

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ КАЛМЫКИЯ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«КАЛМЫЦКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ Б.Б. ГОРОДОВИКОВА»

**СЕТЕВОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ: КУЛЬТУРНЫЕ ЦЕННОСТИ
ВОСТОКА В ОРБИТЕ СОВРЕМЕННЫХ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ**
Материалы Международной научной конференции
17 – 18 декабря

Элиста 2020

УДК 00:8:94(470.47)(5)(082)
ББК ТЗ(2Рос.Калм)я431+ТЗ(5)я431+Ш1я431+Чя431
С334

Печатается по решению редакционно-издательского совета ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова»

«Сетевое востоковедение: культурные ценности Востока в орбите современных научных исследований», IV **Международный науч. форум** (2020; Элиста). IV Международный научный форум «Сетевое востоковедение: культурные ценности Востока в орбите современных научных исследований», 17 – 18 декабря 2020 г. [Текст]: материалы / редкол.: Б.К. Салаев [и др.]. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2020. – 565 с. – ISBN 978-5-91458-371-9

Сборник содержит материалы докладов и выступлений ученых из различных академических институтов, вузов Российской Федерации, стран ближнего и дальнего зарубежья по актуальным проблемам восточного языкознания, национальных литератур и фольклора, истории, культур восточных народов.

Сборник адресован научным работникам, аспирантам и студентам, а также широкому кругу читателей, интересующихся вопросами востоковедения.

Международная научная конференция «Сетевое востоковедение: культурные ценности Востока в орбите современных научных исследований» проведена в рамках реализации «Программы развития Калмыцкого государственного университета имени Б.Б. Городовикова как опорного регионального университета на период 2017-2021 гг.» и 50-летия ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова»

Редакционная коллегия:

Б.К. Салаев (отв. редактор), Е.Э. Хабунова, В.Н. Мушаев, В.Н. Бадмаев, М.А. Лиджиев, Н.В. Шорваева, С.Н. Цеденова, Л.А. Лиджиева, К.В. Менкенова, Ж.А. Мукабенова, Б.В. Баринаова, Ю.Ю. Эрендженова

Материалы публикуются в авторской редакции

ISBN 978-5-91458-371-9

© ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова», 2020 © Авторы, 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

КУЛЬТУРНЫЕ ЦЕННОСТИ ВОСТОКА В ОРБИТЕ СОВРЕМЕННЫХ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

В.Н. Бадмаев, Б. Пурэвсурэн. Философия монгольских этносов: теоретико-методологические аспекты исследования.....	8
С.Н. Абдуллаев. 10 шагов по пути научно-образовательного взаимодействия и интеграции в рамках университетов Евразии.....	12
А. Алимаа, Б. Сайнгэрэл. Фонд халхаского эпоса и попытки его возродить на Южнообийском аймаке.....	15
А.А. Бурыкин. Современная алтаистика: в чем причины непопулярности?.....	17
Р.М. Валеев, Р.З. Валеева. Востоковедение в университетах России: центры и развитие (середина XVIII– первая треть XX в.).....	26
Э.В. Хилханова. Постсоветские мигранты из азиатских регионов России в свете миграционных концепций: очерки жизненных практик и стратегий.....	30
Даван Тая. Б. Бергмана “Гесрин тууж”-ин судл.....	36

ВОСТОЧНЫЕ ЯЗЫКИ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

А.А. Абдульманов. Этнолингвистические контакты калмыков с Приуральем.....	47
Н.А. Акименко. Коммуникативные стратегии рассказчика в жанре английских и калмыцких народных легенд.....	50
И.М. Альбеков. Развитие египетского диалекта арабского языка.....	57
Б.П. Арашаева. Стилистические функции антонимов в калмыцком языке.....	59
Б.В. Баринаева, Д.О. Додаева. Метеорологическая лексика в калмыцком языке: системный аспект.....	64
Д.Н.-Д. Васильева. Монгольские интернет-мемы как отражение социально-политических событий в стране.....	66
Е.А. Дадуева, Д.Ш. Харанутова. Социативная каузация в бурятском языке (на материале полипредикативных конструкций).....	70
Н.Б. Даржаева. Бурятские периферийные причастия в ретроспективе и перспективе описания.....	73
П.П. Дамбуева. Средства выражения категории модальности в «Алтан Тобчи».....	76
Б.Б. Дякиева, В.Л. Боктаева. Исчезающие языки. цифровизация как способ их сохранения в условиях глобализации (на примере калмыцкого языка).....	80
Т.С. Есенова. О результатах калмыцко-русского языкового контактирования.....	85
А.Э. Жабаров. Изучение и употребление имен числительных в паремиологии в русском, калмыцком и кыргызском языках.....	89
А.И. Ишенбеков. Сложноподчиненные предложения с условной зависимой частью в тюркских и арабском языках.....	92
У.К. Кадыркулова, Л.А. Лиджиева. Лингвокультурологический подход отображения кочевого образа жизни (на примере фразеологических единиц кыргызского и калмыцкого языков).....	94
С.Д. Китляева, В.И. Бадмаева. Некоторые особенности языкового строительства в Калмыкии.....	98
Г.Б. Корнеев. Надписи на знамени Эсельбейн Сайн-Ка.....	102
А.Г. Кукеев, А.Б. Лиджиев, М.У. Монраев. Малые тексты как объект этнолингвистического исследования.....	107
Д.С. Кулмаматов. Лингвотекстологическое исследование частных писем хивинцев и их русских переводов XVII в.	109

Г.Г. Кульсарина. Диалектизмы в лексической структуре фольклорного текста (на материале башкирского народного творчества)	113
Л.А. Лиджиева, Д.Б. Годгаев, Э.В. Отхонова. Особенности употребления пространственных значений падежей и послелогов в калмыцком языке	116
Лиджиева Л.А., Манджиева Ц.Д., Лиджиева Д.М. Средства выражения пространственных отношений в калмыцком языке (на примере послелогов, обозначающих область пространства вблизи ориентира)	120
Ц.Д. Манджиева. Методы и приемы возрождения языков	124
М.У. Монраев. Сочность трав в дотуре	128
М.У. Монраев, А.Г. Кукеев, А.Б. Лиджиев. Отражение традиционной культуры в калмыцких паремиях.....	131
Н.Р. Музафарова. Невербальные средства коммуникации. позы в буддийской иконографии	134
О.К. Мушаева, В.А. Навашева. Здоровье как главная ценность жизни в китайской и английской лингвокультурах	138
Н.Ч. Очирова, В.В. Болдырева. Этнолингвистическая специфика колоративной лексики в современном калмыцком языке	143
Н.Ч. Очирова, И.В. Карбушева. Семантическое пространство лексики, отражающей материальную культуру калмыков	148
В.В. Понарядов. Сопоставление синтаксических конструкций в монгольских и тюркоязычных указах эпохи чингизидов.....	155
Д.А. Сусеева. Основные понятия словообразовательной морфонологии монгольских языков (на материале калмыцкого и монгольского языков).....	159
Т.Б. Тагарова. К оценке человека в паремиях бурятского языка (на материале Д. Мадасона).....	166
Б.В. Убушаева. Лексикологические исследования калмыцкого языка (на материале омонимов)	171
Б.Э. Убушиева, Л.А. Лиджиева. Семантика глаголов движения с пространственной ориентацией в калмыцком языке	173
Р.П. Харчевникова, А.Б. Гонзикова. Лингвокультурологический анализ концепта «печаль» в калмыцком языке.....	177
М.К. Цой. Языковые особенности спортивной лексики русского языка	179
Ширнэн Цолмон, Бадрах Анар. Мал амьтны нэр бүхий монгол зүйр үгээр үнэлэмж илрэх нь	184
Э.В. Эрдниева, Б. Отепов. Функционирование фразеологизмов-соматизмов в русском и туркменском языках.....	190
Э.В. Эрдниева, Ш. Саттаров. Русский язык в Туркменистане: востребованность и перспективы	193

УСТНЫЕ И ПИСЬМЕННЫЕ ТРАДИЦИИ НАРОДОВ ВОСТОКА

А.А. Абдыкеримов, К. Ишенбиева. «Конец света» рукотворно (по роману Чингиза Айтматова «Тавро касандры»	196
Vai Jin Suo. Баатарлаг тууль “Шуну баатар”-ын судалгаанд холбогдох зарим асуудал	199
Бао Саруул. Хэл соёл зүйн хараасаас “Хүр Харусны торгууд ‘Жангар’ ” дахь газрын нэрийг шинжлэх нь	202
Батан Байн-Дала, С.Н. Цеденова. Эрэс, Моңл, Китд улсд хадлгдж бээсн «Жаруң-кхашор сурһна тууж» судрин бүрткл	206
Б.Х. Борлыкова, Б.В. Меняев, Вu. Mengkai, Т.В. Басанова. Фольклор хошутов Калмыкии и Синьцзяна: публикации и исследования.....	213

М.В. Босхомджиев. Первая научная конференция по эпосу «Джангар» на базе Северо-Западного университета национальностей и церемония открытия «Научного центра Джангароведение».....	215
Бямбаахүү Нанжид. Монгол туулийн үүссэн цаг хугацааны талаарх эрдэмтдийн зарим санал дүгнэлтийн асуудал	220
Э.Г. Валетова. Новые сказки Риммы Ханиновой в школьном изучении (на примере сказок «Одинокое дерево», «Альбинос», «Герюш»)	224
Валетова Э.Г. Сказки Риммы Ханиновой в школьном изучении («Безыманный», «Суслик», «Верблюжья колючка»)	229
Виктор Янжиндулам, Отгонбилэг Сарангэрэл, Ванчилноров Бүрэнбат. Жангар тууль дахь тамгатай холбоотой үг хэллэгийн тухайд	234
Д. Өрнөхдэлгэр. Торгууд аман билиг дэх мэдлэг ухааны ай сав.....	239
Б.Б.Дякиева, П.Р.Вефаева. Поэтический мир веры Шуграевой: к 55-летию творческой деятельности	247
И.И. Жаваева. Калмыки в произведениях тайваньской писательницы Си-Му-Жун	250
Жураев М.А. Астромифологические представления о полярной звезде в узбекском фольклоре.....	253
Жураева М.Ю. Генезис и художественная эволюция эпического сюжета дастана «Арзигюль» в узбекском фольклоре	258
Д.А. Иванова. Калмыцкий быт в сказке «Герюш» Риммы Ханиновой	263
Иманова С.И. К вопросу о мотивах поэзии Шахрияра.....	268
Кан Хай Ин. Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын монгол орчуулгын дамжуулалт, түүний төлөвшил (1976-2013 он).....	272
Книжникова О.А., Якимушкина О.В. национально-культурная специфика художественного произведения в аспекте РКИ (на материале языка произведения М.А. Шолохова «Путь-дороженька»).....	285
Д.А. Костикова, Б.Б.Дякиева. Русскоязычные авторы калмыцкой литературы: на примере творчества Риммы Ханиновой	287
Е.С. Котяева. «Привет, привет! а ты знаешь, что у меня сегодня день рождения?..» (к проблеме разговорности слога в драматургии Риммы Ханиновой).....	292
Е.М.Мальцева, С.Н. Цеденова. Фольклорные мотивы в прозе О. Манджиева.....	297
Н. Надмидцэрэн. Бортал хотын Жангарч Бадай жич түүний «Жангар»-ын уламжлалын тухай өгүүлэх нь	301
Д.А. Носов. Виды изменений при публикации монгольского фольклора на примере изданных материалов В.А. Казакевича	309
А.О. Оконова, С.Н. Цеденова. Тема депортации в творчестве Б. Сангаджиевой.....	315
Riza Baygavil. Казах үндэстний “Кобыланд баатар” баатарлагийн туульсын зарим дүрийн тухайд	319
Е.А. Самоделова. Топонимический образ монголии в «Пугачеве» С.А. Есенина	323
Сарангэрэл. «Монголын нууц товчоон» дахь ураг, гэр бүлийн зарим заншлын тухай	328
Р.А. Султангареева. Календарно-обрядовый фольклор как система экологических знаний и ее современные модификации	333
Үжин (Юй Жиз) Шинжаангийн харус хотын Жангарч Понцай жич түүний “Жангар”-ийн уламжлалын тухай (Өвөр Монголын их сургуулийн “Жангар” судлалын төвийн 2018 оны “Жангар”-ийн хээрийн шинжилгээний жишээн дээр).....	339
Р.М. Ханинова. Поэтика книг калмыцких поэтов конца 1950-х гг (А. Сусеев, Б. Дорджиев).....	347
Р. М. Ханинова. Тема ссыльного детства в повести Олега Манджиева	352
«И вечно возвращаться»	352
Р.М. Ханинова, А. Н. Карлюкевич. Калмыцко-белорусские литературные связи (Сборник «Мать моя, Беларусь»).....	358

Л.А. Худайкулова. Колыбельный обряд и традиции «бешик туи» Сурхандарьинского оазиса Узбекистана	364
Г.Р. Хусаинова. Место башкирского фольклора в духовной жизни современного человека.....	369
С.Н. Цеденова, С.А. Очирова. Тачин Анжан түүклэнэ седв.....	373
Цоодол Шунхай. Изображение русских людей в произведениях известного писателя Ч.Лодойдамба	377
Шакова М.Ш. Жанры сказочной прозы в творчестве черкесских писателей-просветителей XIX века.....	381
Н.Н. Шарапова, М.А. Ивасенко, А.Б. Даваева. Сиврин төр Балакан Алексейин түүклэнд	386
Юй Минчжу. Ценностные ориентации на проявление единства и сотрудничества в русских и китайских пословицах	390
А. Басан Цэрэн-Раш Онгорова-ын цуглуулсан “жангар”-ын нэгэн гар бичмэлийн судлал	394
Сарангэрэл. «Монголын нууц товчоон» дахь ураг, гэр бүлийн зарим заншлын тухай	401
Д. Орломжав. «Бада байс» гэх түүхэн романий үг хэллээгийн онцлогын тухай үгүүлэх нь.....	408

АЗИЯ-ЕВРОПА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНЫХ КОНТАКТОВ И ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ

В.И. Антонов, О.А. Очирова. Особенности мирозерцания у монгольских этносов в фокусе числовой символики: философский аспект	419
Аюушийн Оюунтунгалаг. К вопросу использования монгольской этники в костюме шамана (на примере одеяния бурятской шаманки)	423
З.С. Бальчинова. Сущность смерти и область бардо (по «Тибетской книге мертвых»)	428
Ч.П. Болдырев, С.Ю. Надвыдов, В.Д. Бурлыков, Э.Б. Бурлыкова, В.В. Ажигалиева. Оценка применения калмыцких национальных игр в процессе подготовки учащихся младших классов к сдаче норм комплекса ГТО	431
О.Н. Болдырева, Синьминь Бай. Хубилай-хан – «учитель с края света»	435
Н.Н. Гончарова. О семиозисе ката восточных единоборств в свете явлений западной культуры.....	437
Дагийраазайн Нямдорж. Традиция и реформа государственного флага монгольского Богдоханского государства	440
А.В. Домашенко, Б.Б.Дякиева. Роль сми в сохранении традиционных ценностей: опыт семейной газеты «Байрта».....	451
Э.С. Доржиева. Особенности буддийской картины мира в трилогии Д.Батожабая «Похищенное счастье»	453
Б.У. Китинов. Роль духовенства в исходе калмыков в Джунгарию в 1771 г.	457
Наранхуу Эрдэнэжаргал. Рекреационная потенциал Ховдского аймака	463
Г.Э. Настинова, Е.А. Амикова. Одинокый тополь – объект духовного наследия калмыков, возможности возрождения	468
Норовсамбуу Наранжаргал. Халимагийн зарим уран бүтээлчдийн бүтээлд дүрслэгдсэн бодит монгол хүмүүсийн намтрыг тодруулах нь.....	471
Г.Н. Носенко, Т.С. Кириллова. О необходимости формирования экологического типа мышления	480
Д.Д. Нюдлеев. Отношения Китая и США в политике Дональда Трампа	483
А.Н.Овшинов. Тибетский буддизм Махаяны (Гелугпа) в России: историко-социологический дискурс.....	485
Н.Г. Очирова. Велимир Хлебников в творчестве заслуженного художника России Степана Ботиева (к 135 – летию поэта)	493

О.В. Салынова, В.Л. Боктаева, О.Г. Безрукова. Становление калмыцкой рекламы.....	498
Ч.А. Санджиев. Тексты класса ламрим в тибетской традиции.....	501
Тогтоо Ганцогт. Ц.Номинхановын тэмдэглэсэн хх зууны эхэн үеийн дөрвөд, баядын түүх угсаатны зүйд холбогдох мэдээнүүдийн үнэ цэнийн тухай	505
М.С. Уланов. Взаимодействие буддизма и шаманизма в культуре тюрко-монгольских народов России.....	514
М.С. Уланов, С.М. Тоноян. «Женский вопрос» в истории религий мира: опыт буддизма	520
Фаизова Ф.Ш. История дипломатических отношений Хивинского и Бухарского ханств с Россией.....	524
Д.Л. Хилханов. Процессы транскulturации в современном российском обществе.....	528
Ч. Мөнхбаяр, А.А.Ковалев. Хар чулуут 1-ийн хүрлийн түрүү үеийн тахилга оршуулгын байгууламжийн археологийн малтлага, судалгаа	531
Е.А. Шкурская, Э.Б. Манджиева. Пищевые символы русской и калмыцкой культуры как знаки самоидентификации этноса	541
Н.В. Шорваева, А.В. Дертиева. Теория этноса в трудах В.А. Тишкова.....	546
Эркнэ Саһ. Ховгсээр нутгин эркиг цеерлх көдлгэнэ үүлдиг тоочхнь	549
Боржгин Н. Уртнаст. Японы Фүж хайрханы тахилгаын тухай.....	554

КУЛЬТУРНЫЕ ЦЕННОСТИ ВОСТОКА В ОРБИТЕ СОВРЕМЕННЫХ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

В.Н. Бадмаев
г. Элиста, Россия,

Б. Пурэвсүрэн
г. Улан-Батор, Монголия

ФИЛОСОФИЯ МОНГОЛЬСКИХ ЭТНОСОВ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и МОКНСМ в рамках научного проекта № 20-511-44006 «Философия монгольских этносов».

