразу же после варки первинкой саламата угощали огонь. Известно, что если хозяйка забывает угостить хозяина очага, то впоследствии саламат ей не удается, то есть масло не выделяется, и в результате получается густая невкусная каша.

Отметим, что саламат издревле был известен у тюркских народов, был заимствован русской и украинской (*саломаха*) кухнями и упоминался в различных указах начиная с XVI в. [Махачкеева 2018: 379].

Буряты, по мнению исследователя Н. Б. Дашиевой [Дашиева 2012: 30] название «саламат» не знали. В Алари же саламат всегда считался самым главным и почетным блюдом и упоминался еще в преданиях XVII в. [Зимин 1983: 105]. Так, легенда гласит, что после пира перед *зэгээтэ аба* (облавная охота в XVII в. еще существовала) «один из облавщиков стал царапать (*хабардаха*) ногтями котел, чтобы собрать и доесть остатки саламата², остальные участники предстоящей охоты прозвали этого человека *хабар*, от него впоследствии произошел род хабарнуд (*хабарнууд*)», относящийся к аларским хонгодорам. Возможно, в бурятской кухне саламат начал свое распространение с Алари. В пользу этого предположения говорят и такие факты: во-первых, саламат требует обилия сметаны, что обеспечивает только КРС, для разведения кото-

² *Сюрмаһан* ‘корочкой’, образовавшейся на дне посуды, в которой варился саламат, особенно любят полакомиться дети.

рого нужен хороший травостой, характерный для Аларской долины. Правобережье же Ангары, заселенное основной частью западных бурят, не отличается высоким травостоем. Ранее из-за этого, например, в Баяндаевском районе практиковалось от двух до трех кочевок, тогда как в Алари — одна [ПМА: Баяндаевский район Иркутской области].

В летние месяцы, когда молочные продукты появлялись в изобилии, саламат становился частым кушаньем. В связи с этим в старину возник один из основных летних праздников — *Зоохэ наадан* ‘Саламатная вечерина’, когда со всех дворов собирали сметану и в больших котлах варили саламат, главное блюдо вечера, которым потчевали всех присутствующих, а в первую очередь — гостей, приехавших из окрестных деревень *мунгалдаха* ‘посостязаться’ в песенных турнирах и ёхорных плясках [ПМА: Аларский район Иркутской области]. Во-вторых, мука — второй необходимый ингредиент саламата, в зерноводческом хозяйстве продукт постоянный. Следовательно, если учесть вышеизложенный факт о том, что автохтонное ядро населения в Аларской долине было тюркоязычным, то версия о распространении саламата из Алари выглядит обоснованной [Махачкеева 2018: 380].

Вторым популярным кушаньем у аларцев являлся *шулээн* — мясной суп с домашней лапшой, которую готовили часто, в некоторых семьях — каждый вечер, когда все были в сборе: муку смешивали с подсоленной водой (позже стали добавлять яйцо) и делали крутое, эластичное тесто, которое затем раскатывали, немного подсушивали, скручивали в рулет и резали на тонкие длинные полоски³. Принято было как можно тоньше нарезать лапшу и по тому, как она нарезана и не слипается ли при этом, оценивали хозяйку. Аларские женщины славились умением делать эластичное тесто для лапши так, что когда его вывешивали на веревке для быстрой просушки, оно не рвалось и при варке не слипалось. С такой лапшой варили и молочные супы, в которые

³ У закаменских бурят, по данным Г. Р. Галдановой [Галданова 1992: 83], для лапши покупали высококачественную белую муку, которая называлась крупчаткой. Лапшу разрезали на «довольно широкие полоски».

добавлялись взбитые яйца. Отдельным блюдом была лапша, сваренная густо, как каша, на молоке, смешанная со взбитыми яйцами и луком. Катали лапшу и впрок, предварительно хорошо просушив. И в наши дни, несмотря на большой ассортимент макаронных изделий, суп с домашней лапшой остается популярным блюдом на столе аларских бурят. Вероятно, это блюдо тоже тюркского происхождения, так как к группе татарских «национальных кушаний» относятся супы *шурпа-шулта*, которые представляют собой собственно бульон из-под вареного мяса, приправленный мукой. Такие жидкие блюда имеются у многих кочевых турок и употребляются в той или иной комбинации с вареным мясом. Татары только усовершенствовали это блюдо, введя большее оформление в прибавляемые кусочки теста» [Воробьев 1930:144]. Термин же «лапша», согласно Этимологическому словарю русского языка М. Фасмера, заимствован из тюркского лексического фонда [Фасмер].

Зимой лепили и замораживали в большом количестве пельмени, которые подавались обязательно с *шулэтээ* ‘бульоном’. Варили с мукой и *аарсу* — густой молочный напиток, который пили и в горячем, и в холодном виде. Он был уникален тем, что обладал согревающими свойствами зимой и охлаждающими, с добавлением молока и сметаны, — летом, поэтому незаменим был в любую страду. С *аарсой* варили каши *тибэһэн* и *амһан* из жареного, толченого зерна ярицы, пшеницы на воде или молоке, заправляя сметаной. Каши эти различались тем, что зерна проходили разные стадии обработки. Также варили полужидкие каши на мясном бульоне. Каленое зерно было лакомством для детей, брали его с собой и в дорогу.

В советское время *аарсу*, перешедшую в разряд редких продуктов из-за антиалкогольной политики, в кашах стали заменять творогом, заливая сметаной. Готовили пареную рожь или пшеницу с мясом, с потрохами, *таряатай шулээн* ‘супы с зерном’ и разными крупами, оставляя на несколько часов в горячих печах или котлах-*малхаанах*. С мукой аларцы варили сытный питательный чай — *тогоон сай* или *затураан*. Для этого в вытопленный в котле мелко искрошенный жир добавляли муку и помешивая поджаривали до золотистого цвета, затем вливали

заваренный черный чай и кипятили. Пили этот густой чай чуть подсоленным. Любопытным представляется тот факт, что *затураан* имеется и в татарской кухне — «поджаренная на масле или жире мука, отваренная затем в чае» [Тюркские народы 2006: 85]. Известен *саторан* и у хакасов, только более густой консистенции. У русских в Сибири все виды указанной каши называются саламатом. [Тюркские народы 2006: 576]. Термин же *сай* у татар тоже означает чай [Воробьев 1930: 155].

Следует отметить особое отношение аларских бурят к хлебу в связи с тем, что в их сознании он четко ассоциировался с плодородием, прибылью, защитой. Об этом свидетельствуют, например, такие факты: при обряде зарывания поседа в горшке с последом обязательно должны были быть зерно или хлеб, чтобы ребенок расплодился как зерно. Охранную же силу хлеба использовали, к примеру, в таких случаях: водку принято было прятать в ларях с мукой, зерном, а если бутылка початая, хотя бы просто положить рядом кусок хлеба. Считалось, что в таком случае вокруг нее не будет собираться нечисть. У бурят других этнических групп на бутылку кладут *сагаан мунгэн* ‘белые монеты’.

Другой пример: у аларских бурят принято было на свеженину созывать всех родственников и соседей. Во время массового забоя скота в семьях даже не варили горячую еду ввиду отсутствия в этом необходимости, так как в такие дни столовались у родных. Тем же, кто не смог прийти по какой-либо причине, отправляли немного парного мяса (*шарууга эльгэхэ* или *зэмһэн* — ‘подарок’, ‘подношение’ при закалывании животного), непременно положив на него кусок хлеба в знак чистоты и защиты, особенно это нужно было соблюдать в темное время суток.

Кроме того, у аларцев существовало поверье, что если душа человека, преследуемая злыми духами, спрячется в хлебе, то духи не смогут найти и поймать ее. Как видим, земледелие нашло свое отражение и в духовной культуре аларских бурят, что тоже требует отдельного исследования. Также интерес представляют аларские *талхаар балталха* ‘методы лечения мукой’: припарки, вытяжные компрессы, обертывания.

Выращивали аларские буряты и овощные культуры: «у инородцев (балаганских бурят. — М. Г.) в огородах ежегодно сажается картофель, капуста, репа, ретька, морковь и частью огурцы, свекла и лук, на продажу сеи овощи не поступают, употребляют оные на собственное продовольствие» [Бадмаев 2011: 41].

Сажали также горох и бобы, особенно культивировали аларцы брюкву [Бадмаев 2011]. Самым востребованным был ‘картофель’ *ябул*, *ябал(ха)*⁴, который варили и жарили на масле, сале, добавляли во все супы, молочный в том числе. Готовили в котле или печи с мясом, потрохами с небольшим количеством воды. Была популярна ‘картофельная каша’ *шобхой*: в пюре, разбавленное картофельным отваром, постепенно размешивая добавляли муку и варили на медленном огне, при необходимости наливая горячее молоко. Ели такую кашу с маслом или сметаной.

В советское время, особенно во время войны, на аларских полевых станах эта каша была одним из основных блюд, поэтому её называли «колхозной». Сытным блюдом был толченый картофель, смешанный со шкварками или сметаной, диким луком (*мандиһан*) или диким чесноком (*гоогоһон*), которые заготавливали в большом количестве. Особенно хорош был в таком виде молодой картофель.

Следует отметить один примечательный факт: с осени до весны в любой семье каждый день можно было увидеть на плите картофель в мундире, который после варки раскладывали поджариться. Если к вечеру картофель не съедали, его отправляли на корм скоту, а наутро ставили варить новую порцию. Этот факт можно объяснить тем, что в долине всегда были неизменно хорошие, независимо от погодных условий, урожаи картофеля. К примеру, семья из 5 человек, высаживая весной 5 мешков картофеля, осенью собирала урожай в количестве от 50 до 70 мешков. Картофелем доверху забивалось подполье, излишки же продавались и скармливались скоту [ПМА: Аларский район Иркутской области]. Также этим обстоятельством можно объяснить наличие в лексике аларцев редкого слова *эдгэрхэ*,

⁴ Отметим, что так же называется *яблаһ* ‘картофель’ у хакасов [Хакасско-русский 2006: 1061].

в переводе на русский язык означающего следующее: картофель становится жестким (*дубеет* — просторечное) при неправильной варке и поэтому непригодным для еды. В литературном бурятском языке и в других говорах это слово отсутствует.

Другие овощи варили, запекали, ели в свежем виде, добавляли в супы. Заготавливали на зиму капусту в больших бочках, огурцы — в кадушках, также в кадушках солились *һарсяаг* ‘грузди’, а способы заготовки были заимствованы у русских переселенцев.

Как видим, мучные продукты, наряду с мясными и молочными, занимали в рационе аларских бурят, как и в целом у предбайкальских, значительное место. Об этом свидетельствуют и официальные данные: «Западные бурят-монголы в значительной части земледельцы, восточные же скотоводы. Потребление у них различно: западные бурят-монголы потребляют больше хлеба и меньше мяса, восточные больше мяса, при соответственно меньшем потреблении хлеба. По данным анкетного обследования 1917 г., западными бурят-монголами потреблялось в год 14,3 п. хлеба в зерне и 3–4 пуда мяса».

По данным Агинской экспедиции 1908 г., агинскими бурят-монголами потреблялось 6,9 пуда мяса в год.

Таблица 1. Потребление хлеба и мяса на 1 душу в год
[Table 1. Annual per capita consumption of bread and meat]

Группы населения [Population groups]	Хлеб в зерне [Grain bread]	Мясо [Meat]
Зап. бурят-монголы	15,4	2,6
Вост. бурят-монголы, в том числе агинск. бурят-монголы	3,7 0,5	4,6 6,12
Средняя (взвешенная)	7,6	3,8

Примечание. В таблице использованы данные бюджетного обследования 1923 г. [Клобуков 1925: 80].

Исследователь И. И. Серебренников [Серебренников 1925: 163] в своей книге «Буряты, их хозяйственный быт и землепользование» в 1925 г. приводит аналогичные данные о потреблении в 1917 г. бурятами Балаганского уезда зернового хлеба и

картофеля в сравнении с русскими крестьянами.

Таблица 2. Потребление зернового хлеба и картофеля на 1 душу обоюбого пола в год (в пудах)
[Table 2. Annual per capita (regardless of gender) consumption of grain crops and potatoes (measured in Russian pounds)]

Группы населения [Population groups]	Зерновой хлеб [Grain crops]	Картофель [Potatoes]
Русские крестьяне-старожилы	22,9	6,5
Русские крестьяне-переселенцы	12,9	10,0
Буряты	21,4	5,1

При этом, по мнению К. Д. Басаевой и Ж. А. Зимина [Басаева, Зимин 1988: 73], «мясная и молочная пища у бурят по-прежнему занимала значительно больший удельный вес в пищевом рационе, чем у русских крестьян».

Выявленные факты позволяют сделать вывод о том, что в процентном соотношении мясные, молочные и мучные продукты в рационе аларских бурят составляли равные доли, что является характерным отличием от пищи монгольских народов, об общих чертах в питании которых писали исследователи. Так, Георги отмечал не только сходство, а полное тождество в питании калмыков, бурят и монголов, описывая их на одном временном отрезке. Сообщая о преобладании мясной и молочной пищи, он писал, что мучные продукты употреблялись редко, а общеупотребляемым напитком являлся кирпичный чай [Пахутов 1983: 33]. У аларцев же кирпичный зеленый чай не получил распространения. Скорее всего, по той причине, что, кроме особо почитаемых напитков — *аарсы* и чая *затураан* (описанные выше), которые варили круглый год, пили черный кирпичный чай, но непременно с ‘молоком’ *хутэй* или со ‘сливками’ *сусэгээтэй*, ‘чай из чаги’ *шаага сай*. Отсутствие черного чая заменяли разные травы, в изобилии произраставшие благодаря черноземным почвам.

Популярными были отвары кровохлебки, пиона, шиповника, бадана, брусники, земляники, которые заготавливались на

зиму. Но самым востребованным был чай из *масаа сай* ‘кипрея’ (иван-чая), который целыми плантациями рос в окрестных березовых лесах. В годы лихолетья такой чай у аларских бурят был основной заменой черного кирпичного [ПМА: г. Улан-Удэ].

Следует отметить, что иван-чай в XIX в. был необычайно популярен в России и за рубежом; изготовленный из его листьев чай был экспортным товаром и даже составлял конкуренцию индийскому. Целебные свойства кипрея достаточно изучены, он не содержит кофеин, что выгодно отличает его от других чаев. По мнению диетологов, для здоровья полезнее употреблять пищу своей местности. Ведь известно, что не всегда желудок справляется с продуктами другого региона, так как в организме может не оказаться ферментов, наличие которых зависит от изначального рациона наших предков. В этом контексте польза южного чая, содержащего кофеин, для нас, жителей северных широт, кажется сомнительной. Хочется надеяться, что кипрей удостоится когда-то внимания исследователей, и былая слава русского чая будет возрождена.

Заключение

Приведенные материалы свидетельствуют о том, что зерновая направленность хозяйства, обусловленная природными и социально-экономическими условиями, полностью определила своеобразную локальную модель питания аларских бурят со сбалансированным сочетанием мучных, мясных и молочных продуктов. Это в значительной степени отличалось от мясо-молочной направленности традиционной пищи монгольских народов. Кроме того, отличительным признаком являлось сходство многих блюд, способов обработки продуктов, технологии приготовления, а также терминов, с традиционными элементами тюркской кухни, что свидетельствует об их древнем происхождении. Эти ранее неисследованные факты еще раз подтвердили общеизвестное тесное взаимодействие бурят Предбайкалья на раннем этапе развития с племенами сибирских тюрков.

Выявлены также новые данные более позднего большого влияния русской культуры, принесшей много новых технологий и растительных продуктов, относительно быстро вписавшихся в традиционную кухню аларских бурят.

Таким образом, можно сделать вывод о формах высокой адаптации аларцев к среде обитания: умении приспосабливаться к нововведениям, обогащая свою жизнь и сохраняя при этом этническое своеобразие; рационально пользоваться богатствами, характерными для конкретной территории, взаимодействовать с внеэтнической социальной средой.

К сказанному следует добавить, что представляет интерес и кулинарная терминология, связанная с растительной основой питания, до сих пор нигде не зафиксированная и поэтому неизвестная современным бурятским лингвистам. Интересны должны быть для этнографов и отдельные элементы материальной культуры, например, печи, бытующие только в данной местности, связанные со своеобразной кухней, позволяющие выявить их этническое происхождение и связь культурных взаимовлияний.

Полевые материалы автора

1. ПМА: с. Киркей Аларского района Иркутской области: Харханова А. М., 2016.
2. ПМА: с. Кукунур Аларского района Иркутской области: Хинхаева Е. И., 2016.
3. ПМА: п. Кутулик Аларского района Иркутской области: Бабаринова В. А., 2018.
4. ПМА: Баяндаевский район Иркутской области: Болхосоев С. Б., 2017.
5. ПМА: с. Аларь Аларского района Иркутской области: Дамбинов Р. Д., 2016.
6. ПМА: с. Кукунур Аларского района Иркутской области: Ухакшинова А. М., 2017.
7. ПМА: г. Улан-Удэ, Республика Бурятия: Балыкова И. С., 2017.

Author's Field Data (Informants)

1. Babarinova V. A. Kutulik (village), Alarsky District, Irkutsk Oblast. Rec. in 2018.
2. Balykova I. S. Ulan-Ude, Republic of Buryatia. Rec. in 2017.
3. Bolkhosoev S. B. Bayandaevsky District, Irkutsk Oblast. Rec. in 2017.
4. Dambinov R. D. Alar, Alarsky District, Irkutsk Oblast. Rec. in 2016.
5. Kharkhanova A. M. Kirkey, Alarsky District, Irkutsk Oblast. Rec. in 2016.
6. Khinkhaeva E. I. Kukunur, Alarsky District, Irkutsk Oblast. Rec. in 2016.

7. Ukhakshinova A. M. Kukunur, Alarsky District, Irkutsk Oblast. Rec. in 2017.

Литература

- Бадмаев 2011 — *Бадмаев А. А.* Система питания предбайкальских бурят первой половины XIX в. // Гуманитарные науки в Сибири. 2011. № 3. С. 35–38.
- Басаева 1993 — *Басаева К. Д.* Поселения и жилища аларских бурят (вторая половина XIX – начало XX в.) // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов: сб. науч. ст. Новосибирск: Наука, 1993. С. 52–89.
- Басаева, Зимин 1988 — *Басаева К. Д., Зимин Ж. А.* Хозяйственный календарь аларских бурят (конец XIX – нач. XX вв.) // Культурно-бытовые традиции бурят и монголов: сб. науч. ст. Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1988. С. 5–75.
- Батуева 2013 — *Батуева И. Б.* Буряты. Традиции скотоводческой культуры в XIX – начале XX века. Улан-Удэ: Изд.-полиграфическ. комплекс ФГБОУ ВПО ВСГАКИ, 2013. 143 с.
- Бромлей 2008 — *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса / послесл. Н. Я. Бромлей. 2-е изд., доп. М.: ЛКИ, 2008. 440 с.
- Бутанаев 1993 — *Бутанаев В. Я.* Традиционная пища хакасов // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов: сб. науч. ст. Новосибирск: Наука, 1993. С. 150–170.
- Воробьев 1930 — *Воробьев Н. И.* Материальная культура казанских татар. Казань: Издание Дома Татарской культуры и Академического Центра ТН КП, 1930. 464 с.
- Галданова 1992 — *Галданова Г. Р.* Закаменские буряты. Новосибирск: Наука, 1992. 170 с.
- Дашибалов 1997 — *Дашибалов Б. Б.* Байкальская Сибирь в средние века. Улан-Удэ: Изд-во Бурятск. госун-та, 1997. 67 с.
- Дашиева 2012 — *Дашиева Н. Б.* Традиционные общественные праздники бурят: история и типологии. Улан-Удэ: Изд.-полиграфическ. комплекс ФГБОУ ВО ВСГИК, 2012. 211 с.
- Дугаров 1983 — *Дугаров Б. С.* О происхождении окинских бурят // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов: сб. науч. ст. Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1983. С. 90–101.
- Зимин 2004 — *Зимин Ж. А.* Аларь: история и современность. Книга первая. Аларь — родная колыбель. Улан-Удэ: Издательско-полиграфическ. комплекс ВСГАКИ, 2004. 203 с.
- Зимин 1983 — *Зимин Ж. А.* К вопросу о выходе хонгодоровских родов из Монголии и их

- расселении в Алари // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов: сб. науч. ст. Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1983. С. 102–113.
- Клобуков 1925 — *Клобуков Б.* Правительственно-кормовой баланс Буреспублики на 1924–25 хозяйственный год // Газета «Жизнь Бурятии». 1925. № 1–6. С. 75–84.
- Курьшов 2014 — *Курьшов А. М.* Культура земледелия у западных бурят // Историко-экономические исследования. 2014. Т. 15. № 3. С. 567–584.
- Маншеев 2011 — *Маншеев Д. М.* Земледелие аларских бурят в XIX веке // Историко-экономические исследования. 2011. Т. 12. № 1. С. 17–29.
- Махачкеева 2018 — *Махачкеева Г. В.* Тюркизмы в аларском говоре бурятского языка // Байкальские встречи – X: Культурная память и культурная идентичность в условиях глобализации. Мат-лы Междунар. науч. конф. Улан-Удэ: Изд.-полиграфическ. комплекс ФГБОУ ВО ВСГИК, 2018, С. 374–382.
- Пахутов 1983 — *Пахутов А. Е.* Связь системы питания монголоязычных народов с их хозяйственно-культурным типом // Материальная и духовная культура калмыков: сб. науч. ст. Элиста: КНИИИФЭ, 1983. С. 27–36.
- Серебренников 1925 — *Серебренников И. И.* Буряты, их хозяйственный быт и землепользование. Верхнеудинск: Бурят-монгольск. изд-во, 1925. 226 с.
- Тюркские народы 2006 — *Тюркские народы Сибири* / отв. ред. Функ Д. А., Томилон Н. А. М.: Наука, 2006. 677 с. (Серия «Народы и культуры»).
- Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический онлайн-словарь русского языка [электронный ресурс] // URL: <https://lexicography.online/etymology/vasmer/%D0%BB/> (дата обращения: 25.03.2019 г.).
- Хакасско-русский 2006 — *Хакасско-русский словарь* / отв. ред. Субракова О. В. Новосибирск: Наука, 2006. 1114 с.
- Хангалов 2004 — *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений. Т. 1. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2004. 507 с.
- Щапов 1875 — *Щапов А. П.* Бурятская улусная родовая община // Известия Вост.-Сиб. отдела РГО. Т. V. 1875. № 3–9. С. 198–223.
- Badmaev A. A. The food system of Western Baikalia's Buryats in the early-to-mid 20th century. *Humanitarian Sciences in Siberia*. 2011. No. 3. Pp. 35–38. (In Russ.)
- Basavaeva K. D. Settlements and dwellings of the Alar Buryats: mid-to-late 19th – early 20th cc. In: [The Turko-Mongols: Excerpts from the History of Economy and Material Culture]. Novosibirsk: Nauka, 1993. Pp. 52–89. (In Russ.)
- Basavaeva K. D., Zimin Zh. A. The economic calendar of the Alar Buryats: late 19th – early 20th cc. In: [The Buryats and Mongolians: Cultural and Household Traditions]. Ulan-Ude: Bur. Affil. Inst. of Sib. Branch of USSR Acad. of Sc., 1988. Pp. 57–75. (In Russ.)
- Batueva I. B. [The Buryats: Traditions of a Livestock Breeding Culture in the 19th and 20th Centuries]. Ulan-Ude: East-Siberian State Inst. of Culture, 2013. 143 p. (In Russ.)
- Bromley Yu. V. [Essays on the Theory of Ethnos]. 2nd ed., suppl. Moscow: LKI, 2008. 440 p. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya. Khakass traditional food. In: [The Turko-Mongols: Excerpts from the History of Economy and Material Culture]. Novosibirsk: Nauka, 1993. Pp. 150–170. (In Russ.)
- Dashibalov B.B. [Baikalian Siberia in the Middle Ages]. Ulan-Ude: Buryat State Univ., 1997. 67 p. (In Russ.)
- Dashieva N. B. [Buryat Traditional Public Holidays: History and Typologies]. Ulan-Ude: East-Siberian State Inst. of Culture, 2012, 211 p. (In Russ.)
- Dugarov B. S. Origins of the Oka Buryats revisited. In: [Ethnic, Historical and Cultural Ties of Mongolic Peoples]. Ulan-Ude: Bur. Affil. Inst. of Sib. Branch of USSR Acad. of Sc., 1983. Pp. 90–101. (In Russ.)
- Fasmer M. [An Online Russian Etymological Dictionary]. An Internet resource: <https://lexicography.online/etymology/vasmer/%D0%BB/> (accessed: May 8, 2019). (In Russ.)
- Galdanova G. R. [The Zakamensk Buryats]. Novosibirsk: Nauka, 1992. 170 p. (In Russ.)
- Khangalov M. N. [Collected Works]. Ulan-Ude: Respublikanskaya Tipografiya, 2004. Vol. 1. 507 p. (In Russ.)
- Klobukov B. The 1924–1925 State Fodder Balance of the Buryat Republic. *Zhizn' Buryatii*. 1925. No. 1–6. Pp. 75–84. (In Russ.)
- Kuryshov A. M. Western Buryats' farming culture. *Journal of Economic History and History of Economics*. 2014. Vol. 15. No. 3. Pp. 567–584. (In Russ.)

References

- [Khakass-Russian dictionary]. Subrakova O. V. (ed.). Novosibirsk: Nauka, 2006. 1114 p. (In Russ.)
- [Turkic Peoples of Siberia]. Funk D. A., Tomilov N. A. (eds.). Moscow: Nauka, 2006. 677 p. (In Russ.)

- Makchachkeeva G. V. Turkisms in the Alar dialect of the Buryat language. In: [Baikal Meetings – X: Cultural Memory and Cultural Identity in the Context of Globalization]. Ulan-Ude: East-Siberian State Inst. of Culture, 2018. Pp. 374–382. (In Russ.)
- Mansheev D. M. Agriculture of the Alar Buryats in the 19th century. *Journal of Economic History and History of Economics*. 2011. Vol. 12. No 1. Pp. 17–29. (In Russ.)
- Pakhutov A. E. Revisiting a connection between the food system of Mongolic peoples and their economic-and-cultural type. In: [Material and Spiritual Culture of the Kalmyks]. Elista: Republ. Print. House, 1983. Pp. 27–36. (In Russ.)
- Serebrennikov I. I. [The Buryats and Their Economic Lifestyles and Land Use Practices]. Verkhneudinsk, 1925. 226 p. (In Russ.)
- Shchapov A. P. The Buryat ulus tribal community. *Izvestiya Vostochno-Sibirskogo otdela RGO*. 1875. Vol. 5. No. 3–9. (In Russ.)
- Vorobyov N. I. [Material Culture of Kazan Tatars]. Kazan: House of Tatar Culture & TNKP Academic Center, 1930. 464 p. (In Russ.)
- Zimin Zh. A. [Alar: Past and Present. Book One: ‘Alar, the Home Cradle’]. Ulan-Ude: East-Siberian State Inst. of Culture, 2004. 203 p. (In Russ.)
- Zimin Zh. A. Revisiting the exodus of Khongodor clans from Mongolia and their resettlement throughout Alar Region. In: [Ethnic, Historical and Cultural Ties of Mongolic Peoples]. Ulan-Ude: Bur. Affil. Inst. of Sib. Branch of USSR Acad. of Sc., 1983. Pp. 102–113. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
 Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Is. 3, pp. 390–396, 2019
 DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-390-396
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 39. 395

Правила и нормы поведения, связанные с рождением ребенка, в традиционной культуре башкир

Розалия Рафкатовна Баязитова¹

¹ Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы
 (д. За, ул. Октябрьской революции, Уфа 450000, Российская Федерация)
 кандидат исторических наук, доцент
 ORCID: 0000-0002-5731-2019. E-mail: rosali8@mail.ru

Аннотация. *Введение.* В статье рассматриваются поведение беременной, особенности включения младенца в семью и социум в рамках традиционной культуры башкир. *Целью* исследования является определение правил, регламентирующих поведение беременной и ее близких в дородовой и послеродовой периоды. *Методы.* В ходе исследования применялись описательный, сравнительно-исторический, типологический методы исследования. *Результаты.* При подготовке статьи применялся комплексный подход, предполагающий анализ научных трудов по фольклору, этнографии, материалов полевых исследований и опубликованных источников. Результаты исследования показывают, что категория «возраст» — важное составляющее культуры общения. Традиционный этикет, взаимоотношения людей в социуме строились с учетом возрастных особенностей. В традиционной культуре башкир здоровье матери и ребенка было обусловлено соблюдением дородовых и послеродовых обрядов, которые программировали, закладывали желаемые нормы поведения в семье и обществе. На каждом этапе взросления человек получал покровителя, наставника со стороны семейного коллектива, общества. В традиционной культуре особое значение придавали имянаречению. Имена были проводниками добра и зла, прогнозировали будущее человека. Закрепленное сразу после рождения, имя выполняло защитную, предсказательную, информативную функции. *Выводы.* Материалы исследования показывают, что в традиционном обществе приобщение младенца к семье и обществу происходило на основе древних воззрений, мусульманской религии и представлений башкир о возрастной периодизации. Период до сорока дней регламентировался строгими запретами и предписаниями. В течение этого времени происходило «очеловечивание» нового члена социума: ребенок обретал покровителей, получал имя, наделялся атрибутами этого мира.

Ключевые слова: традиционный этикет башкир, возраст, младенец, запреты и предписания
Для цитирования: Баязитова Р. Р. Правила и нормы поведения, связанные с рождением ребенка, в традиционной культуре башкир. *Oriental Studies*. 2019;(3): 390-396. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-390-396.

Childbirth Related Rules and Standarts of Conduct in Bashkir Traditional Culture

Rozaliya R. Baiazitova¹

¹ Akmullah Bashkir State Pedagogical University (3a, Oktyabrskoy Revolyutsii Str., Ufa 450000, Russian Federation)
Cand. Sc. (History), Associate Professor
ORCID: 0000-0002-5731-2019. E-mail: rosali8@mail.ru

Abstract. *Introduction.* The article examines behavioral patterns of pregnant women, introduction of a newborn into the family and community within the framework of traditional Bashkir culture. The *goal* of the research is to delineate rules to be observed by a pregnant woman and her relatives in prenatal and postnatal periods. *Methods.* The research applies descriptive, comparative historical, and typological methods. *Results.* The work employs a comprehensive approach which includes analyses of scholarly papers in folklore studies, ethnography, collected field data, and available publications. The obtained results show that the category of age constitutes an essential part in the culture of communication. In traditional society, individual behavior and social contacts were largely determined by age. Each nation has its own perception of time, and traditional etiquette is closely related to such representations. In the traditional culture of Bashkirs, the health of mother and child was believed to be determined by whether certain prenatal and postnatal rituals, rules of conduct and etiquette established by transition ceremonies were observed. The first days of a child's life witnessed quite a number of ceremonies connected to the 'for-the-first time' category; once the latter were duly observed, the status of the newborn was fixed, established, and corresponding rules of conduct defined. That was accompanied by the use of material, verbal and nonverbal means of influence on the baby. The numerous ceremonies performed since the first days were programmed to delineate somewhat required standards of behavior in the family and society. At each stage of the child's way into adulthood he / she was patronized and mentored by a family or community member. Similar ties were established with those who took part in the shaving of prenatal hair, cutting of fetters, witnessed the emergence the first milk tooth, etc. So, subsequently in everyday life the child communicated with the latter as if those were close relatives. Such individuals had the right to instruct the child, deliver sermons, and ask for his / her help. In traditional culture, special significance was attached to the name-giving ceremony. Names were viewed as conductors of good and evil believed capable of determining an individual's future. Once fixed right after the birth, the name performed protective, predictive, and informative functions. It was closely connected with moral and aesthetic qualities of the individual. Subsequent changes in status resulted in that the individual gradually lost his / her given name, and people around replaced it with terms of relationship. On the one hand, names performed a protective function, and on the other hand, proved a most vulnerable part of personality, which is attested to by the ban on pronouncing personal names as such. *Conclusions.* The examined research materials show that in traditional society the introduction of a newborn into family and society was based on ancient views, Moslem doctrine, and life-cycle representations of the Bashkirs. The first forty days of life were regulated by strict bans and instructions. Those were days of bidding farewell to signs of 'otherness': they buried the afterbirth, made an amulet of the umbilical cord, etc. During the period the new member of the community was being hominified', i.e., the child acquired patrons, received a name, and was granted attributes of the external world.

Keywords: traditional etiquette of Bashkirs, age, newborn, bans and instructions

For citation: Baiazitova R. Childbirth Related Rules and Standarts of Conduct in Bashkir Traditional Culture. *Oriental Studies*. 2019;(3): 390-396. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-390-396.



Введение. Возраст — важное составляющее культуры общения. Традиционный этикет, взаимоотношения людей в социуме строились с учетом возрастных особенностей. Ощущение времени у разных народов заметно отличается. Ф. Г. Хисамитдинова отмечает, что «вакыт» — «одна из категорий мифологической картины мира. Башкиры различают природное и жизненное время. Природное время состоит из солнечных и лунных циклов: *көн* ‘день’, *ай* ‘месяц’, *көндөз* ‘днем’, *төн* ‘ночь’ и др. Жизненное время также имеет свои циклы: *бала сак* ‘детство’, *йәш сак* ‘молодость’, *егет сак* ‘молодость’, *карт сак* ‘старость’ и др.» [Хисамитдинова 2010: 81]. Поведение в семье и обществе регламентировалось согласно установленной номинации.

В традиционной культуре башкир персональное время было обусловлено различными обрядами, проводимыми в рамках семьи. Развитие ребенка и становление его личности отмечались посредством обрядов перехода, и для него устанавливались нормы поведения в обществе.

Согласно А. К. Байбуруну, в жизненном пути человека биологически четко определены лишь начало и конец. Все остальные этапы не имеют отчетливых границ. Мы не можем на основании биологических критериев сказать, что именно с этого времени человек стал взрослым или стариком. Эта «недоработка» природы исправляется с помощью ритуала. Благодаря обрядам жизненный путь разбивается на определенные этапы. Разумеется, для этих обрядов существуют биологические предпосылки, но конкретные границы устанавливаются искусственно. Аналогичным образом сегментируется время. Вероятно, именно с помощью ритуалов человек вышел из плена континуальности и создал свое (искусственное, социальное) время, воплотившееся в различного рода календарных системах [Байбурун 1995: 21]. Поэтому в традиционном обществе значимые возрастные (социальные) изменения были в центре внимания семьи, общества. «Соответственно, переход из одной возрастной категории в другую обозначал смену социального статуса. Возрастная терминология

и периодизация жизненного цикла в этнической культуре определены представлениями о возрастной стратификации и времени в целом. При этом возрастной символизм включает универсальные и этнически-специфические составляющие», — считает Э. П. Бакаева [Бакаева 2014: 89]. Мифологически эти переходы означали смерть в одном качестве и возрождение в другом.

В данной статье рассмотрим правила, регламентирующие поведение беременной, ее родных, близких в дородовой, послеродовой периоды и особенности включения младенца в семью, социум в целом.

Результаты исследования. Возрастная периодизация у башкир охватывала период с момента зачатия до момента смерти. О благополучии ребенка начинали заботиться задолго до его рождения. По поверьям, здоровье ребенка и матери, наряду с другими условиями, было обусловлено соблюдением традиционных норм этикета. Согласно сообщениям наших информантов, обычно женщины из-за боязни сглаза и стыдливости до последнего момента скрывали беременность, не показывались посторонним, особенно мужчинам.

На основе многолетнего опыта были выработаны правила поведения и запреты для беременных: не показываться в людных местах, не есть спаренные ягоды, желтки яиц, не смотреть на вырубленные деревья, обломанные ветки, не садиться на холодное или, наоборот, горячее место, не смотреть на забитых животных, убитых зверей, не поднимать тяжелое, не готовить пищу, не выходить на улицу после заката солнца, не точить нож, косу, не ограничивать себя в желаемой пище, не сидеть на пороге, не находиться возле покойника [Султангареева 2003: 39–42]. По поверьям башкир, нарушение этих правил могло нанести вред ребенку. Например, если ребенок в 2–3 года не начинал ходить, то считали, что женщина в период беременности ударила собаку [Башкорт халык 1995: 71].

В отдельных случаях в запретах даются конкретные объяснения необходимости соблюдения существующих ограничений. Например: нельзя принимать участие в похо-

ронно-поминальной обрядности, в противном случае ребенок может умереть; нельзя смотреть на искалеченных животных, ребенок может родиться некрасивым и т. п.

Соблюдение запретов на визуальные и реальные контакты, временные и пространственные ограничения были направлены на то, чтобы обеспечить благополучное течение беременности, предотвратить выкидыш, неправильное развитие плода. Иными словами, от поведения беременной в повседневной жизни зависело будущее ребенка: физическое и психическое здоровье, внешность и способности, характер и поведение.

Жизненный цикл человека начинается с момента рождения и сопровождается многочисленными обрядами. В традиционной башкирской культуре строго соблюдались следующие обряды и обрядовые действия, связанные с периодом детства: обрезание пуповины (*кендек киҫеу*), захоронение последа (*бала артын күмеу*), первое кормление (*ауызландырыу*), первое купание новорожденного (*беренсе тапкыр йууындырыу*), укладывание в колыбель (*тәүге тапкыр бишеккә һалыу*), наречение колыбельным именем (*бишек исеме кушыу*), наречение именем с приглашением муллы (*исем кушыу*), сбривание утробных волос (*карын сәсен алыу*), первое представление обществу (*бәһес күреу / күрһәтеу*), появление первого молочного зуба (*теш котлау*), перерезание пут (*тышау киҫеу*) и т. д.

Необходимо отметить, что многие обрядовые действия, праздники привязаны к временной единице «в первый раз». Т. В. Цивьян в качестве самостоятельной единицы выделяет указание *впервые, в первый раз*. Оно, во-первых, может маркировать начало определенного временного периода. Обычно это весна, т. е. начало светового года, обновления природы, когда человек впервые видит проснувшихся, прилетевших, вышедших и т. п. животных, птиц, насекомых и по ним предсказывает текущий год. Например, если увидишь одну ласточку, значит, все лето будешь одиноким. Во-вторых, так маркируется действие, совершаемое в первый раз в отмеченные моменты (действия, связанные с новорожденным и т. п.). Например, когда мать в первый раз дает ребенку грудь, пусть не держит его левую руку, чтобы он не стал левшой [Цивьян 2009: 129–130].

Раннее детство насыщено обрядами и правилами, обусловленными со значимой в традиционной культуре башкир единицей времени «впервые, в первый раз». По сегодняшней день возрастные (физиологические, психологические) особенности ребенка, зафиксированные впервые, закрепляются обрядом, маркируют его положение в семье.

Приобщение новорожденного к социуму происходило в ходе обрядов перехода, где устанавливались статус индивида и желаемые нормы поведения, правила обращения с ним. При этом применялись вещественные, вербальные и невербальные средства воздействия на ребенка. «В пожеланиях содержатся поэтические изложения правил и норм поведения. Вместе с первой же пищей человек приобщается к этикету, морали общины», — отмечает Р. А. Султангареева [Султангареева 1998: 34]. Например, во время первого купания повитуха, слегка обдавая парным веником ребенка, приговаривала:

Стань крепким парнем,
Крепким, как камень,
И крепче камня!
Толще бревна!
С матерью рядом расти и отцом,
Пусть слово твое будет мудрым всегда,
Пусть лик твой прекрасный не старят года,
Пусть руки твои не страшатся труда!
[Башкирское народное ... 2010: 284].

Обряды, проводимые с первых дней рождения ребенка, программировали, закладывали желаемые нормы этикета в семье и обществе.

На каждом этапе взросления в процессе проведения обрядов перехода человек получал покровителя, наставника со стороны семейного коллектива, общества. Повитуха, принимавшая роды, считалась при этом как бы второй матерью родившихся и всегда пользовалась вниманием со стороны семьи, детей, которых она принимала. На связь повитухи с ребенком указывает и термин для обозначения повивальной бабки — *кендек инэй* ‘пуповая мать’, *кендек әбей*, *кендекэй* ‘пуповая бабка’. Считалось, что ребенок характером будет походить на повитуху. Повивальная бабка на всю жизнь сохраняла тесную связь со своим восприимчиком [Бикбулатов, Фатыхова 1991: 89].

Человек, первым обнаруживший появление молочного зуба ребенка, становился *теш атай* — «зубным отцом». Этот статус закреплялся путем взаимного одаривания. Подобные связи устанавливались и с теми, кто принимал участие в изготовлении колыбели, «продаже ребенка», подборе (рекомендации) имени, стрижке утробных волос, разрезании пуп и т. п. Эти узы закреплялись также путем дарообмена. В дальнейшей повседневной жизни с ними общались как со своими родственниками, близкими сородичами. Каждый из них помогал ребенку, имел право давать наставления, поучения как своему подопечному, просить его о помощи.

Башкиры, как и другие народы, не представляли себе человека без имени. Наречение имени в традиционных культурах было, без сомнения, основной формой моделирования социального статуса. Не случайно в тюркских языках термин *ат* обозначал не только «имя», «название», «наименование», но и «славу», «известность», «честь», «репутацию» [Традиционное мировоззрение ... 1989: 170].

Во всех культурах имянаречению придавали большое значение. У башкир сразу после рождения ребенка повитуха нарекала его временным пеленочным именем. По представлениям башкир, имя являлось защитой от злых духов. Постоянное имя младенец получал после проведения специального праздника, с приглашением муллы и чтения молитвы (*азан*). Обряд имянаречения проводился до сорока дней после рождения ребенка.

На имя возлагались определенные функции, и у каждого народа были свои особенности имянаречения. Например, у чувашей известно более 11 тыс. имен-благопожеланий, отмечает Г. Н. Волков. Смысл многочисленных русских имен — Любомир, Владимир, Святослав, Любомудр, Ярославна и т. п. — общеизвестен. Имя Надежда заключает в себе не только утверждение «Ты наша надежда», но и благословение: «Будь нашей надеждой и опорой» [Волков 1999: 52–53]. В народе верили, что имя влияет на судьбу его обладателя, поэтому имена выбирали с глубоким смыслом и особым значением.

У башкир встречались тюркские, персидские, арабские, частично монгольские имена. В них вкладывали желаемые нрав-

ственные и физические качества, характеристики личности, старались называть детей именами известных, достигших в жизни определенных успехов людей. Прежде чем назвать именем уважаемого человека, спрашивали у него разрешения, в отдельных случаях одаривали.

В народе считали, что продолжительность жизни, благополучие зависят отчасти и от имени. По словам информантов, короткие имена предвещают непродолжительную жизнь. Компоненты *ай*, *көн*, *таң*, *гөл*, *сәскә* обозначали эстетические, *булат*, *тимер*, *батыр* — физические, *бай*, *хан* — социальные характеристики обладателя имени. Имена означали небесные светила, определенные качества людей.

Чтобы оградить ребенка от смерти, его нарекали именами *Үлмәсбикә* ‘неумирающая’, *Ишбулды* ‘стал напарником’; в случае смерти предшествующего младенца — *Яңыл* ‘обновись’; чтобы обмануть злого духа — *Яманкыз* ‘плохая девочка’; в случае смерти матери или отца — *Буләк* ‘подарок’, *Мираҫ* ‘подарок, наследство’ [Бикбулатов, Фатыхова 1991: 105–106].

Имена *Игезбай*, *Кинйәбай* говорят о том, что первый является одним из двойни, а второй — последним ребенком в семье. Оберегательно-охранительное значение имело наречение новорожденных именами с основой *айыу*: Айыухан, Айыусы, Айыубай [Илимбетова 2006: 196].

В традиционной культуре имена были проводниками добра и зла, прогнозировали будущее человека. Со сменой статуса человек постепенно «терял» собственное имя, окружающие заменяли его на термины родства. С одной стороны, имена выполняли охранительную функцию, с другой — являлись наиболее уязвимой частью человека. Об этом свидетельствует широко распространенный запрет на произнесение личных имен. Закрепленное сразу после рождения, имя выполняло защитную, предсказательную, информативную функции. Оно тесно связано с моральными и эстетическими качествами личности. Своими поступками человек мог прославить и опозорить собственное имя. Являясь частью человека, имя охранялось табуированием как при жизни, так и после смерти.

Свое имя, как правило, младенец получал до сорока дней. В культуре многих на-

родов период до сорока дней считался опасным как для матери, так и для младенца. В доме новорожденного весь этот период поддерживали огонь в очаге, не тушили свет, рядом с ребенком оставляли обереги — нож или ножницы. Роженице в это время нельзя было готовить еду или появляться на людях. Первые три дня роженице полагалось не вставать с постели, а домашнюю работу за нее выполняли мать или свекровь, другие родственницы, в случае их отсутствия — повитуха [Фатыхова, Галиева 2016: 344].

В целях защиты ребенка до 40 дней ребенка нельзя показывать посторонним людям, оставлять дома одного. Некоторые комментарии к запретам показывают опасения народа, внушают необходимость обязательного их соблюдения: «Нельзя любоваться новорожденным, младенцем — сглазишь», «Нельзя хвалить младенца — сглазишь, малыш заболит», «Нельзя дома оставлять одного — может подменить шайтан» и т. п.

В период приобщения младенца к социуму, до сорока дней, нельзя было совершать с ребенком действия, использовать атрибуты, характерные для «очеловеченного» мира.

Подобные представления бытовали и у казахов. Только после окончания первого сорокодневья жизни ребенка на детскую одежду, сменяющую первую рубашку *ит-көйлек*, нашивали различные обереги (перья филина, треугольные кожаные футляры *тұмар* с отрывками коранического текста и т. п.); когда ребенок начнет улыбаться, на руку надевался браслетик от сглаза *көзмоншақ* из стеклянных бусинок в форме глаз. На головной убор ребенка через 2–3 месяца прикрепляли перья филина (*үкі*) [Шаханова 1998: 51].

Строгое соблюдение предписаний и запретов Ж. Т. Ерназаров объясняет следующим образом: «По мнению информаторов, при рождении кости у ребенка расслабленные, он не адаптирован к жизни. Период 40 дней после рождения призван адаптировать ребенка к новым условиям, у него должны окрепнуть кости, он(а) должен привыкнуть к внеутробной жизни, которую ребенок воспринимает как шок после рождения. Существует и другое мнение, что младенец, как „посланец иного мира“, родившись, становится подверженным влиянию потусторонних сил» [Ерназаров 2003: 98].

До окончания сорока дней ребенок не считался полноправным членом семейного коллектива, социума. Обряды, запреты и предписания были направлены на обеспечение безопасной адаптации к новым условиям жизни. Возможно, все эти опасения, наряду с заботой о здоровье ребенка и матери, мифологически были связаны с представлениями древних о душе. Многие народы считают, что переход души из этого мира в иной и наоборот по времени равен 40 дням. В течение 40 дней младенец находится в переходном состоянии, в него вселяется душа. Исходя из этого можно объяснить отдельные правила поведения. Необходимо отметить, что, например, особая забота о душе покойного проявлялась сразу после смерти: закрывали зеркала, не гасили свет в доме умершего в течение сорока дней и др. По сегодняшний день соблюдается предписание завешивать в доме зеркала, чтобы душа покойного не застряла в них. По представлениям многих народов, зеркало имеет символическое значение, является пограничным предметом, обозначающим вход в потустороннее пространство. Об этом свидетельствуют и другие запреты, сохранившиеся среди башкир: *Көзгә күп карарга ярамай, картаһың* ‘Нельзя много смотреть в зеркало, быстро состаришься’, *Йәш балаға көзгөнә күрһәтергә ярамай* ‘Младенцам нельзя показывать зеркало’).

Заключение. Внутриутробное развитие плода, первые дни младенца до сорока дней считались наиболее опасными для матери и ребенка, поведение регламентировалось строгими запретами и предписаниями. В это время происходило приобщение ребенка к семье, социуму, «прощались» с признаками «инаковости»: хоронили послед, «рубашку», делали оберег из пуповины, сбрасывали утробные волосы и т. п. В течение сорока дней происходило «очеловечивание» нового члена социума: ребенок обретал покровителей, получал имя, наделялся атрибутами этого мира. Приобщение младенца в жизнь семьи происходило согласно традиционным представлениям о возрасте, древним воззрениям и религии.

Источники

Башкирское народное ... 2010 — Башкирское народное творчество. Т. 12: Обрядовый фольклор. Уфа: Китап, 2010. 592 с.

Башкорт халык 1995 — Башкорт халык ижады: Йола фольклоры. Өфө: Башкортостан «Китап» нәшриәте, 1995. 560 бит.

Sources

[Bashkir Folk Art. Vol. 12: Ceremonial Folklore]. Ufa: Kitap, 2010. 592 p. (In Russ.)

[Bashkir Folk Art: Ceremonial Folklore]. Ufa: Kitap, 1995. 560 p. (In Bash.)

Литература

Байбурин 1995 — *Байбурин А. К.* Семиотические аспекты функционирования традиционной культуры восточных славян: автореф. дис. в виде научного доклада на соискание уч. ст. д-ра ист. наук. СПб., 1995. 32 с.

Бакаева 2014 — *Бакаева Э. П.* Об обозначении возрастных категорий в культуре ойратов и калмыков // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2014. № 4. С. 89–95.

Бикбулатов, Фатыхова 1991 — *Бикбулатов Н. В., Фатыхова Ф. Ф.* Семейный быт башкир. XIX–XX вв. М.: Наука, 1991. 189 с.

Волков 1999 — *Волков Г. Н.* Этнопедагогика: Учеб. для студ. сред. и высш. пед. учеб. заведений. М.: Академия, 1999. 168 с.

Ерназаров 2003 — *Ерназаров Ж. Т.* Семейная обрядность казахов: символ и ритуал. Алматы: Курсив, 2003. 200 с.

Илимбетова 2006 — *Илимбетова А. Ф.* Культ медведя в религиозно-мифологической системе башкир // Восток в исторических судьбах народов России. Книга 3. Мат-лы V Всероссийского съезда востоковедов (г. Уфа, 16–17 сентября 2006 г.). Уфа: Вилли Окслер, 2006. С. 194–196.

Султангареева 2003 — *Султангареева Р.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкир // Ватандаш. 2003. № 3. С. 38–43.

Султангареева 1998 — *Султангареева Р. А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа: Гилем, 1998. 243 с.

Традиционное мировоззрение ... 1989 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. 243 с.

Фатыхова, Галиева 2016 — *Фатыхова Ф. Ф., Галиева Ф. Г.* Обряды, связанные с рождением ребенка // Башкиры / отв. ред. Р. Г. Кузеев, Е. С. Данилко. М.: Наука, 2016. С. 337–355.

Хисамитдинова 2010 — *Хисамитдинова Ф. Г.* Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. 452 с.

Цивьян 2009 — *Цивьян Т. В.* Модель мира и ее

лингвистические основы. Изд. 4-е. М.: ЛИБРОКОМ, 2009. 280 с.

Шаханова 1998 — *Шаханова Н.* Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы: Казахстан, 1998. 184 с.

References

Bakaeva E. P. To the issue of denoting age categories in the Oirat and Kalmyk cultures. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2014. No. 4. Pp. 89–95. (In Russ.)

Bayburin A. K. [Traditional Culture of the East Slavs: Semiotic Aspects of Functioning]. A Dr.Sc. (history) thesis abstract. St. Petersburg, 1995. 32 p. (In Russ.)

Bikbulatov N. V., Fatykhova F. F. [Family life of the Bashkirs: 19th–20th cc.] Moscow: Nauka, 1991. 189 p. (In Russ.)

Ernazarov Zh. T. [Kazakh Family Rites: Symbol and Ritual]. *Almaty: Kursiv*, 2003. 200 p. (In Russ.)

Fatykhova F. F., Galieva F. G. Birth-related rites. In: [The Bashkirs]. R. G. Kuzeev, E. S. Danilko (eds.). Moscow: Nauka, 2016. Pp. 337–355. (In Russ.)

Ilimbetova A. F. A religious and mythological system of the Bashkirs: the bear cult. In: [The East in the Historical Fate of Russia's Peoples]. Book 3. Congr. proc. (Ufa, September 16–17, 2006). Ufa: Villi Oksler, 2006. Pp. 194–196. (In Russ.)

Khisamitdinova F. G. [A Mythological Dictionary of the Bashkir Language]. Moscow: Nauka, 2010. 452 p. (In Russ.)

Lvova E. L. et al. [Traditional Worldviews of South Siberian Turks. Person. Society]. Novosibirsk: Nauka, 1989. 243 p. (In Russ.)

Shakhanova N. [A World of Kazakh Traditional Culture: Ethnographic Sketches]. *Almaty: Kazakhstan*, 1998. 184 p. (In Russ.)

Sultangareeva R. Family and household ceremonial folklore of the Bashkirs. *Compatriot*. 2003. No. 3. Pp. 38–43. (In Russ.)

Sultangareeva R. A. [Family and Household Ceremonial Folklore of the Bashkir People]. Ufa: Gilem, 1998. 243 p. (In Russ.)

Tsivyan T. V. [A Model of the World and Its Linguistic Roots]. 4th ed. Moscow: LIBROKOM, 2009. 280 p. (In Russ.)

Volkov G. N. [Ethnopedagogics]. A textbook for pedagogical university and college students. Moscow: Akademia, 1999. 168 p. (In Russ.)



Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
 Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Is. 3, pp. 397–422, 2019
 DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-397–422
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 394

У каждого своя Сибирь. Две истории о депортации калмыков (интервью с С. М. Ивановым и С. Э. Нарановой)

Эльза-Баир Мацаковна Гучинова¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
 доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник
 ORCID: 0000-0002-9901-0131. E-mail: bairjan@mail.ru

Аннотация. Эта публикация посвящена важному в истории Калмыкии периоду, но еще недостаточно исследованному антропологами и социологами — депортации народа в Сибирь (1943–1956 гг.), и памяти об этом. Она состоит из введения, двух интервью и комментариев к ним. *Цели и задачи* публикации — показать повседневные практики выживания калмыков в Сибири. Материалы представлены в виде текстов спонтанных интервью, полученных автором в 2004 г. К ним применялся текстологический анализ и метод деконструкции текста. Из транскрибированных текстов интервью мы видим стратегии выживания и адаптации юного поколения спецпереселенцев в местах вынужденного проживания: видим, как взростает С. Иванов, десятилетним мальчиком высланный вместе с семьей из Улан-хольского улуса Калмыцкой АССР в п. Искитим Новосибирской области и рано ставший главой семьи, как семнадцатилетняя Сима Польшеева, высланная из Башанты с семьей в Красноярский край, принимает важные в жизни решения. В мужском и женском нарративах показаны разные формы сопротивления репрессивному режиму и разные, гендерно окрашенные стратегии адаптации калмыков в принимающем обществе. В текстах обоих интервью упоминаются сюжеты, связанные с исключенностью на этнической основе и тем, как переживали молодые люди стигму запрещенной властью этничности. Перед нами тексты, в которых из XXI в. конструируется прошлое 60-летней давности и которые являются конкретными примерами семейной, частной памяти о годах депортации — без политических клише и конъюнктурных оценок. Это память о депортации в формате «От первого лица», и тем интересны и важны нам подробности повседневной жизни семей Ивановых и Нарановых. Тексты интервью будут интересны всем исследователям депортации калмыков и памяти об этом периоде. Дискурсивные стратегии именно этих двух нарративов о депортации калмыков показывают, что травма выселения у данных респондентов во многом переработана.

Ключевые слова: депортация, калмыки, репрессии, нарратив, устная история, политики памяти, гендер, дискурс

Благодарности: Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Комплексное исследование процессов общественно-политического и культурного развития народов Юга России» (номер госрегистрации: АААА-А19-119011490038-5).

Для цитирования: Гучинова Э.-Б.М. У каждого своя Сибирь. Две истории о депортации калмыков (интервью с С. М. Ивановым и С. Э. Нарановой). *Oriental Studies*. 2019;(3): 397–422. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-397–422.

‘Everyone Has One’s Own Siberia’: Two Stories of the Kalmyk Deportation (Interviews with S. M. Ivanov and S. E. Naranova)

Elza-Bair M. Guchinova¹

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation)
Dr. Sc. (History), Leading Research Associate
ORCID: 0000-0002-9901-0131. E-mail: bairjan@mail.ru

Abstract. The paper deals with an important period in the history of Kalmykia that has been given no sufficient attention by anthropologists and sociologists — the everyday life of Kalmyk people in Siberia during the deportation years (1943–1956) and their memories thereof. The publication consists of an introduction, two interviews, and comments. The *goal* of the publication is to describe everyday survival practices adopted by Kalmyks in Siberia. The materials are presented in the form of transcriptions of spontaneous narratives received by the author in 2004. The interviews have been investigated through the use of the textological analysis and text deconstruction methods. The interviews reveal survival and adaptation strategies of the younger generation of so-called ‘special settlers’ (Rus. *spetsperelentsy*) in forced settlement locations. So, the paper describes the moving into adulthood of Sergei Ivanov, a ten-year-old boy expelled together with his family from Ulan-Kholsky Ulus of the Kalmyk ASSR to the village of Iskitim of Novosibirsk Oblast, who virtually became the head of the family when a boy. Sima Polteeva, a seventeen-year-old girl deported from Bashanta with her family to Krasnoyarsk Krai, also had to make important life decisions being that young. Through male and female narratives, the work shows different forms of resistance to the repressive regime and gender-based adaptation strategies of the Kalmyks in the host society. Texts of both the interviews mention episodes dealing with ethnic-related social exclusion, and describe how young people experienced the stigma of Kalmyk ethnicity any public manifestation of which was prohibited by authorities. The texts contain family stories and private memories of the deportation years — without political clichés and conjuncture assessments. Simultaneously, the memories provide evidence of the 60-year-old events to be assembled now — in the 21st century. These are memories of the deportation in a ‘first-person’ format, and details of the daily life of the Ivanovs and Naranovs are both interesting and important enough. The discursive strategies of precisely these two narratives concerning the deportation of Kalmyks show that the respondents’ eviction injuries have been largely rethought and reinterpreted. The publication will be of certain interest to researchers investigating everyday life during the Stalinist era, deportations of ‘punished’ peoples, including practices of adaptation and resistance of deported individuals in places of exile; it will also be of interest to researchers Soviet Kalmykia’s history.

Keywords: deportation, Kalmyks, repressions, narrative, oral story, politics of memory, gender, discourse

Acknowledgements: Research was performed within a government subsidy — project ‘Socio-Political and Cultural Development of South Russia’s Peoples: a Comprehensive Research of Respective Processes’ (State Reg. No. AAAA-A19-119011490038-5).

For citation: Guchinova, E.-B. M. ‘Everyone Has One’s Own Siberia’: Two Stories of the Kalmyk Deportation (Interviews with S. M. Ivanov and S. E. Naranova). *Oriental Studies*. 2019;(3): 397–422. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-397–422.



Введение

Устная история заявила о себе как научное направление в конце XX в., став популярной методологией в социологии, истории, социальной антропологии [Томсон

2003; Мещеркина 2004], особенно применительно к тем периодам и аспектам, которые долго не привлекали внимания советских историков, таких как история повседневности или эпоха сталинизма. Устные исто-

рии или близкие им биографические интервью — богатый источник изучения депортационной истории калмыков, противостоящий официальной подаче этого периода историками, у которых или не было в распоряжении достаточно источников [Некрич 1978], или задачами исследователей был в первую очередь ввод в научный оборот ранее недоступных документов [Бугай 1991; Убушаев 1991].

Персональная история, история личного противостояния обстоятельствам и окружающему социуму — от уличных драк и школьного буллинга до проблем с поступлением в вуз и на работу — сохраняется только в устном слове.

Ни один документ не может свидетельствовать о тактиках сопротивления и стратегиях адаптации простых репрессированных калмыков, и только устная история хранит важные для нас детали — в памяти стариков, в тех местах памяти, которые становятся нам доступными только на время беседы.

Приведенные ниже истории — часть авторского проекта «У каждого своя Сибирь» — сбора и анализа спонтанных рассказов о годах, проведенных в Сибири. Эта третья публикация парных интервью [Гучинова 2004; 2008].

В каждом интервью этого проекта «была поставлена задача записать рассказ о повседневной жизни калмыков в условиях депортации, о стратегиях физического и социального выживания, о том, как переживалась стигма исключенности из общества на этнической основе. Меня интересовал не только период депортации, но и предыдущие годы: детство, школьные годы, период оккупации, как и последующий период: возвращение на родину и встреча с ней, а также и то, как менялся во времени комплекс чувств и мнений о депортации, ее причинах и последствиях высланных людей» [Гучинова 2004: 402].

Эти два текста — мужской и женский — рассказы людей, которые родились в Калмыцкой автономной республике и в подростковом (или почти) возрасте были депортированы вместе со своими семьями. В них виден процесс взросления юноши и девушки, ускоренный недружественными социальными условиями.

Цель публикации — проследить два разных депортационных опыта — сельского парнишки и городской девушки, показать, как гендерные различия создавали разные трудности и преимущества в том, чтобы быть спецпереселенцем или спецпереселенкой.

Оба интервью были записаны в 2004 г. — в Элисте (С. М. Иванов) и в Москве (С. Э. Наранова). Это были четырехчасовые беседы, во время которых у автора интервью появилась возможность узнать с детства знакомых собеседников заново. Они не пользовались записями, рассказывали спонтанно, и тут надо отметить не только хорошую память, но и пронизательность и дотошность, и глубину характеров моих собеседников.

С. М. Иванов

Мы жили в Улан-хольском улусе, в колхозе Ворошилова, это было село Утун Номрын Хапчинского сельсовета. В 1943 г. я ходил в третий класс. Папка работал председателем колхоза им. Ворошилова. Мама домохозяйка была, с детьми дома сидела. Во время войны папа мобилизовывал людей на строительство дороги Кизляр–Астрахань, участок Улан-хол–Кизляр. Каждый человек должен был отработать два месяца, что ли. И никто не смотрел, есть ли дети в семье или нет. Гнали и все. Потому что калмыки брали обязательство дорогу в короткий срок построить. Папа приходит с работы и говорит матери: аака, мне каждый тычет в глаза, что ты свою жену не посылаешь, а нас гонишь. Поэтому мама поехала на два месяца работать на строительство этого полотна. Носилками землю таскала. После этого в [19]43-м нас этой дорогой и повезли в ссылку.

Утром в один из прекрасных декабрьских дней без десяти шесть кто-то стучит в окно. Папа был дома. Рядом старики жили, бабушка, мама отца. А дедушка уже умер. Мать открывает дверь, стоит на пороге офицер и наша бабушка. Она по-русски не понимала ничего, испугалась и спрашивает: в чем дело? Сказала: солдат что-то говорит, не пойму. Отец уже догадывался. Такие слухи доходили, но в какой день и что будет — было неизвестно. Нам сказали: тридцать минут даем, собирайте вещи. Отец без всяких разговоров — препятство-

вать ему как руководителю нельзя в таком деле — дает матери и жене распоряжение собираться. Берите теплые вещи первой необходимости, что хотите, сколько сможете унести. Нас, детей, поднимают. Солдаты были деликатны к отцу, знали, что он — руководитель хозяйства. Офицер сказал: «У вас дети, возьмите постельные принадлежности, мы вас с детьми доведем на машине». Всех собирали около колхозного клуба — полтора километра от нас. Калмыков из трех больших сел — *Утын Номрун, Хаптрин Шоха, Куукдин хотон* — собрали в клубе и около клуба. Я все время кручусь около отца. Вдруг их старший, в белом офицерском тулупе, капитан, отцу сказал: «Вам необходимо сдать печать, ценные документы, отчетность колхоза». А отец накануне с главным бухгалтером получил зарплату на весь колхоз. Я с отцом пошел. Отец не успел отдать деньги бухгалтеру, вытащил из темно-серого сейфа сумку с деньгами, отдал печать, протоколы собраний, все изъяли. В присутствии бухгалтера он отдал деньги, бухгалтер пересчитал и отдал офицеру взамен расписки. Отец тут здорово расстроился — я по лицу сразу понял, что он не успел людям раздать зарплату. Он потом в дороге спохватился: почему я около клуба всем не раздал зарплату? Настолько он был расстроен душевно, что соображение отключилось. Потом снова за нами приходит старший лейтенант, говорит отцу: «Вас снова в контору зовут». Я обратно за отцом зацепился. Сажает нас на машину, едут к нам домой и еще двое солдат. Заводят в сарай, там у нас овцы стоят, говорят, режьте любую скотину, у вас же дети. То ли они были довольны, что деньги получили. Из каких соображений? А отец резать скотину не умеет. Так солдат сам заколол на 70 кг барана, тушу пополам разрубили, мы потом почти полпути ели этого барана. Солдаты повели себя очень благородно. Женщины плакали. Рев стоял. Дотемна нас продержали в клубе. В декабре рано темнеет, хотя снега не было. А потом часам к шести подъехали машины.

*Дөрвн төгэтэ американ машин
дөчэдэр суулад нарва,
Дөчэдэр суудг болувичн
Дотркм зүркн булдгла*

‘В американскую машину на четырех колесах
По сорок человек нас затолкали,
Хоть по сорок человек нас затолкали,
Сердце кипело внутри’.

Эту песню мы в Сибири пели. Посадили по сорок человек. Куда везут, не знаем. Привезли нас на станцию Улан-хол и всех выгрузили. Мы попали в последний вагон, с конца второй. Отец с посадкой тормозился, других сажал, а нас нет. Может, надеялся, что нам места не хватит, и мы останемся. В самом последнем вагоне ехали солдаты и грузили покойников — умерших в пути.

Тяжелобольные люди тоже с нами ехали. Их на носилках заносили, из улан-хольской райбольницы всех тоже забрали, с операционного стола вытаскивали. Правда, с больными калмыки-врачи в сопровождении были. Хотя я был маленький, я был очень ушлый. Смекалка у меня опережала рост.

В центре вагона буржуйка, вокруг нее двухъярусные нары. В вагоне все холоднее, на север едем. У кого есть одеяла — укрывались.

На полпути кончились дрова. Отец занимался поиском топлива, он никого не боялся, перед солдатами охраны не дрожал. Мать его держит, тянет назад, говорит: тебя застрелят солдаты. А отец говорит, я безоружный, я хочу, чтобы дети не замерзли. Угля не хватало, да и не горел он. Как вагон приостановится, шпалы над дорожкой лежат, шпалы грузим, ножовкой пилим.

Почему-то нас везли через Алма-Ату. Я так думаю, через Астрахань и Гурьев везли. Ели мы вначале барана, а потом нам приносили еду, нам разрешали кипяток на больших станциях приносить. Я воду в ведре таскал. То, что у каждого было, тем и питались. На сковородке лепешки делали. Через сутки один раз горячее питание давали, я так помню.

Туалет — дырку прорубили в углу вагона; нам сказали: прорубите и закрывайте досками. И на ходу женщины ширмы делали из одеял, чтобы их не видно было. Мать ходила, эджайка закрывала, отец ходил — мать закрывала. Умывались, когда крупная станция. Как остановка, солдаты выгружаются из первого вагона, из середины эшелона и из последнего вагона. Окружают вагон с обеих сторон и показывают: туда сходить — воды взять, туда сходить — дрова взять. Больше никуда.

Приехали мы на станцию Искитим Новосибирской области на Барнаульской ветке. Темно. Вроде мы выезжали одним эшелонном все из Улан-хольского улуса, а приехали — много людей из Долбанского улуса. Оказывается, по дороге вагоны мешали, откатывали к другим эшелонам, чтобы из одного района много народу в одну область не попало. В нашем вагоне все ехали из нашего села, и мы все прибыли в один колхоз. А наши соседи из другого вагона попали тоже в Новосибирскую область, но в другие районы.

В 8 часов вечера нас встречали с собаками, с автоматами, сажают. Лошади уже запряжены. Дано было указание из каждого колхоза выделить на встречу столько-то транспорта. Мы своей семьей — бабушка, мама, папа, нас трое детей — мы на одной телеге ехали со своими вещами. Нас попало 12 семей, и 12 обозов пошло в деревню Нижний Коён, что в 23 км от районного центра.

Приехали мы около 11 часов ночи, нас разгрузили прямо в правлении колхоза. В этом селе было три колхоза: «Красное знамя», «Профинтерн», «Ударник». Мы попали в «Профинтерн», это центральная усадьба. А остальные — в другие колхозы.

Мы переночевали, утром нам горячую пищу принесли. Контора находилась внизу, в балке. А нас в гору подняли, там вселили в учительский дом, школа сгорела до нас, и дом пустовал. Нас две семьи туда вселили — мы и семья Мангад Тюрбя, одна семья жила в учительской, а другая — в кабинете директора. Вход был у каждой комнаты свой. Там мы три года прожили, и отец там умер. До кладбища там было 150 м.

На следующий день председатель колхоза Шмаков Петр Васильевич вызвал отца: Ваши документы, кем Вы работали? Тут и комендант нашелся. А я с отцом вместе как хвост, бабушка меня толкала: иди с отцом. Думала, если его заберут, то хоть будем знать, куда забрали. Отец говорит: я руководил хозяйством, способен заниматься любой работой. Ему дали пару лошадей, говорят: будешь возить горючие материалы с Искитимской нефтебазы для тракторов. Может, месяц отец там проработал, потом его снова вызывают. Мы Вас будем ставить завмагом. Хорошо, говорит отец. Магазин был такой запущенный, отец его за полгода

поставил. И его сразу же избирают председателем правления колхоза, зам. председателя колхоза. Отец, наверно, года полтора проработал.

Вдруг отца вызывает председатель сельсовета. Говорит, Вас приглашает первый секретарь райкома партии — Густов Иван Степанович. Отец говорит матери: наверное, забирают меня. Раньше же, если замаранный человек, забирали сразу, без суда. День ждем — нет, два ждем — нет. Мать стала волноваться. Отец появляется в 12 часов ночи. Говорит: все в порядке, меня переводят председателем колхоза им. Ворошилова, за 10 км. С сентября [19]46 г., но я не дал согласия, обещал через сутки дать ответ. Хочу уговорить председателя Петра Васильевича Шмакова, чтобы он не отпускал меня, хотя бы через год... А тот, видать, с первым секретарем райкома неплохо жил. А тогда председателя сельсовета боялись люди, а уж секретаря райкома — тем более.

Отец ему тоже сказал: я возглавлял рыболовецкий колхоз, ничего в посевных не определяю, в культурах растениеводства не понимаю: что сеять — рожь, ячмень, пшеницу — не понимаю. Дайте мне подучиться. Тот сказал: год подождем. Год не прошел, а через полгода Густова в Новосибирск забрали, заворготделом обкома партии. Отец остался недовостребованным. Ну, он тихонько работает, дело свое ведет, с председателем колхоза они почти как братья стали, стали понимать друг друга лучше.

Приезжает вдруг наш родственник из Красноярского края Лиджи-Горьев Бадма с семьей. Тогда Обухов работал в министерстве рыбной промышленности СССР¹. Он написал ему письмо: я работаю в шахте, ничего в этом деле не понимаю, переведите меня поближе к речке... И его перевели в Томск. А в Томске было рыбное хозяйство. И по дороге туда из Красноярского края он к нам заезжает. Это было весной, в мае, только березовые почки в лесах стали распускаться. Тогда они договорились с папкой, что он из Томска попросится в Аральск и, если получится, заберет отца.

¹ А. К. Обухов с 1941 по 1949 гг. был зам. наркома (зам. министра) рыбной промышленности СССР, с 1949 по 1950 гг. — министром рыбной промышленности РСФСР.

Но этого вызова отец не дождался, 22 ноября его скривило, он 28 дней лежал парализованный. А в селе Китерня жил *Мардг гинэд удгң гелңг* — знахарь Мардг. Я выпросил у председателя колхоза лошадь — легковую машину того времени, взял Саавра Манджи, лошадь запрягли и поехали за 35 км. А до этого наша бабушка, мать отца, умерла. Отец нелегко это воспринял. Он всегда советовался с матерью, и мать давала дельные советы. Острая на язык, шустрая, в глаза прямо говорила и сына держала в кулаке.

Я из школы прихожу и сам видел и слышал. К отцу речь вернулась. Отец говорит ему: вот ты меня поднимешь ради моих детей, и я буду считать Вас как своего родного отца. Я перевезу Вас с женой, добыю хорошей квартиры. Будете жить под моим присмотром. Вдруг этот *удгун* (шаман) обращается к матери моей: давай, Джиргл, забьем барана, Ивану не хватает еды. А у отца губы трескаются от жара. А у нас полтушки было, председатель колхоза прислал. Мать говорит: «Может, сварим из этой полтушки? Мясо у нас есть». Эти слова не понравились ему, он удрал.

Отец заволновался. Через два дня его снова ударило. Я снова поехал к *удгуну*, уговаривал его до 11 часов ночи, потом привез других ребят — отца-то все знали по Улан-хольскому району — и до ночи уговаривал. Но он не слушает меня. И я забуянил, начал кидаться валенками. Его жена была нам родственница дальняя по бабушке, но он и ее не слушает. Я ночью сел на лошадь, поехал и заснул, а лошадь сама шла. Я замерз. Кто-то кричит утром, а это дядя Петя Шмаков, однофамилец председателя колхоза, лошадей поил в проруби и стал меня будить.

В 6 утра я захожу домой, отец закрыт тряпкой. Я спрашиваю: а почему папа тряпкой закрыт? Мать плачет. А у меня и в мыслях нет, что он умер. Мать говорит: подожди. Тогда Мара-ээджи — женщина, которая меня принимала, говорит мне: иди к соседям. У соседей я спрашиваю: «Тётя Кермен, что случилось?» — «А тебе разве не сказали? Отец твой умер».

Я тут кинулся к отцу, меня оттащили. Все собрались, председатель колхоза пришел, организовали похороны. Отец умер 22 ноября [19]47 года.

Мама осталась в положении. Через месяц и 13 дней мама родила. Мать позвала одну бабушку. Шура, сестра, держит тряпку, мать кричит, вдруг ребенок заплакал. Я подошел и маме говорю: мама, больше ты не рожай. Мара-ээджи говорит: от сырости, что ли?

Я собрался, пошел в школу. В тот день буран был сильный. Возвращаюсь из школы, вижу, кто-то возится у сарая с лопатой. Думал, Мара-ээджи. Подхожу, в фуфайке, в зеленом ситцевом платье, в валенках — раньше женщины брюки не надевали — мать копается в снегу. Я говорю: ты что, мама, делаешь? Я расплакался. Загнал ее домой. Брезентовый портфель бросил в дверях. Там корова же в сарае, овцы, а сарай занесло, корову не накормить, не подоить. Я дал скотине сена. Шура, сестра, пошла колхозных коров доить. Мара-ээджи воду греет, с ребенком возится, говорит матери: я же тебе говорила, не выходи, сын будет ругаться, придет и все сделает. Мать стала меня слушать, подчиняться. А соседи наши что-то не выходят. Я к ним пришел, говорю: «Вы что, Кермен, мать родила утром, а потом лопатой снег гребет. Что вы не помогаете?» — «А мы и не знали...».

Кое-как в слезах, в трудах мы переживали. Вдруг меня председатель колхоза вызывает и спрашивает: в чем нуждаетесь? Все лето мы болели. Шура заболела, опухла, я заболел — туберкулез шейной железы. Мать привезла *гелңг эмгн* — знахарку-калмычку. Она посмотрела *белгәр халәһәд* (погадала) и сказала: вам надо переезжать через речку любым путем, иначе вы все умрете. Место грешное. Здесь школа сгорела, уже три человека умерло из калмыков: Мангад Гюрбя, бабушка, отец. А речка Нижний Коён пересекала все село. И тогда я пошел к председателю колхоза и говорю: к нам знахарка приходила и сказала, что нам надо переезжать через речку. Дайте нам какую-нибудь квартиру. Он говорит: что делать? Давайте живите в половине конторы колхоза, а в другой половине пусть бухгалтерия. А я свой кабинет на склад переведу. Оказывается, он был влюблен в завскладом. И он уговаривает Лену Чуркину, зам. главбухгалтера, продать мне свою квартиру. И он покупает для меня за 800 руб. квартиру. По тем временам большие деньги колхоз выделил нам. Одна комната, русская

печка, огород большой, сажаем картошку. Две кровати поставили, мать на печке спит. Зиму прозимовали. Я уже лошадой в колхозе пасу и частным образом коров пасу. Иду по селу утром рано и кричу: коровы! Сельчане меня жалеют, кто блинчиков даст, кто оладий, кто — молоко. Коров до конца села доведу, Дорджин Манджид *өгчкэд* (отдам), огородами бегу назад, полную сумку еды малышам оставляю — Борису, Вите и Вале, надо же их кормить. И обратно бегу коров пасти.

Следующей весной председателю колхоза говорю: дядя Петя, нам квартира маленькая, что нам делать? Он говорит: детсад пустой стоит, живите там. Я говорю: мы оттуда прибежали, назад подниматься туда, что ли? Не положено. Тогда он говорит: разбирай дом и строй новый. За 1 200 руб. колхозный детсад мне отдает. А новый сад построили ниже, потому что колхозники стали жаловаться, что этот детсад на краю стоит, за 3 км, и построили новый. Действительно, такой красивый дом стоит, окна забиты.

Я беру друга и банку с краской. Каждое бревно надо отмечать, чтобы потом собрать стену. Буква «А» — правая стена, «Б» — левая стена, начертили, отметили все стены и окна. На следующий день беру друзей-калмыков, пару лошадей, брички, и мы за один день разобрали дом и перевезли. Но в нижней части немного сгнила сосна. Я снова к дяде Пете: Вы бригаду мне дадите? Нет, говорит, после работы, если они хотят, пусть работают, сам договаривайся с ними, а в рабочее время я не разрешаю.

Бригадир их сказал, что мне надо нижнюю часть четыре ряда до подоконника заменить, старые бревна гнилые, не подойдут, мы ставить не будем, надо новые леса возить.

Я иду к леснику дяде Пете Захарову, спрашиваю, где хорошие сосны есть, мне нужно 16 сосен длиной 8 м. Дом наш 8 м длина и 8 — ширина. Он говорит, поднимайся туда, где живет Иван Халгаев, там хорошие сосны, руби, какие хочешь. Я беру Шуру, ей 16 лет, и едем. А Шура что? Девушка есть девушка. Ничего не может. А я очень хитрый был. Я с телеги задние колеса снимаю, лошадь выпрягаю, передние колеса упираю в другое растущее дерево и к лошади веревкой завязываю бревно. Лошадь затягивает бревно на телегу. А Шура кара-

улит: как дерево на телеге, так она кричит. Я лошадь останавливаю. Ставлю задние колеса и отвожу. Так я по два дерева всё перевез. Шкуру снял, почистил и — готово. На землю бревно не положишь. Надо кирпич подложить под бревна. А в горах бутовые камни были. Я эти бутовые камни ломками выдалбливал, подставлял чурки и возил. Наша тетя мне помогала. Карьер рядом с их домом был. Все камни завез, по углам раскидал. В Сибири летом темнеет часов в 10. Рабочие в 6 работу свою заканчивают, ужинают и приходят ко мне. Утром они встают в 5 утра и до 8 утра три часа у меня работают. Смотрю: уже за 2 дня дом вывели.

Опять же мох надо собирать, между бревнами для уплотнения. Он в болоте растет. Я мешками собирал в болотных сапогах. Я всех женщин организовывал. Женщины быстро собрали мох, потом его просушить надо, а то мокрый положишь между бревнами, гнить будет дерево. Потом я поехал в Искитим, дранку купил. Сам эти дранки забил, чтобы штукатурка держалась. Нашел двух женщин-штукатурщиц. Они солону, глину с навозом смешивают и так красиво, чисто сделали, побелили, и мы переехали в этот дом.

Война кончилась. День был яркий, солнечный. В Сибири только снег отошел, посевная уже начиналась. Хотя на склонах снег еще лежал. И вот отметили день Победы и с песнями поехали работать. Некоторые пришли с фронта без рук и без ног. Радость была большая, все радовались — и немцы, и калмыки.

Сталин умер. Наш председатель сельсовета была, как Нонна Мордюкова. Она говорила: наш вождь, наш отец умер 5 марта. Всем говорила: покажите ваше горе. Кто плакал, кто глаза слюнявил, кто глаза рукавом вытирал. Мне, честно говоря, было до лампочки. Если глубоко, то хотя он нас выселял, но принес победу. В школе преподавали: генералиссимус! А про Жукова тогда вообще ничего не говорили.

Я был в Новосибирске, Еремин был генерал армии, возглавлял Сибирский военный округ. Парад принимал на белом жеребце. Его сын учился в электромеханическом институте. Эти студенты приехали к нам на практику в сопровождении преподавателей. Вдруг подъезжает черный «ЗИМ» в сопро-

вождении «Победы». Выходят два полковника, спрашивают у бригадира Гриши Чуркина: Еремин у вас работает? — Да. — Вы должны дать ему нетрудную работу. — Тогда пусть с девочками картошку чистит.

И мы дали ему лошадь. Девчата готовят еду для студентов отдельно, и он развозил еду. Я дал лошадь сыну генерала, а тот запрячь не может. Вечером мы поздно заканчивали — пока роса не упадет, до 11 ночи. Спим на улице. Сверху навес. Они называли гостиница «Сквозняк». Посередине ширма.

Через неделю приехали снова две машины, и сына Еремина я больше не видел. А остальные студенты еще полтора месяца работали.

Картошку мы продавали, чтобы купить одежду, мыло и все такое. Себе оставляли в обрез. Как только снег сойдет, мы резиновые сапоги наденем и идем выкапывать мерзлую картошку. Простоквашу с хлебом ели и считали: нормальная еда. Праздничная еда — когда мать мясо сварит, картошку пожарит, чай, молоко.

На колхозной пасеке мед качали. А отец, еще когда жив был, должен был наблюдать как член ревизионной комиссии. Кран открывают и выливают во фляги. Отец мне наливал полную чашку меда с ржаным хлебом. И я от жадности наедался так, что он пенился изо рта. Потом я настолько к этому меду привык, что сам на велосипеде навдывался на пасеку, и меня угощали. Нарезают с рамки мед и говорили: жуй, но воск не глотай. Теперь я мед не передаю.

Мы жили нормально. Я двух свиней держал. Одну режем на зиму, под снег. Барана зарежу, в Новосибирск отвезу. Осенью картошку выкопаете, пять–шесть мешков продашь. В колхозе денег же нет, то зерном дадут, если деньгами, то рублей 300.

У нас было заведено сдавать 110 л молока в год от каждой коровы, если жирность коровы 4,4, то засчитывалось 1 л к 1 л. Это сталинский налог. А если жирность меньше, то литров нужно сдать больше.

В нашей деревне был маслозавод. Потом я приспособился и с директором маслозавода наладил отношения. Для него я на лето зимой лед заготавливал. Его летом соломой закрывают, и все лето лед есть. Что я делал? Я переключился продукты возить в Искитим. Я беру масло с маслозавода, покупал там 25 кг и сдавал их как налог.

Тете Марии Грищенко дрова привезу, я же был хозяйственник. Мне уже 16 было. Ей, наверно, 25 лет было. Она была вожак комсомольской организации, целый день в магазине. Я приду, она мне говорит: Сергей, иди корову накорми, поросенка накорми. Она красивая была. Ну и потрогаю ее иногда. Она ласкала меня. То Марии дрова привезу, то сена для коровы. Она была девушка одинокая, незамужняя.

А потом я уже нагнул. Антонине Черновой я помогал сено привезти, в колхозный огород пойду, свеклу повыдергиваю целую тележку, капусту повыдергиваю и домой везу. Она молчит, потому что дядя Петя Шмаков, видимо, просил за меня.

У председателя колхоза два мальчика было, меня дразнят. Я был двоечник, плохо учился. Меня дразнили: калмычок, узкоглазик. Я их загоняю домой. Мать их работала воспитательницей в детском саду. Тогда внутренних замков не было, ключей не было, я их запру снаружи бревном. Они до вечера выйти не могут, писают, какают дома в ведре. Они стучат в стекло, а дом на высоком цоколе, и они кажутся маленькими. Потом двойные стекла, между ними вата. Не слышно снаружи. Тетя Дуся пожаловалась директору школы. Тот спрашивает, почему ты Володю и Мишу обижаешь, домой загоняешь? Вызывают их мать на очную ставку и спрашивают Мишку и Володю: «Почему вы его так называете — калмычок?» — «Ну, он и есть калмычок». — «Но у него же имя есть». — «А почему они на глаза показывают? У меня глаза большие, не меньше их». Потом мать, видать, их отругала, они перестали дразниться.

У меня заболели уши, опухли. Повезли меня в Новосибирск на ул. Урицкого. В том году как раз проф. Мыштакой был, он умер. Его похоронили в таком роскошном костюме и выкопали из могилы из-за костюма.

Приезжает комендант и ищет меня: где он? А меня же из больницы повезли, нам не верят. Я коменданта наматерил, что мать побеспокоил, на нервы ей действовал. Комендант лошадь запрягает, меня в Искитим везет, потому что я уже и драться с ним полез. Начальник горотдела милиции был Белокуров. С ним мамин двоюродный брат работал. А меня закрыли. Потом мать сообщила дядьке, и он пришел, открывает дверь.

Белокуров спрашивает: ну что, будешь еще драться с комендантом? — А я и не дрался. Комендант спрашивает: а как ты оказался тут? — Да пошел ты! — я его матерком послал.

Это было в [19]46 г. В нашем колхозе откуда-то появился верблюд серого цвета. И он сдох. Его закопали. Пустили разговор, что он заразной болезнью заболел. Калмыки были голодные. Ночью выкопали этого верблюда, ободрали, сварили и съели. Обратные кости зарыли. Никто не умер. Может, местные догадались, но на улице разговоры такие не выносили.

По первости разговаривали по-калмыцки. И дома у нас все говорили только по-калмыцки. Но потихоньку калмыцкий язык отошел в сторону. На свадьбах пели только калмыцкие песни: «Кеэмэ», «Богшурна», «Сарт гэрэтэ бүшмүд». В течение 13 лет уже стали и русские песни петь. И до сих пор мы же с тобой по-русски говорим и дома также.

Отец мне сказал так: мы, калмыки, предателями не были. Какая-то часть, может, попала в плен. Но в основном кому-то нужно было противопоставить мелкий народ Советскому Союзу. Пол-Украины были предатели, а калмыков может, сотня, попала. Нашего председателя ВЦИКа вызвали в Москву и предложили найти семьи тех предателей, составить списки и выслать семьи. А он струсил, что сам попадет под выселение за плохую воспитательную работу, и сказал: выселять — так давайте всех. Я потом спрашивал у историков, документов таких нет. Но отец мне так говорил.

Густов потом мне рассказывал, что за месяц было известно, какие народы и в каком количестве куда приедут. Но не все хорошо подготовились, и не обеспечили надлежащий прием. Указание ЦК давал обеспечить теплым жильем до первых заработков. А в ЦК, оказывается, подносили информацию, что в колхозе зарплата есть и все такое. Но многие не выполнили это.

Второй раз я попал в капкан хороший. Это было в [19]51 г. в Бурмистрове, в 60 км. Мы туда поехали, друг наш женился. Мы напились и драку устроили. Потому что девушка, что дружила с моим другом Борисом Хасыковым, выходит замуж не за него, а за богатого калмыка. Борис сказал: «Соня меня разлюбила!». Нас стали выгонять. А

мы взяли стол и опрокинули его. И тут драка. Я граненым стаканом дядьку по лбу ударил. Стакан раскололся, а я порезался.

На следующий день иду по берегу Оби, в районе Бельска мы садимся на электричку, и меня ловит милиция, сажают в каталажку. Оттуда сообщили: мы же подрались и убежали. Утром выхожу в 6 часов на выезд в Искитиме — ехать в Нижний Коён, меня взяли. Посадили в КПЗ.