Аннотация: *Духовная культура, идентичность, монгольских этносов мира (России, Монголии, Китая) как целостность настоятельно требуют всестороннего философско-культурологического исследования. В нем органически должен быть увязан их концептуальный анализ с мировоззренческими и методологическими тенденциями современного философского и общекультурного дискурса. Своеобразие нынешней постмодернистской ситуации как ситуации плюрализма культур и традиций ставит проблему выявления механизма формирования идентичности монгольских этносов мира как целостности с учетом, прежде всего, глобальных кросскультурных взаимодействий. Отсюда возникает целый ряд важных для философского осмысления данной проблемы вопросов, в частности вопрос о границах, разделяющих универсальное и самобытное, общечеловеческое и национальное.*

Ключевые слова: *философия этноса, этнофилософия, этническая картина мира, этнокультурная идентичность, буддизм, монгольские этносы, монголы, калмыки, буряты.*

Объективная историческая картина мира в XXI веке является мозаичной, сложносоставной и уже не может быть только «европоцентристской». В условиях кризиса глобальной экономики и модели однополярного мира вновь возрождаются идеи равноправного диалога.

Темпы и специфика интеграции должны быть приведены в соответствие с особенностями каждой участвующей в ней страны. Особого внимания заслуживают взаимоотношения «Запад-Восток», «Запад – не-Запад», которые имеют долгую историю эволюции и приобретают сегодня новые характеристики. Они могут быть осмыслены с учётом интеллектуально-духовных реалий современной жизни, а именно в дискурсе незападной современности. В западных странах процесс адаптации к постоянно меняющимся условиям характеризуется своими особенностями.

Особое значение данный дискурс имеет для России, поскольку Восток для России – важная составляющая самой российской цивилизации, где своеобразный «исход к Востоку», востоковедческие традиции имеют глубокие исторические корни. Российское востоковедение – это самопознание евразийской России, осмысление исторического прошлого, настоящего и будущего ее народов.

При этом важно учитывать, что народы России (исторически, культурно, конфессионально являющиеся восточными) имеют «свои» центры притяжения, культурно-конфессиональные аттракторы за пределами российского государства, представляя собой интегрированные в Россию фрагменты других локальных цивилизаций. Их конфессиональная, цивилизационная и этнокультурная идентичности выходят за пределы российского цивилизационного и социокультурного пространства и в силу этого они являются своеобразным связующим звеном между Россией и Востоком, Россией и Азией [1].

В данном контексте актуальным представляется обращение к анализу культурной идентичности, философии монгольских народов России (буряты, калмыки), их историко-культурных взаимосвязей с монгольским миром.

Как известно, монголоязычные народы России (калмыков, бурят) и монголов (Монголии, Китая) связывают общие историко-культурные корни, культурно-генетические связи, принадлежность к единой языковой общности. Исследование их взаимосвязей имеет важное значение в контексте поиска новых моделей межгосударственного культурного сотрудничества в контексте трансграничья.

Несомненна и геополитическая актуальность темы. В силу уникального географического положения, «месторазвития» России перед ней стоит задача устанавливать и поддерживать дружеские отношения не только со странами Запада, но и с государствами Востока. Основной геополитический выигрыш России от сближения со странами Востока (в данном случае Монголии, Китая) заключается в возможности установления нового многополярного мира, основой которого является баланс сил и интересов, в укреплении межкультурного и межцивилизационного диалога в мире.

Следует отметить и такой момент, актуализирующий проблематику проекта: процессы глобализации поставили новые вызовы перед монгольскими народами мира, связанные с осознанием их идентичности, уровне сплоченности многочисленных, цивилизационно близких по языку, религии, истории, культуре, системе ценностных ориентаций народов монгольского мира.

Духовная культура, идентичность монгольских этносов мира (России, Монголии, Китая) как целостность настоятельно требуют всестороннего философско-культурологического исследования. В нем органически должен быть увязан их концептуальный анализ с мировоззренческими и методологическими тенденциями современного философского и общекультурного дискурса. Своеобразие нынешней постмодернистской ситуации как ситуации плюрализма культур и традиций ставит проблему выявления механизма формирования идентичности монгольских этносов мира как целостности с учетом, прежде всего, глобальных кросскультурных взаимодействий. Отсюда возникает целый ряд важных для философского осмысления данной проблемы вопросов, в частности вопрос о границах, разделяющих универсальное и самобытное, общечеловеческое и национальное. Актуальной видится задача поиска такого философско-культурологического дискурса, который представил бы идентичность монгольских народов не только как целостность, но и придал бы ему ценностную, морально-нравственную укорененность, смог бы объять и глубину постоянств (преемственности) и новизну изменений. Необходима разработка соответствующего понятийно-категориального аппарата проблематики, создание интеллектуального исследовательского инструментария для серьезного научного описания и его гармоничной интеграции в общее научное поле. В этом контексте проблема философского осмысления духовной культуры монгольских народов как целостности представляет чрезвычайную методологическую важность. Это важно не только в контексте общих культурфилософских размышлений, но и сохранения монгольскими народами своей исторически непрерывной, но видоизменяющейся идентичности.

Избранная проблема является крайне малоисследованной и почти не имеет соответствующей разработки в отечественной и мировой науке. Философия монгольских этносов почти не эксплицирована в традиционных концептах и терминах европейского философского дискурса.

В социально-философской мысли тема этнической философии поднимается прежде всего в рамках традиционалистского направления. Говоря об отечественной социально-философской и научной традиции в исследовании монгольских народов, следует отметить труды классиков евразийской идеи (Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкой, Л.Н. Гумилев, Э.Хара-Даван), которые, раскрывая особенности тюрко-монгольских народов, обращали особое внимание на их духовные и религиозно-нравственные основы.

При этом следует отметить, что комплексного осмысления философии всех монгольских народов мира пока нет, что обуславливает необходимость данного научного исследования.

На наш взгляд, методология исследования должна носить комплексный характер, что позволит интегрировать богатейшие традиции классического монголоведения, которыми отличается российская научная школа, с предлагаемыми новыми подходами, которые дадут возможность выявить и обосновать основные концепты философии монгольских этносов. В рамках комплексного междисциплинарного подхода предполагается использовать методы социальной философии, философско-культурологического анализа, философской герменевтики и компаративистики, социальной антропологии, общей и прикладной социологии. Предполагается сопоставительный анализ культурных и религиозных традиций, социальных практик, ментальности, ценностей, идентичности монгольских народов России, Монголии и Китая.

В качестве научно-методологических подходов, которые позволят, на наш взгляд, сформулировать основные концепты философии монгольских этносов выступают следующие принципиальные моменты:

1) Для современных философских исследований эвристическое значение имеют межкультурная философия и методы философской компаративистики, ставящие задачу постижения и достижения диалога различных философских традиций. Появление в 80-90-е годы XX века межкультурной философии, как нового направления в гуманитарном знании, во многом было связано с развитием философского востоковедения и эволюции философской компаративистики, когда европоцентристская позиция, согласно которой «мерилом» философии являлась исключительно западная мысль, была подвергнута критике и пересмотру. Новое направление предполагало трансформацию философии, исходя из принципа «когнитивной скромности», то есть признания того, что западный тип философствования не может быть единственным [6-9].

2) Проблема философского осмысления культурной самобытности и идентичности монгольских этносов как целостности в контексте теории «незападной современности» и дискуссий об «азиатских ценностях» представляет чрезвычайную методологическую важность. В незападных странах процесс адаптации к постоянно меняющимся условиям характеризуется своими особенностями. Следовательно, можно говорить о «незападной современности». При характеристике «незападной» современности оперируют такими терминами, как «плюральные современности» («многообразные модерности»), «альтернативный модерн (современность)», «локальная современность» и др. Как известно, понятие «незападная современность» основывается на той идее, что национальная социокультурная традиция обуславливает вариативность процессов «осовременивания» в мире, что конституирует неприменимость к ней «западноевропейской матрицы». Для теоретизации незападной современности необходимо изменить угол зрения: рассмотреть современность в зеркале незападных обществ, а не западные общества в зеркале современности. Понятие «незападная современность» нацелена на понимание отношений «незападные общества – современность» [5].

3) Имя «монголы» объединяет монголоязычные народы, которые образуют этнические общности, различные в государственно-политическом, хозяйственно-экономическом, культурном отношении, но связанные одной языковой основой, в большинстве случаев общим самоназванием и сознанием единого родства. Монгольские народы мира, имеют свои исторические традиции собственной письменности, систем и институтов обычного права, буддийской религии, самобытной кочевой культуры, этнософии, что, несомненно, дает основания для цивилизационного дискурса их культурно-исторической специфики. Культура монгольских народов, имеющая многотысячелетнюю историю и богатую традицию, выраженную, в первую очередь, в таких особенностях, как национальная картина мира, язык, ментальность, склад мышления, верования, традиции, государственность, традиционное знание, этнофилософия, эстетический идеал, на основе

которых выстраиваются модели и практики взаимоотношений индивида и общества, человека и окружающей среды, космоса, внесла свой оригинальный вклад в многообразие мира.

4) В рамках представлений о конструкции многополюсного и полицивилизационного мироустройства можно согласиться с утверждением о существовании монгольской цивилизации, монгольского мира. Так, например, Попков Ю.В. отмечает, что «монгольский мир – это социокультурный мир монгольских народов и диаспор, обитающих в пределах своей исторической родины и территорий исторического освоения. Ядерным локусом монгольского мира является Монголия, а его спутниками – островки монгольского мира в лице Внутренней Монголии в составе Китая, Бурятии, Калмыкии, а также диаспоры монголов и других монголоязычных народов в разных странах» [4, с. 24-25]. Авторы коллективной монографии российских и монгольских ученых «Монгольский мир: между Востоком и Западом» представляют результаты комплексного междисциплинарного исследования, отдельные разделы которого касаются характеристики монгольского мира в философско-историческом аспекте, культурологического анализа традиционной и современной духовной культуры монголов, выявления особенностей мышления, менталитета и поведения монгольских народов [4].

По мнению Железнякова А.С., «далекие и близкие соседи Монголии, находящиеся сейчас в составе России и Китая – Бурятия, Внутренняя Монголия, Тува, Алтайский край, а также Калмыкия, Синьцзян, Ганьсу, Цинхай, Тибет и некоторые другие республики, округа, районы и провинции – образуют вместе с ней гигантский регион Евразии со своей общей историей» [2, с. 30]. В этом смысле можно говорить о ценностно-культурном единстве монгольского мира, монгольской цивилизации. Это обстоятельство повышает их геополитическое и геокультурное значение и роль [3].

5) Философия монгольских этносов, будучи важнейшей формой самопонимания, самосознания, самоидентификации, нашла отражение в общественно-политических, религиозно-мифологических, морально-нравственных представлениях, закрепленных в соответствующих письменных и устных памятниках. Данные представления и их целостное осмысление можно охарактеризовать как философские традиции, философскую культуру монгольских народов.

При рассмотрении избранной проблемы важна постановка следующих задач:

- анализ философских представлений как системной составляющей духовной культуры и идентичности монгольских этносов;
- определение глубинных, философских оснований бытия монгольских этносов мира (общее и особенное);
- исследование этнических картин (образов) мира монгольских народов;
- исследование современного состояния мировоззрения монгольских народов мира;
- раскрытие конструктивного потенциала философии монгольских этносов.

Целостное философское осмысление идентичности монгольских народов важно для решения проблем их современной самоидентификации, а также и для позиционирования относительно глобальных изменений, происходящих в мире. С помощью современного философско-культурологического анализа можно ответить на вопрос, что происходит внутри культуры монгольских этносов мира в современных социокультурных условиях, т.е. рассмотреть не «этнокультурные процессы» вообще, а исследовать философские основания картины мира монгольских этносов, выявить ее скрытые механизмы, определить возможный «сценарий» их дальнейшего развития.

Литература

1. Бадмаев В.Н., Долгорсурэн Ж., Уланов М.С. Калмыцкий этнос: культурные традиции и цивилизационные вызовы. Элиста: Издательство Калмыцкого университета, 2018. – 120 с.

2. Железняков А.С. Монгольская цивилизация: история и современность. Теоретическое обоснование атласа. – М.: Издательство Весь Мир, 2016. – 288 с.
3. Железняков А.С., Тикунов В.С. Монгольский мир: методы исследования. – М.: ИС РАН, 2014. – 152 с.
4. Монгольский мир: между Востоком и Западом / под ред. Ю.В. Попкова, Ж. Амарсаны. Новосибирск: Автограф, 2014. – 351 с.
5. Рзаева Р.О. Дихотомия «Запад – не Запад» в дискурсе незападной современности и постмодерна // Вопросы философии. – 2012. - № 12. – С. 86-95.
6. Степанянц М.Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы / М.Т. Степанянц; Институт философии РАН. – М.: Наука – Восточная литература, 2020. – 183 с.
7. Степанянц М.Т. От европоцентризма к межкультурной философии // Вопросы философии. – 2015. - № 10. – С. 150-162.
8. Степанянц М.Т. Отечественное философское востоковедение: проблемы и перспективы развития. К 30-летию создания сектора философии зарубежного Востока Института философии АН СССР // Народы Азии и Африки, №5, 1990. – С. 151-158.
9. Степанянц М.Т. Предпосылки к развитию межкультурной философии (опыт Индии) // Вопросы философии. – 2017. - № 8. – С.20-29.

С.Н. Абдуллаев
г. Каракол, Кыргызстан

10 ШАГОВ ПО ПУТИ НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ИНТЕГРАЦИИ В РАМКАХ УНИВЕРСИТЕТОВ ЕВРАЗИИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке внутривузовского гранта КалмГУ в рамках проекта «Монгольское и тюркское языкознание: традиции и инновации».

Аннотация: В статье излагаются итоги взаимодействия двух вузов на пространстве Евразии. Речь идет о Калмыцком государственном университете имени Б.Б. Городовикова и Иссык-Кульском государственном университете имени К. Тыныстанова. Рассматриваются направления научно-образовательного взаимодействия международного коллектива исследователей монгольских и тюркских языков. Результаты такого взаимодействия отражены в публикациях представителей двух университетов в журналах, входящих в международные базы данных. Такие итоги интерпретируются автором в качестве шагов по укреплению межвузовской интеграции в контексте сетевого востоковедения.

Ключевые слова: *Взаимодействие, интеграция, университет, тюркские языки, монгольские языки, востоковедение.*

Реалии современности таковы, что на пространстве СНГ, Евразийского союза, да и в мировом масштабе, успешные университеты должны обязательно взаимодействовать между собой [5]. В нашей статье мы вкратце изложим итоги подобного международного взаимодействия между филологами двух университетов – Калмыцкого государственного университета имени Б.Б. Городовикова (Российская Федерация) и Иссык-Кульского государственного университета имени К. Тыныстанова (Кыргызская Республика). Мы назвали статью «10 шагов по пути взаимодействия и интеграции», имея в виду как формально-хронологическую сторону межуниверситетского взаимодействия (период взаимодействия длительностью в 10 лет), так и его содержательную сторону, отраженную примерно в десяти серьезных научных публикациях сотрудников двух вузов.

Итак, сотрудничество двух указанных университетов мы рассматриваем в двух плоскостях: сфере научно-исследовательской деятельности и в аспекте академического взаимодействия. Обратимся к каждой из обозначенных областей.

1. Научно-исследовательская деятельность.

Научную деятельность сотрудников двух вузов-партнеров мы усматриваем в трех направлениях: 1) научные конференции и другие форумы; 2) совместные научные публикации; 3) научные проекты и гранты.

Активные сотрудники КалмГУ и ИГУ совместно участвуют в работе многих научных форумов. Здесь также можно выделить несколько направлений: 1) международные конференции в области тюрко-монгольской филологии; 2) конференции, посвященные тюрко-монгольскому контексту преподавания русского языка как иностранного; 3) совместные онлайн-конференции.

Особое место среди международных конференций по тюрко-монгольской тематике, безусловно, занимают традиционные международные конференции по сетевому востоковедению, которые с успехом организуются на базе Калмыцкого государственного университета имени Б.Б. Городовикова. На этих конференциях встречаются и обмениваются идеями ученые из многих стран ближнего и дальнего зарубежья, в том числе и исследователи двух университетов-партнеров. Так, например, на III Международной востоковедческой конференции были подписаны очень важные документы о сотрудничестве и создании совместных научных коллективов в целях реализации проектов по внутривузовским грантам КалмГУ. Кроме того, ученые из двух вузов принимают участие в работе других международных конференций в области тюркологии и монголоведения. В качестве примера можно сослаться на недавнюю конференцию «Языки и литературы в поликультурном пространстве: современное состояние и перспективы развития», которая прошла в Уфе. На этом форуме от имени нашего межвузовского коллектива было представлено три выступления.

Преподаватели кафедры русского языка и литературы ИГУ имени К. Тыныстанова при подготовке своих выступлений по проблемам лингводидактики РКИ неизменно обращаются к широкому межъязыковому контексту [1]. Это позволяет увидеть многие ранее неисследованные социолингвистические аспекты осмысления преподавания русского языка как иностранного.

Реалии текущего года обусловили активизацию проведения онлайн-конференций. Нельзя сказать, что в практике межвузовского сотрудничества двух вузов такой режим взаимодействия совсем не использовался. В 2017 году, например, состоялись онлайн защиты магистерских диссертаций по программе двойных дипломов. Поэтому указанная форма научно-исследовательских контактов с успехом была реализована и далее. Только в 2020 году между двумя вузами были проведены две онлайн конференции, в работе которых приняли участие не только сложившиеся ученые, но и аспиранты и магистранты.

1.2 Безусловно центральным направлением совместной научно-исследовательской деятельности следует признать подготовку и издание качественной научной продукции. На этом участке взаимодействия КалмГУ и ИГУ мы также выделяем три направления: 1) монографии; 2) научные статьи; 3) словари и научно-методическая продукция.

В качестве одного из результатов взаимодействия участников временного международного коллектива можно рассматривать коллективную монографию «Функционально-семантическое поле модальности» [10]. В ней нашли отражение результаты исследований по калмыцкому, алтайскому, уйгурскому, киргизскому языкам.

Когда мы говорим о конкретных шагах или этапах на пути межвузовского сотрудничества «КалмГУ – ИГУ», то они прежде всего символически перекликаются и воплощаются в качественных научных статьях. Научные статьи отражают реальные вехи маршрута партнерского взаимодействия. Они изданы в журналах, входящих в серьезные международные базы данных (Scopus, WoS, РИНЦ). Со стороны своего содержания их можно подразделить на три блока: 1) публикации, посвященные изучению языка и

фольклора калмыков Прииссыккуля; 2) исследования по теоретическим вопросам тюрко-монгольского языкознания; 3) статьи, обсуждающие проблемы взаимодействия университетов.

По первому блоку в качестве примеров мы позволим себе привести статьи, написанные на эмпирическом материале говора каракольских калмыков [2; 4]. В них приводятся история изучения говора калмыков Прииссыккуля, а также структурно-семантическое описание монгольских терминов-топонимов Иссык-Кульского региона.

Статьи по теории тюрко-монгольской лингвистики в основном касаются актуальных вопросов грамматики. Это проблемы синтаксической омонимии и многозначности, типологии способов выражения сравнительных отношений и другие аспекты изучения тюркских и монгольских языков [3; 6; 7; 8].

Планирование и осмысление вопросов взаимодействия двух университетов в аспекте евразийского партнерства, а также применительно к исследованиям по тюрко-монгольской компаративистике содержатся в статьях, который мы посчитали необходимым выделить отдельным третьим блоком [ср., например: 5].

Очередным направлением систематизации совместных публикаций мы считаем подготовку и издание словарей. В качестве иллюстрации таких публикаций можно обратиться к востребованному «Русско-калмыцко-киргизскому словарю» [9].

Отмеченные выше направления и векторы научно-исследовательской деятельности во многом стали возможны благодаря внутривузовским грантам Калмыцкого государственного университета имени Б.Б. Городовикова.

2. Академическая деятельность.

Основной деятельностью двух вузов-партнеров, несомненно, была и остается академическая деятельность. Поэтому процессы межвузовского взаимодействия не могли не касаться этой важной сферы, в которой мы хотели бы остановиться на следующих моментах.

Благодаря совместным интенциям в наших университетах была открыта совместная магистерская программа по специальности «Филология». В 2016 состоялся первый выпуск по программе двойных дипломов. Такие процессы помогли получить в ИГУ бессрочную лицензию для подготовки специалистов на уровне магистратуры.

В КалмГУ имени Б.Б. Городовикова на уровне бакалавриата получают образование свыше восьмидесяти молодых людей из Прииссыккуля. По нашему мнению, взаимодействие двух университетов оказало стимулирующее влияние на то, что в Иссык-Кульском государственном университете имени К. Тыныстанова кроме специальности «Филологическое образование» по профилю «Русский язык и литература» была открыта специальность «Лингвистика». Это позволяет расширить горизонты подготовки при активном подключении аспекта межкультурной коммуникации.

Таким образом, партнерские межвузовские взаимоотношения Калмыцкого государственного университета имени Б.Б. Городовикова и Иссык-Кульского государственного университета имени К. Тыныстанова показывают, что такие интеграционные процессы являются взаимовыгодными и отвечают современным вызовам. Самое главное в этих процессах, что они направлены на качественную подготовку молодых специалистов в стенах двух вузов, а также на становление результативных международных научных коллективов.

Литература

1. Абдуллаев С.Н. Мультиэтническая русскоязычная интернет-картина мира: транскультурная специфика функционирования русского языка // Русский язык в интернете: личность. Общество. Коммуникация. Культура.-М.: РУДН, 2017. С. 55-60<https://www.elibrary.ru/item.asp?id=28973536>

2. Абдуллаев С.Н. Изучение языка и фольклора каракольских калмыков // Малые языки в большой лингвистике. М.: МГУ, 2020. С. 46-49.

3. Абдуллаев С.Н., Озонова А.А., Мушаев В.Н. Вопросы типологии языковых картин мира в тюркских и монгольских языках (оценочные конструкции) // Языки и литературы в поликультурном пространстве: современное состояние и перспективы развития. Уфа, 2020. С. 51-57.

4. Акматов Н.Р., Абдуллаев С.Н., Мушаев В.Н. Лингвистическая рецепция топонимов центральноазиатской геолокации (тюрко-монгольский ареал) // Oriental Studies. 2019, № 5 (45). С.945-956.

5. Мушаев В.Н., Абдуллаев В.Н. Взаимодействие университетов в евразийском научно-образовательном пространстве и исследования по тюрко-монгольской компаративистике // Вестник Института гуманитарных исследований РАН. 2015, № 4, С. 104-108.

6. Мушаев В.Н., Абдуллаев В.Н. Об изучении синтаксических омонимов (на материале монгольских и тюркских языков) // Вестник КалмГУ. 2016, № 4 (32). С. 109-114.

7. Мушаев В.Н., Абдуллаев В.Н. Аспекты многозначности в тюрко-монгольских языках (на материале калмыцкого и уйгурского языков) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2017. № 6 (34). С. 103-110.

8. Мушаев В.Н., Абдуллаев В.Н. Типология форм выражения сравнительных отношений в монгольских и тюркских языках // Oriental Studies. 2018, № 6 (40). С. 130-139.

9. Русско-калмыцко-киргизский словарь. Элиста, 2018.

10. Функционально-семантическое поле модальности. Элиста, 2019.

А. Алимаа, Б. Сайнгэрэл
г. Улан-Батор, Монголия

ФОНД ХАЛХАСКОГО ЭПОСА И ПОПЫТКИ ЕГО ВОЗРОДИТЬ НА ЮЖНОГОБИЙСКОМ АЙМАКЕ

Аннотация: В этой статье описывается прошлое и нынешнее положение Фонда Халх Туул, главного эпицентра эпоса в Монголии. Халхи часто называют эпосу, сказкой, длинной сказкой или сказкой о герое. У ойратских и халхаских эпосов одна и та же традиция, халхские эпосы не цикличны в развитии, не отражают битвы между племенами, имеют единую линию событий, очень устойчивы, мало мотивов и относительно короткие. Однако исследователи отмечают, что «исконная» форма античного эпоса сохранилась по содержанию и форме.

В Институте языкознания Академии наук Монголии имеется богатая коллекция халхских эпосов, и в 2020 году мы решили использовать письменные и аудиоматериалы эпоса в Южногобийском аймаке для научных и общественных целей. Что наиболее важно, исследовательская группа, работавшая в этом районе, обнаружила, что сегодня в Южногобийском аймаке сохранились эпосы. Это доказывает, что эпицентр Халхаский эпос нельзя считать вымершим.

Ключевые слова: эпос, халх, халхаский эпос, Южногобийский аймак, народные таланты, научный оборот.

Краткий обзор исследования:

Халхаский эпос - одно из крупнейших ответвлений среднеазиатского и монгольского эпоса и занимает значительное место в мировом эпическом собрании. С одной стороны, для халхского эпоса характерно то, что в ходе исторического развития его словарный запас уточнялся и сокращался. С другой стороны, одна или две части эпоса, которые были большими по размеру, были отделены друг от друга и нашли характер самостоятельной сказки. Таким образом, существует ряд устных произведений, которые занимают

промежуточное положение между былинами и сказками. Исследователи до сих пор не различают былины, сказки и сказки.

В этом смысле он всегда привлекал внимание зарубежных и отечественных ученых.

В 1879 г. русский ученый Г. Н. Потанин (1891–1893) путешествовал по Монголии и написал ряд сказок таких как “Баатар чонон бэйл”, “Тонж мэргэн” из сказитель Гун, Лу гүний хошуу и опубликовал «Очерки о Западной и Северной Монголии» (книга IV, 1883 г.).

Первым ученым, изучившим халхский эпос стал Николай Николаевич Поппе (1897–1991). Он в 1926-1932 годах путешествовал по Монголии и Бурятии, чтобы изучить халхский диалект, в том числе халхаский эпос и опубликовал книгу «Халха-монгольский фольклор» (1932).

Осенью 1927-1931 года Российский ученый Л.А. Амстердамская приехала в Восточную Монголию, чтобы изучить восточный диалект монголов. Она написала некоторые халхаские эпосы от Жамба, который живет недалеко от Ундурхана, на берегу реки Херлен. По результату она опубликовала героическую сказку “Галзуу шил”, “Аджиг тэнэг” (Шилэн галзуу баатар), «Арслан Цагаан Хаан» и др.

Отечественные ученые Б. Ринчин, П. Хорлоо, Д. Дашдорж, Г. Ринчинсамбуу, Дж. Цоло, Р. Нарантуя и Х. Сампилдендев сыграли важную роль в исследовании и публикации оригинальных материалов халхского эпоса.

Исследователь монгольского фольклора Д. Дашдорж изучал устную эпос халхов и в 1958 г. опубликовал сборник «Из народной устной литературы». В сборник вошло длинное стихотворение в виде «Ганц модон өдөртэй хоногтой галзуу Улаан баатар» (стр. 49-62).

Институт языкознания Академии наук Монголии опубликовал два сборника «Халхских народных эпосов», основанных на богатой коллекции халхских эпосов, который собранных в сельской местности.

Первый сборник опубликовал в 1967 году ученый П. Хорлоо. Во введении: «Согласно материалов научно-исследовательского экспедиции Института языка и литературы, в каждой части Халхи много героических эпосов. Например, в 1966 году в Баянхонгор и Гоби-Алтайских аймаках наша экспедиция по фольклору и диалектам было собрано более 40 длинных и коротких героических эпосов и 170 сказок. В 1961 году в собрали из Гобийского халха найдено 9 героических эпосов, 1 эпос о магии и 1 эпос о богатстве. Халхи называют эпосы сказками, а обычные сказки нередко называют пешими сказками» [ХАТ, 1967: 3].

Следующее произведение «Халхского народного эпоса» подготовил и опубликовал в 1991 году ученый Р. Нарантуя. Она исследователь эпосов и зарегистрировала монгольские эпосы. В состав сборников входят 9 эпосов таких как «Агийн улаан хаан», «Алтан ноён галуу хүү», «Алтан гургалдай», «Гурван настай Гунан Улан Баатар», “Эрхийдээ эрчтэй эрийн сайн Хамбуудай мэргэн хаан” и т.д.

Дж. Цолоо - крупный исследователь монгольских эпосов. В своем произведении «Монгольский народный героический эпос» (1982) он поставил халхский эпос наравне с эпосом ойратов.

Монгольский эпос - ценное наследие национальной культуры и истории. Поэтому он считается несокрушимым искусством и был включен в «Список нематериального наследия, нуждающегося в срочной охране» ЮНЕСКО в 2009 году и в Национальный список нематериального наследия 2019 года правительством Монголии.

Необходимо сохранять, защищать, сохранить, воспитывать молодых рассказчиков и возрождать находящиеся под угрозой исчезновения эпосы без ущерба для первоначального характера эпоса Халха.

Институт языка и литературы Академии наук Монголии и администрация региона Южная Гоби подписали договор об обнаружении и перевосстановлении наследия эпоса, которое было зарегистрировано в этом регионе.

В 1961, 1974 и 1982 годах в Южногобийском аймаке работала экспедиция Института языкознания Академии наук Монголии и написали около 15 эпосов. Например,

Аудео запись эпосов. (Южногобийский аймак. 1982гг.)

Номер записи	Название эпоса	Имя сказителя
597	“Зүүн урд зүгийг эзэлсэн дөрвөн настай Луу мэргэн хаан”	неизвестно
598	Эрийн сайн Долингор Эрдэнийн сайн чон хүрэн морь”	Л.Жамбаа. 59 н. Эрэгтэй. Өмнөговь. Сэврэй.
602	“Шилдэг долоон настай Шилэн галзуу баатар”	Ёндонгийн Цэрэндэжид. 62 нас. Эрэгтэй. Өмнөговь, Булган сум
599	Ар замбативийг эзлэн төрсөн Агуу улаан хаан /аялгуутай/	Санжийн Лодон. 56 нас. Эрэгтэй. Өмнөговь. Булган сум

А.А. Бурыкин
г. Санкт-Петербург, Россия

СОВРЕМЕННАЯ АЛТАИСТИКА: В ЧЕМ ПРИЧИНЫ НЕПОПУЛЯРНОСТИ?

Аннотация: Предмет статьи составляет так называемая алтайская теория, конкретнее — теория генетического родства тюркских, монгольских, тунгусо-маньчжурских, корейского и японского языков. Автор отмечает новейшие достижения в области алтаистики как области языкознания, пишет, что ареальные проблемы взаимодействия алтайских языков не связаны с вопросом об их родстве.

Ключевые слова: алтайские языки, генетическое родство, ареальная лингвистика, ареальные связи, языковые контакты, археология, антропология, фольклор.

Алтайская теория как теория генетического родства тюркских, монгольских, тунгусо-маньчжурских языков, а также корейского и японского языков — безусловно, достояние лингвистики. Однако здесь мы встречаемся с вечными трудностями определения и разграничения объекта и предмета исследования — предметом исследования лингвистов оказываются алтайские языки, составляющие единую семью, включающую несколько групп, а объектом исследования — народы постулируемой, конструируемой или выявляемой алтайской семьи. Вне лингвистики алтайская теория выступает в качестве теории общего происхождения тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских народов, а также корейцев и японцев. Разумеется, такие проблемы, как этногенез, глоттогенез, этническая и языковая история семей и групп языков и народов связаны с разными научными дисциплинами и их направлениями. Именно интердисциплинарная дискуссионность самой алтайской теории, в частности, ее отрицание в некоторых этнографических трудах (например, [5], со ссылками на частные мнения лингвистов), и наконец представление ее мнимого полного опровержения в недавних работах археологов [Кызласов 16; 17; 15] вызывает необходимость рассмотреть наиболее важные объемы данных и аргументы в пользу алтайской теории, построения против алтайской теории, а также данные, не являющиеся доказательными.