Снова мать сообщила дяде Басангу, тот говорит: будешь сидеть, пока оттуда не дадут прощение. Иначе тебе три года дадут за хулиганство. Привезли врача, я стучу, пинаю в волчок и не даю охране покоя. Меня вызвал начальник горотдела, отлупил меня ремнем и говорит: беги домой, чтоб через два часа дома был. Там по Канатной казахи жили, я взял у них лыжи и быстрее домой.

Работал я. Без войны мы 60 лет живем, и в совхозе умирают с голоду. Просто надо работать, хочешь жить — вертись.

Что калмыком быть стыдно, здорово ощущалось. Тогда слово «калмык» было связано с предательством. Сейчас ведь нам говорят: калмык, мы же не обижаемся. Тогда или же наше недопонимание было. И потом люди же в Сибири нас остерегались. Ведь перед нашим приездом слух пустили, что людоеды едут.

Потом я учился на прицепщика в МТС, работал у передового комбайнера штурвальным на «Сталинце», прицепном комбайне. Передовой комбайнер, он меня хвалил.

Выучился на тракториста. Трактор же без кабины. А пахота после уборки. Куропатки на борозду садятся, а эти птицы на подъем очень тяжелые. Я молотком как кину, попаду в куропатку, ее в марлю заворачиваю и в горловину трактора опускаю. По радиатору жир ползет. 3–4 куропатки за каждый круг. Марлю откроешь, а перья все уже вылезли. А там температура 80–90 градусов. Прежде кишки выпускаю, крылья и ноги отрезаю — так жарил куропаток.

В [19]53 г. у нас был слет молодых механизаторов. Тогда же целину поднимали. ЧТЗ, тракторы вот такие, тросы с руку толщиной, опутываем лес, сосну, которая растет среди поля. Расширение посевных площадей — и с корнями вытаскиваем, и за полем уже корчем, и там на дрова. Здесь я показал себя хорошо и меня послали на слет передовиков на совещание обкома комсо-

мола. Я был первый раз в оперном театре на спектакле «Садко». На сцене Садко стоит в красивом белом платье, в такой жилетке. Я потом рассказывал маме: а лодка прям плывет, там волны на сцене....

Нас угощали пивом. Молодежи много, 38 районов и по 10–15 передовиков с каждого района. Мы зайдем в туалет, пустую бутылку наполним, и на подоконник поставим. Пиво с мочой ведь не различишь. А потом стоим в стороне и смотрим, кто эту бутылку выпьет.

А когда на штурвального учились, кушать хотели, мы же молодые. Утащим уток, как будто из дома уток прислали. Тетя Маша, на, гусей пожарь, нам из дома мама прислали. Это село было далеко, откуда они догадаются.

В нашем селе было 15 семей. Немцы там были. Фридрих Сашка был, я у него прицеппиком был. Он был отличный механизатор. Немцы есть немцы. Они любой трактор, любую машину восстановят. Он меня всегда называл «топорный парень». Я это сам понимал, но словами не произносил. Я хоть и догадывался, что топорный, ему хохмы в ответ устраивал. Ночью на нарах спим, я его сапог унесу и спрячу, а он утром ищет. Ну, куда я ботинок дел? Ходит-ищет.

Нам, трактористам, специально выдавали брезентовые сапоги похожие на кирзовые, брезентовые брюки, фартук, ботинки. Когда он мне насолит, я драться не лезу. Вначале мы занимались мордобоем, я с ним дрался, то молотком брошу. А потом нашел такую тактику — прятать его вещи: то шапку спрячу, то сапог. Васька Пузанов — тот был грамотный. Мать — немка, отец — русский, он деликатно ко мне относился, я у него прицеппиком тоже работал.

У нас трактора работали сутками. Вечером и утром пересмена. Не было выходных. Самогонки не было, варили брагу. К тете Тоне Черновой привезем сено, накидаем, наскирдуем. У нее была дурная привычка. Чтобы мало ели, она в брагу табак насыпала. Я ее ловлю и спрашиваю: почему ты в брагу табак сыпешь? Я больше тебе помогать не буду. Хорошо, говорю, из бочки наливай в моем присутствии. Выпили порядочно. На следующий день я говорю: спали мы хорошо.

Шура наша вышла замуж в [19]56 г. Ей было 25 лет. Познакомилась она на свадьбе.

Поехали несколько женщин. Стол накрыли. Мама расстроилась, далеко в район уезжает. А ей предлагал из нашего села Нарна Гога, но Шуре он что-то не показался. Он скотник, она доярка — вместе работали.

В сундук деревянный положили ей два комплекта постельных принадлежностей, пиалы, что из дома мать взяла, чашки, суповые тарелки, алюминиевые ложки и вилки, немного одежды, — может, два платья. В чем в кино ходила, в том же и замуж выходила.

Навоз я сам чистил после работы. Мать только от коровы подальше оттолкнет. И я на санях выкатываю и в огород — на удобрения. Комбикорм насыпет, что я воровал у коней. Мать физически слабая была. Теленку нужно теплую воду, она ведро воды несет, сгибалась вся. Я это чувствовал. Утром встану, сам все сделаю. Иногда забуюню. Мать меня уже боялась, она видит: я вкалываю день и ночь. Был полноценный хозяин. У нас огород метров 100. Картошку полоть надо. Я шагами отмерю. Вот, мама, картошку надо окучить. Она, бедная, начинает, я у нее отбираю и Шуре задание давал, но у нее руки болят.

В [19]57 г. только стали на ноги вставать, только раны залечили... И уехали.

Калмыцких девушек не было. Я дружил с Олей. Я ее насильно домой приводил, дверь закрою и заставлял у нас спать. Дом я продал Попову. Потом деньги забрал у него, не хотел уезжать, у меня дружба с Олей. Мать мне говорит: зачем тебе *орс күүкн* (русская девушка)? Поедем на родину. Я говорю: Оля, поехали. Ее мать не отпустила. Тут я рассердился и поехал.

Приехали на Казанский вокзал, пересели на ставропольский поезд. Сошли в Дивном 4 мая. Жара, пыль. Народу много, люди кишат. Я нашел на вокзале в углу место для матери и остальных. Обошел вокзал, осмотрелся. Услышал детские голоса, а это детский сад. Я подошел, зашел во двор. Женщина меня встретила неуважительным взглядом. Я спросил заведующую. Она вышла, я ей говорю: калмыки возвращаются на родину. Нет ли у вас одной комнаты свободной для матери и детей? — Нет, у нас детское учреждение. Отфутболила меня.

Выхожу с калитки, молодая чернявенькая женщина встречается.

— Как Вас зовут?

— Нина.

— Я вижу, ты благородная девушка, помоги. Мне нужна комната оставить семью.

— А вы женаты?

— Нет, это для мамы, братьев и сестер.

— Через дом землянка — хорошая, внутри чисто. Это устраивает вас?

— Да, спасибо.

На улице телеги стояли, я их загрузил вещами нашими и говорю: мама, два дня.

А у меня направление от Горяева С. С. в Приютное. Приехал туда, одни землянки. Мне не понравилось. О, боже, куда я попал? Какие-то калмыки уже там живут. Черные уже, обветренные.

— Это райцентр? — Да. Показываю направление. Мне говорят: жилья нет. А зачем направляли? Напишите на моем направлении: жилья нет, отказываем. Но он отказался писать такое. Я вернулся и говорю: мама, Приютное — это дыра. Я туда не хочу, едем назад. Я снова у Попова дом отберу. Мама говорит, езжай в Элисту. За ночь она меня уговорила. Я в первую попутную машину сел и приехал.

Приезжаю и сразу в Красный дом. Там на 4 этаже дядя работает в чесучовом пиджаке. Меня не узнает. Я говорю: *нахцх ба-ажса* (дядя, мамин брат), Вы меня не узнаете?

— А кто ты?

— Иванова Манджи сын.

— Сергей, ты, что ли?

Автобаза. Зашел к Чернову. *Орсмуд* (русские) боялись — калмыки вернулись. Некоторые даже дрожали. Мы поехали. Приехали, маму встретили. О, говорит дядя, вы хорошо устроились. — Сергей нашел нам кухню, а то сидеть на вокзале два дня.

Мы с Борисом сели на ЗИЛ и поехали за легковой, в которой ехали мать и брат с сестрой. Вначале мы жили в клубе. Потом нам дали 4-комнатную квартиру в бараке.

В Сибири я попал в очень хорошее место. И люди были хорошие, и речка, рыба, ягоды и трава. Литовка на плечо, я за день полстога накашивал. Иногда возникают трудности, я вспоминаю Сибирь. Все годы я жил сытым, хотя и были трудные периоды. За счет животноводства никаких особенных проблем не было. Есть такая пословица: если заботишься о животных, результат будет. Наши старики так и говорили в войну: рыба и скотина нас от голода спасли.

Доставалось в те годы и женщинам — больше морально, и мужчинам — физически. Вши появлялись, когда человек худой, одежду не меняли, а стирали хозяйственным мылом. Порошка тогда не было. Недостыранная одежда, недоглаженная. Сейчас спичкой чирк — газ загорелся. Кран крутанул — вода. А там хворост на плечах таскали. Камышом чай варили, кизяком суп варили. Физически люди были загружены. Поэтому и долголетие было. Когда человек не работает, он дряхлеет.

С. Э. Наранова

Я родилась в селе Кердата (сейчас это п. Амур-Санан Городовиковского района Республики Калмыкия) в семье зайсангов по отцу и по матери. Отец мой Польштеев Эренцен Бадминович жил в Кердате, это было родовое село Польштеевых. Наш род Польштеевых (прапрадед Польште Долганов, от его имени наша фамилия) в этом селе обосновался с 1826 г. Дед мой до революции занимался кожевенным промыслом, выделывал кожу. Он имел большой красный кирпичный дом. В его подвале были складские помещения. Сказать «кожевенный завод» будет сильно, но, вероятно, можно сказать, цех по выделыванию кожсырья, такое производство было. Дед поставлял свою продукцию кому-то в Сальск. Там в Сальске они деньги держали в Крестьянском банке. В Сальске, чтобы каждый раз не нанимать подворье для остановки со своим обозом, у них был свой собственный дом. Когда Советская власть установилась, отец подарил этот дом зрителям, это была татарская семья Дулатовых.

В 1926 г., 31 июля, у Польштеевых всё национализировали: П-образный большой каменный дом, не сказать, что двухэтажный, но на высоком фундаменте, в одном крыле был магазин, в другом — жилая часть. В нем было паровое отопление, английские жалюзи. Потом в нашем доме был Башантинский детский дом. В 1942 г. детей эвакуировали. Когда мы приехали в Кердату пережить оккупацию, этот дом уже стоял без окон, без дверей, а после освобождения от оккупации его разобрали по кирпичику.

У Польштеевых национализировали 400 десятин земли (столько у всех зайсангов было, а вот у нойонов по 1 200 десятин), каменные постройки, весь скот — больше

тысячи голов овец, крупного рогатого скота — где-то за сотню. А птицу вообще не считали, водится — и все.

Было пастбище для скота и земля пахотная. У них была своя паровая машина, пшеницу сеяли. Рядом было русское село Янушевка, и мы сдавали часть земли им в аренду за 50 %, урожай делился пополам. Земля была очень благодатная. Столько было травы — только работай.

Папа мой закончил Ставропольскую гимназию и учительскую семинарию. Он вел всю финансовую сторону отцовского дела, вел все книги доходные, расходные. Когда советская власть пришла, он стал учителем. Павлов Дорджи Антонович, Добжинов Бадма Матвеевич, Берденов Алексей Балькадович были учениками моего отца. Когда я его реабилитировала, я ходила консультироваться к Д. А. Павлову, и он сказал: «Как же так, мы забыли реабилитировать своего учителя».

Осенью 1926 г., когда скот национализировали, землю, дом и подворье забрали, Польтеевы построили три деревянных дома. Их было три брата. Наш папа, Эренцен, был 1887 г. рождения, второй брат — Санджи, постарше — Эрдюш, он был бездельник, вел легкий образ жизни, увлекался карточной игрой. Дедушка ему особенно ничего не доверял. Братья рядом построили три дома. Дед жил с моим отцом. У папы еще была сестра Джугдан, ее муж Лиджи Шимбенов, ики-бурульского рода, был полковником царской армии, участником Первой мировой войны, был награжден железным крестом. Для нее тоже дом держали, она наездами приезжала.

Впоследствии, когда не только зайсангов, но и зажиточных крестьян раскулачивали, нас выслали за пределы республики. Наша семья попала в Кайсацкий район Сталинградской области, в село Упрямовка.

Мама моя — тоже из богатого рода зайсангов Шарманджиевых, она была 1902 г. рождения. У нее было три брата: Шуурга, Мукабен и Пюрвя. Ее родители рано умерли, и она воспитывалась у своего старшего брата Эренджена Шарманджиева. Он ее и замуж выдавал. Когда мама родилась, родители сговорились, и она с детства знала, что выйдет замуж в род Польтеевых. Когда ей исполнилось 18 лет, ее выдали замуж.

В период Гражданской войны они называли большевиков «Ваньки» по аналогии с распространенным русским именем: туда идут большевики — скидывай сапоги, давай лошадь, назад идут — давай лошадь.

Польтеевы даже в одно время хотели эмигрировать, ехали на Новороссийск, но с полпути вернулись.

Держали скот. У них было на каждую семью 800 овец и 50 коров. Тоже была земля — 400 десятин. У них были свои хутора. Это сейчас Красногвардейский район Ставропольского края. А раньше он назывался Ясная Поляна, рядом — родина Горбачева. Эти места хорошо описаны А. Амур-Санном в романе «Мудрешкин сын».

Мама говорила: как бы хорошо они ни жили, они все трудились. Летом они жили на хуторах, каменный дом был в Башанте и еще у Шарманджиевых дом был в Ставрополе, потому что их дети учились там в гимназии. Мать Льва Бадминовича Тапкина, Булгун Пюрвеевна, успела закончить эту гимназию, она знала французский и играла на пианино. Моя мама играла на скрипке и на домбре, у нее был хороший слух, она настраивала струнные инструменты — гитару, мандолину и балалайку.

Их воспитывали в трудолюбии. У них была обязанность — по пять коров подоить. Их было несколько сестер: Байкаде, Гилана, Клава, мама моя Будже. Они на верхних лошадях уезжали гулять, под утро приезжали — кольца сняли, подоили по пять своих коров, ведра оставили и ушли спать. Все равно существовала обязанность самим трудиться.

До революции в Калмыкию раз в год регулярно приезжали ювелиры-армяне и брали заказы. Они знали все богатые семьи, у кого сколько сыновей, дочерей, кто когда родился. К 16 годам маме уже заказали бирюзовые серьги, потому что это ее камень.

Ювелирам давали задаток, они уезжали и через год привозили ковры, ювелирные украшения. Целый месяц они жили как в гостях. Потом новые заказы принимают. Уехали, никто не знал, из какой они местности, но все им верили, настолько все было честно. Ковер хороший тогда стоил, как корова — 25 рублей. В год раз, когда наши шерсть продадут, обмеривали всех детей.

В год раз закупали полный воз. И привозили ткани рулонами, обувь — кучами.

Как-то заболел оспой дед Шарманджиев. Они поставили кибитку и вокруг окопали, больного поместили внутри. На селе сказали: кто будет ухаживать, они ему очень хорошо заплатят. Дед Морчуков взялся ухаживать. Еду им оставляли на меже. И дед вылез, и Морчуков не заболел. Позже ему подарили за труды юрту, корову с телком, стали считать их родственниками. Если у Морчуковых кто замуж выходил или женился, Шарманджиевы полностью свадьбу обеспечивали. На Цаган и на Зул семьями приезжали в благодарность за то, что дед Морчуков нашего деда выходил.

Мама хорошо говорила по-русски, много читала. Она была грамотным человеком для своего времени. Она закончила Ставропольский торговый техникум. Я с детства помню, как мама говорила: «Сапоги мои того — пропускают H₂O».

В Элисте, когда мы вернулись из депортации, мама читала все журналы и газеты. Она запоем читала и нам говорила: тут интересно, вот тут прочитай в «Сельской жизни», «Труде», «Огоньке», «Работнице», «Крестьянке», «Вокруг света», «Науке и жизни»...

Мама говорила, что романтических чувств, ухаживаний до брака не было. Пришел срок, ее засватали, и она вышла замуж. Про отца она говорила, что он любил порядок с педантизмом. Она не работала. Одевалась прекрасно. У нее и свое все было. Как все калмычки, она сама очень хорошо шила. Когда я была маленькая и мы были бедными, мама нам сама шила. Девочка-калмычка должна была уметь шить. Машинка у них была, но и до машинок их учили так шить, чтобы стежки были такие ровные и мелкие, что не отличить какой шов: машинный или ручной. У нее были очень хорошие вещи, сшитые профессиональными портными.

У мамы была беличья шубка. Раньше мех носили вовнутрь. Внутри была белка со всеми хвостиками, а рукава были из серого каракуля. Сверху был черный бархат. А у папы была лисья шуба, а снаружи — бостон.

[19]30-е годы были голодные, золотые вещи мама в торгсин носила, она их на муку меняла. А шубы наши в ломбарде в Ставрополе висели. Уже в Сибири мама свою

беличью шубу распорол, мне сделала курточку с серым каракулевым воротником.

Мамин калмыцкий костюм до войны в музее висел. Это были густого зеленого цвета *хувцн*, бархатный *шиверлык* и накидка. Но не такие, как сейчас носят артисты, а узоры были помельче, трафаретом вышитые золотыми нитями, но более изящные.

В 1929 г. наша семья как зайсанги была выселена в Сталинградскую область. Когда моего деда выслали, вся деревня горевала. Все-таки он держал какой-никакой заводик, рабочие места давал. Платил им. Тогда там сады водились, земля была благодатная. Те, кто трудились, сады и огороды держали. До революции столько работы, как при советской власти, конечно, не было. Потом совхоз или колхоз образовывали, когда еще он там поднялся.

Потом, в 1930 г., зайсангов стали выселять за пределы европейской части, за Урал и в Казахстан. Мужчин должны были выселять через пересыльные тюрьмы. А жены с детьми должны были сами добираться до места назначения.

Маме сказали ехать в Караганду. Но она пришла в сталинградскую тюрьму, принесла передачу отцу, и маме сказали, что он умер. Ему было всего 33 года. Мама добилась свидания с дядей, и он ей сказал: если Эренцена нет, ну, что ты поедешь в эту Караганду? езжай в Ростов, там жил младший брат Георгий, он учился в университете. Мама, можно сказать, сбежала с этой ссылки и осталась без документов. В Ростове она устроилась на Россельмаш в швейный цех — шила капоты на комбайны.

Детей мама отвезла в Сальск, к Дулатовым. Они прятали нас почти полгода. Из четырех детей выжило двое, два сына умерли за полгода, а старший сын Александр и я выжили. Нас выпускали гулять во двор, когда он был закрыт и посторонних не было.

Из Ростова мама завербовалась на работу в Кисловодск, в санаторий дояркой. При санатории был свой молочный завод. Мама говорила, они сами делали сыр «бакштейн». Поселок назывался Ксу. Мы жили за рекой Ольконовкой. У нас был двухкомнатный коттедж.

Брат Саша ходил в школу и каждый день нового щенка из школы приводил. В подвале он разбил собачатник, по всем клеточкам рассадил собак по породам. У мамы в сун-

дуке был желтый сахар-сырец. Он как рис был. Саша гвоздем открывал сундук, брал стакан сахара, и мы этот сахар ходили менять на ведро помоев. Этими помоями мы кормили всех своих собак. Как-то у мамы спросили: а что твой сын каждый день приносит сахар и меняет на помои? У вас что, поросята? — Ничего нет. Пришла домой, узнала, и тут мама разогнала щенят. Их же кормить надо. Но Саша так плакал, что одного щенка мама разрешила оставить.

Мама хорошо работала, жила по каким-то справкам. Материально мы жили нормально, были сыты. Часть ценностей сохранилась. Потом мама вышла замуж за Б. Д. Буцынова. Мама вышла замуж не по любви, не по романтическим соображениям, а потому что надо было выправить документы. Замуж она выходила по расчету. Она не имела права на личную жизнь, у нее была ответственность за двоих детей. Они были почти ровесники. Ей было 33, а ему 35. Отчим был из бедной семьи, из нашей Кердаты. После регистрации она получила паспорт и могла свободно жить, не опасаясь. Они переехали в Ставрополь, и она поступила учиться в техникум, а он — в пединститут.

В декабре 1939 г. мы приехали в Элисту, родственник моего родного отца мне сказал: твоя настоящая фамилия — Польтева. Будешь паспорт получать, возьми свою фамилию, ты еще будешь гордиться своим отцом. Мама мне сказала: ты можешь взять свою фамилию, а Саша — нет, он мужчина, его будут преследовать. Она боялась, что он будет подвержен репрессиям. А мне она говорила: ты — женщина, выйдешь замуж, сменишь фамилию.

Отчим маму уважал. Иначе не взял бы ее с таким нелегальным положением и с двумя детьми. Он ведь свою первую жену оставил из-за мамы, но двоих детей взял с собой. Мы так и жили все дети вместе: мы с Сашей, Лида и Борис. Борис женился на немке, остался в Новосибирске.

А Лида, 1925 г. рождения, попала в трудармию. Это был советский концлагерь. Она пришла оттуда инвалидом и скоро умерла. Они были на казарменном положении. Их водили, как заключенных, с собаками под дулами автоматов.

Двоюродный брат отчима Никита Буцынов служил в армии, и его часть в 44 г.

стояла в Новосибирске. Как-то они стояли и ждали, когда колонну проведут с собаками. Было много калмыков, и он узнал свою сестру Лиду. Он был офицер, за ними пошел, зашел на вахту и спросил у охраны: что за заключенных сейчас провели? Это не заключенные, это дети врагов народа, это хуже, чем заключенные, потому что у заключенных срок есть, а эти бессрочные. Мы про них ничего не знаем, их офицеры приводят по списку и назад уводят.

Шли на вахте офицеры сопровождения, и он к ним обратился. Он сказал, мне показалось, что моя сестра прошла. Как фамилия? Да, есть. Это дети спецпереселенцев, они работают на военном заводе, их так водят, чтобы они не разбежались. Сейчас это Сибсельмаш. А в военное время там был минометный завод. Там были не только калмыки: дети немцев и дети русских, кто был старостами и полицейскими. Дочка старосты из Смоленской области говорила: какой там староста! Деревня сказала его выбрать...

Лида наша в 1948 г. умерла, она получила туберкулез брюшины, попала она в лагерь в 1944 г., в начале 1945 г. ее освободили. Зимой ее привезли, она была в ботинках на деревянной подошве. Тетя Рая, жена дяди Никиты, работала медсестрой в военном госпитале. Она белую простыню постелила на пол, посадила ее на стул, ее машинкой обстригла, всю одежду и волосы сожгла. Нечего ей одеть, дали ей солдатскую гимнастерку, юбку и белье. Вымыла ее всю в ванной, а наутро опять вшей полно. Как будто из тела выходят. И так целый месяц она ее мыла и кормила.

Война началась 22 июня 1941 г., а мой брат Саша 17 июля 1941 г. добровольно пошел в Ростовское пехотное училище. Он провоевал всю войну и погиб за четыре месяца до ее конца, в декабре 1944 г.

Немцы пришли в Элисту в августе 1942 г. Время оккупации я помню плохо, она была всего четыре с половиной месяца. Радость никто не ощущал. Мы испытывали тревогу, так как все знали, что наш Саша служит в Красной армии.

Вокруг Элисты все росло. Мы, дети, ходили на поле недалеко от старого аэродрома копать картошку. В конце сентября за плитку чая и десять пачек махорки мама наняла двух стариков на верблюде, чтобы нас всех

перевезти в Кердату. Мы уехали из Элисты в Кердату и оставались там до высылки.

Отец Володи Косиева был другом моего родного отца. Мы с Володей учились вместе в школе № 2. Когда Володя попался, бабушка приходила к маме. Бабушке Володи Косиева было, наверно, под 60. Тогда женщина под 60 выглядела совсем по-другому, чем нынешние 60-летние. Ей сказали, иди к немецкому коменданту, попроси за него. Тебя никто не осудит, ты пожилая женщина. И когда она пошла к коменданту и сказала: сына моего репрессировали, это мой единственный внук. Отпустите его. Ей дали свидание. Они сказали: мы можем жизнь сохранить, если он сам раскается. Она пришла, а Володя говорит: раз я попался с ребятами, значит, моя жизнь на этом кончилась. Один раз умирают. Я умру, но с честью. Бабушка, не ходи, не унижайся, никого не проси. И больше она не пошла никуда, она была уверена, что, если его немцы отпустили бы, наши бы его расстреляли как предателя. А Володе в то время было 17 лет.

Какими мозгами надо было партизанское движение в голой степи создавать? У нас же не брянские леса, все просматривается как на ладони, укрыться негде. Эти дети были именно патриоты. Их жизнь — просто подвиг. Может, ничего весомого они не сделали, не успели ничего уничтожить. Но умерли героически — за идею, за убеждения. Ну что они могли такого сделать? Поездов не было, поездов не взрывали.

В Калмыкии большого зверства не было. Может, не успели. Шли войска, им не до этого было, армия пришла и прошла. Это следом шли и устанавливали порядок. Ну конечно, евреев расстреляли, это понятно.

В старосты люди выбирали достойных людей. Дураки не нужны были никому: ни русским, ни немцам. Немцы сами не назначали, говорили: выдвигайте сами. А выдвигали более-менее авторитетных, порядочных людей. Я тогда была маленькой, сама я не знаю. Но мама говорила, что городской голова Цуглинов был очень порядочный, хороший человек. Он был ее односельчанин. Он был пролетарского происхождения, не зайсанг, не кулак, сам выучился. Мы уехали из Элисты в конце сентября, о больших массовых расстрелах, кроме евреев, я не слышала. А все остальное — это люди.

Люди сами на себя доносят. Говорят про тех и про других.

Когда нас освободили, мы пошли все работать. В январе освободили, а в марте мы уже ходили по дворам собирали военный налог — 300 руб. со двора. Мы ходили с Петей Укурчиновым с мешком и по полмешка денег приносили пешком в Башанту.

Башанта все-таки аграрный район. Как только война началась, 15–16-летних мальчиков и девочек стали учить на механизаторов в Башантинском совхозе-техникуме. Наша сестра Лида Буцынова на комбайне заработала очень много зерна, в [19]42 г. был очень хороший урожай. Мы все съели, сколько народу. Бабушка наберет мешок зерна и помелет вручную. Нам на неделю хватало. Что покрупнее — на кашу, что помельче — на *huyр* (лепешку). *Huyр* в золе пекли. И так за зиму мы все съели. Весной мама пошла уже вещи менять — то на соль, то на зерно. Нас еще не выселяли, а мы уже жили тем, что вещи свои меняли. Пока еще будет урожай в колхозе! А потом, когда освободили, пришли и у кого какое зерно сохранилось — забрали. Сеять колхозу нечем было, и запасы все забрали.

А моя семья работала в колхозе «Пролетарская победа», то посевная, то уборочная. Там жили эстонцы и немцы в колхозе «Шин төрл» (Новые родственники). Советских немцев в [19]41 г. выслали, остались калмыки и эстонцы. А потом калмыков депортировали, эстонцы остались. Совхоз был богатый, даже виноградники были. Мама работала на винограднике.

В школу мы пошли 1 октября [19]43 г. Я пошла в 9 класс учиться в Башанте и жила у родственницы, у бабушки Улюмжиевой. Это тоже хорошие знакомые Польшеевых. Надя, ее дочь, была эвакуирована, потому что в райкоме партии работала. Вот ее, дядю Сергея Ховлюкова, их вроде как с парашюта наши сбросили над Башантой, они вроде как освободили Башанту. Немцы ушли, а они советскую власть восстанавливали. Надя работала в райкоме партии, и она знала, когда нас выселять будут. 26 декабря 1943 г. она пришла домой и сказала мне: собери вещи, сейчас поедешь домой, я тебя на машину посажу. Я говорю: а нам каникулы еще не объявляли. Тут она мне тихо говорит: никаких каникул, нас выселяют и тебе надо попасть с родителями. Мы вышли на

дорогу из Башанты. Она остановила машину, которая шла выселять. Спросила, куда едут, и попросила подвезти девочку. Нас грузинские солдаты выселяли. А я с собой ничего не взяла, только чемодан учебников. 27 декабря я приехала, а 28-го к нам пришли и зачитали приказ о депортации.

Все так растерялись. Оказывается, мама что ни клала, я все выкидывала, говорила: мама, нас не выселяют, нас вывезут и как евреев расстреляют. А потом один солдат сказал: возьмите все продукты и теплые вещи с собой. Почему он так сказал? Нам соседи передали Сашкины письма, которые пришли после нашего отъезда. Солдат увидел на столе треугольники и спросил: а кто у вас в армии? — Мой сын, сказала мама. Тогда он сказал: вас выселяют в холодные края, возьмите теплую одежду и побольше еды с собой. Тогда мы все подушки вытащили и положили теплые одеяла.

Нас было четверо детей и мама с отчимом, который был инвалид, у него коленка не гнулась. Нас везли из Сальска через Ростов. Наш председатель колхоза «Пролетарская победа» Виктор Васильков, я хорошо помню, у него была молодая жена Дуся и грудной мальчик. Этот колхоз был миллионер. В [19]43 г. этот колхоз на проданный виноград купил самолет для фронта. У Василькова была медаль Отечественной войны 1-й степени. И с этой медалью на груди он ехал. Он был раненый фронтовик, лет 35. Его мать умерла в дороге. Когда люди умирали, их просто выкидывали на остановках.

По дороге ехали в ужасных условиях. Кормили нас в больших городах — в Омске, Новосибирске, один раз в сутки. С нами ехали военные. На остановках в очереди у котла народу много. Андрей Бембинов всегда, когда котелок подавал, кричал: «Старшему лейтенанту погуще!». Он так чудил. Все смеялись. Так за ним и осталось «Старшему лейтенанту погуще». Шутили, живые же люди.

Хлеб давали мешком. Почему-то маму выбирали хлеб разрезать, она так хорошо, ровно резала. Потом кому-нибудь глаза завязывали и спрашивали: это кому? Тому — чтобы не обидно было.

В туалет ходили в ведро. Все терпели и ждали остановки, тогда выходили и уже не стесняясь оправлялись. Как-то поздно вечером одна девушка, лет семнадцать ей было,

лежит на верхних нарах и басом говорит по-калмыцки: *баава, баасн кӱрчэнэ* (какать хочется). Ее мать соскакивала и говорила нам, кто внизу не спал и сидел у печки: *буру хэлэти* 'отвернитесь, смотрите в сторону'. И вот, сколько она живет, так за ней и осталось: «Баава, баасн кӱрчэнэ».

На крещенские морозы 19 января нас привезли на станцию Сон Красноярского края. В этот день было 42 градуса мороза. Дым шел прямо-прямо. Нас привезли на 38-ю параллель, граница вечной мерзлоты, там картошка не росла.

Когда нас привезли, мне показалось: кто-то там стоит вдоль дороги, что-то держит. Вдоль дороги люди стояли, их согнали с ближайших сел. Они тоже были плохо одеты, в валенках, телогрейках все закутаны. Они, оказывается, картошку сварили, завернули ее, и нам казалось, что они детей держат, а они картошку в кастрюлях держали. Они кормили привезенных людей.

Председатель колхоза смотрел, у кого была более-менее здоровая семья и мало детей, тех он сразу забирал в колхоз. А у нас много было детей, кому они нужны, едоки-то, нас не взяли. Кого не взяли, всех в клуб поместили. Мама взяла ведро, пошла за водой чай сварить и не смогла. А вода где? — Прорубь на речке. Такой был мороз. Она тут же вернулась, взяла шерстяное одеяло, вырезала и стала шить варежки. Потом на ноги ноговицы сшила и потом только пошла за водой, потому что рука прилипла к ведру. Ноговицы как бурки, в калоши надевали. Как мы помещались, не помню. На одну семью одна кровать или топчан. Каждому свой уголок — два метра. Тут и живешь. Две печки горят круглые сутки, и дрова привозили из леспромхоза. А сами дежурили — каждая семья по часу, чтобы дрова горели в печке.

В этом леспромхозе уже жили высланные немцы, эстонцы, финны, латыши. Они уже адаптировались, они ходили на лыжах. Особо большого сочувствия, чтобы они там с куском хлеба пришли, я такого не знаю. Конечно, люди все равно страдают. Они тоже с этого начинали — их тоже привезли и выбросили. Сибиряков, может, заставляли прийти с картошкой, но они пришли. Можно обязать и не сделать. А они пришли все-таки, разворачивали кастрюли, и пар от

картошки шел, как дым, и кормили горячей картошкой. Мы жили в клубе до весны.

Самый тяжелый период был первое время ссылки. Народ с юга, весь раздетый. Ни у кого не то что валенок, ботинок не было. Все в брезентовых туфельках приехали. В Калмыкии же чуть ли не до декабря ходишь в туфлях. А до войны люди бедно одевались. За первую зиму мама все обменяла на картошку, вплоть до постельного белья. А я ехала в платье, простых чулках, платье фланелевое, туфли, чулки, рейтузы, пояс для чулок, ситцевая рубашка, кофта. Сверху шерстяное полупальто, на голову беретик. Тогда девочки в штанах не ходили. Спортивные костюмы в школе считались роскошью, в них только на занятия физкультурой ходили. Мы же вещи меняли еще в советское время. Четыре месяца оккупации никто не работал, советские деньги не ходили. За три–четыре месяца мы все зерно бабушки съели, которое сестра Лиза заработала.

Эту зиму мама моя работала. Кроме бабантинцев, были люди из Юстинского района, они очень плохо по-русски говорили. А мама моя хорошо говорила и стала бригадиром на лесоповале. Она там инструктаж проходила и сама страшно боялась. Работать надо было обязательно. На иждивенцев давали 300 грамм хлеба и на работника — 500. Хлеб был черного цвета, мокрый, картошка с чем-то, 500 грамм — это маленький брикетик. Мама на всех ровно делила. Утром всем нам даст и так до следующего утра. Пили калмыцкий чай подсоленный. Я потом сравнивала, когда доктор Хайдер голодал, протестуя против войны во Вьетнаме, он пил подсоленную воду. Калмыки выжили, потому что пили калмыцкий чай подсоленный.

В первый год в леспромхозе мама меня с собой брала в лес. Кору мы из пеньков обрубали и штабелевали, чтобы хлебную картошку больше получать. Идем в лес работать — плачем, возвращаемся — плачем. Почему-то все время плакать хотелось.

Конечно, малыши пухли от голода. Мы еще вещи меняли на картошку, и мама нас кормила дополнительно еще один раз картошкой. Когда варили картошку, она следила, чтобы все картофелины были одного размера. А брат мой Толик, который умер, мама его больше всех любила. Он пока не

выберет, нам не раздавали. Если он не выберет, он плакал. Она говорила: пускай Толя выберет... Он долго смотрел, а потом выбирал себе. Он себе выберет, а потом она нам раздаст, и мы уже без звука, что дали, то и едим.

Когда картошки было много, она варила по две на каждого, а потом по одной картошке. Чай мама заваривала, что с собой взяли, потом даже сухофрукты покупала, заваривала, лишь бы чуть желтого цвета был, и чуть подсаливала. В первый год наши дети в школу не ходили. Вначале их обзывали, в штыки принимали. Мне рассказывали такие случаи, когда просто убивали на национальной почве. Взрослая женщина чуть ли до смерти забила ребенка за то, что он у нее свеклу украл. Такие единичные случаи были.

Мое мнение, что сибиряки более терпимы, чем население центральной России. Потому что предки сибиряков — тоже бывшие каторжане. Потом местное население безбедно жило за счет высланных народов в войну. Все же было дефицитом, во всем недостаток. Мама говорит, уже все променяла — и одежду, и постельное белье, все, кроме красивой крепдешиновой косынки. И косынку эту она променяла на два ведра картошки. Сибиряки как-то обогатились, многое за копейки меняли.

Там были поляки, эстонцы, немцы, латыши. Они были побогаче. Они были дисциплинированные. Они лыжники хорошие были, трудолюбивые очень.

Весной отец ушел в Баградский район пешком за 50 км — хромой человек ушел, устроился в какой-то колхоз бухгалтером в соседнем районе и на двух дохлых лошадях приехал за нами. Если бы он не приехал за нами, мы бы умерли. Все, кто остался, никто почти не выжил.

Самое страшное, говорят, это когда зимой люди умирали, их в снег закапывали, там ведь вечная мерзлота. А когда снег растаял, была ужасная картина. Я не знаю, как так можно было: людей, которые леса никогда в жизни не видели, — вот так их вывезти в лес и бросить.

А когда мы переехали в Баград, то нам очень помогала Гилана Карвина. Она наша землячка и мамина подруга. Врач и в Африке врач. Они очень хорошо жили по тем временам. Она же дочь Карвина, и ее пугали,

что арестуют, пока она училась в Московском мединституте. В 1941 г. они от немцев из Москвы бежали в Башанту. Немцы в Москву не пришли, а в Башанту пришли. Во время оккупации к ней обращались как к врачу.

Гилана всех наших малышей устроила в детский сад. И сказала, что они раздетые-разутые, им ходить не в чем, они будут только еду брать. Мама ходила за едой, брала пищу на троих детей, добавляла воду и всех нас кормила. С ней жила племянница Зина, Зинин отец был нашим дальним родственником, ее отца родная сестра была женой брата моей матери. У Гиланы росла малышка. Девочка такая красивая была. Мы ходили ее нянчить. Я, бывало, так утром встану, ой, надо же идти нянчить. Понячу, там меня обязательно накормят, дадут чашку чая с хорошим куском хлеба.

Мы потом уехали в колхоз жить. Там уже мать работать пошла. Я только осенью 1944 г. поступила на подготовительное отделение Красноярского пединститута. У меня девять классов полных не было, а приняли. Я девять месяцев проучилась, меня приняли на первый курс, и через полгода вышел запрет на специальность. Мама прислала письмо, что учителя-калмыки, кроме математиков, не имеют работы. А я на географический факультет пошла, чтобы математику не сдавать, кто же знал эту математику, мы же столько не учились. Я первый семестр проучилась, экзамены сдала и потом бросила. Шла по Красноярску и увидела большое объявление: Красноярское торговое училище производит дополнительный набор на третий курс. Успевающим — дополнительный второй хлебный паек, это меня так привлекло. Я забрала документы из института, и меня взяли сразу на третий курс. Стипендия была 180 руб. Я хорошо училась, кончила с одной или двумя четверками. Получила специальность. Зато я была сыта. Никто же не помогал. Диплом был бумажный, как справка, только написано «диплом».

У меня спрашивали про мою национальность. Я почему-то не стыдилась, что была калмычка. Сибиряки у меня не спрашивали, за что нас выслали, то ли потому, что мы были в тех местах, где все были репрессированные. Зато потом, когда я уже получила среднее специальное образование, в Ново-

сибирске, там и круг общения другой был, у меня как-то спросили, за что калмыков выслали. Я сказала: выслали за то, что под немцами были, хотя всего четыре месяца, выслали всех без разбору. Что малыми народами запугивают большой народ. Надо бы украинцев выслать, но куда 50 миллионов денешь? Я многое тогда понимала. Но говорила так в своем кругу. Никто не донес.

Я помню, поехала в Алма-Ату к тете, маминой двоюродной сестре. Тетя давно была замужем за казахом, деканом географического факультета КазГУ. Сама тетя была врач, но тогда уже смертельно болела. За нами, за троюродной сестрой Лорой, студенткой КазГУ, и мной, ухаживали студенты-поклонники. Один из них, Асланбек, за мной приударил. Но что я буду романы заводить, если я приехала в гости на месяц? А потом он мне не особенно нравился. Он был эмвэдэшник, у него форма была — такая кокарда. И вот он уже видит, что никак не может он ко мне приклеиться. Как-то мы сидели, разговаривали: какая разница между казашками и калмычками. А я так сижу и говорю: калмычки более стройные, а казашки, видите, — низкий таз, кривые ножки. Он говорит: у тебя, что, не кривые? Говорю: нет, ноги у меня прямые, и рост у меня 162, еще каблук. Для своего времени я не была маленькой. Никак он меня не достанет. И он говорит: вас выслали. Я спрашиваю: за что нас выслали, Асланбек? — За то, что вы все предатели. Я говорю: боже мой, да если бы война началась с вашей стороны, да видела бы я, как ты бежал бы навстречу китайцам со своей кокардой. Как он рассердился! А дядя Гали услышал из соседней комнаты, зашел и сказал ему что-то по-казахски резкое. Асланбек встал, извинился и ушел. Больше он к нам никогда не приходил. Потом мне дядя Гали сказал: знаешь, Сима, надо быть очень осторожной, ты же можешь отсюда домой не уехать. Ты же видишь, кто он, а ты ему такие вещи говоришь. Я говорю: а пусть он не говорит, что мы все предатели.

Тогда было принято ходить на вокзал. Часть солдат отпускали с Половинки, многих по болезни отпускали. Офицеры ездили свободно, уже война закончилась, семьи свои искали. Вот на вокзале: ты *хальме*? — *Хальме*. — А с какого района тут калмыки живут? — Вот с такого. — А такого человека знаете? Мы случайно узнали, что наши родственники Буриновы живут в Новоси-

бирске. — А кто там живет? *Булһн бәәнә күүкдтәһән?* 'Булгун живет с детишками' (и начинает перечислять).

Отец-то наш Буцынов Ставропольский пединститут кончил. Он в школе преподавал историю и рисование, потому что рисовал хорошо. А по специальности не работает, его не допускают. Переквалифицировался в экономисты. Он стал писать в Новосибирскую комендатуру запросы и нашел адрес Буриновых. Они сделали нам вызов через комендатуру, и мы перебрались в Новосибирск. Тогда давали объединяться родственникам, когда они находили друг друга. В Новосибирске вообще было хорошо, там и комендатура была более терпимая, мягкая.

Мама кормила нас, когда мы в Новосибирске жили. Она купила швейную машинку «Попов», это старая машинка, она все шила — и шелк, и драп. Она брала заказы у людей.

Мы дружили со своими родственниками, моими троюродными братьями и сестрами, а из посторонних — на работе русские девчонки у меня были хорошие подружки. Из калмычек я больше всего дружила с Ариной А. Она вначале *неми дахад хальмгудта* ('с калмыками вслед за немцами') уехала, ей было 16 лет, отец ее с собой взял. Но как они стали отступать, отец ей сказал: оставайся, впереди ничего хорошего нет, перебегай. Дал ей сведения, сколько немцев куда идет. Она перебежала, все рассказала, ей дали двух бойцов, информация подтвердилась. И ее взяли в армию. Когда все ее подружки приехали репатриированные, она вернулась из Берлина в погонах и со шмотками. Вообще она была такая справедливая, честная.

Я знала еще двух девушек, кто уходил за немцами и был репатриирован из Германии. Одна была медсестра Надя. В Новосибирске было пять девушек таких, которые назад вернулись, она была самая умная. Молчаливая. Я с ней дружила. Как только я оставалась у нее ночевать, комендатура сразу же знала. Комендант Сергей Згоев мне говорил: что ты привязалась к этой Наде? Ты у нее снова ночевала. — А что вы следите, что ли? — Нет, не следим. Что ты с ней дружишь? — А что? Она хорошая. — Я знаю, что хорошая, но она под колпаком. — Ну и что, от того, что она в Германии была?

А при чем тут я? — Я бы тебе не советовал. Зачем тебе, чтобы свидетелем вызывали? — А причем тут я? — Может, она тебе что рассказывала? — Она как раз ничего не рассказывает.

Надя никогда ничего не рассказывала. Как-то мы с ней ездили в гости к ее родственникам. Только ее тетка с ней разговаривала, чаем угощала. Остальные родственники никто к ней подходил, боялись. Так отчужденно себя вели. Потом она вышла замуж за летчика. Он был офицер, а она — красивая такая. Ей надо было выйти замуж, она была на грани ареста. Он увез ее в Алма-Ату.

А Галина И. хотела, чтобы я за их родственника замуж вышла. Они меня пригласили в оперный театр: она с мужем и претендующий жених. А я опаздывала. Забежала, уже звонки. Все побежали. И жених меня не пропустил, а сам вперед проскочил. Я, как дура, сзади осталась. Я тут же развернулась и домой уехала. На другой день Галина мне звонит: ты что? — я потом расскажу. А когда он мне позвонил, я ему сказала, что мне дверьми чуть нос не прищемили, поэтому я уехала. Вряд ли он понял.

Новосибирск был промышленным и культурным центром Западной Сибири. Я всегда ходила в оперу. У нас Козловский полтора месяца пел. А театр «Красный факел» чего стоил! А ТЮЗ! Мой младший брат Женя ходил в студию при ТЮЗе, занимался танцами. Дудинская, Кривчтения — они же все из Новосибирского театра вышли.

В кругу семьи мы обсуждали, за что выслали калмыков. Были разные мнения. Моя мама, например, была грамотная женщина, она так говорила: неправильно было в войну формировать национальные военные полки. Они дошли до своих мест и... Пусть не все, вероятно, были случаи побегов. Это факт. Куда ты денешься. Мама говорила, это наше счастье, что наш Саша ушел раньше добровольцем в военное училище. Ему еще 18 не было. Он в первый набор записался добровольцем. 52-я армия Власова вся состояла из русских, но их родственников не выселяли. Зачем надо было так формировать части? Надо было всех разбрасывать по разным частям. Это была ошибка.

Когда война началась, советской власти было всего 24 года. Она еще хорошо не укрепилась после революции. Еще было

много людей, кто жил в другое время. Наши братья, Леня Гунаев, 1923 г. р., наш Саша, 1923 г. р., старший брат Л. Б. Тапкина, 1924 г. р., — это было сталинское племя, они все ушли и все погибли «за родину, за Сталина».

А керенские мужики, когда война началась, им под 40 было, они в первую мировую войну воевали. Они опытные. Многие остались живы и вернулись. Саше был 21 год, он был капитаном, когда погиб. Вот с Сашей вместе в одной части служил Лиджи Сельвин, он был старше моего брата в два раза, он вернулся.

Другие наши родственники говорили, что несправедливо правительство поступает, что конституция гарантирует, что сын за отца не отвечает, а отец — за сына.

В Новосибирске мы уже сажали картошку. На заводе давали землю. В Мочищи мы ездили. Наше дело было посадить, два раза прополоть и собрать, потом в мешках на бровку, и профсоюз всем домой развезет. Мы жили в бараке, в комнате внизу подпол, где хранили картошку и уголь. Половина подпола — картошка, полподпола — уголь.

Отец у нас умер рано. В [19]48 г. Лида умерла в 23 года, отца старшая дочь, потом отчим умер. Мы остались мама, трое братьев и я. Так и жили. Ничего, все работали. Мама вела хозяйство. У нее всегда была тетрадка, она все расходы записывала. Потом, когда я уже самостоятельно жила, я говорила: мама, что-то денег не хватает. Мама говорила: дочка, такие деньги получаете, и у тебя не хватает. А у нее всегда хватало.

В Новосибирске мы уже хорошо одевались. Зимой на работу мы ходили в валенках. Как чуть тепло, были коричневые ботиночки «прощай, молодость» на каблучке с опушкой. Чулки шелковые или фильдеперсовы. Если я тебе покажу фотографию 1949 г., ты скажешь, что у нас было все. В 48 г. шубка кроличья. Вот я, на мне: теплые рейтузы, гольфы шерстяные, чисто эпонжевая юбка (эпонж — это шерсть с шелком), креп-сатиновая кофточка. Все натуральное. Какое пальто, сапоги резиновые, шапочка меховая, жабо на плечах. Видишь, какие у меня ногти, какой у меня маникюр. Это Новосибирск, 49 год. Волосы плойкой завивали. Брови выщипаны, подведены, пудра, на губах помада.

Тогда были модные духи «Красная Москва», «Огни Москвы». Иногда мы смешивали и добавляли «Шипр». Какой был запах, и такой устойчивый! Духи стоили 90 руб. Это были большие деньги, 40 % моей зарплаты. Я купила и поставила их на тумбочку, на салфетку. А наш котенок как прыгнул и салфетку потянул. Духи разбились. В комнате такой запах. Я схватила шубу и туда бросила, потом шапку туда, пуховый платок. До самой весны запах держался.

У меня был ухажер, тоже высланный, когда он уезжал, его мама мне подарила эту брошку. Не думаю, что она золотая. Скорее всего серебряная, анодированная золотом — из полудрагоценных камней божья коровка. Петя был венгр. Его бабушка и дедушка были коммунистами и членами Коминтерна, дед был секретарем Коминтерна. А председателем был Димитров. Сам Петя родился в Москве в 1927 г. В 49 г. их дядя нашел через Красный крест. Когда я в 2004 г. была в Будапеште, муж моей племянницы Герел нашел его. Но я не захотела встретиться. Посмотрела я на себя и решила: зачем это надо? Пусть я в его памяти останусь молодой.

Я ходила на работу, была очень эффективная. Тогда я была интересная, тонкая. Ухаживали за мной и русские мальчики тоже. Но мама мне говорила, что не знает примера, чтобы калмычка вышла замуж за русского и долго с ним жила. Вот калмыцкие мужчины хоть на ком женятся и живут. Я это приняла во внимание. Поскольку я из такой семьи, которая задолго до депортации все пережила, всегда я знала, кто я такая. Какое бы сердце ни было горячее, а голова всегда оставалась холодной. Я всегда думала. Вот этот мне нравится, я могла бы выйти за него замуж, но я сама себе говорила: мне нельзя.

У меня были две подружки-калмычки, я их знала по подготовительному отделению. В Красноярском пединституте с нами учились две девушки, наши кердатинские тоже. Они были постарше, фронтовички. Война началась, их забрали в армию из Ростовского медучилища. Их из Венгрии вернули как калмычек. А тогда всех фронтовиков брали в вузы без экзаменов. Тогда даже без документов принимали. Сказал, что окончил 10 классов, давай, если потянешь, то — твое. Не потянешь — нет.

Галя с Тамарой поступили в Ленинградский мединститут, который был в эвакуации в Красноярске. В мединституте не было своего общежития, и их поселили в наше. Комендант знал, что я калмычка, и в мою комнату поселил. Как-то они не потянули учебу, там и химия, и биология. Пошли работать на гидролизный завод. Тамара была начальником охраны. Она была членом партии, Галя — кандидатом. Они были такие тонкие, ходили в военной форме и ремень вокруг талии два раза оборачивали. За ними в 1945 г. приехали женихи-фронтовики. За Галей приехал украинец Леня Турчинский из Винницы, забрал ее. А к Тамаре приезжал сержант Леша. Он был инвалид. Она с ним дружила в госпитале. Тамара сказала ему: я высланная, ты — без ноги. Ну что мы за семья. Будем мы с тобой нищенствовать. Он бедный целый месяц возле нас окопачивался, плакал-плакал и уехал. Она вышла за калмыка, он много пил, рано умер.

К тем, кто служил на фронте, относились хорошо. К фронтовичкам люди относились с уважением, власти — со снисхождением. Все-таки различали.

В 1949 г. я попросилась в гости в Алма-Ату. Меня отпустили. Понимали, что честные люди, пострадали только из-за своей нации. И к нам неплохо относились, знали, что наш брат погиб на фронте.

Многие сейчас вспоминают зверства, а я вот не могу вспомнить особых зверств комендантов. Может быть, я просто не сталкивалась. Я помню, еще в первый год, когда выслали, всех комендант вызывает, вызывает. Оказывается, они всех классифицируют: кто чего. Вот наша семья — они уже знают, что сын наш — офицер в армии. Наверное, знали и про тех, у кого в семьях дезертиры. И еще в Красноярске со мной комендант беседует и спрашивает: а что ваши соседи говорят? А я ему так ответила: я так воспитана, что никогда не слушаю, кто что говорит, если они ко мне не обращаются, и что люди говорят друг про друга, меня не интересует.

Он так на меня посмотрел и сказал: «Идите».

Они знали, кого вербовать, кто склонен донести. А были люди, которые специально подслушивали, писали и доносили. Люди подозревали тех, кто доносил, и понимали, при ком что можно говорить. Все равно это характер человека. Я вот никогда бы не до-

несла, так воспитана. Мама говорила, к тебе не обращаются, вообще не слушай. Взрослые говорят, ты вообще уходи в сторону. О людях не суди, и тебя судить не будут. *Мууһан куунд үзлгдхм биш* 'Горе людям не показывай, держись прилично'. Хочешь плакать, поплачь одна. Считалось неприличным стенать, кричать, горе свое оплакивать. Надо быть выдержанным человеком. Она меня настолько запрограммировала... Когда муж мой умер, мне было стыдно перед людьми, что я не плачу, стою окаменевшая. Здоровый мужчина умер от анафилактического шока. Весь совхоз шептался, обсуждал, что я не плакала.

Мама, может, и была верующая, но никогда не молилась ни по-калмыцки, ни по-русски. Она была таким человеком, который никогда ничего не осуждал. В беседах со мной она никогда не высказывала оценок, не отрицала Бога. При этом она говорила, что буддийская вера — это надо Бога в душе держать. Ни икон, ни четок у нас не было, к знахарям никогда не ходила. Но ни русского, ни калмыцкого Бога не отрицала.

В то же время она себе *буйн кечкля* 'сделала отпевание'. *Нээмн* гелюнг, какой-то дальний родственник Шарманджиевых, он все время в Иркутске жил. Он приезжал в Калмыкию в начале [19]70-х, мама говорила, он настоящий монах, не женатый. А когда мама заболела, перед смертью сказала мне: если я умру и трудно будет найти монаха, чтобы сделать отпевание (*буйн*), и не надо. К разным шарлатанам не надо ездить. Ты не волнуйся, нам уже *буйн* сделали при жизни. Это было в [19]70 г., мы сделали себе при жизни с тетей Гиланой и тетей Байкаде, а умерла она в [19]86 г.

Мы просыпались в 7 утра, потому что в 8 надо было быть на работе. Утром нас пех русский сладкий чай с хлебом попили и ушли. Обедали мы в столовой. Всегда было принято в столовой обедать. Тогда было невкусно, но дешево. Я всегда работала по специальности, экономистом или бухгалтером. Хорошо зарабатывала. По тем временам все тоже было дешево. Могла на зарплату купить себе пару туфель, и хватало на питание.

После работы, она заканчивалась в 5, домой на трамвае ехать минут 40. Мы могли пойти в кино, раз в неделю по воскресеньям на танцы. Я ходила в кружок бального тан-

ца, училась танцевать. Летом в сад Сталина ездили на танцы. Также и вечеринки устраивали: то именины, то крестины, то складчины. Я помню, икру красную мы покупали на бутерброды. Спать ложились всегда в 11.

Мне всегда шила одна москвичка, еврейка Гита Исаевна. Я как бы рекламировала ее работу. Она всем подряд не шила. Она была выслана в 1941 г. из Москвы из-за своего мужа-немца. У нее был единственный сын, под Москвой на окопах погиб. Они меня любили. В то время ей было 45 лет, а в наших глазах она казалась старушкой. Она на мне все модели пробовала. Она привыкла в Москве хорошо жить. Я ей всегда, когда к ним приходила, старалась помочь: вам надо полы помыть? Я ей полы помою, посуду помою, а она шьет. Она меня научила в театр на премьеру ходить. «В театр надо ходить на премьеру. Ты, Симочка, купи мне пару билетов». Она в театре всегда подсмотрит какой-то фасон. Но она была привередливая. Русским она почти никому не шила, только еврейкам, из калмычек только я у нее шила по рекомендации. Они жили в одной коммуналке с венгерской семьей.

Кампания у нас была такая: венгр Петя Гардош, эвакуированная еврейка Сара Френкель из г. Лида. Они не высланные были, а бежали оттуда. Она закончила обувной техникум и работала на Кировской фабрике в ОТК. Она мне обувь приносила. Я у нее была «эксперимент». Она на карточку напишет. Когда порвется, когда потрется, я записываю — ей скажу.

Все так сдружились — все опальные. Надо сказать, что нам даже завидовали, думали, что мы такие гордые, к нам на драной козе не подъедешь.

На калмыцкие вечеринки мы тоже ходили по советским праздникам. Даже родственники могли сказать: мы у вас будем отмечать. Ну, приходите. Приходили всегда только родственники: все с мужьями и женами — двоюродные, троюродные. А что, картошки наварили, капуста квашенная.

А на праздники мама борцыки напечет, пирожки с картошкой, капустой целую эмалированную чашку. А потом маму учили бражку делать, и мы пили бражку. Я в первый раз, когда пила, не знала, сколько надо — сразу целый стакан выпила, и мне было дурно. Если родственники в праздник у кого-либо гуляли, никто не смел отказать.

На 1 мая ездили на маевку, а Новый год, 7 ноября — у кого-нибудь, все приходили. А калмыцкие праздники никогда не отмечали. У наших родственников я не помню, чтобы отмечали Цаган или Зул.

В Сибири я по вкусу не понимала, какое мясо: свинина или говядина. А баранину так вообще не видела, пока на родину не приехала. Мы очень редко ели мясо, я вкуса не различала. Я хорошо помню, котлета сырая свиная стоила 13 копеек. Мама покупала сразу 100 штук, холодильника не было. В нашей стайке (сарай) они замерзали на подносе, как в морозилке. Мама жарила, очень вкусные были котлеты. Мама покупала яйца, но нам с Женей не давала, а только Толику, который работал на кирпичном заводе. Она говорила: ты на свежем воздухе, ты — в конторе, а он — на вредном производстве.

Мама никогда не показывала своих эмоций, она была само спокойствие, никогда никому не завидовала. Она говорила, что она относится к поколению несчастных людей, что не вовремя родилась. Что свершилась революция, и все рухнуло. Класс, к которому она принадлежала, все потерял. Что надо было родиться или гораздо раньше, или попозже.

В комсомол я вступила в техникуме, там уже надо было обязательно в комсомол вступить. Мне никогда не говорили, что мне нельзя. Я не была круглой отличницей, две-три четверки были, но училась хорошо. Что помогало: среди сибиряков я иногда встречала ровесников, которые никогда кино не видели и не знали, кто такой Робинзон Крузо, не говоря уже о детях капитана Гранта. Когда мы были на полевых работах в бригаде, я расскажу, так они потом покоя не дадут, расскажи еще.

В то время мы в Элисте жили, отец — учитель, мы много читали. Я в седьмом классе уже читала Мопассана «Пышку», а потом «Милый друг», «Айвенго» В. Скотта и дальше. И запрещенных авторов мы читали — Чарскую «Повесть о рыжей девочке», стихи Надсона. Мы читали из рук в руки Блока, Зощенко — под партой, да, в Элисте во второй школе все читали. В нашем дворе было очень модно читать. До войны был академический переплет — как бархат.

В Сибири калмыки-ребята женились на местных девушках, и девушки охотно

выходили за них. Жили хорошо. Их никто не осуждал. Мужчин вообще не осуждали, мама говорит: мужчина мог жениться хоть на ком. Потом в старину, если муж с женой разводился, он детей себе оставлял. Он говорил жене: одна пришла, одна и уходи.

Когда была спецпереселенкой, всегда завидовала тем, кто мимо проезжал в поезде. Я шла на работу, через Ельцовку поезда идут. Мне казалось, такие счастливые люди, которые в поезде едут с белыми занавесками. Они путешествуют, а ты не можешь никуда уехать. Единственная зависть.

На работе никто не спрашивал, почему нас выслали. Даже если бы спросили, ну что бы ответила? Да не знаю почему. Всех собрали в один день и выслали. И не объясняли почему. Да, в любом народе война всегда рождает и предательство, и героизм.

В Сибири мы жили обособленно. Вот даже калмыки, не наши родственники, не земляки, они в наш круг не входили. С чужими общались мало, в основном с выходцами из Западного района. Наши родители так общались, и мы, дети, так общались.

На *хальме нэр* я ходила. Всегда меня приглашали: ну приходи, приходи. Я по-калмыцки тогда не танцевала, не пела и хорошо не говорила. Потому что в Калмыкию мы вернулись в декабре 1939 г., а дальше война, и я плохо говорила. Но мне было интересно, я ходила. Тогда молодежь калмыцкая как гуляла? Никто же не пил — ни браги, ни водки. Ребята — Боря наш, мой брат сводный, Жора Шовунов, Петя Омадыков — они сядут, на гитаре, на балалайке, на мандолине играют целый вечер. А плясать еще не каждая хочет. Придешь, посмотришь, немного поучишься плясать. Народ собирался, веселился, и все на трезвую голову делалось.

Когда Сталин умер, все плакали. Хочешь, не хочешь, а слезы ручьем текли. Как будто отец родной. Мне казалось, что наутро жизнь остановится. Как же солнце взойшло наутро, когда его нет? Настолько были зомбированы. Плакали искренне. Вот такой психоз был.

Мы услышали по радио, что будет концерт калмыцкой музыки. А потом уже дядя мне сказал, что он по радио слышал. Потом Саврушев приехал, он у Буриновых останавливался. Нам сказал, что Калмыкию восстановят. И в комендатуре стали говорить,

что снимают с учета и режима спецпереселения.

Как только разрешили, я сразу же поехала в Элисту. Меня вся родня отправила как на разведку. Я приехала и написала им: «Что это за родина? Ветры дуют. Ни метра асфальта, ни одного дерева. Шляпу свою ношу не на голове, а на морде. Представляете, как я выгляжу? Я добиралась по такой отвратительной дороге, что вообще не только в жизни не встречала, но и не читала». Я ехала в белом шелковом платье и соломенной шляпе. Ветер был такой в лицо, что я шляпой закрывала лицо.

Я приехала с братом младшим. Он день и ночь плакал, все время говорил: пока мама не уехала, давай вернемся назад. Что это за город? Работать негде. Жить негде. Жара несусветная, не хочу я здесь жить. Я заняла денег у Ульяны, своей подруги, с которой встретила снова, и отправила его назад.

Работы нигде нет. Народу много. Элиста была районным центром Ставропольского края. Я устроилась только по большому благу. Апуш Мутлович был в то время председатель Элистинского горсовета. У нас с ним один брат на двоих. Мамина родная старшая сестра была замужем за Сари Джимбиевым. Он москвич и не был выселен, всю жизнь работал на Курском вокзале инженером тяги. Я ехала через Москву и у них останавливалась. Вот он написал своему двоюродному брату: я тебя очень прошу, устрой на работу наших родственников Симу и Толика. И Апуш Мутлович меня по благу устроил в Сельхозбанк. Работать было негде абсолютно.

Город лежал в развалинах, как будто немцы только вчера ушли. Все как было разрушено, так и стояло. Русские встречали не очень дружелюбно, они от калмыков уже отвыкли. Моя школьная подруга рассказывала. Когда калмыков выслали, город стоял: во всех квартирах двери открытые. Кто был нахальнее, все вот так нажились на калмыцком добре. Ну, как мародерство. Я сколько семей знаю, кто на калмыцких слезах обогатился. Те, кто с калмыками жил до войны, они остались. А те, кто наехали позже, они быстро уехали.

Вот в нашем совхозе, «40 лет ВЛКСМ», в котором мы жили позже, калмыков не хотели принимать на работу. Потому что совхоз был зажиточный, богатый. Там было

мало калмыков, вернулись те, кто жил там до выселения. Те русские, кто до войны жили, они калмыков встречали благосклонно. А те, кто приехал позже, в основном из Ставропольского края, Краснодарского, те потихоньку поуволялись и уехали.

Когда уже обжились, стало нравиться в Калмыкии. Весной вся степь тюльпанами покрыта, ступить негде. Сейчас климат меняется в худшую сторону. В совхозе я корову, гусей держала, свиней держала. Научилась корову доить, молоко подмышками текло. Мы жили богато, если бы мой муж не умер, я бы оттуда не уехала. Мне нравилось там жить. Я работала экономистом в плановом отделе. Потом меня уже выбрали депутатом в сельский совет, то заседателем в суде, то председателем женсовета. Главное — контора была сплоченная, и мы не чувствовали, что мы живем на селе. Я им так говорила: значит так, Нарановы выписывают «Новый мир», вы выписываете «Октябрь», третьи — «Москву» и т. д., все толстые журналы. И потом целый месяц мы обмениваемся толстыми журналами. Я свой прочла — тебе отдала, ты свой прочла — мне отдала. Тогда же подписку в городе было сделать дефицит. А в селе — бери, сколько хочешь. Я «Иностранную литературу» выписывала и «Вокруг света», и «Новый мир». «Огонек» мне всегда партком отдавал. А к «Огоньку» всегда бесплатное приложение было хорошее — Конан-Дойль шел, Голсуорси. В библиотеку каталог придет, какие галочки поставим, так все и вышлют.

У каждого поколения своя судьба. Первые два–три года из тринадцати были самые тяжелые. А потом уже вернулась жизнь в обычное русло. Жили как все. Так же радовались, так же работали. Так же женихи были. Так же хотели хорошо одеться, ходили в кино, на танцы, в театр.

Мне кажется, что наша жизнь чем примечательна — не было разгула преступности. На улице я не боялась ходить одна как угодно поздно. Я никогда не боялась никуда ходить, хотя цену себе знала: нерусская идет и прилично выглядит. Меня никто ни разу на улице не оскорбил, не обозвал, не тронул, камня не бросил. На танцах редко стояла, всегда приглашали танцевать. Конечно, мы сами себя держали, всегда знали, кто ты, чего ты. Знали: с кем попало не говорить, не общаться. Свою молодость я всегда

вспоминаю хорошо. Хотя ты был морально несвободный, с какой-то меткой. Сказать, что кругом все люди жили хорошо, а мы, калмыки, — плохо, этого не было. Мы жили в одном городе. Одним воздухом дышали. Разве что мы были несвободны. Разница еще в том, что мы или не болели, а хоть и болели, никогда в больницу не обращались. Или не принято было, или боялись. Ладно, я была молодая, но и мама не обращалась в больницу. Тогда Лида заболела и умерла, отец наш заболел и умер. Вот сейчас, если что заболит, я сразу же к врачу.

Шла война, было одно общее горе на всех. Все равно были патриоты. Наши дорогие братья также погибли за великую Родину СССР. Нам казалось, что после войны разберутся, и все станет на свои места. Кажется, разобрались, хотя КПСС не покалась — не принято.

Хочу сказать, что в целом что-то для будущих поколений было и хорошего. Например, живи я в Элисте, я до поры до времени оперный театр бы не знала. И Красноярский театр музкомедии тоже был прекрасный. Даже голодные оставались, на танцы могли не пойти, а в оперетту всегда ходили. Многие ребята получили технические специальности. Жили в большом городе, повысили свой культурный уровень. Раньше в сельскохозяйственной республике все упиралось в одно направление. Наряду с тем, что все было тяжело, было угнетение, какое-то развитие получил сам народ, он развивался, все-таки был толчок к прогрессу, к развитию.

Комментарии

Приведенные выше два биографических интервью с акцентом на депортационный период были, видимо, первыми цельными рассказами о себе и о жизни в Сибири С. М. Иванова и С. Э. Нарановой. В этих рассказах, апеллируя к событиям 60-летней давности, респонденты конструируют свое прошлое подбором слов и сюжетов, оценок и цитат.

Из приведенных рассказов стало известно, как стремились власти не просто перевезти людей на новое место, а перемешивали вагоны из разных составов, чтобы земляки не оказались в компактном поселении, чтобы предотвратить возможное сопротивление и чтобы вырвать людей из родствен-

ных связей, которые помогали бы выживать в новых условиях, чтобы высланным пришлось тяжелее осваиваться.

Первые годы в Сибири, которые были, безусловно, самыми трудными, в наши дни часто представляют только как «сплошное мучение». Для многих конкретных историй — это слишком схематичный подход. Наверняка испытаний было немало у многих семей, но, как показывают эти рассказы, всегда находилась возможность посмеяться, даже в холодном вагоне. В семье Ивановых стал востребован опыт отца, и бывшему председателю калмыцкого колхоза Манджиеву Ивану сразу предложили хорошую работу в Искитиме — толковых хозяйственников не хватало везде.

Из текста интервью видно, как свободно и уверенно чувствовал себя в обществе хозяйственный и шустрый парень Сергей Иванов, который должен бы быть Манджиевым, как и его отец, а в документах был записан как Иванов — по имени отца. Вместо Манджиев Сергей Иванович он живет уже 85 лет как Иванов Сергей Манджиевич. Кто знает, может быть, и стертый этнический маркер личных имен помогал ему выживать в Сибири. Но все-таки коммуникативный талант Сергея и предпринимательская сметка помогали ему, подростку, решать такие сложные вопросы, как получение новой квартиры, строительство дома, налог на молоко. Но при этом рядом с механизатором-немцем он ощущал себя «топорным парнем».

Серафима Эренценовна Наранова родилась в богатой семье зайсангов. Видимо, мама не раз ей рассказывала о своем детстве и дореволюционном семейном укладе, и потому так ей запомнился и нам так интересен этот срез ее рассказа о бытовой жизни Польшеевых и Шарманджиевых.

Мы видим, каково приходилось женщине в 1920–1930-е гг., что уже репрессированные по социальному происхождению, готовы и к трудностям репрессий по этническому признаку. Мы видим разные гендерные стратегии для мужчин и женщин в это сложное время. В выборе фамилии отца-зайсанга или отчима-простолюдина опасность для девочки была не столь велика — только до свадьбы. Зато сыну фамилию репрессированного отца могли не простить, поэтому мать выбирает сыну фамилию отчима. И девушки с испорченной репутацией репа-

трианток выходили замуж, и умирали в этой социальности репатриантка, как символически умирает дева в замужестве. С новой фамилией в новом статусе уходили в новую жизнь те, кто своевременным замужеством смог исправить неудачи юности.

В рассказе С. Э. Наранова упоминает о трудовой армии, о которой мы также знаем недостаточно. Но приведенная зарисовка о сводной сестре Лиде дает некоторое представление об этом еще мало изученном репрессивном институте сталинизма.

Оккупация Элисты, длившаяся с середины августа 1942 г. по 1 января 1943 г. запомнилась жителям расстрелами евреев, и в декабре 1943 г. 17-летняя Сима уверена, что калмыков так же расстреляют, как и оккупанты истребили евреев год назад.

Из этих двух нарративов мы понимаем, как важны были узы родства для калмыков, как близкая ли, дальняя ли родня помогала при разных ситуациях, каким авторитетом пользовались родители. Слово отца, слово матери не оспаривалось тогда, но и сейчас, спустя годы, их справедливость осталась для информантов непререкаемой.

В каждом рассказе есть сюжеты о стигме этничности, о том, каково было ощущать себя сосланным, ходить расписываться в комендатуру. Потому наказывал своих обидчиков Сергей, который при всех этих обстоятельствах не был трусом, не осторожничал, говорил прямо и дрался, если считал нужным. Смело спорила о калмыках Сима, защищая свое достоинство калмычки, сестренка погибшего фронтовика. Эта настроенность при общении с не-калмыками проявится и по возвращении: Сергей заметил «неуважительный взгляд».

Как многие мужские нарративы, рассказ С. М. Иванова содержит описание технологического процесса: как разбирать дом, чтобы из бревен построить новый дом, как приготовить перепелку в горловине трактора и пр. Как свойственно женскому рассказу, С. Э. Наранова упоминает названия тканей, духов и разные виды одежды. Но в сюжете о том, что Иван Манджиев не умел резать скотину, подразумевается не отсутствие навыков, а физическая неспособность убить живность, такое встречается в семьях, в которых в роду были буддийские священники.

В каждом рассказе присутствует педагогическая составляющая, поскольку я —

единственный слушатель, и в моем лице все поколения молодежи должны услышать, как важно уметь работать, уметь общаться с людьми, быть сдержанным, учиться, если есть такая возможность. И тогда ничего не страшно в этой жизни.

Литература

- Бугай 1991 — *Бугай Н. Ф.* Операция «Улусы». Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1991. 87 с.
- Гучинова 2005 — *Гучинова Э.-Б. М.* У каждого своя Сибирь. Два рассказа о депортации калмыков // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 400–442.
- Гучинова 2008 — *Гучинова Э.-Б. М.* У каждого своя Сибирь. Жизнь калмыков в Средней Азии // Диаспоры. 2008. № 1. С. 194–220.
- Мещеркина 2004 — Устная история и биография: женский взгляд / под ред. Е. Ю. Мещеркиной. М.: Невский простор, 2004. 269 с.
- Некрич 1978 — *Некрич А. М.* Наказанные народы. Нью-Йорк: Хроника, 1978. 170 с.
- Ссылка 1993 — Ссылка калмыков: как это было. Книга памяти ссылки калмыцкого народа. Т. 1. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. 262 с.
- Томсон 2003 — *Томсон Пол.* Голос прошлого. Устная история. М.: Весь мир, 2003. 368 с.
- Убушаев 1991 — *Убушаев В. Б.* Выселение и возвращение. Элиста: Санан, 1991. 92 с.

References

- [Deportation of the Kalmyks: How It Was. A Memorial Book of Kalmyk People's Deportation]. Vol. 1. Elista: Kalm. Book Publ., 1993. 262 p. (In Russ.)
- [Oral History and Biography: a Woman's Perspective]. E. Yu. Meshcherkina (ed.). Moscow: Nevskiy Prostor, 2004. 269 p. (In Russ.)
- Bugay N. F. [The Operation Codename 'Ulusy']. Elista: Kalm. Book Publ., 1991. 87 p. (In Russ.)
- Guchinova E.-B. M. 'Everyone's got his own Siberia': life of Kalmyks in Central Asia. *Diaspory*. 2008. No. 1. Pp. 194–220. (In Russ.)
- Guchinova E.-B. M. 'Everyone's got his own Siberia': two stories of the Kalmyk Deportation. *Forum for Anthropology and Culture*. 2005. No. 3. Pp. 400–442. (In Russ.)
- Nekrich A. M. The Punished Peoples. New York: Khronika Press, 1978. 170 p. (In Russ.)
- Thomson P. [The Voice of the Past: an Oral History]. Moscow: Ves' Mir, 2003. 368 p. (In Russ.)
- Ubushaev V. B. [Eviction and Return]. Elista: Sanan, 1991. 92 p. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Is. 3, pp. 423–440, 2019
DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-423–440
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 294.321

Тибетский спор о «двух истинах» и квантово-механическая концепция Эверетта-Менского

Андрей Анатольевич Терентьев¹

¹ независимый исследователь (д. 45, Таврическая ул., 191015 Санкт Петербург, Российская Федерация)
кандидат исторических наук
ORCID: 0000-0002-2792-5519. E-mail: narhang@gmail.com

Аннотация. *Введение.* Буддийское учение о «двух истинах», то есть двух слоях реальности — обыденном и «высшем» — оказалось чрезвычайно похожим на современное квантово-механическое представление о мире в интерпретации Эверетта, расширенной российским физиком М. Б. Менским. Онтологическое понимание доктрины о «двух истинах», представленное в тибетской мадхьямаке Чже Цонкапой, было подвергнуто острой критике Горампой Сонамом Сенге из школы сакья. *Цель.* В статье, после изложения основных положений доктрины «двух истин» и концепции Эверетта-Менского, рассматриваются спорные проблемы в интерпретации «двух истин» Цонкапой и Горампой, и *в заключение* делается попытка оценить позиции этих философов с точки зрения указанной интерпретации квантовой механики.

Ключевые слова: две истины, тибетская мадхьямака, квантовая механика, Цонкапа, Горампа, Эверетт, Менский.

Для цитирования: Терентьев А. А. Тибетский спор о «двух истинах» и квантово-механическая концепция Эверетта-Менского. *Oriental Studies*. 2019;(3): 423–440. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-423 - 440.

UDC 294.321

The Tibetan ‘Two Truths’ Debate and Everett-Mensky’s Interpretation of Quantum Mechanics

Andrey A. Terentyev¹

¹ Independent Researcher (45, Tavricheskaya Str., St. Petersburg 191015, Russian Federation)
Ph.D. (History)
ORCID: 0000-0002-2792-5519. E-mail: narhang@gmail.com

Abstract. *Introduction.* The Buddhist teaching on ‘two truths’, i.e. the ‘two levels of reality’ — empirical and ultimate ones — proved to be very close to the modern quantum mechanical worldview as presented by H. Everett and developed by the Russian physicist M. B. Mensky. The ontological contents of the Two Truths Doctrine posited in Tibetan *Madhyamaka* by Je Tsongkhapa was debated by Gorampa Sonam Senge from Sakya. *Goals.* Having presented the main ideas of the ‘two truth’

doctrine and the Everett-Mensky concept, the paper considers the main problems of the interpretation of the 'two truths' by Tsongkhapa and Gorampa, and finally turns to the above quantum-mechanical theory to evaluate the positions of these philosophers.

Keywords: two truths, Tibetan Madhyamaka, quantum mechanics, Tsongkhapa, Gorampa, Everett, Mensky

For citation: Terentyev A. The Tibetan 'Two Truths' Debate and Everett-Mensky's Interpretation of Quantum Mechanics. *Oriental Studies*. 2019;(3): 423–440. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-423–440.



Введение

Буддийское представление о «двух истинах»

Наиболее общие онтологические категории буддизма — это сансара (мир явлений) и нирвана (мир «покоя»). При этом Будда рассматривал мир явлений как мир человека и человеческого опыта: этот мир, сансара, описывается в имеющихся субъективное измерение категориях пяти скандх, 12 аятан или 18 дхату¹. Сансара при постижении её *пустоты*, т. е. взаимообусловленности всех явлений, и оказывается нирваной.

Эти два слоя бытия — нирвану и сансару — также можно обозначить как мир абсолютной реальности и мир относительной реальности. И связываются они через понятие *пустоты*, как переводят обычно на русский язык санскритский термин «шуньята»². Разделение этих двух уровней реальности — сущностного, «абсолютного» (пали: paramattha; санскр.: paramārtha) и явленного, условного, «относительного» (пали: sammuti; санскр.: saṃvṛti)³ принято называть

¹ Скандхи («совокупности»), аятаны («базы») и дхату («группы элементов») — три параллельные сетки категорий, описывающих в буддизме воспринимаемый мир.

² Отметим, что это не совсем удачный перевод, из-за которого эту важную буддийскую философскую категорию часто путают с физическими понятиями, такими как вакуум или пространство. Ф. И. Щербатской, например, предлагал переводить *шуньяту* как «относительность», используя терминологию тех физических теорий, которые возникли в его время [Stcherbatsky 1936], но *шуньята* — это прежде всего взаимозависимость, отсутствие независимости, самобытия любой вещи или мысли.

³ Интересно, как отмечает Карунада-са [Karunadasa 2014: 64], что разница между sammuti и saṃvṛti выходит за рамки различий между санскритом и пали: «саммути имеет дру-

теорией «двух истин»⁴. Обычному воспри-

мую этимологию и значение — оно происходит от корня man (думать) и с приставкой sam означает согласие, условную договорённость или общепринятую договорённость. Самврити, с другой стороны, происходит от корня vṛ (покрывать, закрывать) и с приставкой sam означает покрытие, сокрытие» [Karunadasa 2014: 64] (*Здесь и далее перевод автора статьи*).

⁴ Этот перевод еще больше, чем «пустота», дезориентирует читателя. В традиционной европейской мысли (если отвлекаться от специальных разработок этого понятия) «истиной» мы называем прежде всего соответствие понятия его объекту, здесь же речь идет о совершенно другом: о двух уровнях бытия. Но санскритское слово satya (которое и переводится обычно как «истина») производно от корня sat, «быть, существовать». То есть «сатья» — это буквально «то, что есть» — что далеко не во всех контекстах можно перевести как «истина». Однако в русском языке, как подсказывал ещё В. Даль, истина есть «естина»: «Истина — ... всё, что верно, подлинно, точно, справедливо, что есть всё что есть, то истина, не одно ль и то же есть и естина, истина?» [Даль 1881: 59]. Как отмечал Д. С. Рюэгг, «... переводы слова *сатья* как „истина“ или „реальность“ нацелены на соответствие, хотя и грубое, двум аспектам самврити-сатьи — субъективному аспекту познания (jñāna=shes pa, blo, yul can) или выражения (abhidhāna=rjod byed) — и объективному объекту (viśaya=yul), то есть познаваемому (jñeya=shes bya) или выраженному (abhidheya=brjod bya)» [Ruegg 2002: 198].

Возможно, в некоторых случаях, более удачным переводом пары категорий самврити-сатья и парамарта-сатья (тиб.: kun dzob bden pa, don dam pa'i bden pa), обозначающих относительный мир явлений и скрывающийся за ним реальный, «истинный» мир, было бы использование парных европейских категорий «явление и сущность»: «Истина бытия — это сущность», определял Гегель [Гегель 1971: 7]. В индийской

ятию или мышлению доступен только относительный мир, *самврйти*, только в нем реальность делится на объект и субъект, а также имеется дискурсивное мышление. *Парамартха* же — подлинная реальность, сущность — постигается лишь теми, кто достиг непосредственного восприятия *пустоты*, то есть «святыми», *арья* (санскр. ārya).

Пониманию и интерпретациям этой доктрины буддийские мыслители и буддологи посвятили тысячи страниц⁵. Для начала, однако, отметим лишь сам принцип нахождения в действительности двух слоев: обыденного, который мы все, как кажется, знаем в той или иной степени, и скрывающегося за ним сущностного слоя подлинной реальности, назовем ли мы ее нирваной, дхармадхату, татхатой или иными словами (суть ее, как и кантовской «вещи в себе», все равно выразить словами невозможно) — важно, что она доступна восприятию лишь тех, кто непосредственно видит *пустоту*, взаимозависимость всех явлений.

«Учение Будды основано на двух истинах (satya):
обыденной истине (samvṛti), и истине в высшем смысле (paramārtha)⁶.

философии, насколько мне известно, соответствующей пары категорий — «сущность и явление» — нет.

⁵ В частности, теорию двух истин в палийской Абхидхамме описывает Карунадаса [Karunadasa 2014: 63]: «Хотя это разделение [на две истины. — *А. Т.*] и является абхидхаммической инновацией, ... идеи, приведшие к его формулировке, могут быть прослежены и в ранних буддийских текстах. Примером этого в Ангуттара-никае является разделение на *nītattha* и *peuatttha* — речения прямого смысла и подразумеваемого <...> Этому придавалось такое большое значение, что не заметить его означало исказить учение Будды: „Кто представит сутру прямого смысла как сутру подразумеваемого смысла, или [наоборот], кто представит сутру подразумеваемого смысла как сутру прямого смысла — тот высказет ложное суждение о Благословенном“ [Anūttaranikāya Aṭṭhakathā: 2.118.]».

⁶ Нагарджуна, видимо, имеет здесь в виду слова Будды:

«Две истины поведал совершенный Будда:
обычную и высшую, — а третьей нехватишь»

Те, кто не понимает различия между этими уровнями бытия, — не понимает глубокой реальности (tattvaṃ), открытой Буддой.

Без опоры на обыденное, высшее (paramārtha) не постигнуть, не достигнув высшего, не достичь и нирваны».

[Nāgārjuna. Mūlamadhyamakakārika 24. 8–10].

Другими словами, нирвана достигается путем духовной практики, приводящей к непосредственному восприятию *пустоты*, что позволяет постичь сущность бытия — «таковость», татхату. Татхата (также дхармадхату и т. п. — хотя у разных буддийских мыслителей эти термины получают несколько различное смысловое наполнение) — это своего рода онтологический коррелят *пустоты* как всеобщей взаимозависимости.

Основная часть

Квантовый мир в интерпретации Эверетта-Менского

Буддийское представление о «двух истинах» (двух уровнях реальности) неожиданно оказалось в целом удивительно похожим на одну из современных интерпретаций квантовой механики. В этой связи в 2010 г. Центр восточных философий Института философии РАН (ИФ РАН) совместно с Центральным Калмыцким буддийским монастырем «Геден Шедуп Чойкорлинг» (г. Элиста), Центром тибетской культуры и информации (г. Москва) и журналом «Буддизм России» провёл конференцию в формате «круглого стола» на тему: «Роль сознания в природе: научные и буддийские представления».

Докладчиками были Б. Алан Уоллес (B. Alan Wallace), президент Института изучения сознания (г. Санта-Барбара, США) и М. Б. Менский, д-р физ.-мат. наук, профессор, главный научный сотрудник Физического института им. П. Н. Лебедева РАН (г. Москва, Россия).

duve saccāni akhāsi sambuddho vadatam varo sammutim paramattham ca tatiyam nūpalabbhati

Они повторены в нескольких суттах Anūttaranikāya Aṭṭhakathā: 1.54; Kathāvatthu Aṭṭhakathā: 34; Dīghanikāya Aṭṭhakathā: 1.251–252; Saṃyuttanikāya Aṭṭhakathā: 2.77 (цит. по: [Karunadasa 2014: 319]).

В обсуждении приняли участие директор Института мировой культуры МГУ академик РАН В. В. Иванов, директор Института мозга человека, член-корреспондент РАН С. В. Медведев, верховный лама Калмыкии Тэло Ринпоче, зам. главного редактора журнала «Успехи физических наук» академик О. В. Руденко, научный руководитель ИФ РАН академик В. С. Стёпин, профессор Д. И. Дубровский, д-р филос. наук В. Г. Лысенко, главный редактор журнала «Буддизм России» А. А. Терентьев. Вёл круглый стол академик В. А. Лекторский. Речь на этой конференции шла об интерпретации Эверетта⁷ в её «расширенном» варианте, предложенном российским физиком М. Б. Менским и о её близости буддийским представлениям о мире.

Интерпретация Эверетта базируется на парадоксе измерения в квантовой механике, который состоит в следующем:

1) микрообъекты, например, элементарные частицы и атомы, существуют *вероятностно*: можно сказать, что они находятся одновременно во многих точках пространства, с вероятностью отличной от нуля. Но вероятность здесь носит не эпистемологический характер — как характеристика нашего незнания подлинного местонахождения микрочастицы, а онтологический — то есть, частица реально не находится в каком-то одном месте, а пребывает **ОДНОВРЕМЕННО** во всех местах, где вероятность её местонахождения больше нуля. Это доказано экспериментально и является общепризнанным фактом в физическом сообществе;

2) но что происходит во время измерения, то есть, когда «измеряемая» частица попадает в фотопластинку и оставляет на ней свой след? Видя этот след, экспериментатор должен признать, что «вероятностное» бытие частицы закончилось, ибо по следу частицы, оставленному на пластинке, мы можем определить её местонахождение во время удара по пластинке однозначно.

В этом-то и состоит парадокс: как можно принять, что частица, которая по своей природе существует лишь вероятностно, вдруг теряет эту свою природу, и по крайней мере в какой-то момент ведёт себя не как квантовый объект, а как привычный для нас макро-объект? Что это с ней случилось,

когда она врезалась в атом фотопластинки? Ведь столкновение с другими атомами или частицами — это основной способ существования микрочастиц, они, насколько нам известно, больше ничем и не занимаются кроме как летают да сталкиваются со всем, что на пути. И пребывают при этом в вероятностном облике. Как объяснить, что тут вдруг она повела себя наперекор своей природе и «сжалась» в точку?

На первый взгляд, нам, нефизикам, кажется, что

1) по логике так не должно быть, а также, что

2) эту проблему можно просто проигнорировать — нас она не касается. Пусть физики сами разбираются.

Но вспомним, что на самом деле всё вокруг, включая нас самих, состоит из микрообъектов, а это значит, что разрешение данного парадокса необходимо для понимания реальности, в которой мы живём. Яркой иллюстрацией факта связи микро- и макро-мира является мысленный эксперимент Шрёдингера с котом. Шрёдингер мысленно посадил кота в ящик и дал ему в зубы ампулу с ядом, подсоединённую к детектору, способному уловить продукт распада некоего нестабильного атома, и, если атом распадётся, разбить эту ампулу. Но! По науке, этот атом, находящийся в состоянии *A*, когда он не распался, или в состоянии *B*, когда он уже распался, будучи микроскопической, то есть квантовой системой, должен находиться в суперпозиции⁸ состояний *A+B*. Суперпозиция здесь является суммой двух состояний: первое описывает нераспавшийся атом (и живого кота), а второе — распавшийся атом (и мертвого кота).