Алтаистика, антиалтаистика и контралтаистика. Противопоставление сторонников и противников алтайской теории как теории генетического родства алтайских языков и общего происхождения алтайских народов на самом деле не является антиномией сторонников и противников алтайской теории. Алтаистика по крайней мере в лингвистике — теория генетического родства алтайских языков. Отрицание же этой теории имеет два лица. Антиалтаистика отрицает существование алтайской семьи из трех или пяти языковых групп в определенном хронологическом диапазоне, не отказывая при этом в существовании родственным связям этих языков на более глубоком уровне, чаще всего — ностратическом, в этом случае члены алтайской семьи входят в ностратическую макросемью на равных правах с индоевропейскими, уральскими и другими. Такие взгляды на алтайскую проблему актуализировались нечасто, отчасти вследствие ограниченной популярности самого

ностратического языкознания в конце XX — начале XXI вв. Контралтаистика, понимание которой извне оформилось в 1990-е — 2000-е годы, хотя сам термин появился позже — это огульное отрицание генетического родства алтайских языков, сопровождающееся в статическом аспекте отсутствием каких-либо постулатов и гипотез о сепаратном родстве всех пяти групп алтайских языков, а в динамическом аспекте — мораторием по умолчанию на сравнительно-исторические исследования в области генетических связей алтайских языков междусобой. Наиболее яркие представители контралтаистики, оставившие в каких-либо видах обоснования своей позиции — Г. Дерфер, А. М. Щербак, Б. И. Татаринцев. В их трудах можно найти лексические материалы по ареальным связям языков (которых никто из ортодоксальных алтаистов никогда не отрицал, начиная с Б. Я. Владимирцова), попытки сепаратных реконструкций (прежде всего, тюркской), суженные до шаблонов подходы к этимологическим решениям, конъюнктурные решения в сфере критериев определения заимствований и установления их направления.

Характерно, что контралтаистическая позиция названных лингвистов за 60 лет своего существования вообще ничего не дала для решения проблем тюркского и монгольского глоттогенеза и дала минимум небесспорных в трактовке фактов для изучения ареальных связей тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков. Стоит отметить и то, что контралтаисты не оставили в науке прямых учеников, которые отстаивали бы те же позиции, что и названные ученые, и попытались бы дать свой ответ на вопрос о тюркском и монгольском глоттогенезе. Появление подобных взглядов вне индоевропеистики в конце 1950-х годов, когда пережитки марровского «нового учения о языке» были моментально отброшены индоевропейским языкознанием, но не были преодолены в изучении языков других семей, в целом понятно и извинительно, но по поводу их живучести мы можем только недоумевать.

Алтаистика и сравнительно-историческое языкознание. Генетическое родство алтайских языков на сегодняшний день является доказанным и не имеет альтернатив в описании родственных связей отдельных групп алтайских языков, несмотря на разную степень изученности истории отдельных групп языков и варианты реконструкций. Итогом изучения проблемы родственных связей алтайских языков явилось составление этимологического словаря алтайских языков [38], чему предшествовал выход в свет фундаментальной монографии, частной проблемой которой был вопрос о генетической принадлежности японского языка к алтайской семье, а общей — детальное обоснование генетического родства языков, называемых алтайскими [29]. Доказательства генетического родства алтайских языков, как и вообще в сравнительно-историческом языкознании в приложении к любой языковой семье, в работах сторонников генетического родства алтайских языков (алтаистов) представляют систематические соответствия в фонетике (вне явных заимствований), морфологии и лексике. Собственно говоря, даже в незавершенном виде в работах Г. Рамstedта и Н. Поппе алтайская теория выступала как теория генезиса языков, названных алтайскими, во-первых, с достаточно мощным объяснительным потенциалом, во-вторых, без отчетливой альтернативы. Понятно, что алтаистика как постулат о генетическом родстве алтайских языков предполагает выявление и изучение проявлений генетического родства, и прежде всего — общих черт в антропологии и разных сферах культуры народов, относимых к алтайской семье, а также — хотя бы потенциально — изучение процессов территориальной дифференциации предков современных алтайских народов и становления их материальной культуры по данным археологических памятников.

Алтаистика и ареальная лингвистика. Хорошо известно, что в лингвистике, в особенности внутри того направления, которое изучает разнообразные лексические заимствования в отдельных языках алтайской семьи и отдельных группах языков (в основном, в тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языках) распространено мнение, согласно которому алтайская общность сформировалась не за счет разделения единого праязыка, а за счет контактирования генетически неродственных языков, образовавших языковой союз со значительным фондом общей лексики, сходных элементов в

морфологии и общих черт в синтаксисе. В лингвистике теория алтайской семьи языков как контактного конвергентного союза изначально неродственных языков существует как некая альтернатива идее генетического родства алтайских языков. Подобная постановка вопроса не совсем корректна, во-первых, контактировать и взаимодействовать друг с другом могут и родственные языки, во-вторых, даже сторонники генетического родства алтайских языков признают факты взаимных заимствований в языках, включаемых в алтайскую общность [8]. Во-первых, невозможно отрицать наличие многочисленных взаимных заимствований в монгольских и тюркских языках, монгольских заимствований в тунгусо-маньчжурских языках, монголизмов и тунгусо-маньчжуризов в якутском языке, монгольских элементов в корейском. Во-вторых, заимствования, к которым относятся не только совпадающие или сходно звучащие слова, но и слова, в которых проявляются незакономерные внутри- или межгрупповые соответствия типа маньчжурского айсин «золото» в сравнении с тюркским *altın* или монгольским *altan*, представляют огромный интерес для лингвистов-компаративистов, так как дают возможность проверять правильность групповых реконструкций и общеалтайской реконструкции, а также составлять представления о тех ныне исчезнувших алтайских языках, от которых остались только лексические заимствования в соседних группах алтайских языков или языках, не относящихся к алтайской семье. Ценным опытом изучения ранней истории тюркских языков по материалам заимствований из этих языков в языки других семей является монография А. В. Дыбо [9].

Создание альтернативной, ареальной теории материальных и структурных связей алтайских языков необоснованно приписывается В. Л. Котвичу [14]. Внимательное изучение его труда показывает, что он, занимаясь сравнением алтайских языков, в первую очередь тюркских и монгольских, пытался написать ортодоксальную сравнительно-историческую грамматику алтайских языков, которая должна была стать первой в ряду такого рода работ после известной грамматики Б. Я. Владимирцова [6], но вышла в свет после смерти автора почти одновременно с также посмертно публиковавшимися работами Г. Рамстедта. Основным недостатком работы В. Котвича заключался в том, что он, пытаясь построить описание материала по принципу «от простого к сложному», явно не без влияния идей «Нового учения о языке», значительно затронувших неиндоевропейское сравнительное языкознание, посчитал тюркские языки наиболее архаичными в алтайской семье, что не подтвердилось впоследствии.

Еще один недостаток труда В. Л. Котвича усматривается в том, что сравнения в области морфологии осуществляются им на основе формальных сходств вне исторического (как историко-фонетического, так и морфологического) анализа. Третья проблема, исключительно сложная и с трудом поддающаяся изучению — это комплекс материала по тюрко-монгольским параллелям, собранный еще Б. Я. Владимирцовым [7] и кочующийс тех пор из работы в работу, из статьи в статью, из монографии в монографию без необходимого анализа, который учитывал бы все возможные представления как о монголо-тюркских фонетических соответствиях на уровне генетического родства — хотя бы и в разных их пониманиях, — так и характеристики фонетических субституций в тюрко-монгольских параллелях, представляющих собой результаты разновременных контактов. Здесь понятен и прогнозируем предварительный итог поисков: монголо-тюркские соответствия, представляющие результаты эволюции праалтайской системы фонем, должны быть в основном однозначными (за исключением тех случаев, когда одна фонема в одной и той же группе языков имеет по два или более рефлекса (например, общетюркский *j-, имеющий разные источники: *d-, *ʒ-, *l-, *n-, *n'- и *j- и разные рефлексы в тюркских языках – j-, ʒ-, ж-, d'-, ч-, с-, h-), в то время как корреспонденции в заимствованиях, относящихся к разным периодам эволюции тюркских языков, могут соответствовать тому диапазону рассеивания рефлексов гласных и согласных, какой характерен для известных нам тюркских языков, или

даже выходить за его пределы, если мы имеем дело с фактами исчезнувших тюркских языков¹.

Детальное изучение объема и характера явных взаимных заимствований

в отдельных группах алтайских языков [23; 33; 21 и некоторые другие работы, их обзор см.: 22] дает нам картину, хорошо знакомую по тем ситуациям, где при языковых контактах отмечаются массовые заимствования культурной лексики — с той лишь оговоркой, что иногда фонетическая структура слов в двух или нескольких группах языков не позволяет однозначно решить вопрос о заимствованном характере слова и определить направление заимствования. Из-за этого крайне запутанным оказывается вопрос о названиях домашних животных в алтайских языках и лексики, связанной со скотоводством, где мы встречаем большое количество слов, мало изменяющихся вследствие своей фонемной структуры. Так, предположения о заимствованном характере названий лошади из монгольских в тунгусо-маньчжурские языки и в корейский язык остаются гадательными, а обнаружение якутского диалектного буур «лошадь, конь», отождествляемого с монгольским morin на общеалтайском уровне, как и обоснование системных соответствий между монг. akta (morin) и тюрк. at при регулярном выпадении преконсонантного согласного в общеалтайских сочетаниях согласных и высокочастотном отпадении конечного (исторически краткого?) гласного исключает возможность заимствования этих слов даже из монгольских языков в тюркские, не говоря о полной невозможности проникновения в монгольские языки из тюркских языков. То же — и такие же соотношения фонетической структуры слов — мы видим в паре монг. elžigen «осел» и тюрк. ešak «осел», где невозможно обосновать ни одно из двух возможных направлений заимствования.² На фоне таких примеров другие названия домашних животных (названия овцы, верблюда, козы) уже не выглядят явными заимствованиями. Заимствованный характер монг. takiya «курица» при тюрк. taqiq «курица» — вероятный источник монгольского слова — доказываемся не сходством слов, а наличием корейского так/талк «курица», где сохранение преконсонантного л в производных формах и в написании слова корейской графикой талк указывает на то, что древний архетип его, сохранившийся в корейском как форма корня, не представлен в монгольских языках, в которых это слово сходно с тюркским и, вероятно, заимствовано. Ответ на вопрос некоторых этнографов, могли ли монгольские языки иметь тюркскую основу, может быть положительным только в следующем преломлении: монгольские языки могли иметь тюркскую основу только в том случае, если пратюркское языковое состояние было полностью идентично общемонгольскому, что означало бы отношения чрезвычайно близкого родства между этими языками.

Изучение общей картины взаимных заимствований в тюркских и финно-угорских языках, чему посвящено немало специальных работ [37; 18; 19; 20; 32; 31; 4] и влияния

¹ Так, можно с известной долей фантазии считать, что севернотунгусский глагол со значением «писать» — эвенк. дуку-, эвен дук- — представляет собой старый тюркизм (ср. тюрк. jaz- «писать»), заимствованный из такого языка, который имел согласный д- на месте начального j-, рефлекс у- на месте - а-, как в некоторых примерах в чувашском языке, и субститут к на месте з или с, изменившихся внутри слова в h, как в якутском языке. Весь вопрос будет заключаться в том, подтвердится ли другими примерами контактирование тунгусо-маньчжурских языков с тюркским языком такого типа, обладавшим перечисленными выше признаками.

² Подобные монголо-тюркские соответствия, позволяющие отождествлять «непохожие» слова, отсутствуют в работах С. А. Старостина и в EDAL, они выявлены автором данной работы [Бурыкин 2014]. Критики алтайской теории допускают постоянно одну и ту же ошибку: вместо выявления недочетов и указаний на неполноту в работах отдельных авторов они стремятся к отрицанию самой алтайской теории. Какие-либо различия в вариантах реконструкции праязыковой системы — штатная, вполне логичная ситуация в любой области сравнительно-исторического изучения языков, начиная с индоевропеистики, где разные авторы выделяют от двух (А. Мейе, А. Н. Савченко) до четырех (О. Семереньи) серий согласных, и упрекать лингвистов в неединомыслии в таких случаях некорректно. Между тем давно ясно, что алтайская теория не имеет альтернативы хотя бы потому, что сепаратные родственные связи тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков (а равно корейского и японского) за пределами данной общности не выявлены и не выявляются вообще.

финно-угорских и тюркских языков на русские говоры в контактных зонах [30 и др.], как и в случаях с фактами позднего взаимодействия отдельных тюркских и монгольских языков, показывает, что картины явных заимствований между финно-угорскими и тюркскими языками не соответствуют материалу, отражающему генетическое родство алтайских языков. Несоответствия в этой области охватывают все стороны языка — они проявляются в составе лексики, характере морфологических сходств и в системах фонетических соответствий. В лексических заимствованиях фонетические соответствия, во-первых, являются тривиальными, вследствие чего заимствованные слова всегда похожи между собой, и, во-вторых, выводимые системы соответствий на материале заимствований, почти никогда не составляют полной сети корреспонденций фонем — в массиве заимствований почти невозможно собрать соответствия всех без исключения гласных и согласных фонем в репрезентативном количестве не менее трех примеров. Однако эти материалы в целом соотносятся с фактами явных межгрупповых заимствований между отдельными группами алтайских языков и еще выразительнее — между отдельными языками, принадлежащими к разным группам алтайских языков (конкретными тюркскими и конкретными монгольскими языками, якутским и эвенкийским и т. д.).

Алтаистика и этнография. Этнографические сходства, равно как и различия, не дают ответа на вопрос об изначальном родстве народов или отсутствии родства между ними. Общность хозяйственно-культурного типа доказательством родства не служит. Отдельные совпадения в материальной культуре (одежда, жилище, утварь, транспортные средства) могут как свидетельствовать о родстве и восходить к глубокой древности, так и отражать позднейшие контакты между отдельными этносами или субэтносами, принадлежащими к разным группам одной семьи. Сходства этнографического материала не дают ответа на вопрос о его истории.

Методы палеолингвистической или этнолингвистической реконструкции в компаративистике еще не слишком хорошо разработаны, тем более это относится к алтаистике.

Алтаистика и антропология. На основе анализа антропологических данных установлено, что антропологические типы всех народов, говорящих на языках алтайской семьи, имеют значительную степень дисперсии [1]. В этом случае данные антропологии, как и данные этнографии, в принципе не могут свидетельствовать ни в пользу родства алтайских народов, ни против него.

Алтаистика и новейшие исследования популяционной генетики. В последние годы появляется множество исторических и археологических работ, содержащих ссылки на данные популяционной генетики, в частности, на характер митохондриальной ДНК, среди народов Якутии и сопредельных территорий. Эти методики, предложенные С.А. Федоровой и имеющие странную логику внутри биологического сектора науки и творчества автора [см. 34; 35], дают в целом знакомые и ожидаемые результаты [36] — в частности, южное происхождение якутов не нуждалось в антропологических доказательствах. Теория идентификации субстрата в Средней и Восточной Сибири с носителями культур прибайкальского неолита, важная для верификации прибайкальской теории этногенеза тунгусов [24], не нашла подтверждения.

Экстраполяция методов и данных популяционной генетики на проблемы алтайской общности, приводящая, по мысли некоторых авторов, к опровержению теории родства алтайских языков с привлечением непонятных измышлений вместо методов лингвистической компаративистики [2] не выдерживает критики ни по методам, ни по результатам.

Давно известно, что типологическое сходство в фонетике и морфологии не является критерием родства, а различия в фонетике и морфологии не показывают отсутствия родства (ср. санскрит и современный английский языки). Кроме этого, популяционная генетика и ранний этногенез вообще не могут коррелировать по характеристикам с языками и языковыми группами как продуктами глоттогенеза, где по большому счету не учитывается

ни переход носителей каких-то генов на другой язык, ни смена их этнической идентичности, ни дифференцированный культурогенез, ни какие-либо иные факторы дифференциации единых популяций. На генетических характеристиках популяции или этноса не отражаются ни двуязычие, ни многоязычие. Кроме того, популяционная генетика может изучать лишь последствия миграций и этнических смешений, не изменяющих лингвистической таксономии, но относительная изоляция территориальных групп, приводящая к образованию диалектов и позднее — языков, то есть тот процесс, который является ведущим для глоттогенеза, никак не отражается на генных изменениях или отражается на них в минимальной степени.

Алтаистика и археология. То, что хронологическая стратификация и этническая идентификация археологических культур могут быть тем источником, который будет содействовать решению этногенетических и этноисторических проблем, в целом известно. Однако археологический материал в сравнительно-историческом плане — и, что важно, в плане использования его в интердисциплинарных исследованиях — имеет ряд особенностей, создающих непреодолимые трудности при согласовании данных отдельных археологических памятников и археологических культур с этнографическими и тем более с лингвистическими данными. Прежде всего, археологические культуры не несут никаких сведений о языке, на котором или на которых говорили их носители. На найденной археологами коровьей кости не будет написано, как называли на своем языке корову те, кто ее съел. Археологические культуры Сибири и Центральной Азии дают нам сведения о хозяйственно-культурном типе их носителей, но не об этнической принадлежности их носителей даже на уровне группы этносов, и чем больше их древность, тем более гадательными остаются предположения археологов и этнографов об их этнической принадлежности на уровне предков современных этносов.