Как это понимать? Почему при открытии ящика мы видим не суперпозицию, а или живого, или мертвого кота? Это, в действительности, тот же самый вопрос, которым мы уже задавались, увидев след частицы на фотопластинке — просто Шрёдингер показал, каким образом он касается и событий нашего макро-мира.

Интересно, что мало кого из физиков этот вопрос интересует. Дело в том, что научные расчёты процессов в микромире

⁸ Суперпозиция — принцип в физике и математике, описывающий наложение, суммирование процессов (например, волн).

⁷ См., например: [Менский 2005].

не зависят от философских интерпретаций, стало быть, о них практически можно не думать. Однако широко мыслящие корифеи физики, конечно, не обходили эту проблему стороной. Первая интерпретация ей была дана в Копенгагене, где работал Нильс Бор, и обычно её так и называют — копенгагенской.

М. Б. Менский поясняет её следующим образом: «Принимается, что квантовая механика линейна. Это значит, что состояния квантовой системы можно складывать друг с другом <...> и что при любой эволюции квантовой системы (в том числе при измерении) сумма некоторого числа состояний переходит в сумму такого же числа слагаемых (хотя каждое слагаемое может измениться). Это радикально отличается от простой картины измерения, согласно которой после измерения остается лишь одно из этих слагаемых — то, которое соответствует результату измерения. Такая, казалось бы, естественная картина измерения (называемая картиной редукции, или коллапса волновой функции) несовместима с линейностью квантовой механики» [Менский 2010: 114]. Тем не менее в копенгагенской интерпретации, неожиданную и необъяснимую утрату линейности, коллапс волновой функции принимают как непонятный, но факт.

Новый этап поисков — рассказывает М. Б. Менский — начался в 1957 г., когда американский физик Хью Эверетт предложил интерпретацию квантовой механики, впоследствии названную *многомировой* [Everett 1957]. В ней признается параллельное существование набора классических картин мира (*эвереттовских миров*), которые лишь в совокупности адекватно представляют состояние квантового мира. То есть *настоящее* состояние мира — *суперпозиция* всех классических картин. Как же это согласуется с повседневным опытом, в котором существует лишь одна картина мира? Ответ Эверетта состоит в том, что частные «срезы» выделяются в «целом» квантовой реальности **сознанием** наблюдателя, так что субъективно он видит лишь один из классических миров.⁹ При этом каждая из

⁹ Пересказано мной по: [Менский 2010: 113]. Далее М. Б. Менский поясняет: «Разные эвереттовские миры нельзя представлять себе как

классических альтернатив (или «эвереттовских миров») объективно существует как компонент суперпозиции, но не реальна в том смысле, что выглядит для находящегося в ней наблюдателя как ВСЯ реальность, в то время как ВСЯ реальность — это невозможная для нашего, «классического» мировосприятия суперпозиция всех классических альтернатив.

Такой поворот темы переводит проблему в совершенно новую плоскость, с микро-частиц на сознание. Но на каком основании сделан вывод о том, что классические альтернативы разделяет сознание наблюдателя?

Вернёмся к примеру с котом. Как поясняет Менский: «... открыв ящик, мы, разумеется, никакой суперпозиции не обнаружим, а увидим либо живого кота (и еще не распавшийся атом), либо мертвого кота (и уже распавшийся атом). Описание системы зависит от того, открыли мы ящик или еще не открыли. В более общих терминах, описание системы после измерения зависит от того, осознал ли наблюдатель результат измерения или нет (в случае шрёдингеровского кота измерением можно считать всю описанную процедуру, а результатом измерения — то, что наблюдатель видит, открыв ящик).

А как описать состояние, в котором система находится после измерения? Оказывается, это опять зависит от сознания наблюдателя. Если экспериментатор еще не посмотрел на прибор, то он описывает состояние как суперпозицию $|\phi 1\rangle$ и $|\phi 2\rangle$. Если уже посмотрел, то либо как $|\phi 1\rangle$, либо как $|\phi 2\rangle$ (в зависимости от того, что именно он увидел).

Описание состояния системы зависит от того, осознал ли экспериментатор состояние системы или нет» [Менский 2005: 416]¹⁰.

разные материальные миры (иначе при каждом квантовом измерении вместо одного материального мира возникло бы множество похожих миров, чего, конечно, не происходит) — это всего лишь разные классические проекции единственного материального мира, имеющего квантовую природу» [Менский 2010: 115].

¹⁰ Более подробные пояснения этих процессов с точки зрения квантовой механики можно прочитать в переписке автора с (увы, уже покойным) проф. М. Б. Менским [Терентьев 2016].

Таким образом, сознание наблюдателя является одним из факторов квантового измерения. М. Б. Менский заключает: «Хотя состояние квантового мира представляется совокупностью многих классических альтернатив, но наблюдатель субъективно воспринимает лишь одну из них <...> остальные для него как бы не существуют. Таким образом, картина единственной классической реальности — это лишь иллюзия, возникающая в сознании наблюдателя» [Менский 2011: 44].

Приехали... Вот уже и физики говорят, что воспринимаемый нами мир — «лишь иллюзия». Будда, конечно, давно это заметил, о чем мы будем говорить далее. А пока что М. Б. Менский делает вывод: «Это значит, что неверным оказывается привычное (в классической физике) представление о том, что свойства, наблюдаемые при измерении, реально существуют еще до измерения, а измерение лишь ликвидирует наше незнание того, какое именно свойство имеет место. При квантовых измерениях это не так: свойства, обнаруженные при измерении, могли вообще не существовать до измерения <...> в некотором смысле при квантовом измерении реальность творится, а не просто познается! По сути дела, это означает, что классическое понимание реальности вообще никогда не бывает правильным...» [Менский 2005: 418, 419]¹¹.

Совершенно верно, соглашаются буддисты, реальна только *пустота*, то есть взаимозависимое возникновение и взаимозависимое существование всех и вся. Вне взаимодействия бессмысленно говорить и об отдельных вещах и об их свойствах¹².

¹¹ Эту позицию всегда и защищала мадхьямака. А выделенная курсивом часть фразы дословно совпадает с высказыванием Candrakīrti в *Madhyamakāvatāra*, 6.31.

¹² Вообще тему параллелизма некоторых идей современной квантовой механики и буддизма разрабатывают и со стороны физики, и со стороны буддизма: см., напр.: [Zeilinger 2003; Smetham 2017] и др. Об этом говорил и сам Нильс Бор, который был знаком с идеями мадхьямаки через датского переводчика Нагарджуны Пола Туксена [Poul Tuxen 1880–1955] (Благодарю проф. Кр. Линдтнера за эту устную информацию, полученную им от сына проф. Туксена).

Ключевое же развитие идей Эверетта Менским состоит в следующем:

«В формулировке „альтернативные классические реальности разделяются сознанием наблюдателя“ два ключевых понятия, „разделение альтернатив“ и „сознание“, точно не определены <...> автором предложена Расширенная концепция Эверетта (РКЭ), в которой эти два понятия отождествляются: *разделение альтернатив* = *сознание* <...> Таким образом, в РКЭ предполагается, что сознание <...> — это способность человека воспринимать альтернативные классические реальности раздельно» [Менский 2011: 43]¹³.

Так Менский делает еще один шаг к чисто буддийскому видению реальности: мир, то есть квантовый мир (= суперпозиция = *танхата*) и классические альтернативы (миры Эверетта = *самврити*), — един.

В буддизме это положение формулируется как тождество сансары и нирваны, где «суперпозиция» соответствует таким понятиям, как *парамартха*, *танхата*, *дхармата*, *дхармадхату*, *дхармакая* и т. п., а «классические альтернативы» — *вьавахара*, *самврити*, *сансара*.

Важно подчеркнуть, что и то, и другое включает какую-то форму сознания. Менский, определяя обычное бодрствующее сознание как «разделение альтернатив», отождествляет его лишь с явленным миром — нашей «классической альтернативой». Понятно, что нечто исходное для «разделения альтернатив» должно существовать и в «целом» — в суперпозиции. М. Б. Менский этот «сознающий аспект» суперпозиции условно называет «сверхсознанием»: «Сверхсознание — это выход из разделенных классических альтернатив в единый квантовый мир...» [Менский 2010: 117].

Аналогичное понятие существует и в буддизме: дхармадхату имеет «четыре сино-

¹³ Разумеется, выдвигая такое положение, М. Б. Менский вовсе не претендует на то, чтобы зачеркнуть многотысячелетнюю историю изучения сознания. Он не подменяет понятие сознания своим новым определением, а совершает нечто вроде математической операции, лишь добавляя новое измерение понятию сознания, в рамках принципа монизма — «тождества бытия и мышления», и не претендуя на то, чтобы трактовать его материалистически, спиритуалистически или иначе.

нима: дхармакая и прочие (Татхагата, высшая истина и нирвана)» [Майтрея 2017: 41].

Татхагата — это один из эпитетов Будды, поэтому мы можем сказать, что в сознающем аспекте дхармадхату (= «суперпозиция») эквивалентен состоянию Будды, а также Знанию (то есть всеведению) Будды.

И, как уточняют махаянские философы, к дхармадхату относится скорее термин Знание (санскр.: *джняна*), а к сансаре — сознание (*виджняна*), расщепление «абсолютного» знания под влиянием неведения¹⁴.

Глубокое отличие буддийского подхода к тому, что здесь было названо «сверхсознанием», состоит в том, что понятие о высшей истине, состоянии Будды, Татхагате и других аналогах «сверхсознания» является не просто результатом логического вывода, как в работе Менского. Напротив, всё содержание, весь смысл буддийской теории и практики и состоит в том, что буддийский йогин работает над своим обыденным сознанием, преобразуя его вплоть до реализации «со-Знания Будды» — подобного тому, что Менский называл «сверхсознанием» суперпозиции.

Дискуссия о «двух истинах» в тибетской философии

Абсолютную и относительную истины в буддизме вообще и в тибетском буддизме в частности не все понимают одинаково. Две наиболее распространённые трактовки этого вопроса в Тибете представлены фигурами философов XV в. — Цонкапой, основоположником школы гелуг, и горампой Сонамом Сенге¹⁵ из школы сакья.

Сопоставление соответствующих представлений Цонкапы и Горампы лучше всего, на мой взгляд, было сделано в книге тибетского учёного Сонама Такчо [Thakchoe 2007]¹⁶, далее мы в основном будем следовать его линии рассуждений.

¹⁴ См. подробнее: [Ранджунг 2008].

¹⁵ Горампа — учёное звание. Однако применительно к знаменитому Сонаму Сенге оно превратилось в прозвище, и в тех случаях, когда собственное имя этого учёного опускается, титул «Горампа» мы будем писать с большой буквы.

¹⁶ Автор не только изучил целый пласт сложных тибетских текстов разных школ, но также сумел выявить философские истоки воззрений их авторов и дать их интерпретацию и оценку на современном философском языке.

Автор начинает свой анализ с того, что задаётся фундаментальным вопросом: а что, собственно, разделяется на «две истины». Итак, о чем, собственно, речь? Что считают тибетские буддисты реальностью, выступающей в форме «двух истин»?

Джамьян Шепа находит вне школы гелуг шесть различных мнений об этом [Thakchoe 2007: 9], но центральное место в истории тибетской философии занимают два: уже упомянутые воззрения Цонкапы и Горампы. С. Такчо указывает на корень их расхождений: в сущности, оппоненты говорят о разных реальностях. Для Цонкапы это объективная реальность, если так можно хотя бы условно назвать сферу познаваемого (тиб.: *shes bya*), а для Горампы это «только ум» (тиб.: *blo tsam*). То есть на «две истины» — на два уровня существования — ими делятся разные вещи. Понятно, что и всё последующее у обоих мыслителей радикально отличается.

Цонкапа в обосновании своего подхода опирается, в частности, на «Питапутра-самагама-сутру», где сказано:

«... Татхагата понимает и эмпирическое (тиб.: *kun rdzob*) и высшее (тиб.: *don dam*), потому что объекты познания полностью содержат и относительный, и высший уровень» (цит по: [Thakchoe 2007: 10]).

При этом он полагает, что речь тут идёт не просто о двух разных эпистемологических подходах, а о том, что все объекты реально имеют две природы — относительную и абсолютную (подобно явлению и сущности, добавил бы я. — *А. Т.*): обе есть в каждом явлении, но выявляются в зависимости от свойств познающего сознания. «Сущность является», как говорил Гегель.

Горампа же, выделяя четыре основания деления на две истины «просто ум; просто взаимозависимость; просто объекты познания; просто субъекты, которых учил Будда» — понимает все эти основания преимущественно субъективно (эмпирические объекты познания для него — это конструкции ума) и поясняет: «Хотя в способе существования (тиб.: *gnas tshul*) объекта нет двух истин/уровней, они выделяются умом, видящим [истинный] способ существования, или не видящим [истинный] способ существования» [Thakchoe 2007: 13].

С. Такчо подводит итог этому предварительному обзору, заключая, что с точки зрения Горампы «...разделение на два уровня/истины не может быть онтологически обосновано, поскольку есть лишь одна реальность» [Thakchoe 2007: 13]. Но невежды видят лишь явления, а мудрые — лишь сущность. И, по мнению Горампы, разделение реальности на два уровня нужно лишь в пропедевтических целях, на самом деле «естина» одна — абсолютная; а относительная — просто заблуждение.

Интересно, что почти все ведущие тибетские мыслители, кроме Цонкапы, придерживались, как сообщает С. Такчо, такой же позиции: Сакья Пандита, Лонгченпа, Мипхам, Ронгтон Шакья Гьялцен, Такцанг-лоцава, Шакья Чогдэн, Микьо Дорже и Гендун Чойпэл. Так же, по мнению С. Такчо, понимают теорию двух истин и многие современные исследователи, в частности К. Линднер и К. Хантингтон. Сам же Горампа полагал, что такой позиции единодушно придерживались все сватантрики и прасангики Индии [Thakchoe 2007: 15].¹⁷

Интересно, что обосновывали свои позиции и Горампа, и Цонкапа на одних и тех же словах Нагарджуны и Чандракирти:

«Сказано [Буддой, что] две природы обнаруживаются во всех вещах — благодаря обретению подлинного или обманчивого восприятия.

Объект видящих подлинно называется «реальностью» (санскр.: *tattvam*; тиб.: *de nyid*),

¹⁷ Однако по крайней мере один из ведущих современных философов школы кагью, Трангу Ринпоче, в этом вопросе стоит на позициях Цонкапы: «Каково соотношение условной и высшей истин? Является ли одна правильной, а другая нет? Нет, между ними нет противоречия. Высшая истина является самой сутью условной истины, в то время как условная истина — способом проявления высшей» [Thrangu 2000: 5]. Также интересно отметить, что это же толкование поддерживается ещё одним общепризнанным столпом махаяны — Асангой. Как отмечал Ф. И. Щербатской: «Согласно *Dharmadharma-tā-vibhaṅga* (*kārika* 2) две сущности должны различаться в каждой дхарме: её собственная дхарма-сущность (т. е. сама вещь, паратантра) и её дхарматā-сущность (т. е. Абсолют, та же самая вещь *sub-specie-aeternitatis*)» [Stcherbatsky 1936: 23].

а [объект] видящих обманчиво — „относительной истиной“».

Candrakīrti Madhyamakāvātāra: 6.23.¹⁸

То есть все вещи имеют эти два аспекта, две природы. На первый взгляд кажется, что здесь всё сказано однозначно, и понимание Чандракирти Цонкапой не может быть оспорено.

Однако Горампа толкует сказанное совершенно иначе. По мнению С. Такчо, причиной этого является меньшая грамматическая определённость тибетского перевода данной шлоки, позволяющая трактовать выражения *yang dag mthong pa* и *mthong ba brdzun pa* и как «видящие подлинно» и «видящие ложно», и как «подлинное видение» и «ложное видение».

Такчо говорит: «Приравнивание «подлинного видения» к «видящим подлинно», а «ложного видения» к «видящим ложно» играет решающую роль в определении двух истин у Горампы. Оно позволяет ему утвер-

¹⁸ Санскр.: *samyagmr̥ṣādārśaṇalabdhabhāvaṃ rūpadvayam bibharati sarvabhāvāḥ | samyagdr̥ṣāṃ yo viṣayaḥ sa tattvaṃ mr̥ṣādr̥ṣāṃ samvṛtīsatyam uktam ||*.

Тиб.: *dnegos kun yang dag brdzun pa mthong ba yis | dnegos rnyed ngo bo gyis ni 'dzin par 'gyur | yang dag mthong yul gang de de nyid | mthong ba brdzun pa kun rdzob bden par gsungs ||*

Автокомментарий (Candrakīrti. *Madhyamakāvātāra-bhāṣya*) говорит: «Будды <...> указывали два вида внутренней природы — санскар, ростков и всех других внутренних и внешних предметов, а именно: относительную и абсолютную. Абсолютное как объект мудрости видящих истинно — обнаруживается, а существование, устанавливаемое благодаря «собственной природе» — нет. Это одна природа. Другая — самобытие, воображаемое силой ложного восприятия обычных существ, чей глаз мудрости полностью закрыт катарактой неведения, — такое самобытие не устанавливается восприятием простаков, такого бытия как самобытие нет.

Итак, у всех вещей воспринимаются эти две природы. Та природа из этих двух, которая является объектом истинного видения, — истинная суть. Она называется абсолютной истиной. Таков смысл. Её собственная сущность и должна объясняться. То, что является объектом ложного видения, — относительная истина...». (Ср.: [Чандракирти 2004: 109]).

ждать, что настоящей основой для различения двух истин в действительности является противоречие между несогласующимися воззрениями.

Но если бы всё было так просто, достаточно было бы проверить цитату по санскритскому оригиналу, где однозначно написано «видящие» (санскр.: *dṛśām*), а не «видение» (санскр.: *darśana*), сказать «прав Горампа, а не Цонкапа» и закрыть вопрос. Однако в действительности всё сложнее: ведь мы не можем уйти от того факта, что всякое восприятие субъективно. Поэтому слова «видение» и «видящий субъект» равно можно понимать и чисто субъективно, спиритуалистически (как делает Горампа) и монистически, то есть не разделяя онтологически субъект и объект восприятия, как делает Цонкапа¹⁹. То есть выбор интерпретации в данном случае должен определяться не филологическими, а философскими основаниями.

А в философском плане Горампа ещё более проясняет свой взгляд: «Здесь, в системе мадхьямаки, сам объект не может быть разделён на две истины. Эмпирическая истина и высшая истина делятся в рамках *способа восприятия* как субъект, воспринимающий обманчивое, и субъект, воспринимающий истинное <...> Все прасангики и сватантрики Индии согласны в том, что [две истины] разделяются *постигающим объект умом*» [Thakchoe 2007: 68]²⁰.

Но Нагарджуна писал в «Объяснении бодхичитты» о взаимоотношении *двух истин* несколько иначе:

«Относительное указано как *пустое* (т. е. абсолютное. — А. Т.),
пустое есть только относительное;
[одно] невозможно без [другого] так же,
как производённое и непостоянное» [Nāgārjuna: *Bodhicittavivaraṇa*, 68].

С. Такчо напоминает, что, комментируя эту шлоку, Цонкапа подчёркивал: «четверостишие показывает, что вещи *как они есть* (то есть *пустые* в абсолютном плане. — А. Т.), онтологически неотличны от относительного...»²¹. То есть, относительное и аб-

солютное онтологически неотличны: «форма есть *пустота*, *пустота* есть форма», говорит нам Сутра Сердца. Однако это не значит, что они полностью тождественны: относительная истина имеет референтом относительную природу объекта, а абсолютная — абсолютную.

Горампа же полностью противопоставляет обе истины на эмпирическом уровне — и онтологически, и эпистемологически, но при этом оговаривается, что в высшем смысле, то есть в самадхи святого арья, две истины — за пределами тождества и отличия²². Ведь, по его мнению, разделяется на две истины лишь познающий ум, и восприятие, базирующееся на неведении, — это относительная истина, а на понимании *пустоты* — абсолютная. Соответственно, то, что воспринимает относительный ум — это иллюзия, наподобие видения больным катарактой «падающих волосков», а то, что воспринимает в самадхи ум арьи — реальность, наподобие здорового зрения, ни видящего никаких «падающих волосков». Понятно, что «падающие волоски» — это просто ошибка восприятия, они не существуют в действительности и не имеют ни онтологической, ни эпистемологической связи с их отсутствием в зрении здорового человека.

Чандракирти характеризовал относительную истину как (1) скрывающую абсолютную, как (2) взаимозависимость и как (3) условное, мирское словоупотребление [Candrakīrti 1906: 492]. Цонкапа и Горампа вновь понимают эти характеристики по-разному.

Относительно (1) Цонкапа считает, что хотя три типа арьев²³ свободны от неведения, они могут иметь правильное эмпирическое познание относительного — то есть в их восприятии все условные явления не сводятся к безусловной истине. Горампа же, следуя за Джаяанандой, полагает, что после созерцания абсолютной истины в постмедитативном состоянии арьи возвращаются в относительный мир заблуждения и двойственности, где правильное познание невозможно.

²² Nges don rab gsal. Цит. по: [Thakchoe 2007: 22]. Ещё более полное разделение этих двух уровней реальности, отмечает Такчо, характерно для Долпопы.

²³ То есть, достигшие непосредственного видения пустоты шраваки, пратьекабудды и бодхисаттвы.

¹⁹ С. Такчо, правда, в своей книге считает монистом Горампу, а не Цонкапу — далее я оспарю эту точку зрения.

²⁰ Цитируется трактат Горампы Nges don rab gsal.

²¹ Dgongs pa rab gsal — цит. по: [Thakchoe 2007: 18].

Относительно (2) Цонкапа полагает, что понятие взаимозависимости относится ко всей реальности: и в этом отношении даже *высшая истина/уровень бытия* относительно, ведь она онтологически неотделима от мира явлений. «Парамартхасатъя — это высшая природа эмпирической реальности», — цитирует С. Такчо Цонкапу [Tsong kha pa 1977: 41] и резонно добавляет: «Ведь если бы парамартхасатъя не была обусловленно-возникающим явлением, она стала бы онтологическим абсолютом...» [Thakchoe 2007: 54].

Горампа же убеждён в обратном: абсолютное ни в каком смысле не зависимо или, тем более, «взаимозависимо», ибо взаимозависимость, по его мнению, согласному с мнением Джаянананды, порождается неведением, а абсолютное никак не связано с неведением. Как он пишет в своём комментарии на Мула-мадхьямака-карику:

«...природа реальности <...> имеет три определяющие характеристики, а именно: она не произведена причинами и условиями; она существует независимо от условностей и прочих явлений; она неизменна» [lta ba'i 'od zer — цит. по: [Thakchoe 2007: 73)].

Здесь его расхождение с Цонкапой радикально: ведь согласно Цонкапе именно взаимозависимость (= *пустота*) и является сутью высшей истины, и никакой другой высшей истины вне взаимозависимости просто нет и быть не может. Да и не только с Цонкапой, вспомним здесь снова Сутру Сердца: «форма есть *пустота*, *пустота* есть форма...». Горампа же понимает абсолютное как нечто полностью трансцендентное миру обусловленности, полностью независимое.

А если вернуться к относительному, то и Цонкапа и Горампа опять подтверждают своё понимание относительного (санскр.: самврители) одним и тем же стихом из Мадхьямака-аватары:

«Поскольку неведение скрывает подлинную природу, оно — „самврители“.

Оно понимает обусловленные явления как *истинные*²⁴.

²⁴ «Истинные» в этом контексте значит «истинно существующие», то есть существующие самостоятельно, необусловленно. Именно такое существование и отрицается в мадхьямаке, где всё сущее считается *пустым* — то есть взаимобусловленным.

Поэтому сказано Муни: „это самврители-сатъя“;
и всё обусловленное — самврители» [Candrakīrti *Madhyamakāvātāra*: 6.28].

Но Цонкапа понимает первую строку этой шлоки²⁵ лишь как объяснение, почему возникает самврители, специально подчёркивая, что термин «самврители» здесь и «самврители» в третьей и четвёртой строках — не одно и то же: в первой строке этот термин имеет лишь субъективный аспект и относится только к омрачённому сознанию, а не к относительной истине в целом²⁶. Горампа же понимает этот стих прямо противоположно: именно как отождествление неведения и самврители. Текст, как мы видим, позволяет и одно, и другое прочтение, поэтому понимание его должно основываться только на общем контексте мадхьямаки.

Цонкапа считает, что характеристика «заблуждение» недостаточна для определения относительной истины, (или относительного уровня существования) — «если нечто существует на относительном уровне — оно должно удовлетворять критериям эмпирического существования»²⁷.

А из определения Горампы, следующего за Джаянанандой, следует вывод, что свободный от неведения арья в самадхи и, тем более, Будда, вообще не видят нашего мира: «Будды не имеют какого-либо восприятия видимых явлений, как, например, синего цвета» [Jayānanda: 73]

По мнению Горампы, Будды видят лишь абсолютное (суперпозицию. — *А. Т.*), понимаемое ими как трансцендентная неизменная реальность, что, кажется, не вписывается ни в буддийское воззрение, ни в физику.

Но в интерпретации мадхьямаки неизменность реальности и состоит во взаимозависимом возникновении, то есть неизменности *пустоты*, где нет ни рождения, ни исчезновения. Освобождение и есть постижение *пустоты*, и Нагарджуна пояснял, что:

²⁵ Санскр.: mohaḥ svabhāvāvaraṇād dhi saṃvṛtiḥ, Тиб.: gti mug rang bzhin sgrib phyir kun rdzob ste.

²⁶ Тиб.: rkang pa dang pos stan pa'i kun rdzob dang| rkang pa phyi ma gnyis kyis bstan pa'i kun rdzob gnyis gcig tu me bya ste — текст из работы Цонкапы dgongs pa rab gsal; цит. по: [Thakchoe 2007: 56, 194].

²⁷ Из работы Цонкапы rtsa shes ṭik chen. Цит. по: [Thakchoe 2007: 57].

«Сансара и нирвана не существуют как два [разных объекта].

Совершенное познание сансары и есть сама нирвана!» [Nāgārjuna *Yuktiṣaṣṭika*: 6].

Но как и в какой степени возможно познание высшего уровня реальности? Оба мыслителя рассматривают эту проблему на уже упоминавшемся традиционном индийском примере с большим катарактой, которому видятся «падающие волосы».

Цонкапа считает, что если больному объяснить иллюзорность его видения, это поможет ему лучше понимать действительность, хотя избавиться от видения падающих волос он и не в состоянии. Горампа же считает, что ничего такой человек не поймёт, поскольку речь построена на использовании универсалий (слова (тиб.: *sgra spyi*) обозначают классы явлений (тиб.: *don spyi*), поэтому принципиально неспособны передать уникальность восприятий).

Цонкапа согласен с ним только отчасти: да, обычные люди неспособны к непосредственному недискурсивному постижению абсолютного. Но получить правильное представление об абсолютном они могут и даже должны, хотя всегда необходимо помнить о различении *понимания реальности* и самой реальности, которая обычным людям недоступна. Цонкапа говорит:

«Хотя объяснение высшей истины с помощью аналогий и не ведёт к такой её реализации, какую имеют освободившиеся от облаков неведения <...> высшая истина не является и совершенно недостижимой, ибо её глубокий смысл раскрывается словами текстов предельного уровня»²⁸.

Следуя этой мысли Цонкапы, С. Такчо вопрошает Горампу: «Если язык был бы совершенно не в состоянии раскрыть высшую истину, <...> а интеллект слушателей совершенно не способен её понять, зачем Будда столько о ней говорил? Да и сам Горампа наполнил несколько томов учениями о высшей истине. Для Горампы и его сторонников это весьма трудный вопрос...» [Thakchoe 2007: 84].

Не думаю, что такой уж трудный. Горампа вполне адекватно отвечал на него, указывая, что Будды «излагают временное учение о высшей истине в условных терми-

²⁸ [Thakchoe 2007: 84]. Цитата из *dgongs pa rab gsal*.

нах, используя «лингвистическое наложение» (тиб.: *sgro brtag*; санскр.: *samāropa*)²⁹ [Thakchoe 2007: 84], так же, как и Чандракирти:

«Ведь Бхагаван говорил: „Как может невыразимая истина преподаваться или изучаться?...только через особое употребление обычного языка (самаропа)“» [Candrakīrti 1906: 264].

Теперь остановимся на дискуссии, которая возникла по поводу понимания высшей истины — это один из важнейших пунктов полемики школы гелуг с её оппонентами. Исследователь воззрений Горампы Хосе Кабезон пишет: «Для Цонкапы объектом аналитического (conceptual) понимания *пустоты* является действительная высшая истина. <...> Иначе говоря, для Цонкапы и логический вывод, и йогический гносис (санскр.: *jñāna*) постигают один и тот же объект — *пустоту* — хотя и разными способами. Для Горампы — исключительно йогический гносис, неаналитический и нерассудочный способен постигать подлинное высшее» [Cabezón et al. 2007: 52.]

То есть позиция Цонкапы, по словам Горампы, такова:

«Простое отрицание такой истины [то есть, независимого *истинного* существования. — *A. T.*], которая не обнаруживается посредством анализа, объяснённого в текстах мадхьямаки, — и ЕСТЬ *пустота*. Это *неутверждающее отрицание*³⁰ и есть высшее воззрение мадхьямаки; это действительная (*mtshan nyid pa*) абсолютная истина (*don dam bden pa*) и высшая реальность (*gnas lugs mthar thug pa*) явлений» [Cabezón et al. 2007: 81,115].

²⁹ В «Принстонском словаре буддизма» *samāropa* определяется как «superimposition», «reification», или «erroneous affirmation»; приписывание объекту качества, которым он фактически не обладает [The Princeton Dictionary of Buddhism 2013: 746].

³⁰ Этот термин требует некоторых пояснений. «Утверждающее отрицание» (санскр. *pariccheda*; тиб. *ma yin dgag*) — это логическое отрицание, подразумевающее, что если ложно А, то истинно не-А. «Неутверждающее отрицание» (санскр. *viccheda*; тиб. *med dgag*) подразумевает, что из отрицания А не следует признание не-А или чего бы то ни было, а только лишь (тиб.: *tsam*) отрицается А.

и далее:

«Все [ответвления] великой и малой колесниц одинаковы в том, что они реализуют *пустоту* — простое отрицание истины, — как объяснено выше» [Cabezón et al. 2007: 87]³¹.

Но действительно ли Горампа правильно понял позицию Цонкапы, якобы состоящую в том, что *пустота* или высшая истина — это всего лишь «неутверждающее» логическое отрицание ошибочных представлений? Приведу лишь несколько примеров того, что сам Цонкапа говорил по этому поводу в своих основных работах. Например, в «Большом руководстве к этапам Пути Пробуждения» он одобрительно приводит мнение Камалашилы:

«... в «Свете срединности» сказано, что постигаемое с помощью логики называется «абсолютным» [лишь] по *сходству* с абсолютной истиной, [но не является им]» [Цонкапа 2010: 937].

Абсолютная истина, говорит Цонкапа далее, это нирвана, а не что-то, постигаемое логически:

«...достижение нирваны означает ее осуществление, нирваной же полагается факт прекращения [страдания], то есть **абсолютная истина**» [Цонкапа 2010: 1043].

и подкрепляет это цитатой из Чандракирти:

«... абсолютное не становится ни вещью, ни отсутствием вещей: ибо [абсолютное] — это естественный *покой*» [Цонкапа 2010: 1045].

Чисто гносеологические определения абсолютной истины как отсутствия за-

³¹ Здесь Кабезон мягко отмечает (прим. 91 на с. 292), что «позиция Цонкапы чересчур упрощена Горампой». Я бы сказал — полностью искажена, — что будет видно из приводимых ниже материалов. Кроме того, здесь очередной раз необходимо отметить неудачный перевод тибетского слова *bden pa* как *truth* ('истина'): он совершенно искажает смысл слов Горампы. В действительности, Цонкапа, по мнению Горампы, говорит, что «*пустота* — это просто отрицание *истинного* (то есть независимого, постоянного. — А. Т.) [существования]», а не нелепое «*пустота* это просто отрицание истины», — как переводит Кабезон.

блуждений встречаются у Цонкапы лишь контекстуально, в полемике против оппонентов, верящих в «собственную сущность» вещей:

«Итак, абсолютная истина определяется просто как (1) отсутствие каких-либо измышлений о вещах, „определяемых собственной сущностью“, и (2) избавление тем самым от всех измышлений ложного видения самобытия, которого нет. И в „Ясных словах“ (15.2) сказано:

„Благодаря тому, что святые не имеют катаракты неведения и не видят того, что воспринимается из-за катаракты незнания [истинного] порядка вещей, объектом их [познания] становится сущность (санскр.: *svagūra*), которая определяется как [подлинная] *природа* (санскр.: *svabhāva*) [вещей]“» [Цонкапа 2010: 1046]³².

«Те, кто, не считает абсолютную истину лишь полным пресечением двух самостей и прочих фантазий, <...> отстраняются от всего Слова Большой и Малой колесниц» [Цонкапа 2010: 1046].

Здесь Цонкапа полемизирует против тех, кто представляет абсолют как нечто отдельное, самосущее, всплывающее тогда, когда все видимости устранены. Поэтому он и направляет острие своей критики против гипостазирования такого абсолюта. Но это он делает лишь для нужд такого рода полемики. Целиком же понятие абсолютной истины Цонкапа разбирает в своей последней большой работе — «Среднем Ламриме», где он пишет:

«абсолютной истиной считается высшая реальность<...> в „Толковании ‘60 доводов’“ [Чандракирти] (комм. на шлоку 5cd. — А. Т.) говорит, что абсолютная истина считается существующей лишь в мирском, условном смысле³³» [Цонкапа 2015: 509].

И далее Цонкапа делает ключевое пояснение своей позиции:

³² Такой *природой* является *пустота*.

³³ Тиб.: 'jig rten gyi tha snyad, санскр.: *lokavyavahāra*, общепризнанное словесное обозначение. Он имеет в виду, что её нельзя гипостазировать как некую трансцендентную реальность.

«Истинное познание двояко: (1) недискурсивное знание (ye shes) святых при нерассудочном *ровном сосредоточении*; (2) дискурсивное истинное познание при вникании в *реальность*, опирающемся на аргументы (rtags), и т. п.

Недискурсивное Со-Знание (ye shes) и схожая с ним мудрость (shes rab), указанные в „Пламени диалектики“ [Бхавивеки. — А. Т.] в качестве абсолютного, и два [типа] абсолютного, упомянутые в „Свете срединности“ [Камалашилы. — А. Т.], означают одно и то же. Поэтому неправильно полагать, что два [типа] абсолютного, упомянутые в этом сочинении, означают лишь абсолютную [истину] в качестве объекта, но не субъекта.

Первый [тип — недискурсивное Со-Знание], постигающее *реальность*, способно одновременно пресечь *измышленное* [представление об] *истинности* и двойственное видение по отношению к своим объектам, поэтому является подлинным абсолютным, а также называется „ушедшим за пределы всех измышленных [понятий]“.

Второй [тип — дискурсивная мудрость] может прекратить представление *истинными* своих объектов, но неспособен пресечь двойственное видение. Поэтому, будучи лишь схожим с немирским абсолютным, он [и называется] „сходным с абсолютным“.

Необходимо выделить и два типа абсолютного объекта (*yul gyi don dam*), опровергающие абсолютное возникновение и т. п. форм и прочего.

(1) *Пустота* объектов, истинно познанная недискурсивным путем, является подлинным абсолютным, незатемненным обоими *измышлениями*³⁴.

(2) [*Пустота* объектов], истинно познанная дискурсивным способом, затемнена ещё одним *измышлением*³⁵, поэтому не является подлинным абсолютным, не затемненным ни одним из двух *измышлений*...» [Цонкапа 2015: 527].

Таким образом, можно видеть, что критика Горампы, приписывающая Цонкапе мнение о том, что высшую реальность

³⁴ Т. е. представлением об *истинном* существовании (тиб. bden 'dzin) и двойственным видением (тиб. gnyis snang).

³⁵ Т. е. двойственным видением.

можно полностью постичь логически, основана на заблуждении — такого мнения у Цонкапы нет. Дискурсивное познание, как Цонкапа и говорит в вышеприведенных цитатах, дает представление о высшей истине, но это только «подобие» (тиб.: rje su mthun pa) истины, а не сама истина. Если Горампа и нашёл где-то в трудах Цонкапы высказывание, которое он интерпретировал в ином смысле — он должен был сверить его с контекстом и с мыслями Цонкапы, представленными в его основных трудах.

Глубже вопрос о понимании абсолютной истины в трудах Цонкапы уже давно разобрал геше Туптен Джинпа в своей книге о философии Цонкапы:

«... согласно Цонкапе, термин „высшее“ (paramārtha) используется двумя способами <...> Во-первых, и прежде всего, в контексте онтологии мадхьямаки (или её отрицания), термин „высшее“ означает, что все вещи и события лишены какого-либо абсолютного или высшего существования или тождественности. <...> Во втором случае „высшее“ соотносится с „относительным“ (saṃvṛti) в общемахаянской доктрине двух истин. В этом, последнем, контексте „высшее“ относится к высшей природе всех вещей и событий в отличие от их относительной (то есть эмпирической и условной) природы. Цонкапа пишет: „Если это [различие между двумя значениями термина „высшее“] хорошо понято, будет понятен смысл объяснения, почему нет противоречия между [утверждением,] что ничто не существует по своей собственной природе и ничто не существует с высшей точки зрения, сохраняя при этом [позицию,] что высшая природа существует и является способом существования [вещей (как они есть. — А. Т.)] и высшего объекта“» [Jinpa 2002: 46–47]³⁶.

«...Поэтому не может быть, чтобы высшее значение, природа вещей, их *таковость*, *способ существования* [всех явлений] не существовали. Но, если они

³⁶ Цитата из *dBu ma la 'jug pa'i rnam bshad dgongs pa rab gsal*: 'di legs par shes na gshis lugs la dang/ don dam du med zer ba dang/ yang chos nyid yod par 'dod cing de nyis gshis lugs dang don dam yin par smra ba mi 'gal ba'i gdnad rnam shes par 'gyur ro//

существуют, — то не как абсолютные, или [имеющие свой особый] реальный способ существования. Предположить противное — значит показать полное незнакомство с методами критического анализа с высшей точки зрения» [Jinpa 2002: 46–47].³⁷

Горампа, видимо, не читал данные произведения Цонкапы и составил своё понимание его идей лишь на текстах, где использовался только первый из двух смыслов термина «высшее». Но удивительно, что и некоторые глубокие знатоки произведений Цонкапы следуют пониманию Горампы. Так, Хосе Кабезон пишет: «Для Цонкапы действительная высшая истина является объектом логического (conceptual) понимания пустоты» [Cabezón et al. 2007: 52]. Это мнение тоже апеллирует лишь к первому значению слова «высшее» в понимании Цонкапы и совершенно игнорирует второе.

³⁷ de'i phyir don dam dang chos nyid dang de kho na nyid dang gshis lugs rnam med par mi 'thad la/ yog na 'ang de dag tu ma grub na gzhan gang du grub ces smra ba ni don dam par grub rna grub dpyod pa'i dpyod lugs kyi nam pa rna chags pa'i gnam mo//

Отметим, что данный подход Цонкапы в точности соответствует подходу Нагарджуны, о котором Д. С. Рюэгг писал: «В приписываемых ему работах, в действительности, мы находим и негативную теорию, пользующуюся апофатическим методом, и позитивную теорию с катафатическим представлением парамартхи <...> Негативная и позитивная теории абсолютной реальности, использовавшие апофатический и катафатический подходы для её описания, часто трактуются как противоположные доктрины. Для некоторых тибетских комментаторов различия между ними оказалось корнем противостояния между доктринами о пустоте самобытия (gang stong) и доктриной о пустоте лишь разнообразных факторов, НЕ конституирующих абсолют (gzhan stong)...Возможно, стоит подумать, не являются ли оба эти подхода, не согласующиеся на литературном уровне (где гимны могут контрастировать со схоластическими трактатами), — взаимодополнительными на философском и религиозном уровнях (где обе теории, хотя и отличны, но не обязательно несовместимы. Это соответствовало бы базовой махаянской теории о том, что высшая реальность невыразима в словах и понятиях и может быть познана лишь прямо и непосредственно, за пределами викальп и прапанч» [Ruegg 1981: 43–44].

На такую ошибку указывал ещё в XIX в. Жамар Ринпоче:

«Ранние [учители] считали Славного Чандру, Шантидеву и других «мадхьямиками[-приверженцами] *непробывания*», полагающими абсолютной истиной лишь устранение всех измышлений относительно явлений. Они неправильно понимали такие слова, как изреченные во „Введении в практику“ (Шантидевы. — А. Т.):

Когда для ума нет ни сущего, ни не-сущего, тогда отсутствуют и другие представления, — поэтому [ум], не имея объекта, совершенно спокоен.

И, по их мнению, система „приверженцев“ *непробывания*“ состоит в следующем. При [постижении] неопишуемой абсолютной [истины], для которой не подходят никакие *измышленные* понятия: „сущее“, „не-сущее“, оба вместе и ни то, ни другое <...>, — в уме отсутствуют любые представления. Это лишь называется „постижением отсутствия *измышлений*“, но по сути дхармата выходит за пределы объектов ума, поэтому и *ровное сосредоточение* арьи не имеет объекта.

Так следует понимать „лишь устранение *измышлений*“ в этой системе. Но важно знать, что оно не имеет ничего общего с простым опровержением отрицаемого — *истинного* существования и сосредоточением на лишенной всех *измышлений* абсолютной [истине] в состоянии недискурсивного постижения *пустоты*» [Zhamar 2012: 365–366].

Однако вернёмся к другим аспектам двух истин. Тесно связан с проблемой возможности постижения абсолютной истины вопрос об одном из краеугольных камней буддийской практики — «правильном воззрении»: как достичь его? Оно, соответственно двум истинам, разделяется на два уровня: мирское (санскр.: laukika-samyagdr̥ṣṭi, тиб.: 'jig rten pa'i yang dag pa'i lta ba) и «надмирское» (санскр.: lokottara-samyagdr̥ṣṭi, тиб.: 'jig rten las 'das pa'i yang dag pa'i lta ba). Первое — это умозрительное постижение *четырёх истин*, второе — переживание их тоже на относительном уровне, но в собственном непосредственном опыте, «проникая, трансцендируя

и непосредственно открывая надмирскую природу внутри себя» [Thakchoe 2007: 94]. Надмирское становится возможным и начинается с *пути видения* — вместе с непосредственным постижением *пустоты*.

Понятно, что относительно мирского воззрения у Цонкапы и Горампы разные мнения. Для Цонкапы мирское правильное воззрение связано с обеими *истинами*, поскольку они неразделимы; мирское правильное воззрение предшествует и подготавливает путь надмирскому, являясь условием его возникновения:

«Если бы не так, то и неомраченный путь не мог бы возникнуть из омраченного. Следовательно, простые существа не достигали бы святости, поскольку причина и результат не схожи» [Цонкапа 2010: 1251]³⁸.

Для Горампы мирское правильное воззрение связано исключительно с относительной *истиной*, поскольку, по его мнению, оно неразрывно связано с верой в «истинное» существование. На абсолютную истину направлено только надмирское правильное воззрение, а мирское «правильное воззрение» лишь мешает в этом.

Интересно, что, характеризуя эту позицию Горампы, Такчо приводит слова индийского исследователя Нарайна, правильно указывающего, что при таком толковании относительной *истины* «сансара и нирвана оказываются двумя реальностями (orders), не только совершенно разорванными и не взаимодействующими, но и непроницаемо автономными, что сводит мадхьямика к статусу бескомпромиссного дуалиста» [Narain: 239]. Но сам Такчо, как ни странно, приходит к прямо противоположным выводам, и характеризует Горампу как мониста, а Цонкапу — как плюралиста [Thakchoe 2007: 2].

На мой взгляд, именно осознание тождества относительной и абсолютной реальности является монистическим подходом, поэтому последовательным монистом является как раз Цонкапа.

³⁸ Любопытно, что аналогичную мысль Н. Бора упомянул В. Гейзенберг в своей автобиографии: когда они уезжали из горной хижины, где катались на лыжах, Бор мыл посуду и заметил, что вода, которой он мыл посуду, довольно грязная, мочалка грязная, но результат довольно удовлетворителен...

Заключение

Взгляд на тибетский спор с позиций квантовой физики

Характерной чертой квантового мира является то, что все события в нем являются взаимопределяемыми. Т. е. *суперпозиция* — это истинное положение вещей, где нет отдельных сущностей, обладающих собственной природой, а все существует только взаимоотноительно.

Такое истинное состояние дел, состояние взаимозависимого возникновения, в буддизме называется *пустотой* или *тактовостью* — «татхатой». Человек, который достиг уровня арья, т. е. непосредственного постижения *пустоты*, или татхаты, уже не видит отдельные вещи и явления, которые видим мы. А что он видит? Он видит парамартху — абсолютную истину, или, как сказал бы физик — суперпозицию, т. е., метафорически говоря, все явления всех вероятностных классических «миров Эверетта» одновременно в их взаимосвязях³⁹.

А кто прав с точки зрения интерпретации физики Эверетта-Менского — Цонкапа или Горампа? Если абсолютная истина (парамартха, татхата), подлинная реальность дхармадхату подобна тому, что у физиков именуется «суперпозицией», а относительная истина (самврити, вьявахара) — «классической альтернативой», то, как было сказано (см. выше) М. Б. Менским, «картина единственной классической реальности — это лишь *иллюзия*, возникающая в сознании наблюдателя». Но иллюзорно только наше восприятие этой реальности как *единственной* — в действительности «состояние квантового мира представляется совокупностью многих классических альтернатив», воспринимаемых разными наблюдателями, сознание которых по-разному кармически (как сказал бы буддист) обусловлено. То есть, с точки зрения квантовой интерпретации Эверетта-Менского, и классические

³⁹ Подчеркну еще раз, что это только условное, метафорическое (физик сказал бы «классическое, а не квантовое») выражение: отдельных «миров» или отдельных явлений ни в татхате, ни в суперпозиции просто нет. Как выглядит татхата или совокупность всех миров Эверетта — представить себе на нашем, относительном, «классическом» уровне бытия невозможно.

альтернативы (мир явлений), и суперпозиция (сумма всех миров Эверетта, квантовый мир) существуют объективно, хотя и расщепляются — при расщеплении Знания в воспринимающих сознаниях. Поэтому думаю, что в этом вопросе физики одобрили бы понимание Чандракирти Цонкапой, а не Горампой.

Источники

- Candrakīrti — *Candrakīrti*. Madhyamakāvatāra. D3861⁴⁰.
 Candrakīrti — *Candrakīrti*. Madhyamakāvatārabhāṣya. D3862.
 Jayānanda — *Jayānanda*. Madhyamakāvatārasyaṭkā. D3870.
 Nāgārjuna — *Nāgārjuna*: Mūlamadhyamakakārika.
 Nāgārjuna — *Nāgārjuna*: Bodhicittavivaraṇa.
 Nāgārjuna — *Nāgārjuna*: Yuktiṣaṣṭika.

Sources

- Candrakīrti. Madhyamakāvatāra. D3861⁴¹.
 Candrakīrti. Madhyamakāvatāra-bhāṣya. D3862.
 Jayānanda. Madhyamakāvatārasyaṭkā. D3870.
 Nāgārjuna. Bodhicittavivaraṇa.
 Nāgārjuna. Mūlamadhyamakakārika.
 Nāgārjuna. Yuktiṣaṣṭika.

Литература

- Гегель 1971 — *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. II. М.: Мысль, 1971. 248 с.
 Даль 1880 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I. СПб.; М.: Тип. М. О. Вольфа, 1880. 812 с. [электронный ресурс] // URL: <https://runivers.ru/upload/iblock/bda/Tolkovyiy%20slovar%20Dalya%202.pdf> (дата обращения: 22.02.2019).
 Даль 1881 — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. И – О. СПб.; М.: Тип. М. О. Вольфа, 1881. 807 с. [электронный ресурс] // URL: <https://runivers.ru/upload/iblock/bda/Tolkovyiy%20slovar%20Dalya%202.pdf> (дата обращения: 22.02.2019).

⁴⁰ Здесь и далее при ссылках на тибетский буддийский канон приводится каталожный номер к изданию Дерге. См., напр.: Guide to the Nyingma Edition of the sDe-dge *bKa' 'gyur /bsTan 'gyur*. Ed. By Tarthang Tulku. Berkeley, California: Dharma Publishing, 1980. 1148 p.

⁴¹ Here and in further references to the Tibetan Buddhist Canon the paper uses respective catalogue ID numbers of the Derbe Edition. E.g., see, Guide to the Nyingma Edition of the sDe-dge *bKa' 'gyur /bsTan 'gyur*. Ed. By Tarthang Tulku. Berkeley, California: Dharma Publishing, 1980. 1148 p.

С точки зрения квантово-механической интерпретации Эверетта-Менского, абсолютная реальность является лишь суперпозицией относительных, классических реальностей; о существовании некоей отдельной запредельной реальности, не подлежащей прямым или косвенным наблюдениям, в физике речь не идёт. Сущность — является.

- Менский 2005 — *Менский М. Б.* Концепция сознания в контексте квантовой механики // Успехи физических наук. Т. 175. 2005. № 4. Апрель. С. 412–435.
 Менский 2010 — *Менский М. Б.* Тайны сознания и параллельные реальности квантового мира // Культура и время. 2010. № 1. С. 110–123.
 Менский 2011 — *Менский М. Б.* Параллельные реальности в квантовом мире и концепция сознания // Буддизм России. 2011. № 43. С. 44–45.
 Ранджунг 2008 — *Третий Кармана Ранджунг Дордже.* О различении сознания и изначального осознания / пер. с тиб. В. Батаров. М.: Ганга, Шечен, 2008. 288 с.
 Терентьев 2016 — *Терентьев А.* Переписка с Менским [электронный ресурс] // URL: <http://www.buddhismofrussia.ru/books/458/> (дата обращения: 25.02.2019).
 Цонкапа 2010 — *Чже Цонкапа.* Большое руководство к этапам Пути Пробуждения / пер. с тиб. А. Кугявичуса. 2-е изд. СПб.: Издание А. Терентьева, 2010. 1593 с.
 Цонкапа 2015 — *Чже Цонкапа.* Сокращенное руководство к этапам Пути Пробуждения (Средний Ламрим) / пер. с тиб. А. Кугявичуса. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. 642 с.
 Чандракирти 2004 — *Чандракирти.* Введение в мадхьямику (с комментариями автора). Пер. с тиб. А. Донца. СПб.: Евразия, 2004. 464 с.
 Cabezón et al. 2007 — *Cabezón, José Ignacio; Geshe Lobsang Dargyay.* Freedom from Extremes. Gorampa's "Distinguishing the Views" and the Polemics of Emptiness. Boston: Wisdom Publications. 2007. 418 p.
 Candrakīrti 1906 — *Candrakīrti.* Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti. Publié par L. de la Vallée Poussin. Bibliotheca Buddhica, 4, St. Petersburg: Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1906.
 Smetham 2017 — *Smetham Graham.* Quantum Path to Enlightenment. Researches inspired by the Quantum Buddhist Psycho-Metaphysics of Michael Mensky. Published by Lulu Press, Inc., 2017. 394 p.

- Everett 1957 — *Everett, H. (III)* «Relative State» Formulation of Quantum Mechanics // Review of Modern Physics. 1957. Vol. 29. N. 3. July. Pp. 454–462.
- Jinpa 2002 — *Jinpa, Thupten*. Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy: Tsongkhapa's Quest for the Middle Way. London and New York: Routledge Curzon, 2002. 248 p.
- Karunadasa 2014 — *Karunadasa, Y.* The Theravada Abhidhamma. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2014. 377 p.
- Narain*. The Nature of Madhyamaka Thought // The Madhyamaka Dialectic and the Philosophy of Nāgārjuna. (ed.) by Samdhong, Rinpoche. Sarnath. [No date].
- Ruegg 1981 — *Ruegg, David Seyfort*. The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. 1981. 146 p.
- Ruegg 2002 — *Ruegg, David Seyfort*. Two Prolegomena to Madhyamaka Philosophy. Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought. Part 2. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 2002. 300 p.
- Stcherbatsky 1936 — *Madhyānta-vibhaṅga*. Discourse on Discrimination between Middle and Extremes ascribed to Bodhisattva Maitreya and commented by Vasubandhu and Sthiramati / Tr. from the Sanskrit by Th. Stcherbatsky. SPb.: Bibliotheca Buddhica. 1936. Vol. 30. 170 p.
- Thakchoe 2007 — *Thakchoe S.* The Two Truths Debate. Tsonkhapa and Gorampa on the Middle Way. Boston: Wisdom Publications. 2007. 245 p.
- The Princeton Dictionary of Buddhism 2013 — The Princeton Dictionary of Buddhism. By *Buswell, Robert E. Jr., Lopez, Donald S. Jr.* Princeton and Oxford, 2013. 1304 p.
- Thrangu 2000 — *Thrangu Rinpoche*. Distinguishing the Middle from the Extremes (Skt. Madhyantavibhanga) by Asanga based on the inspiration of the Buddha Maitreya. A Commentary by Thrangu Rinpoche / Tr. by Jules Levinson. Boulder: Namu Buddha Seminar. 2000. 106 p.
- Tsong kha pa 1997 — Tsong kha pa drang nges legs bshad snying po (=Легко изложенная суть [различения] буквального и подлинного) // Geshe Yeshe Tabkhe's Shar Tsong kha pa'i drang ba dang nges pa'i bstan chos legs bshad snying po (=Геше Еше Табке. «Легко изложенная суть [различения] буквального и подлинного» [- произведение] Цонкапы с востока). Sarnath: CIHTS, 1997.
- Zeilinger 2003 — *Zeilinger, Anton*. Encounters Between Buddhist and Quantum Epistemologies // Buddhism and Science. Breaking New Ground. Ed. by B. Alan Wallace. Columbia series in science and religion. New York: Columbia University, 2003. Pp. 387–398.
- Zhamar 2012 — *Zhamar Gedun Tenzin Gyatso*. lhag mthong chen mo'i dka' 'grel dgongs zab snang ba'i sgron me // Byang chub lam gyi rim pa khrid yig. Vol. 4 (a mdo zhwa dmar dge ,dun bstan ,dzin rgya mtsho, 1852–1912: Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment). Manipal. 2012 (неопубликованный перевод А. Кугявичуса).

References

- Cabezón, José Ignacio; Geshe Lobsang Dargyay. Freedom from Extremes. Gorampa's 'Distinguishing the Views' and the Polemics of Emptiness. Boston: Wisdom Publications, 2007. 418 p. (In Eng.)
- Candrakīrti. Introduction to Madhyamaka. A. Donets (transl.). St. Petersburg: Evraziya, 2004. 464 p. (In Russ.)
- Candrakīrti. Mūlamadhyamaka-kārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti. Publ. by L. de la Vallée Poussin. Bibliotheca Buddhica, 4. St. Petersburg: Imper. Acad. of Sc., 1906. (In Sanskr. and Fr.)
- Dahl V. I. Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language. Vol. 1. St. Petersburg; Moscow: M. O. Wolf, 1880. 812 p. An Internet resource: <https://runivers.ru/upload/iblock/bda/Tolkovyi%20slovar%20Dalya%202.pdf> (accessed: February 22, 2019). (In Russ.)
- Dahl V. I. Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language. Vol. 2. Letters 'И – О'. St. Petersburg; Moscow: M. O. Wolf, 1881. 807 p. An Internet resource: <https://runivers.ru/upload/iblock/bda/Tolkovyi%20slovar%20Dalya%202.pdf> (accessed: February 22, 2019). (In Russ.)
- Everett, H. (III) 'Relative State' Formulation of Quantum Mechanics. *Review of Modern Physics*. 1957. Vol. 29. No. 3. July. Pp. 454–462. (In Eng.)
- Smetham, Graham. Quantum Path to Enlightenment. Researches inspired by the Quantum Buddhist Psycho-Metaphysics of Michael Mensky. Lulu Press Inc., 2017. 394 p. (In Eng.)
- Hegel G. W. F. The Science of Logic. Vol. II. Moscow: Mysl', 1971. 248 p. (In Russ.)
- Jinpa, Thupten. Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy: Tsongkhapa's Quest for the Middle Way. London and New York: Routledge Curzon, 2002. 248 p. (In Eng.)

- Karunadasa, Y. The Theravada Abhidhamma. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2014. 377 p. (In Eng.)
- Madhyānta-vibhaṅga. Discourse on Discrimination between Middle and Extremes Ascribed to Bodhisattva Maitreya and Commented by Vasubandhu and Sthiramati. Th. Stcherbatsky (transl.). St. Petersburg: Bibliotheca Buddhica, 1936. Vol. 30. 170 p. (In Russ.)
- Mensky M. B. Conception of consciousness in the context of quantum mechanics. *Uspekhi Fizicheskikh Nauk*. Vol. 175. 2005. No. 4, April. Pp. 412–435. (In Russ.)
- Mensky M. B. Mysteries of consciousness and parallel realities in the quantum world. *Kul'tura i Vremya*. 2010. No. 1. Pp. 110–123. (In Russ.)
- Mensky M. B. Parallel realities in the quantum world and the concept of consciousness. *Buddhism of Russia*. 2011. No. 43. Pp. 44–45. (In Russ.)
- Narain H. The Nature of Madhyamaka Thought. In: The Madhyamaka Dialectic and the Philosophy of Nāgārjuna. Samdhong Rinpoche (ed.). Sarnath. Pp. 175–196. (In Eng.)
- Ranjung Dorje. *Distinction of Consciousness and Primordial Awareness*. V. Batarov (transl.). Moscow: Ganga, Shechen, 2008. 288 p. (In Russ.)
- Ruegg, David Seyfort. The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. 1981. 146 p. (In Eng.)
- Ruegg, David Seyfort. Two Prolegomena to Madhyamaka Philosophy. Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought. Part 2. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 2002. 300 p. (In Eng.)
- Terentyev A. [Letters between M. Mensky and A. Terentyev]. An Internet resource: <http://www.buddhismofrussia.ru/books/458/> (accessed: February 25, 2019). (In Russ.)
- Thakchoe S. The Two Truths Debate. Tsonkhapa and Gorampa on the Middle Way. Boston: Wisdom Publications. 2007. 245 p. (In Russ.)
- The Princeton Dictionary of Buddhism. Buswell, Robert E. Jr., Lopez, Donald S. Jr. (comps.). Princeton and Oxford, 2013. 1304 p. (In Eng.)
- Thrangu Rinpoche. Distinguishing the Middle from the Extremes (Skt. Madhyantavibhanga) by Asanga Based on the Inspiration of the Buddha Maitreya. A Commentary by Thrangu Rinpoche. Jules Levinson (transl.). Boulder: Namu Buddha Seminar, 2000. 106 p. (In Eng.)
- Tsong kha pa drang nges legs bshad snying po. An Easily Explained Essence [for the Differentiation between] the Literal and True. In: Geshe Yeshe Tabkhe [Comments]. Sarnath: CIHTS, 1997. (In Tib.)
- Tsong kha pa, The Middle Length Treatise to the Stages of the Path of Awakening (Middling Lamrim). A. Kugevičius (transl.). Moscow: Save Tibet Foundation, 2015. 642 p. (In Russ.)
- Tsong kha pa. A Great Treatise on the Stages of the Path to Awakening. A. Kugevičius (transl.). 2nd ed. St. Petersburg: A. Terentyev, 2010. 1593 p. (In Russ.)
- Zeilinger, Anton. Encounters Between Buddhist and Quantum Epistemologies. In: Buddhism and Science. Breaking New Ground. B. Alan Wallace (ed.). New York: Columbia University, 2003. Pp. 387–398. (Eng.)
- Zhamar Gedun Tenzin Gyatso. Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment. In: Byang chub lam gyi rim pa khrid yig. Vol. 4. Manipal, 2012. (An unpublished translation by A. Kugevičius). (In Russ.)





Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Is. 3, pp. 441–449, 2019
DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-441-449
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 821.512.37

Списки рукописей и история публикации «Истории Усун Дебискерту-хана»

Баазр Александрович Бичеев¹

¹Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник
ORCID: 0000-0002-9352-7367. E-mail: bazar@mail.ru

Аннотация. *Введение.* В старописьменной монгольской литературе особой популярностью пользовались тексты дидактического содержания. Они создавались монгольскими авторами на основе образцов древнеиндийской дидактической литературы. В таких наставлениях три основные ценности — *дхарма, артха и кама* — должны находиться в постоянном равновесии. Однако один из этих факторов всегда должен быть ведущим. Составной частью *артхашастры* была *нитишастра* как самостоятельная наука о политике и управлении страной. Однако в монгольской литературе соединение двух правил — светского и религиозного стало характерным признаком дидактического жанра. Богатое и разнообразное наследие монгольской дидактической литературы, согласно утвердившейся традиции, стало называться «поучениями двух правил». Даже если в таких произведениях религиозные наставления не занимали заметного места, конечная цель авторами этих текстов объяснялась вполне в духе буддийской дхармы. Одним из известных произведений дидактической литературы можно назвать «Историю Усун Дебискерту-хана». *Цель* статьи — введение в научный оборот данных о списках рукописей ойратской версии «Истории Усун Дебискерту-хана», истории публикации текста произведения и его устных вариантах. Решаемые задачи: поиск и выявление списков рукописей «Истории Усун Дебискерту-хана» на «ясном письме», данных о публикации текста и фиксации устных вариантов произведения. Основной *метод* исследования — поисковый подход и метод сравнительно-сопоставительного анализа. *Результаты* поискового этапа: 1) о широкой распространенности произведения свидетельствуют тринадцать списков этого текста, выявленных в коллекциях ойратских рукописей Монголии, России и Китая; 2) публикация текста памятника была осуществлена представителями калмыцкого зарубежья в 1926 г.; 3) устный вариант предания о легендарном тибетском царе Усун Дебискерту-хане был опубликован в русском переводе в 1810 г. *Выводы.* На основе списков тринадцати рукописей, обнаруженных в ходе поисковой работы, выявлено, что произведение пользовалось широкой популярностью во всех трех ареалах бытования ойратов (Монголия, Россия и Китай). Также о популярности произведения свидетельствует зафиксированное у волжских калмыков в начале XX в. устное предание о легендарном тибетском царе Усун Дебискерту-хане.

Ключевые слова: буддизм, дидактическая литература, перевод, рукопись, списки рукописей
Благодарности. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (номер государственной регистрации: АААА-А19-119011490036-1)/

Для цитирования: Бичеев Б. А. Списки рукописей и история публикации «Истории Усун Дебискерту-хана». *Oriental Studies*. 2019;(3): 441-449. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-441-449.

UDC 821.512.37

‘*The Story of Usun Debiskertu Khan*’: Manuscript Copies and History of Publication

Baazr A. Bicheev¹

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin Str., Elista 358000, Russian Federation)
Dr. Sc. (Philosophy), Leading Research Associate
ORCID: 0000-0002-9352-7367. E-mail: bazar@mail.ru

Abstract. Introduction. In old Mongolian literature, texts of didactic texts enjoyed special popularity. Those were created by Mongolian authors following the examples borrowed from ancient Indian didactic literature. In such tutorials the three basic values — *Dharma*, *artha* and *kama* — are to be in constant balance. However, one of these factors should always be leading. The *nitisastra* was an integral part of the *arthasastra* as an independent science about politics and governance. Still, in Mongolian literature, it is the combination of two instructions — secular and religious ones — that became characteristic to the didactic genre. The rich and diverse heritage of Mongolian didactic literature, according to the established tradition, became known as ‘teachings of the two rules’. Even if in such works religious instructions did not occupy any prominent place, the ultimate goals of such texts could well be interpreted in the spirit of the Buddhist Dharma. So, ‘*The Story of Usun Debiskertu Khan*’ is a most famous work of didactic literature. According to the contents of the monument, the legendary Khan of Tibet had delivered the teachings during a conversation with sixteen dignitaries of his. The text of the monument was translated into Oirat after the creation of the Clear Script (1648) but it could have also been translated into Classical Mongolian in the early-to-mid 17th century. The thirteen manuscript copies of the text discovered in collections of Oirat manuscripts throughout Russia, Mongolia and China attest to the popularity and wide distribution of this work. At the same time, the work can be found both in the form of separate manuscripts and within literary collections which, as a rule, had comprised most famous and beloved texts. *The Story* was first published by representatives of the Kalmyk expatriate community in the early 20th century.

Keywords: Buddhism, didactic literature, translation, manuscript, manuscript copies

Acknowledgements: Research was performed within a government subsidy — project name ‘Oral and Written Heritage of Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions’ (State Reg. No. AAAA-A19-119011490036-1).

For citation: Bicheev B. ‘*The Story of Usun Debiskertu Khan*’: Manuscript Copies and History of Publication. *Oriental Studies*. 2019;(3): 441-449. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-441-449.



Введение

Произведения дидактического содержания составляют своеобразный пласт старописьменной монгольской и ойратской литературы. Тексты подобного вида пользовались особой популярностью и широкой распространённостью среди любителей книжной старины. Вполне естественно, что они оказались в поле исследования современно-

го монголоведения [Бадмаев 1984; Ёндон 2013; Цэрэнсодном 1976].

Известный монгольский учёный Д. Ёндон в своей работе, посвященной комментариям к двум дидактическим трактатам — «Капле, питающей людей» и «Субхашите», пишет, что образцы древнеиндийской дидактической литературы, послужили источником творческого вдохновения для

средневековых тибетских и монгольских авторов, оставивших после себя богатое и разнообразное наследие [Ёндон 2013: 5].

Дидактическая литература была тесно связана с индийской философией, которая признавала три основные ценности в жизни человека: дхарма (санск. *dharma*) — духовное служение на благо общества и наука; польза (санск. *artha*) — накопление материальных благ; любовь (санск. *kama*) — учение о чувственных наслаждениях. Позднее к ним добавилась четвертая ценность — спасение (санск. *moksa*).

В таких наставлениях три основные ценности — дхарма, польза и любовь — должны находиться в постоянном равновесии. Однако один из этих факторов всегда должен был быть ведущим [Кальянов 1959: 569].

Этим трем ценностям соответствовали три системы знаний: *дхармашастра*, *артхашастра* и *камашастра*. Составной частью артхашастры была *нитишастра* как самостоятельная наука о политике и управлении страной. Д. Ёндон отмечает, что слияние местной и индийской традиции послужило возникновению несколько иного жанра дидактической литературы. Соединение двух правил — светского и религиозного, стала характерным признаком этого жанра. Поэтому *нитишастры* в Тибете и Монголии стали называться «поучениями двух правил». «Любые сочинения, созданные по типу индийских нитишастр и призванные учить житейской мудрости, здесь сочетаются „поучениями двух правил“, даже если в них дхарме отводится незначительное место или она вовсе отсутствует, поскольку поэты объясняли конечную цель таких поучений вполне в духе дхармы» [Ёндон 2013: 5].

В узком утилитарном смысле такие произведения представляют собой сборник стихотворных наставлений о добродетельной жизни и мудрости. Образцы этого жанра не только включались тибетцами и монголами в буддийские каноны, но и издавались отдельно, переписывались и имели широкое хождение в рукописном виде.

Публикация текстов наставлений на «ясном письме»

О популярности произведений дидактического содержания свидетельствует содержание «Калмыцкой хрестоматии для

чтения в аймачных и в младших отделениях улусных школ». Она была составлена учителем калмыцкой школы Ш. Болдыревым в 1906 г., но в силу обстоятельств была опубликована спустя два десятка лет. Единственный рукописный экземпляр хрестоматии Ш. Болдырева сохранился в архиве известного монголиста В. Л. Котвича. После октябрьских событий 1917 г. он переехал в Польшу и поддерживал активную связь с представителями калмыцкой эмиграции. Летом 1927 г. Калмыцкая комиссия культурных работников в эмиграции получила от профессора В. Л. Котвича рукопись хрестоматии. Признавая большую ценность учебника, комиссия издала ее в 1927 г. в третьем выпуске «Хонхо» [Калмыцкая хрестоматия 1927].

Ш. Болдырев включил в содержание своего учебника образцы наиболее известных произведений старописьменной калмыцкой литературы: наставления, буддийские притчи, биографии учителей буддизма, историческое сочинение «История Убаши-хунтайджия и его войны с ойратами», сборник обрамленных рассказов «Волшебный мертвец» из двенадцати сюжетов. Все приведенные им в хрестоматии образцы текстов заимствованы им из калмыцких рукописей. По всей вероятности, Ш. Болдырев имел доступ к личным библиотекам калмыцких князей Ц.-Д. Тундутова и С.-Д. Тюменя, к хранилищам рукописей буддийских монастырей Малодербетовского и Хошеутовского улусов и к личным коллекциям любителей книжной старины, о которых сообщает в своих отчетах Н. Очиров [Очиров 1910; Очиров 1913].

Хрестоматия Ш. Болдырева состоит из двух частей. Для удобства чтения материалы разделены на отдельные параграфы. В первой части (§§ 1–58) даны слоги, односложные слова, краткие предложения. Затем следуют переводные материалы (§§ 59–107) из «Русской речи» М. Вольпера, «Книги для чтения» Л. Н. Толстого и басен И. А. Крылова¹. В эту первую часть вкраплены четыре калмыцких материала: исторические предания о Мазан-батаре (§ 94) и хошеутовском Гуши-хане (§ 96), сказочный сюжет о ведь-

¹ Интересно, что переводы басен И. А. Крылова присутствуют во многих учебниках для национальных школ того времени [Авидзба 2016: 96–97].

ме (§ 95), легенда о происхождении ойратов (§ 100).

Литературные произведения, вошедшие во вторую часть хрестоматии, как отмечено самим составителем «заимствованы из старинных калмыцких писаний» [Калмыцкая хрестоматия 1927: 66]. Большинство текстов представляют собой образцы дидактической литературы:

- «Ключ разума» («*Oyuni tulkür kemekü orošiboi*»). В Хрестоматии текст этого сборника наставлений наставления разбит на два параграфа (§ 108, § 113), которые помещены под одним названием «Пословицы» («*Ülgürmüüd*»)²;
- «Наставления учителя-наставника³ Седкелин-хану» (§ 110 «*Buyani sadun Sedkeliyin xāndu eyin kemēn zarliq bolbo*»);
- «Усень Дебискерту хана»⁴ (§§ 111–112 «*Üsün Debekertü xān*»);
- «Субхашита» (§ 114 «*Sayitur nomloxo erdemiyin sang*»);
- «Поучения Чингис-хана братьям и сыновьям» (§ 115 «*Boqdo Činggis xān düüner bolon köbüüd-yēn surγān zarliq boloqson inu*»).

² В предисловии к хрестоматии Ш. Болдырев пишет: «Нравоучительные пословицы, сказания и сказки заимствованы из древних калмыцких рукописей, а потому орфография сохранена в целостности» [Калмыцкая хрестоматия 1927: XVII]. При подготовке хрестоматии к изданию были внесены некоторые изменения. «Сохраняя полностью содержание (за исключением калмыcko-русского словаря) хрестоматии Ш. Болдырева, Комиссия лишь считает нужным соблюсти принятую в предыдущих своих изданиях орфографию калмыцкого письма» [Калмыцкая хрестоматия 1927: IV]. При этом были допущены пропуски слов, иногда строк в текстах некоторых произведений. К сожалению, поиски оригинала рукописи «Калмыцкой хрестоматии» Ш. Болдырева пока не принесли успеха.

³ Учитель-наставник (санскр. *kalyāṇa-mitra*; тиб. *dge ba 'i bshes gnyen*; ойр. *buyani sadun*; букв. Сын добродетели) — Духовный наставник, Учитель.

⁴ При переложении этого текста на современный калмыцкий язык выяснилось, что при публикации хрестоматии Ш. Болдырева были допущены пропуски слов и строк в тексте произведения [Бичеев 2003: 117].

- «История Огелегу Бедерегчи хана» (§ 116 «*Öqligö Bedereqçi sayin xāni tuuji*»).
- «Будда и брахман» (§117 «*Burхан birman хоуор*»).
- «Правитель благословенной страны Хашанг-хан» (§ 118 «*Bayasxalangtu oroni Xašing neretei xān*»).
- «Восхваление Чингис-ханом своих сподвижников» (§ 119 «*Činggis Boqdo xān yaγaǰi tüšimelmüü-dēn maqtadaq bölögei*»)
- «Законы существования материального и органического миров» (§ 122 «*Orčilonggin saba šimiyin axa yoson*»).

Таким образом, хрестоматию Ш. Болдырева можно назвать первым печатным сборником произведений старописьменной калмыцкой литературы. Автор, тщательно продумав содержание хрестоматии, включил в нее образцы разных жанров национальной словесности. Неслучайно, один из лидеров калмыцкой эмиграции С. Б. Баянов отмечал, что «история политическая и история культурная, образцы практической мудрости народа — все это нашло свое место в кропотливом, вдумчиво составленном труде Шургучи Болдырева» [Калмыцкая хрестоматия 1927: XII].

В 2005 г. Д. Ганболд издал сборник произведений «„История принца Оюн Чикиту“ и другие избранные произведения монгольской литературы» («„*Оюу Чихт хан хөвүүний тууж*“ тергүүтэн монголын сонгодог уран зохиолын хэдэн дурсхал»). В книге опубликованы тексты рукописей из ойратской коллекции кафедры монгольской литературы Ховдского государственного университета. Кроме «Истории принца Оюн Чикиту» (также известного как «История Унэкер Торлику-хана») в сборник вошли еще десять произведений, среди которых три текста наставлений — «Повесть о трехлетнем мальчике» («*Gurban nastu küükeni touji orošiboi*»), «Притча о гневном брахмане» («*Doqšin birman-ni tuuji*») и «История Усун Дебискерту-хана» («*Üsün debiskirtü-yin tuuji orošibo*») [Ганболд 2005].

Еще одним сборником, в котором опубликовано одиннадцать известных произведений жанра наставлений и двадцать пять текстов воскурений на «ясном письме», следует назвать сборник «Поэтические тексты наставлений и воскурений» («*Suryal silüg*

kiged sang takil)), изданный синьцзянским исследователем До. Галданом. В эту книгу вошли тексты, которые хранятся в коллекции ойратских рукописей г. Урумчи (СУАР КНР).

Назовем лишь некоторые из этих произведений: «История Усун Дебискерту-хана» («*Üsün debiskirtü-yin tuuji orošibo*»); «Законы существования материального и органического мира» («*Saba šimiyin axu yosoni tuuji orošibo*»); «Хрустальное зеркало, наставляющее обретение и утрату [при соблюдении] двух правил» («*Xoš yosuni abxu gēkūyigi nomloqson caḡān šel toli orošibo*»); «Наставления Нагарджуны» («*Naḡazunayin zarliq orošibo*»); «Наставления (лунгдун) богдо Джибзун Дамбы» («*Boqdo Jibzun damba-yin lungdun orošibo*»); «Ключ к шаштре наставлений тринадцати великих сановников» («*Arban ḡurban yeke tüšimeliyin šaštir önisüni tülküir*») и др. [Galdan 2013].

Опубликованные в двух вышеуказанных изданиях произведения — лишь небольшая часть известных в ойратской литературе сочинений жанра наставлений или «поучений двух правил».

Публикация текста «Истории Усун Дебискерту-хана»

Среди опубликованных в «Калмыцкой хрестоматии» Ш. Болдырева и книге До. Галдана наставлений, мы видим одно из наиболее известных и распространенных произведений дидактической литературы — «Историю Усун Дебискерту-хана». О популярности этого произведения среди волжских калмыков свидетельствуют отчеты известного калмыцкого ученого Н. Очирова о его поездках летом 1909 г. и 1911 г. в Малодербетовский и Александровский улусы астраханских калмыков. В числе рукописей, приобретенных им для библиотеки Санкт-Петербургского университета в Малодербетовском улусе, под № 15 значится «История Усун Дебискерту-хана» («*Усн Девскрт хаана туужс*») [Очиров 1910: 77]. В числе рукописей, купленных в Александровском улусе, под № 25а также значится «История Усун Дебискерту-хана» («*Усн Девскрт хаана туужс*») [Очиров 1913: 90].

Еще одним свидетельством широкого хождения этого произведения является русский перевод притчи о легендарном Усун Дебискерту-хане. Она была опубликована

под названием «Водопад и дикий камень» в приложении к книге главного пристава калмыцкого народа Н. И. Страхова [Страхов 1810: 69–73]. Этот же русский перевод с исправлениями и под названием «Водопад и камень» опубликовал Н. Бадмаев (ум. в 1912 г.) в сборнике «Калмыцкие сказки», подготовленном им по случаю 50-летия Астраханского калмыцкого училища [Бадмаев 1899: 5–6]. Как в первой, так и во второй публикации нет указаний на источник, с которого был сделан перевод притчи.

В 1984 г. во втором номере журнала «Хан Тенгер», который издавался в Синьцзян-Уйгурском автономном районе Китая на «ясном письме», был опубликован текст «Истории Усун Дебискерту-хана» [Üsün debiskertü 1984: 4–21].

Рукопись, с которого делалось переложение, хранилась в личной коллекции учителя Ни. Басана. Впоследствии он передал одиннадцать рукописей из своей коллекции в дар Кабинету по сбору, каталогизации и изданию письменных памятников национальных меньшинств СУАР КНР [Бичеев 2011].

Текст «Истории Усун Дебискерту-хана» хранится под шифром ХГМО: 0220. Факсимиле этой рукописи опубликовано в вышеупомянутой книге До. Галдана [Galdan 2013: 187–210].

Списки рукописей «Истории Усун Дебискерту-хана»

В центрах хранения монгольских рукописей России, Монголии и Китая на сегодня выявлено тринадцать списков «Истории Усун Дебискерту-хана» на «ясном письме». Интересно, что произведение встречается как в виде отдельных рукописей, так и в составе литературных сборников, что служит еще одним указанием на популярность этого произведения и его широкую распространенность в прошлом.

Пять списков этого текста находятся в Монголии. В коллекции ойратских рукописей Института языка и литературы АН Монголии три текста:

№ 84. *Üsün debiskertü xāni tuuji orošibo*: «История Усун Дебескирту-хана»

Ойр. рук., 12 л., 34 x 11 (27.5 x 7.5), 32 стк., рус. бумага, черная тушь.

[Gerelmaa 2005: № 1016].

№ 445a. *Üsün debiskertü xāni tuuji orošiboi:*
«История Усун Дебискерту-хана»
Ойр. рук., 11 л., 34 x 10.5 (29 x 8), 31 стк.,
рус. бумага, черная тушь.

[Gerelmaa 2005: № 1017].

№ 827 [99]. *Üsün debiskertü xāni tuuji orošiboi:*

«История Усун Дебискерту-хана»
Ойр. рук., 6 л., 22.5 x 8 (20.5 x 5), 20 стк., рус.
бумага, черная тушь.

[Gerelmaa 2005: № 1018].

В коллекции ойратских рукописей кафедры монгольской литературы Ховдского государственного университета (Монголия) сохранился лишь один список.

4. **ТoБ № 88.** *Üsün debiskertü xāni tuuji orošiboi:*

История Усун Дебискерту-хана»
Ойр. рук., 13 л., 29.7 x 8.6 (26 x 6.6), 24–25
стк., кит. бумага, черная тушь.

[Ганболд 2005: 92].

Текст этой рукописи на современной монгольской графике был опубликован исследователем Д. Ганболдом в вышеупомянутом сборнике [Ганболд 2005: 92–100].

В личной коллекции школьного учителя из сомона Жаргалант Ховдского аймака Н. Цэвгэ хранится еще одна рукопись «Истории Усун Дебискерту-хана».

Личная коллекция **Н. Цэвгээ** (Ховд аймак, сомон Жаргалант):

Üsün debeskertü xān arban хойор түшмед-лүгэ өгүүлеқсен уосон орошібай:

«История Усун Дебискерту-хана»
Ойр. рук., 13 л., 22 x 7.7, 27 стк., потемневшие листы, черная тушь.

[Цэвгээ 2003: 95–107].

В 2003 г. Н. Цэвгээ на свои средства небольшим тиражом издал книгу «Принятие буддизма и эволюция ойратской культуры и общества» («*Ойрадад анх шарын шашин үүссэн, соёл, нийгэм төрийн хувьсал*»), в которой опубликовал факсимиле нескольких текстов на «ясном письме», в том числе и «Историю Усун Дебискерту-хана». По всей видимости, рукопись из коллекции Н. Цэвгээ — это наиболее ранний из известных на сегодня списков этого текста. Бумага настолько потемнела, что местами текст читается с трудом [Цэвгээ 2003: 95–107].

В фонде ойратских рукописей Кабинета по сбору, каталогизации и изданию пись-

менных памятников национальных меньшинств СУАР КНР находятся два списка «Истории Усун Дебискерту-хана».

XGMO: 0219 *Üsün debiskertü-yin tuuji:*

Переводчик: *Ariya diva güüši.*

Ойр. рук., 17 л., 27 x 11.5 (22 x 8.5), 17 стк., кит. бумага, черная тушь, калам.

[Galdan 2013: 187]

XGMO: 0220 *Üsün debiskertü-yin tuuji orošiboi:*

Переводчик: *Ariya diva güüši.*

Ойр. рук., 23 л., 25 x 10.5, 16 стк., кит. бумага, черная тушь, калам.

[Galdan 2013: 187]

Факсимиле рукописи **XGMO: 0220** и переложение текста на монгольскую графику опубликовано в книге До. Галдана [Galdan 2013: 187–210]. Эта та самая рукопись, которая была подарена учителем Ни. Басаном.

В отечественных коллекциях рукописей на «ясном письме» сохранилось шесть списков этого памятника. При этом только два текста представляют собой отдельные рукописи. Остальные четыре входят в состав разных литературных сборников.

В Институте восточных рукописей РАН «История Усун Дебискерту-хана» находится в составе трех ойратских литературных сборников. Рукопись небольшого по объему сборника **Е 6** из коллекции Н. Очирова состоит из двух наиболее популярных произведений — «Истории Усун Дебискерту-хана» и «Притчи о Будде и брахмане» («*Burxan baqši birman хойорин туuji*»).

Е 6 (Очиров, 25), инв. № 1261

1. Начало (Л. 2a):... *töüni gekü: züq kümün yambar bolxu bui kemebäsü...*

Переводчик: *Ariya diva güüši.*

Перевод: *nomči күндүлен Хурмустан хән.*

2. Начало (л. 8a): *Urıda nigen caqtu burxan badir bariji nigen geriyin öüden-dü kürün...*

Джатака о Будде и брамине.

Ойр. рук., тетрадь, л. 2–11 (нет конца), 35.5 x 22 (33 x 18), 23–26 стк., рус. бумага,

Коричневые чернила, перо.

[Сазыкин 1988: № 302 (1)].

Второй литературный сборник **Е 90** также из коллекции Н. Очирова состоит из шести текстов — «История субургана Джарон-кашур» («*Yeke suburyan Byarong-Kaşoriyin eši sonoson getülkü kemeki*»); «Из-

влечения из [сочинения] о Чистой земле (Сукавади)» («*Ariun tarālanggiyin nomiyin züüil*»); «Истории Унэкер Торлику-хана» («*Ünekēr törölkitü sayin xāni tuuji orošiboi*»); «Субхашита» («*Sayitur nomloxoı erdeni-yin sang kemekü šastar*»); «История Усун Дебискерту-хана» («*Usun Debeskertü xāna tuuji*») и «Поучения Чингис-хана» («*Yeren yesün tenggeriyin oron-ēce...*»).

Е 90 (Коллекция Очирова, 31).

5. *Usun debiskertü xān* (л. 1246).

«Повесть об Усун-дэбискерту-хане» (л. 1156–1246).

Ойр. рук., 130 л., 32,5 x 20, 25 стк., рус. бумага, чернила, перо.

[Сазыкин 1988: № 425(5)].

Третий литературный сборник **Д 22** включает в себя восемь произведений дидактического содержания. Седьмым в этом сборнике значится «История Усун Дебискерту-хана».

Д 22 (Коллекция Позднеева, 263).

7. *Usun debiskertü xāni nomloqsan šastar orošiboi* (л. 50а).

«Повесть об Усун-дэбискерту-хане» (лл. 50а–57а).

Переводчик: Агуа-дыва.

Ойр. рук. в европ. переплете, 62 л. + обложка, 19,8 x 16 (18 x 12,8), 18–26 стк., европ. Бумага с филигранью «1843», «Vaih Fine», чернила, перо.

[Сазыкин 1988: № 427 (7)].

Два списка «Истории Усун Дебискерту-хана» хранятся в отделе по направлению «Востоковедение» Научной библиотеки им. М. Горького СПбГУ. Один текст входит в состав литературного сборника на «ясном письме», состоящего из шести произведений различного содержания. «История Усун Дебискерту-хана» расположена второй по счету.

Calm. В 10. Сборник различных историй и нравственных заповедей.

Коллекция Голстунского (1856), No. 30.

Ойр. рук.; книга; пагинации нет; 17,5 x 21,2; 18–21 стк.

(2) *Üsün debeskertü xāni nomloqsan šastir orosibo*.

Ff. 9a-19a.

Переводчик: Агуа Дыва гүүси.

[Uspensky 1999: N 948(2)].

Второй текст представляет собой ойратскую рукопись в европейском переплете.

Calm. С 16. (f. 13a) <*Üsün debeskertü xān: ulus irgen-dü nom yertüncüyin yoso üzüülkü caqta: arban хойор тüşimed-lügē ügüüeldüqsen yosoni* [...]>.

Повесть об Усун Дебискерту-хане.

Ойр. рук. в европейском переплете; лл. 1–13b; 35 x 21,7; 29–31 стк.

Переводчик: Агуа Дыва гүүси.

[Uspensky 1999: N 423].

Одна рукопись хранится в Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН [НА КалмНЦ РАН. Ф. 15. Оп. 3. Ед. хр. 148].

Üsün debiskertü xāni nomloqson šastir kemekü orošiba

Шастра об Усун дэбискерту-хане.

Ойр. рук., 17 л., 21,5x8, 20–21 стк., бумага серая, тушь черная, перо.

[Орлова 2002: N 25]

Заключение

Тексты дидактического содержания составляют большой пласт старописьменной калмыцкой литературы. Одним из известных произведений этого вида литературы является «История Усун Дебискерту-хана». Ойратский перевод наставления, несмотря на его широкое хождение в рукописном виде, остался вне поля зрения исследователей. До. Галдан и Д. Ганболд, опубликовавшие два списка этого текста, сообщают лишь общие сведения о содержании памятника. Между тем необходимо решить вопрос авторства ойратского перевода, исторического содержания текста и провести сопоставительный анализ всех известных монгольских и ойратских рукописей «Истории Усун Дебискерту-хана».

Литература

Авидзба 2016 — Авидзба В. Ш. Литературные горизонты: статьи, интервью, выступления. Сухум: Абгосиздат, 2016. 224 с.

Бадмаев 1899 — Сборник калмыцких сказок (На русском языке). Составил Найман Бадмаев. Астрахань: Губернская типография, 1899. 110 с.

Бадмаев 1984 — Бадмаев А. В. Калмыцкая дореволюционная литература. Изд. 2-е, исп., доп. Элиста: Калм. кн. изд., 1984. 168 с.

Бичеев 2003 — Бичеев Б. А. Этнообразующие доминанты духовной культуры западных

- монголов (ойратов). Элиста: КалмГУ, 2003. 204 с.
- Бичеев 2011 — *Бичеев Б. А.* Фонд ойратских рукописей Комитета по делам национальностей СУАР КНР // *Память мира: историко-документальное наследие буддизма. Сборник трудов конференции.* М.: ООО «Изд. Ипполитова», 2011. С. 240–244.
- Ганболд 2005 — «Оюу Чихт хан хөвүүний тууж» тергүүтэн монголын сонгодог уран зохиолын хэдэн дурсхал (= «История принца Оюн Чикиту» и другие избранные произведения монгольской литературы). Эмхэтгэж, хэвлэлд бэлтгэн, тайлбар сэлт үйлдсэн *Д. Ганболд*. Улаанбаатар: ХИС, 2005. 113 с.
- Ёндон 2013 — *Ёндон Д.* Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы. 2-е изд. Улаанбаатар: ИЯЛ АНМ, 2013. 201 с.
- Кальянов 1959 — *Артхашастра, или наука политики.* Пер. с санскрита. Изд. подготовил *В. И. Кальянов.* М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. 793 с.
- Орлова 2002 — *Орлова К. В.* Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии // *Бюллетень Общества востоковедов.* Вып. 5. М.: Институт востоковедения РАН, Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН, 2002. 85 с.
- Очиров 1910 — Отчет о поездке *Н. Очирова* к Астраханским калмыкам летом 1909 года // *Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии.* СПб., 1910. Март. С. 61–75.
- Очиров 1913 — Поездка в Александровский и Багацохуровский улусы Астраханских калмыков. Отчет *Н. Очирова* // *Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии.* СПб., 1913. Сер. II, № 2. С. 78–91.
- Сазыкин 1988 — *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения АН СССР. Т. I. М.: Наука, ГРВЛ, 1988. 507 с.
- Страхов 1810 — *Нынешнее состояние калмыцкого народа, с присовокуплением калмыцких законов и судопроизводства, десяти правил их веры, молитвы, нравоучительной повести, сказки, пословиц и песни Савардин.* Сочинил и издал *Николай Страхов.* СПб.: Типография Шнора, 1810. 95 с.
- Калмыцкая хрестоматия 1927 — *Калмыцкая хрестоматия для чтения в аймачных и в младших отделениях улусных школ.* Сост. Ш. Болдырев // *Хонхо.* Вып. III. Прага: Изд. КККР в ЧСР, 1927. 255 с.
- Цэвгээ 2003 — *Цэвгээ Н.* Ойрадад анх шарын шашин үүссэн, соёл, нийгэм төрийн хувьсал (= Принятие буддизма ойратами и эволюция культуры и общества). Улаанбаатар, 2003. 220 с.
- Цэрэнсодном 1976 — *Цэрэнсодном Д.* Сургаалын шүлэг (= Поэтические наставления) // *Монголын уран зохиолын тойм. Хоёрдугаар дэвтэр (XVII–XVIII з. ү.).* Улаанбаатар: ШУАХ, 1976. С. 70–92.
- Galdan 2013 — *Galdan Do.* Üsün debiskertü qayan-u tuuji orosiba (= История Усун Дебискерту-хана) // *Suryal silüg kiged sang takil. Todu üsüg-ün erten-u dursxal biçig-ün sungyuburi. Ürümçi: Šinjyang-un arad-un keblel-ün xoryi-a,* 2013. С. 3–19.
- Gerelmaa 2005 — *Gerelmaa G.* Brief Catalogy of Oirat Manuscripts Kept by Institute of Language and Literature bu Gerelmaa Guruuchin. Ulaanbaatar: Institute of language and literature, Academy of Sciences of Mongolia, 2005. 270 p.
- Uspensky 1999 — *Uspensky V.* Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1999. 530 p.
- Üsün debiskertü 1984 — *Üsün debiskertü xäni tuuji orošibai* (= История Усун Дебискерту-хана) // *Xan Tenggeri.* № 2. Urümçi: Ardiyin kebleleiyin хоро, 1984. С. 4–21.

References

- [‘*The Story of Oyu Chikt Khan*’ and Other Selected Works of Mongolian Literature]. D. Ganbold (prep., comment.). Ulaanbaatar: Khovd State Univ., 2005. 113 p. (In Mong.)
- [A Description of the Current State of the Kalmyk People, Supplemented with Texts of Kalmyk Laws and Legal Procedures, the Ten Precepts of Their Faith, a Prayer, a Didactic Novel, a Fairy Tale, Proverbs and the Song ‘*Savardin*’. Comp. and publ. by Nikolai Strakhov]. St. Petersburg: I. Schnor, 1810. 95 p. (In Russ.)
- [A Kalmyk-Language Reader for Students of Aimag and Junior Ulus Schools. Comp. by Sh. Boldyrev]. In: *Khonkho.* Is. III. Prague: Commission of Kalmyk Cultural Workers in Czechoslovak Rep., 1927. 255 p. (In Kalm.)
- [*Arthashastra, or Science of Politics*]. Transl. from Sanskrit. Prep. by V. I. Kalyanov. Moscow, Leningrad: USSR Acad. of Sc., 1959. 793 p. (In Russ.)
- [Kalmyk Fairy Tales Collected by Naiman Badmaev]. Astrakhan: Governorate Print. House, 1899. 110 p. (In Russ.)

- ‘The Story of Usun Debiskertu Khan’. *Xan Tenggeri*. No. 2. Urumqi: Xinjiang People’s Publ. House, 1984. 203 p. (In Mong.)
- Avidzba V. Sh. [The Literary Horizons: Articles, Interviews, Speeches]. Sukhumi: Abkhaz State Publ. House, 2016. 224 p. (In Russ.)
- Badmaev A. V. [Kalmyk Pre-Revolutionary Literature]. 2nd ed., rev. and suppl. Elista: Kalm. Book Publ., 1984. 168 p. (In Russ.)
- Bicheev B. A. [Spiritual Culture of the Western Mongols (Oirats): Ethnos Formation Dominants]. Elista: Kalm. State Univ., 2003. 204 p. (In Russ.)
- Bicheev B. A. Xinjiang Committee for Nationalities (China): a collection of Oirat manuscripts. In: [Memory of the World: Historical and Documentary Heritage of Buddhism]. Conf. proc. Moscow: Ippolitov Publ. Ltd., 2011. Pp. 240–244. (In Russ.)
- Endon D. [Monuments of Tibetan and Mongolian Literatures: Fairy Tale Plots]. 2nd ed. Ulaanbaatar: Inst. of Lang. and Literat. (Mong. Acad. of Sc.), 2013. 201 p. (In Russ.)
- Galdan Do. [‘The Story of Usun Debiskertu Khan’. Poetic Teachings and Incense-Offering Texts]. Selected Clear Script texts. Urumqi: Xinjiang People’s Publ. House, 2013. Pp. 3–19. (In Mong.)
- Gerelmaa G. Brief Catalog of Oirat Manuscripts Kept by Institute of Language and Literature by Gerelmaa Guruuchin. Ulaanbaatar: Inst. of Lang. and Literat. (Mong. Acad. of Sc.), 2005. 270 p. (In Eng. and Mong.)
- N. Ochirov’s report about his journey to Astrakhan Kalmyks in the summer of 1909. *Izvestiya Russkogo komiteta dlya izucheniya Srednei i Vostochnoi Azii*. St. Petersburg, 1910. Pp. 61–75. (In Russ.)
- Orlova K. V. A description of Mongolian-language manuscripts and xylographs contained in Kalmykia’s collections. *Newsletter of Oriental Society*. Is. 5. Moscow: Inst. of Oriental Studies of RAS, Kalm. Hum. Res. Inst. of RAS, 2002. 85 p. (In Russ.)
- Sazykin A. G. [A Catalogue of Mongolian Manuscripts and Xylographs Contained in the Institute of Oriental Studies (USSR Acad. of Sc.)]. Vol. I. Moscow: Nauka, 1988. 507 p. (In Russ.)
- The journey to Aleksandrovsky and Bagatsokhurovsky Uluses of Astrakhan Kalmyks. A report by N. Ochirov. *Izvestiya Russkogo komiteta dlya izucheniya Srednei i Vostochnoi Azii*. St. Petersburg, 1913. Ser. II, No. 2. Pp. 78–91. (In Russ.)
- Tserensodnom D. Didactic poems. In: [Essays on Mongolian Literature]. Vol. 2 (17th–18th cc.). Ulaanbaatar: Inst. of Lang. and Literat. (Mong. Acad. of Sc.), 1976. Pp. 70–92. (In Mong.)
- Tsevgee N. [The Adoption of Buddhism and Evolution of Oirat Culture and Society]. Ulaanbaatar, 2003. 220 p. (In Mong.)
- Uspensky V. Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1999. 530 p. (In Eng.)





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
 Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Is. 3, pp. 450–459, 2019
 DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-450-459
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 294.321+930.253

Из истории комплектования и описания Фонда 8 Научного архива КалмНЦ РАН (по описи В. О. Поляева)

*Деляш Николаевна Музраева*¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
 кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник
 ORCID: 0000-0002-8619-9369. E-mail: deliash@mail.ru

Аннотация. *Введение.* Коллекция письменных памятников КалмНЦ РАН складывалась на протяжении более чем полувекового периода. В настоящий момент мы не располагаем сколько-нибудь подробной историей ее создания (комплектования). В этом вопросе ценными источниками служат разного рода описи, справки, описания, перечни поступлений, а также дарственные записи лиц, передававших в дар институту раритеты из своих личных библиотек. О том, что интересующая нас рукописная коллекция складывалась постепенно, мы можем судить по описям, согласно которым первые образцы текстов стали поступать в начале 1960-х гг., когда институт был восстановлен после периода депортации калмыков. Среди имен первых дарителей следует перечислить такие, как Тугмюд-гавджи, Э. Б. Убушиев, Н. Давуров, В. К. Артаев и др. Определенная часть источников была привезена сотрудниками института из экспедиций. Старописьменные материалы архива КалмНЦ представляют для исследователей-источниковедов большое поле деятельности. Собранные и сохраненные жившими в миру калмыцкими гелюнгами (Тугмюд-гавджи, Э. Б. Убушиев и др.), они донесли до наших дней живое свидетельство бытования буддийской традиции у калмыков на всем протяжении XX в. *Цель.* Данная публикация продолжает исследование письменных источников, поступивших в архив КалмНЦ РАН (на тот момент КНИИИФЭ) от Э. Б. Убушиева. Автор приводит и анализирует опись содержания сборника «Сундуй» из коллекции Э. Б. Убушиева. Статья подготовлена на основе описи В. О. Поляева (Чуматова) (1953–2013), в то время младшего научного сотрудника сектора монголоведения, сделанной им при описании круга источников, поступивших от калмыцкого священнослужителя — Э. Б. Убушиева (Агван Табдана). Работа по составлению описи является первым этапом в изучении определенного сочинения (или коллекции из нескольких сочинений), поскольку подробное описание, оценка важности текста, освещение его содержания, правильная классификация и прочие моменты могут сыграть важную роль в дальнейшем вынесении оценки его культурно-исторической значимости, в последующей его трансляции в культуру современности. *Результаты.* В результате анализа автор приходит к выводу о том, что большой заслугой священнослужителей-подвижников, передавших свои коллекции рукописных письменных памятников в КалмНЦ РАН, было то, что, согласно их желанию, эти материалы поступили в академический институт, поскольку они нисколько не сомневались и верили в то, что именно ученые-монголоведы и тибетологи смогут донести информацию о них до широких кругов исследователей и интересующихся буддизмом и сохранить ее для народа. Именно таким был востоковед В. О. Поляев (Чуматов). Опись-справка, которую мы предста-

вили в данной работе, свидетельствует о нем как о специалисте высокой квалификации, широкой эрудиции, его переводы с тибетского демонстрируют его профессионализм, а также яркий талант переводчика, не лишённого поэтического дара. Представленные в статье документы также демонстрируют постановку архивного дела в институте и большой интерес, с которым его руководство относилось к буддийскому наследию калмыков.

Ключевые слова: буддизм, архив КалмНЦ РАН, опись, В. О. Поляев (Чуматов), Фонд редких рукописей (Фонд-8), коллекция Э. Б. Убушиева, сборник «Сундуй», 2-томный ксилограф, тибетский язык

Благодарности: Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (номер госрегистрации: АААА-А19-119011490036-1).

Для цитирования: Музраева Д. Н. Из истории комплектования и описания Фонда-8 Научного архива КалмНЦ РАН (по описи В. О. Поляева). *Oriental Studies*. 2019;(3): 450-459. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-450-459.

UDC 294.321+930.253

Fond 8 of the Scientific Archive of the Kalmyk Scientific Center (RAS): Excerpts from the History of Its Formation and Description (an Insight into V. O. Polyayev's Inventory List)

*Delyash N. Muzraeva*¹

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation)

Cand. Sc. (Philology), Leading Research Associate

ORCID: 0000-0002-8619-9369. E-mail: deliash@mail.ru

Abstract. Introduction. The collection of written monuments contained in the Kalmyk Scientific Center of the RAS has been consistently enriched throughout over half a century. For the time being there is no detailed description of its creation (formation). Valuable sources of information here are different inventory lists, certificates, descriptive reports, lists of deliveries, and donation cover letters by individuals who submitted their personal rare materials to the institute. The inventory lists – according to which the first texts arrived in the early 1960s when the institute was reestablished after the return of the Kalmyks – attest to that the manuscript collection has been developed step by step. The list of donators includes such names as Tyugmyud Gavji, E. Ubushiev, N. Davurov, V. Artaev, etc. Some texts were discovered by employees of the Institute during expeditions. Materials in classical scripts contained in the Archive of Kalmyk Scientific Center may serve as a tremendous research field for academic historiographers. The former had been collected and preserved by Kalmyk 'lay' gelong (Tyugmyud Gavji, E. Ubushiev and others), remaining a living evidence that the Kalmyk Buddhist tradition did survive the whole of the dramatic 20th century. **Goals.** The paper provides another insight into written sources delivered to the Archive of Kalmyk Scientific Center (then Kalmyk Research Institute of History, Philology and Economics) by E. Ubushiev (Agvan Tabdan). The article describes and analyzes the inventory list of the *gZungs 'dus* collection from E. Ubushiev's personal archives – through the use of records by V. Polyayev (Chumatov) (1953–2013), then a junior research associate to have described texts received from the Kalmyk Buddhist priest. Such inventory recording is the first stage within a series of arrangements aiming to investigate a certain writing (or collected writings) since somewhat detailed description, assessment of significance of a text, representation of its contents, accurate classification and other aspects may be critical to further evaluations of its cultural- and-historical weight, to its further introduction into contemporary cultural discourse. **Results.** The work concludes the tremendous merit of the enthusiastic Buddhist priests who donated their personal archives (containing manuscript monuments) was that – according to wills of theirs – the materials were delivered to the academic institute since they believed those were Mongolists and Tibetologists who could transmit corresponding messages to other researchers and Buddhist-minded citizens, and thus preserve the wisdom for the people in general. And this was well completed by the Orientalist V.

Polyaev. The presented inventory record characterizes him as an accomplished and erudite specialist with expertise in Tibetan and somewhat bright poetic translation talent. The reviewed documents also illustrate the institute's archive keeping activities were held at a high professional level, and the directorate showed great interest in the preservation of the Kalmyk Buddhist heritage.

Keywords: Buddhism, Archive of KalmSC RAS, inventory list, V. O. Polyaev (Chumatov), Fond for Rare Manuscripts (Fund-8), E. Ubushuev's collection, *gZungs 'dus* collection, two-volume woodblock print, Tibetan language

Acknowledgements: Research was performed within a government subsidy — project name 'Oral and Written Heritage of Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions' (State Reg. No. AAAA-A19-119011490036-1)/

For citation: Muzraeva D. N. Fond 8 of the Scientific Archive of the Kalmyk Scientific Center (RAS): Excerpts from the History of Its Formation and Description (an Insight into V. O. Polyaev's Inventory List). *Oriental Studies*. 2019;(3): 450-459. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-450-459..



Собрание буддийских письменных источников обширно ввиду того, что сам канон насчитывает большое разнообразие текстов: два свода «Ганджур» и «Данджур» с большим количеством текстов, тем не менее, расклассифицированных, распределенных по определенным разделам, т. е. прошедших определенную систематизацию в зависимости от жанра, назначения, соотносительности с определенным культом, божеством (или группой божеств) пантеона; важна также и приверженность той или иной религиозной школе, направлению с их кругом почитаемой (сакральной, культовой) литературы.

Не все храмы обладали подобными каноническими собраниями в полном объеме. Некоторые хурулы владели лишь небольшими, подчас разрозненными, коллекциями, в которых отразились все указанные выше моменты. Те образцы текстов, которые дошли до наших дней, сохранились не в полном объеме и подчас фрагментарно. Поэтому их описание, классификация, каталогизация, в определенной степени облегчающие их изучение, перевод, а значит, и введение в научный оборот, являются актуальными задачами отечественного востоковедения.

Коллекция письменных памятников Калмыцкого научного центра Российской академии наук (далее — КалмНЦ РАН) складывалась на протяжении более чем полувекового периода. В настоящий момент мы не располагаем сколько-нибудь подробной историей ее создания. В этом во-

просе ценными источниками служат разного рода описи, справки, описания, перечни поступлений, а также дарственные записи лиц, передававших институту раритеты из своих личных библиотек. О том, что рукописная коллекция складывалась постепенно, мы можем судить по описям, согласно которым первые образцы текстов стали поступать в начале 1960-х гг. Это время, когда институт был восстановлен после периода депортации калмыков. Среди первых дарителей следует перечислить такие имена, как Тугмюд-гавджи, Э. Б. Убушиев, Н. Давуров, В. К. Артаев и др. Определенная часть источников была привезена из экспедиций.

В 1980 г. рукописный фонд пополнился личной библиотекой Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиева) (1887–1980), известного буддийского священнослужителя. Коллекция Тугмюд-гавджи составила Фонд–15 (ФД–15 или Фонд О. М. Дорджиева), который в свою очередь включает три описи. Состав и содержание этой коллекции отражены в серии публикаций [Чуматов 1983; Музраева 1999; Орлова 2002; и др.].

Личность Тугмюд-гавджи и его деятельность как священнослужителя, переводчика и собирателя восточных книг получили определенное освещение в научных публикациях [Буддийская традиция 2008] и СМИ.

На сегодняшний день сохранилось мало сведений о других фондообразователях. Эту информацию приходится собирать по крупицам, обращаясь к их родственникам и близким. Очень важные данные о време-

ни поступления того или иного источника, о его владельце, обстоятельствах и мотивах передачи в дар институту и прочем мы неожиданно для себя обнаружили в самих письменных памятниках. О том, каким предстает личность дарителя Э. Б. Убушиева (1905–1981) согласно дарственным записям, мы писали в одной из предыдущих статей [Музраева 2018б].

Данная публикация продолжает исследование письменных источников, поступивших в архив КалмНЦ РАН (на тот момент КНИИИФЭ¹) от Эрдни Бакалдыковича Убушиева. Она подготовлена на основе описи В. О. Поляева² (1953–2013), в то время младшего научного сотрудника сектора монголоведения, сделанной им при описании новых поступлений.

Эти описи, с одной стороны, демонстрируют постановку архивного дела в институте, с другой, являются первым этапом в вопросе изучения определенного сочинения (или коллекции из нескольких сочинений), поскольку не вызывает сомнения, что подробное описание, оценка важности текста, освещение его содержания, правильная классификация и прочие моменты играют важную роль в последующем вынесении оценки его культурно-исторической значимости, определяют дальнейшую судьбу в последующей его трансляции в культуру современности. Это особенно актуально для Калмыкии, где в последние десятилетия мы наблюдаем возрождение буддийских традиций как одной из составляющих культуры калмыков.

Работа В. О. Поляева представляет большой интерес как одна из первых публикаций в плане камеральной обработки специалиста-тибетолога и в то же время демонстрирует его эрудицию и талант переводчика. Сегодняшним поколениям источниковедов очень повезло, что у истоков каталогизации рукописного собрания КалмНЦ РАН стояла такая личность. Его последующие работы (статья-обзор коллекции старописьменных тибетских и монгольских источников КНИИИФЭ, а также карточный каталог) стали незаменимыми помощниками для всех последующих поколений востоковедов. Этот

¹ Калмыцкий научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики.

² В последующем сменил фамилию на Чуматов.

каталог, несмотря на лаконизм картотеки, позволяет составить общее представление о коллекции.

Ниже мы приводим текст описей поступлений от Э. Б. Убушиева, составленных В. О. Поляевым. Эти описи являются копиями машинописного текста, сделанными с помощью копировальной бумаги фиолетового цвета. Их содержание — описание двухтомного ксилографического издания сборника «Сундуй» на тибетском языке. Оно дано в кратком виде, поскольку в нем отображены не все тексты, вошедшие в двухтомное издание. Данная публикация вызывает большой интерес еще и потому, что позволяет сопоставить два разных ксилографических издания сборника «Сундуй»³.

Поступления⁴ от Убушиева Э. Б.⁵
(7 апреля 1979⁶ года)

[Маргиналии слева от титула сочинения сделаны карандашом:] «Принято 13/ VIII – 80 г. [ручкой:] Фонд 8. Опись 1. № 93. 203 л. (54,5×12). [карандашом:] Маньджушри-нама-самгити⁷.

[с. 1]

ТОМ I. *Byin brlabs dngos grub ba bkra sh[i]s cha sar bebs pa' // bstan 'gros (2) phan bde 'di phyang tshal rgyas pa'i phyir / ngo mtshar 'jam gling sa steng dkon mchog gzungs mdo brgya dang drug bcu rtsa ldan bzhugs sto [=so] //⁸*

³ Описание 1-томного ксилографического издания, поступившего в архив КалмНЦ РАН от Э. Б. Убушиева, дано нами в предыдущей публикации [Музраева 2018а].

⁴ Согласно маргиналиям (на полях двух описей), составленным В. О. Поляевым (Чуматовым), рукописи поступили в Научный архив КНИИИФЭ 13 августа 1980 г. Все они вошли в состав Фонда-8 (Фонда редких рукописей), составили опись 1, ед. хр. 93–94. Текст описей печатается курсивом, в нем сохранена пунктуация, разбивка материала на пункты, сделанная В. О. Поляевым.

⁵ Эрдни Бакалдыковича.

⁶ Переправлено ручкой на «1980 г.».

⁷ «Маньджушри-нама-самгити» — это санскритское название сочинения «Истинное произношение имени Манджушри» (тиб. 'phags pa 'jam dpal gyi mtshan yang dag par brjod pa), которое помещено в начале 1-го тома.

⁸ Название сочинения приводится по-тибетски от руки, шариковой ручкой фиолетовыми чернилами [gZungs 'dus I].

Перевод: «160 сутр⁹ и дхарани¹⁰ — драгоценность и чудо этого мира, снизошедшее на землю в виде благословенного дождя на благо постоянного процветания Сада Учения» (общее название).

Ксилограф китайского издания на тибетском языке; формат большой тибетский; всего в томе 203 листа (198 л. — текст, 5 л. — гарчик¹¹), текст полный. (Каталог и колофон).

Данные колофона:

1) ... Дайчин Юнден-хан¹² написал [памятник] в средний осенний месяц года мыши; во дворце А-на-тинг-мун, в западной стороне пути, в Цицикаре¹³ [Хэйлуцзян] успешно завершил...

2) Наивысшие сутры и дхарани из монастыря Самье¹⁴ полностью собраны Ми-жаң-лег-бой из необходимости исполнить дело всех времен...

... эти драгоценные тома, это ожерелье океана всех сторон света — сокровищница и радость богов и людей трех миров... в твердокаменном снежном Тибете сделал Тараната¹⁵ и, будучи приглашенным ко дворцу китайского [императора], тщательно отобрал, сделал необходимым сокращения и прочее; мелкие сутры и тан-

тры¹⁶ собраны из необходимости в отдельные тома и оставлены без сокращения».

В первом томе — отдел сутр и дхарани, входящий в «тантру»: [каталог]¹⁷

1) Манджушри нама самгити (Маньджушрин¹⁸ зарлиг)¹⁹ (Завершение всех полезных заслуг).

[с. 2]

2) «Ценд Аюуш — беспредельная 108-членная мудрость». (— дхарани о бессмертии и славе)²⁰.

3) «Победоносная дхарани „Украшение татхагат“» ('Зонт святых')²¹ (—

¹⁶ Тантры — раздел канонического свода Ганджур (Кангьюр).

¹⁷ Далее В. О. Поляев приводит перечень сочинений, включенных в 1-й том, в соответствии с тем, как они отмечены в гарчаке (оглавлении), который представляет собой текст на нескольких листах, состоящий из сплошного перечисления кратких названий сочинений из 1 и 2-го томов описываемого двухтомного ксилографа «Сундуй», поступившего в архив КалМНЦ РАН от Э. Б. Убушиева в 1980 г. В приводимом перечне разделы оглавления имеют нумерацию в виде букв тибетского алфавита, начиная с **ka**, **kha**, **ga**, **nga** и т. д., в своей справке В. О. Поляев нумерует разделы арабскими цифрами со скобкой. В тех случаях, когда названия сочинений приводятся без нумерации, это означает, что они содержатся в одном разделе. Далее номер раздела, выделенный жирным начертанием, указывается в круглых скобках.

¹⁸ Манджушри — бодхисаттва мудрости.

¹⁹ Тиб. 'phags pa 'jam dpal gyi mtshan yang dag par brjod pa ('Истинное произношение имени Манджушри'). Такое же название зафиксировано в тексте, с которого начинается 1-й том. Данное сочинение составляет раздел (**ka**).

²⁰ Тиб. 'phags pa tshe dang ye shes dpag tu med pa'i mtshan brgya rtsa brgyad pa. Ценд Аюуш — монгольский (ойратский) эквивалент имени Амитаюса — Будды (Бодхисаттвы) долгой жизни, тесно связанного с Буддой Амитабхой, являющегося одной из его форм (**kha**).

²¹ Здесь В. О. Поляев дает перевод титула сочинения, согласно оглавлению (тиб. de bzhin gshegs ba'i gtsug tor nam par rgyal ba'i gzungs rtogs pa dang), которое включает «поучения» и «магтал»: 1) тиб. de bzhin gshegs pa'i gtsug tor nam par rgyal ba'i gzungs rtogs pa ('Дхарани Ушнишавиджаи'); 2) тиб. gtsug tor nam par rgyal ba la bstod pa ('Гимн Ушнишавиджае'); оба сочинения входят в раздел (**ga**).

⁹ Сутры — жанр буддийской литературы. Принято считать, что проповеди Будды представлены в виде сутр.

¹⁰ Дхарани — тексты, включающие мантры, священные стихи.

¹¹ От тиб. dkaq chag 'оглавление, содержание'.

¹² Дайчин Юнден-хан... — Здесь речь идет об императоре маньчжурской династии Юнчжэне (Юнджэне) в Китае. Время его правления определяется периодом 1723–1735 г.

¹³ Цицикар — город в сев.-вост. части Китая (пров. Хэйлуцзян), основан в 1691 г., во времена маньчжурской династии Цин являлся одним из плацдармов для расширения ее владений.

¹⁴ Самье — название первого буддийского монастыря в Тибете, основанного в 775–779 г.

¹⁵ Тараната (или Таранатха) (1575–1634) — известный тибетский мыслитель; является инициатором создания сводного собрания текстов, которые необходимы были священнослужителям в философской и религиозной практике. Такой сборник хорошо известен под условным кратким названием «Сундуй» (от тиб. gZungs 'dus), неоднократно издавался ксилографическим способом в буддийских центрах.

- поучения и магтал Чандрагомина²²).
- 4) «Победоносный зонт о полном усмирении всех, кто живет неверно»²³.
Поучения о победоносном зонте в 2-х частях.
Чистый (святой) зонт²⁴.
Сто тысяч украшений бодисатв²⁵.
Тайна, исцеляющая убогих²⁶.
Сущность причинно-следственных связей²⁷.
- 5) Методы созерцания Белозонтичной Тары (Дугар)²⁸.
Магтал (восхваление) Дугар²⁹.
Пылающая Дугар (докшит)³⁰.
- 6) Будда, Победоносно прошедший (Шакья Муни)³¹.
- 7) Сутра богини Пал-Чен-мо³².
- 8) Дхарани Обладающего богатством (Кубера —)³³.
Исцеление недуга³⁴.
Обладающий пальцами³⁵.
Юм — источник всего Учения³⁶.

²² Чандрагомин — знаменитый индийский ученый и поэт первой половины VII в.

²³ Тиб. *ngan 'gro thams cad yongs su sbyongs ba'i gtsug tor gnam rgyal* ('Ушнишавиджая, полностью очищающая от всех неблагих перерождений') (**nga**).

²⁴ Тиб. *gtsug tor dri med* ('Непорочная Ушниша') (**nga**).

²⁵ Тиб. *byang chub brgyan 'bum* ('Украшения Бодхи (Просветления)') (**nga**).

²⁶ Тиб. *gsang ba ring bsrel* ('Тайные реликвии (частицы шарипра)') (**nga**).

²⁷ Или 'Сущность взаимообусловленного происхождения' (тиб. *rten 'brel snying po*) (**nga**).

²⁸ Тиб. *gtsug tor gdugs dkar mchog tu grub ba (=pa) dang* ('Обладающая белым зонтом') (**ca**).

²⁹ Тиб. *gtsug tor gdugs dkar can la bstod pa* ('Гимн Обладающей белым зонтом') (**ca**).

³⁰ Тиб. *gtsug tor 'bar ba* ('Пламенная ушниша') (**ca**).

³¹ Тиб. *bcom ldan 'das kyis (=gyi) mtshan brgya rtsa brgyad pa* ('Сто восемь имен Бхагавана («Ушедшего с победой»')) (**cha**).

³² Тиб. *dpal chen mo'i mdo* ('Сутра [богини] Палченмо («Обладающей великой славой»')) (**ra**).

³³ Так в тексте. Кубера — бог богатства. Тиб. *dbuyig dang ldan pa'i gzungs* (**la**).

³⁴ Тиб. *'phags pa dug sel ba* ('Устраняющее действие яда') (**la**).

³⁵ Тиб. *'phags pa sor mo can* ('Обладающая перстами (пальцами)') (**la**).

³⁶ Тиб. *chos thams cad kyi yum* ('Мать всех дхарм') — это дхарани (**la**).

- Драгоценность, украшающая голову³⁷.
Восхваление знающему шесть свя-
тых букв³⁸.
- 9) Праджняпарамита 25-тысячная³⁹.
(Праджняпарамита) 100-тысячная
для запоминания⁴⁰.
8-тысячная для запоминания⁴¹.
2 части — для усвоения 6 добродете-
лей (парамит)⁴².
10 добродетелей — для достиже-
ния⁴³.
Дхарани для достижения 4 неизмери-
мых⁴⁴.
Праджняпарамита 8-тысячная для
восприятия (Жадамва)⁴⁵.

³⁷ Тиб. *'phags pa gtsug gi nor bu* ('Чинтамини (драгоценный камень) в короне') — название дхарани. Раздел (**la**).

³⁸ Так передано тиб. *'phags pa yi ge drug pa'i rig sngags* ('Видьямантра (мантра знания) шести слогов'). Под шестью слогами понимается мантра бодхисаттвы Авалокитешвары «*om maṇi padme hūm*» (**la**).

³⁹ Здесь также речь идет о 'Дхарани 25-тысячной Праджняпарамиты' (тиб. *'phags pa shes rab kyi pha rol du (=tu) phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa bzung bar 'gyur ba*), а не о самом праджняпарамитском тексте (**sha**).

⁴⁰ Здесь дан перевод краткого названия сочинения, согласно тому, как оно отображено в оглавлении (тиб. *stong phrag brgya pa bzung bar 'gyur ba '100-тысячная Праджняпарамита*) (**sha**).

⁴¹ Речь идет о тексте «Праджняпарамита в 8 тысяч шлок (строф)» (**sha**).

⁴² Тиб. *phar phyin drug bzung bar 'gyur ba gnyis*. В этом тексте речь идет о шести парамитах или шести совершенствах бодхисаттвы или архата. В. О. Поляев подбирает к данному термину эквивалент перевода «добродетели» (**sha**).

⁴³ Титул данного сочинения в гарчаке приводится следующим образом: тиб. *phar phyin btsu (=bcu) thob par 'gyur ba* ('Достижение (обретение) десяти парамит'). В самом же тексте 1-го тома он отмечен как 'Дхарани о десяти парамитах' (тиб. *pha rol tu phyin pa bcu thob par 'gyur ba'i gzungs*) (**sha**).

⁴⁴ В данном сочинении под термином «четыре неизмеримых» или «четыре безмерные [добродетели]» понимаются «сострадание, доброта, радость, бесстрашие» [Рерих VII, 1986: 249] (**sha**).

⁴⁵ «Жадамва» — это монголизированное произношение тиб. *brgyad stong pa букв. '8 тысяч'*. Здесь исследователь очень тонко передает по-русски назначение этой дхарани «для восприятия»; мы передаем название этого сочине-

[с. 3]

Святая для усвоения обыденного⁴⁶.

Сутра для чтения, устанавливающая основу⁴⁷.

Сутра для запоминания о царе Созерцания⁴⁸.

«Святая, заботящаяся о каждом (.)»⁴⁹.

Сутра для чтения о святом татхагате Ланкар⁵⁰.

10) Сущность мыслей Ваджрабхайравы⁵¹.

Стремление к познанию — полет к святости⁵².

11) «Обильный круговой дождь из облачной реки»⁵³.

12) Сущность планет⁵⁴.

13) Сущность слова⁵⁵.

14) Алмазный клюв⁵⁶.

15) Алмазно-железный клюв неба⁵⁷.

16) Железный клюв⁵⁸.

17) Черный железный клюв (божество)⁵⁹.

18) Красный медный клюв⁶⁰.

19) Божество-докиит «Камчу-нагпо» (черноклювая)⁶¹.

20) Совершеннейший Глаз⁶².

21) Глаз, исцеляющий болезни⁶³.

22) И т. д.

В год железной овцы третьего осеннего месяца в день земляного хайныка царь (хан) Кархи во дворце Потала ...⁶⁴

ния как «Дхарани о постижении „8-тысячной Праджняпарамиты“» (**sha**).

⁴⁶ При переводе титула данного сочинения (тиб. 'phags pa phal bo (=po) che bzung bar 'gyur ba) В. О. Поляев слову phal подобрал эквивалент «обыденный», в то время как словосочетанием phal po che передается санскритское avatamsaka «назв. раздела Канджура (Кангьюра)» [Рерих VI, 1986: 34]. Поэтому данное название сочинения, на наш взгляд, можно перевести как «Изучение „Аватамсаки“». Здесь имеется в виду большое собрание сутр (или «Буддха-аватамсака-сутра», букв. «Сутра цветочной гирлянды»), содержащее важные концепции ранних школ Махаяны (**sha**).

⁴⁷ Так передано название «Гандавьюха-сутры» (тиб. 'phags pa sdong po bkod pa'i mdo bklags par 'gyur ba), которая является заключительной частью «Буддха-аватамсака-сутры», о которой было сказано в предыдущем примечании. «Гандавьюха-сутра» является одной из наиболее важных махаянских сутр (**sha**).

⁴⁸ При передаче названия этого сочинения (тиб. 'phags pa ting nge 'dzin rgyal po'i mdo bzung bar 'gyur ba 'Самадхираджа-сутра') исследователь прибегает к буквальному переводу (**sha**).

⁴⁹ Здесь имя богини Махапратисары (тиб. so sor 'brang ma), одной из пяти великих защитниц, передано описательно (**sha**).

⁵⁰ Так передано название сочинения «Сутра о нисхождении на Ланку» или «Ланкаватара-сутра» (тиб. 'phags pa langkar gshags pa'i mdo bklags par 'gyur ba) (**sha**).

⁵¹ В перевод титула данного сочинения (тиб. 'phags pa rdo rje 'jigs byed kyi snying po 'Сущность (сердце) Ваджрабхайравы') В. О. Поляев вводит дополнительное поясняющее слово (Сущность мыслей) (**sa**).

⁵² Так передано название сочинения «Арья-драмида-видьяраджа» (тиб. 'phags pa 'gro lding ba'i rig sngags (=sngags) 'Видьямантра (мантра знания) Парящего [в небе]') (**sa**).

[Маргиналии слева сделаны ручкой: Ф-8. Описание 1. № 94. 189 л. (54,5x12)].

⁵³ Тиб. 'phags pa sprin chen pa (=po) las klung (=rlung) gi dkyil 'khor char rab tu dbab pa ('Вызывающая дождь мандала из Сутры «Великое облако») (**ha**).

⁵⁴ Тиб. gza' yum ('Мать планет') — под таким названием представлено в содержании 1-го тома «Дхарани „Мать планет“» (**A**).

⁵⁵ Тиб. skar yum ('Мать созвездий'). Здесь и далее мы приводим тибетские названия сочинений согласно гарчаку в транслитерации и в нашем переводе [Музраева 2018a].

⁵⁶ Тиб. 'phags pa rdo rje'i mchu ('[Обладающий] клювом-ваджрой') (**ki**).

⁵⁷ Тиб. rdo rje gnam lcags mchu ('Небесный железный клюв-ваджра') (**ku**).

⁵⁸ Тиб. 'phags pa lcags mchu ('Железный клюв') (**ko**).

⁵⁹ Тиб. 'phags pa lcags mchu nag po ('Черный железный клюв') (**khi**).

⁶⁰ Тиб. 'phags pa zangs mchu dmar po ('Красный медный клюв') (**khu**).

⁶¹ Тиб. 'phags pa kha mchu nag po zhi bar byed pa ('Устраняющая вину «черного» языка' (или 'Камчу Нагпо')) (**khe**).

⁶² Тиб. 'phags pa mig mam par sbyong ba ('Полностью очищающее глаза') (**kho**).

⁶³ Тиб. mig nad rab tu zhi ba ('Наилучшим образом успокаивающее болезни глаз') (**kho**).

⁶⁴ Здесь приводятся сведения из колофона гарчака, который в данном случае был помещен в конце 1-го тома «Сундую»: тиб. khar hi'i rgyal po lcags mo lug gi lo | ston zla gsum pa'i gza' skar mdzo mas pa'i dus [gZungs 'dus I. Колофон гарчака: л. 4–5].

ТОМ II [gZungs 'dus II]. — {Праджняпарамита. Собрание в шлоках}⁶⁵ общее название то же, что и в предыдущем томе. Ксилограф китайского издания, формат большой тибетский. Объем 193 л. (потхи). Название по 1 листу:

- 1) «Праджняпарамита — собрание в шлоках (стихах)»⁶⁶.
- 2) «Праджняпарамита Ваджрачхетика — сутра (Дордже Цодпа⁶⁷)»⁶⁸.
- 3) «Ваджра-бхатха-праджняпарамита-бодхи-нама».

Сутра Дордже-Цодпа — рассчитывающая степени путей к святости.

[с. 4]

- 4) Махаянская сутра «Средоточие неба»⁶⁹;
- 5) Бхами-сутра (Сутра о земле)⁷⁰.
- 6) Сурья-сутра (Сутра о солнце)⁷¹.
- 7) Чанда-сутра (Сутра о луне)⁷².
- 8) Сутра о том, как мальчик просил богатства у Луны⁷³.

И т. д.

Колофон тот же.

Данное сочинение (2 тома из них) представляют большую научную ценность как памятник на одном из диалектов тибетского языка⁷⁴.

⁶⁵ Название сочинения в переводе на русский язык вписано карандашом выше от строки печатного (машинописного) текста, поэтому мы помещаем его в фигурные скобки.

⁶⁶ Тиб. tshigs su bcad pa gcig pa| gnyis pa| gsum pa| bzhi pa ('Собрание шлок (стихотворных строф) с 1-й по 4-ю') (ju).

⁶⁷ «Дордже Цодпа» — это монголизированное произношение сокращенного названия сутры (тиб. rdo rje gcod pa букв. 'Алмазный резак').

⁶⁸ Тиб. 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa ('Ваджрачхедика' или 'Алмазная сутра') (je).

⁶⁹ Тиб. nam mkha'i snying po'i mdo ('Сутра Акашагарбхи' или 'Средоточия неба'). Акашагарбха — один из восьми главных бодхисатв [Рерих III, 1985: 258] (jo).

⁷⁰ Тиб. sa'i mdo ('Сутра земли') (nyi).

⁷¹ Тиб. nyi ma'i mdo ('Сутра Солнца') (tu).

⁷² Тиб. zla ba'i mdo ('Сутра Луны') (tu).

⁷³ Тиб. khye'u rin chen zla bas zhus pa (te).

⁷⁴ Такой вывод сделан на том основании, что в тексте ксилографа имеются значительные расхождения с классическим тибетским языком. Но они затрагивают лишь внешнюю, графическую сторону и касаются внешнего оформления (на-

Как явствует из колофона, сочинение составлено Таранатой для китайского двора, издано в Цицикаре (провинция Хэйлуцзян).

Пагинация тибетская и китайская. Названия глав даются на китайском, тибетском, санскрите и монгольском языках (на тибетской графике).

Обращает на себя внимание особенность написания отдельных слов, свидетельствующая о том, что сочинение написано не на классическом лхасском диалекте, а на одном из диалектов⁷⁵.

В каталоге этого двухтомника даны необходимые сведения о сочинениях «Манджуши нама самгити», «Ценд-Аюуш», «Юм», «Праджняпарамита» и др.

По содержанию 1-й том более обширный, содержит некоторые сведения по мифологии, космогонии, астрономии, а также некоторые сюжеты из джатак.

<...>

[подпись]

М. н. с. сектора
монголоведения
В. О. Поляев

Выводы

Таким образом, описанный материал позволяет составить представление о круге источников, поступивших еще от одного калмыцкого священнослужителя — Э. Б. Убушиева (или Агван Табдана). До сих пор мы большей частью основывались на коллекции Тугмюд-гавджи, составляющей основу архивного собрания рукописных и печатных текстов КалмНЦ РАН.

Данная публикация позволяет также дать оценку усилиям, деятельности молодого исследователя, оставившего первое подробное описание части коллекции Э. Б. Убушиева, сумевшего правильно оценить ее значимость.

Старописьменные материалы архива КалмНЦ представляют для исследователей-источниковедов большое поле деятельности. Собранные и сохраненные калмыцкими гелонгами (Тугмюд-гавджи, Э. Б. Убу-чергания) графем, выполненных резчиками. В тексте очень много ошибочных начертаний, вот почему В. О. Поляев решил, что это влияние диалектных особенностей языка.

⁷⁵ Это замечание В. О. Поляева требует специального исследования с привлечением данных диалектов тибетского языка.

ших и др.), они донесли до наших дней живое свидетельство бытования буддийской культуры у калмыков на всем протяжении XX в. Большой заслугой этих священнослужителей-подвижников было то, что, согласно их желанию, эти материалы поступили в академический институт, поскольку они несколько не сомневались и верили в то, что именно ученые-монголоеды и тибетологи смогут донести информацию о них до широких кругов исследователей и интересующихся буддизмом и сохранить ее для народа. Именно таким был востоковед В. О. Поляев, который стал первым исследователем, получившим возможность ознакомиться с этими ценными письменными источниками на тибетском языке, описать их, дать им оценку, составить первую документацию.

Источники

gZungs 'dus I — Byin brlabs dngos grub ba bra (=bkra) shas (=shis) cha sar (=char) bebs (=bebs) pa'i / / bstan 'gros (2) phan bde 'di phyang tshal rgyas pa'i phyir / ngo mtshar 'jam gling sa steng dkon pa'i mchog / (3) gzungs mdo brgya dang drug bcu rtsa ldan bzhugs sto [=so]. «Сундуй». Том 1. Разделы **ka–ji**. — Научный архив КалмНЦ РАН. Ф. 8. Оп. 1. Ед. хр. 93. 203 л. Поступил от Э. Б. Убушиева в 1971 г.

gZungs 'dus II — Byin brlabs dngos grub ba bkra sh[i]s cha sar bebs pa' / / bstan 'gros (2) phan bde 'di phyang tshal rgyas pa'i phyir / ngo mtshar 'jam gling sa steng dkon mchog gzungs mdo brgya dang drug bcu rtsa ldan bzhugs sto (=so). «Сундуй». Том 2. Разделы **ju–pho**. — Научный архив КалмНЦ РАН. Ф. 8. Оп. 1. Ед. хр. 94. 189 л. Поступил от Э. Б. Убушиева в 1971 г.

Sources

Byin brlabs dngos grub ba bra (=bkra) shas (=shis) cha sar (=char) bebs (=bebs) pa'i / / bstan 'gros (2) phan bde 'di phyang tshal rgyas pa'i phyir / ngo mtshar 'jam gling sa steng dkon pa'i mchog / (3) gzungs mdo brgya dang drug bcu rtsa ldan bzhugs sto [=so]. *gZungs 'dus Collection*. Sections: **ka–ji**. In: Scientific Archive of the Kalmyk Scientific Center of the RAS. Fond 8. Ser. 1. It. 93. 203 p. Donated by E. Ubushiev in 1971. (In Tib.)

Byin brlabs dngos grub ba bkra sh[i]s cha sar bebs pa' / / bstan 'gros (2) phan bde 'di phyang tshal

Опись-справка, которую мы представили в данной работе, свидетельствует о нем как о специалисте высокой квалификации, широкой эрудиции, его переводы с тибетского демонстрируют его профессионализм, а также яркий талант переводчика, не лишённого поэтического дара.

Подводя итог сказанному, подчеркнем, что документы, составленные В. О. Поляевым (Чуматовым), демонстрируют тот большой интерес, с которым руководство института относилось к буддийскому наследию калмыков. Речь идет о периоде начиная с 1960-х гг., периоде восстановления деятельности Института, всех его составляющих, когда после периода депортации встал вопрос о восстановлении и пополнении научных фондов Института.

rgyas pa'i phyir / ngo mtshar 'jam gling sa steng dkon mchog gzungs mdo brgya dang drug bcu rtsa ldan bzhugs sto (=so). *gZungs 'dus Collection*. Sections: **ju–pho**. In: Scientific Archive of the Kalmyk Scientific Center of the RAS. Fond 8. Ser. 1. It. 94. 189 p. Donated by E. Ubushiev in 1971. (In Tib.)

Литература

Буддийская традиция 2008 — Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. Элиста: КИГИ РАН, 2008. 190 с.

Музраева 2018а — Музраева Д. Н. Из истории бытования сборника буддийских текстов «Сундуй» у калмыков (на материале коллекции Э. Б. Убушиева, хранящейся в научном архиве КалмНЦ РАН) // *Oriental Studies*. 2018. № 3. С. 68–94.

Музраева 2018б — Музраева Д. Н. Коллекция тибетских и монгольских письменных источников Калмыцкого научного центра РАН, поступившая от Э. Б. Убушиева. Штрихи к портрету фондообразователя по дарственным записям // *Вестник архивиста*. 2018. № 4. С. 1206–1216.

Музраева 1999 — Музраева Д. Н. Памятники тибетского фонда, хранящиеся в архиве Калмыцкого института гуманитарных и прикладных исследований // *Культура Центральной Азии: письменные источники*. Вып. 3. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. С. 189–192.

- Орлова 2002 — Орлова К. В. Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии // Бюллетень Общества востоковедов. Вып. 5. М.: ИВ РАН, КИГИ РАН, 2002. 85 с.
- Рерих VII, 1986 — Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. VII. М.: Наука, ГРВЛ, 1986. 311 с.
- Рерих VI, 1986 — Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. VI. М.: Наука, ГРВЛ, 1986. 373 с.
- Рерих III, 1985 — Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. III. М.: Наука, ГРВЛ, 1985. 432 с.
- Чуматов 1983 — Чуматов В. О. Старописьменные памятники КНИИИФЭ // Монголоведные исследования. Элиста: КНИИИФЭ, 1983. С. 116–131.
- Gavji). 1887–1980.]. Elista: Kalm. Hum. Res. Inst. of RAS, 2008. 190 p. (In Russ.)
- Chumatov V. O. Old written monuments contained in the Kalmyk Research Institute of History, Philology and Economics. In: [Collected Mongol Studies]. Elista: Kalm. Res. Inst. of Hist., Phil. and Econ., 1983. Pp. 116–131. (In Russ.)
- Muzraeva D. N. About the collection of Tibetan and Mongolian written sources donated to the Archive of the Kalmyk Scientific Center of the RAN by E. B. Ubushiev: using donation inscriptions to touch up the portrait of donator. *Herald of an Archivist*. 2018. No. 4. Pp. 1206–1216. (In Russ.)
- Muzraeva D. N. Monuments of the Tibetan Fond contained in the Archive of the Kalmyk Institute for Humanities and Applied Research. In: [Culture of Central Asia: Written Sources]. Is. 3. Ulan-Ude: BSC SB RAS Publ., 1999. Pp. 189–192. (In Russ. and Tibetan)
- Muzraeva D. N. The *gZungs 'dus* Buddhist texts collection: excerpts from the history of its existence among the Kalmyks (a case study of E. B. Ubushiev's collection from the Archive of the Kalmyk Scientific Center of the RAS). *Oriental Studies*. 2018. No. 3. Pp. 68–94. (In Russ.)
- Orlova K. V. A description of Mongolian-language manuscripts and xylographs contained in Kalmykia's fonds. In: [Society of Orientalists: Newsletter]. Is. 5. Moscow: Inst. of Oriental Studies of RAS, Kalm. Hum. Res. Inst. of RAS, 2002. 85 p. (In Russ.)

References

- [A Tibetan-Russian-English Dictionary with Sanskrit Parallels]. Roerich Yu. (comp.). Is. VII. Moscow: Nauka, 1986. 311 p. (In Russ., Tib., Eng.)
- [A Tibetan-Russian-English Dictionary with Sanskrit Parallels]. Roerich Yu. (comp.). Is. VI. Moscow: Nauka, 1986. 373 p. (In Russ., Tib., Eng.)
- [A Tibetan-Russian-English Dictionary with Sanskrit Parallels]. Roerich Yu. (comp.). Is. III. Moscow: Nauka, 1985. 432 p. (In Russ., Tib., Eng.)
- [Kalmykia's Buddhist Tradition in the 20th Century: Commemorating O. Dordzhiev (Tyugmyud





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
 Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Is. 3, pp. 460–477, 2019
 DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-460–477
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 811.512.156

Социальная характеристика языковой ситуации в Республике Тыва

Чечек Сергеевна Цыбенова¹

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН
 (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)
 младший научный сотрудник, отдел языкознания
 ORCID: 0000-0002-7789-1492. E-mail: tschechek@mail.ru

Аннотация. *Введение.* В статье показана роль социальных (экстралингвистических) факторов и их влияние на языковую ситуацию. Факторный анализ позволяет раскрыть социальный контекст существования языка и представляет собой эффективный и надежный способ выявления особенностей его функционирования в различных условиях. Основной целью исследования является анализ наиболее релевантных для современного тувинского языка и языковой ситуации в Республике Тыва экстралингвистических факторов. В качестве *материала* в работе были использованы статистические данные всесоюзных и всероссийских переписей населения за различные годы. Также в исследовании привлекались материалы, содержащие разностороннюю информацию о социальном устройстве тувинского общества. *Результаты.* На основе проведенного исследования автор приходит к выводу, что экстралингвистические факторы функционирования современного тувинского языка имеют неоднозначный характер. Существенное влияние на языковую ситуацию сегодня оказывает географическое положение республики, которое обусловило компактность проживания тувинцев на одной территории и их численное преобладание. Исторический контекст развития тувинского общества определило бурное развитие тувинского языка, становление и укрепление его общественных функций до кардинального изменения этнодемографической и языковой ситуаций, связанного с вхождением Тувы в состав СССР. Уникальным проводником тувинского языка следует назвать и богатые культурные традиции тувинцев, возрождение их верований и обычаев в наши дни. Наиболее динамичными факторами, которые способствуют изменению языковой лояльности, языковых установок тувинцев и провоцируют языковой сдвиг, считаются повышение прагматической ценности образования среди молодежи, а также социально-профессиональная структура населения, которая определяет дистрибуцию тувинского и русского языков в различных коммуникативных сферах.

Ключевые слова: социоллингвистика, языковая ситуация, социальные факторы, Республика Тыва, тувинцы, тувинский язык

Благодарность. Статья подготовлена в рамках государственного задания (ХП.193.1.5. «Ментальность монгольских народов в зеркале языка», номер госрегистрации №ААА-А-А17-117021310266-8).

Для цитирования: Цыбенова Ч. С. Социальная характеристика языковой ситуации в Республике Тыва. *Oriental Studies*. 2019;(3): 460–477. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-460–477.

UDC 811.512.156

Language Situation in the Tyva Republic: Social Characteristics

*Chechek S. Tsybenova*¹

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanova Str., Ulan-Ude 677047, Russian Federation)

Cand. Sc. (Philology), Junior Research Associate

ORCID: 0000-0002-7789-1492. E-mail: tschechek@mail.ru

Abstract. *Introduction.* The article investigates extralinguistic or social factors determining language functioning in modern society. It highlights the effectiveness and relevance of factor analysis to reveal peculiarities of the language situation. *Goals.* The research primarily aims to reveal and analyze specific social factors for the language situation in the Tyva Republic. *Materials.* Various census data, such as ethnic and demographic indicators of the Tuvan population, its educational level and professional structure have been examined. The paper also surveys different historical and statistical sources describing social life of the Tuvans. *Results.* On the basis of all-Union and all-Russian census statistics, the article reports that social parameters of Tuva's language situation are ambiguous enough. Some factors impact positively while others are essentially dynamic and can gradually lead to a language shift. The positive one is that of Tuva's geographical features, the latter contributing to the numerical predominance of Tuvans and their compact residence in the given territory. Secondly, it should be noted that in the early 20th century Tuva had been a sovereign state (from 1921 to 1944). The period witnessed the emergence of the Tuvan written and literary language. As a result, different social functions of the Tuvan language were rapidly and significantly expanded. Nowadays the revival and development of traditional culture have also some positive impact on the functioning of the Tuvan language. Research materials show that there are some dynamic factors which can hasten language change processes towards a bilingual situation. The paper concludes one of them is represented by the current educational trend that the Tuvan youth be generally inclined to develop Russian-language competence. Another factor is professional stratification of Tuvans. Most Tuvans are not engaged in traditional types of labor activities. The functional distribution of languages is reflected first of all in the lexicon, and leads to the constant code switching and functional weakening of the mother tongue. Thus, consideration of social or extralinguistic factors is necessary and relevant for corresponding sociolinguistic insights.

Keywords: sociolinguistics, language situation, social factors, Tyva Republic, Tuvans, Tuvan language

Acknowledgments: The article was prepared within the government assignment (project XII.193.1.5 'Mentality of Mongolic Peoples in the Mirror of Language', reg. No.AAAA-A17-117021310266-8).

For citation: Tsybenova Ch. S. Language Situation in the Tyva Republic: Social Characteristics. *Oriental Studies*. 2019;(3): 460–477. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-460–477.



Введение

Важнейшим аспектом сложной и многогранной проблемы сохранения и развития языка является исследование влияния различных факторов на его функционирование. Факторный анализ обусловлен необходимостью раскрыть характер и особенности внеязыковой действительности, в котором

существует и развивается конкретный язык. В социолингвистике, как правило, выделяют социальные или экстралингвистические факторы. Для анализа социального контекста чаще всего рассматривают демографические показатели данного языкового сообщества: численность населения, говорящего на языке, особенности его расселе-

ния, возрастные характеристики носителей языка и др. Немаловажным является анализ социальной структуры общества и выявление его культурно-языковых особенностей, в частности его письменные традиции, языковые контакты и другие параметры [ССТ 2006: 244].

В отечественной социолингвистике о социальной обусловленности языка писали многие, в частности выделяются работы Ю. Д. Дешериева. В своих исследованиях он рассматривает природу и структуру социальных факторов, проводит их классификацию. По его мнению, все элементы языка формируются в процессе взаимодействия социальных факторов, в условиях конкретной речевой деятельности людей. Социальный фактор он понимает как социальный факт или системно организованное социальное действие, или определенную идею [Дешериев 1988: 7]. Например, социальными факторами могут быть сфера образования, сфера науки, политика, идеология и т. д. Кроме того, Ю. Д. Дешериев в структуре социального фактора выделяет субъект, объект социального действия, среду субъекта, среду объекта, средства, цели и задачи субъекта.

Социальный фактор также имеет признаки: возраст, пол, социальное положение, профессия и т. д. По его мнению, социальными могут быть факторы, относящиеся как к материальной, так и духовной культуре, это явления и процессы, являющиеся продуктом развития общества, деятельности людей. Поэтому он указывает, что их огромное количество и они весьма разнообразны [Дешериев 1988: 8–14; Дешериев 1977].

В современных работах факторы, в условиях которых развивается и функционирует язык, чаще всего называют «экстралингвистическими». Анализ социально-демографических особенностей исследуемого региона, его ландшафтных, культурно-исторических и других специфических параметров является отправным пунктом любого социолингвистического обследования. Сегодня исследователи в основном выделяют и рассматривают детерминантные для той или иной языковой ситуации факторы, что обусловлено прикладным характером работ, материалом, который основан на конкретных фактических сведениях.

Социальный контекст функционирования языка некоторыми исследователями рассматривается в комплексе с языковой и коммуникативной ситуацией. Социальная ситуация обуславливает языковую и представляет собой одновременное функционирование общественной системы в той или иной общности. Она складывается из ее политико-административного статуса, уровня политической, экономической и социокультурной инфраструктуры, этнодемографических, социально-профессиональных и образовательных параметров населения, принципов национальной политики, особенностей культурно-исторического ареала [Баскаков, Насырова 2000: 36–37].

А. Н. Баскаков и О. Д. Насырова выделяют особую значимость социальных факторов в вопросах сохранения и развития языка. На основе анализа языковых ситуаций в тюркоязычных республиках РФ они приходят к выводу, что для сохранения национально-языковой идентичности тюркских и других народов России необходимы серьезные преобразования в социальной структуре. Например, увеличение доли городского национального населения, увеличение в структуре населения гуманитарной интеллигенции, служащих, рабочих, учащихся, владеющих как русским, так и литературными нормами родных языков [Баскаков, Насырова 2000: 124].

По мнению Г. А. Дырхеевой, факторный анализ представляет собой эффективный и надежный способ выявления особенностей языкового функционирования региона. Как она считает, любые изменения языка связаны со сложной системой взаимодействия различных факторов: исторических, социально-политических, правовых, экономических, культурных, этно-демографических, психологических, лингвистических и др. Многие из этих факторов оказывают опосредованное влияние на язык. К таковым она относит размеры территории проживания народа и тип ландшафта, количественный состав населения, его национальную и социальную стратификацию, его культурно-образовательный уровень, государственное и общественное устройство, историческое прошлое народа, его современное экономическое положение и т. д. [Бурятский язык 2018: 8].

На основе анализа языковой ситуации в Бурятии Г. А. Дырхеева полагает, что из внешних факторов процесс языкового единения бурят осложняет их дисперсное проживание в нескольких географических ареалах: Республика Бурятия, Усть-Ордынский округ Иркутской области, Агинский округ Забайкальского края, Внутренняя Монголия КНР, Монголия и др. Территориальная дисперсность бурят, обусловленная историей народа, способствует диалектной расчлененности. Среди объективных макрофакторов, определяющих состояние бурятского языка, она выделяет такие факторы, как численность бурят, их долю среди населения республики, округа или государства, государственную национальную, языковую и образовательную политику. Среди субъективных — национальное самосознание, «открытость» нации [Бурятский язык 2018: 11].

Таким образом, факторный анализ чрезвычайно актуален для выявления специфики функционирования языка, языковой ситуации в целом. Отметим, что такой анализ особенно важен для многоязычных, многонациональных государств. Например, языковая ситуация в российских регионах, несмотря на схожие черты, имеет свои особенности, определяющие уникальность и своеобразие каждого из них. В этом плане показательной следует назвать и языковую ситуацию в Республике Тыва (далее — РТ). Ее географическое положение, исторические ступени развития и становления государственного суверенитета обусловили численное преобладание титульной нации, их компактное расселение на одной территории. Эти факторы, способствовавшие становлению и функциональному развитию тувинского языка, продолжают оказывать определенное влияние на его современное состояние.

Между тем необходимость интеграции тувинцев в общероссийское и мировое пространство все чаще формирует нетрадиционные навыки речевого поведения, влияет на языковые установки тувинской молодежи, постепенно приводит к утрате национально-культурной самобытности, языковой идентичности, трансформации этноязыкового сознания. Поэтому проблемы языкового функционирования, свойствен-

ные большинству малых национальных языков Российской Федерации, характерны и для современного тувинского языка.

Целью нашей статьи является описание доминантных социальных факторов, определяющих языковую ситуацию в Туве, а именно демографические параметры тувинского населения, особенности их расселения, а также их социально-профессиональную стратификацию и уровень образования. Кроме того, нами рассматриваются факторы, которые оказывают опосредованное влияние на функционирование тувинского языка: географические особенности региона, история развития тувинского народа и т. п.

Материалом нашего исследования послужили официальные данные всесоюзных и всероссийских переписей населения за различные годы: 1979, 1989, 2002 и 2010 гг. Статистические данные использованы для выявления социальной базы носителей тувинского языка, для некоторых параметров показана их динамика в разрезе разных лет. В качестве источников также использованы данные Территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Республике Тыва и материалы, содержащие разностороннюю информацию о социальных преобразованиях в Туве.

Этнодемографические параметры населения

Основными этническими группами, населяющими территорию современной Тувы, являются русские и тувинцы. В настоящее время большинство тувинцев компактно проживают на территории РТ. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., все население Тувы составляет 307 930 чел., из них тувинцев — 249 299 чел. По всей Российской Федерации тувинцев зафиксировано 263 934 чел. [ВПН РФ 2010]. Кроме территории Тувы, они проживают в Красноярском крае, отдельные этнолокальные группы живут также в Синьцзян-Уйгурском автономном округе Китая и Монголии.

Этнолокальную группу тувинцев, проживающих в Красноярском крае, в Туве выделяют как «усинские тувинцы» (*Ус тывалары*). Усинские тувинцы проживают в Ермаковском районе на юге Красноярского края по реке Ус и в местности Кашпал, и, как известно, кочевали они в этих краях

издревле. По сведениям историков, после ратификации Кяхтинского договора между Россией и Китаем (1728 г.) основная масса тувинцев отошла под власть Цинского Китая, и была объединена в национальное автономное образование Тану-Тува – Урянхай. Подданным обеих стран запрещалось переходить государственную границу, тем не менее, тувинцы регулярно посещали эти приграничные районы [Дацышен 2009: 128–129].

Точными данными о численности усинских тувинцев исследователи не располагают. По мнению В. Г. Дацышена, тувинцев Усинского края русские власти не контролировали и в основном не учитывали. По его сведениям в начале XX в. в Российской империи проживало около 500 тувинцев [Дацышен 2009: 134–137].

Сегодня на официальном портале Красноярского края указывается, что тувинцев, проживающих в Ермаковском районе, 376 человек [Этноатлас 2017]. По данным администрации Верхнеусинского сельсовета на 2012 г., численность усинских тувинцев достигает 384 человек [Журавель 2015: 61].

За пределами РФ тувинцы дисперсно проживают в Китае и Монголии. Их точная численность до сих пор не установлена. Как указывает М. В. Монгуш, в Монголии, в основном в ее северо-западной части, проживают около 20 тысяч тувинцев, а в Алтайском аймаке Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая тувинцев около 4 тысяч [Монгуш 2002: 17, 23]. Вопрос о происхождении данных групп тувинцев в указанных ареалах остается еще открытым. На основе анализа архивных документов М. В. Монгуш считает, что часть тувинцев оказалась изолированной от основного этноса после разгрома Джунгарского ханства (конец XVII в.), а другая часть появилась в этих краях в результате различных миграционных процессов начала XX в. (после падения господства маньчжуров в Туве; в результате народной революции 1921 г.) [Монгуш 2002: 20–21].

В языковом плане речь усинских тувинцев особо не отличается от языка основной массы тувинцев [Сат 1973: 58], но языки тувинцев Монголии и Китая считаются диалектами тувинского языка [Бавуу-Сюрюн и др. 2010: 27].

Особенности языка усинских, монгольских и китайских тувинцев освещены достаточно хорошо, но глубоких научных исследований еще мало. Недостаточность информации, нехватка специалистов и научных кадров, отсутствие финансирования, закрытость границ в советский период, территориальная отдаленность являются теми объективными причинами, в связи с которыми невозможно было исследование тувинского языка в указанных ареалах в свое время.

Сегодня экспедиции в Ермаковский район Красноярского края периодически совершают преподаватели и студенты Тувинского государственного университета. Сбор диалектологического материала в данном районе проводился несколько раз [Кара-оол и др. 2006; Сувандии и др. 2017].

Зарубежным диалектам тувинского языка посвящены работы первого поколения тувинистов: Ю. Л. Аранчын [Аранчын 1975], Д. А. Монгуш [Монгуш 1983] и др.

Широко известны работы немецкой исследовательницы Эрики Таубе [Таубе 1994; 2007]. Различными аспектами языка и фольклора тувинцев Китая и Монголии занимаются в Тувинском государственном университете [Бавуу-Сюрюн 2011; Баярсайхан, Бавуу-Сюрюн 2018; Цецегдарь 2013], а также в других научных учреждениях Тувы [Дамба 2012; Баярсайхан 2017; Серен 2006, 2007, 2014].

Русские составляют вторую по численности этническую группу в РТ. Их доля по итогам переписи 2010 г. составила 16,3 %. По данным переписей разных лет видно, что увеличение численности русского населения наблюдается до 1979 г. Рост численности русского населения в основном был обусловлен кадровой политикой СССР. Большинство из них были командированными специалистами и служащими из разных регионов Советского Союза. Миграционный отток за пределы Тувы в 1990-х гг. привел к сокращению их численности. Итоги переписи 2010 г. показывают, что основная часть русского населения сегодня проживает в центральных районах Тувы: Каа-Хемском — 4 182, Кызылском — 5 541, Пий-Хемском — 2 911 и Тандинском — 2 653, а также в г. Кызыле — 30 388 чел. (таблица 1).

Таблица 1. Численность тувинского и русского населения и их доля
 [Table 1. Tuvan and Russian populations, in percentage terms]

Все население В том числе	1979 г.		1989 г.		2002 г.		2010 г.	
	чел.	%	чел.	%	чел.	%	чел.	%
тувинцы [Tuvans]	161 888	60,5	198 360	64,3	235 313	77,0	249 299	82,0
русские [Russians]	96 793	36,2	98 831	32,0	61 442	20,1	49 434	16,3

Составлена по: [Плеханова 2011: 30; Данные ... 2005: 2; Данные ... 2010а].

Как видим, за межпереписной период с 2002 по 2010 гг. численность русского населения сократилась на 4 % (12 008 чел.). Как отмечает З. В. Анайбан, миграционный отток русских из сел республики начал возрастать с 60-х гг. XX в. Русское население выезжало как в города Тувы, так и за ее пределы. По ее данным, факторы миграции чаще всего сводились к набору показателей, которыми определяется уровень жизни [Анайбан 1996: 29–30].

Незначительный приток русского населения за последние годы наблюдается в г. Кызыле. Увеличение численности русских связано с формированием в 2015 г. на территории города 55-й отдельной мотострелковой (горной) бригады. Сообщается, что личный состав формируется в основном из уроженцев Тувы: 1 047 из 1 300 военнослужащих [В Туву прибыл... 2016].

Однако город является постоянным местом дислокации бригады, поэтому командный состав имеет возможность проживать с семьями. Военный гарнизон сегодня расширяется, строится его инфраструктура. Безусловно, изменение этнодемографической структуры населения в Кызыле существенным образом не меняет этноязыковую картину по всей республике. Однако в условиях города, где языковая ситуация более динамичная, этот фактор определенно следует считать весомым, и со временем он может влиять на коммуникативную стратегию горожан.

Таким образом, значительная часть носителей тувинского языка компактно проживает на территории Республики Тыва. Поэтому данный фактор является основным, наиболее существенным, обуславливающим повсеместное использование и владение тувинским языком населением

Тувы. Такое положение благотворно влияет на общее состояние и развитие языка. Во-первых, компактность проживания влияет на однородность состояния языка, его малую диалектную раздробленность. Во-вторых, влияет и на характер языковой компетенции некоренного населения. Известно, что на первых порах, до вхождения Тувы в состав СССР в 1944 г., средством межнационального общения являлся тувинский язык. Поэтому абсолютно все русские переселенцы, среди которых было много купцов и торговцев, общались с местным населением на тувинском языке. С изменением политического курса, национального состава в советское время, с повышением уровня владения тувинцами русским языком у русского населения постепенно отпадает необходимость владения им. Единичные случаи его использования в качестве средства общения некоторыми русскоязычными, проживающими в сельских местностях, в тувиноязычной среде, сегодня еще встречаются.

Население по способу расселения

Для населения Тувы издревле был характерен сельский тип расселения. В Туве сегодня насчитывается 5 городов: Кызыл, Шагонар, Чадан, Ак-Довурак, Туран. При этом современным городским параметрам (характер занятости населения, уровень его обслуживания, разнообразие досуга, уровень благоустройства и инфраструктуры) соответствует только столица республики — г. Кызыл. Поэтому в данном исследовании под городским населением Тувы понимается только население г. Кызыла.

По мнению Н. М. Моллерова, самым первым оседлым поселением земледельческого типа в Туве следует считать г. Туран [Моллеров 2004: 81].

Ряд исследователей датой основания данного поселения называют 1885 г. Первыми его жителями были русские переселенцы из Енисейской и Томской губерний. Проживали в незначительном количестве и выходцы из Тобольской, Иркутской и центральных губерний. Указывается, что в 1891 г. в городе проживало 42 человека, а в 1902 г. было уже 156 человек [Моллеров 2004: 64–65].

Столица г. Кызыл была основана сразу после принятия Урянхайского края под покровительство российского государства в апреле 1914 г. Он был заложен в местечке Хем-Белдири. Как известно, раньше в этой местности собирались чиновники и феодалы, устраивались моления лам, держали свои торговые лавки и фактории российские купцы. Как центр политической, экономической и культурной жизни Тувинской Народной Республики город начал функционировать с 1922 г., после того, как были переведены административные учреждения из Турана: Правительство ТНР, Центральный комитет Тувинской Народно-Революционной партии, а также Исполком Русской самоуправляющейся трудовой колонии [Бондаренко 2009: 118].

После образования Тувинской Народной Республики (1921–1944 гг.) с изменением политического, социально-экономического, культурного устройства государства, образа жизни в целом, тувинцы-кочевники постепенно начали переходить

на оседлость. Как сообщает С. Ч. Донгак, для перехода на оседлость создавались такие простейшие объединения, как Товарищества по совместной обработке земли (ТОЗы), Товарищества по улучшению животноводства (ТУЖи) и Товарищества по общественному развитию животноводства и земледелия (ТОЖЗЕМы). Таким образом, к моменту вхождения Тувы в состав СССР в 1944 г. колхозниками были около 19 % тувинского населения. Активизация коллективизации сельского хозяйства пришлась на 1949–1953 гг. К этому периоду большинство кочевников стали членами колхозов и совхозов и начали вести оседлый образ жизни [Донгак 2011: 14].

Данные переписей разных лет показывают, что рост численности городского населения наблюдается с 2002 г. В первую очередь, это обусловлено стремлением населения улучшить финансовое положение и найти подходящую работу, возможностью получить образование и более качественное медицинское обслуживание, разнообразием досуга и др. Тенденция увеличения численности городского населения сохраняется и сегодня (таблица 2). По итогам переписи 2010 г. доля горожан, по мнению специалистов, увеличилась за счет естественного прироста населения (когда число родившихся превышает число умерших), а также за счет зарегистрированной и не зарегистрированной миграции населения [Плеханова 2011: 33–34].

Таблица 2. Численность городского и сельского населения Республики Тыва
[Table 2. Urban and rural populations of the Republic of Tyva]

Годы [Years]	Все население (тыс.чел.) [Total population size]	в том числе: [Including:]		в общей численности населения (в %%) [In percentage terms]	
		городское [Urban population]	сельское [Rural population]	городское [Urban population]	сельское [Rural population]
1979	267,6	112,4	155,2	42,0	58,0
1989	308,5	144,3	164,2	46,8	53,2
2002	305,5	157,3	148,2	51,5	48,5
2010	307,9	163,4	144,5	53,1	46,9

Составлена по: [Данные ... 2004; Данные ... 2010а].

Тем не менее современное тувинское общество все еще характеризуется слабой степенью урбанизации. Рост численности горожан, очевидно, не оказывает суще-

ственного влияния на процессы урбанизации. Не способствуют этому процессу слабая экономика, связанная с отсутствием крупных производственных и промышлен-

ных предприятий, недостаточно развитая инфраструктура и уровень благоустройства городов Тувы в целом. Наблюдается так называемая «рурализация», характерное для многих малых российских городов явление, когда сельская традиционная культура воздействует на культуру города путем миграции сельчан, и окраины застраиваются деревянными, малоэтажными домами.

Особую роль играет и направление миграции, которая пока характеризуется как маятниковая (регулярное передвижение жителей различных населенных пунктов на работу, учебу и возврат к месту жительства). Как отмечают социолингвисты, важным лингвистическим следствием такой миграции является «стирание региональных языковых различий и нивелирование территориальных диалектов» [Беликов, Крысин 2001: 233].

Слабую степень урбанизации в социокультурном плане, доминирование сельского образа жизни следует считать положительным для функционирования тувинского языка. Известно, что село как хранитель традиций и обычаев способствует сохранению языка, его межпоколенной передаче, большей однородности его форм.

Город, напротив, всегда многонационален и динамичен. Городское коммуникативное пространство способствует возникновению разнообразных социальных вариантов языка (жаргон, сленг и др.), в нем наблюдаются более резкие границы между языковой нормой и узусом. Часто основным средством коммуникации в условиях города выступает межнациональный язык. Поэтому для языковой ситуации Тувы данный параметр пока не является определяющим.

Однако наши наблюдения показывают, что языковая ситуация в сельских местностях Тувы не совсем однозначна и постепенно меняется. Это особенно характерно для центральных районов, приграничных с городским округом. Так, ситуация в с. Сарыг-Сеп (административный центр Каа-Хемского района, расстояние до г. Кызыла около 100 км), в котором функционируют национальная тувинская и русская школы, является во многом показательной. В последние годы в школе с русским языком обучения неуклонно увеличивается количество учащихся тувинской национальности. Например, в приказе о зачислении в первый

класс на 2018–2019 учебный год видим, что из 63 первоклассников 30 являются тувинцами [Приказ 2018].

Основным мотивом, по мнению большинства родителей, является необходимость повышения уровня владения детьми русским языком, лучшая подготовка к поступлению в высшие учебные заведения. Подобная тенденция приводит к ухудшению владения тувинским языком. Усугубляют данную ситуацию и сопутствующие факторы: просмотр ТВ на русском языке, использование гаджетов, сеть Интернет и др. В результате сегодня становится заметным, что значительное количество тувинских детей перестают общаться между собой на родном языке в своей повседневной жизни.

Социально-профессиональная структура населения

Социально-профессиональная структура населения тесно взаимосвязана с особенностями народного хозяйства региона и его отраслями. Основной деятельностью тувинцев издревле было кочевое скотоводство. Ремесло в тувинском обществе носило второстепенный характер. Переработкой животноводческого сырья в промышленном масштабе или для продажи тувинцы не занимались, все изготавливалось только для собственных нужд. По мнению О. Н. Ондар, промышленность в современном понимании появилась только с середины XX в., тувинцев-рабочих до этого периода не было. Как указывает исследователь, в середине XIX в. – начале XX в. предпринимались лишь отдельные попытки добыть золото, соль, природные богатства, обработать кожу, пушнину [Ондар 2002: 31].

По хозяйственно-экономическому укладу Тува традиционно является регионом с развитым аграрным сектором. Характер экономики региона предопределили и особенности социально-профессиональной структуры населения. Специалисты отмечают, что отраслевая структура промышленного производства Тувы сегодня неразвита, в структуре валового регионального продукта преобладает сельское хозяйство и нерыночные услуги [Балакина 2011: 10]. В связи с этим большинство занятого населения работает в отраслях непродуцированной сферы, в частности в образовании,

здравоохранении и торговле. Специалистами также указывается, что для экономики Тувы характерны небольшие полукустарные предприятия, которые производят продовольственные товары (кондитерские изделия, напитки), товары текущего спроса, необходимые для промышленных, строи-

тельных, транспортных нужд и т. д. Основными видами предпринимательства являются розничная и оптовая торговля [Анайбан 2009: 77].

Особенности социально-профессиональной структуры населения Тувы отражены в следующей таблице (таблица 3).

Таблица 3. Относительные данные занятости населения по РТ в основных отраслях народного хозяйства (в %%)
[Table 3. Employment by key economic sectors of Tyva: relative data (%%)]

Сфера занятости [Sector of employment]	Все занятое население [All employed population]		
	1989 г.	2002 г.	2010 г.
Промышленность [Industry]	11,8	8,5	8,8
Сельское хозяйство [Agriculture]	28,3	13,9	9,8
Транспорт и связь [Transport and communications]	6,0	6,4	7,3
Строительство [Construction]	12,7	4,4	3,8
Торговля и общественное питание [Trade and catering]	6,9	10,2	12,2
Жилищно-коммунальное хозяйство [Housing and utility services]	2,7	3,6	5,3
Здравоохранение и физическая культура [Healthcare and physical culture]	7,0	12,1	11,8
Народное образование [Public education]	11,5	23,0	21,8
Культура и искусство [Culture and arts]	2,1	5,0	-
Наука [Science]	2,2	0,4	-
Аппарат управления [Administrative staff]	3,4	-	12,6

Составлена по: [Данные ... 1989; Данные ... 2003; Данные ... 2010б].

Следует отметить, что характерной особенностью занятости тувинского и русского населения в различных отраслях в советское время было их распределение. Как указывают З. В. Анайбан и Г. Ф. Балакина, такие отрасли производства, как строительство, промышленность, транспорт и связь, а также структуры непродуцированной сферы, среди которых просвещение, здравоохранение, культура, наука, система государственного и хозяйственного управления, укомплектовывались командированными специалистами

и приезжими работниками — не тувинцами [Балакина, Анайбан 1995: 45].

В настоящее время тувинцы заняты в различных областях народного хозяйства. Следует отметить, что негласное распределение по отраслям все же наблюдается. Например, в строительстве в основном заняты рабочие из Средней Азии. Предпринимательство и торговля также представляют собой нехарактерные для тувинцев издревле сферы. Известно, что торговцами и купцами в основном были китайцы, позже русские. Они имели свои торговые лавки и фактории, где коренное население обменивало пушнину,

скот, ягоды, лесозаготовки на товары первой необходимости (спички, соль, чай, кусок ткани и т. п.). Сегодня торговлей наряду с тувинцами занимаются граждане Кыргызстана, Узбекистана, Таджикистана, Китая.

На профессиональные предпочтения тувинцев, по всей видимости, определенное влияние оказывают и особенности менталитета, этнопсихологические черты характера. На основе проведенного социологического исследования Д. Ф. Дабиев полагает, что у населения Тувы практически нет интереса к профессиям реального сектора. Респонденты-тувинцы предпочитают профессии государственного служащего, работника милиции, военнослужащего, либо связанные с научной и педагогической деятельностью, а также с медициной. По его мнению, тувинцев не привлекают профессии, характеризующиеся жестким режимом работы (промышленность), и наоборот, более привлекательными являются работы с относительно свободным графиком (научная, педагогическая деятельность, медицина) [Дабиев 2018: 137–138].

Подобное экономическое поведение он связывает с системой ценностей, сформировавшихся в процессе исторического развития. Как он считает, при выборе профессии для тувинцев вполне приемлемы те же мотивы, которые выделяет исследователь И. М. Хабаева для бурят. Во-первых, это свобода как основная ценность кочевого сообщества. Во-вторых, конфуцианские ценности учености, образования, стремления получить чиновничьи должности, вероятно, сформировавшиеся в условиях взаимодействия и взаимовлияния культур. И, в-третьих, рыночные ценности, связанные с повышением уровня образования, которое увеличивает конкурентоспособность на рынке труда [Дабиев 2018: 137–138].

Наши наблюдения показывают, что специализация организаций, а также их национальный состав в определенной мере влияют на использование языков в той или иной социально-профессиональной среде. Довольно часто, несмотря на этническую однородность коллектива, в таких сферах деятельности, как органы государственного управления, научные и образовательные учреждения, в качестве языка внутриэтнического общения между тувинцами используется русский язык. Отчасти это связано

с узостью и недостаточной развитостью различных функциональных стилей тувинского языка. В указанных сферах он используется в зависимости от коммуникативной ситуации и конкретного собеседника, в основном как язык устного общения, повседневных событий. Подобная коммуникативная стратегия более характерна для городской среды.

Тем не менее социально-профессиональная структура коррелирует с дистрибуцией языков в различных коммуникативных сферах: в официальных сферах преимущественно используется русский, а тувинский язык в основном функционирует в неофициальных. В условиях четкого распределения языков наблюдается функциональное ослабление тувинского языка. Поэтому данный фактор связан с рядом наиболее актуальных и приоритетных задач тувинского литературного языка: это обогащение лексики на основе его собственных ресурсов, усовершенствования стилей, разработка терминов, повышение культуры устной и письменной речи современных носителей языка.

Население по уровню образования

Особым показателем развитости общества и его культурного уровня является наличие письменных традиций и образования. Это, пожалуй, один из самых главных экстралингвистических факторов, влияющих на жизнеспособность языка. За свою длительную историю тувинцы использовали несколько графических систем. Сегодня известны тексты на древнетюркском, старомонгольском, тибетском, латинском, кириллическом (русском) алфавитах. Национальная письменность, основанная собственно на тувинском языке, была создана в 1930 г.: сначала на латинице, затем в 1941 г. была переведена на русскую графическую основу.

Первоначально образование в Туве имело духовное направление. Первыми школами были буддийские монастыри, в которых обучалось ограниченное количество детей. Как сообщает В. Ч. Монгуш, функционировали они при крупных монастырях с конца XIX в. По ее мнению, в силу социально-экономического и культурного развития тувинского общества образование в то время воспринималось аратами исключительно как духовное, поэтому «необходимость получения светского образования не осознавалась в полной мере» [Монгуш 2006: 75].

Образование как социальная норма складывается к 50–60-м гг. XX в. Это позволило властям в корне решить проблему неграмотности основной массы населения, охватить всех детей школьного возраста. К этому же времени параллельно были решены проблемы материально-технического, учебно-методического, кадрового обеспечения учебных учреждений. Важным фактором следует считать то, что на первом этапе языком обучения и воспитания являлся тувинский язык.

В современном обществе потребность личностного и профессионального роста требует от индивида постоянного повы-

шения уровня образования. О прагматической ценности образования свидетельствуют и результаты социологических исследований. Так, значительная часть молодых тувинцев все чаще указывает образование как средство достижения материального благополучия и рассматривает его как основной фактор, который способствует получению престижной, высокооплачиваемой работы [Кан 2010: 232; Харунова 2010: 159].

Итоги переписей населения показывают, что общий образовательный уровень населения Тувы с каждым годом только возрастает (таблица 4).

Таблица 4. Население по уровню образования по Республике Тыва
[Table 4. Tuva's population by educational levels]

	На 1 000 человек в возрасте 15 лет и более имеют образование [Numbers of individuals aged 15 and older — per thousand residents — to have attained educational levels as follows]					
	профессиональное [Professional education]			общее [General education]		
	послевузовское высшее и высшее [Graduate and postgraduate education]	неполное высшее [Undergraduate education]	среднее [Secondary vocational education]	среднее (полное) [Secondary education (complete)]	основное [Basic secondary education]	начальное [Primary education]
1979 г.	54	13	119	205	295	212
1989 г.	79	16	183	233	235	129
2002 г.	106	23	264	236	181	69
2010 г.	160	30	300	222	154	46

Составлена по: [Данные ... 2004; Данные ... 2010а].

Сегодня наблюдается тенденция, когда абитуриенты в основном стараются поступить в высшие учебные заведения, находящиеся за пределами Тувы. Как правило, это подразумевает интенсивное использование и достаточно высокий уровень владения русским языком. Тем не менее преподавание тувинского языка в школах республики, некоторых средних специальных образовательных учреждениях, а также в Тувинском государственном университете является мощным фактором, предохраняющим его сохранение и развитие. Несмотря на постепенное уменьшение объема часов в образовательных учреждениях, Тува представляет собой один из немногих национальных регионов, продолжающих преподавать тувинский язык как предмет и использовать его как язык преподавания.

Другие экстралингвистические факторы

Среди других экстралингвистических факторов отметим постепенный рост численности некоренного населения республики. По мнению А. К. Бумбажай, переселенческие вопросы правительством Российской империи игнорировались, так как свобода переселений могла повлечь за собой миграцию населения и создать угрозу социальной и экономической стабильности государства. Регулирование миграционной мобильности населения в те годы способствовало постепенному росту численности русских переселенцев на территории Тувы, которая до своего официального вхождения в состав СССР (1944 г.) была закрытой территорией [Бумбажай 1999].

На развитие функций тувинского языка огромное влияние оказало его бытование в период Тувинской Народной Республики (1921–1944 гг.). За годы ее существования была создана национальная письменность, значительно расширились и укрепились его общественные функции, произошло становление и развитие литературной формы. В правительственных кругах поднимались вопросы изучения государственного тувинского языка и его изучения гражданами СССР, проживающими в Туве.

Тувинский язык как государственный язык суверенной республики по функциональному потенциалу и возможностям полностью соответствовал своему юридическому статусу. Он широко функционировал в качестве языка делопроизводства, на нем была составлена вся официальная документация — от Конституции и законодательных актов, до простых справок и доверенностей. Как пишут современники, все документы были написаны официально-деловым стилем, с соблюдением принципов официальности, стандартности, в лексическом составе текстов отсутствовали эмоциональность и экспрессивность [Сат 1980: 56].

Одним из мощных факторов, положительно влияющих на функциональное развитие тувинского языка, следует считать сферу культуры. Возрождение традиций и обычаев тувинского народа способствует развитию тувинской культуры в наши дни. Основным рабочим языком культурно-массовых мероприятий вместе с русским, безусловно, является тувинский язык. Репертуар абсолютного большинства коллективов представлен на тувинском языке. Сеть учреждений культуры в республике по данным официального портала Правительства РТ состоит из 176 библиотек, 144 сельских домов культуры, 32 детских школ искусств, 7 музеев и 19 республиканских учреждений культуры и искусства, функционирует 6 творческих союзов [Культура 2017]. Следует отметить, что культурные мероприятия обладают ярко выраженной коммуникативной спецификой и оказывают более сильное и глубокое воздействие на процесс восприятия. В связи с этим ее можно назвать уникальным проводником не только тувинской культуры, но и тувинского языка.

Важно отметить и географическое местоположение республики. Тува является

одним из отдаленных и труднодоступных регионов, ее транспортная инфраструктура до сих пор остается неразвитой. Расстояние от столицы Тувы до Москвы составляет 4 668 км, а до железнодорожной станции в Абакане 410 км [Кызыл-90 2004: 4–5]. Такое расположение изначально не способствовало массовому проникновению русскоязычного населения. Сегодня данный фактор играет ключевую роль: он во многом сдерживает миграционный отток самого тувинского населения и способствует компактности его проживания.

Заключение

Тувинский язык — один из немногих титульных языков РФ, который сегодня обладает достаточной функциональной и демографической мощностью. Анализ экстралингвистических факторов показывает, что социально-демографические, исторические, географические и другие особенности языковой ситуации имеют неоднозначный характер и оказывают как положительное, так и негативное влияние на функционирование современного тувинского языка.

Наиболее существенным макрофактором, влияющим на сохранение и дальнейшее развитие тувинского языка, следует считать компактное проживание большинства тувинцев на одной территории и их численное преобладание по отношению к другим национальностям республики. Данный фактор создает благоприятные условия для сохранения языка, способствует интенсивности его применения практически во всех коммуникативных сферах. Немаловажным следует считать и сельский тип расселения тувинцев, который способствует однородности языка. Кроме того, сдерживающее влияние оказывают характер миграции коренного населения, труднодоступность региона, возрождение и развитие традиционных видов тувинской культуры, основанных на родном языке. Определенную роль в укреплении и становлении общественных функций и стилистического разнообразия тувинского литературного языка сыграло его бытование в период Тувинской Народной Республики.