Проблема «Алтаистика и археология» в последнее время приобрела особо значимый характер в связи с появлением монографии И.Л. Кызласова с аналогичным названием [15]. Основываясь на анализе типов жилищ в культурах Центральной Азии, Сибири и Дальнего Востока, И. Л. Кызласов приходит к выводу об отсутствии родства между отдельными группами языков алтайской семьи. Если руководствоваться такими аргументами, то получится, что британский и американский варианты английского языка друг другу не родственны (ведь в Лондоне небоскребов нет), но в американском английском по наличию небоскребов в Нью-Йорке можно искать родство с японским и китайскими языками одновременно...

Названия тех жилищ, которыми занимается И.Л. Кызласов, на языках народов, которые их строили, на стенах этих жилищ не начертаны, и они явно не зависят от конструкции самих жилищ. Кроме этого, если верить лингвистическим выкладкам А.М. Щербака, памяти которого посвятил свою книгу И. Л. Кызласов, то нам придется признать древних тюрок пришельцами с неба, ибо их родственные связи среди «земных» этносов А. М. Щербаком так и не были установлены — и в чем же тогда заключен смысл названной работы И. Л. Кызласова, понять будет трудно.

Остановимся на проблемах теории, на которых основывается согласование археологических и историко-лингвистических данных. И.Л. Кызласов пишет, что у московских алтаистов (тех, кого А.М. Щербак любил называть ортодоксальными алтаистами) «... материалы языкознания оказались здесь подчинены давним, но сомнительным построениям ряда историков о тюркоязычности ордосских гуннов и их неведомых предков» [16, с. 92]. Далее он продолжает «Показанная всем вышеизложенным глубоко зашедшая зависимость филологов от построений исторической науки, подчас довольно зыбких, весьма и весьма огорчительна: для специалистов иных гуманитарных дисциплин особенно ценны заключения, полученные при сравнительно-историческом анализе собственно лингвистического материала, недоступного для полноценной обработки в прочих областях знания.

С другой стороны, совершенно понятно и то, что языковедам-алтаистам до сих пор не на что опереться, кроме представлений историков, сложившихся на основании письменных источников — развитие археологии еще недавно не позволяло получить необходимые данные» [16, с. 98]. Данные утверждения в какой-то мере могут быть и верными, но гуннская проблема, волнующая умы историков и археологов, для алтаистов-компаративистов представляет собой малозначимый эпизод, значимый только в области ал- тайской палеоэтнолингвистики — и не более того. Язык гуннов не известен, и он не может использоваться в сравнительно-исторических исследованиях как средство объяснения каких-то процессов или фактов. Что же касается исторических связей тюркских и монгольских народов за последние два или полтора тысячелетия, то они, сколько бы тут материалов ни привлекали археологи и историки, работающие с письменными текстами, не будут иметь никакого значения для решения алтайской проблемы — точно так же, как российско-германские отношения в XX в. не имеют ни малейшего касательства к индоевропейскому языкознанию.

Как бы в завершение дискуссионных рассуждений И. Л. Кызласов отмечает: «Археология встает на сторону тех лингвистов, которые улавливают в близости языков процессы давнего и длительного воздействия изначально разнородных культур» [17, с. 110 и сл.], см. также: [15, с. 205–209]. Тут уместен вопрос: а где и когда данные археологии свидетельствовали бы в пользу генетического родства языков — носителей тех или иных культур? Располагает ли археология таким метаязыком, который в глобальном культурогенезе в масштабах континента, культурной провинции или историко-этнографической области позволил бы выявлять гомогенные культуры в период неолита, энеолита и раннего металла и отличать их от продуктов иных культурогенетических центров, заведомо соотносящихся с этносами иных семей и групп? Если лингвисты различают два типа сходств в языках — сходства родственных языков и сходства за счет заимствований, то как это делают и как это будут делать археологи — в целом непонятно. Естественно, что, если археологи ограничиваются констатацией сходств контактного типа, и другое в их работах отсутствует, то им более созвучными оказываются теории ареального сходства языков, а не теории генетического родства. Проблема, как выясняется, заключается не в характере языкового и археологического материала, а исключительно в теории и методах археологии как частной научной дисциплины. Показательно, что С.Г. Кляшторный, всю жизнь занимавшийся историей тюркских и монгольских народов и археологией [10; 11; 12; 13], направленной на поиски предков тюрков и монголов, не только никогда не высказывался против ортодоксальной алтаистики, но с вниманием относится к разысканиям алтаистов. Критика алтайской теории, представленная в работах И. Л. Кызласова, неубедительна по многим причинам. Во-первых, небесспорными выглядят идентификации археологических культур с этносами, во-вторых, не учитывается вариантность общеалтайской реконструкции в работах разных исследователей и ее общий, в том числе потенциальный прогресс, в-третьих, тюркская реконструкция А. М. Щербака, как известно, также не оказывается единственной и с момента своего появления вляется далеко не общепринятой — не случайно с рубежа 1970-х — 1980-х гг. появляются новые сравнительно-исторические грамматики тюркских языков [26; 27; 28], отличающиеся от сочинений А. М. Щербака и содержанием, и богатством привлекаемого материала. Как и А. М. Щербак, не сказавший ничего о тюркском глоттогенезе, И. Л. Кызласов не смог ничего сказать о сепаратном этногенезе прототюрков вне алтайской семьи: бесперспективность поисков в этой сфере очевидна.

Рассмотрение слов со значением «дом» в тюркских языках дает следующие результаты:

В словаре Э.В. Севортяна [25, с. 513–515] в одно гнездо с трудно понимаемым заголовком ӨЙ, осложняющим поиск статьи даже для квалифицированных читателей, включены три (!) исторически разных формы названия дома, восходящие к разным лексемам, но имеющие параллели в названиях жилища и его частей в большинстве алтайских языков:

1) тюрк. eb «дом» соответствует тунг.-маньчж. элбэк «чум, покрывало чума», что указывает на общеалтайскую форму *elbe-k;

2) тюрк. ög «дом» имеет параллель в монгольском ögügen 'комната'; возможно, форма *ögügen в данном случае и выступает в качестве праформы-архетипа, как множество архаичных монгольских форм внешне совпадает с общеалтайскими праформами или очень близко к ним;

3) тюрк. *ju, в производном jurt «дом, владение, земля, страна» соотносится с тунг.-маньч. зу: «дом», корейск. чип «дом», нивхск. амур. Тыф «дом», сахалин. таф «дом» (< общенивх. *тип), сюда же относится якут. дьиэ «дом», заимствованное из тюркских языков иного (неякутского) типа.

Реконструкция праформы тут затруднена, но отождествление слов особых проблем не вызывает.

Таким образом, все три тюркские лексемы со значением «дом, жилище» обнаруживают в других группах алтайских языков параллели, не являющиеся следствием заимствований. Эти факты ставят под ожидаемое сомнение вопрос, можно ли разрешить алтайскую проблему методом анализа жилых построек. Изогlossen контактного типа тут не выстраиваются: контактирование тюрк-огузов, занимающих запад заселенной тюрками территории, с тунгусо-маньчжурскими народами выглядит сомнительным.

Археологические данные о культурах Центральной Азии (Южная Сибирь, Монголия и сопредельные территории, Дальний Восток) как в силу особенностей самого археологического материала неолита, энеолита и раннего металла, так и в силу специфики регионов как географических провинций и историко-этнографических областей, в принципе не могут дать решения вопроса о родстве и характере связей алтайских языков и народов. Десятки выявленных культур в хронологическом пространстве в 6–8 тысяч лет, на огромной территории, при динамике смены мнений в археологии и в связанной с ней исторической этнографии в принципе не позволят археологам ни найти консенсус между собой внутри корпорации, ни согласовать свои данные с данными других дисциплин. Решающая роль в освещении алтайской теории принадлежит лингвистам-компаративистам, оперирующим нетривиальными, неочевидными системными сходствами в языковом материале и лишь изредка обращаясь к лингвокультуре и палеолингвистическим реконструкциям, не имеющим решающей доказательности в обсуждении проблемы и служащим лишь украшением специальных исследований.

То, что в наши дни ортодоксальная алтаистика не слишком популярна среди специалистов по отдельным группам алтайских языков, имеет свои причины, которые оказываются внешними по отношению к науке. На русский язык не были переведены ни раздел фонетики «Введения в алтайское языкознание» Г.Рамстедта, ни «Введение в алтайское языкознание» Н.Поппе (1966), отдел алтайских языков Ленинградского отделения Института языкознания АН СССР не успел подготовить такой труд, а в 2003 году, когда стал угрожать авторитетам контралтаистики, оказался закрыт. В научной литературе очень велико давление тех ученых, кто не смог добиться в алтаистике сколько-нибудь серьезных успехов и стал искать иные приложения своим силам. История науки учит, что Б.Я.Владимирцов достиг успехов и стал создателем научной алтаистики в России благодаря основательному знакомству с индоевропейскими языками и их историей, равно как и Э.Сепир, основоположник сравнительного изучения языков североамериканских индейцев, имел фундаментальное знакомство с индоевропейскими языками и историей семитских языков. В наши дни мы имеем учебные пособия по общей компаративистике (Бурлак С.А., Старостин С.А. Введение в лингвистическую компаративистику. М., Бурлак С.А., Старостин С.А. Введение в лингвистическую компаративистику. М.: Эдиториал УРСС, 2001; Бурлак С.А., Старостин С.А. Сравнительно-историческое языкознание (М.: Академия, 2005), новые учебные книги по индоевропейскому языкознанию, раскрывающие на опыте принципы этой дисциплины (Герценберг Л.Г. Красное введение в индоевропеистику. СПб., 2010, Красухин К.Г. Введение в индоевропейское языкознание. М., Академия, 2004). Опыт работы авторов

EDAL и их единомышленников показывает, что алтаистика – увлекательная и перспективная наука, в которой еще есть места открытиям как в алтайской реконструкции, так и на новой основе истории отдельных групп алтайских языков.

Литература

1. Алексеев В.П., Гохман И.И. Антропология азиатской части СССР. М., 1984
2. Байтасов Р.Р. Тюркские языки: проблема родства с алтайскими, малайско-полинезийскими, индоевропейскими и некоторыми другими языками Евразии // Проблемы современной науки и образования. 2014 Вып. 4 (22) / 2014.
3. Бурыкин А.А. О взаимном соотношении отдельных групп алтайских языков и об относительном объеме изменений в отдельных группах алтайских языков: «древние», «новые», и «новые» алтайские языки // Вестник Угроведения № 4 (19) 2014 С. 21–30.
4. Бутылов Н.В. Иноязычная лексика в мордовских языках. Автореф. дис. ... докт. филол. наук. Йошкар-Ола, 2006.
5. Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. Л., 1980.
6. Владимирцов Б.Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Л., 1929.
7. Владимирцов Б.Я. Турецкие элементы в монгольском языке // Записки восточного отделения Русского археологического общества. Т. 20, вып. 2–3. СПб., 1911 С. 153–184.
8. Грунтов И. А. Общее наследие и заимствования. Древнейшие тюрко-монгольские заимствования: обязательны ли радикальные решения? // Проблемы исторического развития лексики монгольских языков. Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 24–26 сентября 2007 г.). СПб., 2007 С. 44–50.
9. Дыбо А.В. Лингвистические контакты ранних тюрков. М., 2007.
10. Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.
11. Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. М., 2006.
12. Кляшторный С.Г. Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей. СПб., 2010.
13. Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи древней Евразии. СПб., 2005.
14. Котвич В. Исследование по алтайским языкам. М., 1962.
15. Кызласов И.Л. Алтаистика и археология. М., 2011.
16. Кызласов И.Л. Новые поиски в алтаистике I. Разработки лингвистов-тюркологов // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Вып. 7. Под ред. В. И. Соёнова, В. П. Ойношева. Горно-Алтайск, 2008 С. 88–102.
17. Кызласов И.Л. Новые поиски в алтаистике II. Археологические разработки // Древности Сибири и Центральной Азии: сборник научных трудов. № 1–2 (13–14). Горно-Алтайск, 2009 С. 95–130.
18. Насипов И. С. Языковые контакты в Волго-Камье. Марийские заимствования в татарском языке. Стерлитамак, 2009.
19. Насипов И.С. Опыт систематизации финно-угорских заимствований в татарском языке. Казань, 2009.
20. Насипов И.С. Финно-угорские заимствования в татарском языке: синопсис и таксономия. Автореф. дис. ... докт. филол. наук. Казань, 2010.
21. Новгородов И.Н. Якутско-эвенкийские языковые взаимосвязи. Автореф. дис. ... докт. филол. наук. Казань, 2009.
22. Рассадин В.И. О характере тюрко-монгольских языковых отношений // Проблемы этнокультурных связей монгольских и тюркских народов. Улан-Удэ, 2004 С. 132–149.
23. Рассадин В.И. Очерки по истории сложения тюрко-монгольской языковой общности. Ч. 1–2. Элиста, 2007, 2008.

24. Рычков С.Ю. Полиморфизм митохондриальной ДНК в населении Прибайкалья эпохи неолита: Автореф. дис. ... канд. биол. наук. М., 2004.
25. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. Т. 1. Общетюркские и межтюркские основы на гласные. М., 1974.
26. Серебrenников Б.А., Гаджиева Н.З. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Баку, 1979 2-е издание: М., 1986.
27. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Морфология. М., 1988.
28. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Фонетика. М., 1984.
29. Старостин С.А. Алтайская проблема и происхождение японского языка. М., 1991.
30. Сывороткин М.М. Система адаптации заимствованной лексики тюркского и финно-угорского происхождения в современных русских говорах Окско-Волжско-Сурского региона: дис. ... д-ра филол. наук. Саранск, 2005.
31. Тараканов И.В. Удмуртско-тюркские языковые взаимосвязи (Теория и словарь). Ижевск, 1993.
32. Тараканов И.В. Удмуртско-тюркские языковые контакты. Автореф. дис. докт. филол. наук. Устинов, 1985.
33. Татаринцев Б.И. Монгольское языковое влияние на тувинскую лексику. Кызыл, 1976.
34. Федорова С.А. Белки, специфически связывающиеся с регуляторной областью гена триптофаноксигеназы крысы. Автореферат дис. ... канд. биол. наук. СПб., 1995.
35. Федорова С.А. Этногеномика коренных народов Республики Саха (Якутия). Автореф. дис. ... докт. биол. наук. Якутск, 2008.
36. Федорова С.А. Якуты: генетические реконструкции в сравнении с историческими // Наука и техника в Якутии. № 2(17) 2009. С. 9–14.
37. Федотов М.Р. Чувашско-марийские языковые взаимосвязи. Саранск, 1990.
38. Etymological Dictionary of the Altaic Languages, 3 Vols. / S.A. Starostin, A.V. Dybo, O. A. Mudrak (Handbook of Oriental Studies / Handbuch der Orientalistik — Part 8: Uralic & Central Asian Studies, 8). Leiden. 2003.
39. <http://cyberleninka.ru/article/n/tyurkskie-yazyki-problema-rodstva-s-altayskimi-malaysko-polineziyskimi-indoevropeyskimi-i-nekotorymi-drugimi-yazykami-evrazii.pdf>.

Р.М. Валеев, Р.З. Валеева
г. Казань, Россия

**ВОСТОКОВЕДЕНИЕ В УНИВЕРСИТЕТАХ РОССИИ:
ЦЕНТРЫ И РАЗВИТИЕ (СЕРЕДИНА XVIII– ПЕРВАЯ ТРЕТЬ XX в.)**

**Исследование осуществлено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта, №20-09-00385 и научного проекта РНФ, № 21-18-00124*

Аннотация: *Российские академические и университетские центры являются уникальными комплексными научно–исследовательскими и образовательными институтами, в которых ведутся исследования как классического, так и современного циклов и реализуются оригинальные профессиональные образовательные программы. Исследования отечественных ориенталистов имели широкий региональный, хронологический и проблемный диапазон. Во многом истоки отечественного и международного авторитета российской школы и центров востоковедения связаны с исследованиями классического и современного циклов. Востоковедение в университетах России развивалось в контексте геополитических, политических и культурных факторов и взаимоотношений России-Востока-Европы.*

Отечественное востоковедение и востоковедная мысль объективно способствовали осмыслению и раскрытию величия и трагедии истории и культуры народов полиэтничной и

поликонфессиональной России – взаимодействия европейских и азиатских исторических и идейных символов, географического и исторического взаимодействия и в целом феномена социокультурного моста между Востоком и Западом.

Период с конца XVIII в. по начало XX в. был ознаменован успешным развитием науки о Востоке в России и Европе. Когорта выдающихся отечественных ученых-востоковедов, представителей многих народов России, обеспечила мировой уровень комплексных филологических, исторических, археологических, этнографических исследований в академических и университетских центрах Отечества.

В настоящее время реализуется научно-исследовательский проект, посвященный феномену университетского востоковедения во второй половине XVIII в. и в первой трети XX в.

Ключевые слова: *Россия, Восток, востоковедение, центры востоковедения России и Европы, история востоковедения, российское университетское востоковедение, востоковеды, наследие востоковедов.*

В 2018 г. отмечалось 200-летие российского востоковедения. Юбилейная дата связана с Институтом востоковедения РАН и Институтом восточных рукописей РАН. Эти известные научные учреждения ведут свою историю с 1818 г., когда в рамках Императорской академии наук был организован Азиатский музей. В 2019 г. – 120-лет со дня создания Восточного института во Владивостоке и 165 лет со дня образования восточного факультета Санкт-Петербургского университета, сформированного в основном на базе разряда восточной словесности императорского Казанского университета (1807 – 1854 гг.). Сегодня эти ведущие академические и университетские центры являются уникальными комплексными научно-исследовательскими и образовательными институтами, в которых ведутся исследования как классического, так и современного циклов и реализуются оригинальные профессиональные образовательные программы.

Отечественное востоковедение и востоковедная мысль объективно способствовали осмыслению и раскрытию величия и трагедии истории и культуры народов полиэтничной и поликонфессиональной России – взаимодействия европейских и азиатских исторических и идейных символов, географического и исторического взаимодействия и в целом феномена социокультурного моста между Востоком и Западом

Официальные мероприятия Петра I – активизация восточной политики, правительственные указы о преподавании восточных языков и приглашении европейских специалистов и ученых, последующее основания Кунсткамеры (1714 г.), Академии наук (1725 г.), Московского университета (1755 г.), уникальные академические путешествия в Поволжье, Сибирь и на Кавказ (30 – 70-е гг. XVIII в.) и в целом эпоха евразийской России (соприкосновение границ со странами «Русского Востока» и зарубежного Востока, российско-азиатские военно-политические, дипломатические и культурные отношения и т.д.) стали факторами формирования особой отрасли академических и университетских дисциплин и знаний по изучению Востока в России.

Период с конца XVIII в. по начало XX в. был ознаменован успешным развитием науки о Востоке в России и Европе. Когорта выдающихся отечественных ученых-востоковедов, представителей многих народов России, обеспечила мировой уровень комплексных филологических, исторических, археологических, этнографических исследований в академических и университетских центрах Отечества.

В XIX – начале XX вв. Академия наук и университетские центры сыграли ключевую роль в изменении статуса, структуры и природы востоковедения, и в этот институциональный и исследовательский процесс огромный вклад внесли представители народов России и Европы – татары, азербайджанцы, евреи, грузины, армяне, поляки, французы, немцы и др. Многонациональный характер российского востоковедения – значимая социокультурная традиция в познании исторического и культурного наследия Востока.

Университеты России в XIX – начале XX вв. играли важную роль в реализации классической модели «идеала университета» и «университетской идеи» в своих социально-политических, научных и культурных миссиях. Востоковедение и ориентализм как новые гуманитарные направления российской университетской корпорации нового времени становились органичными в реализации идеалов европейского классического университета, в «возвышении и распространении науки», «приращении научного знания», в развитии интеллекта и личности студента. Особенно университетские уставы 1804 г., 1835 г., 1863 г., 1884 г. развивали институциональные основы моделей классического и прикладного востоковедения в высшей школе России. Тенденция усиления специализации университетского востоковедения на протяжении всего XIX в. была связана с требованиями «чистой науки» о Востоке, а также с подготовкой кадров для государственной службы в империи.

История отечественного академического и университетского востоковедения, в том числе оригинальной системы образования и науки о Востоке в России и Европе, основные центры, закономерности, тенденции и ключевые социальные и академические итоги формирования и развития науки о Востоке – важнейшие проблемы современных гуманитарных исследований.

Большой академический и прикладной интерес вызывают теоретические, социокультурные, историко-научные и науковедческие аспекты формирования и развития практического, академического и университетского востоковедения в России в XVIII – XX вв. Эти столетия характеризовались развитием нового научного знания о Востоке, разнообразием, богатством, преемственностью и порой трагедией российской ориенталистики, созданием уникальной институциональной системы востоковедческого образования и научных исследований, объединявшей деятельность официальных органов власти, Академии наук, университетов, лицеев, гимназий, духовных академий и научных обществ. На современном этапе прослеживается тенденция размывания термина «востоковедение» и отказа от него в России, но и, особенно проявившаяся себя в англоязычной гуманитарной сфере.

Генезис российского востоковедения, в том числе и европейского, в новое и новейшее время был связан с развитием научных знаний о восточных народах и странах, эмпирическим и теоретическим уровнями и их трансформациями. Профессиональное образование и наука о Востоке в России – коллективное и индивидуальное творчество практиков и ученых, система социальных и научных отношений и связей отличается органичным влиянием на общество и государство. Академическое и университетское востоковедение в России ярко продемонстрировало феномен исследовательских открытий и уникальной психологии научного творчества. Традиции и новации центров российского востоковедения XVIII – XX вв. позволяют провести сравнительный анализ моделей педагогической, научной, просветительской и гуманистической деятельности преподавателей и ученых и, особенно, созданных ими научных образов Востока с современными процессами в данной гуманитарной сфере.

Комплексное исследование посвящено исследованию истории формирования и развития востоковедения в России как университетского направления и дисциплины – базовым представлениям основных региональных дисциплин ориенталистики (арабистики, тюркологии, китаеведения, монголоведения, санскритологии и др.), их методологии, форм и особенностей взаимодействия основных университетов, изучению биографий и наследия известных и забытых востоковедов, деятельности ключевых институциональных центров науки о Востоке Российской империи и СССР – Москвы, Казани, Санкт-Петербурга, Владивостока (отчасти Киева, Баку, Ташкента, Вильнюса) и других отечественных и зарубежных центров ориенталистики в 1755 – 1920/30-х гг.

Особое место в истории российского и европейского востоковедения, в истории и культуре народов современной России, Армении, Азербайджана, Казахстана, Узбекистана, Украины и других современных государств занимают ключевые центры востоковедения в

Москве, Казани, Петербурге и Владивостоке – Московский университет, Лазаревский институт восточных языков, Казанский университет, Санкт-Петербургский университет, Азиатский музей, Восточный институт, Восточная комиссия Московского археологического общества, Восточное отделение Русского археологического общества и другие институты с их богатыми исследовательскими и гуманистическими традициями и значимым наследием выдающихся ученых и практиков и т.д.

Среди них, в особенности основоположников отечественного востоковедения являются – Х. Д. Френ (1782–1851), И. И. Хальфин (1778–1829), А. В. Болдырев (1780–1842), О. И. Сенковский (1800–1858), Б. А. Дорн (1805–1881), Р. Х. Ленц (1808–1836), Мирза Джафар Топчибашев (1790–1869), Мирза А. К. Казем-Бек (1802–1870), П. Я. Петров (1814–1875), А. О. Мухлинский (1808–1877), К. П. Патканов (1833–1889), В. П. Васильев (1818–1900), О. М. Ковалевский (1800–1878), П. М. Мелиоранский (1868–1906), В. Р. Розен (1849–1908), В. Ф. Миллер (1848–1913), Ф. Е. Корш (1843–1915), В. В. Григорьев (1816–1881), Д. А. Хвольсон (1819–1911), К. Г. Залеман (1849–1916), Н. И. Веселовский (1848–1918), Н. И. Ильминский (1822–1891), В. А. Жуковский (1858–1918), В. В. Радлов (1837–1918), С. Ф. Ольденбург (1863–1934), В. В. Бартольд (1869–1930), А. Е. Крымский (1870–1942), И. Ю. Крачковский (1883–1951), Н. А. Медников (1855–1918), А. Ф. Хашаб (1872–1919), Б. А. Тураев (1868–1920), В. Д. Смирнов (1846–1922), Н. Ф. Катанов (1862–1922), П. А. Фалев (1888–1922), Н. Я. Марр (1864–1934), Ф. И. Щерабатский (1866–1942), П. К. Коковцов (1861–1942), В. М. Алексеев (1881–1951), В. А. Гордлевский (1876–1956), И. А. Орбели (1887–1961), В. Ф. Минорский (1877–1966) и др. Эти выдающиеся ориенталисты и многие забытые труженики науки о Востоке стояли у истоков современного университетского востоковедческого образования о Востоке.

В XIX в. – первых десятилетиях XX в. отмечались наиболее переломные рубежи и этапы историко-научного и институционального развития ориенталистики и ориентализма в университетах России. В университетах России к рубежу XIX – XX вв. новые востоковедческие предметы, курсы и дисциплины впервые в истории европейской ориенталистики стали предметами университетского преподавания.

Настоящее научное исследование позволит оценить научные центры, осмыслить периодизацию и подвести ключевые итоги развития университетского востоковедения во взаимосвязи с его академическими и практическими институтами во второй половине XVIII – 1920/30-х гг.

Особое внимание будет уделено обзору и оценке официальных мероприятий и в целом государственной политики, идеологии и практики в сфере отечественного востоковедения в XVIII – 1920/30-х гг. Пристального внимания заслуживает реализация практических и научных целей университетского востоковедения в России.

Актуальность и новизна научного проекта заключаются в комплексном и междисциплинарном исследовании на базе оригинальных архивных материалов по истории российского университетского востоковедения как целостной институциональной системы и процесса в ключевые периоды развития российского/советского государства и общества. Особое внимание в проекте будет уделено проблеме типологии советской университетской ориенталистики и взаимодействию востоковедческих центров в Москве, Санкт-Петербурге, Казани, Владивостоке, Киеве, Баку и других городах в 1917 – 1930-х гг.

Тема проекта созвучна современным геополитическим, социальным, научным и культурным реалиям и позволит углубить осмысление феномена парадигмы «Россия – Восток – Запад».

В научном проекте на базе современных методологических идей, историографической базы и оригинальных архивных материалов будет реализовано исследование феномена университетского востоковедения как исторически развивающейся организационной формы и направлений коллективной и индивидуальной деятельности ученых и практиков.

Будут проанализированы такие проблемы, как формирование типа личности отечественного университетского ориенталиста, а также исследовательские проекты и

программы, научные школы и их преемственность и др. Основные итоги и результаты научного проекта будут представлены на научных конференциях (семинарах, симпозиумах), в планируемых монографиях и публикациях, докладах и выступлениях в России и за рубежом.

Тема исследования будет способствовать вкладу современной российской науки, в том числе востоковедения, в безопасность государства, одним из ключевых аспектов которой являются научная, культурная и духовная целостность и самобытность многонационального российского общества.

Литература

1. Азиатский музей - Институт восточных рукописей РАН: путеводитель / Институт восточных рукописей РАН (Азиатский Музей). М., 2018.
2. Бартольд В.В. Сочинения. Т.IX. Работы по истории востоковедения. М., 1977.
3. Валеев Р.М. Казанское востоковедение: истоки и развитие (XIX в. – 20-х гг. XX в.). Казань, 1998.
4. Валеев Р. М. Ориенталистика в Казанском университете (1807 – 20-е гг. XX в.). – Lambert, 2019.
5. История отечественного востоковедения до середины XIX века. М., 1990.
6. История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. М., 1997.
7. Ольденбург С.Ф. Этюды о людях науки. Составитель А. А. Вигасин. – М., 2012.
8. Ориентализм vs. Ориенталистика. Сборник статей. Составители: В. О. Бобровников, С. Дж. Мири. – М.: ООО «Садра», 2016.
9. Памяти барона Виктора Романовича Розена. Сообщения, читанные в заседании отделения 20 ноября 1908 г., и список трудов барона В.Р. Розена // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. 1909. Т. XVIII.
10. Памяти академика В.Р. Розена. Статьи и материалы к сорокалетию со дня его смерти (1908–1948). под ред. [И.Ю. Крачковского](#). М.-Л., 1947.
11. Эпистолярное наследие российских востоковедов: Письма Мирзы А.К. Казем-Бека академику Х.Д. Френу (1831-1846) / Отв. ред. Р.М. Валеев. Вступит. статьи Н.Н. Дьякова, И.Ф. Поповой, И.В. Тункиной. Казань, 2015.

Э.В. Хилханова
г. Москва, Россия

ПОСТСОВЕТСКИЕ МИГРАНТЫ ИЗ АЗИАТСКИХ РЕГИОНОВ РОССИИ В СВЕТЕ МИГРАЦИОННЫХ КОНЦЕПЦИЙ: ОЧЕРКИ ЖИЗНЕННЫХ ПРАКТИК И СТРАТЕГИЙ

Аннотация: В статье рассматриваются жизненные практики и стратегии мигрантов из азиатских регионов России – Бурятии и Калмыкии – с точки зрения двух миграционных концепций: транскulturализма и транслингвальности. Подчеркивается обусловленность данных стратегий и практик принадлежностью объекта исследования к категории интеллектуальной миграции. Автор приходит к выводу, что бурятские и калмыцкие мигранты вполне вписываются в концепцию транскulturализма, синергетически соединяя в себе разные культуры и создавая гармонично сосуществующие множественные идентичности, что облегчает процесс интеграции. В аспекте транслингвальности примечательно отсутствие транслингвальных речевых стратегий, являющееся следствием языковой ассимиляции национальных меньшинств в советский период. В заключении выдвигаются предположительные объяснения данных стратегий и практик.

Ключевые слова: *транскультурализм, транслингвальность, бурятские и калмыцкие мигранты, постсоветская Россия, интеллектуальная миграция*

Введение

Хотя миграция как из до-, так и постсоветской России полиэтнична, этот ее аспект интересовал исследователей преимущественно в отношении трех этносов: «русских немцев», «русских (советских) евреев» и этнических русских. Представители других этносов часто рассматривались как составная часть недифференцируемой массы русскоязычных мигрантов, под которыми в обыденном понимании, в частности за рубежом, подразумеваются не только все россияне, но и вообще выходцы из бывшего Советского Союза. Исследования, посвященные миграции из азиатской части России, особенно постсоветского периода, немногочисленны. Сюда входят работы, посвященные калмыцкой диаспоре за рубежом [напр., 5; 4; 2], исследования бурят-мигрантов [12; 9; 3], тувинцев за рубежом [8], якутов [1].

Целью данной статьи является теоретический и практический анализ постсоветской миграции из азиатской части России в страны Западной Европы с точки зрения двух значимых в миграционных исследованиях концепций: транскультурализма и транслингвальности. Следует иметь в виду то, что обращение к этим сложным концепциям в рамках одной статьи может быть сделано только тезисно, что и отражено в названии статьи.

Выводы статьи построены на анализе как первичных, так и вторичных источников. К первичным относятся материалы полевого исследования, проведенного автором в странах Западной Европы в 2016 г. С этнической точки зрения пул информантов включал бурят (22 человека), якутов и казахов. Из вторичных источников в статье будут использованы опубликованные результаты исследований других авторов по ойрат-калмыкам, проживающим в разных регионах мира. Таким образом, говоря об азиатских регионах России, мы ограничим наш материал двумя регионами и этносами – бурятами и калмыками – т.е. этническими группами, объединенными и этнолингвистическим (оба - монголоязычные народы), и конфессиональным фактором (буддизм). Данные по мигрантам – представителям других этнических групп, включая якутов и казахов, – здесь привлекаться не будут, т.к. анализ столь гетерогенного объекта невозможно провести в рамках одной статьи.

Помимо количества рассматриваемых этнических групп, объект исследования ограничен двумя важными и связанными друг с другом характеристиками – высоким уровнем образования исследуемых мигрантов и легальностью каналов миграции. Это характерно, конечно, не только для данной группы: в целом постсоветская миграция отличается от всех предыдущих волн «русской» эмиграции по уровню образования и профессиональных навыков, которые тесно связаны с проблемой «утечки мозгов» из России. К примеру, в США перепись населения 2000 г. зарегистрировала очень высокий уровень образования среди прибывших россиян: более половины тех, кому за 25 лет (52 %) имели степень бакалавра и магистра. Только один из четырех американцев имел эквивалентный уровень образования (24 %) [15].

Таким образом, исследуемая группа представляет собой определенный сегмент в общем эмиграционном потоке – а именно интеллектуальную миграцию (об определении интеллектуальной миграции см. в [6, с. 21]). Соответственно, характеристики и поведенческие стратегии, используемые ими, обусловлены именно принадлежностью к такой категории мигрантов и, скорее всего, не могут быть экстраполированы на другие группы, например, неквалифицированных мигрантов или нелегальную трудовую миграцию.

Транскультурализм

Транскультурализм/транскультурация представляет собой модель, складывающуюся в условиях противодействия: во-первых, гегемонии монокультуры, во-вторых, мультикультурализму. Более того, хотя сама модель несет черты глобализованного культурного пространства, по своим идеологическим принципам она призвана

противостоять гиперкультуре (как ризоме разорванных частных я). Ее основные черты описываются с помощью понятий: 1) транскультурная идентичность, не исключая и не подавляющая возможные множественные идентичности внутри единого целого; 2) культурный полилог, условия к которому создаются наличием «нескольких культурных точек отсчета» и, как следствие, возможностью курсирования между культурами, «сохраняющими право на непрозрачность» [Цит. по: 11, с. 140].