К динамичным факторам, которые в дальнейшем могут иметь негативные последствия, следует отнести образовательные установки тувинской молодежи и социально-профессиональную структу-

ру населения. Постепенно меняющаяся социально-профессиональная структура, интеграция современных носителей языка в общероссийское пространство требует коммуникативной стратегии, направленной в основном на владение русским языком.

Поэтому сегодня основной задачей следует назвать повышение уровня языкового самосознания тувинской молодежи, которой необходимо быть ориентированной на две культуры без отказа от своего культурного наследия.

Литература

- Анайбан 1996 — *Анайбан З. В.* Республика Тува: модель этнологического мониторинга. М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 1996. 96 с.
- Анайбан 2009 — *Анайбан З. В.* Социально-экономические процессы в регионах Южной Сибири и условия адаптации населения к новым условиям жизни [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2009, № 1–2. С. 65–90 URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_1-2/110-social-economic-processes.html (дата обращения: 06.03.2019).
- Аранчын 1975 — *Аранчын Ю. Л.* Новые этнографические и филологические материалы из Северо-Западной Монголии // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Вып. XVII. Кызыл, 1975. С. 212–218.
- Бавуу-Сюрюн и др. 2010 — *Бавуу-Сюрюн М. В., Цецедарь У., Гансук Х., Баярсайхан Б.* К вопросу о классификации диалектов тувинского языка // Сибирский филологический журнал. 2010. № 3. С. 158–166.
- Бавуу-Сюрюн 2011 — *Бавуу-Сюрюн М. В.* Социолингвистические заметки о тувинцах Китая [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2011, № 1. URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_9/3028-bavuu-syuryun.html (дата обращения: 10.03.2019).
- Балакина, Анайбан 1995 — *Балакина Г. Ф., Анайбан З. В.* Современная Тува: социокультурные и этнические процессы. Новосибирск: Наука, 1995. 140 с.
- Балакина 2011 — *Балакина Г. Ф.* Динамика социально-экономического развития Республики Тува в 2006–2010 годах // Статистическая служба России: 200 лет (1811–2011 гг.): Мат-лы заоч. конф. к 200-летию юбилею российской статистики. Кызыл: Террит. орган федер. службы гос. статистики по РТ, 2011. С. 10–13.
- Баскаков, Насырова 2000 — *Баскаков А. Н., Насырова О. Д.* Языковые ситуации в тюркоязычных республиках Российской Федерации (краткий социолингвистический очерк) // Языки Российской Федерации и нового зарубежья: статус и функции. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 34–129.
- Баярсайхан 2017 — *Баярсайхан Б.* Термины единиц измерения в языке цэнгэльскийких тувинцев Монголии // Ученые записки: [текст] / Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований. Улан-Батор: Соёмбо принтинг, 2017. Вып. XXIV. С. 230–239.
- Баярсайхан, Бавуу-Сюрюн 2018 — *Баярсайхан Б., Бавуу-Сюрюн М. В.* Монголизмы в тувинских топонимах: сопоставительный анализ географических названий сумона Цэнгэл Баян-Улэгэйского аймака Монголии и Тувы [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2018. № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/799> (дата обращения: 10.03.19.). DOI: 10.25178/nit.2018.3.14
- Беликов, Крысин 2001 — *Беликов В. И., Крысин Л. П.* Социолингвистика: Учебник для вузов. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2001. 439 с.
- Бондаренко 2009 — *Бондаренко Т. А.* История создания города в Центре Азии (к 95-летию Белоцарска – Урянхайска – Красного – Кызыла) [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2009. № 4. URL: https://www.tuva.asia/journal/issue_4/914-bondarenko.html (дата обращения: 10.03.2019).
- Бумбажай 1999 — *Бумбажай А. К.* Россия и Тува: проблема становления связей в конце XIX – начале XX веков: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1999. 28 с.
- Бурятский язык 2018 — *Бурятский язык в регионах России, Монголии и Китая: состояние, проблемы, факторы сохранения и развития / отв. ред. Д. Д. Бадараев; Г. А. Дырхеева, Д. Д. Бадараев, Ж. Ц. Дондокова, А. Д. Дармаева, Б. Б. Будаева, Х. Э. Жигзымаева, Р. М. Балдоржиева, Л. Р. Рабданова, В. Г. Жалсанова, А. М. Бадонов.* Улан-Удэ: Изд-во Бурятск. гос. ун-та, 2018. 256 с.
- ВПН РФ 2010 — Всероссийская перепись населения Российской Федерации. Информационные материалы об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 года [электронный ресурс] // URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/

- perepis_itogi1612.htm (дата обращения: 23.03.2018).
- Дабиев 2018 — *Дабиев Д. Ф.* Профессиональные предпочтения населения Тувы в контексте экономической культуры [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2018. № 2. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/774> (дата обращения: 10.03.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.2.7
- Дамба 2012 — *Дамба Н. Ч.* Варианты последовательности изучения звуков и букв в 1 классе цэнгэлской начальной школы Монголии // Вестник Тувинского государственного университета. № 4. Кызыл, 2012. С. 86–89.
- Данные 1989 — Распределение населения по источникам средств существования и отраслям переписи населения. По данным Всесоюзной переписи населения. М.: Госкомстат СССР, 1989. 235 с.
- Данные 2003 — Регионы России. Социально-экономические показатели. 2003: Стат. сб. / Госкомстат России. М.: Росстат, 2003. 895 с.
- Данные 2004 — Основные итоги Всероссийской переписи населения 2002 года по Республике Тыва. Кызыл: Тывастат, 2004. 47 с. (Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: Террит. орган федер. службы гос. статистики по РТ).
- Данные 2005 — Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: Террит. орган федер. службы гос. статистики по РТ. Население по национальности и полу по Республике Тыва. Кызыл, 2005. 13 с.
- Данные 2010а — Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. [электронный ресурс] // Управление федер. службы гос. статистики по Красноярскому краю, Республике Хакасия и Республике Тыва URL: http://www.krasstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/krasstat/ru/census_and_researching/census/national_census_2010/ (дата обращения: 23.03.2018)
- Данные 2010б — Рынок труда и занятость населения [электронный ресурс] // Баланс трудовых ресурсов за 2010 г. URL: http://www.krasstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/krasstat/ru/statistics/tuvStat/employment/ (дата обращения: 23.03.2018)
- Дацышен 2009 — *Дацышен В. Г.* Тувинское население Усинского пограничного округа Енисейской губернии. Из истории русско-тувинских отношений [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2009, № 3. URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_3/465-dasishen.html (дата обращения: 01.04.2019).
- Дешериев 1988 — *Дешериев Ю. Д.* Теоретические аспекты изучения социальной обусловленности языка // Влияние социальных факторов на функционирование и развитие языка. М.: Наука, 1988. С. 5–41.
- Дешериев 1977 — *Дешериев Ю. Д.* Социальная лингвистика (К основам общей теории). М.: Наука, 1977. 381 с.
- Донгак 2011 — *Донгак С. Ч.* Традиции скотоводства у тувинцев (конец XIX – середина XX вв.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Владивосток, 2011. 22 с.
- Журавель 2015 — *Журавель Т. Н.* Этноязыковая ситуация в Усинской долине Красноярского края: дис. ... канд. филол. наук [электронный ресурс] // Сиб. федеральный ун-т. Красноярск, 2015. 171 с. URL: <http://research.sfu-kras.ru/sites/research.sfu-kras.ru/files/DissertaciyaZhuravel.pdf> (дата обращения: 24.01.2018).
- Кан 2010 — *Кан В. С.* Социальное самочувствие молодежи в Республике Тыва [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2010, № 3. URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_7/2155-kan.html (дата обращения: 23.03.2019).
- Кара-оол и др. 2006 — *Кара-оол Л. С., Куулар Е. М., Сувандии Н. Д.* Некоторые особенности речи усинских тувинцев // Ученые записки: Ежегодник кафедры тувинского языка ТывГУ. Вып. I. Кызыл: РИО ТывГУ, 2006. С. 19–26.
- Культура 2017 — Культура Республики Тыва [электронный ресурс] // Официальный портал Республики Тыва. URL: <http://gov.tuva.ru/region/culture/1322/> (дата обращения: 24.08.2018).
- Кызыл–90 2004 — Кызыл-90 (юбилейный статистический сборник). Кызыл: Комстат РТ, 2004. 68 с.
- Моллеров 2004 — *Моллеров Н. М.* Основание и развитие г. Турана в конце XIX – начале XX века: исторический очерк // Ученые записки Тув. ин-та гуманитар. исследований. Кызыл, 2004. Вып. 20. С. 60–84.
- Монгуш 1983 — *Монгуш Д. А.* О языке тувинцев Северо-Западной Монголии // Вопросы тувинской филологии: [Сб. ст.] / Тувин. НИИ яз., лит. и истории; [Редкол.: Д. А. Монгуш (отв. ред.) и др.]. Кызыл: [б. и.], 1983. С. 122–145.
- Монгуш 2002 — *Монгуш М. В.* Тувинцы Монголии и Китая: Этнодисперсные группы: (История и современность). Новосибирск: Наука, 2002. 126 с.
- Монгуш 2006 — *Монгуш В. Ч.* История образования в Тувинской Народной Республи-

- ке: 1921–1944 гг.: дис. ... канд. истор. наук / Моск. гос. открытый пед. ун-т. М., 2006. 175 с.
- Ондар 2002 — *Ондар О. Н.* Начало промышленного освоения Тувы // *Ученые записки Тув. ин-та гум. исследований.* Кызыл, 2002. Вып. 19. С. 31–39.
- Плеханова 2011 — *Плеханова Ю. Н.* Тува от переписи до переписи // *Статистическая служба России: 200 лет (1811–2011 гг.): Мат-лы заочной конф. к 200-летию юбилею российской статистики.* Террит. орган федер. службы гос. статистики по РТ. Кызыл, 2011. С. 26–34.
- Приказ 2018 — Приказ № 75/1 от 07.02.2018 г. О зачислении в 1 класс на 2018–2019 уч. год [электронный ресурс] // МБОУ СОШ № 1 им. Ю. А. Гагарина. URL: <https://school1-sayug-sep.rtyva.ru/#content> (дата обращения: 01.04.2019).
- Сат 1973 — *Сат Ш. Ч.* Формирование и развитие тувинского национального литературного языка. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1973. 193 с.
- Сат 1980 — *Сат Ш. Ч.* Образование функциональных стилей тувинского литературного языка // *Тувинская письменность язык и литература.* Кызыл: Тувкнигоиздат, 1980. С. 45–57.
- Серен 2006 — *Серен П. С.* Моолда Сенгел тываларының чаңчылдары (дылының, культуразының материалдары) (= Обряды и обычаи цэнгэлских тувинцев (материалы языка и культуры)). Кызыл: ТывНУЧ, 2006. 104 ар. (На тув. яз.).
- Серен 2007 — *Серен П. С.* Научный отчет о командировках в Северо-Западную Монголию // *Ученые записки: [текст] / Тувинский институт гуманитарных исследований.* Кемерово: Изд-во КемГУКИ, 2007. Вып. XXI. С. 321–330.
- Серен 2014 — *Серен П. С.* Моолда тываларның ёзу-чаңчылдары. Үшкү кезээ: Моолда Цагаан-Нуур тываларының ёзу-чаңчылдары (Дылының, культуразының материалдары) (= Обряды и обычаи цагаан-нурских тувинцев (материалы языка и культуры)). Кызыл: Тываполиграф, 2014. 192 ар. (На тув. яз.).
- Сувандии и др. 2017 — *Сувандии Н. Д., Куулар Е. М., Соян А. М.* Экспедиционные поездки 2015–2016 гг. к субэтническим группам тувинцев Монголии и Красноярского края [электронный ресурс] // *Новые исследования Тувы.* 2017, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/746> (дата обращения: 04.04.2019). DOI: 10.25178/nit.2017.4.11
- ССТ 2006 — *Словарь социолингвистических терминов / под ред. В. Ю. Михальченко.* М.: Институт языкознания РАН, 2006. 312 с.
- Таубе 1994 — *Таубе Э.* Сказки и предания алтайских тувинцев / собр., [сост., предисл., с. 5–50, написано и коммент. подготовлены] Э. Таубе; [Авториз. пер. с нем. Б. Е. Чистовой]. М.: Вост. лит., 1994. 380, [2] с. (Сказки и мифы народов Востока).
- Таубе 2007 — *Таубе Э.* Заповеди и запреты, связанные с рассказыванием богатырских сказок и других эпических текстов // *Ученые записки: [текст] / Тувинский институт гуманитарных исследований.* Кемерово: Изд-во КемГУКИ, 2007. Вып. XXI. С. 272–282.
- В Туву прибыл... 2016 — В Туву прибыл первый эшелон 55 отдельной мотострелковой (горной) бригады [электронный ресурс] // Сетевое информационное агентство «Тува-онлайн». 23 ноября 2016 г. URL: <https://www.tuvaonline.ru/2016/11/23/v-tuvu-pribyl-pervyy-eshelon-55-otdelnoy-motostrelkovoy-gornoy-brigady.html> (дата обращения: 18.03.2019).
- Харунова 2010 — *Харунова М. М.-Б.* Образование и работа как факторы социального самочувствия молодежи Тувы (по материалам социологического опроса) [электронный ресурс] // *Новые исследования Тувы.* 2010. № 4. URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_8/2527-harunova.html (дата обращения: 23.03.2018).
- Цецегдарь 2013 — *Цецегдарь У.* Особенности тувинской речи жителей Кобдо: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2013. 18 с.
- Этноатлас 2017 — *Этноатлас: народы и народности, населяющие Красноярский край [электронный ресурс] // URL: http://www.krskstate.ru/80/narod/etnoatlas/0/eid/111* (дата обращения: 04.04.2017).

References

- [A Dictionary of Sociolinguistic Terms]. V. Yu. Mikhalchenko (ed.). Moscow: Institute of Linguistics of RAS, 2006. 312 p. (In Russ.)
- [Culture of the Tyva Republic]. On: an official website of the Tyva Republic. An Internet resource: <http://gov.tuva.ru/region/culture/1322/> (accessed: August 24, 2018). (In Russ.)
- [Key Outcomes of the 2002 Russian Census: the Tyva Republic]. Kyzyl: Tuva Reg. Office of Russian State Committee for Statistics (Rosstat), 2004. 47 p. (In Russ.)
- [Kyzyl-90: a Jubilee Statistical Digest]. Kyzyl: Tuvan Committee for Statistics, 2004. 68 p. (In Russ.)

- [Order No. 75/1 of February 7, 2018 'On Enrollment of First Grade Children: the 2018–2019 Academic Year']. On: website of Yu. Gagarin School No. 1. An Internet resource: <https://school1-saryg-sep.rtyva.ru/#content> (accessed: April 1, 2019). (In Russ.)
- [Outcomes of the 2010 Russian Census]. Branch of Rosstat in Krasnoyarsk Krai, Republic of Khakassia and Tyva Republic. An Internet resource: http://www.krasstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/krasstat/ru/census_and_researching/census/national_census_2010/ (accessed: March 23, 2018). (In Russ.)
- [Population by Nationality and Sex: the Tyva Republic]. Kyzyl: Tuva Reg. Office of Rosstat, 2005. 13 p. (In Russ.)
- [Population by Source of Subsistence and Census Spheres: according to Estimates of the Soviet Census]. Moscow: USSR State Committee for Statistics, 1989. 235 p. (In Russ.)
- [Regions of Russia: Socio-Economic Indicators. The Year 2003]. Moscow: Rosstat, 2003. 895 p. (In Russ.)
- [The Buryat Language in Regions of Russia, Mongolia and China: Conditions, Challenges, Preservation and Development Factors]. D. D. Badaraev (ed.); G. A. Dyrkheeva, D. D. Badaraev, Zh. Ts. Dondokova et al. Ulan-Ude: Buryat State Univ., 2018. 256 p. (In Russ.)
- [The Ethnic Atlas: Nations and Minorities of Krasnoyarsk Krai]. An Internet resource: <http://www.krskstate.ru/80/narod/etnoatlas/0/eid/111> (accessed: April 4, 2017). (In Russ.)
- [The Russian Census of 2010: Information Materials Dealing with the Estimated Population Numbers]. An Internet resource: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/perepis_itogi1612.htm (accessed: March 23, 2018). (In Russ.)
- [Tuva Welcomes the First Troop Train of the 55th Separate Motor Rifle Mountain Brigade]. On: website of Tuva Online Information Agency. November 23, 2016. An Internet resource: <https://www.tuvaonline.ru/2016/11/23/v-tuvu-pribyl-pervyy-eshelon-55-otdelnoy-motostrelkovoy-gornoy-brigady.html> (accessed: March 18, 2019). (In Russ.)
- Anaiban Z. V. [The Tyva Republic: a Model of Political Monitoring]. Moscow: Inst. of Ethnology and Anthropology of RAS, 1996. 96 p. (In Russ.)
- Anaiban Z. V. Social and economic processes in South Siberian regions and adaptation conditions of the population to the new conditions of life. *The New Research of Tuva*. 2009. No. 1–2. Pp. 65–90. An Internet resource: http://www.tuva.asia/journal/issue_1-2/110-social-economic-processes.html (accessed: March 6, 2019). (In Russ.)
- Aranchyn Yu. L. New ethnographic and philological materials from Northwest Mongolia. In: [Scholarly Notes of Tuvan Research Institute of Language, Literature and History]. Is. XVII. Kyzyl, 1975. 278 p. Pp. 212–218. (In Russ.)
- Balakina G. F. The Tyva Republic: dynamics of socio-economic development in 2006–2010. In: [The Statistical Service of Russia: Celebrating the 200th Anniversary (1811–2011)]. Conf. proc. Kyzyl: Tuva Reg. Office of Russian State Committee for Statistics (Rosstat), 2011. Pp. 10–13. (In Russ.)
- Balakina G. F., Anaiban Z. V. [Contemporary Tuva: Socio-Cultural and Ethnic Processes]. Novosibirsk: Nauka, 1995. 140 p. (In Russ.)
- Baskakov A. N., Nasyrova O. D. Language situations in Turkic republics of the Russian Federation: a concise sociolinguistic essay. In: [Languages of the Russian Federation and Neighboring Post-Soviet Countries: Status and Functions]. Moscow: Editorial URSS, 2000. Pp. 34–129. (In Russ.)
- Bavuu-Syuryun M. V. Sociolinguistic notes about the Tuvans in China. *New Research of Tuva*. 2011. No. 1. An Internet resource: http://www.tuva.asia/journal/issue_9/3028-bavuu-syuryun.html (accessed: March 10, 2019). (In Russ.)
- Bavuu-Syuryun M. V., Tsetsegdar U., Gansukh Kk., Bayarsaikhan B. The classification of Tuvan dialects revisited. *Siberian Journal of Philology*. № 3. Novosibirsk, 2010. Pp. 158–166. (In Russ.)
- Bayarsaikhan B. Measure terms in the language of Tsengel Tuvans (Mongolia). In: [Scholarly Notes of the Tuvan Institute for the Humanities and Applied Socio-Economic Studies]. Ulaanbaatar: Soembo Printing, 2017. Is. XXIV. Pp. 230–239. (In Russ.)
- Bayarsaikhan B., Bavuu-Syuryun M. V. Mongolisms in Tuvan toponyms: a comparative analysis of place names in Tsengel Sum of Bayan-Olgii Aimag, Mongolia, with those of Tuva. *The New Research of Tuva*. 2018, No. 3. Pp. 215–224. An Internet resource: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/799> (accessed: March 10, 2019). (In Russ.) DOI: 10.25178/nit.2018.3.14
- Belikov V. I., Krysin L. P. [Sociolinguistics]. A textbook for university students. Moscow: Russian State Univ. for the Humanities, 2001. 439 p. (In Russ.)
- Bondarenko T. A. The foundation history of the city in the center of Asia: to the 95th anniversary of Belotsarsk – Uryankhaysk – Krasnyi – Kyzyl. *The New Research of Tuva*. 2009. No. 4. An

- Internet resource: https://www.tuva.asia/journal/issue_4/914-bondarenko.html (accessed: March 10, 2019). (In Russ.)
- Bumbazhai A. K. [Russia and Tuva: Establishing Ties in the Late 19th – early 20th Centuries]. A Cand.Sc. (history) thesis abstract. Moscow, 1999. 28 p. (In Russ.)
- Dabiev D. F. Career preferences of Tuva population in the context of economic culture. *The New Research of Tuva*. 2018. No. 2. An Internet resource: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/774> (accessed: March 10, 2019). (In Russ.) DOI: 10.25178/nit.2018.2.7
- Damba N. Ch. Sequences for learning sounds and letters by first grade pupils of Tsengel Primary School (Mongolia). *Vestnik Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta*. Kyzyl, 2012. No. 4. Pp. 86–89. (In Russ.)
- Datsyshen V. G. The Tuvan population of Usinsk boundary district of the Yenisei Province: from the history of relations between Russia and Tuva. *The New Research of Tuva*. 2009. No. 3. An Internet resource: http://www.tuva.asia/journal/issue_3/465-dasishen.html (accessed: April 1, 2019). (In Russ.)
- Desheriev Yu. D. [Social Linguistics: Fundamentals of the General Theory Revisited]. Moscow: Nauka, 1977. 381 p. (In Russ.)
- Desheriev Yu. D. Investigating the social causation of the language: aspects of theory. In: [The Influence of Social Factors on Language Functioning and Development]. Moscow: Nauka, 1988. Pp. 5–41. (In Russ.)
- Dongak S. Ch. [Livestock Breeding Traditions of the Tuvans: Late 19th – Early 20th Centuries]. A Cand. Sc. thesis (history) abstract. Vladivostok, 2011. 22 p. (In Russ.)
- Job Market and Public Employment. In: [Labor-Force Balance Sheet: 2010]. An Internet resource: http://www.krasstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/krasstat/ru/statistics/tuvStat/employment/ (accessed: March 23, 2018). (In Russ.)
- Kan V. S. Social health of Tuva's youth. *The New Research of Tuva*. 2010. No. 3. An Internet resource: http://www.tuva.asia/journal/issue_7/2155-kan.html (accessed: March 23, 2019). (In Russ.)
- Kara-ool L. S., Kuular E. M., Suvandii N. D. Usinsk Tuvans: revisiting some peculiarities of their speech patterns. In: [Scholarly Notes]. A year-book by Tuvan Language Department of Tuvan State University. Is. I. Kyzyl: Tuvan State Univ., 2006. Pp. 19–26. (In Russ.)
- Kharunova M. M.-B. Education and employment as factors of social well-being of the young people of Tuva (based on a social poll). *The New Research of Tuva*. 2010. No. 4. An Internet resource: http://www.tuva.asia/journal/issue_8/2527-harunova.html (accessed: March 23, 2018). (In Russ.)
- Mollerov N. M. The town of Turan: its establishment and development in the late 19th – early 20th centuries. A historical essay. In: [Scholarly Notes of Tuvan Humanities Research Institute]. Kyzyl, 2004. Is. 20. Pp. 60–84. (In Russ.)
- Mongush D. A. The language of Tuvans inhabiting Northwest Mongolia revisited. In: [Questions of Tuvan Philology]. Coll. papers by Tuvan Res. Inst. of Lang., Liter. and Hist. D. A. Mongush (ed.) et al. Kyzyl, 1983. Pp. 122–145. (In Russ.)
- Mongush M. V. [Tuvans of Mongolia and China: Ethnically Dispersed Groups (History and Contemporaneity)]. Novosibirsk: Nauka, 2002. 126 p. (In Russ.)
- Mongush V. Ch. [The Tuvan People's Republic: a History of Its Establishment, 1921–1944]. A Cand.Sc. thesis (history). Moscow State Open Pedagogical Univ. Moscow, 2006. 175 p. (In Russ.)
- Ondar O. N. The beginnings of Tuva's industrial development. In: [Scholarly Notes of Tuvan Humanities Research Institute]. Kyzyl, 2002. Is. 19. Pp. 31–39. (In Russ.)
- Plekhanova Yu. N. Tuva from one census to another. In: [The Statistical Service of Russia: Celebrating the 200th Anniversary (1811–2011)]. Conf. proc. Kyzyl: Tuva Reg. Office of Rosstat, 2011. Pp. 26–34. (In Russ.)
- Sat Sh. Ch. [The Tuvan National Literary Language: Its Formation and Development]. Kyzyl: Tuvan Book Publ., 1973. 193 p. (In Russ.)
- Sat Sh. Ch. The Tuvan literary language: emergence of functional styles. In: [The Tuvan Script, Language and Literature]. Kyzyl: Tuvan Book Publ., 1980. Pp. 45–57. (In Russ.)
- Seren P. S. [Rituals and Customs of Tsagaan Nur Tuvans: Cultural and Linguistic Materials]. Kyzyl: Tyva Polygraph, 2014. 192 p. (In Tuv.)
- Seren P. S. [Rituals and Customs of Tsengel Tuvans: Cultural and Linguistic Materials]. Kyzyl: Tuvan Hum. Res. Inst., 2006. 104 p. (In Tuv.)
- Seren P. S. A scientific report summarizing results of recent research journeys to Northwest Mongolia. In: [Scholarly Notes of Tuvan Humanities Research Institute]. Kemerovo: Kemerovo State Univ. of Culture and Arts, 2007. Is. XXI. Pp. 321–330. (In Russ.)
- Suvandii N. D., Kuular E. M., Soyana A. M. 2015–2016 expeditions to sub-ethnic groups of Tuvans living in Mongolia and Russia's Krasnoyarsk Krai. *The New Research of Tuva*. 2017. No. 4.

- An Internet resource: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/746> (accessed: April 4, 2019). (In Russ.) DOI: 10.25178/nit.2017.4.11
- Taube E. [Fairy Tales and Legends of Altaian Tuvans]. B. E. Chistova (Germ.-to-Russ. transl.). Moscow: Vost. Lit., 1994. 380 p. (In Russ.)
- Taube E. Heroic tale telling-related precepts and bans. In: [Scholarly Notes of Tuvan Humanities Research Institute]. Kemerovo: Kemerovo State Univ. of Culture and Arts, 2007. Is. XXI. Pp. 272–282. (In Russ.)
- Tsetsegdar U. [Peculiar Tuvan Speech Patterns of Khovd Residents]. A Cand.Sc. thesis (philology) abstract. Moscow, 2013. 18 p. (In Russ.)
- Zhuravel T. N. [The Ethnolinguistic Situation in Usinsk Valley of Krasnoyarsk Krai]. A Cand. Sc. (philology) thesis. Krasnoyarsk: Siberian Federal Univ., 2015. 171 p. An Internet resource: <http://research.sfu-kras.ru/sites/research.sfu-kras.ru/files/DissertaciyaZhuravel.pdf> (accessed: January 24, 2018). (In Russ.)





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
 Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Is. 3, pp. 478–491, 2019
 DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-478–491
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 398.22

Особенности сюжетологии в синьцзян-ойратской эпической традиции

*Цаган Бадмаевна Селеева*¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

кандидат филологических наук, научный сотрудник
 ORCID: 0000-0002-3285-3038. E-mail: tsagana007@mail.ru

Аннотация. Изучение эпического сюжетосложения является одной из актуальных проблем поэтика фольклора. *Целью* настоящего исследования является изучение способа организации и подачи эпических сюжетов в традиции, выявление семантических, структурных связей, отношений между персонажами, обнаружение скрытых планов, контаминации, новаторства, сюжетных трансформаций и модификаций. В качестве *объекта исследования* привлекаются сюжеты о героическом сватовстве эпоса «Джангар», бытующие в синьцзян-ойратской эпической традиции. *Результаты.* Анализ эпических сюжетов о героическом сватовстве, в контексте поздней национальной традиции ойратов Синьцзяна, выявил некоторые характерные особенности сюжетосложения. Разработка универсальной для тюрко-монгольской эпики темы героического сватовства в синьцзян-ойратской традиции отмечена многообразием, отражающим различные формы сватовства сказочно-эпической архаики, а также последовательные изменения брачных и семейных отношений, пережитки обычаев матриархата и патриархальных тенденций; брака-умыкания, брака по колыбельному сговору, традиционного брака и др. В ходе исследования было выявлено, что в синьцзян-ойратской традиции представлены все типы сюжетов: архаизированные сюжеты, насыщенные мотивами, традиционные и классические. Обнаружены также полистадиальные образцы, имеющие в большей или меньшей степени влияние архаического и классического типов эпоса. Следует отметить, что некоторые традиционные мотивы претерпели трансформацию в сюжетах классического типа, а их содержание, событийный фон, функции персонажей, приближены к исторической действительности. В сюжетах поздней эпики «живой» синьцзян-ойратской традиции наблюдаются процессы сказительского новаторства и контаминации. Контаминация может быть проявлена на уровне эпизодов, обусловленных контекстными взаимосвязями сюжетов внутри традиции и общности, а также заимствованиями калмыцкой версии («О женитьбе Узюнг Алдар хана», «О том, как славный нойон богдо Джангар взял в жены Ага Шавдал», «О женитьбе Хошуна»). Обнаруживаются сюжеты, имеющие двухходовую контаминированную структуру, — сюжет «о мнимом женихе» («О Хан Сийре»), сюжет «о мнимой невесте» («О женитьбе Хонгора»), сюжет «о запрете и его нарушении» («О женитьбе Узюнг Алдар хана»). Эпическая общность сюжетов обнаруживается на содержательном уровне эпических ситуаций и коллизий, функций персонажей, ходе повествования.

Ключевые слова: эпос «Джангар», синьцзян-ойратская версия, эпическая традиция, эпический сюжет, эпический мотив, героическое сватовство, контаминация, новаторство

Благодарность: исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (номер госрегистрации АААА-А19-119011490036-1).

Для цитирования: Селеева Ц. Б. Особенности сюжетосложения в синьцзян-ойратской эпической традиции. *Oriental Studies*. 2019;(3): 478–491. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-478–491.

UDC 398.22

The Xinjiang Oirat Epic Tradition: Peculiarities of Plot Studies

*Tsagan B. Seleeva*¹

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin Str., Elista 358000, Russian Federation)

Cand. Sc. (Philology), Research Associate

ORCID: 0000-0002-3285-3038. E-mail: tsagana007@mail.ru

Abstract. Studies of epic plots constitute an urgent issue of present-day folklore poetics. The paper considers plots of the *Jangar* epic as living narratives in all their structural complexity, relevance of motifs, and eventfulness on the content level. *Goals.* The study aims to provide an insight how the tradition organizes and presents epic plots, reveal semantic and structural ties, relations between characters, discover some hidden expositions, contaminations, novelties, plot transformations, and modifications. The *research objects* are Xinjiang Oirat *Jangar* epic plots dealing with the hero's matchmaking. *Results.* The analysis of the mentioned plots in the context of the contemporary Xinjiang Oirat national tradition reveals some typical plot formation features. In the Xinjiang Oirat tradition, the universal Turko-Mongolic epic theme of the hero's matchmaking is characterized by diversity mirroring various matchmaking forms inherent to the fabulous-and-epic antiquity, as well as consecutive changes in marriage patterns and family relations, vestiges of matriarchy and patriarchal trends, marriage by abduction, cradle marriage, traditional marriage, etc. The study reveals that the Xinjiang Oirat tradition contains all types of plots: archaic plots rich in motifs, traditional and classical ones. The discovered polystadial patterns include — to a greater or lesser extent — impacts of archaic and classical types of the epos. It should be noted that some traditional motifs have experienced transformations within classical plots, and their content, event background, functions of characters come close to historical reality. Plots of the late 'living' epic Xinjiang Oirat tradition illustrate processes of introducing tale-telling novelties and contaminations. The latter can be manifested in episodes determined by contextual interrelations of plots within the tradition and community, as well as in borrowings from the Kalmyk version ('*About Uzyung Aldar Khan's Marriage*', '*About How the Glorious Noyon Bogdo Jangar Married Aga Shavdal*', '*About Khoshun's Marriage*'). The paper traces plots with double contaminations, e.g., the plot 'about an imaginary bridegroom' ('*About Khan Siyr*'), the plot 'about the imaginary bride' ('*About Khongor's Marriage*'), the plot 'about a prohibition and its violation' ('*About Uzyung Aldar Khan's Marriage*'). The commonality of epic plots is traced on the contentive level of epic situations and collisions, functions of characters, movement of narratives.

Keywords: epic of *Jangar*, Xinjiang Oirat version, epic tradition, epic plot, epic motif, hero's matchmaking, contamination, newly introduced narratives

Acknowledgements: Research was performed within a government subsidy — project name 'Oral and Written Heritage of Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions' (reg. No. АААА-А19-119011490036-1).

For citation: Seleeva Ts. B. The Xinjiang Oirat Epic Tradition: Peculiarities of Plot Studies. *Oriental Studies*. 2019;(3): 478–491. 10.22162/2619-0990-2019-43-3-478–491.



Основоположник исторического подхода в нарратологии А. Н. Веселовский под сюжетами понимал «сложные схемы, в образности которых обобщились известные акты человеческой жизни и психики в чередующихся формах бытовой действительности» [Веселовский 2006: 539]. На морфологическом уровне им установлена корреляция между мотивом и сюжетом, выявлена функция мотива как единицы повествования, обладающей сюжетообразующим потенциалом. Сюжет же представляется в виде сложной, многочленной комбинации таких единиц. Между тем дальнейшие исследования повествовательного сюжета (Р. Якобсон, В. М. Жирмунский), выявили последовательность мотивов и их внутреннюю логику. Сюжет — это не просто скопление мотивов, а художественная совокупность мотивов, — это особая художественная структура, сложенная по законам художественной композиции [Якобсон 2011: 49–50].

П. Г. Богатырев и Р. О. Якобсон специфике фольклорного произведения видели в динамическом сочетании устойчивого, традиционного, нормативного и живого, творчески изменяющегося (цит. по: [Сорокина 2016: 217]).

Категория сюжета весьма подробно изучена Б. Н. Путиловым, считающим ее одной из основополагающих в фольклоре [Путилов 2003: 195–201]. Ученый считал необходимым изучение фольклорного сюжета в соотношении с традицией и жанровыми особенностями. Он отмечает многомерность и перспективность сюжета, его соотношение с другими сюжетами, с системой мотивов, с языком, с жанром; «сюжет складывается по законам жанра, его грамматики, языка; каждый жанр обладает своим сюжетным фондом» [Путилов 2003: 200]. Национальный эпос, по мнению ученого, со стороны содержания и способов выражения этого содержания, находится в определенных исторически и типологически обусловленных границах. В плане сюжетики есть некоторый набор коллизий, ситуаций, отношений, событийных эпизодов, временных и пространственных (континуумов), психо-

логических состояний, которые составляют постоянный, устойчивый и повторяющийся арсенал эпоса [Путилов 1975: 145]. Эпическое сюжетосложение основывается на закономерностях и принципах, составляющих внутреннюю сущность эстетики народного эпоса и теснейшим образом связаны с характером эпического историзма, с отношением эпоса к действительности [Путилов 1970: 23].

Эпический сюжет выражен событийной канвой, связанной с действиями главного героя-богатыря, составляющими реальное содержание глав-песен и сосредоточенными в первую очередь вокруг главной эпической коллизии: это вместе с тем и система отношений между персонажами, и внутренние обстоятельства, определяющие эти отношения.

Несмотря на достаточную проработанность данной проблематики в отечественной и зарубежной фольклористике [Богатырев, Якобсон 1971; Веселовский 2006; Дандес 2003; Джапуа 2016; Жирмунский 2004; Кичиков 1997; Левинтон 1975; Манджиева 2018а; 2018б; Неклюдов 1996; Пропп 2001; Путилов 1970; 1975; 1999; 2003; Райхл 2008; Тамарченко 2003; Топорков 2003; Селеева 2018а; 2018б; Силантьев 2002; 2016; Убушиева 2018; 2019], она все еще остается актуальной и до конца не изученной.

В настоящем исследовании сюжеты эпоса «Джангар», объединенные тематически, описываются не схематично и абстрагировано от конкретного содержания, а рассматриваются как живые повествования, во всей их структурной сложности, релевантности мотивов и событийности содержательного уровня.

Целью исследования является изучение способа организации и подачи эпических сюжетов в традиции, выявление семантических, структурных связей, отношений между персонажами, обнаружение скрытых планов, контаминации, новаторства, сюжетных трансформаций и модификаций. В качестве объекта исследования привлекаются сюжеты о героическом сватовстве эпоса «Джангар, бытующие в синьцзян-ойратской эпической традиции.

Сюжет «О женитьбе Бёке Мёнген Шигширги» [Джангар 2005: 57–76] сложен в русле традиционных сюжетов о героическом сватовстве архаического типа. Налицо архаизация, выраженная мотивами и атрибутами сказочно-эпической архаики, элементами свадебного обрядово-ритуального комплекса. Сюжетная мотивировка, связанная с отправлением героя на поиски суженой, имеет скрытый характер и раскрывается в ходе повествования. Герой отправляется в странствия, прибыв в ханство суженой, в разговоре с ханом напоминает о «колыбельном сговоре», что дочь хана является его невестой, но, несмотря на прежние договоренности, хан устраивает состязания, в которых победу одерживает герой и заполучает суженую.

В сюжете повествуется о герое Бёке Мёнген Шигширги, который просит родительского позволения и благословления отправиться в дальний путь. Герой не озвучивает своего истинного намерения, а объясняет желанием развеять свою богатырскую удачу и сразиться с вепрем-богатырем. Родители пытаются отговорить сына от затеи отправиться в странствия, но герой проявляет твердость и настойчивость в намерении исполнить свой замысел. Проведя в пути много времени, он прибывает в приграничье кочевий Зула-Алдар-хана.

В облике *тархи*-паршивца¹ герой въезжает в пределы кочевий иноземного хана, встречается со стражниками от которых получает весть о предстоящем замужестве ханской дочери Алтан Ганджур. Далее сюжет повествует о поведении героя в иноземном ханстве, где он демонстрирует свои лучшие богатырские качества. Одним из ключевых в сюжетном повествовании является встреча и беседа героя с ханом, отцом суженой. Хан вступает в разговор с юношей и спрашивает о нем, чей он сын, из каких кочевий-владений родом и по какому делу прибыл. Это немаловажно, поскольку принадлежность к определенному славному роду, предкам, кочевьям-владениям, характеризуют статус и положение героя в обществе.

В диалоге открывается истинный мотив прибытия героя в кочевья хана: Бёке Мёнген Шигширги поведал о том, что он родом из владений Алтан Зу, сын умершего и вос-

кресшего на пятнадцать лет Ширки, с которым у хана в давние времена была договоренность стать сватами, если у них родятся сын и дочь.

Зула Алдар-хан подтверждает ранее достигнутую договоренность с его отцом, но не может просто отдать за него дочь, поскольку имеются еще и другие достойные претенденты. Хан проводит традиционные три вида состязаний — стрельбу из лука, скачки, борцовский поединок. Герой участвует в состязаниях и одерживает победу, женится на суженой и, погостив некоторое время, изъявляет желание вернуться в родные кочевья.

Получив в качестве приданого половину табуна и половину стада верблюдов, молодые отправляются в путь. Сюжет завершается благополучным возвращением в родные кочевья Алтан Зу, возведением молодым ставки-дворца и традиционным свадебным пиром. «Бёке Мёнген Шигширги под покровительством Алтан Зу, поженившись с суженой Алтан Ганджур, возглавив владения Тёвшюн Ширки, укрепив власть и религию, зажил в счастье и благоденствии» [Джангар 2005: 76].

Сюжет «Главы о женитьбе Салькин-Таваг-богатыря» [Джангар 2005: 441–464] выстроен в традиционном ключе сюжетов о героическом сватовстве, с использованием большего арсенала мотивов. Сюжет повествует о герое, отправившемся в путь на поиски страны Торгон Джолы-хана. Герой преодолевает долгий путь с препятствиями и благополучно прибывает в кочевья Торгон Джолы-хана. В чужой стране героя ждут испытания — он меняет обличье себе и коню, враждебно принятый, сражается с ханским войском и демонстрирует свои героические и богатырские качества, принимает участие в состязаниях за невесту и выходит победителем. После этого благополучно женится на дочери Торгон Джолы-хана и возвращается в родную Бумбайскую державу.

Сюжет главы «О том, как славный нойон богдо Джангар взял в жены Ага Шавдал» [Джангар 2005: 169–196] построен в характерном для сюжетов о героическом сватовстве плане. Сюжет примечателен тем, что повествует о героическом сватовстве *нойона богдо* Джангара, правителя Бумбайской державы.

¹ Тарха — шелудивый мальчуган.

Специфической особенностью сюжета является контаминация, обусловленная контекстными взаимосвязями, в частности пролога, повлиявшего на некоторые эпизоды. Так, эпизод, повествующий о визите Джангара в страну сорока девяти ханств, хана четырех материков, относящийся к мотиву «пути Джангара», отсылает к эпизоду пролога калмыцкой версии Ээлян Овла, где говорится о том, что Джангар, прежде чем взять в жены Ага Шавдал, отверг дочерей ханов четырех материков.

Сюжет начинается с того, что по совету мудреца герой Джангар отправляется в далекую страну с целью жениться на дочери Номо Тёгес-хана.

Продлав долгий путь, побывав в гостях у других ханов, герой прибывает вместе с встретившимся в пути богатырем-соратником, в страну Номо Тёгес-хана. Там он узнает, что имеется еще один претендент на руку его суженой. Отец невесты устраивает три вида состязаний, победителем становится герой, который женится на дочери хана Ага Шавдал.

Сюжет «О женитьбе Няrbата» [Джангар 2008: 187–200] разработан в русле типологических сюжетов на тему героического сватовства. Специфической особенностью данного сюжета является мотивировка, выраженная мотивом пророческого сна, послужившая причиной отправления героя Няrbата в страну суженой.

Сюжет имеет влияние архаического и классического типов эпоса. Так, к разряду архаического следует отнести образ суженой героя, который восходит к сказочным образам, она является представительницей иного мира, дочерью владыки водного ханства. Если в классической эпике путь героя пролегает в кочевья иноземного хана, то здесь ему следует отправиться во владения водного ханства. Но вместе с тем налицо элементы дружинного классического типа: в отпращивании героя в путь участвует правитель Джангар, который в сопровождение ему дает богатыря-помощника Хонгора. К архаическому также относится эпизод превращения героя Няrbата и Хонгора в *тарха*-паршивцев при вхождении в границы владений водного ханства. Событийные эпизоды и мотивы, связанные с испытаниями героя суженой, имеют типологическое единство с сюжетами синьцзян-ойратской

версии «О женитьбе Хошуна» и «О женитьбе Хонгора».

Сюжет повествует о герое Няrbате, которому пришло время жениться. Весть о суженой он получает посредством пророческих сновидений. Герою Няrbату снится сначала сон о том, что он сватается к дочери владыки водного ханства, затем, что он преподносит подношения владыке и устраивает свадебный пир. Правитель Джангар благословляет Няrbата и отправляет его с Хонгором в путь. Прибыв во владения водного ханства, Няrbат и Хонгор превращают себя в *тарха*-паршивцев. Няrbат проходит ряд предварительных инициационных испытаний: по просьбе дочери хана исполняет «Джангар», а затем во время предсвадебных празднеств, при разрезании мяса, когда ножи у всех присутствующих оказываются тупыми, только нож Няrbата оказывается острым, и дочь хана благополучно завершает ритуал разрезания бараньего мяса.

Владыка-хан устраивает три вида состязаний. Герой выигрывает их, проявив хитрость и смекалку, а также с помощью дочери хана и женится на ней.

Сюжет главы «О женитьбе Узюнг Алдар хана» [Джангар 2005: 37–56] имеет двухходовую контаминированную структуру и содержательно построен по схеме волшебных сказочных повествований (концепция В. Я. Проппа) «запрет — нарушение запрета — беда». Конфликтность сюжета обусловлена запретом, связанным с суженой героя, нарушение которого, влечет за собой беду для героя. Первая часть сюжета посвящена собственно коллизиям, связанным с героическим сватовством, вторая часть посвящена периоду счастливой семейной жизни героя, рождению наследника и, беде, случившейся согласно предсказанию. Сюжетное повествование имеет развязку драматического характера несвойственную джангаровским сказаниям. По всей видимости, эпизод сюжетной развязки является плодом новаторства сказителя и навеян знанием джангаровской традиции. В целом содержание сюжета разработано в ключе архаических сказаний о героическом сватовстве.

Сюжет повествует о героическом сватовстве отца Джангара, Узюнг-Алдар-хана, к дочери водного ханства, *дагни* Урман Цецен. Герою снится сон, будто что через дымоход его юрты вошло солнце, а в дверь

вошла луна. Взмолванный, он спешит к Бёке Мёнген Шигширги, который с супругой-хатун поясняют, что сон его знаменует встречу с суженой, дочерью владыки водного ханства, дагни Урман Цецен. Но оказалось, что существует запрет, поскольку дагни сконцентрировала в себе счастье и благополучие своего рода, чтобы не утратить его, решили не выдавать ее замуж еще в течение трех лет.

Герой, не слушая уговоров Бёке Мёнген Шигширги и его хатун, отправляется в путь. Долгие странствия в поисках кочевья суженой изматывают героя, и он, лишенный физических сил, теряет сознание.

Дагни Урман Цецен, прознав о мучениях героя, спешит на помощь и исцеляет его. Исцелившись и набравшись сил, герой прибывает во владения водного ханства. Там он встречается с Урман Цецен, которой поведал о том, что в младенчестве его отец, преподнеся подношения ее родителям, совершил обряд сватовства, а теперь он прибыл, чтобы забрать ее.

Дагни советует ему выждать срок в три года, тогда их жизнь будет счастливой. Узюнг-Алдар-хан дает понять, что не намерен ждать: если ее родители дадут согласие, то он возьмет ее замуж, если воспротивятся — умыкнет.

Он извещает обо всем хана-отца и просит позволения взять в жены его дочь. Отец невесты, не желая нарушать установленных им условий, отказывает герою в просьбе выдать дочь замуж. Хан-отец поясняет, что он выдал замуж 99 дочерей, что самой младшей родилась дагни Урман Цецен, на которую наложен запрет выдавать замуж. Ханам Замбутива разнесли весть, что дочь они отдадут тому, судьбой предназначеному юноше, кто решит сто восемь трудных споров.

Поскольку он есть судьбой предназначенный юноша, в течение трех лет ему следует готовиться, и он должен разрешить сто восемь трудных задач, после чего может жениться на их дочери. Герой развязывает конфликт, вступает в сражение с войском ханства и в одиночку одерживает победу. Хан, нарушая запрет, оценив по достоинству доблесть и богатырские качества героя, отдает дочь замуж, предупредив их, что пять лет они будут жить счастливо, а на шестой год с ними случится беда, поскольку они нарушили запрет.

В течение пяти лет Узюнг-Алдар-хан с суженой живут счастливо, у них рождается сына Джангар, будущий правитель Бумбайской державы. Но затем сбывается пророчество хана-отца суженой и в кочевья Узюнг-Алдар-хан приходит беда. Владения Узюнг-хана подвергаются опустошительному нападению Свирепого Шара Мангаса — в живых остается лишь мальчик-сирота Джангар с жеребенком-двухлеткой, которого пленит хозяин соседнего кочевья — Бёке Мёнген Шигширги.

Данный эпизод восходит к известному сюжету «О подчинении Алтан Чееджи мудрого [Джангару]», повествующий о пленении юного Джангара нойоном Бёке Мёнген Шигширги. По всей вероятности данный эпизод встроен в сюжетное повествование и сложен под влиянием известного в джангаровской традиции сюжета калмыцкой версии, поскольку противоречит ранее описываемым событиям, где Бёке Мёнген Шигширги является близким другом и мирно соседствует с отцом Джангара.

Сюжет «О Хан-Сийре-витязе» [Джангар 2006: 7–30] — один из редких примеров разработки в синьцзян-ойратской традиции «Джангара» темы богатырского сватовства в духе поздней циклизации. Сюжет разрабатывает тему «мнимого жениха». Это весьма популярное в Синьцзяне сказание, повествующее о поездке Хан-Сийра к суженой и драматических коллизиях (убийство героя его побратимом-изменником, ослепление и остракизм принцессы, верной суженому, разоблачение и наказание ложного жениха Хонгором), возможно, самостоятельное в прошлом, оказалось втянутым в орбиту Джангариады в силу ее циклизующего начала [Кичиков 1997: 157].

В данной главе сюжет имеет контаминированную структуру, линия, связанная с главным героем, как бы заканчивается, а затем в функцию вступают иные персонажи, порождающие новые линии развития сюжета. Сюжет специфичен с точки зрения функции главного героя Хан-Сийра, который принимает участие лишь в экспозиционной части и уничтожении соперника. Борьба за невесту, в которой обычно участвует сам герой, совершается богатырем Хонгором. Повествование с прямым участием героя Хан-Сийра завершается, а все дальнейшее развитие сюжета происходит без него.

Контаминированное свойство сюжета проявляется снова, когда прерывается повествование о богатыре Улада, а повествуется об «исполнении трудной задачи» — добыче трех пудов золота в стране *мангаса* по велению Джангара. Данный эпизод носит автономный характер и, будучи изъятым, из общего плана структуры, не изменит предыдущего и последующего взаимосвязанного развития действия. Но этот сюжет, по всей вероятности, предпринят как попытка введения в план повествования героя Хонгора, который в последующем повествовании занимает функцию главного героя.

Начало сюжета повествует о герое Хан-Сийре, получившем весть о суженой от своих родителей. Данный эпизод явно восходит к сказочным мотивам-зачинам, когда родители или один из них оставляют герою наследство или дают важный совет-наказ. Перед кончиной родители рассказывают ему о суженой Мёндел Го, о Бумбайской державе, о родственных связях с ханом Джангаром и богатырем Хонгором и советуют ему навестить их.

Хан-Сийр снаряжается и отправляется в путь. В пути он встречается с Улада-богатырем, вступает с ним в поединок и одерживает победу над соперником, который просит о пощаде и изъявляет готовность стать его помощником. Как-то во время отдыха богатырь Улада пытается убить спящего Хан-Сийра, но герой дает отпор. Улада молит о пощаде, Хан-Сийр прощает, и они становятся побратимами. Вместе они направляются к Джангару и по пути встречают мудреца Алтана Чееджи. Хан-Сийр представляется и сообщает мудрецу о своих намерениях, о том, что собирается отправиться в дальнюю страну Мёнген хана к *рагни* Мёндел Го. Мудрец благословляет их и дает совет-напутствие богатырям. Во время очередного отдыха Улада-богатырь расправляется со спящим Хан-Сийром — разрубает Хан-Сийра на две части и превращает в два холма. Улада сменяет обличье и облачается в одежду и доспехи Хан-Сийра, седлает его коня. Улада в облике Хан-Сийра направляется в страну Мёнген-хана к *рагни* Мёндел Го. Дальнейшее развитие сюжета связано с пребыванием Улада в облике Хан-Сийра в ханстве Мёнген-хана.

Ханская служанка распознает Уладу как «мнимого жениха» и обо всем рассказыва-

ет хозяйке, ханской дочери. Ханская дочь, узнав о мнимости жениха, отказывается выходить за него замуж. Хан-отец чинит над ней расправу: Мёндел Го ослепляют глаз и оставляют ее без пищи.

Тем временем в сюжетное действие вводится богатырь Хонгор, который по заданию Джангара отправляется в страну *мангаса*, добыв три пуда золота, благополучно возвращается с добычей домой. Затем Хонгор отправляется в страну Мёнген-хана. Прибыв, Хонгор меняет обличье на *тарху*-паршивца, коня превращает в захудалого жеребенка-двухлетку. *Тарха* просится остаться на ночлег к бедным бездетным старикам. Старики усыновляют *тарху*.

Как-то незрячая *рагни* ощутила сияние, исходящее от *тархи*. Служанка *рагни*, наблюдая за *тархой*, распознала в нем благородного богатыря. При встрече *рагни* поведала *тархе* о «мнимом Хан-Сийре». *Тарха* отправляется на поиски «мнимого Хан-Сийра», отыскивает, вступает с ним в поединок и расправляется с ним. После этого Хонгор отправляется к местонахождению двух холмов и возвращает к жизни истинного Хан-Сийра. Чудесным образом исцеляется и Мёндел Го. Хонгор с Хан-Сийром отправляются вместе в ханство хана Мёнген за суженой героя Мёндел Го. Хан Мёнген устраивает свадебный пир, и Хан-Сийр женится на Мёндел Го.

Перед отправлением домой хан в качестве приданого дарит дочери коня, после чего Хонгор и Хан-Сийр с суженой отправляются в путь. Возвратившись, богатырь Хан-Сийр поклоняется Джангару, тот в свою очередь произносит благословение богатырю Хан-Сийру, ханша Ага Шавдал одаривает подарками *рагни* Мёндел Го. В кочевьях Джангара устраивается большой свадебный пир. Хан-Сийр со своими владениями перекочевывает во владения Джангара.

Наряду с собственно синьцзян-ойратскими сюжетами, в традиции бытует известный сюжет «О женитьбе Хонгора» [Джангар 2005: 465–524], восходящий к сюжету калмыцкой традиции, эпического цикла сказителя Ээлян Овла. Сюжет разрабатывает тему «о мнимой невесте», героическом сватовстве, вначале неудачном, а затем удачном — в духе полистадиальных повествований, с архаическими мотивами и эпизодами позднего дружинного эпоса.

Разработка темы «брачных коллизий» в калмыцкой и синьцзян-ойратской версий отмечена некоторыми различиями, обусловленными этнолокальными особенностями бытования текста в традиции. В обеих версиях повествуется о двойном сватовстве — неудачном и удачном: первое к бесовке, второе — к девушке-*рагни*. В калмыцкой версии герой не женится на бесовке. В синьцзян-ойратской версии герой, женившись, узнает о бесовской сущности жены. В обеих версиях герой Хонгор, расправившись с мнимой невестой/женой, отправляется на поиски истинной суженой, находит ее, состязаясь, в упорной борьбе, добивается победы и женится.

В более подробном изложении сюжет повествует о восемнадцатилетнем герое Хонгоре, изъявившем правителю Джангару намерение жениться.

Джангар-хан с Мингъяном отправляется и сватает герою дочь Домбо Хара-хана, Шара Начин, после чего устраивается свадебный пир, и молодых женят.

Однажды в пророческом сне Хонгор получает весть о бесовской сущности взятой им супруги. Узнав, что она бесовка, разводящая смуту среди бумбайского народа, сплетница и бездельница, герой расправляется с супругой.

Затем Хонгор отправляется в странствия на поиски истинной суженой. После долгих скитаний Хонгор еле живым прибывает во владения одного иноземного хана. В облике *тархи*-паршивца он въезжает в пределы ханского *цахара*². Его обнаруживает старик и привозит домой. Став сыном бездетных стариков, герой обитает в чуждом кочевье. Он узнает, что во дворце Буурал Замбал-хана идет пир по случаю сватовства богатыря Бёке Цагана к дочери хана Зула Зандан. Как-то *тарха* увидел прекрасную Зула Зандан, от которой исходило сияние, подобное солнцу. Время спустя ханская дочь приглашает *тарху* в гости и откровенно заводит разговор о его неудачном сватовстве, о том, что в его скитаниях она явилась в облике лебедя и вдохнула в него жизнь, поскольку он с четырех лет предназначенный ей жених. По просьбе суженой Хонгор показывается в своем истинном облике. Герой выполняет просьбу дочери хана — демонстрирует ма-

стерство сказителя и исполняет «Джангар». Затем девушка просит *тарху* поучаствовать в поединке с борцом ее жениха, которого он побеждает, являя истинную богатырскую силу и мощь.

Тем временем в кочевья прибывает Джангар-хан, странствующий в поисках пропавшего героя Хонгора. В скитаниях Аранзал Зеерде его вконец отошал, а Джангар был совсем изнурён. Боевое желто-пестрое копьё держа поперек, медленно въехал он в страну Буурал Замбала, подъехал к воротам бронзово-пестрого дворца и воззвал, славя Хонгора, описывая свои поиски и обещая вознаграждение тому, кто видел его или скажет о нем. Узнав об этом, *тарха* просит приемного отца-старика пойти и сообщить Джангару, что разыскиваемый им человек, находится у него. Старик сообщает Джангару радостную весть о местонахождении Хонгора. Происходит долгожданная встреча Джангара с Хонгором и тридцатью двумя вепрями-богатырями. Спустя какое-то время, Джангар справляется у Хонгора, есть ли в том кочевье достойная его девушка. Хонгор дает понять, что есть, но засватана она за другого. Посоветовавшись, Джангар с героем и дружиной, взяв свадебные угощения и подарки, отправляются свадебной процессией во дворец хана. Джангар со свитой прибывает к хану одновременно с прибытием стороны другого претендента. Буурал Замбал-хан, разрешая конфликт претендентов на руку его дочери, распоряжается о проведении трех видов состязаний (скачек, стрельбы из лука, борьбы).

В скачках, на расстояние пятидесяти *беря*, первым приходит скакун Буурал Галзан, принеся победу стороне Хонгора. В стрельбе из лука снова побеждает также представитель Хонгора, Мерген Эркен Хара. Выбрав благоприятный день, устраивают борцовский поединок претендентов. В решающий момент, когда соперник стал одерживать верх над Хонгором, отец его, Бёке Мёнген Шигширги, разнес железную казахскую телегу, вырвал с корнем растущее сандаловое дерево, пятьсот силачей разбросал в разные стороны и вступил в поединок с соперником сына. Расчленив соперника сына на части, одну голень бросил его отцу. Тогда Мангас-хан, оскорбившись, решает сразиться с Джангаром. Джангар с тридцатью пятью вепрями[-богатырями]

² *Цахар* — поселение подданных вблизи ставок владельцев-ханов.

принимает вызов противника, но отец невесты, Буурал Замбал-хан, вмешивается в конфликт и примиряет обоих ханов. Мангас-хан, признав поражение и сожалея о гибели своего сына, отправляется домой.

Буурал Замбал-хан, по случаю свадьбы своей дочери Зула Зандан с богатырем Хонгором устраивает пир. Перед отъездом хан спрашивается, что дочь хотела бы взять в качестве приданого. Зула Зандан в качестве приданого пожелала взять хранящийся в верхнем углу золотой ларец и семь лет не приносившую потомства норовистую солоую верблюдицу.

К приезду Хонгора с молодой жено на берегу океана Шикирлю воздвигли белую дворцовую юрту, собрали народ кочевья и устроили большой свадебный пир. Когда пир у Джангара завершился, матушка Хонгора, ханша Ава Герел, пригласила подданных в свое жилище. Так благоденствующий джангаров народ соединил узами брака Благодарного Алого Хонгора с его суженой.

Сюжет «О женитьбе Хошун Улана» [Джангар 2006: 755–772] относится к поздней эпике, с элементами контаминации и сказительского новаторства. Сюжет построен на повествовании, обусловленном скрытой мотивировкой, — герой не озвучивает своих истинных намерений и отправляется в странствия, где в одном иноземном ханстве встречает дочь хана необыкновенной красоты, излучающую свет и сияние, именно это становится признаком идентификации в девушке суженой, после чего он вступает в борьбу и заполучает ее.

Повествование в части нахождения героя в стране иноземного хана, отца суженой, типологически сходится с сюжетом калмыцкой и синьцзян-ойратской версий «О женитьбе богатыря Хонгора», — возможно, это является результатом прямого заимствования внутри традиции. В данном сюжете также налицо влияние традиции — архаизация сюжета путем введения в повествование сказочно-эпических мотивов с элементами ритуалов свадебной обрядности.

Сюжет «О женитьбе Хошуна» повествует о героическом сватовстве сына Хонгора, Хошуна. Мотивом отправления героя на поиски суженой служит решение родителей сосватать ему дочь Хормусты-тенгрия. Хошун Улан противится родительскому мнению и отправляется в путь.

Далее сюжет повествует о странствиях героя и прибытии в приграничье одного иноземного кочевья. Повествование изобилует событийными эпизодами и архаическими сказочно-эпическими мотивами: герой предаётся отдыху, принимает облик *тархи*-паршивца, встречается с помощниками — сначала со старцем, который дает ему пищу, затем бедными стариком и старухой, которые приютили и усыновили его. Пребывание героя в иноземном ханстве изобилует приключениями и событиями, в которых он демонстрирует богатырскую удаль, сноровку, смекалку, хитрость, ум, искусность и одаренность, силу и мощь.

Герой от матушки-старухи узнает информацию о хане, его дочери и претендентах на ее руку. Затем герой в облике *тархи* отправляется во дворец и вступает в спор с ханским поваром. Чтобы рассудить, их приводят к хану. *Тархе* удается убедить хана в своей невиновности, и он получает ханские дары — коня и овцу.

Тарха отправляется к табуна за дарованным ему конем и встречает коня богатыря-соратника Савара — Кюрюнг Галазана, гривы и хвост которого были грязны и спутаны, сам он был покрыт гнойными ранами и ссадинами; из ханской отары ловит сопливого, грязно-шёрстного ягненка. Мотив встречи героя на чужбине с конем богатыря-соратника явно является плодом позднего новаторства и сюжетной контаминации.

Тарха справляется о причине его нахождения в кочевье, конь поясняет, что он участвовал с богатырем Саваром в большой битве, но в ходе сражения они с хозяином расстались. Едва оставшись живым, спасаясь он, прискакав в эти кочевья, и стал здесь добычей. *Тарха* отпускает коня на луга пастись, а сам возвращается в лачугу к родителям. Забили они овцу, стали есть, а мясо все не кончалось.

Тарха для получения суженой использует различные уловки и хитрости, демонстрирует признаки необычного юноши, то магическим образом заговаривает нож, и, суженая, воспользовавшись им, легко справляется с мясом; по желанию суженой исполняет двенадцать духовных песен, повествующих о Джангаре и стране Бумбе; участвует в ритуале поклонения жениха и невесты с берцовой костью, вступает в тяжбу с женихом-соперником.

Хошун Улан и богатырь Цаган обращаются к хану Нарандале рассудить их. Отец невесты рассудил соперников и объявил о проведении трех состязаний за невесту, кто выиграет состязания, тот и возьмет его дочь в жены. Кульминационным моментом сюжета является борьба героя с соперником за суженую. Герой участвует в трех состязаниях — скачках, стрельбе из лука, борьбе и выигрывает. В типологическом ключе описывается развязка повествования. В стране хана, отца невесты, устраивается свадебный пир. Через какое-то время герой с суженой собираются отправиться домой и родители одаривают свою дочь приданым — верблюдом с серебряным поводом, конем с золотой уздой, шелковым *дэлэ*, сладостями, *арзой*, вареным бараном; два десятка юношей-богатырей сопровождают их до окраин кочевий.

Благополучное прибытие домой знаменуется долгожданной встречей с родителями — невеста совершает обряд поклонения и получает благословение родителей; родители одаривают невестку подарками и устраивают большой свадебный пир. Во главе с многочисленными богатырями-дядьями, народ их огромного кочевья собирается в ставке-дворце Хонгора Алого-льва, составив семь кругов, пируют, произнося благопожелания, пребывая в счастье и благоденствии.

Сюжет «О женитьбе сокола среди людей Савра Тяжелорукого» [Джангар 2005: 525–536] относится к поздней эпике классического героического типа, характерными чертами которого является наличие эпизодов и мотивов, относимых к дружинному эпосу. В отличие от сюжетов архаического типа, где герой единолично принимает решения и преодолевает всевозможные испытания, герой советуется с правителем и богатырями-соратниками. Налицо преваширование вассальных отношений, когда правитель и дружина не оставляют героя в затруднительных ситуациях, а спешат оказать помощь и поддержку. Конфликтная острота сюжета и необходимость дружинного участия, обусловлена наличием у героя сильного соперника. Правитель и дружина богатырей-соратников отправляется вместе с героем в страну иноземного хана, участвуют в состязаниях за невесту. Мотив трех состязаний в данном сюжете претерпел некоторую трансформацию, виды состязаний

остались прежними (стрельба из лука, скачки, борцовский поединок), но изменения претерпел состав участников, поскольку состязания носят не единоличный характер, когда герой сам участвует во всех трех состязаниях, а дружинный, когда с обеих сторон участвуют представители. Лишь в последнем состязании, борцовском поединке, претенденты на руку дочери хана, герой и его соперник, принимают участие сами. Сюжет композиционно выстроен в традиционном ключе повествований о героическом сватовстве и включает основные эпизоды и мотивы. Следует отметить, что содержание сюжета, событийный фон, функции персонажей, описание событий приближены к исторической действительности. Архаизация затронула лишь персонаж, представляющий соперника героя, являющегося сыном *мангаса*, архаического хтонического существа. Повествование на протяжении всего сюжета типологически сходится с сюжетом калмыцкой и синьцзян-ойратской версий «О женитьбе богатыря Хонгора», что также является возможным результатом заимствования и влияния традиции.

Прежде чем отправиться в страну суженой Номо Тёгес, дочери хана Нарандалы, герой просит позволения и благословения у правителя Джангара, правитель в свою очередь прислушивается к совету мудреца-советника Алтана Чееджи, и герой неукоснительно подчиняется мнению и решению правителя. Принятие решения связано с тем, что Свирепый *мангас* Арвас Хара собирается засватать эту девушку своему сыну Бёке Хара, поэтому герой Савар торопится встретиться с соперником, помериться силами и посостязаться с ним.

Славный *нойон богдо* Джангар, обратившись к двенадцати главным богатырям своим, к восьми тысячам *бодонгам*³ своим, справляется о свирепом мангасе Арвас Хара и его десяти тысячной армии. Тогда мудрец Алтан Чееджи разъясняет, что кочевье Арвас-хана принадлежат *мангасу* Андалме. Десять тысяч львов его жаждут крови, владения их источают запах человеческой крови, черно-бронзовый дворец их черным дымом объят. В восточной стороне сейчас находится он. Запугав Нарандалу-хана, намеревается заполучить его дочь Номо Тёгес, и готовится к свадьбе он.

³ Бодонг — вепрь-богатырь.

Учитывая сложность ситуации, мудрец советует герою отправиться с Алым Хонгором. Славный *нойон богдо* Джангар, выслушав совет мудреца, обратился к двенадцати главным богатырям и восьми тысячам вепрям с призывом на дело, задуманное соколом среди людей — Саваром Тяжелоруким, отправиться всем вместе. Постараться сделать все возможное, чтобы задуманное воплотилось, если не сложится, посмотрят, что делать. Джангар принимает решение и, возглавив свадебную процессию, состоящую из богатырской дружины шести тысяч двенадцати богатырей, навьючив свадебные дары и подношения, отправляется в путь.

Далее повествование сюжета выстроено в традиционном ключе. Джангар с богатырями прибывает к иноземному хану и излагает цель своего приезда — намерение стать с ним крепкими сватами и родственниками.

Тем временем прибывает еще один претендент Арвас Хара-хан со свитой бодонгов и свадебных угощений. Хан Нарандала, учитывая сложность ситуации, — если он даст согласие стороне славного нойона Джангара, то будет опасаться Арвас Хара-хана, если он даст согласие Арвас Хара-хану, будет опасаться славного нойона Джангара, — принимает решение о проведении трех состязаний за невесту, кто выиграет в этих трех состязаниях, тот и возьмет его дочь замуж. Сторона Джангара одерживает победу в состязаниях. В борцовском поединке, герой Савар, также одерживает верх над соперником и расправляется с ним. Конфликт соперничающих сторон усугубляется, когда герой, расправившись с соперником, приносит правую часть тела соперника и бросает перед его отцом, мангасом Арвас Харом. Разгневанный Арвас-хан, посчитав, что состязание было нечестно выиграно, выдвинувшись со стотысячной армией львов-богатырей, решает сразиться со стороной Джангара. В свою очередь, Джангар, оседлав Аранзала Зеерде, с двенадцатью богатырями, восемью тысячами *бодонгами*, намереваясь дать отпор, отправляется к месту сражения, правому склону горы Цаган. Но прибывает Нарандала-хан и, обратившись к Арвас Хара хану и славному Джангару, просит их не враждовать и разрешить спор мирно.

Арвас хан, высказав славному *нойону богдо* Джангару добрые пожелания, со ста

тысячами львами-богатырями отправился в свои кочевья. Сюжетное повествование завершается традиционно, сначала свадебным пиром у тестя, получением приданного, возвращение Джангара и его дружины в родные кочевья и свадебным пиром в Бумбайской державе.

Таким образом, анализ эпических сюжетов о героическом сватовстве, в контексте поздней национальной традиции ойратов Синьцзяна, выявил некоторые характерные особенности сюжетосложения. Разработка универсальной для тюрко-монгольской эпике темы героического сватовства в синьцзян-ойратской традиции отмечена многообразием, отражающим различные формы сватовства сказочно-эпической архаики, а также последовательные изменения брачных и семейных отношений, пережитки обычаев матриархата и патриархальных тенденций; брака-умыкания, брака по колыбельному сговору, традиционного брака и др.

В ходе исследования было выявлено, что в синьцзян-ойратской традиции представлены все типы сюжетов: архаизированные сюжеты, насыщенные мотивами, традиционные и классические. Обнаружены также полистадиальные образцы, имеющие в большей или меньшей степени, влияние архаического и классического типов эпоса. Следует отметить, что некоторые традиционные мотивы претерпели трансформацию в сюжетах классического типа, а их содержание, событийный фон, функции персонажей, приближены к исторической действительности. В сюжетах поздней эпике «живой» синьцзян-ойратской традиции наблюдаются процессы сказительского новаторства и контаминации. Контаминация может быть проявлена на уровне эпизодов, обусловленных контекстными взаимосвязями сюжетов внутри традиции и общности, а также заимствованиями калмыцкой версии («О женитьбе Узюнг Алдар хана», «О том, как славный нойон богдо Джангар взял в жены Ага Шавдал», «О женитьбе Хошуна»). Обнаруживаются сюжеты, имеющие двухходовую контаминированную структуру, — сюжет «о мнимом женихе» («О Хан Сийре»), сюжет «о мнимой невесте» («О женитьбе Хонгора»), сюжет «о запрете и его нарушении» («О женитьбе Узюнг Алдар хана»).

Эпическая общность сюжетов обна- руживается на содержательном уровне эпических ситуаций и коллизий, функций персонажей, ходе повествования. Сюжеты композиционно выстроены в традицион- ном ключе повествований о героическом сватовстве. Релевантными сюжетными признаками отмечены эпические колли- зии, связанные с участием героя в состя- заниях за невесту, а также типологические мотивы: поиска суженой, исцеления героя суженой, *тархи*-паршивца, трех брачных состязаний, получения приданого, свадеб- ного пира.

Роль традиции существенна в сюжетос- ложении синьцзян-ойратского «Джангара». Так, в орбиту собственно джангаровской традиции могут входить эпические сказа-

ния, имевшие ранее самостоятельный ста- тус («О Хан Сийре»). Прямое заимствование сюжетов и бытование сюжета в традиции, порождают варианты, с признаками вну- тренней вариативности мотивов, которые могут изменяться, трансформироваться, замещаться. Сюжет «О женитьбе Хонгора» является результатом прямого заимствова- ния одноименного сюжета калмыцкой вер- сии. Некоторые сюжеты могут доминиро- вать в традиции и влиять на возникновение новых сюжетов, сохраняя инвариантную суть, модифицируясь и трансформируясь на уровне мотивов. Так, сюжеты «О женитьбе Няרבата», «О женитьбе Хошуна» в своей целостности являются трансформацией сю- жета калмыцкой версии «О женитьбе Хон- гора».

Литература

- Богатырев, Якобсон 1971 — *Богатырев П. Г., Якобсон Р. О.* Фольклор как особая форма творчества // Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. С. 369–383.
- Веселовский 2006 — *Веселовский А. Н.* Поэтика сюжета // Избранные: историческая поэтика / под. ред. И. О. Шайтанова. М.: РОССПЭН, 2006. С. 533–652.
- Дандес 2003 — *Дандес А.* От этических единиц к эмическим в структурном изучении сказок / пер. с англ. А. В. Козьмина, коммент. А. В. Козьмина, А. С. Архиповой // Фольклор: семиотика и / или психоанализ: Сб. ст. / пер. с англ., сост. А. С. Архипова. М.: Вост. лит., 2003. С. 14–29.
- Джангар 2005 — Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов / в 3-х т. Т. 1. Элиста: АПП «Джангар», 2005. 856 с.
- Джангар 2006 — Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов / в 3-х т. Т. 2. Элиста: АПП «Джангар», 2006. 831 с.
- Джангар 2008 — Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов / в 3-х т. Т. 3. Элиста: АПП «Джангар», 2008. 460 с.
- Джапуа 2016 — *Джапуа З. Д.* Абхазский нар- тский эпос: Текстология. Семантика. Поэти- ка. М.: Вост., лит., 2016. 381 с.
- Жирмунский 2004 — *Жирмунский В. М.* Литературные отношения Востока и Запада и развитие эпоса // Фольклор Запада и Востока: сравнительно-исторические очерки. М.: ОГИ, 2004. С. 105–168.
- Кичиков 1997 — *Кичиков А. Ш.* Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологиче- ское исследование памятника. 3-е изд. ре- принтное. М.: Вост., лит., 1997. 319 с.
- Левинтон 1975 — *Левинтон Г. А.* К проблеме изучения повествовательного фольклора // Типологические исследования по фолькло- ру. Сб. статей памяти В. Я. Проппа. / сост. Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов. М.: Наука, 1975. С. 303–319.
- Манджиева 2018а — *Манджиева Б. Б.* Композиционные особенности песен джангарчи Давы Шавалиева // Монголоведение. 2018. № 14. С. 98–115.
- Манджиева 2018б — *Манджиева Б. Б.* Си- нооптический анализ прологов «Джангара» (Багацохуровский цикл 1857–1862 гг.) // Oriental Studies. 2018. № 5 (39). С. 174–186.
- Неклюдов 1996 — *Неклюдов С. Ю.* Варьирова- ние как механизм фольклорной коммуника- ции // 100 лет Р. О. Якобсону: мат.-лы. межд. конгр. (г. Москва, 18–23 дек. 1996 г.). М.: РГГУ, 1996. С. 230–232.
- Пропп 2001 — *Пропп В. Я.* Морфология волшеб- ной сказки / науч. ред., текстол. коммент. И. В. Пешкова. М.: Лабиринт, 2001. 192 с.
- Путилов 1975 — *Путилов Б. Н.* Мотив как сю- жетообразующий элемент // Типологиче- ские исследования по фольклору. Сб. статей памяти В. Я. Проппа / сост. Е. М. Мелетин- ский, С. Ю. Неклюдов. М.: Наука, 1975. С. 141–156.
- Путилов 2003 — *Путилов Б. Н.* Фольклор и на- родная культура; In memoriam. СПб.: Петер- бургское востоковедение, 2003. 464 с.
- Путилов 1999 — *Путилов Б. Н.* Экскурсы в те- орию и историю славянского эпоса. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. 288 с.

- Райхл 2008 — *Райхл К.* Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура / пер. с англ. В. Трейстер; под ред. Д. А. Функа. М.: Вост., лит., 2008. 383 с.
- Селеева 2018а — *Селеева Ц. Б.* Синьцзян-ойратская версия «Джангара»: эпосоведческие исследования в Китае // *Oriental Studies*. 2018. № 1. С. 121–130.
- Селеева 2018б — *Селеева Ц. Б.* Характер историзма эпоса «Джангар» сквозь призму сюжета // *Новый филологический вестник*. 2018. № 3 (46). С. 46–56.
- Силантьев 2002 — *Силантьев И. В.* Мотив как проблема нарратологии // *Критика и семиотика*. Новосибирск: Институт филологии Сибирского отделения РАН, 2002. Вып. 5. С. 32–60.
- Силантьев 2016 — *Силантьев И. В.* Теория мотива А. Н. Веселовского в рецепции В. Я. Проппа и проблема Мотиного инварианта // *Наследие Александра Веселовского в мировом контексте. Исследования и материалы* / отв. ред. Т. В. Говенько. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 237–245. (Серия «Humanitas»)
- Сорокина 2016 — *Сорокина С. П.* Идеи А. Н. Веселовского в работах П. Г. Богатырева и Р. О. Якобсона 1920–1930-х годов // *Наследие Александра Веселовского в мировом контексте. Исследования и материалы* / отв. ред. Т. В. Говенько. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 206–221. (Серия «Humanitas»)
- Тамарченко 2003 — *Тамарченко Н. Д.* Эпика // *Теория литературы*. Том III. Роды и жанры (основные проблемы в историческом освещении). М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 219–244.
- Топорков 2003 — *Топорков А. Л.* Фольклорные формы словесности // *Теория литературы*. Том III. Роды и жанры (основные проблемы в историческом освещении). М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 133–157.
- Убушиева 2018 — *Убушиева Д. В.* Космогонические мотивы в прологе эпоса «Джангар» // *Новый филологический вестник*. 2018. № 3 (46). С. 35–45.
- Убушиева 2019 — *Убушиева Д. В.* Мотивы «тууль-улигера» (архаического эпоса) в героическом эпосе «Джангар» // *Новый филологический вестник*. 2019. № 1 (48). С. 57–69.
- Якобсон 2011 — *Якобсон Р. О.* Формальная школа и современное русское литературоведение / ред.-сост. Т. Гланц; ред. Д. Сичинава; пер. Е. Бобраковой–Тимошкиной. М.: Языки славянских культур, 2011. 280 с.
- Путилов 1970 — *Путилов Б. Н.* За структурата на създаването на сижетите во билините и во јначките песни (резиме) // *Македонски фолклор*. Скопје, 1970. С. 9–24.

References

- [The *Jangar*: a Heroic Epic of Xinjiang Oirat Mongols]. In 3 vols. Elista: Dzhangar, 2005. Vol. 1. 856 p. (In Russ. and Kalm.)
- [The *Jangar*: a Heroic Epic of Xinjiang Oirat Mongols]. In 3 vols. Elista: Dzhangar, 2006. Vol. 2. 831 p. (In Russ. and Kalm.)
- [The *Jangar*: a Heroic Epic of Xinjiang Oirat Mongols]. In 3 vols. Elista: Dzhangar, 2008. Vol. 3. 460 p. (In Russ. and Kalm.)
- Bogatyrev P. G., Yakobson R. O. Folklore as a special form of creativeness. In: [Folk Arts: Questions of Theory]. Moscow: Iskusstvo, 1971. Pp. 369–383. (In Russ.)
- Dundes A. Structural studies of fairy tales: from ethnic units to emic ones (Eng.-to-Russ. transl. by A. V. Kozmin, comm. by A. V. Kozmin, A. S. Arkhipova). In: [Folklore: Semiotics and / or Psychoanalysis]. Coll. papers. A. S. Arkhipov (comp., transl.). Moscow: Vost. Lit., 2003. Pp. 14–29. (In Russ.)
- Dzhapua Z. D. [The Nart Epic of the Abkhazians: Textology, Semantics, Poetics]. Moscow: Vost. Lit., 2016. 381 p. (In Russ.)
- Kichikov A. Sh. [The Heroic Epic of *Jangar*: a Comparative and Typological Study of the Monument]. 3rd ed., reprint. Moscow: Vost. Lit., 1997. 319 p. (In Russ.)
- Levinton G. A. Studies of narrative folklore revisited. In: [Typological Studies of Folklore]. Coll. papers. E. M. Meletinsky, S. Yu. Neklyudov (comps.). Moscow: Nauka, 1975. Pp. 303–319. (In Russ.)
- Mandzhieva B. B. Epic songs recorded from Dava Shavaliev: compositional features. *Mongol Studies*. 2018. No. 14. Pp. 98–115. (In Russ.)
- Mandzhieva B. B. The Baya Tsokhor Cycle of the *Jangar* epic (1857–1862): a synoptical analysis of prologues. *Oriental Studies*. 2018. No. 5 (39). Pp. 174–186. (In Russ.)
- Neklyudov S. Yu. Variability as a means of folklore communication. In: [Celebrating the 100th Anniversary of Birth of R. O. Yakobson's Birth]. Cong. proc. (Moscow; December 18–23, 1996). Moscow: Russian State Univ. for the Humanities, 1996. Pp. 230–232. (In Russ.)
- Propp V. Ya. [Morphology of the Magic Fairy Tale]. I. V. Peshkov (ed., comment.). Moscow: Labirint, 2001. 192 p. (In Russ.)
- Putilov B. N. [Folklore and Folk Culture; In Memoriam]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2003. 464 p. (In Russ.)

- Putilov B. N. [Insights into the Theory and History of the Slavic Epic]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 1999. 288 p. (In Russ.)
- Putilov B. N. Revisiting the structures serving as bases for plots in *bilinities* and in *ivkakite* songs (resume). In: [Macedonian Folklore]. Skopje, 1970. Pp. 9–24. (In Maced.)
- Putilov B. N. The motif as a plot-forming element. In: [Typological Studies of Folklore]. Coll. papers. E. M. Meletinsky, S. Yu. Neklyudov (comps.). Moscow: Nauka, 1975. Pp. 141–156. (In Russ.)
- Reichl K. Turkic Oral Epic Poetry. Traditions, Forms, Poetic Structure. Eng.-to-Russ. transl. by V. Treister; D. A. Funka (ed.). Moscow: Vost. Lit., 2008. 383 p. (In Russ.)
- Seleeva Ts. B. A Xinjiang Oirat version of the *Jan-gar*: epic studies in China. *Oriental Studies*. 2018. No. 1. Pp. 121–130. (In Russ.)
- Seleeva Ts. B. The nature of the historicism of the epic *Dzhangar* through the prism of the plot. *The New Philological Bulletin*. 2018. No. 3 (46). Pp. 46–56. (In Russ.)
- Silantiev I. V. A. N. Veselovsky's theory of motif as viewed by V. Ya. Propp and the problem the 'motif invariant'. In: [Aleksandr Veselovsky's Heritage in the World Context]. T. V. Govenko (ed.). Moscow; St. Petersburg: Tsentr Gumanitarnykh Initsiativ, 2016. Pp. 237–245. (In Russ.)
- Silantiev I. V. The motif as an issue of narrative studies. In: [Criticism and Semiotics]. Novosibirsk: Inst. of Philology (Sib. Branch of RAS), 2002. Is. 5. Pp. 32–60. (In Russ.)
- Sorokina S. P. A. N. Veselovsky's ideas in works of P. G. Bogatyrev and R. O. Yakobson: 1920–1930s. In: [Aleksandr Veselovsky's Heritage in the World Context]. T. V. Govenko (ed.). Moscow; St. Petersburg: Tsentr Gumanitarnykh Initsiativ, 2016. Pp. 206–221. (In Russ.)
- Tamarchenko N. D. Epics. In: [Theory of Literature]. Vol. III: Genres (key problems in a historical perspective). Moscow: Inst. of World Literature of RAS, 2003. Pp. 219–244. (In Russ.)
- Toporkov A. L. Folklore forms of literature. In: [Theory of Literature]. Vol. III: Genres (key problems in a historical perspective). Moscow: Inst. of World Literature of RAS, 2003. Pp. 133–157. (In Russ.)
- Ubushieva D. V. Cosmogonic motives in the prologue of the epos 'Dzhangar'. *The New Philological Bulletin*. 2018. No. 3 (46). Pp. 35–45. (In Russ.)
- Ubushieva D. V. Motives of 'tuul – uliger' (archaic epos) in the heroic epos 'Dzhangar'. *The New Philological Bulletin*. 2019. No. 1 (48). Pp. 57–69. (In Russ.)
- Veselovsky A. N. Poetics of Plots. In: [Selected Works: Historical Poetics]. I. O. Shaitanov (ed.). Moscow: ROSSPEN, 2006. Pp. 533–652. (In Russ.)
- Yakobson R. O. [Russian Formalism and Contemporary Russian Literary Studies]. T. Glants (comp.); D. Sichinava (ed.); E. Bobrakovva–Timoshkina (transl.). Moscow: Yazyki Slavyanskikh Kul'tuR, 2011. 280 p. (In Russ.)
- Zhirmunsky V. M. Literary relations between the East and the West and development of the epic genre. In: [Folklore of the West and the East: Comparative Historical Essays]. Moscow: OGI, 2004. Pp. 105–168. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
 Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Is. 3, pp. 493–501, 2019
 DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-493–501
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 398

Башкирские народные такмаки

Айгуль Мужавириновна Хакимьянова¹

¹ Уфимский федеральный исследовательский центр РАН (д. 71, проспект Октября, 450054 Уфа, Российская Федерация)
 кандидат филологических наук, научный сотрудник
 ORCID: 0000-0002-2786-3477. E-mail: aihakim@bk.ru

Аннотация. *Введение.* Такмак занимает особое место в системе жанров башкирского фольклора и представляет собой древний пласт башкирской народной музыки. Термин *такмак* с небольшими фонетическими вариациями встречается у ряда тюркских народов (шорцев, казахов, хакасов, кумыков, чувашей, татар). Получивший большую популярность и развитие в советское время, жанр *такмак* по сей день остается самым популярным и востребованным жанром башкирского народного творчества. *История вопроса.* Несмотря на наличие ряда публикаций, в том числе монографического характера, по изучению башкирских народных такмаков, эта тема отнюдь не исчерпана. Башкирскими фольклористами не до конца решен вопрос классификации, недостаточно исследована проблема генезиса такмаков. *Цель.* Используя существующую литературу, автор данной статьи ставит своей целью анализ версий исследователей о происхождении жанра и их классификации, рассмотрение семантических и содержательных различий такмаков и коротких песен, выделение внутрижанровых разновидностей такмака и раскрытие их особенностей. *Результаты.* Автор приходит к выводу, что такмаки являются одним из древних жанров башкирского фольклора. По признаку бытового назначения они подразделяются на плясовые, игровые, обрядовые такмаки, такмаки-айтыши, такмаки-памятки или такмаки-ядкар, такмаки-смешинки или небылицы. Подразделяя жанр по функциональному признаку, мы наблюдаем процесс образования целой системы. Каждая подгруппа, с одной стороны, выступает как особый вид башкирского народного музыкального творчества, с другой — все они состоят в неразрывной генетической связи друг с другом. Такмак от жанра короткой песни (*кыска йыр*) отличается способом и характером отражения действительности, их не поют, а как бы напевают, проговаривая, и для такмака обязательен процесс пляски.

Ключевые слова: фольклор, народное творчество, музыкальная фольклористика, башкирский народ, жанр, такмак, классификация, бытование

Для цитирования: Хакимьянова А. М. Башкирские народные такмаки. Oriental Studies. 2019;(3): 492–501. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-492–501.

UDC 398

Bashkir Folk Takmaks

Aigul M. Khakimyanova¹

¹ Ufa Federal Research Center of the RAS (71, Oktyabrya Ave., Ufa 450054, Russian Federation)
Cand. Sc. (Philology), Research Associate
ORCID: 0000-0002-2786-3477. E-mail: aihakim@bk.ru

Abstract. *Introduction.* The *takmak* holds a special place in the genre system of Bashkir folklore, essentially being an ancient stratum of national folk music. The term ‘takmak’ — with minor phonetic variations — can be found in languages of a few Turkic peoples, such as the Shors, Kazakhs, Khakasses, Kumyks, Chuvashes, and Tatars. This folk genre gained great popularity and development in the Soviet era, and still remains most popular and much needed. *Historical Background.* Despite the available publications (including monographs) dealing with Bashkir folk *takmaks*, the theme is understudied enough. Bashkir folklorists have not resolved the question of classification, the genesis of *takmaks* being as unclear. *Goals.* Examining the existing works, the paper aims to analyze versions of the researchers regarding origins of the genre and its classification, consider semantic and essential differences between *takmaks* and short songs, identify intra-genre types of the *takmak*, and reveal its specific features. *Results.* The paper concludes that *takmaks* are an ancient genre of Bashkir folklore. In terms of purposes, those are divided into dance, play, ritualistic ones, not to mention *aitysh-takmaks*, reminder *takmaks* (or *yadkar-takmaks*), humoristic or fabulous ones. When it comes to a functional classification, we witness the emergence of a complete system. On the one hand, each subgroup acts as a separate kind of Bashkir folk musical arts; and on the other hand, they all retain indissoluble mutual genetic ties. The *takmak* differs from the genre of short songs (Bash. *кыска йыр*) by means and principles it involves to mirror the reality; *takmaks* are not sung but rather recited melodiously with an obligatory dance accompaniment

Keywords: folklore, folk art, folklore music, Bashkir people, genre, *takmak*, classification, existence
For citation: Khakimyanova A. M. Bashkir Folk Takmaks. *Oriental Studies*. 2019;(3): 492–501.
DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-492–501.