Постсоветские мигранты из Бурятии и Калмыкии добавляют новые штрихи в общую картину миграции в аспекте транскультурализма и интеграции в западное сообщество. По нашим данным и данным других ученых, изучавших калмыцкие и бурятские диаспоры в странах Евросоюза, эти мигранты, с одной стороны, хорошо адаптируются в западных странах, с другой стороны, разница менталитетов ощущается на протяжении всей их жизни. Но важно отметить при этом, что эта разница не носит конфликтный, антагонистичный характер, и постепенно эти группы в той или иной степени интегрируются или ассимилируются в принимающее сообщество. Б.З. Нанзатов, к примеру, подчеркивал, что особенностью стратегии интеграции бурят и калмыков в стране пребывания является не заукливание в границах своей этнической группы, а открытость, движение вовне [9, с. 95]. Он писал, что для этой группы мигрантов важно понимать и разбираться в ценностях, общепринятых представлениях и правилах поведения, свойственных культуре принимающего общества. В этой связи, жизнь местного сообщества, социальные связи и отношения, функционирующие внутри общества, общепринятые правила и привычки изучаются и усваиваются мигрантами. Усвоение этих правил, познание менталитета принимающего общества помогают нашим соотечественникам впоследствии безболезненно стать его гармоничной частью [там же, с. 94].

Выбор таких жизненных стратегий в другой стране отличает данную группу мигрантов от многих других. Так, исследователями отмечается исключенность многих других этнических групп иммигрантов из политической и культурной жизни принимающих сообществ. Одними из самых известных случаев являются турецкие иммигранты [13]; не желают ассимилироваться или интегрироваться мусульмане - выходцы из стран Африки, Азии, с Антильских островов, Ближнего Востока во Франции [7]. Также хорошо известна закрытость китайского иммигрантского сообщества во всех странах, где есть китайские иммигранты [см., напр.: 17, с. 96].

В целом, по нашим данным, культурная идентичность, в отличие от неизменной этнической, 1) подвержена трансформации и в то же время 2) устойчива. Устойчивости способствует, во-первых, то, что она, безусловно, шире, чем этническая или языковая идентичность, поскольку включает в себя культуру не только своего этноса, но и страны, региона, социальной группы и т.д. и позволяет охватить все аспекты человеческой жизни, включая как духовную (ценности, традиции, ритуалы), так и материальную культуру (одежда, украшения, еда и т.д.).

Во-вторых, культурная идентичность может существовать как в вербальном, так и невербальном измерении. Последнее очень облегчает возможность культурных практик для тех мигрантов, кто не знает языка своего этноса, что является достаточно типичным для российских этнических меньшинств. Тогда диакритиками становятся артефакты материальной культуры (одежда, украшения, еда и т.д.), религия, народные и религиозные праздники, духовные ценности (уважение к старшим и т.д.), соблюдение ритуалов и традиций. Трансформация культурной идентичности выражается в частичном усвоении ценностей принимающего общества: напр., немецкой пунктуальности, обязательности, ответственного отношения к работе.

Успешность транскультурных и интеграционных практик не означает, однако, культурной всеядности: возможность культурного полилога в рамках транскультурной личностной идентичности обусловлена тем, что жизненные установки и разделяемые современными мигрантами ценности оказываются достаточно близки к европейским.

Например, многие мигранты, имевшие опыт жизни и работы в Китае, отмечали, что Китай – это не та страна, где они хотели бы жить, и они сделали выбор в пользу Европы.

Транслингвальность

Транслингвальность определяется как «способность многоязычных говорящих переключаться между языками, обращаясь с разными языками, которые формируют их репертуар, как с интегрированной системой» [14, с. 401]. При этом транслингвальность — это «использование всего коммуникативного репертуара говорящего, в результате чего языки и культуры плавно перетекают друг в друга, где-то помогая, а где-то мешая» [цит. по: 10, с. 161]. Считается, что транслингвальность – неотъемлемое свойство усиливающихся миграционных потоков в современном мире [там же]. Переключение и смешение кодов рассматриваются как одни из транслингвальных стратегий.

На этом фоне становится заметным, что в нашей базе данных транслингвальные речевые стратегии практически не представлены, и это значительно отличает исследуемую нами группу мигрантов от мигрантов из других регионов мира. Если говорить про бурятских мигрантов, в распоряжении как интервьюера, так и информантов был многоязычный репертуар, который, однако, был весьма диверсифицирован с точки зрения владения Я1 (этническим языком) и ЯЗ-Яп (языком принимающей страны и другими иностранными языками). Я2 (русским языком) владели все. Свободное владение Я1 (по крайней мере на уровне говорения) было зафиксировано у 7 опрошенных (группа 1), частичное владение (говорение на уровне отдельных слов и выражений, частичное понимание, отсутствие навыков письма и чтения) – у 8 (группа 2), и не владеющих бурятским языком оказалось 7 (группа 3). Такая степень владения Я1 оставляет возможность транслингвальных переходов между Я1 и другими языками только у одной трети информантов.

Основным языком интервью был русский, что, конечно, изначально задавало модус разговора, но бурятский также использовался интервьюером с участниками групп 1 и 2. В речи участников группы 1 во время интервью были зафиксированы только отдельные бурятоязычные вкрапления при полном отсутствии спонтанных, неосознанных случаев переключения и смешения кодов. Вкрапления (протяженностью от одной лексемы до фраз и выражений) относились к категории безэквивалентной лексики и возникали при описании культурно-специфических реалий. Сведения, данные участниками, и этнографическое наблюдение подтверждают, что Я1 крайне редко используется при общении современных российских мигрантов друг с другом [см. об этом также: 4]; транслингвальность проявляется скорее между Я2 и ЯЗ.

Приведем для сравнения отрывок из речи калмыцкого мигранта второй волны «русской» эмиграции, приведенный в книге Э. Гучиновой [5, с. 168]:

Вот *тuum suggestion* (такое предложение). И *би старался follow эврэнь parents-инь* (я старался следовать своим родителям). Я не скажу что был *best* (лучший) студент, но *average...yahad* (средний...что-ли). И *эклэд, тигэд тер мана old generation Эдрхэрэнь йовад сурхульд они были манд real mother* (начав, так то наше старое поколение поехало на учебу в Астрахань, они были нам по-настоящему матерью). *Теднэ* поведение *манд* (их поведение нам) понравилось.

Данный фрагмент представляет собой пример не встречающегося уже теперь транслингвального дискурса, где задействованы все три языка: Я1 (калмыцкий), Я2 (русский) и ЯЗ (в данном случае английский).

Мы полагаем, что замена транслингвальности языковой ассимиляцией у современных бурятских и калмыцких мигрантов объясняется тем, что они являются продуктами советской языковой политики и, выехав уже во взрослом возрасте (самому молодому из опрошенных нами мигрантов было 24 года), они «экспортировали» и сложившиеся еще в родной стране паттерны соотношения между Я1 и Я2, их ролевые функции и частоту употребления.

Заключение

Краткий анализ трансмиграционных и интеграционных практик бурятских и калмыцких мигрантов на Западе показал, что эти практики вполне вписываются в концепцию транскультурализма, поскольку синергетически соединяют в себе этническую культуру, русскую культуру, культуру принимающих стран и создают тем самым множественные идентичности внутри единого целого. Эти культуры сосуществуют внутри них довольно гармонично и их носители ситуативно актуализируют ту или иную свою ипостась. Этот факт вкуче с немногочисленностью данной группы мигрантов, а также с тем, что они не попадают в криминальные сводки, не живут на социальные пособия и не становятся темой для новостей, имеет следствием то, что они еще в большей степени, чем условная сборная группа «русских мигрантов», являются «невидимым сообществом» - *invisible community* (об *invisible community* см. в: [16]).

«Экспортированные» мигрантами речевые стратегии и практики отражают языковую ситуацию, сложившуюся в Советском Союзе, когда неравенство языков препятствовало свободным переходам между ними, а переключения и смешения кодов происходили ввиду недостаточной языковой компетенции на каком-либо из языков и в силу других, не транслингвальных причин. Другими словами, это происходило в силу дефицита, а не избытка коммуникативного репертуара, а вместо успешного общения на двух и более языках, как это бывает при транслингвальности, имела место языковая ассимиляция.

Если причины языковой ассимиляции у современных бурятских и калмыцких мигрантов достаточно очевидны, то относительно высокой адаптивности, неконфликтности и открытости мигрантов из азиатской части России можно выдвинуть много разных предположений и объяснений. Так, это можно объяснить тем, что они и до миграции обладали би- и поликультурной идентичностью и интернационализм был частью их жизненного опыта. Высокий уровень образования и фактор буддийской религии также, безусловно, повлияли на описанные в статье жизненные практики и стратегии данной группы мигрантов, но характер этой связи требует дальнейшего углубленного изучения.

Литература

1. Антонов Е. П. Якутская эмиграция : особенности адаптации и коммуникации / Е. П. Антонов, В. Н. Антонова // Научный диалог. — 2019. — № 11. — С. 228—244. — DOI: 10.24224/2227-1295-2019-11-228-244.
2. Бакаева Э. П. Расширяющееся культурное пространство: пример калмыцкой диаспоры (буддизм и идентичность, миграции и современные технологии) [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: [https:// nit.tuva.asia/nit/article/view/869](https://nit.tuva.asia/nit/article/view/869) (дата обращения: 21.11.2020). DOI: 10.25178/nit.2019.3.10
3. Башкуев В.Ю. Формы самоорганизации монгольских диаспор и некоторые аспекты их институализации в западных странах (Европейский союз и США) // Трансграничные миграции в пространстве монгольского мира: история и современность. Вып. 3: сб. науч. ст. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2015. – С. 46-61.
4. Биткеева А.Н. Языковая адаптация диаспоры: стратегии и перспективы развития // Acta Linguistica Petropolitana, Т. 14, часть 3. - С. 57-81. DOI 10.30842/alp2306573714304
5. Гучинова Э. Улица Kalmuck road. История, культура и идентичности калмыцкой общины США. С.-Петербург. Алетейя. 2004.
6. Интеллектуальная миграция в современном мире : учеб. пособие / под ред. М.М. Лебедевой ; Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) МИД России, каф. мировых политических процессов. — М. : МГИМО-Университет, 2014. — 253 с.
7. Кондратьева Т.С., Новоженова И.С. Иммигранты в Европе: модели интеграции // Актуальные проблемы Европы. — 2006. — № 1. — С. 9-59.
8. Ламажаа Ч.К. Засаянские тувинцы: образ жизни, ценности, идеалы // Новые исследования Тувы. – 2014. - № 3. – С. 152-165.

9. Нанзатов Б.З. Бурятские и калмыцкие диаспоры в странах Евросоюза: особенности формирования и жизнедеятельности диаспор // Трансграничные миграции в пространстве монгольского мира: история и современность: сб. науч. ст. Вып. 4. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. — 2017. — С. 88-100.
10. Прошина З.Г. Транслингвизм и его прикладное значение // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Вопросы образования: языки и специальность. — 2017. — Т. 14. — № 2. — С. 155—170.
11. Смирнова У.В. Транслингвальные особенности знаков (на примере рекламных вывесок центральных улиц города Москвы) // Международная конференция «Лингвистический форум 2020: Язык и искусственный интеллект». 12–14 ноября 2020 г. Институт языкознания РАН, Москва: Тезисы докладов / Под ред. А. А. Кибрика, В. Ю. Гусева, Д. А. Залманова. — 164 с. — М.: Институт языкознания РАН, 2020. — С. 140-141.
12. Хилханова Э.В. Многоязычие постсоветской миграции: функциональный аспект [Электронный ресурс] // Социалингвистика. 2020, № 1. С. 63-78.
13. Эрдер С. Новые тенденции международной миграции в Турции. — URL: <http://www.demoscope.ru/weekly/2002/079/-analit04.php> (дата обращения: 6.11.2020)
14. Canagarajah, S. 2011. Codemeshing in Academic Writing: Identifying Teachable Strategies of Translanguaging // Modern Language Journal 95: 401–417.
15. Denisenko, M. (2013). Historical and Current Trends in Emigration From Russia. URL: http://russiancouncil.ru/en/inner/?id_4=2292#top (дата обращения: 10.06.2015)
16. Копнина Н. East to West migration: Russian Migrants in Western Europe. Burlington, VT: Ashgate. 2005.
17. Tarries A., Missaoui L., Qacha F. Transmigrants et nouveaux étrangers. — Toulouse: Presses univ. du Mirail, 2013.

«
...
»

«
...
»

«
...
»

«
...
»

«
...
»

«
...
»

«
...
»

«
...
»

«
...
»

«
...
»

«
...
»

«
...
»

«
...
»

«
...
»

«
...
»

«
...
»

«
...
»

«
...
»

«
...
»

«
...
»

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ КАЛМЫКОВ С ПРИУРАЛЬЕМ

Река Яик или Жайык, что означает «удобное место», издревле привлекал к себе кочевые племена: скифов, готов, гуннов, печенегов, половцев, кипчаков, а позднее ногайцев, казахов, башкир, калмыков и русских.

Согласно «Материалам по истории русско-монгольских отношений», в конце XVI – начале XVII вв. происходило перемещение калмыков из Джунгарии на территории современного Казахстана, на северо-восток в сибирские пределы Русского государства – в земли по реке Иртыш, Оми и Ишиму, позже кочевья сместились юго-западнее – на Нижнюю Волгу и в Северный Прикаспий.

Первым из ойратских (калмыцких, джунгарских) тайшей и нойонов пришедших на Волгу и Урал в 1609 году был дербетский Далай Баатур хун тайджи, который совершил несколько успешных вторжений в Западный Казахстан на Эмбу а также на Яик (Урал) и Волгу, где произошел первый контакт калмыков с тюркоязычными народами вольно кочевавшие в Приуралье (башкиры, ногайцы, казахи, татары). Взаимоотношение между этносами складывались в зависимости от политических, экономических и социальных обстоятельств по-разному. Поэтому и контакты этнических групп имели также различный характер. Однако какими эти контакты не были они всегда оставляют свой след в судьбе того или иного народа. Даже будучи во враждебных отношениях социальные группы принимают у друг друга какие-либо элементы быта, культуры, мировоззрения.

Народы Приуралья не всегда воевали. Были и мирные сосуществования и даже складывались родственные отношения. Учитывая вышесказанные воззрения можно сказать, что история этих народов по-своему разная, параллельна и взаимопроникающая.

Из всех контактов народов Приуралья, мы остановимся лишь на нескольких из них.

Контакты отражаются в языках в виде различных лексических маркёров. Поэтому обратим внимание на некоторые лексические маркёры этнолингвистических контактов калмыков с казахами. Это обусловлено, прежде всего, их условиями жизни на единой территории в определенный период, похожей жизнедеятельностью, добрососедскими или недобрососедскими отношениями в истории, а также архетипом духовно-культурного начала, генеалогической параллелью.

Взаимное проникновение в языки лексических единиц, также может оцениваться как лексический маркёр этнолингвистических контактов разных языков. В казахском языке и в калмыцком языке можно найти множество идентичных сем или даже полных слов. Например, большинство слов связанное с анатомией человека, названием частей тела: колқа (хол, 112); батыр (баатр, 47), бай (байн, 54), өң (өнг, 99), сұңғақ (сұһақ, 103), сақ, сергек (сақ-серіч, 42), түр (дүр, 74,), колдың қары (һар, 498). Название одежды: шұлғау (цугла, 412), көйлек (киилг, 537), жаға (зах, 84); родственные наименования: қазақ (хасык), әке (ака), әже (еджә), аға (ах, 58), бөле (бөл), нағашы (нахцыха), қатын (хатн, 42); принадлежности быта, инструменты: сыпырғы (сәвур, 69), қанжар (хонжал, 206), балта (балт, 567), шалғы (шалһ, 220), саты (шат, 234); названия блюд: бұрыш (бұрш – перец, 372), бал (бал, 245) и.т.д. Наименования связанные с скотоводством, названием животного, его масти, инвентарём: түйе (темән, 69), іңген (ингн, 69), бота (ботхн, 69), айғыр (ажрһ, 147), мал (мал, 147), жорға (жора, 194), теке (теке, 211), серке (серн, 211), қаша (хаша, 347), арыс (арш, тәрте, 142), сары (шар, 147), көк (көк, 147), күрең (күрн, 219), қара (һар, 618). Часто встречаются наименования схожие с названием диких животных и птиц. Например: барыс (барс, 41), бүркіт (бүргд, 48), қара қарға (һар, 116), торғай (торһо, 144), аю (аю, 245), бұғы (бұһ, 328), бұлғын (булһи, 531), сусар (сүһср, 228), құр (хур, 513), көк құтан (көк хуты, 609), күшік

(кичіг, 627), бөлтірік (белтрғ, 627), қаршыға (харцғ, 633). Схожи наименования связанные с геодезией, названий природных явлений, погодных условий, времен года: төбе (довн, 61), толқын (дольган, 82), балшық (бальчғ, 119), ағын (эжн, 197), арал (арл, 332), сала (сала, 442), оба (ова, 118); наименования растений: шешек (цецег, 610), жүзім (үзм, 192), қара бидай (хар буудя, 496), өрік (орг, 190), сөк, жарма (зарм, сөг, 464), жаңғақ (яңғч, 327); а также: құдық (худг, 212), тиірмен (теермч, 247), мерген (мергн, 247), терезе (терз, 309), елші (елч, 415), алтын (алтн, 184), темір (төмір, 145), жыл (жил, 110), темекі (тәмкі), татна (тарту), и др. казахские наименования очень схожи с калмыцкими словами.