Введение

В системе жанров башкирского фольклора особое место занимают такмаки, которые на сегодняшний день являются самым популярным жанром. Такмак представляет собой четырех- (реже трех)-строчную ритмическую припевку шуточного характера, основанную на бодрой плясовой мелодии, отличающуюся простотой формы, острой социальной направленностью, злободневностью содержания, выполняющую в быту различные (эстетическую, познавательную, агитационную и пр.) функции.

Башкирские народные такмаки хорошо изучены А. Н. Киреевым, С. А. Галиным, Б. С. Баимовым. Используя существующую литературу, автор данной статьи ставит своей целью анализ версий исследователей о происхождении жанра и их классифика-

ции, изучение поэтического своеобразия разновидностей такмаков, рассмотрение семантических и содержательных различий такмаков и коротких песен. В основу изучения темы положен комплексный метод, включающий: историко-типологический — при изучении исторических источников и структурно-системный — при классификации, сопоставлении и обобщении анализируемого материала.

О происхождении башкирских такмаков существует несколько версий. А. И. Харисов пишет: «В XIX веке, особенно во второй его половине, плясовые мелодии соединяются с четверостишиями лирического содержания (в большинстве случаев про любовь). Эти четверостишия получают название «такмак». Такмаками начинают называться также и короткие песни, связанные с

пляской... С течением времени из такмаков образуются песни с определенным, устойчивым текстом, подобно песне «*Ете кыз*» («Семь девушек») [Харисов 1954: 6]. Этой же точки зрения придерживается и музыковед М. П. Фоменков [Фоменков 1976: 81].

Несколько иная точка зрения у Б. С. Баимова, который считает, что «такмак возник не вдруг и не в прошлом веке, а как жанр имеет длительную историю формирования, генетические корни которого лежат в глубокой древности» [Баимов 2001: 12], и опирается на единодушное мнение ученых о тесной связи такмака с процессом пляски. «Такмак живет в соседстве с песней, рождается вместе с песней и в большинстве случаев формируется как жанр, сопровождающий индивидуальную или коллективную пляску, народные игры, разные комические сценки» [Кирей 1960: 35].

Танец, бесспорно, является одним из самых древних видов народного искусства. Об этом свидетельствуют многочисленные археологические и этнографические источники. Например, очень интересные сведения о древних башкирских плясках мы находим в письменных источниках, относящихся к XVIII в., в частности в трудах И. И. Лепехина, где дается подробное описание башкирских плясок, сопровождаемых *хамаклау* (речитативным исполнением поэтического куплета) [Лепехин 1802: 112–113].

На древнее происхождение такмаков также указывают некоторые его поэтические особенности. Так, поэтический строй такмаков определяется традиционной строфой с 8–7-слоговыми структурами стихов. Такого рода стихи унаследованы от древней башкирской поэтической формы *харнау*¹ [Кирей 1974; Салтыков 1974].

По мнению Б. С. Баимова, эти два жанра имеют много общего. «Сходство между ними не только в том, что оба жанра основаны на плясовой мелодии и сопровождаются танцевальными движениями, имеют одинаковый семисложный стих, но и в том, что

¹ *Харнау* (*харнау*) («петь речитативом») — устаревший, т. е. отживший в силу каких-то исторических обстоятельств вид песенного жанра башкир. В древности *харнау* были связаны с магией и служили песней-обращением к «хозяевам» природной стихии, к мифическим существам, а позже, получив героическую окраску, *харнау* постепенно влились в эпические сюжеты.

и *харнау*, и такмак по своей композиционной форме являются своего рода обращением. Если ранний *харнау* — это обращение к духам, к мифическим существам <...> в виде такмака он превращается в обращение к конкретным фактам действительности, к реальным лицам» [Баимов 2001: 15].

О близости этих двух жанров говорит и то, что у некоторых тюркских народов, в частности у кумыков и шорцев, *сарын-сарнау* (фонетический вариант от слова «*харнау*») означает, что и такмак употребляется как его синоним [Аджиев 1979: 26].

Такмак является традиционным жанром башкирского фольклора. Возникнув как примитивные плясовые куплеты, способ ритмизации действий, он прошел длительный путь эволюции и к концу XIX в. стал одним из самых активных и популярных в народе жанров.

Исследователи зачастую путают такмаки с короткими песнями. По этому поводу А. Н. Киреев пишет: «Короткая песня несколько напоминает русские частушки. Но она не частушка, а песня, имеющая в большинстве случаев определенную мелодию, особую технику и манеру исполнения... Нельзя путать ее с такмаками, как часто допускают того исследователи. Такмак — это отдельный жанр, тесно связанный с процессом пляски и высказывается он под ритм плясовой мелодии, а короткая песня поется и, чаще всего, хором» [БНТ 1955: 6–7].

Музыковед Р. С. Сулейманов дает обобщающую картину по дифференциации этих жанров. Он отмечает семантические, содержательные различия: короткие песни возникают как рефлексия духовных переживаний человека, связанных с личными событиями, его размышлений о смысле жизни и другими философскими темами, такмаки же отражают реалистическую жизнь, они основаны на бытовой конкретике, на злободневных темах, то есть такмаки реализуются как форма художественной реакции на сиюминутные события, текущие явления настоящего момента» [Сулейманов 2008: 220–224]. А. И. Харисов отмечает, что короткие песни выделились из такмаков [БНТ 1954: 19].

Впервые башкирский такмак вводится в научный оборот С. Г. Рыбаковым в 1894 г. В статье «О народных песнях татар, башкир и тептярей» он упоминает о наличии у баш-

кир, наряду с протяжными песнями, коротких плясовых песен — такмаков [Рыбаков 1894: 329].

Первые записи такмаков на фонограф осуществлены в 1929–1931 гг. И. В. Салтыковым. Образцы такмаков можно найти в сборнике И. И. Покровского, выпущенного несколько раньше [Покровский 1870: 151–229].

Нужно отметить, что до революции отношение к такмакам сводилось лишь к их сбору, более серьезное внимание к такмакам начали уделять после Октябрьской революции. Первым исследователем, обратившим внимание и научно охарактеризовавшим его, является Кирей Мэргэн (А. Н. Киреев) [Кирей 1950: 49–62]. Он дает научное определение жанру, выявляет его идейно-эстетическое значение, устанавливает его место в системе жанров башкирского фольклора.

Немного позже, в 1962 г. Л. Н. Лебединский отмечает четкость и простоту структуры, определенность их ритмических формул, динамику напева, новое соотношение слова и звука [Лебединский 1962: 62–67].

В конце 70-х – начале 80-х гг. XX в. исследованием такмаков занимаются С. А. Галин, М. М. Сагитов, М. А. Мамбетов, которые особое внимание обращают на тематическое разнообразие жанра и на его художественные достоинства [БНТ 1977; 1981].

Более полный и всесторонний анализ жанра был сделан Б. С. Баимовым, который анализирует идейно-тематическое содержание такмаков на историческом фоне, выявляет его генетические основы, выделяет внутрижанровые группы такмака и раскрывает их особенности [Баимов 2001].

Уникальна природа башкирских такмаков. С одной стороны, они, как никакой другой жанр, моментально откликаются на любое новое событие (случившееся как в стране, так и в жизни отдельной деревни, села) и поэтому служат своеобразной «летописью» многих исторических событий. С другой стороны, ни один песенный жанр не забывается так быстро, как частушка: как только текст утрачивает свою актуальность, злободневность, он тут же заменяется другим.

Главным в такмаках является поэтический текст, лаконичный по форме и злободневный по содержанию. Он строго разделен на строфы и рифмован.

Кирей Мэргэн, исходя из того, где и в каких условиях такмаки создаются и исполняются, выделяет три основные их группы: 1) такмаки, сложившиеся и исполняющиеся в процессе исполнения самих плясок, — плясовые такмаки; 2) такмаки, создающиеся и функционирующие во время массовых игр, — игровые такмаки; 3) разные такмаки [Кирей 1950: 52].

Позже М. М. Сагитов выявляет еще одну группу — обрядовые (свадебные) такмаки [Сагитов 1968: 176].

Музыковед Р. С. Сулейманов предлагает свою классификацию такмаков: плясовые такмаки, предназначенные для сопровождения индивидуальных или коллективных плясок; игровые такмаки, сопровождающие массовые игры; такмаки-тиррэ-тляу — особая группа плясовых такмаков, исполняемая «под язык» — на мелодию такмака пропеваются несмысловые частицы (*та-та-та, лэ-лэ-лэ*) или слова (*тиррэ-тиррэ-тиррэ-тэм, эннэ гизер генэйем²*) и др.; шуточные такмаки, иначе «такмаки-смешинки», исполняемые с целью развеселить, рассмешить слушателей; обрядовые такмаки, функционирующие прежде всего на традиционной башкирской свадьбе [Сулейманов 2008: 223].

По признаку бытового назначения Б. С. Баимов подразделяет такмаки на следующие подвиды и поджанры: 1) плясовые такмаки, предназначенные для сопровождения индивидуальных или коллективных плясок; 2) игровые такмаки, сопровождающие массовые игры; 3) обрядовые такмаки, обслуживающие обрядовые ритуалы; 4) такмаки-айтыши — предназначенные для поэтического состязания (айтыш); 5) такмаки-ядкар, или такмаки-памятки; 6) сценические такмаки — предназначенные для сценического исполнения; 7) такмаки-смешинки или небылицы — для поднятия настроения, создания веселой обстановки [Баимов 2001: 25].

Остановимся на характеристике каждой отдельной подгруппы.

Такмак — жанр, исстари создававшийся с установкой на гарм онию движения, темпа, ритма в едином словесно-художественном, эстетическом контексте. Но со временем часть такмаков начинает жить вне пляски, выполняя самостоятельную функцию. Од-

² Непереводаемая игра слов.

нако у башкир существуют такмаки, исполняемые только во время плясок, т. е. плясовые. «Возникшие как примитивные припевки, воодушевляющие на танец, они постепенно приобрели форму поэтического куплета, высказываемого под ритм бодрой плясовой мелодии» [Баимов 2001: 26].

Плясовые такмаки обычно исполняются речитативом, выкрикиваются под ритм музыки. По сравнению с другими видами, плясовые такмаки по содержанию более просты. Основной темой являются пляски, главный объект — человек, идущий в пляс. Плясовые такмаки Кирей Мэргэн разделяет на две разновидности: такмаки, призывающие на танец (такмаки-призывы), и такмаки, построенные в форме посвящения конкретному лицу: уже пляшущему или только собирающемуся плясать (такмаки-посвящения) [Кирей 1950: 54]. Такмаки-призывы исполняются для тех, кто стесняется, не решается пуститься в пляс:

*Бейеусенең итәгенә
Алма бизәге төшкән.
Бейеусегә һүз айтмагез,
Яңы бейергә төшкән*
[Экспедиционные материалы 2011: 184]

‘На кафтане плясуна
Узор из яблок вышит.
Слова не скажите — первый раз
Плясать он нынче вышел’.

Содержание таких такмаков носит общий характер, их можно исполнить любому из присутствующих. В отличие от них в такмаках-посвящениях называется имя пляшущего, конкретное лицо. Но основным назначением остается подбадривание, воодушевление на танец: «Такмак-посвящение подшучивает над танцующим, легким юмором подкалывает его за ту или иную черту характера, за манеру поведения» [Баимов 2001: 27].

*Бейе, бейе, Хэйбулла,
Бейегән кеше бай була.
Бейегән кеше бай була,
Кеҗә ягы һай була*
[БНТ 1977: 204].

‘Ты спляши нам, Хайбулла,
Пляшущий богат всегда.
Пляшущий богат всегда,
Хоть в кармане пустота’.

Обычно плясовые такмаки начинаются с призыва: *Бейе әйзә, бейе әйзә* ‘Пляши, пляши’ или *Баҗ, баҗ, баҗ әле* ‘Топни, топни, топни’. Эти слова указывают на сольную природу данной разновидности такмаков.

Главная особенность плясовых такмаков — неразрывная связь с танцем, и их отличают эмоциональная приподнятость, веселый и жизнерадостный тон.

После Октябрьской революции 1917 г. особую популярность приобрели массовые хороводные игры, в которых сочетались и хореография, и песня, и пантомима, и такмаки. Эти игры пользовались большой популярностью среди молодежи.

Одной из самых распространенных была игра *Ахрита* (досл.: *ахыр* ‘конец’ и *итә (етә)* ‘наступает’; шуточные переpleсы «наступает конец» — конец прежней жизни).

Ахрита — хороводная игра. Играющие встают попарно, образуя большой круг. В середину выходят несколько человек. Сначала под спокойную, неторопливую песню играющие двигаются по кругу. В это время игроки, находящиеся в середине, выбирают из числа поющих себе пару. Вторая часть мелодии становится быстрой, плясовой. Под эту мелодию участники исполняют такмак. Находящиеся в середине кружатся со своими избранниками. После исполнения такмака те, кого избрали центровые из общего круга, остаются в центре, а первые становятся в круг. Игра начинается заново.

Если в 30-е гг. XX в. в такмаках «Ахриты» прославлялась Октябрьская революция 1917 г., то в 1940–1950-е гг. появляются мотивы восхваления идей социализма, веры в светлое будущее:

*Ай урынына кызыл байрак
Мәсет манараһында.
Социализм төзөйбөз
Йәшлек заманаһында*
[НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 8. Л. 56]

‘Знамя вместо месяца
На минаретах мечети.
Строим социализм мы
В молодые годы’.

Позже возникли такие игры, как «Косилка-молотилка», «Паровоз», отражающие различные технические новшества, проникшие в быт и трудовую практику людей.

Названия игр взяты от наименований различных машин. В лексику такмаков входят слова, отражающие новые хозяйственные технологии, бытовые отношения, собственные колхозному коллективу [Баимов 1993: 40].

Основная масса игровых такмаков построена не в форме обращения, как другие виды, а в повествовательной манере. Логически взаимосвязанные строки куплета участвуют в раскрытии основной мысли или воссоздании какой-либо картины:

*Ана тор, бына тор,
Китеп бара трактыр.
Беззең шулай эшлэгәнде
Ситтән генә карап тор!
Косилка-молотилка,
Сортировка, ваялка!*

[ПМА 2011: 1]

*‘Там стой и здесь стой,
А вон идет трактор.
Как мы работаем —
Посмотри со стороны! Стой,
Косилка, молотилка,
Сортировка, ваялка!’*

Главное для игровых такмаков — организация игры. Они являются главным элементом игры, без них нет и всей игры. Если плясовые такмаки построены на юморе и в них много веселого, смешного, то в содержании игровых такмаков доминирует общественная тематика, поэтому они в основном серьезные и социальные. «Характерной чертой игровых такмаков является их бодрый, оптимистический дух, героический, жизнеутверждающий пафос, которые пронизывают абсолютное большинство текстов» [Баимов 2001: 30].

Такмаки отличает их выраженная функциональная соотнесенность: к свадебным, трудовым или игровым ситуациям. Свадебные такмаки отличает искрометный юмор, огромный жизнеутверждающий пафос и эмоционально-экспрессивная выразительность. Сиюминутность сочинения, картинность такмаков дают представления о башкирском *туй* как об одном из самых жизнесмысловых событий, в котором соединяются все противоречия и решаются вопросы бытия. *Туйза тужмак та бейей!* ‘На свадьбе и дубина танцует!’ — говорится в народе.

Такмаки в современной свадьбе представляют самый мобильный и еще не потерявший активные импровизации жанр [Хакимьянова, Султангареева 2018: 20]. Такмаки, посвященные обрядовому угощению *йьуаса*³, — одна из самых распространенных и устойчивых по сей день в свадебном творчестве:

*Беззең коза хәлле икән,
Йьуасаһы баллы икән.
Бишанмаһаң, ашап кара,
Шәкәрзән дә татлы икән!*

[БНТ 1977: 236]

*‘Говорят, наш сват богат,
С медом у них йьуаса.
Не поверишь, так попробуй —
Слаще сахара она!’*

В такмаках *йьуаса* своеобразно проявилась эстетика народного юмора:

*Тышта кемдер йүткерзе,
Әллә инде эт өрзө.
Козагыйзың йьуасаһы
Тамагымды бөтөрзө*

[БНТ 1977: 236].

*‘Кто-то кашляет за дверью,
Или собака лает.
Сваха испекла йьуасу
В горле застревае!’*

Своеобразны и такмаки-айтыши. «*Айтыш* — импровизированный поэтический диалог-состязание. Это своеобразная форма народного поэтического творчества, свойственная многим тюркоязычным народам, известна башкирам издавна. Об этом свидетельствуют многочисленные фольклорные материалы» [Баимов 2001: 37]. Построенные в форме диалогов, обращений, они имеют остро эмоциональный характер. Айтыш возникает обычно между девушками и *егетами*⁴ во время молодежных игрищ, вечеринок. Недопускаемые в быту насмешки девушек над егетами в поэтических айтыш становятся возможными:

³ *Йьуаса* — блюдо башкирской национальной кухни, представляющее собой изделие из пресного теста, замешанного на яйцах, приготовленное во фритюре.

⁴ Егет — парень, юноша, молодой человек.

*Шырпы кабы, шырпы кабы,
Шырпы кабы бушаган.
Беззең ауыл егеттәре
Шүрәлегә окшаган.*

[ПМА 2011: 1]

‘Коробочки из-под спичек,
Коробочки опустели.
Наши деревенские парни
Словно лешие-шурале’.

Егеты сразу же сочиняют ответные куплеты:

*Кыzzар кейә кызыл ыштан,
Безгә караһы ла юк.
Кыzzар хәзер үзе килә,
Барып алаһы ла юк.*

[ПМА 2011: 3]

‘Девушки одевают красные штаны,
Нам и черных не видать.
Девушки сейчас приходят сами,
Остается только ждать’.

Каждый куплет вызывает дружный смех и воспринимается как беззлобная шутка. На колючий куплет нужно тут же дать достойный ответ, иначе сам станешь объектом насмешек. *Такмаки-айтышы* — плод моментальной импровизации, и их главной особенностью является комизм, острый юмор.

Отличаются своеобразием и такмаки-памятки (*такмаки-ядкар*), записываемые в блокноты и альбомы, к фотографиям. Такмаки-памятки — творчество исключительно молодых. Ведение альбомов, тетрадей, где друзья и подруги записывают на память благопожелания, песни и такмаки, среди башкирской молодежи особое распространение получило в 1920–1970-е гг. Эти альбомы называются *истәлек дәфтәре* ‘памятная тетрадь’.

Тамаки-памятки строятся в виде обращений, но в отличие от других видов в них отсутствует сатира, редко встречается юмор. Такмаки-памятки встречаются также в солдатских письмах. Основные мотивы — тоска по Родине, родным и близким и т. д.

*Кулымдагы йөзөгөмдөң
Исемдәре Саралыр.
Һағыныуым, һаргайыуым
Хат әсендә баралыр.*

[Жемчужины земли 2008: 166].

‘На руке моей колечко —
Сара — имя доброе её.
Тоску свою и томленьё
Отправляю я с письмом’.

Главная особенность такмаков-*ядкар* заключается в письменном их распространении.

Одним из повсеместно распространенных такмаков является сценический такмак (выделен Б. С. Баимовым). Сценические такмаки — название весьма условное. Современное фольклорное искусство характеризует в основном экспонируемость, исполнение для зрителя. Такмак не исключение. По содержанию, тематике и стилю эти такмаки единообразны со всеми другими их формами за исключением места исполнения. Отсюда — общая тематика, образный мир такмаков, сочиненных для исполнения.

Сочинителями и исполнителями таких такмаков являются участники художественной самодеятельности, члены фольклорных коллективов. Такмаки, предназначенные для сценического исполнения поднимают самые актуальные проблемы дня, имеющие в основном социальное значение. Жизненные вопросы освещаются критически, поэтому сильны элементы острой, бичующей сатиры. Такмаки отличаются большой подвижностью и оперативностью, моментально откликаются на актуальные проблемы. Сценические такмаки имеют локальный характер, критикуют местных лентяев, пьяниц и т. д.:

*Беззең лавка, матур лавка,
Һатыусыһы Миңгата.
Авторитеты төшкән бит —
Беззең урамда ят.*

[БНТ 1981: 346].

‘В нашей лавке продавцом
Мингата является.
Авторитет потерял —
Во дворе валяется’.

В такмаках называются конкретные имена, названия предприятий, в адрес которых направлена критика, но под этими конкретными персонажами подразумеваются и некоторые социальные типы общества.

*Кулымдагы балдагымдың
Исемдәре — Люция.
Эшләмәгән түтәйзәр зә
Умырып ала пенсия.*

[Экспедиционные материалы 2008: 65]

‘На руке моей колечко —
Под названием «Люция».
И не работающие тетеньки
Получают огромную пенсию’.

Критикуя недостатки личной и общественной жизни, негативные стороны человеческого характера, явления действительности, такмаки превращаются в действенное оружие народной педагогики.

В башкирском фольклоре бытует очень интересный, своеобразный вид такмака, так называемые *көлдөргөс такмактар* т. е. такмаки-смешинки. По своему содержанию, форме и функциональным особенностям они однотипны с русскими частушками-небылицами. Главное назначение этих такмаков — вызвать смех, тем самым способствовать поднятию настроения, созданию веселой атмосферы. Смешат эти такмаки своим нелепым, нелогичным содержанием — набором несуразностей:

*Иртән тороп тышка сыкхам —
Җыйыр һайрай һарайза.
Тауыктарга тоз ялаттым,
Бесән һалдым каззарга.*

[ПМА 2011: 2]

Вышел утром на улицу —
Корова в сарае поет.
Стали соль лизать курицы,
Сено дал своим гусям.

Персонажами такмаков-смешинок являются не только человек, но и животные

и птицы, которые совершают несвойственные им действия. Переставляя, перевертывая реальные категории, такмаки-смешинки создают свой комический мир, осознанно противопоставляя его реальному.

Выводы. Все эти виды такмака, с одной стороны, состоят между собой в тесной генетической и генеалогической связи, с другой — каждый из них выступает как особый поджанр, бытующий по своим законам и отражающий действительность по своим правилам.

В народном песенном репертуаре башкир такмаки по сей день активно бытуют, откликаясь на явления современной жизни. Они функционируют в молодежных играх, являются неотъемлемым элементом свадебного обряда, появляются новые виды, предназначенные для исполнения со сцены. Их отличает необыкновенная широта тематики, непосредственная ориентация на реальную жизненную ситуацию. Во время фольклорной экспедиции 2018 г. в Салаватском районе Республики Башкортостан нам удалось записать свыше трех тысяч такмаков. По словам жительницы деревни Ахуново Хановой Накии Халиловны (1924 г. р.), под такмаки они не только плясали, они были и остаются частью свадебного обряда, элементом народных игр, во время войны стали утешением, давали надежду, помогали преодолеть все трудности [ПМА 2018].

В настоящее время благодаря разнообразным конкурсам исполнителей такмаков, проводимым в республике, в дополнение к ранее бытующим сочиняются все новые и новые куплеты. Об этом свидетельствуют материалы фольклорных экспедиций последних лет.

район / сост. Г. Р. Хусаинова, А. М. Хакимьянова, Г. В. Юлдыбаева. Уфа: Деловая династия, 2011. 208 с.

Источники

НА УФИЦ РАН — Научный архив Уфимского федерального исследовательского центра РАН.

Экспедиционные материалы 2008 — Экспедиционные материалы — 2006: Бураевский район / сост. Г. Р. Хусаинова, Р. А. Султангареева, Г. В. Юлдыбаева, Г. М. Ахметшина, Ф. Ф. Гайсина, А. С. Сальманов. Уфа: Деловая династия, 2008. 240 с.

Экспедиционные материалы 2011 — Экспедиционные материалы — 2009: Бурзянский

Sources

[Expeditionary Materials — 2006: Buraevsky District]. G. R. Khusainova, R. A. Sultangareeva, G. V. Yuldybaeva et al. (comps.). Ufa: Delovaya Dinastiya, 2008. 240 p. (In Bash.)

[Expeditionary Materials — 2009: Burzyansky District]. G. R. Khusainova, A. M.

- Khakimyanova, G. V. Yuldybaeva. Ufa: Delovaya Dinastiya, 2011. 208 p. (In Bash.) Scientific Archive, Ufa Federal Research Center of the RAS.
- Полевой материал автора**
- ПМА 2011 — Полевые материалы, собранные автором в 2011 г. Фольклорный фонд ИИЯЛ УФИЦ РАН:
1. Записано в 2011 г. от Мустафина Мужавира Муртазиновича (1936 г. р.), жителя дер. Азикево Белорецкого района Республики Башкортостан.
 2. Записано в 2011 г. от Ахметшина Узбек Харрасовича (1936 г. р.), жителя дер. Азналкино Белорецкого района Республики Башкортостан.
 3. Записано в 2011 г. от Шарафутдинова Бурхана Хадыевича (1929 г. р.), жителя дер. Азикево Белорецкого района Республики Башкортостан.
- ПМА 2018 — Полевые материалы, собранные автором в 2018 г. Фольклорный фонд ИИЯЛ УФИЦ РАН:
1. Записано в 2018 г. от Хановой Накии Халиловны (1924 г. р.), жительницы дер. Ахуново Салаватского района Республики Башкортостан.
- Author's Field Data**
- Folklore Fond, Institute of History, Language and Literature, Ufa Research Center of the RAS:
- Informant: Burkhan Kh. Sharafutdinov, b. 1929, Azikevo, Beloretsky District, Republic of Bashkortostan. Rec. in 2011.
- Informant: Muzhavir M. Mustafin, b. 1936, Azikevo, Beloretsky District, Republic of Bashkortostan. Recorded in 2011.
- Informant: Nakiya Kh. Khanova, b. 1924, Akhunovo, Salavatovsky District, Republic of Bashkortostan. Rec. in 2018.
- Informant: Uzbek Kh. Akhmetshin, b. 1936, Aznalkino, Beloretsky District, Republic of Bashkortostan. Rec. in 2011.
- Литература**
- Аджиев 1979 — *Аджиев А. М.* Жанр кумыкских четверостиший-частушек «сарын» и «такмак» // *Жанры фольклора народов Дагестана*. Махачкала: Изд-во Даг. филиала АН СССР, 1979. С. 26–48.
- Баимов 1993 — *Баимов Б. С.* Бери гармонь, пропой такмак. Уфа: Китап, 1993. 176 с.
- Баимов 2001 — *Баимов Б. С.* Башкирские народные такмаки. Уфа: Аэрокосмос и ноосфера, 2001. 224 с.
- БНТ 1954 — Башкирское народное творчество. Т. 1 / сост., ред., авт. предис. и коммент. А. И. Харисов. Уфа: Башкнигоиздат, 1954. 304 с.
- БНТ 1955 — Башкирское народное творчество. Т. 3. Советский период / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Кирей Мэргэн. Уфа: Башкнигоиздат, 1955. 310 с.
- БНТ 1977 — Башкирское народное творчество. Песни. Книга вторая / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Салават Галин; отв. ред. Ким Ахмедьянов. Уфа: Башкнигоиздат, 1977. 296 с.
- БНТ 1981 — Башкирское народное творчество. Советский период. Книга первая. Байты. Песни. Такмаки / сост., авторы вступ. ст. и коммент. М. М. Сагитов, М. А. Мамбетов. Уфа: Башкнигоиздат, 1981. 392 с.
- Жемчужины земли 2008 — Жемчужины земли давлекановской / сост. А. М. Хакимьянова, Р. Г. Мухаметгалин. Уфа: Деловая династия, 2008. 328 с.
- Киреев 1974 — *Киреев А. Н.* Фольклорные записи И. В. Салтыкова // *Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала*. Вып. 1. Уфа: Башкнигоиздат, 1974. С. 252–279.
- Кирей 1950 — *Кирей Мэргэн.* Развитие жанра такмак // *Литературный Башкортостан*. 1950. № 4. С. 49–62.
- Кирей 1960 — *Кирей Мэргэн.* Зеркало народной души. Уфа: Башкнигоиздат, 1960. 220 с.
- Лебединский 1962 — *Лебединский Л. Н.* Башкирские народные песни и наигрыши / под общ. ред. С. В. Аксюка. М.: Советский композитор, 1962. 251 с.
- Лепехин 1802 — *Лепехин И. И.* Дневные записки путешествия академика и медицины доктора Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1770 году. СПб., 1802. Ч. 2. 338 с.
- Покровский 1870 — *Покровский И. И.* Сборник башкирских и татарских песен // *Записки Оренбургского отдела императорского русского географического общества*. Казань, 1870. Вып. 1. С. 151–229.
- Рыбаков 1894 — *Рыбаков С. Г.* О народных песнях татар, башкир и тептярей // *Живая старина*. 1894. Вып. 3–4. С. 325–364.
- Салтыков 1974 — *Салтыков И. В.* Башкирские народные песни // *Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала*. Вып. 1. Уфа: Изд-во БашГУ, 1974. С. 258–282.
- Сагитов 1968 — *Сагитов М. М.* О современных такмаках // *Башкирская советская литература и вопросы народного творчества*. Уфа: Башкнигоиздат, 1968. С. 174–189.

- Сулейманов 2008 — Сулейманов Р. С. Проблемы классификации башкирской музыки: мелодический тип *кыска-кюй* и его жанры // Урал–Алтай: через века в будущее. Материалы III Всероссийской тюркологической конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Н. К. Дмитриева. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2008. С. 220–224.
- Фоменков 1976 — Фоменков М. П. Башкирская народная песня. Уфа: Башкнигоиздат, 1976. 204 с.
- Хакимьянова, Султангареева 2018 — Хакимьянова А. М., Султангареева Р. А. Башкирские свадебные песни (текст и практика). Уфа: Мир печати, 2018. 176 с., илл.
- Харисов 1954 — Харисов А. И. Предисловие // Башкирское народное творчество. Т. 1. Составитель, автор вступительной статьи и комментариев А. И. Харисов. Уфа: Башкнигоиздат, 1954. С. 3–10.
- References**
- [Bashkir Folk Art]. Songs: Book 2. S. Galin (comp., foreword, etc.). K. Ahmedyanov (ed.). Ufa: Bash. Book Publ., 1977. 296 p. (In Bash.)
- [Bashkir Folk Art]. The Soviet Period: Book 1 (Baits. Songs. Takmaks). M. M. Sagitov, M. A. Mambetov (comps., foreword, etc.). Ufa: Bash. Book Publ., 1981. 392 p. (In Bash.)
- [Bashkir Folk Art]. Vol. 1. A. I. Kharisov (comp., ed., etc.). Ufa: Bash. Book Publ., 1954. 304 p. (In Bash.)
- [Bashkir Folk Art]. Vol. 3: The Soviet Period. K. Mergen (comp., comment., etc.). Ufa: Bash. Book Publ., 1955. 310 p. (In Bash.)
- [Pearls of the Land of Davlekanovo]. A. M. Khakimyanova, R. G. Mukhametgalin (comps.). Ufa: Delovaya Dinastiya, 2008. 328 p. (In Bash.)
- Adzhiev A. M. The genre of Kumyk chastushka-type quatrains referred to as ‘*saryn*’ and ‘*takmak*’. In: [Peoples of Dagestan: an Overview of Folklore Genres]. Makhachkala: Dagest. Branch of USSR Acad. of Sc., 1979. Pp. 26–48. (In Russ.)
- Baimov B. S. [Bashkir Folk Takmaks]. Ufa: Aerokosmos i Noosfera, 2001. 224 p. (In Russ.)
- Baimov, B. S. [‘Take the Squeezebox, Sing a Takmak!’]. Ufa: Kitap, 1993. 176 p. (In Bash.)
- Fomenkov M. P. [Bashkir Folk Song]. Ufa: Bash. Book Publ., 1976. 204 p. (In Russ.)
- Khakimyanova A. M., Sultangareeva R. A. [Bashkir Wedding Songs: Texts and Practices]. Ufa: Mir Pechati, 2018. 176 p. (In Russ.)
- Kharisov A. I. Foreword. In: [Bashkir Folk Art]. Vol. 1. A. I. Kharisov (comp., etc.). Ufa: Bash. Book Publ., 1954. Pp. 3–10. (In Bash.)
- Kireev A. N. Folklore texts recorded by N. Saltykov. In: [Folklore of Bashkiria and the Urals: Materials and Studies]. Is. 1. Ufa: Bash. Book Publ., 1974. Pp. 252–279. (In Russ.)
- Kirei M. [A Mirror of the Nation’s Soul]. Ufa: Bash. Book Publ., 1960. 220 p. (In Bash.)
- Kirei M. Development of the *takmak* genre. *Literaturnyi Bashkortostan*. 1950. No. 4. Pp. 49–62. (In Bash.)
- Lebedinsky L. N. [Bashkir Folk Songs and Tunes]. S. V. Aksyuk (ed.). Moscow: Sovietskyy Kompozitor, 1962. 251 p. (In Russ.)
- Lepekhin I. I. [Travel Notes Made by the Academician and Medicine Doctor Ivan Lepekhin During His 1770 Journey through Various Provinces of the Russian State]. St. Petersburg, 1802. Part 2. 338 p. (In Russ.)
- Pokrovsky I. I. Collected Bashkir and Tatar songs. *Zapiski Orenburgskogo otdela isperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva*. Kazan, 1870. Is. 1. Pp. 151–229. (In Russ.)
- Rybakov S. G. Folk songs of the Tatars, Bashkirs and Teptyars. *Zhivaya starina*. 1894. Is. 3–4. Pp. 325–364. (In Russ.)
- Sagitov M. M. Modern *takmaks* revisited. In: [Bashkir Soviet Literature and Issues of Folk Art]. Ufa: Bash. Book Publ., 1968. Pp. 174–189. (In Bash.)
- Saltykov I. V. Bashkir folk songs. In: [Folklore of Bashkiria and the Urals: Materials and Studies]. Is. 1. Ufa: Bashkir State Univ., 1974. Pp. 258–282 (In Russ.)
- Suleimanov R. S. Classification problems of Bashkir music: the melodic type of *kyska-kui* and its genres. In: [Urals–Altay: through Centuries towards the Future]. Conf. proc. Ufa: Inst. of Hist., Lang. and Liter. (Ufa Res. Center of RAS), 2008. Pp. 220–224. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
 Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Is. 3, pp. 502–521, 2019
 DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-502–521
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 821.512.37-398.8

О двух калмыцких народных песнях периода Великой Отечественной войны

Эльза Петровна Бакаева¹,

Татьяна Акимовна Убушиева²

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

доктор исторических наук, заместитель директора
 ORCID: 0000-0002-5188-1202. E-mail: bakaevaep@kigiran.com

² Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

младший научный сотрудник
 ORCID: 0000-0001-8972-394X. E-mail: tanya-altana@bk.ru

Аннотация. *Введение.* Статья посвящена двум малоизвестным калмыцким народным песням, записанным от ветерана труда, Заслуженного животновода Калмыцкой АССР, Заслуженного работника сельского хозяйства РСФСР, Почётного гражданина Республики Калмыкия, Героя Калмыкии Василия Манджиевича Очирова. Песни «Эвакуац» ('Эвакуация') и «Ахрин дун» ('Песня о старших братьях'), сложенные в период Великой Отечественной войны, В. М. Очиров впервые услышал, будучи подростком. *Цель* статьи — введение в научный оборот этих уникальных образцов калмыцких народных песен, одна из которых по форме относится к протяжным песням ('ут дуд'), вторая — к коротким песням ('ахр дуд'). *Результаты.* Жанровый характер этих песен весьма сложен, они отражают реальные исторические события военного времени (1942 г.). Определенные характеристики этих песен позволяют отнести их к лирико-драматическим и даже лиро-эпическим песням. Вместе с тем в этих песнях содержатся и строки, которые можно отнести к вербальному компоненту обряда. Текст песни «Эвакуац» содержит рефреном повторяющуюся клятву-проклятье в адрес Гитлера, а текст песни «Ахрин дун» — благопожелание-*йөрэл* в адрес старших братьев, ушедших на фронты Великой Отечественной войны.

Ключевые слова: калмыцкая народная песня, Великая Отечественная война, эвакуация скота, битва за Дон, классификация песен, жанровые особенности, поэтика текста песен

Благодарности. Исследование проведено при поддержке государственной субсидии: проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (номер государственной регистрации АААА-А19-119011490036-1). Авторы выражают глубокую благодарность ветерану труда, Почетному гражданину и Герою Калмыкии Василию Манджиеву Очирову за сохранение народной культуры и уникальную возможность публикации малоизвестных песен периода Великой Отечественной войны.

Для цитирования: Бакаева Э. П., Убушиева Т. А. О двух калмыцких народных песнях периода Великой Отечественной войны. *Oriental Studies*. 2019; (3):502–521. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-502–521.

UDC 821.512.37-398.8

The Great Patriotic War Period: Two Kalmyk Folk Songs Revisited

Elza P. Bakaeva¹

Tatyana A. Ubushieva²

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista, 358000, Russian Federation).
Dr. Sc. (History), Deputy Director
ORCID: 0000-0002-5188-1202. E-mail: bakaevaep@kigiran.com

² Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista, 358000, Russian Federation)
Junior Research Associate
ORCID: 0000-0001-8972-394X. E-mail: tanya-altana@bk.ru

Abstract. *Introduction.* The article deals with two little-known Kalmyk folk songs recorded from Vasily M. Ochirov, a Veteran of Labor, Honored Worker of Agriculture of Kalmykia, Honored Worker of Agriculture of Russia, Honorary Citizen of the Republic of Kalmykia, Hero of Kalmykia. V. Ochirov first heard the songs ‘*Evakuats*’ (‘Evacuation’) and ‘*Akhnrin Dun*’ (‘A Song about Elder Brothers’) composed during the Great Patriotic War when a teenager. Goals. The paper aims to introduce the unique samples of Kalmyk folk songs into scientific discourse, one of the songs being identified as a lingering one (Kalm. *ut dun*), the second one — as a short song (Kalm. *ahr dun*). Results. The genre characters of the songs are complicated enough; they describe real historical war-time events (1942). Certain features of these songs qualify them as lyrical-dramatic and even lyrical-epic songs. At the same time, the songs contain verses that may be identified as verbal components of a ritual. The text of the song ‘*Evacuation*’ contains a refrain repeated words — a curse (Kalm. *kharal*) against Hitler, and the text of the song ‘*Ahnrin Dun*’ — good wishes (Kalm. *yoräl*) towards elder brothers who had joined the Red Army in the Great Patriotic War.

Keywords: Kalmyk folk song, Great Patriotic War, evacuation of cattle, battle for the Don, classification of songs, genre features, poetics of lyrics

Acknowledgements: Research was performed within a government subsidy — project name ‘Oral and Written Heritage of Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions’ (State Reg. No. AAAA-A19-119011490036-1).

The authors express deep gratitude to the Veteran of Labor, Distinguished Citizen and Hero of Kalmykia Vasily M. Ochirov for the preserved items of folk culture and the granted unique opportunity to publish the little-known Great Patriotic War songs.

For citation: Bakaeva E. P., Ubushieva T. A. The Great Patriotic War Period: Two Kalmyk Folk Songs Revisited. *Oriental Studies*. 2019;(3):502–521. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-502–521.



Исследование калмыцкой народной песни как составляющей устного народного творчества и музыкального искусства калмыцкого народа актуально в контексте сохранения песенной традиции в современных условиях глобализирующегося общества.

Калмыцкая песенная традиция освещалась в ряде работ исследователей. Начало ее изучению, как и в целом калмыцкой культуры, положено в трудах первых академических путешественников XVIII в. Так, в опи-

сании калмыков, приведенном П. С. Палласом, упоминалось: «Песни их содержат баснословные рассказы о богатырях и любовных похождениях. Но голоса оных не плавны и не жалостны» [Паллас 1799: 16], а в книге, собравшей сведения о монгольских народах, были приведены и примеры шести калмыцких песен, из которых пять имели лирический характер, а одна посвящена откочевке калмыков 1771 г. на восток [Pallas 1776: 153–156].

Среди разновременных записей калмыцких народных песен следует назвать работы И. В. Добровольского [Азиатский музыкальный 1816], Н. А. Нефедьева [Нефедьев 1834], Г. Балинта¹ (см.: [Kalmyk folklore 2011]), С. Г. Рыбакова [Рыбаков 1897] и др.

Особое место в истории изучения калмыцких песен принадлежит А. М. Листопадову (см.: [Шивлянова 1999]), А. Д. Рудневу, опубликовавшему 46 песен калмыков, а также «танцевальные мелодии» и «духовные мелодии» [Руднев 1909], Г. Й. Рамстедту, материалы которого, собранные в начале XX в., были опубликованы в начале 1960-х гг. [Ramstedt 1962; Ramstedt, Aalto 1966], Н. Очирову [Очиров 2006].

В советский и постсоветский периоды эта тема освещалась в ряде работ Н. К. Вольковича и Н. Ц. Эрендженова [Калмыцкая народная 1963], Б. Б. Оконова [Оконов 1984; 1989; Төрскн хазрин 1989], Н. Ц. Биткеева [Биткеев 2005], Т. Г. Басанговой [Борджанова 2007; Басангова 2010], Е. Э. Хабуновой [Хабунова 1998], Л. Ц. Цебикова [Сто калмыцких песен 1991], В. К. Шивляновой [Шивлянова 1999; 2010], Г. А. Дорджиевой [Дорджиева 1999; 2000; 2018], Б. Б. Манджиевой [Манджиева 2014а; Манджиева 2014б; а также: Басангова, Манджиева 2003], Д. В. Убушиевой [Убушиева 2013], Э. П. Бакаевой [Бакаева 2014], Б. М. Коваевой [Коваева 2017], Б. Х. Борлыковой [Борлыкова 2014] и др.

Как отмечает Б. Б. Манджиева, «...калмыцкие народные песни необычайно богаты по своему идейному и художественному содержанию. Художественные средства языка и приемы композиции калмыцкой народной песни отличаются ярким своеобразием, находятся в специфическом неразрывном единстве с такими компонентами формы, как сюжет, стих, мелодия, составляя цельную художественную систему, которая является выражением стилевого облика, неповторимой стилевой индивидуальности песенного жанра» [Манджиева 2014б: 105].

Вопросы сохранения традиционной пес-

¹ Габор Балинт собирал материалы среди калмыков в 1872 г. Его рукопись содержала разнообразные по характеру записи, в том числе 16 песен, которые вместе с богатейшими материалами по калмыцкой культуре опубликованы в 2011 г. в Будапеште Агнеш Бирталан в сотрудничестве с калмыцкими коллегами.

ни калмыков как важного пласта национального культурного наследия, прежде всего, связаны с задачами выявления и записи народных песен, что возможно в процессе полевых исследований и изучения разных источников. Теоретические проблемы исследования форм сохранности и трансформаций песенной традиции находятся в прямой связи с состоянием текстологических исследований, одной из важных задач которых является выявление мотивных фондов песен и их подвижности.

Калмыцкие народные песни периода Великой Отечественной войны недостаточно исследованы. Вместе с тем интерес к песням военных времен в обществе сохраняется, что обусловлено возрастающим значением культурного наследия народа, а также актуальностью патриотического воспитания молодежи. В песнях периода Великой Отечественной войны нашли отражение значимые исторические события и судьба советского, в том числе калмыцкого, народа.

В Научный архив Калмыцкого научного центра Российской академии наук заместителем руководителя Администрации г. Элисты Галиной Васильевны Васькиной передана копия письма ее отца, Василия Манджиевича Очирова, которое он направил 29 апреля 2015 г. в редакцию газеты «Хальмг унн». В письмо В. М. Очиров включил тексты двух калмыцких народных малоизвестных песен и воспоминания о пребывании в Сибири в годы ссылки. К сожалению, в газете письмо не было опубликовано полностью, из текстов песен на ее страницах вышли в свет лишь несколько строк. Наша задача — ввести в научный оборот уникальные тексты калмыцких песен периода Великой Отечественной войны, которые представляют особые образцы песенной традиции, созданные в сложнейших исторических условиях.

Василий Манджиевич Очиров — Заслуженный животновод Калмыцкой АССР, Заслуженный работник сельского хозяйства РСФСР, Почётный гражданин Республики Калмыкия, кавалер орденов Ленина, Октябрьской революции, Трудового Красного Знамени, «Знак Почета», награжден золотой, серебряной и бронзовой медалями Выставки достижений народного хозяйства (ВДНХ) СССР. В 2017 г. В. М. Очиров удо-



Василий Манджиевич Очиров с супругой Бюрюн Эрдниевной Очировой (Джалкаевой). 1956 г. [Vasily M. Ochirov with his wife Byuryun E. Ochirova (Dzhalkaeva).1956]



В. М. Очиров — студент ветеринарного техникума, г. Новосибирск. 12.06.1955. [V. M. Ochirov — a student of Novosibirsk Veterinary School. June 12, 1955]

стоен высшей степени отличия, учрежденной в Республике Калмыкия, — звания Герой Калмыкии.

Уроженец Яшкульского района Калмыкии, В. М. Очиров вместе со всем калмыцким народом подвергся насильственной депортации в 1943 г. и оказался в Новосибирской области, где закончил семь классов и поступил в ветеринарный техникум. После возвращения на родину несколько лет работал в хозяйствах Ростовской области, а с 1961 г. вся его трудовая жизнь была посвящена сельскому хозяйству родного района, где до настоящего времени он продолжает жить и работать.

Во время Великой Отечественной войны В. М. Очиров проживал в сёлах Утта и Хулхута Яшкульского района Калмыцкой АССР, где шли ожесточенные бои. Подросток воочию видел ужасы войны, являлся свидетелем героических подвигов советских солдат — воинов Красной Армии, в том числе и земляков.

Письмо ветерана было направлено в республиканскую газету накануне празд-

нования 70-летия Победы в Великой Отечественной войне, и ясно, что оно было продиктовано желанием напомнить читателям о подвиге народа и вкладе калмыков в общую Победу. Вместе с тем в письме звучит горечь воспоминаний о военном времени: 28 декабря 1943 г. калмыцкий народ в ходе операции «Улусы» подвергся насильственной депортации в восточные районы СССР; национальная автономия калмыков была ликвидирована на основании указа Президиума Верховного совета СССР от 27.12.1943 «О ликвидации Калмыцкой АССР и образовании Астраханской области в составе РСФСР».

В своем письме В. М. Очиров с болью пишет: «...За что нас выселили в Сибирь как предателей, изменников Родины? Высылаю вам две песни, прочитав их, народ еще раз подумает и скажет, что мы были не предателями, а патриотами».

Ниже мы приводим текст песни, записанной В. М. Очировым (перевод Т. А. Михалевой и Э. П. Бакаевой).

«Эвакуац гидг дун» (Песня ‘Эвакуация’)²³

<i>Август сарин дөрвөнд</i>	Четвертого августа
<i>Эвакуац кeнeд харлав.</i>	Эвакуировать [скот] я отправился.
<i>Эвакуац кeнeд харсандан зовсн угав,</i>	Не за то, что в эвакуацию отправлюсь, переживал,
<i>Энлeд үлдсн eэжeдeн зовлав.</i>	За оставшуюся горевавшую мать переживал.
<i>Энл[үл]eд [eэжeм] үлдeсн, Гитлер, чамаг</i>	За то, что [мою мать] горевать заставил, Гитлер, тебя [подвергнем такому] —
<i>Элкн, нурһн деерн өөк шархм лавта!</i>	На [твоей] спине жир точно поджарим!
<i>Сентябрь сарин дөрвөнд</i>	Четвертого сентября
<i>Сергeмжeтe холан хатллав,</i>	Через бурную реку я переправился.
<i>Сергeмжeтe холыг хатлсандан зовсн угав</i>	Не за то, что через бурную реку переправлюсь, переживал,
<i>Салад үлдсн eэжeдeн зовлав.</i>	За мать, расставшуюся [со мной], переживал.
<i>Салһад [eэжeм] үлдeсн, Гитлер, чамаг</i>	За то, что [мою мать] расстаться заставил, Гитлер, тебя,
<i>Самолeтын эживрeр дарад алхм лавта!</i>	Крылом самолета придавив, точно уничтожим!
<i>Налаһад йовдeг хөөдeн</i>	Некогда [степь] заполнявших овец
<i>Нарн-Худгар дeврүлeд туулав,</i>	Через Нарын Худук я гнал.
<i>Нарн-Худгар дeврсндeн зовсн угав,</i>	Не за то, что гнал через Нарын Худук, переживал,
<i>Нульмста үлдсн eэжeдeн зовлав.</i>	За мать, оставленную в слезах, переживал.
<i>Нульмста [eэжeм] үлдeсн, Гитлер чамаг</i>	За то, что [мать] в слезах оставить пришлось, Гитлер, тебя,
<i>Номин эжидeр шаһад алхм лавта!</i>	Праведным копьем пронзив, точно уничтожим!
<i>Эрe ишкeдг адуһин</i>	Еле волочащих [ноги коней] табун
<i>Эдeрхн балһсинь дeврүлeж туулав.</i>	Через Астрахань я гнал.
<i>Эдeрхн балһсарнь дeврүлсндeн зовсн угав,</i>	Не за то, что гнал через Астрахань, переживал,
<i>Ардан үлдсн eэжeдeн зовлав.</i>	За мать, оставшуюся позади, переживал.
<i>Ардм [eэжeм] үлдeсн, Гитлер, чамаг</i>	За то, что [мать] пришлось позади оставить, Гитлер, тебя
<i>Аля бомбин осколкар дарад алхм лавта!</i>	[Летающими] стремительно осколками бомбы точно засыплем!
<i>Борлад йовдeг хөөдeн</i>	Овец, от которых [степь] серой была,
<i>Богд ууларнь дeврүлeж туулав.</i>	Мимо горы Богдо я гнал.
<i>Богд ууларнь дeврсндeн зовсн угав,</i>	Не за то, что гнал мимо горы Богдо, [я] переживал,
<i>Ууляд үлдсн eэжeдeн зовлав.</i>	За оставшуюся [позади] плачущую мать переживал.
<i>Уул[юл л]ад [eэжeм] үлдeсн, Гитлер, чамаг</i>	За то, что заставил оставить [мою мать] плачущей, Гитлер, тебя,
<i>Бу эжидин үзүрeр өргeд алхм лавта!</i>	Подняв на штыке ружья, точно уничтожим!
<i>Хойр сарин туршарт йовад,</i>	Два месяца в пути проведя,
<i>Хасгин нутгeтнь ирлeв.</i>	До казахской земли я добрался.
<i>Хасгин нутгeт ирсндeн зовсн угав,</i>	Не за то, что дошел до казахской земли, переживал,
<i>Хэлeһeд үлдсн eэжeдeн зовлав.</i>	За мать, оставшуюся [ждать], всматриваясь [в дорогу], переживал.
<i>Хэлe[л]һeд [eэжeм] үлдeсн, Гитлер, чамаг</i>	За то, что [мою мать] заставил ждать, всматриваясь [в дорогу], Гитлер, тебя,
<i>Өргeд алхм лавта!</i>	Подняв [на штыке ²], точно уничтожим!
<i>Жирн хонгeт йовад,</i>	Шестьдесят суток в пути проведя,
<i>Жирһлтe нутгeтнь ирлeв.</i>	До земли, где не было войны ³ , я дошел.

² Здесь надо понимать «на штыке», поскольку ранее в песне поется о том, что поднимет на штыке ружья. Но далее в песне поется о том, что врага уничтожат, пронзив острием копья, поэтому в переводе на русский язык в этом месте можно написать и «на копье».

³ Буквальный перевод калмыцкого текста здесь: «до счастливой земли» (т. е. земли, где не было войны).

<i>Жирһлтэ нутгнь ирсндэн зовсн угав,</i>	Не за то, что дошел до земли без войны, переживал,
<i>Жирһлһн болад үлдсн ээждэн зовлав.</i>	За мать, что осталась вдали, как мираж, переживал,
<i>Жирһлһн болад [ээжһм]үлдэсн, Гитлер, чамаг</i>	За то, что [моя мать] осталась вдали, как мираж, Гитлер, тебя,
<i>Жид шорин үзүрэр шахад алхм лавта!</i>	Острием копья пронзив, точно уничтожим.
«Ахрин дун» ('Песня о старших братьях') ³	
<i>Донын холын дээнднь</i>	На войну, [грохотавшую] на Дону,
<i>Дегц ахнр мордва.</i>	Разом старшие братья ушли.
<i>Дегц мордсн мана ахнр</i>	Разом ушедшие наши старшие братья
<i>Дээнэс мөнд иртхэ.</i>	Пусть живыми вернутся с войны.
<i>Барун захин герт бухад һарсин үзлэв —</i>	Увидел [я], как из крайнего справа дома [они] неудержимо вышли,
<i>Бүлэки нульмси асрхна.</i>	— теплые слезы полились [из глаз].
<i>Дон холын усиг</i>	Через реку Дон
<i>Девлтәһән, һостаһан һатлав,</i>	В тулупе и сапогах я переправился,
<i>Девлтәһән, һостаһан һатлв чигн,</i>	Хотя в тулупе и сапогах я переправился,
<i>Дээрк теңерм өришәтхэ.</i>	Пусть высшие небесные силы благословят.
<i>Шин малтси окопт</i>	В только что вырытом окопе,
<i>Шинеләр ораһад кевтләв,</i>	В шинель завернувшись, я лежал,
<i>Шинеләр ораһад кевтв чигн,</i>	Хотя, в шинель завернувшись, я лежал,
<i>Ик цаһан пароход</i>	Огромный белый пароход
<i>Ижлин дунд шәргнә.</i>	По Волге шумно проплывал.
<i>Ирхәр одси мана ахнр</i>	Наших старших братьев, отправившихся, чтобы возвратиться,
<i>Ирх болзгасн давв.</i>	Время возвращения уже истекло.
<i>Аавин уйсн эмэл, хазар</i>	Отцом изготовленные седло и узда
<i>Авдртнь зеврнә,</i>	Так и заржавели в сундуке,
<i>Аав, ээж мөнд йовхла,</i>	Если отец и мать будут живы еще,
<i>Аитнь эргэд ирхвидн.</i>	То возвратимся-вернемся мы все же назад.

В письме Василий Манджиевич Очиров также писал: «...Песня не вся, есть и другие куплеты, говорящие о нашем участии в делах, программах великого Союза Советских Республик ...». И далее с горечью и болью — о насильственной депортации: «Но незаконное переселение, репрессия как врагов народа, как предателей до сих пор саднит моё сердце... Мне сейчас 83 года. В Сибирь попал 11-летним мальчишкой. Несмотря на малый возраст, всё делал для Победы ... За свой труд, общественную активность заслужил...: орден «Знак Почета», орден Трудового Красного Знамени, орден Октябрьской Революции, орден Ленина. За многолетний труд в Калмыкии мне было присвоено звание Почетного гражданина Республики Калмыкия. Несмотря на возраст

(83 года), до сих пор работаю. Крестьянское хозяйство «Тег» в Яшкульском районе я создал ещё при СССР (в 1991 году). Так что я искренне поздравляю всех с днем Великой Победы... давшей нам возможность жить, радоваться, растить детей. А самое главное — мы поняли, что нас нельзя победить, унижать. Всем здоровья, благополучия! С уважением, Василий Манджиевич Очиров».

Редакция газеты «Хальмг үнн» в ответ на данное письмо опубликовала две статьи журналиста Г. К. Хечиевой: одну на русском языке, посвященную депортации калмыцкого народа, другую — на калмыцком языке (посвященную юбилейной дате (85-летию) Очирова Василия Манджиевича). В то же время тексты песен не были исследованы и опубликованы.

⁴ Перевод названия песни «Ахрин дун» — 'Песня старших братьев', но по содержанию это — «Песня о старших братьях».

Великая Отечественная война — это не только триумф, но и трагедия всего советского народа. Война прошла по судьбам всех людей, независимо от нации и вероисповедания. Письмо ветерана труда В. М. Очирова — один из документов исторической ценности. Оно имеет большое значение в связи с записью калмыцких песен периода Великой Отечественной войны, о которых известно немного — хотя, вероятно, их было немало — ведь песенная традиция у калмыков была весьма развитой. Как отмечает Э. У. Омакаева, приводящая всего пять названий песен военного времени, «Характерной особенностью калмыцких военных песен является то, что их названия представляют, в основном, антропонимы: „Түмдэн Тээхэ“⁴, „Ээт майор“, „Эрднин Боова“, „Муучкан Бевүш“, „Шаакуһа Көгдэ“ и др. Герои этих песен, когда началась война, добровольно ушли на фронт, откуда многие из них не вернулись.

сенной традиции? Несомненно, что расселенность населения Калмыкии по просторам всей восточной части страны, изолированное расселение и запрет на выезд из мест спецпоселений не способствовали сохранению традиционных механизмов передачи культуры. В определенной мере эти условия могли и негативно повлиять на бытование песенной традиции. Свидетельство тому мы также видим в строках письма В. М. Очирова, пишущего с болью о депортации калмыцкого народа.

Когда же и кем были сложены песни «Эвакуац» и «Ахррин дун»? Каковы их мотив, мелодия, каков ритм песен, характер их исполнения? Все эти вопросы были заданы Василию Манджиевичу Очирову Т. А. Убушиевой во время встречи и краткого интервью 26 февраля 2019 г.⁶, состоявшейся благодаря содействию его дочери, Г. В. Васькиной.

Ахррин дун

Исполнил Очиров
Василий Манджиевич
26.02.2019 г.

До - лы - не хо - лы - не у - са - а - нэ - ла
 девл - тэ - һэ - н һог - ла - һан һо - тэ - лав.
 Де - вл - тэ - һан һос - та - һан һог - лав чи - ген
 дее - рэ - кэн тен - - гр өр - шэг - хэ.

Рис. 1. Нотная запись песни «Ахррин дун». [Fig. 1. Musical notation to the song 'Ahnrrin Dun'].

В песнях военного времени в наибольшей степени ощущается, с одной стороны, полнота бытия, а с другой — трагичность происходящего в связи с прерыванием нормального хода жизни и расставанием с домом, родными и близкими. Поэтому „мотив грусти в цикле военных песен является типичным“⁵ [Омакаева 2010: 72].

Вместе с тем остается открытым в научном плане следующий вопрос: как повлияли условия депортации на продуктивность пе-

⁴ Из сборника: [Сто калмыцких песен 1991].

⁵ Здесь Э. У. Омакаева ссылается на работу [Биткеев 2005: 123]

Во время интервью Василий Манджиевич рассказал, что он родился 22 мая 1932 г. в Ацан Худук Яшкульского района, происходит из рода харахусовских калмыков-торгутов — эрднихн. С горечью и сожалением он вспоминает, как его одиннадцатилетним ребенком вместе с матерью, старшим братом и отцом отправляли в ссылку в Сибирь в 1943 г. Они попали на станцию Болотная, работали в колхозе, в деревне проживало всего 4 калмыцкие семьи.

⁶ Встреча и интервью состоялись в республиканском госпитале ветеранов войн Республиканской больницы им. П. П. Жемчуева (г. Элиста).



В. М. Очиров с супругой Б. Э. Очировой, сыном Анатолием, а также О. Сенглеевым и Д. Манхаевым на своей стоянке. Совхоз Гашунский. 1976 г.
[V. M. Ochirov with his wife B. E. Ochirova, son Anatoly, O. Sengleev and D. Mankhaev in his livestock entrepot. Gashunsky Sovkhoz. 1976]



Вручение председателем Президиума Верховного Совета Калмыцкой АССР И. Е. Намсиновым ордена «Знак Почета» В. М. Очирову. 1973 г.

[Chairman of the Presidium of the KASSR's Supreme Council I. E. Namsinov awarding V. M. Ochirov with the Order of the Badge of Honor]

К сожалению, В. М. Очиров не смог пропеть песню «Эвакуац», но отметил, что она относится по своей форме к протяжным песням *ут дуд*. По словам ветерана, «... *шин харсн дууд дээнэ цагла гинэд маднд дуулж өглэ. Тишгэд бидн дасад, ... дууллавидн. „Эвакуац“ гинэд дун гижэ, тер мана районд хальмг Бурча гидг нертэ прокурор билэ. Тедн йовхар ирад, манад хонад, тер ду дуулв*». ‘... новые песни во время войны нам пели. И мы разучивали, пели. Если говорить о песне «Эвакуация»: в нашем районе был калмык Бурча, известный прокурор. Он пришел к нам пешком [в дом], заночевал, [и во время пребывания] спел эту песню’.

Таким образом, благодаря информации В. М. Очирова можно сделать вывод, что песня «Эвакуац» предположительно написана в конце 1942 – начале 1943 г., авторы слов и музыки неизвестны. К сожалению, мотив и мелодия данной песни пока не восстановлены.

Из второй песни — «Ахрин дун» ‘Песня о старших братьях’ — В. М. Очиров напел три куплета. Песня относится по своей форме к коротким песням *ахр дуд*; предположительно, должна исполняться под аккомпанемент калмыцкой домбры и саратовской гармони (ритмический рисунок 2/4, темп PRESTO).

Важным моментом анализа вводимых в научный оборот песен является определение их жанровой принадлежности.

В калмыцкой фольклористике вопросы классификации народных песен разрабатываются, но единой классификации еще нет [Шивлянова 2010: 343].

А. В. Бурдуков выделял среди протяжных песен лирические песни о природе, связанные с родными кочевьями; семейно-бытовые песни; лирические песни, тематику которых составляют отдельные исторические события, личности и связанные с ними военные подвиги; любовные песни [цит. по: Шивлянова 2010: 342].

Исследователи предлагают разные подходы в классификации: **по форме** (короткие или протяжные), **по тематике** (исторические, календарные, свадебные песни [Оконов 1989: 3–26]; исторические, лирические (преимущественно любовные), обрядовые (свадебные) и трудовые песни [Эрдниев 2007: 349–351]; пировые ‘*нээрт дуулдг дуд*’, исторические (‘*туужин дуд*’), сопровождающие ритуал подношения и т. д. [Хабунова 1998: 9–43]), **по адресату и месту исполнения** (исполнявшиеся буддийским священнослужителем ‘*гелн ламнрт дуулдг*’; матери и отцу ‘*аав-ээж-дан дуулдг*’; представителям высших сословий ‘*хад-нойдудт дуулдг*’; братьям и сестрам ‘*ах-дүүнртэн дуулдг*’; исполнявшиеся на свадьбах песни-гимны ‘*частр*’, песни-восхваления ‘*магтал*’, песни с подношением ‘*сөңгин дуд*’, песни-назидания, песни, вызывающие плач невесты; песни,



Вручение государственной награды «Герой Калмыкии». 2017 г.
 В центре — Василий Манджиевич Очиров. Слева — его дочь, зам. главы
 Администрации г. Элисты Галина Васильевна Васькина, справа — зам. главы Администрации
 Яшкульского района Республики Калмыкия.
 [Receiving the Hero of Kalmykia award. 2017. In the center — Vasily M. Ochirov,
 to his left — daughter, Deputy Chief Executive of Elista City Municipality Galina V. Vaskina,
 to his right — Deputy Chief Executive of Yashkul District Municipality]

которые пели перед проводами в дорогу, и т. д.) [Хабунова 1998: 9–43; 2005: 78].

Необходимо также отделить обрядовые и внеобрядовые песни. Среди обрядовых песен Т. Г. Басангова выделяет свадебные песни; календарные песни; трудовые песни; «песни-приручения животных»; песни-заклинания; обрядовые застольные песни [Басангова 2010: 335–339].

Б. Б. Манджиева выделяет среди калмыцких песен «ут дун» («протяжную песню») и «ахр дун» («короткую песню») и в статье о религиозных песнях отмечает, что протяжные песни делятся на эпические, исторические, обрядовые и бытовые [Манджиева 2014б].

Классификация предполагает выделение единых принципов и подходов к анализу формы и содержания. При этом к группе песен, выделяемых по форме, в калмыцкой традиции могут относиться разнообразные в содержательном (образно-поэтическом) плане образцы песен. Важным моментом

является соотнесение филологической и музыковедческой классификации песен. В свете этой задачи формальные признаки (протяжные или короткие песни) выступают на первое место, при этом необходимо отметить, что протяжные песни «*ут дуд*» принято называть старинными песнями «*кезэңк дуд*» или «*хуучн дуд*» [Шивлянова 2010: 343–344].

Песни, тексты которых были записаны В. М. Очировым, представляют образцы протяжной и короткой песен. Анализ их содержания подтверждает тезис о сложности классификации народных песен. По образно-поэтическому содержанию они относятся к лирическим песням, в них отражаются чувства и переживания героя, звучит боль расставания, разлуки с ушедшими на фронт либо оставшимися вдали, дома, родными. Это отмечают многие исследователи: в калмыцких народных песнях периода войны зафиксированы лирические мотивы в основном личного плана — недаром

большая часть песен носит названия-антропонимы. Вместе с тем песни «*Ахнрин дун*» и «*Эвакуац*» можно отнести к историческим и лирико-драматическим, а возможно, к лиро-эпическим, причем вторую песню можно определить также и как один из вариантов промежуточного типа обрядовой песни.

Об историчности указанных песен

В песне «*Эвакуац*» повествуется об эвакуации скота, которую герой песни начинает 4 августа 1942 г., указываются точные даты, когда перегонщики скота переправлялись через реку (4 сентября), прогоняли эвакуированный скот через Нарын Худук (ныне поселок в Черноземельском районе Калмыкии), и двухмесячный период прогона скота до конечной точки — земель западной части Казахской ССР. В тексте песни прослеживается маршрут эвакуации скота, отмечаются географические названия: Нарын Худук, Астрахань, затем находящаяся на левобережье Волги гора Богдо, мимо которой прогоняли эвакуированный скот в казахские степи.

Содержание песни подтверждается историческими сведениями. В соответствии с постановлением Бюро Обкома ВКП (б) и Совета Народных Комиссаров Калмыцкой АССР от 2 августа 1942 г. «О перегоне скота колхозов, совхозов и скота личного пользования колхозников и единоличных хозяйств Калмыцкой АССР, за исключением приморских и приволжских улусов, в За-волжье» предписывалось: «весь скот колхозов и совхозов, колхозников и единоличных хозяйств Западного, Яшалтинского, Приютненского⁷, Троицкого, Кетченеровского, Сарпинского, Малодербетовского, Черноземельского, Юстинского улусов и колхозов г. Элисты, а также пригородное хозяйство горсовета и подсобное хозяйство НКВД эвакуировать с переправой через р. Волгу в глубь страны» [Калмыкия в Великой Отечественной 1966: 137]. К этому времени немецко-фашистские войска уже вторглись на территорию республики: 2 августа 1942 г. они были уже в 15–30 км от Западного и Яшалтинского улусов [Калмыкия в Великой Отечественной 1966: 540], а 12 августа

⁷ Так в книге: [Калмыкия в Великой Отечественной 1966: 137]. Район в 1942 г. назывался Приютинским, но при составлении сборника документов он стал упоминаться по более позднему названию — Приютненский.

1942 г. они ворвались в столицу Калмыцкой АССР — Элисту.

Трагичность событий описываемой в песне эвакуации, ее стремительный характер становятся понятными в свете следующих фактов. Только 2 августа, когда враг уже вторгся в пределы территории республики, органы власти издали постановление о немедленной эвакуации скота и создали республиканский штаб по руководству перегоном и переправкой скота [Калмыкия в Великой Отечественной 1966: 137; История Калмыкии 2009: 477]. К. Н. Максимов дает объективную оценку этому документу: «Данное постановление является документальным свидетельством того, что Калмобком ВКП(б) и СНК КАССР не были готовы спасти от врага скот, имущество хозяйств и само население. На этом заседании впервые рассматривались и были утверждены представленные наркомземом республики маршруты перегона скота от улусов до Волги, создан штаб „для руководства прогоном эвакуируемого скота, организации переправ...“. Намеченные пути оказались совершенно не готовыми к перемещению огромного количества скота и обслуживающего его персонала...» [История Калмыкии 2009: 478].

К середине августа 1942 г. немецко-фашистские военные части захватили территории «8 улусов (пять полностью — Западный, Яшалтинский, Приютненский⁸, Троицкий, Сарпинский; три частично — Кетченеровский, Малодербетовский и Черноземельский) республики из 13 и город Элисту с тремя пригородными колхозами» [История Калмыкии 2009: 491].

Что означает для героя песни эвакуация, в которую он в скором порядке (а может быть, и внезапно), за один день (3 августа), был вовлечен? Это не просто разлука с матерью, разлука с домом — это разлука с родиной, которая в течение ближайших дней была захвачена врагом, что особенно трагично в свете сознания того, что и мать, и родной дом, и вся семья остались позади, там, куда пришла война, в то время как герой песни спасает (эвакуирует) скот.

Сам герой песни, отправившийся в эвакуацию 4 августа, через один день после принятия вышеуказанного постановления Бюро Обкома КПСС и СНК КАССР, как и

⁸ Так в источнике.

другие калмыки — перегонщики скота, должен был следовать до территории Западного Казахстана, где находились во время передержки скота колхозники-«гонщики скота», что следует из постановлений Совета Народных Комиссаров Калмыцкой АССР и бюро обкома ВКП (б). Так, в Постановлении Совета Народных Комиссаров Калмыцкой АССР и бюро Обкома ВКП(б) «О перегоне эвакуированного скота колхозов и совхозов Калмыцкой АССР в Казахскую ССР» № 485 от 30 августа 1942 г. (принятом на заседании в пос. Кануково⁹ отмечалось, что к 27 августа 1942 г. на левый берег Волги было переправлено более 600 тыс. голов скота из Калмыцкой АССР и Ростовской области, но дальнейший маршрут движения скота в Казахскую ССР не был установлен (что создавало угрозу гибели скота), поэтому было решено: «Установить дальнейшее движение скота совхозов и колхозов КалмАССР по левой стороне реки Волги до пунктов: 1) Морозов; 2) Караколь; 3) Склиров, 4) Джумангаликысла, 5) Сайхин¹⁰ [НА РК. Ф. Р-131. Оп. 1. Д. 1082. Л. 72–73].

В Западно-Казахстанской¹¹ области скот колхозов Калмыцкой АССР находился в течение года: лишь в августе 1943 г. началась в связи с освобождением территории Калмыкии подготовка к реэвакуации скота обратно в республику.

Стремительность событий августа 1942 г., масштабы эвакуации скота (из оккупированных улусов было эвакуировано 519 354 головы скота, из прифронтовых улусов — 258 478 голов скота, всего

777 832 головы скота, а 713 498 голов скота остались на оккупированной территории)¹² позволяют осознать их драматизм и сопоставить их с поистине эпической картиной: около полутора миллиона голов разделенного полосой войны скота, половину из которого сопровождают вырванные из мирной жизни перегонщики скота и контролирующие маршруты и сроки перегонов лица; двухмесячный переход, включивший переход на возведенных в спешном порядке переправах через Волгу.

Песня «*Ахрин дун*», на первый взгляд, имеет лирический характер, в ней поется о переживаниях героя, ожидающего вместе с родителями возвращения старших братьев с фронта. Вместе с тем она имеет также исторический характер. Уже в первой строке песни ясно указывается на время ухода на фронт старших братьев героя песни — «когда на Дону грохотала война». Это примерно следующий период: с осени 1941 г. фиксировалось наступление немецко-фашистских войск (первая оккупация Ростова-на-До-

¹² Как отмечает К. Н. Максимов, «В 62 колхозах и 1 совхозе прифронтовых улусов на 1 августа 1942 г. в наличии находилось 393 477 голов скота (в т. ч. лошадей — 9 288, КРС — 36 163, овец — 344 013, верблюдов — 2 795, свиней — 1 218), из них были эвакуированы 258 478 (65,5 %), оставлены в колхозах и совхозе — 134 999 (34,5 %). В ходе перегона, несмотря на гораздо меньшее расстояние до берегов Волги, потери хозяйств прифронтовых улусов составили 23 192 головы скота (9,8 %). Переправлены были на левый берег Волги 235 286 голов скота, принадлежавшего этим хозяйствам, а также 287 805 голов, выведенных из оккупированных улусов. Так в результате оккупации части своей территории республика лишилась 1 491 818 голов скота, из этого числа эвакуированы были из оккупированных улусов — 519 354, прифронтовых — 258 478 и оставлены в оккупации — 713 498. В неоккупированных улусах после эвакуации оставалось всего 265 440 голов скота, в т. ч. в 62 колхозах и 1 совхозе — 134 999, в индивидуальном секторе (15 812 крестьянских дворов и 4 851 семья рабочих и служащих) — 130 441 (крупного рогатого скота — 49 720, овец — 66 590, свиньи — 4 635, лошади — 9 496). Но в этот период, т. е. во второй половине 1942 г., в разгар эвакуации скота, республика значительно перевыполнила планы сдачи мяса государству и в фонды Красной Армии» [История Калмыкии 2009: 493]. См. также: [Максимов 2015: 264–270].

⁹ Пос. Кануково (бывший пос. Калмыцкий Базар) располагался в непосредственной близости, в 7 км, от г. Астрахани).

¹⁰ Село Сайхин, располагающееся в самой западной точке Казахстана, ныне административный центр Бокейординского района Западно-Казахстанской области. Поселок Сайхин (название происходит от расположенного рядом лимана, от калм. *сэххн* 'красивый') основан в 1905 г. в связи со строительством железной дороги Саратов – Астрахань [Сайхин].

¹¹ Западно-Казахстанская область образована 10.03.1932 в Казахской (тогда называвшейся Казакской) АССР в составе РСФСР (в 1936 г. была образована Казахская ССР). С 3 мая 1962 г. именовалась Уральской областью, с июля 1992 г. вновь носит название Западно-Казахстанская область. Административный центр — г. Уральск.

ну началась 21.11.1941), в начале августа 1942 г. «войска Северо-Кавказского фронта покинули территорию Ростовской области и отступили далее на Кавказ» [Медведев 2015: 57], а 14 февраля 1943 г. состоялось окончательное освобождение г. Ростова-на-Дону.

В песне «*Ахнрин дун*» говорится о массовом призыве калмыков («*Дегц мордсн мана ахнр*» ‘Разом ушедшие наши старшие братья’). Возможно, речь идет о призыве калмыков в национальные соединения, прежде всего, 110-ю Отдельную Калмыцкую кавалерийскую дивизию (110-я ОККД)¹³.

В июне 1942 г. бойцы 110-й ОККД восстанавливали обрушившиеся при паводке окопы и рыли новые, а затем состоялось поистине масштабное противостояние: на участке между станицами Багаевской и Раздорской шириной в 58 км 110-я ОККД держала оборону трех переправ (в Раздорской, Мелиховской и Багаевской станицах), что, как отмечают У. Б. Очиров и А. С. Заярный, превышало «уставные плотности обороны в несколько раз даже для стрелковых дивизий (не говоря уже о том, что действующий на тот момент Боевой устав конницы (БУК–38) вообще не предусматривал использования кавдивизии в обороне)» [Очиров, Заярный 2017: 49].

Как известно, боевые действия на донских переправах были особенно активными летом 1942 г. [Медведев 2015]. Противостояние бойцов Калмыцкой кавалерийской дивизии против элитной дивизии вермахта «Великая Германия» было неравным, противник планировал на правом берегу Дона окружить и уничтожить войска Юго-Западного и Южного фронтов, для чего в этом направлении были сконцентрированы крупные силы, получившие новейшую технику и вооружение. Только «благодаря умелым действиям и мужеству командиров и бойцов, работавших и охранявших донские переправы на участке 110-й ОККД, было переправлено на южный берег более 425 тыс. человек, 215 танков, около 1 300 орудий,

¹³ 110-я ОККД была сформирована согласно постановлению ГКО № 894сс от 13 ноября 1941 г., «16 мая 1942 г. была принята в состав действующей армии и на следующий день походным маршем выступила на фронт. К 20 июля дивизия была почти полностью укомплектована по штату и вооружена, имела 4 551 человек личного состава» [Очиров, Заярный 2017: 49].

более 8 тыс. тракторов и автомашин (включая РСЗО), 10 тыс. повозок, 22 тыс. лошадей и т. д. Через эти переправы были выведены большая часть 37, 24 и 9-й армий, остатки других армий бывшего Юго-Западного фронта, которые сыграли важную роль в сдерживании противника на начальном этапе битвы за Кавказ. В результате этого планы немецкого главного командования по окружению Южного и Юго-Западного фронтов оказались сорваны, что предопределило неудачу вермахта в достижении главной цели кампании 1942 г. И 110-я ОККД внесла достойный вклад в срыв этих планов и целей» [Очиров, Заярный 2017: 59]¹⁴.

В песне упоминаются события 1942 г.: рытье окопов, переправа через Дон. В песне «*Ахнрин дун*» поется о вынужденной переправе вместе с тулупом и сапогами («*Дон холын усиг / Девлтэһэн, хостаһан һатлав*» ‘Через реку Дон / В тулупе и сапогах я переправился’): возможно, речь идет о событиях холодного времени года — поздней осени 1942 г. – начале зимы 1943 г., когда калмыцкое национальное соединение участвовало в наступательных боях по освобождению Северного Кавказа.

Таким образом, можно предположить связь вышеуказанных исторических событий с содержанием песни «*Ахнрин дун*», которая, как и песня «*Эвакуация*», была сложена о событиях 1942–1943 гг.

Поэтическое содержание песен и их жанровый характер

Эпическая картина эвакуации, реально окружавшая ее участников, отражена в песне «*Эвакуация*» так же, как бои на Дону — в песне «*Ахнрин дун*». Это позволяет отнести их не только к историческим песням, но и к лирико-драматическим и даже лиро-эпическим.

¹⁴ В дальнейшем 110-я ОККД участвовала оборонительных боях на рубеже реки Дон и в междуречье реки Сал и Манычского канала, в Сальских степях и под г. Ставрополем (Ворошиловск), выполняла боевую задачу по охране и обороне железной дороги Кизляр–Астрахань, принимала участие в Моздокской оборонительной операции, с декабря 1942 г. выполняла боевую задачу по прикрытию кавкорпусов при их наступлении на Ачикулак-Моздокском направлении, с 3 января по 28 января 1943 г. участвовала в наступательных боях по освобождению Северного Кавказа от немецких оккупантов [Солдаты Победы-2015: 24.].

Лирический характер песен отражен в переживаниях их героев, в эмоциональной (лирической) оценке автора песни. Эпический характер проявляется в хотя и сжатом, но повествовании о масштабных событиях: в первом случае это переход, включающий переправу через Волгу многотысячных стад скота во главе с их перегонщиками («*Борлад йовдг хөөдэн / Богд ууларнь дэврүлж туулав...*» ‘Овец, от которых [степь] серой была, / Мимо горы Богдо я гнал...’), во втором случае — военное противостояние на реке Дон, также включающее переправу. Мотив переправы имеет ключевое значение для содержания этих песен, ведь в традиционной культуре калмыков переход через реку связан с понятием «граница», т. е. речь идет о событиях большого масштаба. С эпическим повествованием можно соотнести и часть текста песни, в котором говорится: *Жирн хонгт йовад, / Жирхлтэ нутгтнь ирлэв*. ‘Шестьдесят суток в пути проведя, / До земли, где не было войны, я дошел’. Буквальный перевод калмыцкого текста здесь: «до счастливой земли» (т. е. земли, где не было войны); точное указание временного действия также сравнимо с формулой «*долан долан — дөчн йисн хонг*» ‘семью семь сорок девять дней’¹⁵, употребляемой в эпических песнях как обозначение окончательного временного отрезка.

В. Т. Сарангов в работе «Фольклор калмыцкого народа» пишет: «Лирические песни многообразны по тематике, а в зависимости от этого — и по персонажам. Объектом изображения в них являются многие стороны действительности. В лирических песнях отразились антиэксплуататорские настроения народа, любовные переживания, неурядицы семейной жизни, такие социально-бытовые явления, как батрачество, воинская служба, разбойничество, жизнь пастухов и рыбаков» [Сарангов 2012: 127].

Многие исследователи фольклора поддерживают тезис о том, что лирические песни возникли в недрах обряда и затем отделились от песен заклинательных или величальных, от песен-причитаний. Пример песен, вводимых в научный оборот, дает материал для их отнесения к таким переходным песням.

¹⁵ Но в песне точно указывается период эвакуации, занявший два месяца или 60 дней.

В песне «*Ахнрин дун*» однозначно упоминается о «теплых слезах», которые появляются у героя при виде «неудержимо» выходящих из родного дома старших братьев, уходящих на войну. Вместе с тем это не песня-плач: в калмыцкой традиционной культуре слезы принято считать признаком не только горя, но и препятствий на пути, а потому, несмотря на препятствия, герой закликает «*Деерк теңгэрм өршэтхэ*» ‘Пусть высшие небесные силы благословят (или: Пусть мое высшее небо благословит)’.

Благопожеланием звучат последние строки песни: «*Ирхэр одсн мана ахнр / Ирх болзгасн давв / Аавин уйсн эмэл, хазар / Авдртнь зеврнэ / Аав, ээжс менд йовхла / Аитнь эргэд ирхвидн*». В словах этих содержатся традиционные формулы. «Отправиться, чтобы возвратиться» — формула благополучно завершаемого пути, который в калмыцкой лингвокультуре описывается как путь вверх и возвращение вниз, или обратно (в то же время — на восток)¹⁶. Формула «отцом изготовленные седло и узда» отсылает нас к традиции передачи предметов, связанных с традиционно мужскими занятиями, от отца к сыну; «ржавчина» символизирует длительность пути братьев по дорогам войны, а формула «если будут родители живы, то возвратимся назад» отсылает к традиционным представлениям о взаимоотношениях поколений и необходимости передачи опыта и заботы о старших. Таким образом, текст песни «*Ахнрин дун*» включает традиционные формулы, которые могут быть отнесены к эпическим мотивам. Так тематика песни определяет ее поэтику.

¹⁶ «Со значением глагола *буух* (спускаться, а также возвращаться — в высоком стиле) связан термин *бууц* — стоянка, стойбище, остановка, усадьба [Калмыцко-русский словарь 1977: 124]. Употребление данного глагола в высоком стиле (*дээнэс буужс ирх* — возвращаться, букв. спускаться, с войны) связано со значением вертикального движения, понимаемого как круговое, возвратное. Возвращение, осмысляющееся в традиционной культуре как спуск (т. е. вариант движения вертикального), имеет значение и направления на восток: „*дорагиан*“ — не только „вниз“, но и „на восток“, „*дорагшалх**“ — спускаться; направляться на восток (КРС 1977: 207). Таким образом, путь (как дорога вверх, *өөдэн*, и правильная, *зөв*) в традиционной калмыцкой культуре осмысляется как движение по кругу, приобретающее семантику вертикального движения» [Бакаева 2009: 17].

Еще более сложным в плане определения жанрового характера является пример песни «*Эвакуац*». Исторический и лиро-эпический характер ее сочетается с обрядовой семантикой, прослеживающейся в конце каждого куплета песни. Обрядовый характер проявляется во включении в ее текст проклятий (калм. *харал*) в адрес врага, которые звучат заклинаниями. В проклятиях, направленных в адрес конкретной личности — Гитлера, присутствуют традиционные формулы, свидетельствующие об эпическом характере текста песни (*Элхн, нурһн деерн өөк шархм лавта!* ‘На [твоей] спине жир точно поджарим!’; *Номин жидәр шахад алхм лавта!* ‘Праведным копьём пронзив, точно уничтожим!’; *Өргэд алхм лавта!* ‘Подняв, точно уничтожим!’; *Жид шорин үзүрэр шахад алхм лавта!* ‘Острием копья пронзив, точно уничтожим!’), но и более современные реалии военного времени (*Бу жидин үзүрэр өргэд алхм лавта!* ‘Подняв на штыке ружья, точно уничтожим!’; *Самолётын живрэр дарад алхм лавта!* ‘Крылом самолета придавив, точно уничтожим!’; *Аля бомбин осколкар дарад алхм лавта!* ‘[Летающими] стремительно осколками бомбы точно засыплем!’).

Признаком заклęcia-проклятия в тексте песни являются повторяющиеся как рефрен (главная мысль, главный замысел песни) словосочетания в процитированных строках, включающие глагол в повелительном наклонении и слово *лавта* ‘точно’: «точно уничтожим, точно поджарим, точно засыплем» и т. д. Поистине эпический характер имеет мотив поверженного на спину врага, на которой победитель поджаривает жир.

В тексте при разных вариантах заклęcia-проклятия повторяется обращение *чамаг* ‘тебя’, которое символически «уменьшает» дистанцию между героем песни и врагом. И еще одна важная деталь: враг неизменно называется Гитлером, т. е. имеет конкретное лицо. Как считает исследующая язык депортационной травмы Э.-Б. М. Гучинова, в текстах, которые являются свидетельствами травмы, остаются непереуведенными «слова, отражающие жестокие реалии и официальный репрессивный дискурс»: «Тексты песен о депортации четко показывают, что все эмоции — боль, обида, горечь, тревога, скорбь, а также слова молитв и другие фрагменты приватной сферы — все это выражено

по-калмыцки. Официальная политическая терминология остается в калмыцком тексте по-русски, непереуведенной, но не из-за проблемы адекватного перевода (в республике и до войны издавались официальные документы на калмыцком языке), а из неприятия и нежелания допускать термины отчуждения в родную речь» [Гучинова 2002].

Само название песни «*Эвакуац*» свидетельствует об этой же тенденции: термин не передается соответствующим термином или его описанием на калмыцком языке, он остается как непереуведенное слово, маркирующее разрушительный процесс бегства, спасения, расставания и др. В этой же песне Гитлер не называется даже врагом, в тексте этот антигерой постоянно упоминается только по фамилии, что в контексте стилистики жанра проклятия должно обеспечить точное исполнение заклęcia — и наречие *лавта*, имеющее в монгольских языках значение «точно, несомненно, действительно, наверняка, доподлинно, определенно, верно, конечно¹⁷», потому также повторяется из куплета в куплет, завершая это проклятье-харал в адрес фашистского лидера.

Поэтические средства в песнях «Эвакуация» и «Ахрин дун»

В лирической песне важным элементом для понимания ее значения являются ключевые слова, употребляющиеся как средство художественной выразительности. Повторяемость — это организующий принцип построения лирической песни. Первые попытки объяснить происхождение словесных повторов в народной лирике были предприняты еще в XIX в. Например, П. П. Сокальский объясняет явление повторяемости физиологическими особенностями человека: «Чувство, однажды настроенное на известный лад, представляет собою материальное движение в нервах, которое по закону инерции усиливается удержаться в своем строе; оттого оно не так легко и быстро меняется, как мысли» [Сокальский 1888: 243].

Е. М. Мелетинский называет повторяемость текста и мелодии древнейшим принципом фольклора, а также одним из важнейших механизмов устного творчества, который поддерживает «определенную фольклорную эстетику» [Мелетинский 1968: 19].

¹⁷ См.: [Калмыцко-русский словарь 1977: 333; БАМРС 2001: 297].

Исследователи считают, что изначально ритм формировал мелодию и развивающийся при ней поэтический текст. Когда же мелодия и поэтический текст оформились и песня приобрела жанровую специфику, в ряде песенных жанров ритм потерял свойство первоэлемента. Получается, что повторение элементов мелодии влияет на повторяемость тех или иных слов, которые могут являться ключевыми словами песни.

Б. М. Коваева отмечает: «Ритмическая основа и монгольских, и калмыцких народных песен составляет параллелизм. Под параллелизмом подразумевается особенность поэтической композиции, заключающаяся в сопоставлении одного действия (главного) с другими (второстепенными) действиями, увиденными (замеченными) в окружающем мире... В песенной поэзии монгольских народов используются все основные разновидности композиционного параллелизма: тематический, синтаксический, однократный, многократный, основанный на сопоставлении и противопоставлении (т. е. отрицательный параллелизм)» [Коваева 2017: 107].

Прежде всего необходимо отметить главную особенность анализируемых песен: смысловой параллелизм в них построен не на принципе главного и второстепенного действия. Оба действия составляют важную сюжетную линию.

В песне «*Эвакуац*» смысловой параллелизм включает три блока.

Первые два блока в каждом из куплетов построены на принципе отрицания: (1) «*Август сарин дөрвнд / Эвакуац келд харлав (2) Эвакуац келд харсандан зовсн угав, / Энлэд үлдсн ээждэн зовлав*» (1) Четвертого августа / Отправился в эвакуацию, (2) Не за то, что отправился в эвакуацию, переживал, / За оставшуюся горевавшую мать переживал'. Таким образом, текст песни «*Эвакуация*» содержит строки, свидетельствующие об использовании приема синтаксического параллелизма с акцентом на положительный и отрицательный эквиваленты. Контрастное построение текста важно для противопоставления, которое подчеркивает главную мысль. Такое противопоставление горя и радости, положительных эмоций и горестных переживаний выразительно, оно часто встречается в народных песнях: «*Сергмжтэ холан хатлав Сергмжтэ холыг хатлсндан зовсн угав Ардан үлдсн*

ээждэн зовлав» 'Через бурную реку я переправился / Не за то, что через бурную реку переправлюсь, переживал / За мать, расставшуюся [со мной], переживал'.

Третий блок в каждом из куплетов этой песни имеет заключительный характер, подводящий итог, и представляет собой текст харала-проклятья, направленный против Гитлера: «*Энл[үл]эд [ээжм] үлдсн, Гитлер, чамаг Элкн, нурһн деерн өөк шархм лавта!*» 'За то, что [мою мать] горевать заставил, Гитлер, тебя [подвергнем такому] — На [твоей] спине жир точно поджарим!'. Подобная структура позволяет соотнести ее со сложным жанровым характером этой песни, который мы определили как лирико-драматический (с возможным определением даже как лиро-эпический) и одновременно исторический, сочетающийся с обрядовым.

Песня «*Ахнрин дун*» имеет иную структуру. Каждый из ее куплетов включает два смысловых блока. Первый имеет сюжетный характер, отражающий реальные исторические события: (1) «*Донын холын дээнднь / Дец ахнр мордва*» 'На войну, [грохотавшую] на Дону, / Разом старшие братья ушли'; второй блок представляет собой текст благопожелания: «*Дец мордсн мана ахнр / Дэгэс мөнд иртхэ*» 'Разом ушедшие наши старшие братья / Пусть живыми вернутся с войны'. Такая структура также связана с жанровой принадлежностью песни, сочетающей лиро-драматический характер, историчность ее событий с обрядовыми элементами, представляющими в данном случае благопожелания (калм. *йөрэл*).

В текстах песен применяются разнообразные поэтические средства. Так, например, синтаксический параллелизм проясняет смысл текста, создается смысловая четкость за счет такого рода повторов: «*Борлад йовдг хөөдэн / Богд ууларнь дэврүлжэ туулав / Богд ууларнь дэврсндэн зовсн угав, / Уулад үлдсн ээждэн зовлав*» 'Овец, от которых [степь] серой была, / Мимо горы Богдо я гнал. / Не за то, что гнал мимо горы Богдо, [я] переживал, / За оставшуюся [позади] плачущую мать переживал'.

Следующий тип повтора относится в песне к временным знакам: «*Август сарин дөрвнд ... Сентябрь сарин дөрвнд ... Хойр сарин туршарт йовад*» 'Четвертого августа, ... четвертого сентября, ... находясь в пути на протяжении двух месяцев...'. При-

менение этого художественного средства маркирует путь, пройденный героем во время эвакуации, и подчеркивает нелегкий труд героя, дальность расстояния от родины до «счастливой», но чужой — казахской земли.

Образ оставшейся дома плачущей матери передается через переживания героя, и здесь лексические повторы используются для усиления передачи горя разлуки: «Энлэд үлдсн ээждэн зовлав» ‘За оставшуюся [дома] горевавшую мать переживал’; «Нульмста үлдсн ээждэн зовлав» ‘За мать, оставленную в слезах, переживал’; «Ууляд үлдсн ээждэн зовлав» ‘За мать, оставшуюся плачущей, переживал’. При этом исторический контекст, о котором знали авторы песни и ее первые исполнители, наполнял эти строки и другим смыслом: мать горюет и плачет не только и не столько об ушедшем выполнять свой долг сыне, сколько о разлуке именно в условиях приближающейся к их родному селу войны, которая меняет статус ее, вероятно, малолетнего или больного (поскольку он не был еще призван в Красную Армию) сына на статус, равный действующим красноармейцам. Соответственно, герой песни, уходящий в эвакуацию, так же, как и красноармейцы, вступает в противостояние с врагом — и потому его слова, заключающие каждый куплет в песне, обретают смысл военной клятвы-проклятья.

Во второй из анализируемых нами песен «Ахнрин дун» (‘Песня о старших братьях’), которая, по-видимому, сложена после событий 1942 г. на Дону, также наблюдается повторяемость различных лексических единиц, являющихся значимыми. И здесь повтор определенных слов несет в себе смысловую нагрузку акцентирования сюжетных действий. Например:

- «Донын холын дээнднь..» ‘На войну, грохотавшую на Дону...’; «Дон холын усиг ...» ‘Через реку Дон...’;
- «Дегц ахнр мордв» ‘Разом старшие братья ушли’; «Дегц мордсн мана ахнр» ‘Разом ушедшие наши старшие братья’;
- «Ирхэр одсн мана ахнр» ‘Наших старших братьев, отправившихся, чтобы возвратиться’ «Ирх болзгасн давв» ‘Время возврата уже истекло’;
- «Шинелэр ораһад кевтлэв» ‘В шинель завернувшись, я лежал’ «Ши-

нелэр ораһад кевтв чигн» ‘Хотя, в шинель завернувшись, я лежал’.

Выводы. В анализируемых песнях прослеживаются разнообразные поэтические средства: синтаксический параллелизм, повторы как средство художественной выразительности, организующее принцип построения лирической песни. В текстах песен отражены определенные символы традиционной культуры.

В песне «Эвакуац» рефреном звучит клятва — уничтожить врага в лице Гитлера. В песне «Ахнрин дун» рефреном звучит благопожелание воинам — старшим братьям.

Обе песни, сложенные в 1942–1943 гг., отражают исторические события того времени и могут быть отнесены к песням исторического характера. Вместе с тем они имеют лирико-драматическую составляющую, а некоторые их характеристики позволяют отнести их к лиро-эпическим песням. Но сложный характер их обуславливает необходимость рассмотрения их также как переходный тип песен, которые имеют обрядовое значение.

Песни — лирическая летопись времени. В них отражаются все вехи истории страны, боль и радость отдельных людей и всего народа. Прошло 74 года со дня Победы, но песни далеких и грозных лет звучат и сегодня, потрясая сердца молодого поколения.

Источники

НА РК — Национальный архив Республики Калмыкия.
Калмыкия в Великой Отечественной 1966 — Калмыкия в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. Документы и материалы. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1966. 552 с.

Sources

[Kalmykia in the Great Patriotic War of 1941–1945: Documents and Materials]. Elista: Kalm. Book Publ., 1966. 552 p. (In Russ.)
National Archive of the Republic of Kalmykia.

Литература

Азиатский музыкальный 1816 — Азиатский музыкальный журнал. Астрахань, 1816. № 1. С. 65.
Бакаева 2014 — Бакаева Э. П. К вопросу об изучении гимнических песен в современном фольклоре ойратов и калмыков // Актуальные проблемы современного монголоведения и алтаистики. Мат-лы междунар. науч.

- конф., посвящ. 75-летию со дня рождения и 55-летию научно-педагогической деятельности профессора В. И. Рассадина. Элиста: КалмГУ, 2014. С. 353–361.
- Бакаева 2009 — *Бакаева Э. П.* Сакральные коды культуры калмыков. Элиста: ИКИАТ, 2009. 158 с.
- БАМРС 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь. Т. 2. Д–О / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001. 536 с.
- Басангова 2010 — *Басангова Т. Г.* Обрядовая поэзия // Калмыки. Серия «Народы и культуры». М.: Наука, 2010. С. 335–339.
- Басангова, Манджиева 2003 — *Басангова Т. Г., Манджиева Б. Б.* Песни скорби и печали // Политические репрессии в Калмыкии в 20–40-е гг. XX в. Элиста: КИГИ РАН, 2003. С. 185–190.
- Биткеев 2005 — *Биткеев Н. Ц.* Калмыцкий песенный фольклор. Элиста: АПП «Джангар», 2005. 214 с.
- Борджанова 2007 — *Борджанова Т. Г.* Обрядовая поэзия калмыков: система жанров, поэтика. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. 592 с.
- Борлыкова 2014 — *Борлыкова Б. Х.* О классификации калмыцких народных песен [электронный ресурс] // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 6. URL: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=16941> (дата обращения: 01.02.2019).
- Гучинова 2002 — *Гучинова Э.-Б.* Кто старое помянет, кто старое забудет: о стиле перживания калмыками депортационной травмы [электронный ресурс] // Журнал социологии и социальной антропологии. 2002. Т. 5. № 2. URL: <http://www.old.jourssa.ru/2002/2/4aGuchinova.pdf> (дата обращения: 01.02.2019).
- Дорджиева 1999 — *Дорджиева Г. А.* Типология интонационно-ритмических форм в напевах *ут дун* — калмыцких протяжных песен // Традиционное искусство и человек: тезисы XIX научной конференции молодых фольклористов памяти А. А. Горковенко. СПб.: РИИИ, 1999. С. 28–30.
- Дорджиева 2000 — *Дорджиева Г. А.* Калмыцкие протяжные песни. Опыт структурно-типологического и историко-стилевого исследования: дис. ... канд. иск. СПб., 2000. 188 с.
- Дорджиева 2018 — *Дорджиева Г. А.* Протяжные песни калмыков: история одного сюжета: исследование и тексты с аудиоприложением. СПб.: Композитор. Санкт-Петербург, 2018. 128 с.
- История Калмыкии 2009 — История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. В 3 тт. Элиста: Герел, 2009. Т. 2. 840 с.
- Калмыцкая народная 1963 — Калмыцкая народная песня / сост. Волькович Н. К., Эрендженов Н. Ц.. Элиста: Мин-во культуры КАС-СР, 1963. 64 с.
- Коваева 2017 — *Коваева Б. М.* Калмыцкая народная песенная поэзия: традиция, современное состояние и формы бытования: дис. ... канд. фил. наук. Элиста, 2017. 222 с.
- Калмыцко-русский словарь 1977 — Калмыцко-русский словарь. М.: Русский язык, 1977. 768 с.
- Максимов 2015 — *Максимов К. Н.* Эвакуация скота Калмыкии летом 1942 г.: причины ее провала // Значение сражений 1941–1943 гг. на юге России в Победе в Великой Отечественной войне: мат-лы Всероссийской науч. конф. (г. Ростов-на-Дону, 3–6 июня 2015 г.). Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2015. С. 264–270.
- Манджиева 2014а — *Манджиева Б. Б.* К вопросу изучения калмыцких народных песен // Культура, искусство, художественное образование: региональные особенности, традиции, новации. Махачкала: АЛЕФ (ИП Овчинников М. А.), 2014. С. 52–56.
- Манджиева 2014б — *Манджиева Б. Б.* К вопросу изучения калмыцких религиозных песен [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2014. № 4. С. 99–106. URL: https://www.tuva.asia/journal/issue_24/7557-mandzhieva.html (дата обращения: 01.02.2015).
- Медведев 2015 — *Медведев М. В.* Боевые действия на донских переправах в июле 1942 г. // Значение сражений 1941–1943 гг. на юге России в Победе в Великой Отечественной войне: мат-лы Всероссийской науч. конф. (г. Ростов-на-Дону, 3–6 июня 2015 г.). Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2015. С. 53–57.
- Мелетинский 1968 — *Мелетинский Е. М.* Эдда и ранние формы эпоса. М.: Наука, 1968. 367 с.
- Нефедьев 1934 — *Нефедьев Н. А.* Подробные сведения о волжских калмыках. СПб.: Тип. Карла Крайя, 1834. 286 с.
- Оконов 1989 — *Оконов Б. Б.* Дууна үндснь — жирһл // Төрскн һазрин дуд. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1989. С. 3–26.
- Оконов 1984 — *Оконов Б. Б.* Калмыцкие народные исторические песни 17–18 вв. // Калмыцкая народная поэзия. Элиста: Респ. тип., 1984. С. 30–58.
- Омакаева 2010 — *Омакаева Э. У.* Концепт «дән/война» в калмыцкой лингвокультуре (на ма-

- териале песен периода Великой Отечественной войны) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2010. № 1. С. 71–73.
- Очиров 2006 — *Очиров Н.* Живая старина. На калм. и рус. яз. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2006. 398 с.
- Очиров, Заярный 2017 — *Очиров У. Б., Заярный С. А.* 110-я Отдельная Калмыцкая кавалерийская дивизия на защите донских переправ и ее роль в спасении части войск Южного фронта летом 1942 г. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2017. № 6. С. 43–61.
- Паллас 1799 — *Паллас П. С.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов. В 4 ч. Ч. 7. СПб.: Имп. Академия наук, 1799. 388 с.
- Руднев 1909 — *Руднев А. Д.* Мелодии монгольских племен // Сборник в честь 70-летия Григория Николаевича Потанина. СПб.: Тип. В. Киришбаума, 1909. С. 395–430.
- Рыбаков 1897 — *Рыбаков С. Г.* Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта [электронный ресурс] // Записки Императорской Академии наук. VIII серия по историко-филологическому отд. Т. II. № 2. СПб.: Императорская Академия Наук. 1897. С. 330. URL: <https://www.prlib.ru/item/818650> (дата обращения: 01.02.2019).
- Сайхин — Сайхин [электронный ресурс] // Википедия. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Сайхин> (дата обращения: 30.03.2019).
- Сарангов 2012 — *Сарангов В. Т.* Фольклор калмыцкого народа. Элиста: Изд-во Калм. унта, 2012. 135 с.
- Сокальский 1888 — *Сокальский П. П.* Русская народная музыка, великорусская и малорусская в ее строении, мелодическом и ритмическом, и отличия ее от основ современной гармонической музыки. Харьков: тип. А. Дарре, 1888. 368 с.
- Солдаты Победы — Солдаты Победы. Т. II. Поименный список воинов 110-й Отдельной Калмыцкой кавалерийской дивизии. Изд. 2-е, перераб. и доп. Элиста: КИГИ РАН, 2015. 373 с.
- Сто калмыцких песен 1991 — Сто калмыцких народных песен / сост. Л. Ц. Цебикив. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991. 128 с.
- Төрскн хазрин 1989 — Төрскн хазрин дуд / сост. Оконов Б. Б. Элст: Хальмг дегтр нарһач, 1989. 318 с.
- Убушиева 2013 — *Убушиева Д. В.* О калмыцких народных песнях, записанных В. Л. Котвичем // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2013. № 1. С. 78–80.
- Хабунова 1998 — *Хабунова Е. Э.* Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия: исследование и материалы. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998. 223 с.
- Хабунова 2005 — *Хабунова Е. Э.* Гулмт. Хальмгудын эмдрлин эргцин заңүүл болн амн үүдэвр (= Очаг. Обряды и обрядовый фольклор жизненного цикла калмыков). На калм. яз. Элиста: НПП «Джангар», 2005. 206 с.
- Шивлянова 1999 — *Шивлянова В. К.* Калмыцкие песни, записанные в Денисовской станции Сальского округа в ноябре 1902 года // Из истории русской фольклористики. СПб.: Дм. Буланин, 1999. Вып. 4–5. С. 541–560.
- Шивлянова 2010 — *Шивлянова В. К.* Музыкальная культура // Калмыки. Серия «Народы и культуры». М.: Наука, 2010. С. 342–345.
- Эрдниев 2007 — *Эрдниев У. Э.* Музыкально-танцевальный фольклор // Максимов К. Н., Эрдниев У. Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. 4-е изд., перераб. и доп. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. С. 349–355.
- Kalmyk folklore 2011 — *Kalmyk Folklore and Folk Culture in the mid-19th Century. Philological Studies On the Basis of Gabor Balint of Szentkatolna's Kalmyk Texts / Ed. by A. Birtalan with the collaboration of T. G. Basangova (Bordzanova) and with the assistance of B. B. Gorjajeva.* Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, 2011. 380 p.
- Pallas 1776 — *Pallas P. S.* Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften / durch P. S. Pallas [электронный ресурс] // Bd. 1. St. Petersburg 1776. XIV, 232 с., [8] л. ил. URL: <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/25491-bd-1-1776#mode/grid/> (дата обращения: 01.02.2019).
- Ramstedt 1962 — *Ramstedt G. J., Balinov Sh., Aalto P.* Kalmükische Lieder (= Калмыцкие песни). Aufgezeichnet von G. J. Ramstedt, bearbeitet und herausgegeben von Sh. Balinov und Pentti Aalto (= Записано Г. Й. Рамстедтом, отредактировано Ш. Балиновым и П. Аалто). Helsinki. 1962. 126 p. [Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja (= Журнал Финно-угорского общества). Vol. 63. No. 1].
- Ramstedt, Aalto 1966 — *Torgutische Lieder (= Торгутские песни). Aufgezeichnet von G. J. Ramstedt, bearbeitet und herausgegeben von Pentti Aalto (= Записано Г. Й. Рамстедтом, отредактировано П. Аалто). Helsinki, 1966. 14 p. [Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja (= Журнал Финно-угорского общества). Vol. 67. No. 3].*

References

- [A History of Kalmykia: from the Earliest Time to the Present Days]. In 3 vols. Vol. 2. Elista: Gerel, 2009. 840 p. (In Russ.)
- [Great Academic Mongolian-Russian Dictionary]. Vol. 2: letters 'Д – О'. G. Ts. Pyurbiev (ed.). Moscow: Academia, 2001. 536 p. (In Russ. and Mong.)
- [Kalmyk-Russian Dictionary]. Moscow: Russkii Yazyk, 1977. 768 p. (In Kalm. and Russ.)
- [One Hundred Kalmyk Songs]. L. Ts. Tsebikov (comp.). Elista: Kalm. Book Publ., 1991. 128 p. (In Kalm.)
- [Soldiers of the Victory]. Vol. 2: a name list of the 110th Separate Kalmyk Cavalry Division. 2nd ed., rev. and suppl. Elista: Kalm. Hum. Res. Inst. of RAS, 2015. 373 p. (In Russ.)
- [Songs of the Homeland]. Okonov B. B. (comp.). Elista: Kalm. Book Publ., 1989. 318 p. (In Kalm.)
- [The Kalmyk Folk Song]. T. Volkovich N. K., Ehrendzhenov N. Ts. (comps.). Elista: Ministry of Culture of Kalm. ASSR, 1963. 64 p. (In Russ.)
- Asian Musical Journal*. Astrakhan, 1816. No. 1. P. 65. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. [Sacral Codes of Kalmyk Culture]. Elista: Inst. for Compreh. Research of Arid Territories (IKIAT), 2009. 158 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. Studies dealing with hymnal songs in modern folklore of the Oirats and Kalmyks revisited. In: [Topical Issues of Contemporary Mongol and Altaic Studies]. Conf. proc. Elista: Kalm. State Univ., 2014. Pp. 353–361. (In Russ.)
- Basangova T. G. Ceremonial poetry. In: [The Kalmyks]. Ser. 'Peoples and Cultures'. Moscow: Nauka, 2010. Pp. 335–339. (In Russ.)
- Basangova T. G., Mandzhieva B. B. Songs of grief and sorrow. In: [Political Repressions in Kalmykia: 1920–1940s]. Elista: Kalm. Hum. Res. Inst. of RAS, 2003. Pp. 185–190. (In Russ.)
- Bitkeev N. Ts. [Kalmyk Song Folklore]. Elista: Dzhangar, 2005. 214 p. (In Russ.)
- Bordzhanova T. G. [Ceremonial Poetry of the Kalmyks: Genre System, Poetics]. Elista: Kalm. Book Publ., 2007. 592 p. (In Russ.)
- Borlykova B. Kh. About classification of the Kalmyk folk songs. *Modern Problems of Science and Education*. 2014. No. 6. An Internet resource: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=16941> (accessed: February 1, 2019). (In Russ.)
- Dordzhieva G. A. [Kalmyk Lingered Songs: an Effort of Structural-Typological and Historical-Stylistic Analysis]. A Cand.Sc. (art criticism) thesis. St. Petersburg, 2000. 188 p. (In Russ.)
- Dordzhieva G. A. [Lingered Songs of the Kalmyks: a History of One Plot Revisited]. Suppl. with audio files. St. Petersburg: Kompozitor, 2018. 128 p. (In Russ.)
- Dordzhieva G. A. 'Ut dun', or Kalmyk lingered songs: a typology of intonational-and-rhythmic forms. In: [Traditional Arts and the Man]. Conf. proc. St. Petersburg: Rus. Inst. of Art History, 1999. Pp. 28–30. (In Russ.)
- Erdniev U. E. Musical and dance folklore. In: Maksimov K. N., Erdniev U. E. [The Kalmyks: Historical and Ethnographic Essays]. 4th ed., rev. and suppl. Elista: Kalm. Book Publ., 2007. Pp. 349–355. (In Russ.)
- Guchinova E.-B. Some would recall the past, others would forget the past: the deportation trauma negotiating strategies adopted by Kalmyks. *The Journal of Sociology and Social Anthropology*. 2002. Vol. 5. No. 2. An Internet resource: <http://www.old.jourssa.ru/2002/2/4aGuchinova.pdf> (accessed: February 1, 2019). (In Russ.)
- Kalmyk Folklore and Folk Culture in the mid-19th Century. Philological Studies On the Basis of Gabor Balint of Szentkatolna's Kalmyk Texts. Ed. by A. Birtalan with the collaboration of T. G. Basangova (Bordzanova) and with the assistance of B. B. Goryaeva. Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, 2011. 380 p. (In Eng.)
- Khabunova E. E. [Kalmyk Wedding Ceremonial Poetry: a Case Study and Related Materials]. Elista: Kalm. Book Publ., 1998. 223 p. (In Russ.)
- Khabunova E. E. [The Hearth: Rituals and Life-Cycle Ceremonial Folklore of the Kalmyks]. Elista: Dzhangar, 2005. 206 p. (In Kalm.)
- Kovaeva B. M. [Kalmyk Folk Song Poetry: traditions, contemporary state, and current forms]. A Cand.Sc. (philology) thesis. Elista, 2017. 222 p. (In Russ.)
- Maksimov K. N. Evacuation of Kalmykia's livestock in the summer of 1942: causes of the failure. In: [The 1941–1943 Battles in South Russia and Their Impact to the Great Victory]. Conf. proc. (Rostov-on-Don, June 3–6, 2015). Rostov-on-Don: Southern Sc. Center of RAS, 2015. Pp. 264–270. (In Russ.)
- Mandzhieva B. B. Studies dealing with Kalmyk folk songs revisited. In: [Culture, Arts, Artistic Education: Regional Peculiarities, Traditions, Innovations]. Makhachkala: ALEF (Ovchinnikov M. A.), 2014. Pp. 52–56. (In Russ.)
- Mandzhieva B. B. To the issue of studying the Kalmyk religious songs. *New Research of Tuva*. 2014. No. 4. Pp. 99–106. An Internet resource:

- https://www.tuva.asia/journal/issue_24/7557-mandzhieva.html (accessed: February 1, 2015). (In Russ.)
- Medvedev M. V. Hostilities along Don river crossings in July of 1942. In: [The 1941–1943 Battles in South Russia and Their Impact to the Great Victory]. Conf. proc. (Rostov-on-Don, June 3–6, 2015). Rostov-on-Don: Southern Sc. Center of RAS, 2015. Pp. 53–57. (In Russ.)
- Meletinsky E. M. [The Poetic Edda and Early Epic Forms]. Moscow: Nauka, 1968. 367 p. (In Russ.)
- Nefedyev N. A. [Detailed Data about the Volga Kalmyks]. St. Petersburg: Karl Kray, 1834. 286 p. (In Russ.)
- Ochirov N. [The Living Antiquity]. Elista: Kalm. Book Publ., 2006. 398 p. (In Kalm. and Russ.)
- Ochirov U. B., Zayarny S. A. The 110th Separate Kalmyk Cavalry Division in the defensive battles for Don river crossings and its role in the rescue of some Southern Front units in the summer of 1942. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2017. No. 6. Pp. 43–61. (In Russ.)
- Okonov B. B. 17th/18th-century Kalmyk folk historical songs. In: [Kalmyk Folk Poetry]. Elista: Republ. Print. House, 1984. Pp. 30–58. (In Russ. and Kalm.)
- Okonov B. B. The essence of any song is happiness. In: [Songs of the Homeland]. Elista: Kalm. Book Publ., 1989. Pp. 3–26. (In Kalm.)
- Omaeva E. U. The concept of ‘*дэн / war*’ in Kalmyk linguistic culture (a case study of (Kalmyk-language) songs of the Great Patriotic War era). *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2010. No. 1. Pp. 71–73. (In Russ.)
- Pallas P. S. *Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften* [Collected Historical Data about Mongolic Peoples]. Vol. 1. St. Petersburg, 1776. XIV, 232 p. An Internet resource: <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/25491-bd-1-1776#mode/grid/> (accessed: February 1, 2019). (In Germ.)
- Ramstedt G. J., Aalto P. *Torgutische Lieder. Aufgezeichnet von G. J. Ramstedt, bearbeitet und herausgegeben von Pentti Aalto* [Torghut Songs. Rec. by G. J. Ramstedt, ed. by P. Aalto]. *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja*. Helsinki, 1966. Vol. 67. No. 3. 14 p. (In Germ.)
- Ramstedt G. J., Balinov Sh., Aalto P. *Kalmükische Lieder. Aufgezeichnet von G. J. Ramstedt, bearbeitet und herausgegeben von Sh. Balinov und Pentti Aalto* [Kalmyk Songs. Rec. by G. J. Ramstedt, ed. by Sh. Balinov and P. Aalto]. *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja*. Helsinki. 1962. Vol. 63. No. 1. 126 p. (In Germ.)
- Rudnev A. D. Melodies of Mongolic tribes. In: [Coll. Scholarly Papers to Commemorate the 70th Anniversary of Prof. Grigory N. Potanin]. St. Peterburg: W. Kirschbaum, 1909. Pp. 395–430. (In Russ.)
- Rybakov S. G. Music and songs of Uralic Mohammedans, and an essay on everyday life of the latter. *Zapiski Imperatorskoi Akademii nauk*. Ser. VIII: Department of History and Philology. Vol. II. No. 2. St. Petersburg: Imp. Acad. of Sc., 1897. P. 330. An Internet resource: <https://www.prlib.ru/item/818650> (accessed: February 1, 2019). (In Russ.)
- Sarangov V. T. [Folklore of the Kalmyk People]. Elista: Kalm. State Univ., 2012. 135 p. (In Russ.)
- Shivlyanova V. K. Kalmyk songs recorded in the stanitsa of Denisovskaya (Salslky District) in November of 1902. In: [Glimpses of the History of Russian Folklore Studies]. St. Petersburg: D. Bulanin, 1999. Is. 4–5. Pp. 541–560. (In Russ.)
- Shivlyanova V. K. Musical culture. In: [The Kalmyks]. Ser. ‘Peoples and Cultures’. Moscow: Nauka, 2010. Pp. 342–345. (In Russ.)
- Sokalsky P. P. [Great and Little Russian Folk Music: Melodious and Rhythmic Structures, and Differences from Fundamentals of Modern Harmonious Music]. Kharkov: A. Darre, 1888. 368 p. (In Russ.)
- Ubushieva D. V. Kalmyk folk songs recorded by W. Kotwicz. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2013. No. 1. Pp. 78–80. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Is. 3, pp. 522–534, 2019
DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-522–534
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 82.01/.09

Образ Японии и художественная концепция буддизма в творчестве В. В. Набокова

*Яна Всеволодовна Погребная*¹

¹ Ставропольский государственный педагогический институт (д. 417А, ул. Ленина, 355029
Ставрополь, Российская Федерация)
доктор филологических наук, профессор
ORCID: 0000-0002-9974-9147. E-mail: maknab@bk.ru

Аннотация. *Введение.* В центре внимания в статье находится незавершенный роман В. В. Набокова «Лаура и ее оригинал», в подсобных материалах к которому есть определение понятий и категорий «буддизм», «нирвана», «бонза», «брахман»; кроме того, в романе упоминается Юкио Мисима и цитируется статья Р. Скрутона о книге Айвана Морриса «Благородство поражения. Трагический герой японской истории». *Цель* исследования состояла в том, чтобы установить, каковы причины обращения В. В. Набокова к философии Дальнего Востока и японской культурной традиции, как В. В. Набоков интерпретирует такие категории буддизма, как инкарнация и нирвана. *Результаты.* В статье показано, как развивался у Набокова интерес к буддизму, какими семантическими рядами представлен образ Японии в его творчестве, какие именно смысловые категории японского буддизма проактуализированы в творчестве Набокова. *Выводы.* В японском буддизме Набокова привлекали аспекты, в которых объединялись философское, эстетическое и этическое начала. Единство этих начал В. В. Набоков находит к самурайскому кодексу бусидо, в частности в акте сэппуку, эстетизирующем смерть, а роман «Лаура и ее оригинал» посвящен решению проблемы счастливой смерти.

Ключевые слова: В. В. Набоков, буддизм, нирвана, Япония, бусидо, сэппуку, художественная концепция, семантический ряд

Для цитирования: Погребная Я. В. Образ Японии и художественная концепция буддизма в творчестве В. В. Набокова. *Oriental Studies*. 2019;(3): 522–534. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-522–534.

UDC 82.01/.09

The Image of Japan and Artistic Concept of Buddhism in V. V. Nabokov's Works

*Yana Vs. Pogrebnaya*¹

¹ Stavropol State Pedagogical Institute (417A, Lenin Str., Stavropol 355029, Russian Federation)
Dr. Sc. (Philology), Professor
ORCID: 0000-0002-9974-9147. E-mail: maknab@bk.ru

Abstract. *Introduction.* The article focuses on *The Original of Laura*, an unfinished novel by V. V. Nabokov, supporting materials to which contain definitions of such concepts and categories as ‘Buddhism’, ‘Nirvana’, ‘bonze’, and ‘Brahmin’. Moreover, the novel mentions Yukio Mishima and cites an article by R. Scruton’s examining Ivan Morris’s *The Nobility of Failure: Tragic Heroes in the History of Japan*. *Goals.* The paper aims to reveal the reasons why Nabokov turns to the Far Eastern philosophy Japanese cultural tradition, describe Nabokov interpret such categories of Buddhism as ‘incarnation’ and ‘Nirvana’. *Results.* The article shows the development of Nabokov’s interest in Buddhism, illustrates the semantic series to have constituted the image of Japan in his work, determines the semantic categories of Japanese Buddhism actualized in Nabokov’s narratives. *Conclusions.* In Japanese Buddhism Nabokov was attracted by aspects that combined philosophical, aesthetic and ethical principles. The unity of these principles Nabokov finds in the Samurai code of Bushido, and particularly, in the act of *seppuku* aestheticizing death, and *The Original of Laura* actually seeks to solve the problem of a happy death.

Keywords: V. V. Nabokov, Buddhism, Nirvana, Japan, Bushido, seppuku, artistic concept, semantic series

For citation: Pogrebnaya Ya. Vs. The Image of Japan and Artistic Concept of Buddhism in V. V. Nabokov’s Works. *Oriental Studies*. 2019;(3): 522–534. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-522-534.



Последний неоконченный роман В. В. Набокова, опубликованный в 2009 г. в России, США, Великобритании и других странах под названием «Лаура и ее оригинал», поставил перед отечественными исследователями ряд новых задач, направленных не столько на разработку версий окончательного варианта романа (это заведомо невозможно) и не столько на разрешение этического вопроса о допустимости или недопустимости его публикации, сколько на осмысление и интерпретацию тех новых обстоятельств, которые эта публикация открыла.

Роман представлял собой 138 карточек, которые хранила сначала вдова писателя, не осмелившаяся их уничтожить и выполнить последнюю волю мужа, а потом его сын Д. В. Набоков, решившийся, наконец, опубликовать роман.

Набоков собирал произведения как пазлы («пuzzle»), как указывал сам В. В. Набоков), составляя картотеку с фрагментами текста романа, подсобными материалами, выписками и заметками, над которыми работал посредством ластика и двух остро заточенных карандашей: один служил для первоначальных записей, другой — для правки.

В интервью Герберту Голду и Джорджу А. Плимтону (сентябрь 1966 г.) В. В. Набоков, отвечая на вопрос о том, как он пишет, говорил: «Образ вещи предшествует ей. Я заполняю пустые клетки в кроссворде в любом удобном мне месте. Эти кусочки я записываю на справочные карточки, пока роман не будет окончен» [Набоков 2002: 218].

Один из лучших переводчиков английских романов В. В. Набокова и исследователь его творчества Г. А. Барабтарло (1949–2019) так описывает собственно процесс сочинительства: «он сочинял и держал в голове не только замысел очередной книги, но и всю ее, со всеми ее парадными, черными и тайными ходами, и когда приходило время записывать сочиненное, то он делал это не последовательно, но в известном ему порядке, фиксируя и затем разрабатывая и отделявая то с большей, то с меньшей тщательностью те или другие эпизоды, то там, то сям, то из середины, то ближе к входу, то к выходу» [Барабтарло 2011].

В неоконченном романе В. В. Набокова «Оригинал Лауры» («The Original of Laura») среди карточек, на которых создавался роман, есть семь таких, которые переводчик и составитель комментариев и послесловия Г. Барабтарло относит к рабочим записям и

выпискам [Барабтарло 2010: 83].

На двух из них идентифицируются понятия «нирвана», «бонза», «брахман», «буддизм» [Набоков 2010: 108–109].

«Карточка 108

Оксфордский словарь английского языка
Нирвана задувает (гасит)

Вымирание, исчезновение. В теологии буди-

зма — вымирание ... и растворение в верховном духе

(нирванное объятие Брахмы)

бонза = буддийский монах

Брахманство = растворение в божественной сущ-

ности

Брамизм

(все это постулирует верховного бога)»

[Набоков 2010: 73].

Первая карточка, в которой приводится истолкование понятий «нирвана», «бонза», «буддизм», «брахманство», «брамизм» имеет пометку «OED» — Оксфордский словарь английского языка.

В следующей В. В. Набоков предлагает собственные варианты раскрытия понятий «нирвана» и «буддизм». Причем, если определения нирваны приводятся, исходя из ее понимания в индуизме и буддизме, то буддизм определяется амбивалентно, как «блаженное духовное состояние» и как «религиозная ахинея и мистицизм восточной мудрости» [Набоков 2010: 73]:

«Карточка 109

Буддизм

Нирвана = «само-вымирание» «лично[го?] существовании[я?]»

«высвобождение из круга воплощений»,

«соединение с Брахмой (индуизм), достигаемое через подавление личностного существования»

Буддизм: Блаженное духовное состояние

Религиозная ахинея и мистицизм восточной мудрости.

Второсортная поэзия мистических мифов» [Набоков 2010: 73].

Нужно признать, что интерес В. В. Набокова к буддизму и индуизму, со всей очевидностью обнаруживаемый в этих записях, был для отечественного набоковедения несколько неожиданным. Даже тон-

кий специалист по индуистской поэтике и философии буддизма И. Л. Галинская, открывая соотношение «Девяти рассказов» Дж. Д. Сэлинджера с классической смысловой парадигмой традиционной индуистской поэтики [Галинская 1986: 14–15], в статье «„Лаура и ее оригинал“ Владимира Набокова» поднимает вопросы этического характера, приводя отзывы зарубежных критиков, рецензентов и писателей о допустимости публикации неоконченного произведения вопреки авторской воле [Галинская 2010: 113–118].

Развернутый сопоставительный анализ набоковской интерпретации ключевых категорий индуизма и буддизма не столько с первоисточниками, сколько с их толкованием историками и исследователями истории религий приведен в статье [Сорокина 2014: 16–22] и монографиях [Сорокина 2016; 2017] Г. А. Сорокиной.

Проводя сопоставительный анализ набоковской концепции буддизма, исследователь ограничивается исключительно анализом записей на карточках неоконченного романа, хотя справедливо утверждает, что «анализ содержания конспективных записей Набокова по этой проблематике позволит наметить некий вектор его размышлений над восточными религиозно-философскими идеями» [Сорокина 2014: 17], но не учитывает при этом целостность и единство всего наследия В. В. Набокова, включающее весь массив художественных произведений, а также публицистику, тексты лекций, интервью, письма, и таким образом представленное в трудах ведущих набоковедов Д. Б. Джонсона, А. А. Долинина, М. Д. Шраера, Г. А. Барабтарло.

Отвечая на вопросы интервьюера Ж. Дювиньо (1959), В. В. Набоков так описывал процесс создания художественного мира нового произведения: «...я делаю рисунок мира, и он вписывается в некую вселенную» [Набоков 2002: 90].

Вселенная, которая называется «Набоков», целостное явление, единство которой обеспечивается не только имманентностью эстетических принципов и этической позиции писателя, но и системообразующим принципом варьирования темы, мотива, образа, элементов интертекста, цитаты и автоцитаты. Этот процесс варьирования единого комплекса тем, мотивов, художе-

ственных приемов не только приводит к наращиванию их смыслового объема, но и обеспечивает возможность восприятия и интерпретации всего набоковского наследия как единого целого.

Но даже в пределах одного произведения можно обнаружить момент появления того или иного образа или мотива и проследить его дальнейшее развитие. Анализ тех записей на карточках, которые составляют роман «Лаура и ее оригинал», обнаруживает закономерное появление в подсобных материалах к роману выписок о буддизме, нирване, инкарнации. На карточке 46, в которой описывается учеба Флоры в колледже Саттон, упоминается «одна миленькая японка», которая научила Флору «покрывать левую руку вплоть до лучевой артерии <...> мельчайшими письменами так называемого „волшебного шрифта“, со сведениями об именах, датах и понятиях» [Набоков 2010: 38]. На следующей, 47-й, карточке воспроизводится список «имен современных французских писателей», который «вызывал гораздо более ощутимую щекопку на Флориной ладони», а «на мякоти большого пальца» перечисляются имена: «Мальро, Мишима, Мишо...» [Набоков 2010: 39].

«В список затесался иностранный исполнитель (шутка шаловливой японочки...), — указывает В. В. Набоков [Набоков 2010: 39]. И, таким образом, акцентирует внимание на появлении в списке имени Юкио Мисима (в переводе Г. Барабтарло — «Мишима»), творческая эволюция которого начиналась с увлечения античностью и западноевропейской философией и завершилась обращением к традиционным японским культуре и философии, вплоть до совершения ритуального самоубийства — сэппуку — из стремления вернуть страну к исконным национальным ценностям.

Карточка 133 названа «Искусство самоубоя (Литературное приложение к „Таймс“», на ней приведена цитата из Фридриха Ницше, воспроизведенная, согласно комментарию Г. Барабтарло [Набоков 2010: 68], из статьи «Этикет смерти» Роджера Скрутона, тогда еще начинающего философа-консерватора. Статья была посвящена анализу книги Айвана Морриса «Благородство поражения. Трагический герой японской истории» (1975), которая посвящена памяти Юкио Мисима и в «Предисловии» к

которой автор пишет о самоубийстве Мисима следующее: «Последнее действие, которое предпринял Мисима в штабе восточных Сил Самообороны Японии в Токио 25 ноября 1970 года, непосредственно относится к героическим сценариям, описанным в этих главах» [Моррис 2001]. Первоначальное название романа «Dying is Fun» приобретает в этом контексте принципиально новый смысл, равно как и причины интереса Набокова к философии и религии Дальнего Востока.

Избирая в качестве основного методологического принципа необходимость исследовать набоковские мотив или тему как художественные приемы, последовательно развивающиеся в едином целом художественного и внехудожественного мира писателя, обратимся к контекстам, тематически и философски связанным со смысловым ядром «мир Востока» и включающим деривацию таких понятий, как Япония и японское, Мисима, ритуальное самоубийство сэппуку, счастливая смерть, инкарнация, нирвана, буддизм и индуизм.

Отдельные упоминания Японии в произведениях Набокова можно упорядочить, выстроив несколько семантических рядов: историко-политический, философски-экспериментальный (что ничуть не противоречит буддизму и индуизму, представленным как философией, так духовными и физическими практиками, более того, одно не отделимо от другого) и эстетический.

Первый, обозначенный как историко-политический, связан с Русско-японской войной 1904–1905 гг. и Второй Мировой войной и идентифицируется в романах «Дар» (1938), «Подлинная жизнь Себастьяна Найта» (1941), рассказе «Жанровая сцена» (перевод Г. Барабтарло, 1945), «Другие берега» (1954).

В романе «Дар» в досужем рассуждении Щеголева о политике утверждается неизбежность Второй Мировой войны и упоминается Япония: «Война! Нужно быть очень и очень наивным, чтобы отрицать ее неизбежность. Посудите сами, на востоке Япония не может потерпеть ...» [Набоков 1999–2000а: 340].

В романе «Подлинная жизнь Себастьяна Найта» Япония упоминается в связи с военной карьерой отца Себастьяна, которая «по-настоящему началась лишь вместе с

Японской войной, а это уж было после того, как жена его оставила» [Набоков 1997–1999д: 30], именно поэтому военной карьеры не мог помешать брак отца с Вирджинией Найт, матерью Себастьяна. В главе 9 автобиографии «Другие берега» рассказчик узнает из площадного еженедельника обстоятельства дуэли отца, который пригласил в секунданты «своего зятя, адмирала Коломийцева, героя японской войны...» [Набоков 1999–2000б: 268], а в главе 3 той же автобиографии на фотографии в Американском музее естествознания рассказчик узнает своего дядю Василия Ивановича Руквишниковца («дядю Руку») «с японскими делегатами, в подписании Портсмутского мира» [Набоков 1999–2000б: 177].

Завершая этот семантический ряд, приведем язвительный ответ В. В. Набокова «Нью-Йоркскому обществу Браунинга, пригласившего писателя, как указывает Б. Бойд, «сделать доклад о связи русской литературы и русской воинской доблести» [Бойд 2004: 109]. В. В. Набоков просмотрел памфлет, в котором выражалось некоторое сожаление об утрате немецкого уюта и предположение о возможности благотворного воздействия музыки и литературы на новую Германию, и ответил: «Мне, конечно, жаль музыки и *gemütlichkeit* — но не очень, на самом деле не больше, чем лакированных безделушек и вишен в цвету (может быть, пошловатых, но миленьких), которые дала миру *gemütlich* Япония» [Бойд 2004: 109]. Тоталитаризм и пошлость с точки зрения Набокова были взаимообусловленными явлениями, поэтому он ограничивается указанием на стереотипное восприятие Японии, вспоминая о расхожей эмблеме страны — цветущей сакуре.

В романе «Пнин» (1957) образ Японии теряет ярко выраженные политические коннотации и начинает ассоциироваться с отдаленностью и чуждостью. Виктору дана следующая характеристика: «Он родился в Огайо, учился в Париже и в Риме, учил в Эквадоре и в Японии» [Набоков 1997–1999г: 88], — цель которой состояла в том, чтобы подчеркнуть исключительность Виктора. Тем же значением странности, экзотической эксклюзивности японцев и японского наделяется упоминание Японии в интервью А. Роб-Грийе и журналу «Ар» (1959). В. В. Набоков, описывая издания

романа «Лолита» в разных странах, выделяет японский вариант публикации книги: «К примеру, в Японии книгу выпустили в красивой обложке, на которой изображена молодая женщина, блондинка, с округлой грудью и несколько раскосыми глазами. Так сказать Лолита Монро. У японцев очень забавный взгляд на вещи» [Набоков 2002: 72]. Причем эта необычность не наделяется статусом эстетического открытия, скорее, находится в коннотации с безвкусицей или провалом.

В автобиографии «Другие берега», помимо политической семантизации Японии, намечены и те художественные ассоциации, которые Япония способна вызвать. В первой главе в одном контексте Япония маркирована изначально как будущий военный противник в ранних воспоминаниях об Аббации («мой отец заметил за ближним столом двух японских офицеров — и мы тотчас ушли» [Набоков 1999–2000б: 151]), но позже упоминание Японии приобретает более поэтический оттенок: «Время, значит, 1904 год, мне пять лет. Лондонский журнал, который выписывает мисс Норкот, со смаком воспроизводит рисунки японских корреспондентов, изображающих, как будут тонуть совсем на вид детские — из-за стиля японской живописи — паровозы русских, если они вздумают провести рельсы по байкальскому льду» [Набоков 1999–2000б: 151].

Следующий по-набоковски зримый образ японской живописи возникает из метафоры в «Университетской поэме» (1926):

«Я по утрам, вскочив с постели,
летел на лекцию; свистели
концы плаща, — и наконец
стихало все в холодноватом
амфитеатре, и анатом
всходил на кафедру, — мудрец
с пустыми детскими глазами;
и разноцветными мелками
узор японский он чертил
переплетающихся жил» [Набоков
1991б: 453]

Японская живопись неотделима от каллиграфии, кисть используется и для рисования, и для письма, это сообщает письму живописность, а живописи — точность графики. Вс. Овчинников указывает на особую восприимчивость японцев к различным оттенкам цвета: «Уже второклассник пользуется красками тридцати шести цветов и зна-

ет названия каждого их них» [Овчинников 2011: 59].

Для *суми-ё*, монохромной японской живописи, характерна тщательная выписанность деталей, более раннему стилю полихромной живописи *ямато-э*, помимо тщательно выписанных деталей, присуще изображение маленьких фигурок людей, для живописи периода Эдо, при сохранении всех предшествующих особенностей, свойственны полихромность и декоративность.

В. В. Набоков, называя анатомический рисунок «японским узором», удивительно емко передал детальную точность японской картины или гравюры по дереву. Называя «детскими», то есть игрушечными, русские паровозы на японских гравюрах, В. В. Набоков акцентирует другую типологическую черту японской живописи — минимализм.

Однако японский минимализм не означает пренебрежение к точности, именно поэтому важно, что Набоков называет паровозы на японских карикатурах «детскими»: в «Других берегах» (1954) неоднократно описано, насколько требователен был Набоков-ребенок к точности игрушки, выступающей маленькой копией «взрослого», неигрушечного предмета. Достаточно вспомнить недовольство рисунком старого Куммингса, который, мастерски изобразив поезд, «забыл тендер» [Набоков 1999–2000б: 200].

Обе эти черты, присущие японской живописи, воссоздаются в пейзажной миниатюре в романе «Отчаяние» (1934): «Нужно сообщить читателю, что только что был длинный перерыв, — успело зайти солнце, опалая по пути палевые облака над горой, похожей на Фузияму...» [Набоков 1999–2000в: 398].

Любопытно, что в серии Кацусика Хокусая «Тридцать шесть видов Фудзи» (1830) нет ни одного изображения знаменитой горы на закате, есть изображение горы ночью («Ночной вид на мост Регокубаси с берега реки Оммаяга») и утром («Утренняя заря в Исава провинции Косю»). Облака над горой изображены на третьей гравюре «Внезапный дождь над горой Фудзи» и на знаменитой гравюре «Южный ветер. Ясный день» («Красная Фудзи»). В серии в стиле у-киё «100 видов Фудзи» (1834–1835) есть монохромный лист «Золотой закат, отражающийся в воде, солнце на вершине горы

Фудзи» и «Фудзи. Закат в Симадагахар» [Мировое искусство 2006: 145, 151].

Однако монохромный пейзаж не соответствует набоковскому описанию опаленных закатом палевых облаков. Таким образом, словесная миниатюра В. В. Набокова как будто добавляет еще один вид к серии Хокусая.

Принципы словесного рисования В. В. Набокова близки к принципам как японской живописи, так и японского искусства в целом: передать мимолетную деталь со всей возможной точностью. Чтобы увидеть гору глазами рассказчика в романе «Отчаяние», читателю предлагается знакомый по фотографиям и японским гравюрам образ Фудзиямы, но в романе описана гора, «похожая на Фузияму»: так знакомый образ служит вспомогательным — для того, чтобы по знакомому абрису вообразить иную картину.

Необходимо подчеркнуть, что в сериях видов Фудзиямы Хокусая прекрасная гора присутствует на некоторых гравюрах почти незримо, как отраженная в чаше вина («Сто видов Фудзи», 38-я гравюра «Отражение горы Фудзи в чаше с вином»), отраженная в воде («Сто видов Фудзи», 37-я гравюра «Гора Фудзи, отраженная в донных водах») или изображается скрытой облаками («Сто видов Фудзи», 66-я гравюра «Фудзи, скрытая за облаками»), или же узнается в вылепленной детьми снежной горке («Сто видов Фудзи», 56-я гравюра «Фудзи после снегопада»).

Хокусай призывает зрителя искать знакомые очертания. В. В. Набоков, обращаясь к читателю, побуждает его воссоздать мысленно знакомые очертания и, руководствуясь ими, увидеть изображенную им словесно картину. Так в романе «Подлинная жизнь Себастьяна Найта» брат писателя, пытаясь вообразить, о чем думал Себастьян, отлучаясь из Кембриджа, рисует картины, которые мог видеть и стремился выразить в слове Себастьян, прибегая к тому же принципу — выделить особенное в общем, предполагая, что Себастьян мог думать «о надрывающей сердце красоте гладкого камушка среди миллионов таких же камней, и в каждом свой смысл, но какой?» [Набоков 1997–1999д: 64]. Именно в этом контексте следует интерпретировать пассаж из стихотворения «Разговор» (1928), в котором

пародируется фамилия Б. Пильняка (Лидняк в стихотворении Набокова) и его способ передать мир японской жизни и культуры через набор стереотипов (заметим, не вполне справедливо) в произведении «Корни японского солнца» (1927):

«... а то какой-нибудь Лидняк...
куда бы ни поехал он,
в Бордо ли, Токио — все то же:
матросов бронзовые рожи
и в переулочке притон» [Набоков
1991б: 400].

Набоковский способ познания чужой культуры выражен с полной отчетливостью в раннем стихотворении «Странствия» (1920) и направлен на выделение неповторимого и особенного, того, что мог бы увидеть только индивидуализирующий впечатления путешественник:

«...и вдруг припоминать, в тревоге, в
умиленье
мучительном не то, что знать бы всякий
мог,
а мелочь дивную, оттенок, миг, намек,
—
звезду под деревом да песню в отдале-
нье» [Набоков 1991б: 115].

В романе «Подлинная жизнь Себастьяна Найта» именно с такой целью, по-видимому, Себастьян намерен совершить в обществе поэта-футуриста Алексиса Пана и его жены Ларисы «путешествие на Восток», — как указывает сам Себастьян в записке, оставленной матери [Набоков 1997–1999д: 47].

В переводе С. Ильина это неудавшееся предприятие именуется «Паломничество в Страну Востока» [Набоков 1997–1999д: 48], как роман Г. Гессе, опубликованный в 1932 г. и знаменующий актуальную для культуры XX в. попытку синтеза восточной философии с западными настойчивыми поисками истины.

В оригинальной английской версии романа эта поездка названа «*journey to the East*» [Nabokov 1987], так и было переведено на английский язык название романа Г. Гессе «*Die Morgenlandfahrt*».

Вместе с тем в англоязычной версии набоковского романа это название написано с маленькой буквы, поэтому вызывающий интертекстуальные реминисценции пере-

вод С. Ильина, скорее, смелое предположение, чем действительно существующая параллель между творчеством Гессе и Набокова. В переводе А. Горянина и М. Мейлаха роман назван «Истинная жизнь Себастьяна Найта» (1991), а неудавшееся путешествие — «Путешествием на Восток» [Набоков 1991а: 42].

Однако предположение, выдвинутое в переводе С. Ильина, находит некоторое подтверждение, поскольку в следующих англоязычных романах В. В. Набокова получает продолжение тема Востока как места паломничества для обретения мудрости и ответа на вопросы о тайне бытия. В автобиографии «Другие берега» В. В. Набоков, описывая настойчивое стремление обнаружить присутствие своего «я» в двух безднах «обратной или передней вечности», пишет, что «терпел даже отчеты английских полковников индийской службы, довольно ясно помнящих свои прежние воплощения под ивами Лхассы» [Набоков 1999–2000б: 145–146], таким образом, высказывая предположение об инкарнациях единого. Хотя описание восприятия отчетов через глагол «терпел» придает несколько саркастический оттенок упоминанию Лхасы и идеи реинкарнации. В ироническом ключе в романе «Прозрачные вещи» (1972) обрисованы интересы довольно приземленной, но стремящейся соответствовать модным веяниям эпохи Аманды, которая говорит о том, что ей нравятся «книги о насилии и восточной мудрости» [Набоков 1997–1999е: 30]. На вопросы доктора о том, чем увлекалась Аманда, Хью отвечает: «Она, кажется, в юности увлекалась необуддизмом или чем-то похожим», — и, как вспоминает Хью, не хотела идти к психоаналитику, пока не закончит «восточные штудии» [Набоков 1997–1999е: 59–60]. Пижамы Аманды при этом каламбурно названа «Дзюдо-Юдо» [Набоков 1997–1999е: 63], а отец Аманды, по ее словам, своими дизайнерскими изысками привлекал «туристов из таких дальних стран, как Родезия и Япония» [Набоков 1997–1999е: 41].

Вместе с тем завершение романа изображает именно ту легкую, веселую смерть, находящуюся в коннотации с первоначальным названием неоконченного романа «Лаура и ее оригинал» — «*Dying is Fun*»: «Вот это, как я считаю, и есть самое главное: не

грубая мука телесной смерти, но ни с чем не сравнимая пронзительность мистического мыслительного маневра, потребного для перехода из одного бытия в другое» [Набоков 1997–1999е: 96–97]. Именно этим искусством воплощения и развоплощения овладел Филипп Вальд, стирающий и восстанавливающий собственное тело, называющий этот процесс делом «само-вымириания» [Набоков 2010: 48].

В контексте определения нирваны как «вымириания, исчезновения», а также «само-вымириания», приведенном в заметках к роману, профессор Вальд, таким образом, идет по пути достижения нирваны, причем не в ее теологическом («вымириание ... и растворение в верховном существе»), а семантически, актуализируя собственно лексическое значение слова, приведенное в набоковских карточках первым.

В романе «Бледное пламя» (1962) поэт Джон Шейд, стремясь постичь тайну гибели дочери, начинает обучение в IPH (Institute of Preparation The Hereafter) — Институте Подготовки к Потустороннему и довольно иронически перечисляет «неудачные» инкарнации, учтенные, тем не менее, программой подготовки, например, воплощение в лягушку «на тракте оживленном», «медвежонком под горящим кленом» или клопом, неожиданно извлеченным из «обжитого им Завета» [Набоков 1997–1999б: 327].

В итоге Джон Шейд характеризует обучение, как «безвкусные бредни» и покидает институт, когда «буддизм возрос там, отравив всю атмосферу» и «разлилась рекой нирвана» [Набоков 1997–1999б: 329]. Характеристика, данная Шейдом буддизму, находится в очевидной коннотации с теми стратификациями понятия «буддизм», которые В. В. Набоков записывает на карточке 109 подсобных материалов к роману «Лаура и ее оригинал»: «Религиозная ахинья и мистицизм восточной мудрости. Второсортная поэзия мистических мифов» [Набоков 2010: 73]. Хотя, принимая во внимание, что «нирвана разлилась рекой» после явления некоего медиума, очевидно, что ироническое отношение Набокова к категориям буддизма вызвано их буквальной, поверхностной интерпретацией. Именно таким образом следует понимать и замечание о том, что Набоков «терпел» отчеты английских офицеров о прежних воплощениях. Опыт

самого Шейда, который, пережив мгновенную смерть, сохранил видение белого фонтана, принадлежащего иному миру: «белый мой фонтан, // мог распознать лишь обитатель стран, // куда забрел я на короткий миг» [Набоков 1997–1999б: 332].

В некотором журнале Дж. Шейд находит статью, в которой описано посмертное видение женщины, тоже увидевшей в потустороннем мире фонтан. Однако при встрече выясняется, что в журнале была допущена опечатка: дама видела вулкан (в английском варианте возможность опечатки очевиднее: fountain mountain).

Тем не менее Шейд не теряет уверенности в том, что потусторонность существует, а несовпадение его посмертного видения с видением дамы убеждает поэта в том, что его сознание, его «я» сохранится в потустороннем. Именно поэтому он возвращается, узнав об опечатке, к жене Сибил с восклицанием, что обрел «путь к призрачной надежде» [Набоков 1997–1999б: 326]. Дж. Шейд готов к любому новому воплощению, если только сохранится его «я», равнозначное его памяти: «Готов я стать былинкой, мотыльком // Но никогда — забыть» [Набоков 1997–1999б: 326]. Призрачная надежда состоит в том, что они с Сибил встретят в ином мире дочь, если соблюдается условие сохранения своего «я», своего сознания. Собственно поиски возможности снова встретить дочь и привели Дж. Шейда в Институт Подготовки к Потустороннему. Только всеобщее понимание потустороннего, с какой бы доктриной (фрейдизмом, буддизмом) оно ни соотносилось, не подходит Дж. Шейду, который ищет свое, индивидуальное потустороннее, ради обретения которого он готов переживать временную смерть и возрождение в прежнем или новом воплощении.

В индуизме и буддизме новое воплощение, во-первых, не интерпретируется как благо, напротив, оно предполагает приближение или отдаление, в зависимости от чистоты кармы, к нирване. Цель живого существа как раз выйти из колеса сансары, из цепи смертей и рождений, достигнув просветления. Путь к просветлению лежит через отказ от желаний, через признание и постижение иллюзорности материального мира. Поэтому важно подчеркнуть, что в набоковских выписках из словаря и вспомо-

гательных материалах зафиксировано, что «соединение с Брахмой (индуизм)» достигается «через подавление личного существования».

Необходимо подчеркнуть, что в романе «Лаура и ее оригинал», развоплощаясь, Вальд возвращался всякий раз к себе, в свое тело и при этом сохранял свое сознание, свое «я». Неизвестно, как далеко простирались его возможности после эксперимента, но, очевидно, что от собственного «я» герой был не намерен отказываться. Более того, ему, скорее, было противно его тело (он тучен, болен), чем его сознание и разум. С другой стороны, в неоконченном романе Набокова ощутим интерес к эстетической составляющей буддизма, особенно в его японской редакции, представляющей прекрасное как абсолют, превосходящий нравственное начало.

Г. Барабтарло, соотносящий цитату из «Литературного приложения к «Таймс»» от 16.01.1976 со статьей Р. Скрутона о книге Айвана Морриса «Благодородство поражения. Трагический герой японской литературы» и появлением фамилии Юкио Мисима в ряду современных французских писателей, указывает на возможность обращения к той культурной традиции Японии, которая направлена на эстетизацию смерти и реализована в кодексе чести японского самурая «Бусидо».

Книга А. Морриса, вызвавшая интерес В. Набокова благодаря статье, посвященной ее анализу, описывает, как в японской культуре формировались два типа героев: победитель и иной герой, «чья прямодушная искренность не позволяет ему совершать какие-либо маневры и идти на компромиссы <...> Столкнувшись с поражением, герой обычно лишает себя жизни, дабы избежать унижения плена, утвердить свою честь и дать последние уверения в своей искренности» [Моррис 2001]. Таких героев Моррис сравнивает с европейским Дон Кихотом и находит донкихотовские черты у низвергнутого героя древности Есицунэ, который сделал сэппуку, у Юкио Мисимы и даже у японских летчиков-камикадзе. Хотя кодекс чести, выработанный у японского военного сословия, требовал такого поведения не только от простодушных героев.

Кодекс чести самурая складывался под влиянием разнородных факторов: конкрет-

ных исторических обстоятельств, влияния конфуцианства и буддизма, а также добуддийской религии Японии — синтоизма, бесконфликтно отчасти ассимилированного буддизмом, отчасти существующего и по сей день параллельно с ним. Путь самурая мыслился как путь, ведущий к смерти. Кодекс чести самурая не был сформулирован вплоть до XVI в., вплоть до появления сочинений Тори Мотоада (1539–1600). Однако, не будучи выражен и закреплён словесно, он передавался традицией повиновения, служения, дисциплины, самообладания, самосовершенствования, безоговорочного и легкого принятия смерти в поведении самураев, начиная с VII–IX вв. Происходящий из древнего самурайского рода воин, поэт и мыслитель Юдзан Дайдодзи Сигэсукэ (1639–1730) трактат «Будосёсинсю» начинается с утверждения: «Самурай должен прежде всего постоянно помнить — помнить днем и ночью, с того утра, когда он берет в руки палочки, чтобы вкушать новогоднюю трапезу, до последней ночи старого года, когда он платит свои долги, — что он должен умереть. Вот это его главное дело» [Юдзан Дайдодзи 2018: 12].

Готовность самурая отдать жизнь ради выполнения долга, руководствуясь идеями верности и чести, привела к появлению обряда сэппуку, поэтизированной и эстетизированной смерти во имя служения. Юдзан Дайдодзи Сигэсукэ в разделе трактата под названием «Верность смерти» дает совет самураю убить лживого советника господина, а самому сделать сэппуку: «Тогда не будет ни нарушения, ни тяжбы, ни приговора, и имя господина не будет запятнано, так что клан будет в безопасности, а империя — в спокойствии. Поступающий так является образцовым самураем <...> Ибо он обладает тремя качествами: Верностью, Преданностью и Доблестью, а его славное имя останется в памяти потомков» [Юдзан Дайдодзи 2018: 86]. Самурай принимал смерть спокойно и радостно, к этому вела вся его жизнь, и смерть он принимал как результат исполнения долга, как возможность полной реализации своей миссии служения. Такая смерть была не только ожидаемой, но и приносящей полное душевное и нравственное удовлетворение.

Сэппуку (вскрытие живота самураем) было особой привилегией самураев, такую

казнь мог назначить господин (и с его стороны более страшным наказанием, чем такая казнь, был приговор к повешению), так мог распорядиться своей жизнью и сам самурай. Добровольный уход из жизни через совершение сэппуку был демонстрацией того, что путь воина — это путь к смерти. Не вдаваясь в сложные подробности совершения ритуала, отметим следующее. Как указывает Р. М. Зиганьшин: «...если осужденному было разрешено делать сэппуку в собственном доме, самурай приглашал к себе близких людей, пил с ними сакэ, ел пряности, шутил о непрочности земного счастья...» [Зиганьшин 2010: 123].

Существовала традиция сочинения самураем предсмертного стихотворения — дзисей, некоторые из которых собраны в труде О. Чигиринской [Чигиринская 2012]. При совершении обряда нельзя было допустить унижения достоинства самурая, совершившего сэппуку: нельзя было допустить, чтобы его голова покатила по полу (это требовало особого искусства от секунданта), нельзя было приподнять отсеченную голову, держась за лицо, нельзя было обнаруживать брезгливость, входя в комнату, где самурай совершил самоубийство, а само помещение не подлежало чистке. Правила возвышали сам акт сэппуку, были направлены на его эстетизацию. Самурай, умирая от сэппуку или принимая смерть в бою, должен, «когда противник спрашивает его имя, <...> громко и четко ответить и проститься с жизнью с улыбкой на губах, не выказывая ни малейшего признака страха <...> перед смертью слова человека должны быть правильными. Таковы должны быть последние минуты жизни самурая» [Юдзан Дайдодзи 2018: 59–60].

Очевидно, что смерть самурая, добровольная, по приговору сюзерена или принятая в бою, демонстрировала В. В. Набокову не столько саморастворение в высшей сущности, сколько утверждение собственного достоинства и чести, преданности делу, верности долгу, воспринималась как возможность в последний раз продемонстрировать свои лучшие качества, свое бесстрашие, как утверждение своего человеческого достоинства. Отметим, что в романе «Ада, или Радости страсти» (1969) однажды упоминается самурай: Ада клянется Демону в том, что ее связь с неким Сконски закончилась,

говоря, что «барон — развалина телом, но духом сущий самурай — навек укатил в Японию» [Набоков 1997–1999а: 24].

Обратим внимание на упоминание «самурайского духа», категории, используемой для краткой характеристики качества самурая в Японии и в Европе. Таким образом, исходя из приведенной цитаты, можно утверждать, что В. В. Набокову были известны основные требования кодекса самурая еще до чтения статьи Р. Скрутона.

На той же карточке из романа «Лаура и ее оригинал», где приведена цитата из статьи Р. Скрутона, В. В. Набоков описывает самоубийство: «Филипп Никитин. Самоубийство как поступок может быть „преступлением“ в том самом смысле, что и убийство, но в моем случае оно очищено и освящено чувством невыносимой отрады, которую оно доставляет» [Набоков 2010: 69].

Этот персонаж больше нигде не появляется в набросках к роману, Г. Барабтарло соотносит его с героем «Анны Карениной», товарищем по службе князя Оболенского, подчеркивая, что этот персонаж не говорит ни слова [Набоков 2010: 69]. Возможно, слова этого героя — это его поступок, описанный В. В. Набоковым как очищающий и преображающий. Герой носит такое же имя, как профессор Вальд, который, описывая свои умирания и возрождения, замечает, что «процесс самоизъятия немедленно привел его в состояние блаженства» [Набоков 2010: 69], когда он начинает «стирать» туловище. Чувство, которое испытывает Вальд, одновременно охарактеризовано им и как «беспокойное, даже паническое» [Набоков 2010: 69].

Несмотря на противоречивость описанных героем ощущений, из имеющихся карточек ясно, что он довел свое дело до конца и описал процесс «само-вымирания» в ученом труде, который был впоследствии кем-то похищен. Практика развоплощения, самоизъятия, применяемая Вальдом и осуществляемая им в состоянии транса, и описанное в романе самоубийство, объединяют философские и экспериментально-практические составляющие буддизма, но осмысленные и примененные сугубо индивидуально.

Можно только гадать, как смерть Вальда связана (и связана ли?) со смертью Флоры, которая описана в романе «Лаура» (романа

в романе, который бедный Филипп называет шедевром), но, очевидно, что Флора-Лаура никаких попыток самовымирания и самоизъятия не предпринимала. Ее смерть придумана автором романа о ней, смерть героини не определяется ее решением или ее выбором, поэтому едва ли подходит под категорию счастливой смерти, представленной в первоначальном заглавии романа и именно так пережитой Вальдом и Никитиным или тем, чье самоубийство описано как приносящее «отраду». Об эпизоде смерти Флоры-Лауры говорит Винни Кар, когда встречает Флору на платформе Секс, и замечает, что ее смерть «потрясающая», «самая бредовая смерть на свете» [Набоков 2010: 70]. Последняя карточка, обозначенная как «Последняя &», далеко не обязательно могла быть из заключительной главы романа или ее заключительным эпизодом.

Выводы. Роман Владимира Набокова не окончен. Но наблюдения над развитием

тем, связанных с дефинициями категория «буддизм» и «нирвана», позволяют сделать некоторые выводы. Набоков достаточно избирательно относится к буддийской реинкарнации, его герой прибегает к трансу и осуществляет развоплощение с целью не утраты, а сохранения своей личности в иной форме бытия и к тому же с возможностью возвращения в прежнее воплощение.

Первоначальное название романа «Dying is Fun» указывает на то, что умирание — это захватывающий интересный процесс, а не абсолютный конец, причем конец, не предполагающий при обстоятельствах свободного обращения со своим телесным составом, способности войти в транс и выйти из него, потерять и обрести собственное тело или его часть, утраты собственного «я», а — напротив, процесс, в результате которого прежнее «я» сохраняется в прежнем или новом воплощении.

Источники

- Набоков 1991а — *Набоков В. В.* Истинная жизнь Себастьяна Найта / *Набоков В. В.* Романы. М.: Худ. лит., 1991. С. 15–166.
- Набоков 1991б — *Набоков В. В.* Стихотворения и поэмы. М.: Современник, 1991. 574 с.
- Набоков 1997–1999а — *Набоков В. В.* Ада, или Радости страсти // *Набоков В. В.* Собр. соч. Американский период. В 5 т. Т. 4. СПб.: Симпозиум, 1997–1999. С. 13–563.
- Набоков 1997–1999б — *Набоков В. В.* Бледное пламя // *Набоков В. В.* Собр. соч. Американский период. В 5 т. Т. 3. СПб.: Симпозиум, 1997–1999. С. 290–548.
- Набоков 1997–1999в — *Набоков В. В.* Лолита // *Набоков В. В.* Собр. соч. Американский период. В 5 т. Т. 2. СПб.: Симпозиум, 1997–1999. С. 8–390.
- Набоков 1997–1999г — *Набоков В. В.* Пнин / *Набоков В. В.* Собр. соч. Американский период. В 5 т. Т. 3. СПб.: Симпозиум, 1997–1999. 704 с. С. 8–175.
- Набоков 1997–1999д — *Набоков В. В.* Подлинная жизнь Себастьяна Найта // *Набоков В. В.* Собр. соч. Американский период в 5 т. Т. 1. СПб.: Симпозиум, 1997–1999. С. 24–192.
- Набоков 1997–1999е — *Набоков В. В.* Прозрачные вещи / *Набоков В. В.* Собр. соч. Американский период. В 5 т. Т. 5. СПб.: Симпозиум, 1997–1999. С. 8–98.

- Набоков 1999–2000а — *Набоков В. В.* Дар / *Набоков В. В.* Собр. соч. Русский период. В 5 т. Т. 4. СПб.: Симпозиум, 1999–2000. С. 188–545.
- Набоков 1999–2000б — *Набоков В. В.* Другие берега / *Набоков В. В.* Собр. соч. Русский период. В 5 т. Т. 5. СПб.: Симпозиум, 1999–2000. С. 140–339.
- Набоков 1999–2000в — *Набоков В. В.* Отчаяние / *Набоков В. В.* Собр. соч. Русский период. В 5 т. Т. 3. СПб.: Симпозиум, 1999–2000. С. 394–531.
- Набоков 2010 — *Набоков В. В.* Лаура и ее оригинал. СПб.: Азбука-классика, 2010. 384 с.
- Набоков 2002 — *Набоков о Набокове и прочем: Интервью, рецензии, эссе.* М.: Независимая газета, 2002. 704 с.
- Nabokov 1987 — *Nabokov V. V.* The Real Life of Sebastian Knight [электронный ресурс] 1987. URL: // https://royallib.com/read/nabokov_vladimir/The_Real_Life_of_Sebastian_Knight.html#0 (дата обращения: 10.03.2019).

Sources

- [Nabokov about Nabokov an Other Things: Interviews, Book Reviews, Essays]. Moscow: Nezavisimaya Gazeta, 2002. 704 p. (In Russ.)
- Nabokov V. V. [Verses and Poems]. Moscow: Sovremennik, 1991. 574 p. (In Russ.)
- Nabokov V. V. Ada, or Ardor. In: Nabokov V. V.

- [Collected Works: The American Period]. In 5 vols. St. Petersburg: Simpozium, 1997–1999. Vol. 4. Pp. 13–563. (In Russ.)
- Nabokov V. V. Despair. In: Nabokov V. V. [Collected Works: the Russian Period]. In 5 vols. St. Petersburg: Simpozium, 1999–2000. Vol. 3. Pp. 394–531. (In Russ.)
- Nabokov V. V. Lolita. In: Nabokov V. V. [Collected Works: The American Period]. In 5 vols. St. Petersburg: Simpozium, 1997–1999. Vol. 2. Pp. 8–390. (In Russ.)
- Nabokov V. V. Other Shores. In: Nabokov V. V. [Collected Works: the Russian Period]. In 5 vols. St. Petersburg: Simpozium, 1999–2000. Vol. 5. Pp. 140–339. (In Russ.)
- Nabokov V. V. Pale Fire. In: Nabokov V. V. [Collected Works: The American Period]. In 5 vols. St. Petersburg: Simpozium, 1997–1999. Vol. 3. Pp. 290–548. (In Russ.)
- Nabokov V. V. Pnin. In: Nabokov V. V. [Collected Works: The American Period]. In 5 vols. St. Petersburg: Simpozium, 1997–1999. Vol. 3. Pp. 8–175. (In Russ.)
- Nabokov V. V. The Gift. In: Nabokov V. V. [Collected Works: the Russian Period]. In 5 vols. St. Petersburg: Simpozium, 1999–2000. Vol. 4. Pp. 188–545. (In Russ.)
- Nabokov V. V. The Original of Laura. St. Petersburg: Azbuka-Klassika, 2010. 384 p. (In Russ.)
- Nabokov V. V. The Real Life of Sebastian Knight. 1987. An Internet resource: https://royallib.com/read/nabokov_vladimir/The_Real_Life_of_Sebastian_Knight.html#0 (accessed: March 10, 2019). (In Eng.)
- Nabokov V. V. The Real Life of Sebastian Knight. In: Nabokov V. V. [Collected Works: The American Period]. In 5 vols. St. Petersburg: Simpozium, 1997–1999. Vol. 1. Pp. 24–192. (In Russ.)
- Nabokov V. V. The Real Life of Sebastian Knight. In: Nabokov V. V. [Novels]. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura, 1991. Pp. 15–166. (In Russ.)
- Nabokov V. V. Transparent Things. In: Nabokov V. V. [Collected Works: The American Period]. In 5 vols. St. Petersburg: Simpozium, 1997–1999. Vol. 5. Pp. 8–98. (In Russ.)
- Литература**
- Барабтарло 2011 — *Барабтарло Г.* Сочинение Набокова [электронный ресурс] // СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. https://www.litmir.me/br/?b=589795&p=55#section_79 (дата обращения: 09.03.2019)
- Барабтарло 2010 — *Барабтарло Г.* «Лаура» и ее перевод / Набоков В. Лаура и ее оригинал: Фрагменты романа. СПб.: Азбука-классика, 2010. С. 75–109.
- Бойд 2004 — *Бойд Б.* Владимир Набоков. Американские годы. Биография. М.: Независимая газета; СПб.: Симпозиум, 2004. 928 с.
- Галинская 1986 — *Галинская И. Л.* Загадки известных книг. М.: Наука, 1986. 128 с.
- Галинская 2010 — *Галинская И. Л.* «Лаура и ее оригинал» Владимира Набокова // Вестник культурологи. 2010. № 4. С. 113–118.
- Зиганьшин 2010 — *Зиганьшин Р. М.* Военный этикет самураев // Историческая психология и социология истории. 2010. Т. 3. № 2. С. 109–130.
- Мировое искусство 2006 — Мировое искусство. Кацусико Хокусай. Серии гравюр «Тридцать шесть видов Фудзи» и «Сто видов Фудзи» / сост. текста А. А. Иванова. СПб.: ООО «СЗКЭО „Кристалл“», 2006. 192 с.
- Моррис 2001 — *Моррис А.* Благородство поражения. Трагический герой японской истории [электронный ресурс] // М.: Серебряные нити, 2001. 392 с. https://royallib.com/read/morris_ayvan/blagorodstvo_porageniya_tragicheskij_geroy_v_yaponskoy_istorii.html#0 (дата обращения: 09.03.2019)
- Овчинников 2011 — *Овчинников В. В.* Сакура и дуб. М.: АСТ, Астрель, 2011. 605 с.
- Сорокина 2014 — *Сорокина Г. А.* Буддистские коннотации в романе В. В. Набокова «Лаура и ее оригинал» // Вестник Московского государственного гуманитарного университета им. М. А. Шолохова. Филологические науки. 2014. № 2. С. 16–22.
- Сорокина 2016 — *Сорокина Г. А.* Идеи буддизма в литературе русского зарубежья. М.: Экон-информ, 2016. 231 с.
- Сорокина 2017 — *Сорокина Г. А.* Идеи буддизма в литературе русского зарубежья. 2-е изд., доп. М.: Экон-информ, 2017. 263 с.
- Чигиринская 2012 — *Чигиринская О.* Предсмертные стихи самураев [электронный ресурс] // 2012. URL: <https://iknigi.net/avtor-olga-chigirinskaya/77653-predsmertnye-stihisamuraev-olga-chigirinskaya/read/page-1.html> (дата обращения: 10.03.2019)
- Юдзан Дайдодзи 2018 — *Юдзан Дайдодзи Сигэсукэ.* Будосёсинсю // Самураи. Путь воли меча. М.: АСТ, 2018. С. 6–86.
- References**
- [The World Arts: Katsushika Hokusai. ‘Thirty-Six Views of Mount Fuji’ and ‘One Hundred

- Views of Mount Fuji']. A. A. Ivanova (comp.). St. Petersburg: Kristall, 2006. 192 p. (In Russ.)
- Barabtarlo G. [A Writing by Nabokov]. St. Petersburg: Ivan Limbakh, 2011. https://www.litmir.me/br/?b=589795&p=55#section_79 (accessed: March 9, 2019). (In Russ.)
- Barabtarlo G. 'Laura' and its translation. In: Nabokov V. [The Original of Laura: Fragments of the Novel]. St. Petersburg: Azbuka-Klassika, 2010. Pp. 75–109. (In Russ.)
- Boyd B. [Vladimir Nabokov: The American Years]. Moscow: Nezavisimaya Gazeta; St. Petersburg: Simpozium, 2004. 928 p. (In Russ.)
- Chigirinskaya O. [Near-Death Poems of Samurais]. 2012. <https://iknigi.net/avtor-olga-chigirinskaya/77653-predsmertnye-stihi-samuraev-olga-chigirinskaya/read/page-1.html> (accessed: March 10, 2019). (In Russ.)
- Daidōji Yūzan Shigehisa. Budō Shoshin-shū. In: [The Samurais: on the Path of the Sword's Will]. Moscow: AST, 2018. Pp. 6–86. (In Russ.)
- Galinskaya I. L. [Mysteries of Famous Books]. Moscow: Nauka, 1986. 128 p. (In Russ.)
- Galinskaya I. L. The Original of Laura by Vladimir Nabokov. *Vestnik Kul'turologii*. 2010. No. 4. Pp. 113–118. (In Russ.)
- Morris I. The Nobility of Failure: Tragic Heroes in the History of Japan. Moscow: Serebryanye Niti, 2001. 392 p. (In Russ.) https://royallib.com/read/morris_ayvan/blagorodstvo_porageniya_tragicheskiy_geroy_v_yaponskoy_istorii.html#0 (accessed: March 9, 2019). (In Russ.)
- Ovchinnikov V. V. [The Sakura and Oak]. Moscow: AST, Astrel', 2011. 605 p. (In Russ.)
- Sorokina G. A. [Buddhist Ideas in the Literature of the Russian Expatriate Community]. Moscow: Ekon-Inform, 2016. 231 p. (In Russ.)
- Sorokina G. A. Buddhist connotations in V. Nabokov's *The Original of Laura*. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta im. M. A. Sholokhova*. Ser. 'Philological Sciences'. 2014. No. 2. Pp. 16–22. (In Russ.)
- Ziganshin R. M. The military etiquette of Samurais. *Historical Psychology and Sociology*. 2010. Vol. 3. No. 2. Pp. 109–130. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Is. 3, pp. 535–543, 2019
DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-535-543
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 82-14

Депортация карачаевцев и балкарцев в творчестве современных поэтов (на примере новейшей карачаево-балкарской поэзии)

Керимова Раузат Абдуллаховна¹

¹ Институт гуманитарных исследований — филиал Кабардино-Балкарского научного центра РАН (д. 18, ул. Пушкина, 360000 Нальчик, Российская Федерация)
кандидат филологических наук, научный сотрудник
ORCID: 0000-0003-1964-4511. E-mail: K.roza07@mail.ru

Аннотация. В данной статье впервые исследуется тематический пласт новейшей карачаево-балкарской поэзии в аспекте так называемой «выселенческой» лирики. *Цель исследования* — раскрыть основные жанрово-стилевые особенности произведений о депортации с точки зрения художественного языка и национальной образности, а также определить идейно-эстетические направления и обозначить идейно-нравственные особенности в произведениях молодых поэтов. *Методы.* В статье используется комплексный подход, который позволяет детально рассмотреть заявленную проблематику, выявить ключевые аспекты в развитии творческого сознания авторов нового поколения. *Результаты.* В творчестве молодых художников слова наблюдается усиление интереса к национальной картине мира, к ее истории (в частности, к теме депортации), к «собственным корням», культуре, обычаям и традициям.

Обострённое внимание современных мастеров слова к национальным духовным ценностям позволяет по-новому раскрыть художественные и социально-философские смыслы, лежащие в основе этой проблемы. Идейная направленность их произведений состоит в раскрытии антигуманности и абсурдности факта переселения, в подчеркивании трагической несправедливости к людям, насильственно вырванным с родных мест. *Выводы.* Результаты исследования позволили раскрыть ключевые моменты в развитии творческого сознания молодых национальных авторов, выявить эстетико-смысловую иерархию, а также доминанты ценностно-ориентационного единства в содержании и проблематике произведений нового поколения мастеров слова.

Ключевые слова: новейшая карачаево-балкарская поэзия, депортация, этнокультурное сознание, эволюция авторского самосознания

Для цитирования: Керимова Р. А. Депортация карачаевцев и балкарцев в творчестве современных поэтов (на примере новейшей карачаево-балкарской поэзии). *Oriental Studies*. 2019;(3): 535–543. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-535-543.

Deportation of the Karachay-Balkar People in Works of Contemporary Poets: a Case Study of Modern Karachay-Balkar Poetry

*Rauzat A. Kerimova*¹

¹ Kabardino-Balkar Scientific Center of the RAS, Humanities Research Institute (18, Pushkin Str., 360000 Nalchik, Russian Federation)
Cand. Sc. (Philology), Research Associate
ORCID: 000000000. E-mail: K.roza07@mail.ru

Abstract. The article attempts, for the first time, to explore the thematic layer of ‘deportation’ lyrics within modern Karachay-Balkarian poetry. The *goal* of the study is to reveal the key genre and stylistic features of deportation related works with due regard of artistic language means and nation-specific images, as well as to identify ideological and aesthetic trends, delineating morality aspects in works of young poets. *Results.* The examined works by young artists of the word manifest an increasing interest in the national view of the world, ethnic history (and the deportation in particular), ‘own roots’, culture, customs, and traditions. The closer attention to the national spiritual values makes it possible to give free rein to the new understanding of artistic and socio-philosophical meanings underlying this problem. Ideologically, the works seek to show the inhumanity and absurdity of the fact of resettlement, emphasize the dramatic injustice of history towards people forcibly taken away from their native lands. *Methods.* The article applies an integrated approach that facilitates a detailed insight into the issue, discovering key aspects in the development of the creative consciousness present-day authors.

Keywords: modern Karachay-Balkar poetry, deportation, ethnocultural consciousness, evolution of the author’s self-consciousness

For citation: Kerimova R. Deportation of the Karachay-Balkar People in Works of Contemporary Poets: a Case Study of Modern Karachay-Balkar Poetry. *Oriental Studies*. 2019;(3): 535–543. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-535-543.



В реалиях нового времени актуализировалась необходимость рассмотрения эстетически «полноценной» художественной среды в национальных литературах и их соотносительности с другими формами общественного сознания, в частности с проблемой свободы человеческой личности. Состояние этого гносеологического явления отмечается в новейших исследованиях в разных отраслях науки. В современных условиях так называемой «свободы» и адаптации западных демократических ценностей особую значимость обретает всестороннее рассмотрение таких понятий, как «свобода личности», «нравственность», «трагическая судьба героя», «народная трагедия» и т. д. Ввиду этого масштабное развитие исследования морально-этических проблем и идей гуманизма необходимо рассматривать

в контексте современного мирового литературного процесса, где изучение истории отдельных этносов становится все более актуальным.

Интерес к прошлому, к культуре, ценностям в большей степени наблюдается у тех народов, которым пришлось пройти через множество тяжелых испытаний. Исследователь Е. А. Жабоева в своей книге отмечает: «Малые народы Кавказа, в частности карачаевцы и балкарцы, были унижены, почти была потеряна самостоятельность, игнорировались национальные традиции. Возникают серьезные проблемы переосмысления жизненных устоев, национальной гордости, человеческого достоинства. Появляется необходимость решения задач возрождающейся культуры» [Жабоева 2003:11–12].

Известно, что период с 1943 по 1957 гг. связан с драматическими событиями в национальной судьбе карачаевцев и балкарцев, вошедшими в историографию этноса под термином «депортация». Несмотря на то, что основная масса населения Северного Кавказа принимала активное участие в военных действиях и победа была достигнута «общими силами» всех народов, населяющих страну, в отношении многих из них были совершены репрессии.

Как справедливо отмечает А. Г. Галлямова, «данные решения были направлены на отказ от идеологических „поблажек“, допускавшихся в силу чрезвычайных обстоятельств военного времени. В новых условиях, когда враг был изгнан с территории страны, официальная пропаганда меняла свою тональность. Она больше не нуждалась в опоре на национальный героический эпос, исторические образы, жившие в памяти народов СССР» [Галлямова 2014: 67]. Резкое ужесточение контроля над интеллектуальной жизнью страны, включая художественную литературу, музыку, театр, кино, общественные и точные науки, биологию и т. д., определяло атмосферу тех времен [Цфасман 2012: 80].

Одним из серьезных негативных последствий политических репрессий было уничтожение культурного наследия нации без возможности его дальнейшего развития. Языки и культурные традиции депортированных народов исчезли из числа официально признанных и поддерживаемых государством. Был установлен полный запрет на упоминание балкарцев и других репрессированных народов в научных изданиях, в литературе [Тегуев 2012: 40; Так это было 1993].

Многие известные на тот момент национальные писатели были вынуждены «замолчать», но молчание начинается там, где кончается речь [Эпштейн 2015]. Этот этап в национальной словесности, в частности в карачаево-балкарской, можно обозначить как время «литературного молчания».

Так, известный в стране поэт-фронтовик К. Кулиев как спецпереселенец не мог публиковать свои стихи, а если получалось, то издавал их под псевдонимом К. Чегемли. Как рассуждал сам поэт, «я был всего лишь

молчалив, когда остальные были немые...» [Писатели Кабардино-Балкарии 2003: 247–248].

Безусловно, в то время ни у кого не было возможности выражать свои мысли и переживания по поводу преступных действий со стороны властей и НКВД. Действующая на тот момент жёсткая цензура побудила писателей обратиться к «эзопову языку». Зашифровывая свои мысли, классики национальной литературы часто оперировали мифологическими фигурами, а также использовали природные образы в решении данной проблемы («Не плачь и постарайся, друг», «Ажашхан Мараучула» ('Заблудившиеся охотники'), «Тень орла», «Къаядагъы гокка хансха» ('Цветку на горе') К. Кулиева, «Къарт атала жери» ('Земля моих предков') К. Отарова, «Статуя голой девочки» Х. Байрамуковой и т. д.) [Керимова 2018: 107].

Литературовед Б. Берберов в своей книге отмечает, что «цветок Зумакуловой наделен персональным смысловым компонентом — терпеливостью, стойкостью и безмерной целеустремленностью» [Берберов 2011: 33]. Поэтесса приводит аналогии «цветок — народ», выявляя сходства в эстетических категориях «прекрасного», «хрупкого», а также обозначая нравственную чистоту народа, которая подобно цветку, пробивающемуся сквозь каменную твердыню [Атабиева 2008: 8]. При этом «скала» олицетворяет тоталитарный режим, под тяжестью которого изгнанные народы не утратили свободолобие и силу духа.