Как лексический маркер калмыцкого на казахском языке очень интересен и топонимы. Некоторые топонимы казахского языка, происходящие с калмыцкого, как лексический маркер свидетельствует о прибытии и проживании калмыков на территории современного Западно-Казахстанской области достаточно длительное время. Рассматривая наименование населенных или ненаселенных пунктов связанных с прибытием калмыков на эти земли можно увидит, что ареал проживания потомков кочевых ойратов был достаточно протяженным. Например, В Букей Ординском районе, на юге области вблизи Волгоградской области: существуют населенные пункты как Шоңғай, Сайхын, В Таскалинском районе Қалмақшабын, В Акжайкском районе Калмыково. Первые наименование произошедшие с калмыцкого языка, а Калмыкшабын на казахском и Калмыково на русском языке.

В рамках нашего доклада, хотелось бы рассказать и о контакте калмыков с яицкими казаками. Немного истории:

О прибытии калмыков в Приуралье существуют множество научных, исторических трудов. Среди которых есть и научный труд А.З. Курлапова «Походы и служба Яицких-Уральских казаков» (2013г) и А.Б.Карпова «Уральцы. Исторический очерк. Яицкое войско от образования войска до переписи полковника Захарова (1550-1725 гг.)» (1911г.). А.З. Курлапов свидетельствует 1629-1630 гг. как первое нападение калмыков на Белый городок, Соленой городок и другие казачьи городки на Яике: «... Тогда же зимой, на Яике появились в большом количестве калмыки и напали на казачьи городки» (стр. 75). Как указывает автор А.З.Курлапов враждебные отношение калмыков с яицкими казаками уже 1636 году переходят на партнерские, торговые отношения: Толмач Афонька, посланный из Астрахани к калмыкам, рассказал, что калмыки Дайчин-тайши, под кочевали «к реке Яику на урочище Чагане, а на Чагане-де в те поры было воровских яицких казаков с атаманом с Федькою Боевым с 700 человек». Калмыки стали торговать с казаками, и те купили у них 3000 лошадей (стр.77). Далее по хронологии к 1658 годам отношение калмыков и яицких казаков переходят на более высокий уровень. Калмыки и казаки сражаются против армии поляков и крымских татар (они были союзниками). В сентябре 1663 года, соединясь с калмыками и запорожцами, Косагов отправился на Днестр (стр. 81). В записях 1696 года яицкие казаки продолжали иметь деловые партнерские отношение с калмыками в лице Аюка-тайше. Это видно из показания сибирского казака Федора Скибина.

Как свидетельствует казачьи войсковые ведомости, и исторический очерк А.Карпова среди казачьего войска были и калмыки. Они вступали на службу по разным обстоятельствам и в разные года. Вот, например, как указано в историческом очерке А.Карпова, 1599 году при переписи казаков 72 человека показали себя прямо завоеванными или бежавшими из киргизского плена калмыками (стр. 58).

В своем докладе нам хотелось бы сделать акцент на этнолингвистический контакт не только калмыцкого казахского языков, но и влияние тюркских языков и калмыцкого языка на говор яицких казаков.

Говор яицких казаков изучался множеством ученых, но самым ярким представителем и создателем словаря яицких казаков был Н.М.Малече. Словарь Малече результат многолетнего кропотливого труда и множеств фольклорных экспедиции. Изучая словарь, мы можем наблюдать о наличии множества тюркизмов. Как например, астык, апан, айр, каймак, казан, тузлук, балык и т.д. Данные примеры очень понятны и на казахском языке. Так как они почти идентичны. Сравнительный анализ ряда слов из говора яицких казаков с

казахскими словами присутствует и в статье ученого С.А.Мызникова из Санкт-Петербурга. На сегодня об этом можно было бы говорить громко, но, к сожалению, очень мало таких научных трудов. Резюмируя можно сказать, что влияние башкирского, ногайского, казахского языков и в том числе калмыцкого языка на формирование говора яицких казаков той или иной степени, на наш, взгляд присутствует.

Детализируя факты и некоторые примеры можно сравнить слова из говора казаков со словами соседних этносов, народности, которые тесно общались, порой даже, представители которых входили в состав казачьего войска. В этом ряду калмыки и калмыцкий язык не исключение. Вот некоторые лексические единицы из словаря Н.М.Малече: Слово «альчик» указано как тюркизм и дается дефиница как – кость из ноги барана для игры в кости. На казахском языке (как представитель тюркских языков) данное слово не совсем понятно, мы можем понять, только прочитав определение. И только после этого мы условно связываем смысл с игрой в кость «асык», где слово альчи как одна из позиции кости в игре: бүк[бук], шік[шик], тэйкі [тайки], элші [альчи]. Сравнительно данная игра в кость имеется и у калмыков, которую и также называют «альчики».

Таким образом, рассматривая данный словарь как статистический материал можно провести сравнительно-сопоставительный анализ языков народов обитавших в период 16-18вв. в Приуралье. Например, казахский-калмыцкий и яицкий казачьи говор (таблица 1.).

Таблица 1.

№	Казахский язык	Калмыцкий язык	Говор казаков по словарю Н.М.Малече	Перевод на русский язык
1	балшық	бальчг	бальчик	грязь
2	шалшық	чальчаг		лужа
3	іңген	ингн	ингень	верблюдица
4	кара	хар	хара	черный

На наш взгляд калмыков очень многое связывает с казахским народом в том числе и с Приуральем. Это и мировоззрения, традиции, обычай и общая история. Очень много интересных фактов как и языковых так и культурных. Встречаются также похожие метафорические выражения благодарности как «аузыңа май» – «амчн тоста болтха», «менің жасымды берсін» - «келн бальчг мини насынды күр» или клятвенные – «уда құдай ақы» Также в коневодстве, а именно в содержании табунного хозяйства казахов очень часто используется профессионализмы со словом «калмак». Например, «калмак ерин» (особый способ надевания недоуздка), «калмак курмеу» (узел). Наличие аналогичных хозяйственно-бытовых элементов также указывают на глубину этнических связи наших народов.

Подведя итоги, хочется сказать, что этнолингвистические контакты калмыков с Приуральем многогранны. В том плане что под Приуральем имеется в виду различные народы, обитавшие когда-то эти территории. Можно находить с каждым из них этнолингвистические контакты. Мы в свою очередь затронули лишь контакты связанные только с казахами и яицкими казаками. И то не в полном объеме. Порой даже не систематически. Связи с этим хочу предложить совместное дальнейшее изучение данного направления.

Литература

1. Курлапов А.З. Походы и служба Яицких-Уральских казаков/Историко-краеведческое издание, 2013,м-684 стр.
2. Карпов А. Уральцы. Исторический очерк. Яицкое войско от образования войска до переписи полковника Захарова (1550-1725 гг.)» 1911г..
3. Мызников С.А. Русские говоры Среднего Поволжья. - Санкт-Петербург, 2005.

КОММУНИКАТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ РАССКАЗЧИКА В ЖАНРЕ АНГЛИЙСКИХ И КАЛМЫЦКИХ НАРОДНЫХ ЛЕГЕНД

Аннотация: В статье рассматриваются английские и калмыцкие народные легенды, стратегии рассказчика, направленные на организацию данного жанрового канона. Выявленный набор коммуникативных стратегий рассказчика раскрывает специфику данного фольклорного жанра в английском и калмыцком фольклоре.

Ключевые слова: легенда, коммуникативные стратегии, рассказчик, организация текста, жанровый канон.

В современной лингвофольклористике неизменно возрастает интерес исследованию жанров несказочной прозы: легендам, быличкам и преданиям [10, 11]. Они занимают значительное место в устном народном творчестве германских и монголоязычных народов, англичан и калмыков [17, 13, 19, 15]. В настоящее время легенда становится одной из распространённых форм фольклорного повествования, поэтому постепенно происходит смещение интереса исследователей к изучению легенд и близких к ним жанров несказочного фольклора. В современном отечественном языкознании ряд работ посвящены рассмотрению смыслового пространства дискурса английских фольклорных легенд, лингвокультурным особенностям лексики, лексико-стилистическим и композиционным особенностям жанра, типам повторов и повествовательным стратегиям жанра в англоязычном фольклоре [2, 3, 4, 5, 14].

В калмыцкой фольклористике легенды подвергались системно-аналитическому изучению, выявлению жанровой специфики и национальных особенностей [6, 7, 8, 9, 17]. Однако лингвокультурный анализ легенд, исследование коммуникативных стратегий жанра, выявление национально-культурной специфики посредством сопоставления со сходными жанрами англоязычного и других народов мира, до настоящего времени не проводился.

Легенда – это жанр фольклорной несказочной прозы, вызывающий доверие у слушателей [12, с. 195]. В отличие от близкого фольклорного жанра сказок, легенда, по определению С. Азбелева, имеет установку на достоверность, но основным её содержанием является нечто необыкновенное [1, с. 14]. При создании текстовой базы дискурса рассказчик использует определенный набор коммуникативных стратегий, задающих соответствующую организацию фольклорного текста для эффективной передачи целей дискурса.

Стратегии рассказчика в определённом типе дискурса могут быть направлены:

- на организацию текста определённого жанрового канона. Организационные стратегии раскрывают общий замысел текста и наиболее ярко эксплицируют личность рассказчика. Для этих целей используются “начальные”, “конечные” и “срединные” клише.
- на выбор языковых средств с целью оказания воздействия на адресата.
- на раскрытие мировоззрения, различных представлений и отношения к ситуациям в фольклорном дискурсе.

В данной статье мы акцентируем внимание на организационных стратегиях, раскрывающих общий замысел жанра легенды и наиболее ярко эксплицирующих личность рассказчика. Обращение к исследованию данной фольклорной разновидности считаем насущной потребностью современных разработок, производимых на стыке языка, фольклора и национальной культуры.

Тексты английских легенд из сборников Дж. Риордана, К. Бриггз, легенды и предания калмыков из свода калмыцкого фольклора, рассмотренные нами, разнообразны по тематике и словарному составу, что объясняется универсальными характеристиками популярного жанра, несколько видоизменившегося в наши дни. В наиболее древних английских легендах

актуальны ситуации столкновения с феями и эльфами. Непременный компонент легенды – морально-нравственные назидания. Ценности данного жанра связаны преимущественно с религиозными догматами и канонами: грех будет неизбежно наказан, а феи и эльфы («нечистая сила») навлекут беду. Легенды представляют собой микротексты с незначительной степенью литературной обработки. Их язык и стиль характеризуются наличием разговорных и диалектных форм слов, что объяснимо лингвокогнитивными особенностями рассказчиков, преимущественно проживавших в сельской местности.

Другой немаловажный признак легенд – это наличие в рассказе чуда, в которое в отличие от сказки верят. Чудо в легендах ассоциируется с лексическим микрополем “a living thing”, расширенным за счет синонимии (духи: ghost, *книж.* apparition, *книж.* revenant; колдуны: conjuror, sorcerer, wizard, magician, necromancer; блуждающие огоньки: will-o’-the-wisp, ignis fatui) и эквонимии (альтернативные названия дьявола: Old Nick, the Old Man, the Old Nicky, the Old Boy, The Evil One, his “Satanic Majesty”, a Bad ‘un).

Рассмотренные легенды и предания калмыков, грань между которыми не всегда явно различима в силу присущей фольклору в целом переходностью жанров, указывают на взаимосвязь, взаимодействие и взаимопроникновение дискурсов различных типов. На этом основании как в трудах по фольклористике, так и фольклорных текстах предание может быть обозначено как легенда и наоборот. Зачастую рассказчики смешивают понятия «домг» и «тууж». Промежуточные варианты также фиксируются как «легендарное предание», «предание-легенда», «легенда-предание». При разграничении текстов данных жанров учитывается принцип их функциональности: предание информативно, легенды информативна и дидактична [7, с. 7].

Фольклорное слово в калмыцких легендах и других жанрах калмыцкого фольклора передает знания социокультурного характера, т.е. ту фоновую информацию, которая определяет принадлежность исполнителя и слушателя к одному этноязыковому коллективу со свойственной ему картиной мира [16, с. 84].

Выявленный в ходе языкового анализа набор стратегий рассказчика, раскрывающий специфику фольклорного жанра и лингвокультурные характеристики английского и калмыцкого этносов, представлен такими группами как:

I. Стратегии убеждения, реализуемые посредством
- ведения повествования от первого лица.

When I was a liddle boy and lived wuth my gurt uncle, old Jan Druly, dere was an old place dey used to call Burlow Castle, near Arlington. It warn’t much ov a castle – onny a few old walls like – but it had been a famous place in de time when dere was a king in every county. Well, whatever it had been afore, at the time I speak on, it was de very hem of a place for fairisees, and nobody didn’t like to goo by it ahter dark for fear on um [The Sweating Fairies].

Мини келхэр бээх үгм иим. Мана хошуд нутгт нег күндтэ дун бээнэ [Хошуда хурлын туск дун].

Тегэд ода би мини эцк келж өгсн нег тууж олна оныгт туссахар бээнэв. Эннь Мазн баатрин туск тууж болжана [Мазн баатр].

- введения конкретного, точно указанного третьего лица, очевидца, надежного свидетеля происшедшего.

Например, I’ve lived at Toddington all my life, so I reckon I oughter know. Sides, my great-aunt, Judith, what lived down along there ... [The Knucker of Lyminster].

One dee as Chols Packham, uncle’s grandfather (I’ve heerd uncle tell de story a dunna-many times) was at plough up dere... [The Sweating Fairies].

An ol’ brother of my wife’s gurt granmother see some fairisees once, and ‘twould ha’ been a power better if so be he hadn’t never seen ‘em, or leastways never offended ‘em. I’ll tell ye how it happened [The Sweating Fairies].

One of my mother’s aunts away back married an Essex man they called Hyter John and he were a packman [The Hyter Sprites].

Кэзэнэ Бүжэ Ижл орж йовж. ... Мохан өвр хадлсн улс Бүжэхэс эклнэ: Бүжэ → Үмкэ → Ним → Наха → Ноха. Эн [сүүлд заагдсн] көгшэнд эн цагт мohan өвр хадлгднa [Мohan өвр олж авсн Бахан Бүжэн тускар].

Һурвн жил болад тер лу[уһин] сумиг мини герин эзнэ эгч Божана Боова олж авв [Лууһин сумна тускар].

- *ведения рассказа от первого лица множественного числа, с целью имплицитного указания на тот факт, что очевидцем происшедшего является не только автор повествования, но и определенная группа лиц.*

He had plenty of money and I must say he knew how to spend it because we all took it in turns to go on the river with him after closing time. The only thing we didn't like about him was that he was a bit stuck up, and the landlady said that when he came back to the pub at daybreak, she had to be up and have the copper boiling because he wouldn't go to bed till he'd washed himself all over. We all thought that a waste of water and firing. He got even more fed up when the chap told him we were all a lot of ignorant fools; but we all kept quiet because we knew that he was no more than a silly goose himself, but he was laying the golden eggs so we didn't mind what he called us [Ghosts in the Fen].

Мана өрк-бүлд нег агч улан ааһ бээд билэ. Тер ааһ бас эврәннь туужта [Ааһин туск тууж].

- *использования выражений, указывающих на мнение большинства в конкретном языковом коллективе.* Например, Now some folk say those fairy rings are caused by the elves catching colts. They catch them and ride them round and round by night, such folk do say и рифма в конце легенды I cannot tell how the truth may be. I say the tale as 'twas said to me [The Tulip Pixies].

Men say that if you sail over the mere on Christmas Eve, just after midnight, you may hear the Sanctus bell tolling [Bomere Pool].

History tells us that Mr. Whittington and his lady lived in great splendour, and were very happy [Dick Whittington and his Cat].

Иим соңсхвр ода бийнь олн-эмтн дунд келгднэ [Чаңкан тууж]. Дэкэд көгшд эн салаг Уласта Сала гиж келдг билэ. Юңгад гихлэ, Нohan Дэрк Цаһан Дэрк хойр өлмэхэр һазрт күрсн цагт тенд олар эврэн уласн урһж [Уласта Сала].

- *использования жестового языка, косвенное указание на тот факт, что рассказчик был очевидцем происходящего.* 'So he goes to the smith and horders a gert iron pot – 'bout so big. 'And he goes to the miller and asks en for so much flour' [The Knucker of Lyminster]. В калмыцких легендах такие случаи не зафиксированы, поскольку невербальное общение у калмыков регламентировано национальным этикетом. Язык жестов большей частью ограничивается сферой ритуалов и высказываний эмоционального характера [18, с. 123].

- *припоминания забытых, но, тем не менее, важных фактов легенды.* "So the