Таким образом, пользуясь «эзоповым языком», многие поэты выражали свои мысли, создавая метафорические образные модели. Фольклорист Б. Берберов в своем исследовании также подчеркивает: «События, связанные с народной трагедией, замалчивались средствами массовой информации, в учебниках истории о них почти не упоминалось, поэты и прозаики отражали их, лишь прибегая к эзопову языку и разного рода метафоро-аллегорическим ухищрениям» [Берберов 2011: 9].

Так в стихотворении К. Кулиева «Раненый камень» появляется образ камня, символизирующий балкарский народ, а употребление местоимения *мы* свидетельствует о связи поэта со своей нацией:

*Таш да кыйынлыксыз калмаганды
Тауда уруш оклары сызгырганда:
Ол да, бизнича, жаралы болганды,
Окь ызлары энтта туралла анда*

[Кулиев 1968: 202].

‘Беда не обошла и камень,
Когда в горах гремели пули:
Он тоже, как и мы, стал раненым,
Следы от пуль еще свежи на нем’¹.

1

В творчестве классиков поэзия о депортации рассматривалась с точки зрения нравственно-психологической составляющей, намеренно обходя политические вопросы. Конечно, в лирике доминировал трагический пафос, но они четко придерживались установки А. С. Пушкина «лирой пробуждать добрые чувства» [Алексеев 1984].

Такие корифеи, как К. Мечиев, К. Кулиев, испытавшие на себе тяготы переселения, активно демонстрировали стойкость духа и веру в справедливость в отношении «спецпереселенцев»: «Если радость придет, радость прими и не гордись, будь достойнее. Если горе придет, губы сожми и не страшись, будь достоин его»² [Кулиев 1968: 187].

Надежду в их сердцах подкреплял пришедший народу оптимизм, а спасение они находили в усердном труде:

Честный труд — спаситель наш сегодня,
Он оденет и прокормит нас,
Силы даст держаться благородней
И достойней встретить горький час.
Свой народ прошу: с бедою споря,
Жить работой, почитая труд,
Совести не забывать и в горе,
И наветы, верю, отпадут...

[Мечиев 2003: 165–166].

Но при этом, как отмечает исследователь Н. Ц. Манджиев, цензура не позволяла воссоздать всю масштабность данной трагедии, и все тяготы, выпавшие на долю депортированных народов, оставались «за кадром» [Манджиев 2005: 53]. Но всё же молчать было сложно, и свои переживания, как было отмечено выше, они выражали посредством обращения к художественным

¹ Подстрочные переводы здесь и далее автора. — *Р. К.*

² Перевод Н. Гребнева.

приемам, усилением изобразительно-выразительной системы поэтического языка.

Но многие выявляют и положительную сторону цензуры, обосновывая тем, что она поспособствовала совершенствованию и обогащению поэтической лаборатории писателей: «...Аппарат давления, цензуры, подавления оказывается — это парадоксально — полезным литературе... То есть цензура невольно обуславливает ускорение метафорического языка...» [Бродский 2000].

После произошедших репрессий мировоззрение «изгнанных» в корне поменялось: объединявшая до сих пор советских писателей идейная (партийная) направленность их произведений, первоочередной целью которых было выразить дух советского патриотизма, сменилась на усиление собственной этнической идентификации.

Однако хрущёвская «оттепель» и так называемые процессы либерализации в политике страны, направленные в том числе на духовное возрождение общества и разоблачение преступлений сталинского режима, повлияли на укрепление потерянного доверия в сознании высланных этносов к институтам государственной власти.

В конце 1980-х гг. в регионе начинает формироваться новая генерация поэтов, для которых важнейшей задачей было отразить специфику эпохальных перемен, переосмысливая устоявшиеся воззрения о мире и о месте человека в нём. Тема народной трагедии начала уступать публицистическому жанру, ведущей линией которого стало освещение социально-политической обстановки в стране. Лишь изредка в поэзии отдельных авторов звучали горькие мотивы разлуки с родиной.

В начале XXI в. в карачаево-балкарской литературе зарождается новое (молодое) течение авторов-ровесников, чутких к традициям предшественников, но со своим видением мира. В художественной картине молодых наблюдается «сжатие» тематического «ареала». В ней уже нет той масштабности, которая была актуальна в произведениях мастеров слова советского периода. Радикальные преобразования, потеря идеологического ориентира, переоценка ценностей в художественном сознании внесли в литературную атмосферу региона иное восприятие жизни.

Молодых авторов сегодня больше беспокоят темы, касающиеся родного края, они акцентируют внимание на вопросах сохранения национальной идентичности (языка, традиций и т. д.). Стремление молодых отстаивать свои этнически маркированные компоненты вызвано необходимостью противостоять процессу глобализации. В данном случае сложно не согласиться с утверждением Н. Понариной о том, что «культурный империализм» неизбежно вызывает ответную реакцию — повышенную потребность в самоутверждении, сохранении основных элементов своей национальной картины мира и образа жизни» [Понарина 2012: 13].

В связи с этим понятие «национальный характер» [Султанов 2001] до сих пор не теряет своей актуальности, более того, наблюдается обостренный интерес к проблемам этнического характера.

И, несмотря на то, что прошло более семидесяти лет со времени репрессий против народов, тема, связанная с трагическим прошлым многих этносов Северного Кавказа, до сих пор остается одной из актуальных проблем науки. Особое внимание к собственному микромиру, интенсивное обращение к этнокультурному материалу детерминировано в тексте новыми художественными формами репрезентации историко-культурного аспекта.

Безусловно, интеграционные процессы повлияли как на саму авторскую концепцию в отношении господствующей идеологии того времени, так и на форму художественной интерпретации исторических событий и изображения героя в трагических обстоятельствах. Молодые демонстрируют новый взгляд в осмыслении истории и культуры, внося собственные акценты и отражая особенность своего восприятия жизни.

На первый план выходят формирование объективной оценки действий исторических лиц и эпохи, острота постулирования мысли о невинности народов, в разное время ставших жертвами дестабилизационных акций: *Къыралны терслигин сынагъанды, журтунда ёгеге* 'Испытал несправедливость властей, на Родине своей стал чужим' *саналгъанды* [Газаева 2015: 16]; *Биз жакълагъан къырал кёчюре / Таулуланы малыча сюре* 'Страна, которою мы защищали, выселила нас / Балкарцев погнажи, словно скот' [Рахаева 2014: 72]; *Нек чекгенди хал-*

къым азап, / Кимди терс анда, кимди тюз? (Ж. Аппаева) 'Почему мой народ испытал такие тяготы, / Кто виновен, а кто прав?' [Тейри къылыч 2011: 83].

Современные поэты открыто говорят о своих переживаниях, часто обнажая «беспощадную правду». И нельзя отрицать тот факт, что поэзия их старших коллег по перу характеризовалась художественно-творческой толерантностью.

В отличие от своих предшественников молодые поэты в своих произведениях используют метафоры для усиления авторской мысли, при этом избегая конкретизации и детального описания событий. Их внимание сосредоточено не на изображении одного или нескольких героев — они создают обобщенный образ народа в лице одного представителя нации, наделяя его присущими этносу характерными чертами: *Ёхтем халкъым, жигер таулула, / Кавказ хауа солуй, журтунда. / Минг жылланы жаша аланлай, / Атынг иги бла айтылгъанлай!* 'Гордый мой народ, вдыхая горный воздух, на своей Отчизне, / Сотни лет живи, как аланы, / Имя свое неся гордо!' [Рахаева 2014: 73].

В основе этих произведений — любовь к родному краю, осуждение факта антигуманности в отношении репрессированных народов и абсурдность выселения по национальному признаку: *Добродушный, гостеприимный мой народ! // Обозван...оскорблен. // Теперь для всех мы сброд! // Врагом народа, Берией, с земли отцов искоренен...//* [Байрамкулов 2012: 114].

Глубина человеческих чувств и эмоций подчеркивается в стихотворении интонационно-ритмической чёткостью рисунка, нагнетанием негативно коннотированных эпитетов (*глухое эхо, детский плач, гордая Балкария, любимый Карачай*).

Расправу над мирным населением авторы расценивают как «апофеоз тягчайшего греха». Стихотворение «Кёчгюнчюлюкден къайта» ('Возвращение') Ж. Аппаевой является ярким примером мировосприятия современного автора в осмыслении данной трагедии. Жесткие высказывания в тексте сопровождаются критикой, носящей сугубо личностный, персонифицированный характер, поэт сравнивает виновников трагедии с животными (собаками), дьяволом, обитателями преисподней: ... *Ол бизни кёчюрген*

итле, // Жаханым шайтаны эсенг а! ‘Эти собаки, которые изгнали нас, // Эй, дьявол из преисподней’ [Тейри кылыч 2011: 42].

Сгущение красок в тексте подкрепляется особой стилистикой, которая насыщена угрозами, мольбой, плачем, проклятиями, адресованными «палачам»: *Къалай бюгедиле белни // Ачюу, бушу-сынасынла! // Къургъакъ чыбыкълэй, боранда // Желни кётюрмей сынасынла!* ‘Как от сильного ветра сгибаются (ломаются) сухие ветки, // Пусть и они так познают горе и беды!’ [Тейри кылыч 2011: 42].

В сборник стихов молодого балкарского автора И. Байтуганова под названием «Ат-ламла» ‘Шаги’ (2016) вошли стихотворения, посвященные насильственному выселению балкарского народа. Автор достаточно широко представил данную тематическую линию в своей книге такими произведениями, как «Таулула» (‘Балкарцы’), «Таулу халкъым» (‘Мой народ’), «Миллетим» (‘Моя нация’) и т. д. Мотивы стойкости духа напряженно звучат в лирике молодого поэта:

*...Садакъа юйренмеген,
Аман ишге тюзелмеген,
Къазах, къыргъыз жерлеринден
Къайтып келген эллерине.*

[Байтуганов 2016: 17].

‘Не привыкший просить милостыню,
К плохим делам не приученный,
Вернувшийся в свои села с казахских,
киргизских земель’.

В основном вышеперечисленные произведения созданы в форме диалога и обращения. Несмотря на давность событий, новое поколение также остро воспринимает данную трагедию, их стихи — это способ высказаться и излить всю боль за пережитое их предками.

Становясь непосредственными участниками диалога, авторы идеализируют образ жизни народа, подкрепляя свои примеры этнокультурным материалом. Их тексты наполнены новым историческим ощущением, но сохраняют свою архаику: *Ачы къадар, къара къузгъун къанатлы. // Сау миллетни кюрешгенсе жояргъа, // Нек базындынг бу таулань ояргъа? // Тобукъланмаз халкъым сени алынгда* (Л. Аппаева) ‘Горькая судьба, словно черный ворон. / Ты пытался уничто-

жить целую нацию, / Почему ты осмелился разрушить эти горы? / Не преклонится мой народ перед тобой’ [Тейри кылыч 2011: 83].

Эмоциональное и глубокое выражение чувств наблюдается в стихотворении Д. Рахоевой «Миллетим сынагъан кыйынлыкъ» ‘Беда, постигшая мой народ’. Поэтесса рассуждает о роковой несправедливости и судьбе своего народа:

*Жашларынг къан теге уруида,
Къартынг, сабийинг а, къуруша,
Баргъандыла мал вагонлада,
Алагъа къыяма айлана*

[Рахоева 2014: 72].

‘В то время, когда твои сыновья
проливали на войне кровь,
Старики, дети загибались,
Ехали в вагонах для скота,
И беда наступала тогда’.

Обличительный пафос в тексте подкрепляется сопоставлением добра и зла, идеализацией и восхвалением своего народа, описанием специфицирующих национальных черт:

*Кесинги суйдюрдюнг, кёргюзтдюнг,
Апчымадынг, тенглик эсюрютдюнг!
Блшанып турдунг Аллахынга,
Ол къайтарды ата ташынга!*

[Рахоева 2014: 73].

‘Ты показал себя, и тебя полюбили,
Не потерялся, дружелюбным был!
Лишь твоя вера в Бога
И вернула к земле (камням) отцов!’

Художественное осмысление данной темы мы также находим в творчестве ряда авторов: «Кыйналгъанды халкъым» (‘Настрадался мой народ’) [Газаева 2015: 72], «Алам башы — Малкъарым» (‘Центр моей Вселенной — Балкария’) [Баккуев 2007: 72].

В этих стихотворениях поэты апеллируют к исторической и духовной памяти, общечеловеческие идеи и ценности рассматриваются в русле национального самосознания: *Кён чыдагъан ёз миллетим, сакълан тургъан тауларым...* ‘Народ мой, переживший много бед, и горы, ждущие нашего возвращения...’ [Баккуев 2007: 67].

Несмотря на то, что молодые поэты не являются очевидцами тех трагических со-

бытий, форма авторского повествования в их текстах отличается драматизмом, что создает особую художественную атмосферу, придает «остроту» их произведениям: *Къыйналгъанды халкъым, къыйналгъанды, жерине термилип таралгъанды, харташын эсинде сакълагъанды, къыргъыз тюзлеге атылгъанды* 'Настрадался мой народ, настрадался, // Тоска по земле родной причиняла боль, // Каждый камень в душе своей хранили, // Брошенный в киргизских степях' [Газаева 2015: 16].

История воссоздается сквозь призму воспоминаний их близких, и, возможно, в связи с этим в их текстах мало конкретики. Основная идея стихотворений заключается в глубоком осмыслении трагедии и желании возродить народную память, демонстрируя новую авторскую концепцию, детерминированную инновационной моделью поэтического осмысления мира и форм её репрезентации:

*Аллах берген жерни киши сыйырмаз,
Анасындан деу болуп тууса да...
— Юргени уа?!
— юрме кьой...
Юргенлеге кёк
кёкюрер!*

[Бакуев 2007: 76].

'Землю, данную Аллахом,
никто не сможет отобрать,
Кем бы ни родился он...
— А лаять?!
— пусть лаёт...
Лающим небо
возмутится!'

В этом произведении А. Бакуев повествует о том, что исход человеческой судьбы зависит от Бога, и разрешение житейских проблем он находит в обращении к Аллаху с просьбой о даровании достойного будущего для его нации.

Следует подчеркнуть, что задачи национальной поэзии усложнились, так как перед новой генерацией авторов стоит цель — обозначить статичность архетипического ядра в ситуации межкультурного диалога. И здесь важно не только продолжение литературной традиции с актуализацией патриотической тематики и оперирование этнокультурным материалом (фольклором: обрядами, бытовыми традициями,

национальными версиями эпоса «Нарты»), большее значение имеет формирование национального самосознания, основанного на духовно-нравственных составляющих карачаево-балкарской культуры.

Безусловно, несмотря на устоявшуюся идеологическую систему координат, глобализация вносит определенные изменения в сознание этноса, ввиду этого молодые авторы все еще находятся в поиске своего «я». Но, тем не менее, стремление сохранить свою национальную идентичность четко отражается в произведениях молодых стихотворцев, и тема народной трагедии весьма актуальна в новейшей карачаево-балкарской литературе.

Как было отмечено, в связи с эволюцией гражданского самосознания и актуализацией патриотизма в авторском мировосприятии молодые поэты демонстрируют новый взгляд на трагические события из прошлого своего народа посредством обновленной системы художественного мышления и авторского самовыражения. И, безусловно, данная тематика объединяет поэтов-ровесников своей идейно-содержательной, жанровой и композиционной организацией.

Художественное решение данной проблематики в поэзии молодых представляет собой совершенно новую страницу в национальной литературе в плане философского осмысления категории «трагическое». Художественно-эстетическое рассмотрение депортации и политического режима в их творчестве осуществляется в принципиально другом ракурсе.

Новизна ее заключается в открытости, ясности мысли, «оклеймении пороков» советской системы и убежденности в правоте своих позиций. Творческая толерантность, характеризовавшая карачаево-балкарскую поэзию прошлого столетия, сменилась протестами, вызовами и нетерпимостью к обстоятельствам, в особенности — в отношении проблем национального характера и изображения героя в трагических обстоятельствах.

Литература

- Алексеев 1984 — *Алексеев М. П.* Пушкин и наука его времени. Л.: Наука, 1984. 478 с.
Атабиева 2008 — *Атабиева А. Д.* Лирика Т. Зумакуловой: традиции и новаторство. Нальчик: Эльбрус, 2008. 128 с.

- Байтуганов 2016 — *Байтуганов И. Р.* Атламла (Шаги). Стихи. Нальчик: Полиграфия, 2016. 70 с.
- Байрамкулов 2012 — *Байрамкулов Н.* Корабли воспоминаний, Черкесск: Аланский Эрмитаж, 2012. 256 с.
- Баккуев 2007 — *Баккуев А. И.* Таула татыгу (Очарованность горами). Стихотворения. Нальчик: Эльбрус, 2007. 128 с.
- Берберов 2011 — *Берберов Б. А.* Тема народной трагедии и возрождение в карачаево-балкарской поэзии (на материале устной и письменной словесности 1943–2000 гг.). Нальчик: КБИГИ, 2011. 216 с.
- Бродский 2000 — *Иосиф Бродский.* Большая книга интервью [электронный ресурс] // сост. В. Полухина. М.: Захаров, 2000. 702 с. URL: <https://www.rulit.me/books/iosif-brodskij-bolshaya-kniga-intervyu-read-202632-21.html> (дата обращения: 15.12.2018)
- Газаева 2015 — *Газаева А. Х.* Барама кёпюрге (Иду к мосту). Стихотворения. Нальчик: Эльбрус, 2015. 136 с.
- Галлямова 2014 — *Галлямова А. Г.* Ужесточение партийно-государственного контроля в духовной жизни ТАССР в период позднего сталинизма и татарская интеллигенция // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2014. № 2. С. 55–60.
- Жабоева 2003 — *Жабоева Е. А.* Проблема диалектики преемственности в поэзии. Нальчик: Эльфа, 2003. 464 с.
- Керимова 2018 — *Керимова Р. А.* Образ родины в военной лирике К. Кулиева // Вестник Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований. 2018. № 2 (37). С. 105–109. DOI: 10.31007/2306-5826-2018-2-37-105-109.
- Кулиев 1968 — *Кулиев К. Ш.* Раненый камень. Сборник стихов. М.: Советский писатель, 1968. 320 с.
- Манджиев 2005 — *Манджиев Н. Ц.* Калмыцкая проза о депортации (некоторые аспекты концепции человека). Элиста: Калм. кн. изд-во, 2005. 239 с.
- Мечиев 2003 — *Мечиев К. Б.* Стихи и поэмы. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2003. 442 с.
- Писатели Кабардино-Балкарии 2003 — Писатели Кабардино-Балкарии. Биобиблиографический словарь. Нальчик: Эльфа, 2003. 442 с.
- Понарина 2012 — *Понарина Н. Н.* Глобализация и проблемы культуры // Общество: Философия, история, культура. 2012. № 1. С. 11–14.
- Рахаева 2014 — *Рахаева Д. Т.* Къадарны этегинде (На краю у судьбы). Стихи. Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых, 2014. 164 с.
- Султанов 2001 — *Султанов К. К.* Национальное самосознание и ценностные ориентации литературы. М.: ИМЛИ РАН, 2001. 230 с.
- Так это было 1993 — Так это было. Национальные репрессии в СССР / ред.-сост. С. Алиева. В 3-х т. Т. 2. М.: Инсан, 1993. 335 с.
- Тегуев 2012 — *Тегуев А. И.* Повседневная жизнь и стратегия выживания спецпереселенцев в 40–50-е гг. XX в. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 3. С. 33–42.
- Тейри кылыч 2011 — Тейри кылыч (Радуга): Сб. произв. молодых балкарских авторов: Стихи, рассказы, сказки / сост. Б. А. Глашев, М. М. Ольмезов. Нальчик: Эльбрус, 2011. 144 с.
- Цфасман 2012 — *Цфасман А. Б.* Послевоенные репрессии сталинизма в СССР и «чистки» в ГДР (1949–1953) // Вестник Челябинского государственного университета. 2012, № 7 (261). С. 80–83.
- Эпштейн 2015 — *Эпштейн М. Н.* Ирония идеала. Парадоксы русской литературы. М.: НЛО, 2015. 228 с.

References

- [So It Was: National Repressions in the USSR]. Vol. 2. S. Alieva (comp.). Moscow: Insan, 1993. 335 p. (In Russ.)
- [The Rainbow]. Coll. works of young Balkar authors; poems, short stories, fairy tales. B. A. Glashev, M. M. Olmezov (comps.). Nalchik: Elbrus, 2011. 144 p. (In Balk.)
- [Writers of Kabardino-Balkaria: a Bibliographic Dictionary]. Nalchik: El'fa, 2003. 442 p. (In Russ.)
- Alekseev M. P. [Pushkin and the Science of His Time]. Leningrad: Nauka, 1984. 476 p. (In Russ.)
- Atabiyeva A. D. [Lyrics by T. Zumakulova: Traditions and Innovations]. Nalchik: Elbrus, 2008. 464 p. (In Russ.)
- Bairamkulov N. [Ships of Memories]. Cherkessk: Alanskiy Ermitazh, 2012, 256 p. (In Russ.)
- Baituganov I. R. [The Steps]. Coll. poems. Nalchik: Poligraphiya, 2016. 70 p. (In Balk.)
- Bakkuev A. [Charmed by Mountains]. Coll. poems. Nalchik: Elbrus, 2007. 128 p. (In Balk.)
- Berberov B. A. [The topic of national tragedy and rebirth in Karachay-Balkar poetry (a case study of oral and written narratives, 1943–2000)]. Nalchik, 2011. 216 p. (In Russ.)
- Brodsky J. The Big Interview Book. Comp. by V. Polukhina. Moscow: Zakharov, 2000. 702 p. An Internet resource: <https://www.rulit.me/books/iosif-brodskij-bolshaya-kniga-intervyu->

- read-202632-21.html (accessed: December 15, 2018). (In Russ.)
- Epstein M. N. [The Irony of the Ideal: Paradoxes of Russian Literature]. Moscow: NLO, 2015. 228 p. (In Russ.)
- Gallyamova A. G. Tatar intelligentsia and party state's tightening control of the spiritual life of Tatarstan during the period of the late Stalinism. *Bulletin of Kazan State University of Culture and Arts*. 2014. No. 2. Pp. 55–60. (In Russ.)
- Gazayeva A. Kh. [Approaching the Bridge]. Coll. poems. Nalchik: Elbrus, 2015. 136 p. (In Balk.)
- Kerimova R. A. Homeless Motherland in the military lyric of K. Kuliev. *Bulletin of the Kabardian-Balkarian Institute for the Humanities Research*. 2018. No 2 (37). P. 105–109. (In Russ.)
- Kuliev K. Sh. [The Wounded Stone]. Coll. poems. Moscow: Sovetskiy Pisatel, 1968. 320 p. (In Russ.)
- Mandzhiev N. Ts. [Kalmyk-Language Prose Works about the Deportation: Revisiting Some Aspects in the Concept of Man]. Elista: Kalm. Book Publ., 2005. 239 p. (In Russ.)
- Mechiev K. B. Poems. Nalchik: Poligrafservis i T., 2003. 442 p. (In Balk.)
- Ponarina N. N. Globalization and culture problems. *Society: Philosophy, History, Culture*. 2012. No. 1. Krasnodar. Pp. 11–14. (In Russ.)
- Rakhaeva D. T. [On the Edge of Fate]. Poems. Nalchik: M. & V. Kotlyarov, 2014. 164 p. (In Balk.)
- Sultanov K. K. [National Identity and Value Orientation of Literature]. Moscow: Gorky Inst. of World Literature (RAS), 2001. 230 p. (In Russ.)
- Tetuev B. I. Everyday life and survival strategies of 'special settlers' in the 1940–1950s. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2012. No. 3. Pp. 33–42. (In Russ.)
- Tsfasman A. B. Post-war Stalinist repressions in the USSR and 'purges' in the GDR (1949–1953). *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2012. No. 7 (261). Pp. 80–83. (In Russ.)
- Zhaboeva Ye. A. [Dialectics of Succession in Poetry: the Issue Revisited]. Nalchik: El-fa, 2003. 464 p. (In Russ.)





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
 Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Is. 3, pp. 544–551, 2019
 DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-544-551
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 821.512.141

О бессмертии души в башкирской малой прозе

Гульнур Мирзаевна Набиуллина¹

¹ Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы (д. 3-а, ул. Октябрьской революции, 450008 Уфа, Республика Башкортостан, Российская Федерация) кандидат филологических наук, доцент
 ORCID: orcid.org/0000-0003-4640-3449. E-mail: gulnurnabiullina@mail.ru

Аннотация. Начиная с древних времен до сегодняшних дней, к теме бессмертия души обращались многие творческие умы, в том числе и башкирские писатели. С наступлением новой исторической эпохи в конце 1980-х гг. стало возможным и необходимым более глубоко познать данную тему, дать новую оценку роли религии в общественном сознании. *Целью* данного исследования является изучение художественного осмысления мотива бессмертия души в современной башкирской малой прозе в сопоставлении с религиозным сюжетом, для достижения которой требуется решение следующих *задач*: 1) объяснить сюжет религиозного предания; 2) провести анализ рассказов М. Ямалетдинова, А.-Г. Утябая, Т. Искандарии, миниатюр Г. Хусаинова, используя кластерный подход и мотивный анализ, для выявления типологических особенностей и индивидуальных признаков малых жанров, формирующих логику художественного повествования. *Материалом* для анализа послужили религиозный сюжет, рассказы «Вечное одиночество» М. Ямалетдинова, «Сорванное яблоко» А.-Г. Утябая, «Павлиноглазка — мамина бабочка» Т. Искандарии, миниатюры «Душа», «Вознесение души на небеса» Г. Хусаинова. *Результаты.* Исследуемая малая проза в большей степени ориентирована на постижение сути религиозных взглядов, осмысление научных гипотез: обращаясь к теме бессмертия души, прозаики в поисках ответов на вечный вопрос использовали религиозные мотивы, а также анализировали идеи некоторых современных ученых. Вера в бессмертие содержится в событиях литературного произведения, различных пространственно-временных плоскостях, в эмоциональном состоянии персонажей. Изображаемые писателями такие понятия мусульманского вероисповедания, как *джанна* ('рай'), *джаханнам* ('ад'), «душа», «тело», «зикр», «молитва», *тасбих* ('чётки') выходят на первый план малой прозы и становятся соединительным звеном элементов текста. *Выводы.* Автор приходит к выводу, что анализ малоизученных произведений в сопоставлении с религиозным сюжетом позволяет по-новому осмыслить духовные искания времени, дать оценку размышлениям писателей о взаимоотношениях души с божеством, о её бессмертии и дать объективную оценку современного состояния башкирской малой прозы. Хотя произведения имеют свою индивидуальность и особый психологический настрой, всё же «структурное ядро сюжета» исследуемых рассказов и миниатюр составляет вера во Всевышнего, которая без веры в бессмертие теряет свой смысл.

Ключевые слова: душа, религиозная притча, дух, ад, рай, башкирская малая проза, ислам

Для цитирования: Набиуллина Г. М. О бессмертии души в башкирской малой прозе. *Oriental Studies*. 2019;(3): 544–553. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-544-551.

UDC 821.512.141

Bashkir Minor Prose: the Theme of Immortality of Soul

*Gulnur M. Nabiullina*¹

¹ Akmullah Bashkir State Pedagogical University (3a, Oktyabrskoy Revolyutsii Str., Ufa 450000, Russian Federation)

Cand. Sc. (Philology), Associate Professor

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4640-3449>. E-mail: gulnurnabiullina@mail.ru

Abstract. Since the earliest times, the issue of the immortality of soul has been turned to by numerous thinkers, including Bashkir authors. The emergence of the new historical era in the late 1980s made it possible — and necessary — to have deeper insights into the topic, reevaluating the role of religion in social discourse. The *goal* of the study is to investigate the artistic understanding of the motif in present-day minor prose works by Bashkir writers in its relations to respective religious plots, which includes the necessity to meet the objectives as follows: 1) to interpret plots of religious fables; 2) to analyze short stories by M. Yamaletdinov, A.-G. Utyabai, T. Iskandaria, literary miniatures by G. Khusainov through the use of the cluster approach and motif analysis to reveal typological peculiarities and individual characteristics of minor genres that establish the logic of fiction narratives. *Materials.* The paper analyzes religious plots, *The Eternal Loneliness* (Rus. *Vechnoe odinochestvo*) by M. Yamaletdinov, *The Picked Apple* (Rus. *Sorvannoe yabloko*) by A.-G. Utyabai, *Saturniidae — Mother's Butterfly* (Rus. *Pavlinoglazka — mamina babochka*) by T. Iskandaria, literary miniatures *The Soul* (Rus. *Dusha*) and *The Soul's Ascension to Heaven* (Rus. *Voznesenie dushi na nebesa*) by G. Khusainova. *Results.* The examined minor prose works largely seek to conceive essential religious aspects and scientific hypotheses, e. g., when it comes to the immortality of soul, authors tend to make use of religious motifs in search of answers, and even analyze ideas of some contemporary scientists. The belief in immortality is manifested in events of the literary works, different space-time dimensions, and emotional states of characters. The described concepts of the Muslim faith, such as *Jannah* 'paradise', *Jahannam* 'hell', soul, body, *dhikr*, prayer, *tasbeeh* '(prayer) beads', come to the fore and serve as textual joining links.

Conclusions. The article concludes comparative analyses of understudied texts and religious plots may give rise to a new understanding of spiritual quests of that period, esteem the writers' thoughts about relations between the God and soul, immortality of the latter, and facilitate an objective appraisal of modern Bashkir minor prose. Despite the examined texts have individual features and invoke differing psychological conditions, it is faith in the Almighty that serves as a 'structural nucleus' of the plots, and without the belief in immortality the former loses its meaning and significance.

Keywords: soul, religious fable, spirit, hell, paradise, Bashkir minor prose, Islam.

For citation: Nabiullina G. Bashkir Minor Prose: the Theme of Immortality of Soul. *Oriental Studies*. 2019;(3): 544–553. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-544-551.



Введение

Душа и что происходит с ней после смерти человека — вечный и ныне также актуальный вопрос волновал человечество во все времена, начиная с глубокой древности, о чем свидетельствуют дошедшие до нас мифология многих народов, размышления о душе египетских, китайских, индийских мудрецов, греческих и римских стоиков.

Согласно философскому энциклопедическому словарю, «душа (греч. ψυχή, лат.

anima)» — это понятие «об особой нематериальной субстанции независимой от тела» [Философский словарь 1989: 185], которое восходит к термину анимизм, введённому в 1871 г. «в этнографическую науку английским учёным Э. Б. Тайлором» [Философский словарь 1989: 28].

По Сократу «душа „дарит в нас“, но в отличие от тела „она невидима“» (цит. по: [Кессиди 1988: 159]). Ученый-философ Ф. Х. Кессиди, выявляя «общий дух учения

Сократа», пишет: «... Душа со смертью тела отделяется от всего материального, от всего изменчивого и преходящего, т. е. от всего того, что подчиняется физическим законам, и переходит в иной, идеальный мир. В мир вечности» [Кессиди 1988: 167–168].

Древнегреческий философ и ученый Аристотель в своём трактате «О душе» дает три определения души, в «Этикете» — структуру человеческой души (цит. по: [Чанышев 1981: 91–97]).

Заглянув в мифологию, можно выявить представление о душе древних башкир: *йән* ('душа') «может жить автономно, улететь после смерти человека, войти в нового человека» [Хисамитдинова 2010: 127]; «материалы, собранные этнографами и фольклористами, показывают, что по представлениям башкир традиционного мышления, душа имеется у всего, и это позволяет переходить ей из одного состояния в другое» [Аминев 2013: 97].

В концепциях христианской и мусульманской философии средних веков душа человека трактуется как «созданное богом неповторимое бессмертное духовное начало» [Философский словарь 1989: 186], именно в таком понимании она интересовала и интересуется многих творческих людей.

Дух «мусульманства и исламской идеологии, преобладание произведений религиозного содержания» [Хусаинов 1998: 370] характерны литературе периода XIII–XVI в. и суфийской литературе.

Башкирские советские поэты бессмертия души связывали с народно-религиозными воззрениями. Среди башкирских литераторов необходимо отметить талантливого поэта-романтика Рафаэля Сафина (1932–2002), создавшего образ души в своей драматической поэме «Янбика», написанной в 1970-х гг.

В этом произведении душа умершей Янбики, объединившая два мира в одном пространстве, показывается героям поэмы, оберегает их, направляет на верный путь, испытывает и тестирует на нравственность. Идея поэмы Р. Сафина основана на башкирском народном творчестве, где упоминается, что «дух умершего человека — рух — будет приходить к своему дому в течение сорока дней. Если придет, то сядет на гвоздь и будет ждать, когда дадут милостыню. Раздав милостыню сиротам, старикам, помянув

души умерших, получишь божье вознаграждение. После этого духи уходят» [Башкирское народное творчество 1995: 259].

В стихотворении «Кыр каззаны» ('Дикие гуси', 1962) души погибших в Великой Отечественной войне солдат являются поэту во сне в образе диких гусей.

В поэзии и повседневной жизни термин *душа* не раз упоминается: у человека одухотворённого она стремится ввысь, в космическое пространство. К примеру, в стихотворении башкирского поэта Рашида Назарова (1944–2006) радость лирических героев в поэзии отображается через полет его души:

Когда весна родным призывом
Кричала мне на голоса,
Когда душа сплошным порывом
Взлетала песней в небеса... (перевод А. Хусаинова).

Когда человеку плохо, то говорят *йәнәм алкымьма килде* ('душа застряла в горле'). До этого немало башкирских писателей обращались к религиозной теме, однако бессмертия души в современной малой прозе не было предметом исследования, что подчёркивает актуальность данной работы.

Постановка задачи

Появление многотомных трудов по исследованию литературы и фольклора свидетельствует об усилении внимания к научному изучению башкирской литературы и художественному наследию народа. Несмотря на это, проблема отражения мотива бессмертия души в современной прозе остается открытой, и, как нам кажется, она заслуживает пристального внимания.

Учитывая сказанное, нами поставлена цель — изучение художественного осмысления бессмертия души в современной башкирской малой прозе в сопоставлении с религиозным сюжетом, для достижения которой решаются следующие задачи:

– объяснить сюжет религиозного предания;

– провести анализ рассказов М. Ямалетдинова, А.-Г. Утябая, Т. Искандарии, миниатюр Г. Хусаинова, используя кластерный подход, «который позволяет рассматривать ряд произведений разных авторов как некое формально-смысловое единство» [Юхнова 2018: 192] и мотивный анализ для выявления типологических особенностей и инди-

видуальных признаков малых жанров, формирующих логику художественного повествования.

В качестве материала для анализа были выбраны религиозный сюжет, рассказы «Вечное одиночество» М. Ямалетдинова, «Сорванное яблоко» А.-Г. Утябая, «Павлиноглазка — мамина бабочка» Т. Искандарии, миниатюры «Душа», «Вознесение души на небеса» Г. Хусаинова. Предметом исследования являются народно-религиозные и философские идеи.

Основная часть

В конце 80-х гг. XX в. у авторов появилась возможность раскрыть сущность данной темы независимо от идеологических предрассудков. По целенаправленному вниманию к данной проблеме можно выделить творчество таких писателей, как Г. Хусаинов (1928), М. Ямалетдинов (1947), А.-Г. Утябай (1960), Т. Искандария (1958).

В основу миниатюр «Душа» (2000) и «Вознесение души на небеса» (2000) известного башкирского ученого-литературоведа, народного писателя Республики Башкортостан Г. Хусаинова, рассказов «Вечное одиночество» (1999) М. Ямалетдинова, «Сорванное яблоко» (2011) А.-Г. Утябая, «Павлиноглазка — мамина бабочка» (2017) Т. Искандарии легла религиозная концепция. Надо сказать, что вышеперечисленные произведения не равны по уровню мастерства, эмоциональной наполненности, глубине мысли, тем не менее они продиктованы одинаковым стремлением познать аксиологические аспекты ислама.

На наш взгляд, среди множества произведений, посвящённых образу души, два самых отличительных рассказа написаны М. Ямалетдиновым и А.-Г. Утябаем. Философское восприятие действительности сближает эти произведения с миниатюрами Г. Хусаинова и рассказом Т. Искандарии. Анализ вышеупомянутых произведений методами кластера и мотива поможет увидеть сложность и индивидуальное своеобразие творчества их авторов в аспекте современного башкирского литературоведения.

Как отмечает И. С. Юхнова: «... В XIX в. в лирике начинается процесс разрушения традиционных жанровых форм и вместе с тем появляется целый ряд произведений, восходящих к одному источнику, вступающих с ним в диалог. И таким источником

становится не только поэтическая антология, т. е. лирика античных авторов, но и произведения поэтов-современников» [Юхнова 2018: 192–193].

Перефразируя слова учёного, мы можем отметить, что в современной башкирской прозе появились произведения, «восходящие» к «узнаваемому» источнику — сюжету религиозно-философского предания; писатели, «вступая в диалог» с преданием, воплотили свои представления о бессмертии души. Здесь «непосредственная связь подряд идущих мотивов» [Ветловская 2002: 105] — «души», «путешествия души», «ада», «рая» — выражает религиозные представления авторов, анализировать которые невозможно без глубокого проникновения в исламскую религию.

В священном Коране и в хадисах довольно скудно дана информация о душе. Все это объясняет 85-я сура аята «Ал-Исра»: «Они станут спрашивать тебя о душе. Отвечай: «Только моему Господу ведомо, что такое Дух. Но вам [об этом] дано знать очень мало» [Коран 2009: 260].

По мнению большинства ученых-богословов «из ахль ас-Сунна ва аль-джама‘а (‘люди Сунны и согласия общины’), <...> истину о душе лучше всего вверить Всевышнему Аллаху и не углубляться в данную тему. Они утверждают, что про душу можно сказать только следующее: „Душа — это то, посредством чего человек оживляется“. <...> Шариат не позволяет открыть всю тайну и сущность о ней, потому что считается, что простой человеческий разум не в состоянии всецело понять ее, хотя об этом могут ведать некоторые особые слуги Всевышнего, коих Он одарил необыкновенными способностями и проницательностью (расихун)...» [Она бессмертна 2016].

Согласно Корану и хадисам, все же, когда речь идёт о душе, она представляется отдельно от тела человека: после смерти человека его душа предстаёт перед Аллахом, праведники попадут в рай, грешники — в ад или останутся в *барзахе*¹ до дня Воскресения. Данной концепции придерживаются и башкирские авторы, развитие её посмотрим на примере вышеуказанных произведений.

¹ *Барзах* — в исламской эсхатологии промежуточное состояние, в котором пребывает человеческая душа в период между смертью и днём воскресения.

После смерти Магиды и Зайнаб — гер е религиозной теологии данного образа свидетельствуют о накоплении новых знаний и качеств в творческом развитии писателя, о расширении горизонтов его поисков.

М. Ямалетдинова вдохновила книга Валерии Пороховой «Коран. Переводы смыслов», которая произвела на него глубокое впечатление, об этом он вспоминает в своём эссе [Ямалетдинов 2007: 357].

Действительно, после прочтения книги В. Пороховой в его произведениях религиозная тема заняла достойное место, воспитание деда Газзала также даром не прошло [Ямалетдинов 2007: 345].

Маулит Ямалетдинов перевел суры Корана и переложил их в стихотворные строки, тему путешествия души продолжил в повести «Заблуждение» (2006). Заслуги писателя очевидны: его творчество направлено на то, чтобы донести до народа аяты Корана в доступной форме.

Целостное художественное видение образа матери, обладающего огромной внутренней силой, присуще произведению А.-Г. Утябая, где в первой части рассказа повествуется о жизни нравственно чистой, духовно сильной женщины-мусульманки, во второй — путешествие её души. Рассказ «Сорванное яблоко» показывает появление религиозных мотивов в творчестве писателя, которые в дальнейшем развиты в романе «Кладбища вне» (2011). Эта тема связана с современными задачами изучения исламской религии в обществе, имеет определенную направленность — показать роль традиционной религии в формировании культуры и национального менталитета башкир, при этом находя новые изобразительные средства.

Боль утраты матери, перенесенной автором, побуждает его осмыслить пережитое, найти своё решение. «... Не только действие, но и действующие лица, их характеры, убеждения, поступки, связи, отношения, наконец, авторская концепция, охватывающая произведение единой мыслью или системой мыслей, — одним словом, решительно всё передается с помощью мотивов и их комплексов» [Ветловская 2002: 100].

«Сорванное яблоко» А.-Г. Утябая — один из лучших рассказов 2000-х гг. башкирской прозы, посвящённый «светлой памяти его матери Марьям Хайбуловны» [Набиуллина 2012: 1501], написанный с вы-

соким мастерством и с особым вдохновением. Религиозный мотив никак не мешает создать прекрасный образ матери, мудрой женщины, прожившей жизнь в труде и в согласии со своей совестью, воспитавшей 11 детей, — наоборот, служит примером жертвенности и милосердия.

Прозаики, изображая загробный мир, параллельно описывают и земную жизнь: образ души и её бессмертие созданы благодаря сочетанию пространственного и временного единства.

Описание загробного мира у М. Ямалетдинова по структуре своей более сложное, чем у А.-Г. Утябая. Произведения открывают читателям глаза на удивительные явления мирской жизни, дают оценку деятельности людей, наглядно показывая, куда попадают неверные и грешники после кончины.

Избирая основным моментом мотив распределения душ в ад и рай, авторы концентрируют внимание на поступках героев до их смерти, нравственность показана писателями как указатель дальнейшего пути души в загробном мире, ад «выступает моделью современного общества, полного людей, пренебрегших своим духовным развитием, ставших духовными мертвецами» [Горина 2017: 153], подобное решение строится на вере писателей в ислам.

У Т. Искандарии развернутая характеристика иного мира отсутствует, она лишь описывает диалог души с Создателем на небесах. Отмечая положительный опыт писателей в переосмыслении исламских ценностей и возрождения национально-религиозного самосознания, надо подчеркнуть, что прозаики демонстрируют понимание важности роли религии в решении духовных вопросов.

В отличие от рассказов миниатюры Г. Хусаинова носят научно-популярный характер, писатель умело соединяет религиозные, научные и художественные источники, которые связаны с его научно-исследовательской деятельностью, и стремится раскрыть тему. К примеру: «Русский ученый Дмитрий Панин считал, что душа человека существует в определённом участке тела между сердцем — горлом — мозгом как сгущение трансфизических частиц...» [Хусаинов 2000: 389]. Художественно осмысленные религиозные, научные факты

и предположения приближают, согласно замыслу автора, читателя к тайнам Вселенной.

В этой связи Г. Хусаинов обращается к опыту ученых и в миниатюре «Вознесение души на небеса» упоминает имена В. П. Казначеева, К. Э. Циолковского, А. Л. Чижевского, которые обращались к теме бессмертия души, и академика В. И. Вернадского, который предложил учение о «переходе биосферы в состояние ноосферы», а также теолога-дарвиниста Тейяра де Шардена, назвавшего «этот слой ноосферой или же сферой разума» [Хусаинов 2000: 393].

Из вышеприведенных примеров нужно сделать вывод, что для анализа миниатюр Г. Хусаинова потребуется определенная подготовленность исследователя, видимо, поэтому на сегодняшний день в трудах, посвященных творчеству писателя, упоминания об этих миниатюрах практически отсутствуют.

Заключение

Художественное решение проблемы бессмертия души в современной башкирской малой прозе заслуживает внимания. Исследуя рассказы и миниатюры башкирских писателей, обнаруживаем, что произведениям характерны два эмоциональных момента: это смерть тела человека и переход души в мир иной. «Структурное ядро сюжета» всех трех рассказов составляет общий религиозный мотив: мотив души и мотив небесного свода, которые переданы своеобразными изобразительными средствами, основу которых сближают уход героини в «мир иной», «выход души из тела и возвышение ее на небеса».

Мотив небесного свода используется при описании топоса: стремясь передать масштаб местности, прозаики используют важнейшие понятия и характерные черты мусульманского вероисповедания. Художественные средства и приемы подчинены раскрытию глубины отношений между людьми, соответствующие религиозной культуре. Достаточно будет сказать об описании ада, о часе допроса душ умерших, но главным в произведениях остается глубокая вера в бессмертие души.

Через комплекс мотивов прозаики приходят к проблеме бессмертия души, уже будучи знакомыми с исламом. Мотив души у

М. Ямалетдинова усиливает ощущение реальности событий своей драматичностью, у А.-Г. Утябая трогает проникновенной человечностью, у Т. Искандарии больше раскрывает душевное состояние детей, родители которых покинули тленный мир.

В творчестве писателей остро ощущается настроение эпохи, произведения тесно связаны с современностью. На наш взгляд, М. Ямалетдинов и А.-Г. Утябай душу интерпретируют больше в религиозном плане, чем Г. Хусаинов, у которого преобладает явное философское осмысление, у Т. Искандарии же понимание не лишено народно-религиозного представления. Удивительно, писатели-мужчины пишут о тонкостях женской души, как упомянули выше, Р. Сафин в советский период также обратился к женской душе, у Т. Искандарии мужская и женская душа приходят в образе бабочки-павлиноглазки. Г. Хусаинов не конкретизирует представления о душе, а размышляет об отвлеченном (абстрактном) образе.

Героиня А.-Г. Утябая — реальная женщина, это его мать, описанный эпизод — путешествие души — художественный вымысел.

Следует сказать о главной находке М. Ямалетдинова — это сложное образное описание небесного свода, оно построено на религиозных преданиях и знаниях «ночного путешествия пророка Мухаммеда и его вознесении на небеса» [Хусаинов 2007: 61], которое представлено в «произведении Р. Фахретдинова «Мухаммад (галяйхи-с саям)» (начало XX века) [Сибгатов 2017: 70] и в произведении Г. Хусаинова «Пророк Мухаммед» (2007).

И «вечно горящий огонь», и «грешники, получившие наказание за безнравственные земные деяния», и многие другие детали составляют ясное и цельное представление об «аде», который упоминается в Священных писаниях мировых религий. Души героинь А.-Г. Утябая и М. Ямалетдинова пережили «смерть тела». Художественные средства изображения направлены на то, чтобы передать религиозный подтекст рассказов Утябая, Ямалетдинова, Искандарии и выяснить место человека в сложной системе мироздания. Хотя поводом для создания образов были отнюдь не радостные события, прозаики написали произведения, проникнутые оптимизмом — верой в бессмертие души

человека. Рассказы существенным образом дополняют представление о современной башкирской прозе.

Идентичность общих мотивов и сюжетных элементов, одухотворенная поэтичность, такие понятия мусульманского вероисповедания, как «рай», «ад», «душа», «тело», «молитва», «чётки», «40 дней», оправдывают использование современной малой прозы, так как рассказы А.-Г. Утябая, М. Ямалетдинова, Т. Искандарии, миниатюры Г. Хусаинова объединены идеей и тематическими элементами, имеют один и тот же источник.

Источники

- Искандария 2017 — *Искандария Т.* Павлиноглазка — мамина бабочка (на башкирском языке) // *Дочь Башкортостана*. 2017. № 1. С. 16–19.
- Утябай 2011 — *Утябай А.-Г.* Сорванное яблоко (на башкирском языке). Уфа: Китап, 2011, 406 с.
- Хусаинов 2000 — *Хусаинов Г. Б.* Весь мир (на башкирском языке). Уфа: Китап, 2000. 576 с.
- Хусаинов 2007 — *Хусаинов Г. Б.* Пророк Мухаммед // *Ватандаш*. 2007. № 6. С. 43–83.
- Ямалетдинов 1999 — *Ямалетдинов М. Б.* Подарок (на башкирском языке). Уфа: Китап, 1999. 272 с.
- Ямалетдинов 2007 — *Ямалетдинов М. Б.* Круг (на башкирском языке). Уфа: Китап, 2007. 357 с.

Sources

- Iskandariya T. I. Saturniidae – Mother’s Butterfly. *Bashkortostan Kyzy*. Ufa, 2017. No. 1. Pp. 16–19. (In Bash.)
- Khusainov G. B. [The Whole World]. Ufa: Kitap, 2000, 576 p. (In Bash.)
- Khusainov G. B. The Prophet Muhammad. *Compatriot*. Ufa, 2007. No. 6. Pp. 43–83. (In Russ.)
- Utyabay A.-G. [The Picked Apple]. Ufa: Kitap, 2011, 406 p. (In Bash.)
- Yamaletdinov M. B. [The Circle]. Ufa: Kitap, 2007, 357 p. (In Bash.)
- Yamaletdinov M. B. [The Present]. Ufa: Kitap, 1999, 271 p. (In Bash.)

Литература

- Аминев 2013 — *Аминев З. Г.* Эпос «Урал батыр» и мифология башкир. Уфа: Дизайн Пресс, 2013. 160 с.
- Башкирское народное 1995 — Башкирское на-

родное творчество. Обрядовый фольклор. Т. I. Уфа: Китап, 1995. 259 с.

- Ветловская 2002 — *Ветловская В. Е.* Анализ эпического произведения: проблемы поэтики. СПб.: Наука, 2002. 123 с.
- Гогиберидзе 2009 — *Гогиберидзе Г. М.* Исламский толковый словарь. Ростов н/Д: Феникс, 2009. 266 с.
- Горина 2017 — *Горина Н. В.* Художественное пространство в пьесах А. Попова // *Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия*. Саранск, 2017. № 4 (44). С. 152–163.
- Кессиди 1988 — *Кессиди Ф. Х.* Сократ. М.: Мысль, 1988. 220 с.
- Коран 2009 — Коран / отв. ред. А. А. Магомедов; пер. М.-Н. О. Османова. М.; СПб: ДИЛЯ, 2009. 576 с.
- Михановский 2011 — *Михановский В. С.* В луче фиолетовом и золотом (Дмитрий Панин) [электронный ресурс] // *Голос эпохи*. 09.07.2011. URL: <http://www.golos-epochi.ru>. (дата обращения: 01.02.2019)
- Набиуллина 2012 — *Набиуллина Г. М.* Исламские ценности в рассказе А.-Г. Утябая «Сорванное яблоко» // *Вестник Башкирского университета*. 2012, № 3 (I). Том 17. С. 1501–1504.
- Она бессмертна 2016 — Она бессмертна [электронный ресурс] // *Исламский образовательный портал*. 9 января 2016. URL: <http://islamdag.ru/verouchenie/23677> (дата обращения: 01.02.2019).
- Прокудина 2001 — *Прокудина Т. Н.* Возможные концепции бессмертия в современной культуре [электронный ресурс] // *Серия «Symposium», Формирование дисциплинарного пространства культурологи*. Выпуск 11. Мат-лы науч.-метод. конф. (г. Санкт-Петербург, 16 января 2001 г.). СПб: Санкт-Петербургское философское общество: 2001. С. 126–130. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/prokudina-tn/vozmozhnye-konceptcii-bessmertiya-v-sovremennoy-kulture> (дата обращения: 25.01.2019).
- Саньярова 2008 — *Саньярова Р. Р.* Концепты внутреннего мира человека в башкирской языковой картине мира (на материале трилогии З. Бишевой «К свету») // *Вестник Башкирского университета*. 2008. № 4. С. 1012–1015.
- Сибгатов 2017 — *Сибгатов Ф. Ш.* Творчество Р. Фахретдинова в контексте традиционной арабо-мусульманской литературы // *Вестник Марийского государственного университета*. 2017. № 2 (26). С. 69–74.

- Философский словарь 1989 — Философский энциклопедический словарь / редкол.: С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичёв и др. 2-е изд. М.: Сов. энц., 1989, 815 с.
- Хисамитдинова 2010 — *Хисамитдинова Ф. Г.* Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. С. 127.
- Хусаинов 1998 — *Хусаинов Г. Б.* Литература и наука. Уфа: Гилем, 1998. 613 с.
- Чанышев 1981 — *Чанышев А. Н.* Аристотель. М.: Мысль, 1981. 200 с.
- Юхнова 2018 — *Юхнова И. С.* Пушкинский «Пророк» в ранней прозе В. Набокова и Г. Газданова [электронный ресурс] // Новый филологический вестник, 2018. № 2 (45). С. 191–199. URL: http://slovorggu.ru/2018_2/45.pdf (дата обращения: 7.01.2019).
- References**
- [Bashkir Folk Art: Ceremonial Folklore]. Vol. I. Ufa: Kitap, 1995, 259 p. (In Bash.)
- [Encyclopedic Dictionary of Philosophy]. S. S. Averintsev, E. A. Arab-Ogly, L. F. Ilyichyov et al. (eds.). 2nd ed. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya, 1989. 815 p. (In Russ.)
- [She (It) Is Immortal]. An online Islamic educational portal. January 9, 2016. An Internet resource: <http://islamdag.ru/verouchenie/23677> (accessed: February 1, 2019). (In Russ.)
- [The Quran]. A. A. Magomedov (ed.); M.-N.O. Osmanov (transl.). Moscow; St. Petersburg: DILYA, 2009. 576 p. (In Russ.)
- Aminev Z. G. [The Epic of *Ural Batyr* and Bashkir mythology]. Ufa: Design Press, 2013. 160 p. (In Russ.)
- Cassidy F. H. Socrates. Moscow: Mysl', 1988. 220 p. (In Russ.)
- Chanyshev A. N. [Aristotle]. Moscow: Mysl', 1981. 200 p. (In Russ.)
- Gogiberidze G. M. [An Explanatory Dictionary of Islam]. Rostov: Phoenix, 2009. 266 p. (In Russ.)
- Gorinova N. V. Art space in A. Popov's plays. *Vestnik NII gumanitarnykh nauk pri Pravitel'stve Respubliki Mordoviya*. Saransk, 2017. No. 4 (44). Pp. 152–163. (In Russ.)
- Khislamitdinova F. G. [A Mythological Dictionary of the Bashkir Language]. Moscow: Nauka, 2010. 127 p. (In Russ.)
- Khusainov G. B. [Literature and Science]. Ufa: Gilem. 1998, 613 p. (In Russ.)
- Mikhanovsky V. S. [In the Ray of Purple and Gold (Dmitry Panin)]. An Internet resource: <http://www.golos-epohi.ru> (accessed: February 1, 2019). (In Russ.)
- Nabiullina G. M. Islamic values in *The Picked Apple* by A.-G. Utyabai. *Bulletin of Bashkir University*. 2012. No. 3 (I). Vol. 17. Pp. 1501–1504. (In Russ.)
- Prokudina T. N. Possible concepts of immortality in modern culture. In: [Creating a Disciplinary Space for Cultural Sciences]. Conf. proc. (St. Petersburg, January 16, 2001). Ser. 'Symposium'. Is. 11. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, 2001. Pp. 126–130. An Internet resource: <http://anthropology.ru/ru/text/prokudina-tn/vozmozhnye-koncepcii-bessmertiya-v-sovremennoy-kulture> (accessed: February 25, 2019). (In Russ.)
- Sanyarova R. R. Concepts of the individual's inner world in the Bashkir linguistic world-image (a case study of *Towards the Light* by Z. Biisheva). *Bulletin of Bashkir University*. 2008. Vol. 13. No 4. Pp. 1012–1015. (In Russ.)
- Sibagatov F. Sh. R. Fakhretdinov's creative work in the context of the traditional Arab-Muslim literature. *Vestnik of the Mari State University*. 2017. Vol. 11. No. 2 (26). Pp. 69–74. (In Russ.)
- Vetlovskaya V. E. [Analysis of an Epic Text: Problems of Poetics]. St. Petersburg: Nauka, 2002, 123 p. (In Russ.)
- Yukhnova I. S. Pushkin's '*The Prophet*' in early prose of V. Nabokov and G. Gazdanov. *The New Philological Bulletin*. 2018. No. 2 (45). Pp. 191–199. An Internet resource: http://slovorggu.ru/2018_2/45.pdf (accessed: January 7, 2019). (In Russ.)





Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
 Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Is. 3, pp. 552–560, 2019
 DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-552-560
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 821

Художественные переводы и их роль в диалоге литератур народов России на современном этапе развития

*Александра Михайловна Каторова*¹

¹ Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (д. 3, ул. Л. Толстого, 430005 Саранск, Российская Федерация)
 доктор педагогических наук, ведущий научный сотрудник
 ORCID: 0000-0002-6195-1171. E-mail: amkatorova@mail.ru

Аннотация. *Введение.* Художественные переводы с языков народов России в последние годы все реже появляются на книжных полках. Без взаимобмена духовно-художественными ценностями литература малочисленных народов имеет все шансы утратить свою жизнеспособность. *Актуальность* исследования обусловлена слабой изученностью заявленной темы и ее общественной значимостью. *Целью* работы является анализ сложившейся ситуации с публикациями переводных произведений писателей народов Российской Федерации, установление причин их резкого спада, попытка определить вероятностные последствия этого и возможные пути решения проблемы. В работе использованы сравнительно-сопоставительный, историко-культурный и статистический *методы*. *Результаты.* В последнее десятилетие литература, издаваемая на языках народов РФ, составляет примерно 2 % от всего объема художественной литературы, а переводная с этих же языков — десятые или тысячные доли процента. Основные причины создавшегося положения кроются в отсутствии должного интереса государственных структур к литературе и подготовке кадров профессиональных переводчиков с языков народов Российской Федерации, в потере связей региональных писателей с центром и др. Уменьшение публикаций переводных произведений обуславливает существенное снижение их роли в диалоге культур народов нашей страны.

Ключевые слова: художественный перевод, межкультурный диалог, литература народов России, издания переводной литературы

Для цитирования: Каторова А. М. Художественные переводы и их роль в диалоге литератур народов России на современном этапе развития. *Oriental Studies*. 2019;(3): 554–562. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-552-560.

UDC 821

The Present-Day Communication between Russia's National Literatures: Literary Translations and Their Impact

*Alexandra M. Katorova*¹

¹ Humanities Research Institute, Government of the Republic of Mordovia (3, L. Tolstoy Str., Saransk 430005, Russian Federation)
 Dr. Sc. (Pedagogics), Leading Research Associate
 ORCID: 0000-0002-6195-1171. E-mail: amkatorova@mail.ru

Abstract. Introduction. In recent years, literary translations from languages of Russia's peoples are becoming rarer and rarer. Without mutual exchanges of spiritual and artistic values minority literatures have every chance to lose their viability. **Rationale.** The issue under consideration remains understudied – despite its actual social significance. The *goal* of the work is to analyze the current situation related to publications of translated works by writers representing peoples of the Russian Federation, to identify causes of their sharp decline, attempts to determine the potential consequences of the latter and somewhat possible solutions of the problem. The work uses the comparative, historical, cultural, and statistical *methods*. **Results.** Throughout the last decade, non-Russian literary publications — in Russia's minority languages — constitute only 2 % of the whole of fiction publications, and published works translated from the same languages hardly constitute a tenth or a thousandth of one percent. The situation is basically caused by the lack of proper interest of state agencies towards literatures and training of professional translators specializing in languages of Russia's peoples, by the loss of ties between regional writers and the political center, etc. The decrease in publications of translated works significantly reduces their role in the communication of national cultures of our country.

Keywords: literary translation, intercultural dialogue, literatures of Russia's peoples, translated literary publications

For citation: Katorova A. M. The Present-Day Communication between Russia's National Literatures: Literary Translations and Their Impact. *Oriental Studies*. 2019;(3): 554–562. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-552-560.



Введение

В диалоге культур народов многонациональной России, воспитании толерантного отношения друг к другу, формировании общероссийской гражданской идентичности неопределимую роль играют произведения художественной литературы, в которых находят отображение особенности национального менталитета, обычаи и традиции, образ мыслей, взгляды на окружающую действительность и взаимоотношения людей. В условиях, когда в масштабах страны литература создается и издается примерно на пятидесяти семи языках, существенную значимость приобретают переводы произведений на русский и другие языки. Наблюдаемое в последние годы снижение изданий переводных произведений с языков народов Российской Федерации обуславливает утрату накопленных традиций и возможностей взаимообогащения литератур, уменьшение сферы межнационального общения, потерю вероятности признания на международном уровне. Отмеченная важность художественных переводов в развитии литератур и воспитании культуры межнационального общения, а также недостаток исследований в данной области обуславливают актуальность рассматриваемой проблемы.

Методология и методы исследования

Сравнительно-сопоставительный, историко-культурный и статистический методы исследования способствовали всестороннему раскрытию темы: показу сложившейся в наше время ситуации с изданиями переводной литературы и их журнальными публикациями; обоснованию недостаточности подготовки переводческих кадров, которая приводит к созданию неполноценных в эстетическом плане переводов; аргументации целесообразности изменения издательской политики на государственном уровне.

Задачи работы — выявить причины снижения изданий переводной литературы с языков народов Российской Федерации и установить его последствия, привести убедительные доводы в пользу необходимости увеличения переводной издательской продукции.

Результаты исследования и их обсуждение

Художественная литература создается, как правило, на родном для писателя языке и при отсутствии переводов на другие языки оказывается доступной лишь небольшому в масштабах страны количеству читателей, особенно если речь идет о ма-

лочисленных народах. Однако в переводах нуждаются не только национальные литературы, для которых весьма значимо расширение читательской аудитории (соответственно, увеличение влияния на общественное сознание) и признание их достижений на общероссийском уровне. Переводы необходимы и для полноценного развития русской литературы, поскольку способствуют ее обогащению, сближению разных культурных пластов, формированию общероссийских художественных традиций, в итоге — более глубокому постижению писателями проблем человеческого бытия и лучшему пониманию многоликого духовного мира современника. Художественный перевод — это всегда взаимообмен культурными и духовными ценностями, оригинальными картинками и моделями мира.

О значении художественных переводов в развитии литератур отдельных народов, стран и мировой литературы в целом сказано достаточно много. Теория художественного перевода во второй половине XX в. активно разрабатывалась многими учеными-филологами, в числе которых Г. Р. Гачециладзе [Гачециладзе 1972], И. А. Кашкин [Кашкин 1977], А. А. Попович [Попович 2000], В. П. Рагойша [Рагойша 1980] и др.

Подчеркнем, однако, что в перечисленных трудах основное внимание уделено вопросам общего характера, в том числе определению принципов, которых должны придерживаться переводчики, функций переводов, критериев их оценки, проблем воссоздания в переводах национальной специфики и особенностей стиля. Вместе с тем исследования, в которых анализируются переводы литератур народов России, единичны. Так, о переводах удмуртской литературы на другие финно-угорские языки рассуждает в своей статье В. Г. Пантелеева [Пантелеева 2007], проблемы взаимоперевода тюркских литератур обозначены в монографии М. Н. Киндиковой [Киндикова 2012].

Сегодняшнее состояние дел с изданиями переводов произведений писателей народов Российской Федерации никем не анализировалось.

Отметим, что развитию отечественной художественной литературы в советскую

эпоху уделялось самое пристальное внимание, действовала государственная книгоиздательская политика, в соответствии с которой общественно значимые произведения национальных писателей переводились и издавались как на русском языке, так и на языках других народов. Было понимание того, что «Сближение культур, непрерывный обмен мыслями, эстетическим опытом становятся движущей силой общелитературного развития, необходимой предпосылкой совершенствования и приумножения национальных культурных завоеваний» [Литература народов 2016: 40].

Взаимопереводы активно практиковались, как правило, в пределах отдельных регионов (например, среди литератур народов Поволжья и Приуралья) или языковых групп.

Ситуация с книгоизданием резко изменилась в постперестроечное время, что было обусловлено изменением общественно-политических условий, в первую очередь экономики и идеологии. Отрицательную роль сыграли развал Советского Союза, приватизация частными лицами государственной собственности, утрата старых и отсутствие новых идейных ориентиров.

Если в 1950–1980-е гг. переводы произведений национальных писателей на русский язык и взаимные переводы литератур народов разных национальностей занимали более половины всей издаваемой художественной литературы, благодаря чему художественное творчество даже малочисленных народов становилось достоянием миллионов людей, то в настоящее время издания сократились в сотни раз.

Статистические данные Российской книжной палаты свидетельствуют, что в последние пять лет (2014–2019 гг.) количество изданий художественной литературы на языках народов РФ составляет примерно 2 % от книг на русском языке, а переводной с отдельных языков — тысячные, сотые и десятые части процента (см. табл. 1). В таких условиях появление новых писательских имен типа Расула Гамзатова, Мусы Джалиля, Владимира Санги, Юрия Рытхэу, Давида Кугультинова, произведениями которых зачитывались миллионы читателей, под большим сомнением.

Таблица 1. Издания художественной литературы, в том числе переводной
 [Table 1. Fiction publications, including translated ones]

№ п/п [No.]	Издания [Publications]	Число наименований книг по годам [No. of publications by years]				
		2014	2015	2016	2017	2018
1	Художественная литература (всего)	14 874	16 303	17 505	19 135	20 380
2	Литература на языках народов РФ	161* (2,0 %)	376 (2,3 %)	488 (2,7 %)	380 (1,9 %)	448 (2,1 %)
3	Переводная литература (не только художественная, всего)	11 692	11 628	нет данных**	15 121	16 765
	➤ с английского	6 738 (57,6 %)	нет данных	нет данных	9 226 (61 %)	10 277 (61 %)
	➤ с французского	955 (8 %)	нет данных	нет данных	1 271 (8 %)	1 406 (8 %)
	➤ с немецкого	725 (6,2 %)	нет данных	нет данных	833 (5,5 %)	963 (5,7 %)
	– с русского	1 578 (13 %)	нет данных	нет данных	1 563 (10 %)	1 799 (10,7 %)
	❖ с татарского	26 (0,22 %)	нет данных	нет данных	45 (0,29 %)	38 (0,22 %)
	❖ с якутского	18 (0,15 %)	нет данных	нет данных	22 (0,14 %)	17 (0,1 %)
	❖ с башкирского	14 (0,12 %)	нет данных	нет данных	15 (0,09 %)	16 (0,09 %)
	– с чувашского	9 (0,07 %)	нет данных	нет данных	10 (0,06 %)	18 (0,1 %)
	– с калмыцкого	1 (0,008 %)	нет данных	нет данных	1 (0,006 %)	6 (0,03 %)
	– с карельского	0	нет данных	нет данных	4 (0,026 %)	6 (0,03 %)
	– с марийского	1 (0,008 %)	нет данных	нет данных	6 (0,04 %)	4 (0,02 %)
	– с ненецкого	0	нет данных	нет данных	2 (0,01 %)	3 (0,017 %)
	– с нивхского	1 (0,008 %)	нет данных	нет данных	1 (0,006 %)	0

* данные по этой позиции за 1 полугодие 2014 г.

** отсутствие данных обусловлено изменением в 2015 и 2016 гг. форм статистической отчетности

сти (см.: [Статистические показатели 2015; Статистические показатели 2016]).

При выборе сведений из статистических показателей работы Российской книжной палаты для составления таблицы мы преследовали две цели: во-первых, показать доминирование изданий переводной литературы с иностранных языков и языков народов России; во-вторых, представить тенденцию, характерную для большинства национальных литератур нашей страны. Приведенные данные свидетельствуют, что

из зарубежных изданий больше всего книг переводится с английского, французского и немецкого языков, с языков народов России — с татарского, якутского и башкирского. Однако при этом количество последних не достигает даже одного процента от всего массива изданной художественной литературы.

Такая ситуация возникла не сегодня, она характерна для всего периода 2000-х гг. Для доказательства процитируем К. М. Сухорукова, заместителя генерального дирек-

тора по науке Российской книжной палаты: «Уже традиционно почти никак не отмечены переводы на русский с языков народов Российской Федерации и стран СНГ. <...> В 2012 году отмечено 59 названий книг, переведённых с норвежского языка, но не обнаружено ни одного перевода с <...> мансийского или нанайского, абхазского или абазинского, уйгурского или ногайского» [Сухоруков 2012].

Анализ статистических данных доказывает отсутствие интереса издателей к литературам народов России и приводит к выводу, что издательская политика требует серьезного обсуждения и решения на государственном уровне. С тем чтобы произведения национальных писателей выполняли свои функции (воспитательную, познавательную, коммуникативную, эстетическую), способствовали налаживанию диалога культур, необходимо, чтобы с ними знакомились не только свои, но и иноязычные читатели. А этого можно добиться только при помощи художественных переводов на русский и другие языки народов нашей страны.

Не вызывает сомнений, что для перевода должны отбираться лучшие произведения, обладающие высокими художественно-эстетическими достоинствами и способствующие формированию духовных ценностей,

расширению знаний читателей об окружающем мире, о проблемах современности и изменениях в психологии людей. В переводе всего художественного продукта, издаваемого в национальных регионах зачастую без рецензирования и необходимой редакторской правки, нет никакого смысла. В недалеком прошлом переводные произведения публиковались первоначально в столичных литературно-художественных журналах, в частности в «Дружбе народов» и др., и только после получения положительных отзывов выходили в свет отдельными книгами.

В настоящее время издательская политика коренным образом изменилась, у редакций журналов, не получающих серьезной государственной поддержки, на первое место вышли коммерческие интересы, что постепенно привело к забвению высоких целей и благих намерений. В результате этого даже упомянутая выше «Дружба народов» постепенно превратилась в «дружбу русских писателей». Редакция журнала лишь изредка публикует переводные произведения писателей бывших союзных республик и практически игнорирует литературу народов России. В подтверждение сказанному приведем статистические данные, составленные нами на основе изучения содержания журнала за последние пять лет (2013–2018 гг.).

Таблица 2. Количество публикаций переводных произведений с языков народов России
[Table 2. Numbers of publications – translations from Russia's national languages]

№ п/п [No.]	Язык оригинала [Source language]	Количество публикаций и фамилии авторов [Number of publications and names of authors]	Год издания [Year of publication]	Примечания [Notes]
1.	татарский	3 (Р. Файзуллин, А. Мингазова, М. Мирза)	2013, № 7, № 12	
2.	абхазский	1 (Д. Начкебия)	2014, № 1	В авторском переводе
3.	кабардинский	1 (А. Шогенцуков)	2014, № 12	В рубрике «Золотые страницы ДН»
4.	еврейский	1 (М. Грубиян)	2014, № 7	В рубрике «Золотые страницы ДН»
5.	манси	1 (Ю. Шесталов)	2015, № 6	В рубрике «Золотые страницы ДН»
6.	балкарский	1 (К. Кулиев)	2015, № 5	В рубрике «Золотые страницы ДН»
7.	марийский	1 (В. Колумб)	2015, № 6	В рубрике «Золотые страницы ДН»
8.	удмуртский	1 (Ф. Васильев)	2015, № 2	В рубрике «Золотые страницы ДН»

Итак, в последние годы из литературы народов России нового времени в «Дружбе народов» были опубликованы переводные произведения лишь трех татарских писателей и одного абхазского (последнее в авторском переводе). В этом плане не стал исключением даже 2015 г., объявленный «Годом литературы»¹ в России, когда в течение года были перепечатаны стихи трех финно-угорских поэтов и одного балкарского, давно известные русскоязычному читателю. Кроме того, произведения Ф. Васильева, В. Колумба, Ю. Шесталова и К. Кулиева опубликованы в связке с переводчиками, т. е. не как сам по себе ценный художественный материал, а второстепенный. Здесь напрашивается аналогия с содержанием бунеевского школьного учебника по литературе, в котором «Парус» М. Лермонтова играет роль иллюстративного материала к повести В. Катаева «Белеет парус одинокий». После прочтения стихотворения учащиеся должны задуматься лишь над тем, «Почему Катаев именно так назвал книгу?» [Бунеев 1998: 243].

Исключением из правил следует считать 4-й номер журнала за 2017 г., в котором опубликовано по одному стихотворению десяти современных поэтов России (Ш. Али (Алиев), В. Васильев, З. Дербендли, С. Динисламова, Н. Куулар, Е. Рультинэут, А. Тимиркаев, Т. Тудегешева, Ш. Узденов, Ю. Шидов) из 229 авторов, вошедших в антологию, изданную в том же году [Современная литература 2017].

Смеем предположить, что редакция журнала не смогла пройти мимо этого оригинального и чрезвычайно значимого в истории культуры России издания. Вместе с тем подчеркнем неоднозначность выбора имен поэтов. На наш взгляд, он обусловлен преимущественно не бесспорно самой высокой художественно-эстетической ценно-

¹ Зам. директора Российской книжной палаты по науке К. М. Сухоруков о результатах «Года литературы» писал: «...для российских книжников минувший Год литературы (как и предшествующий Год культуры) оказался годом множества благих пожеланий, но очень малого количества конкретных и сколько-нибудь эффективных мер по долгосрочной адресной поддержке приоритетных для нашего государства и общества секторов книгоиздания и книгораспространения» [Сухоруков 2015].

стью избранных произведений, а желанием удивить читателя различием этнокультур.

Среди публикаций переводов писателей стран ближнего зарубежья за последние 5 лет преобладают произведения армянских (22) и грузинских (21) авторов, в три–четыре раза меньше белорусских, литовских, узбекских и украинских, единичными перепечатками ранее опубликованных материалов представлены молдавская, таджикская и туркменская литературы, а переводы казахских и киргизских писателей вообще отсутствуют. Данную ситуацию нельзя объяснить ни политическими, ни историко-культурными факторами, ни аксиологическим подходом. Наиболее вероятная причина этого явления — в сложившихся обычаях, личных связях писателей, переводчиков и сотрудников журнала.

Говоря о злободневных проблемах, касающихся изданий переводов, необходимо подчеркнуть утрату в последние десятилетия традиций школы художественного перевода. По справедливому мнению А. Талыбовой, «сегодня у нас есть лишь небольшое число более или менее профессиональных литераторов, занимающихся попутно с собственным творчеством и разовыми переводами, а ведь перевод — искусство самоценное...» [Талыбова 2012].

Причину создавшегося положения следует искать, на наш взгляд, не только в том, что работа переводчиков редко оплачивается по достоинству; главная кроется в недостатках подготовки специалистов в области художественного перевода. Целебно направленно переводчиков художественной литературы готовят в одном вузе нашей страны — Литературном институте им. А. М. Горького, ежегодный набор в который в последние годы составляет немногим более 100 человек на две специализации: «Литературный работник» и «Переводчик художественной литературы». При этом из нормативных документов, в частности из «Правил приема...» в институт и «Основной профессиональной образовательной программы...», следует, что это переводчики с западноевропейских или восточных языков: «Абитуриент, поступающий на обучение «Переводчик художественной литературы», предоставляет перевод с любого *западноевропейского* (или, по объявлению приемной комиссии, с *восточного*) язы-

ка...» [Правила приема... 2018]; «Задачи профессиональной деятельности выпускника: решение задач создания высокохудожественных, основанных на достижениях современной теории и практики, переводов наиболее значительных и актуальных произведений *зарубежной литературы*»; «Профессиональные компетенции. Выпускник должен обладать: готовностью и способностью в переводческой работе глубоко анализировать идеологическую и эстетическую сторону переводимой литературы, основательно изучать историю и современное положение *страны, где создана переводимая книга* (ПК-21)» (курсив наш. — А. К.) [Основная профессиональная ... 2016].

В других вузах в рамках направления «Филология» (профиль «Переводоведение»), предполагающего подготовку переводчиков с языков народов Российской Федерации, имеется лишь в Казанском (Приволжском) федеральном университете («Татарский язык, литература и переводоведение») и в Башкирском государственном университете («Башкирский язык и литература, переводоведение»). Этим вполне можно объяснить факт того, что количество переводов с этих языков в разы больше в сравнении с другими.

От мастерства переводческих кадров всецело зависит и качество художественного перевода, которое предопределяет мнение иноязычных читателей о художественной ценности оригинала, обуславливает благоприятность производимого на них эстетического впечатления, влияет на постижение писательских интенций и инонационального культурного колорита. Примеры того, насколько низкосортный поэтический продукт получается в случае, если перевод стиха осуществляется человеком, не знающим теорию художественного перевода, особенности переводимого языка и языковой системы, имеются в наших работах. На примере анализа переводов стихов эрзя-мордовского поэта Н. Ишуткина русскоязычным поэтом А. Громыхиным показано, к каким негативным последствиям приводит «недостаток языковой чуткости, пренебрежительное отношение к тексту оригинала, идеям и индивидуальному стилю автора»; как лишается текст оригинала свойственного «благозвучия, мелодичности, ритмичности», «гармонии лирическо-

го образа и звучания слов»; как исчезает «единство концептуального содержания» и возникает «несопоставимость эстетического воздействия на читателя оригинала лирического произведения и его перевода на русский язык, их формальная и семантическая неоднозначность» [Каторова 2014: 74–79; Каторова 2015: 59–61].

Такого рода отрицательные примеры можно обнаружить, к сожалению, в любом национальном регионе. Редкая национальная литература в России может похвастаться высоким качеством переводов, соотнеся их с известными образцами, сказав при этом так, как Андрей Битов о переводах Беллы Ахмадулиной с грузинского языка на русский: «Она переводила с любви, а не с подстрочника» [цит. по: Мессерер 2015].

Для полноценного диалога литератур народов России необходимы переводы не только на русский, но и на другие языки. И если на русский язык традиционно произведения переводятся и книги издаются, хотя и в недостаточном количестве, то примеры публикаций переводов на языки других народов, даже родственных, принадлежащих к одной языковой группе, единичны. Такого рода переводы публикуются, как правило, в национальных литературно-художественных журналах.

В качестве положительного примера можно привести работу Ассоциации финно-угорских литератур — общественной организации писателей, объединенных по этническому признаку. На Международных конгрессах финно-угорских писателей рассматриваются и решаются проблемы распространения печатных изданий на родных языках среди читателей в регионах, где живут представители финно-угорских народов, вопросы переводов с одного финно-угорского языка на другой, осуществляется обмен художественной и справочной литературой на родных языках. Однако инициатива исходит, к сожалению, чаще всего от венгерских, эстонских и финских филологов, а не от отечественных.

Наконец, следует констатировать, что отсутствие изданий переводов художественных произведений национальных писателей на русском языке негативно сказывается на развитии отечественной переводческой науки, лишенной возможности осуществлять обстоятельные сравнитель-

но-типологические исследования, поскольку полиглоты среди современных ученых встречаются крайне редко.

Заключение

Художественные переводы, высокая роль которых в межкультурном взаимодействии народов отмечается многими учеными, необходимы для полноценного развития всех литератур Российской Федерации, в том числе русской. Наблюдаемое в последние годы снижение изданий переводной литературы, обусловленное объективными и субъективными причинами (изменением идеологических ориентиров и экономических условий, недостаточным вниманием государственных структур к развитию всей художественной литературы, утратой традиций школы художественного перевода, отсутствием целенаправленной подготовки переводческих кадров с языков народов России), может привести в конечном итоге к постепенному исчезновению литератур малочисленных народов, обеднить национальное многообразие, чем мы привыкли гордиться. Сказанное обуславливает необходимость серьезного изменения издательской политики на государственном уровне, потребность в более тесной координации работы писательских объединений центра и периферии, определяет целесообразность выявления, изучения и пропаганды лучших образцов литератур нашей многонациональной страны.

Литература

- Бунеев 1998 — Бунеев Р. Н., Бунеева Е. В. Шаг за горизонт. Учебник-хрестоматия по литературе для 5 класса // Серия «Свободный ум». М.: Баласс, 1998. 672 с.
- Гачечиладзе 1972 — Гачечиладзе Г. Р. Художественный перевод и литературные взаимосвязи. М.: Сов. писатель, 1972. 264 с.
- Каторова 2014 — Каторова А. М. Современный перевод поэтического текста: проявление мастерства, ремесла или глумление над оригиналом? // Центр и периферия. 2014. № 2. С. 74–79.
- Каторова 2015 — Каторова А. М. К проблеме перевода мордовского поэтического текста на русский язык // Наука и образование в жизни современного общества: сб. науч. трудов по мат-лам Междунар. науч.-практ. конф. 30 апр. 2015 г.: в 14 т. Тамбов: ООО «Консалтинговая компания Юком», 2015. Т. 1. С. 59–61.
- Кашкин 1977 — Кашкин И. А. Для читателя-современника. М.: Сов. писатель, 1977. 560 с.
- Литература народов 2016 — Литература народов России: учеб. пособие / под ред. Р. З. Хайруллина, Т. И. Зайцевой. М.: ИНФРА-М, 2016. 397 с.
- Киндикова 2012 — Киндикова Н. М. Тюркские литературы: проблемы взаимодействия. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2012. 196 с.
- Мессерер 2015 — Мессерер Б. Дружбу нельзя предать // Дружба народов. 2015. № 8 [электронный ресурс] // URL: <http://www.zh-zal.ru/druzhba/2015/8/13m.html> (дата обращения: 20.03.2019).
- Основная профессиональная ... 2016 — Основная профессиональная образовательная программа высшего образования (ОПОП ВО) специальности 52.05.04 – Литературное творчество, специализация: Литературный работник, переводчик художественной литературы. М., 2016 [электронный ресурс] // URL: http://litinstitut.ru/sites/default/files/docs/oop/OPOP_520504_HP.pdf (дата обращения: 13.03.2019).
- Пантелеева 2007 — Пантелеева В. Г. Художественный перевод в финно-угорском мире: история и современность // Вестник Удмуртского университета. 2007. № 5 (1). С. 137–144.
- Попович 2000 — Попович А. А. Проблемы художественного перевода. М.: БКГ им. И. А. Бодуэна де Куртенэ, 2000. 198 с.
- Правила приема 2018 — Правила приема в ФГБОУ ВО «Литературный институт им. А. М. Горького». Утверждены приказом № 382 от 28.09.2018. М., 2018 [электронный ресурс] // URL: http://litinstitut.ru/sites/default/files/docs/2019_spec_pravila_priema.pdf (дата обращения: 14.03.2019).
- Рагойша 1980 — Рагойша В. П. Проблемы перевода с близкородственных языков: белорусско-русско-украинский поэтический взаимоперевод. Минск: Изд-во БГУ, 1980. 184 с.
- Современная литература 2017 — Современная литература народов России: поэзия / антология. М.: Объединенное гуманитарное издательство, 2017. 568 с.
- Статистические показатели 2015 — Статистические показатели Российской книжной палаты. М.: Российская книжная палата, 2015. [электронный ресурс] // URL: <http://www.bookchamber.ru/statistics.html> (дата обращения: 13.03.2019).
- Статистические показатели 2016 — Статистические показатели Российской книжной палаты. М.: Российская книжная палата, 2016.

- [электронный ресурс] // URL: <http://www.bookchamber.ru/statistics.html> (дата обращения: 13.03.2019).
- Сухоруков 2012 — Сухоруков К. Углубляющийся кризис: книгоиздание России в 2012 году. 28.01.2013. [электронный ресурс] // URL: <http://www.unkniga.ru/news/971-rkp-itogi-2012.html> (дата обращения: 28.03.2019).
- Сухоруков 2015 — Сухоруков К. М. Лучше ожидаемого. статистические данные 2015 года. М.: Российская книжная палата [электронный ресурс] // URL: [http://www.bookchamber.ru/statistics.html\(knigi_2015_artikle.pdf\)](http://www.bookchamber.ru/statistics.html(knigi_2015_artikle.pdf)) (дата обращения: 20.03.2019).
- Талыбова 2012 — Талыбова А. В поисках потерянного // Дружба народов. 2012. № 5. С. 245–255 [электронный ресурс] // URL: <http://www.zh-zal.ru/druzhba/2012/5/p29.html> (дата обращения: 13.03.2019).
- References**
- [Basic Specialist's University Program No. 52.05.04 'Literary Writing, Specialization – Literary Worker, Fiction Translator']. Moscow, 2016. An Internet resource: http://litinstitut.ru/sites/default/files/docs/oop/OPOP_520504_HP.pdf (accessed: March 13, 2019). (In Russ.)
- [Contemporary Literatures of Russia's Peoples: Poetry. Anthology]. Moscow: Ob'edinennoe Gumanitarnoe Izdatel'stvo, 2017. 568 p. (In Russ.)
- [Gorky Institute of World Literature: Admission Regulations. Enacted by Order No. 382 of September 28, 2018]. Moscow, 2018. An Internet resource: http://litinstitut.ru/sites/default/files/docs/2019_spec_pravila_priema.pdf (accessed: March 14, 2019). (In Russ.)
- [Literatures of Russia's Peoples]. A textbook. R. Z. Khairullin, T. I. Zaitseva (eds.). Moscow: INFRA-M, 2016. 397 p. (In Russ.)
- [Statistical Data by the Russian Book Chamber]. Moscow: Russian Book Chamber, 2015. An Internet resource: <http://www.bookchamber.ru/statistics.html> (accessed: March 13, 2019). (In Russ.)
- [Statistical Data by the Russian Book Chamber]. Moscow: Russian Book Chamber, 2016. An Internet resource: <http://www.bookchamber.ru/statistics.html> (accessed: March 13, 2019). (In Russ.)
- Buneev R. N., Buneeva E. V. [Moving over the Horizon]. A reader for fifth-grade pupils. Ser. 'Free Mind'. Moscow: Balass, 1998. 672 p. (In Russ.)
- Gachechiladze G. R. [Artistic Translation and Literary Interrelations]. Moscow: Sov. Pisatel', 1972. 264 p. (In Russ.)
- Kashkin I. A. [For a Contemporary Reader]. Moscow: Sov. Pisatel', 1977. 560 p. (In Russ.)
- Katorova A. M. Contemporary translations of poetic texts: artistry, special skills – or a mockery over the original? *Tsentri i periferiya*. 2014. No. 2. Pp. 74–79. (In Russ.)
- Katorova A. M. Russian translations of Mordvinian poetic texts: the issue revisited. In: [Science and Education in Modern Society]. Conf. proc. (April 30, 2015). In 14 vols. Tambov: Konsaltingovaya kompaniya Yukom, 2015. Vol. 1. Pp. 59–61. (In Russ.)
- Kindikova N. M. [Turkic Literatures: Problems of Interactions]. Gorno-Altaysk: Gorno-Altaysk State Univ., 2012. 196 p. (In Russ.)
- Messerer B. 'Friendship can never be betrayed'. *Druzhba narodov*. 2015. No. 8. An Internet resource: <http://www.zh-zal.ru/druzhba/2015/8/13m.html> (accessed: March 20, 2019). (In Russ.)
- Panteleeva V. G. Fiction translation in the Finno-Ugric world: history and contemporaneity. *Bulletin of Udmurt University*. 2007. No. 5 (1). Pp. 137–144. (In Russ.)
- Popovich A. A. [Problems of Fiction Translation]. Moscow: Boudouin de Courtenay Publ., 2000. 198 p. (In Russ.)
- Ragoisha V. P. [Problems of Translation from Relative Languages: Belarusian-Russian-Ukrainian Poetic Translations]. Minsk: Belarusian State Univ., 1980. 184 p. (In Russ.)
- Sukhorukov K. [The Increased Crisis: Russia's Book Publishing Industry in 2012]. Posted on January 28, 2013. An Internet resource: <http://www.unkniga.ru/news/971-rkp-itogi-2012.html> (accessed: March 28, 2019). (In Russ.)
- Sukhorukov K. M. 'Better than was expected'. In: [(2015) Statistical Data]. Moscow: Russian Book Chamber. An Internet resource: [http://www.bookchamber.ru/statistics.html\(knigi_2015_artikle.pdf\)](http://www.bookchamber.ru/statistics.html(knigi_2015_artikle.pdf)) (accessed: March 20, 2019). (In Russ.)
- Talybova A. In search of the lost. *Druzhba narodov*. 2012. No. 5. Pp. 245–255. An Internet resource: <http://www.zh-zal.ru/druzhba/2012/5/p29.html> (accessed: March 13, 2019). (In Russ.)



НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
ORIENTAL STUDIES
(Вестник КИГИ РАН)

2019. № 3

Главный редактор: В. В. Куканова

Дата выхода: 03.07.2019.
Формат бумаги 60x84¹/₈. Усл. печ. л. 25,9.
Свободная цена. Подписной индекс 10236.
Тираж 100 экз. Заказ 10-19.

Учредитель, редакция, издатель, типография:
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»
(Республика Калмыкия, 358000, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8)

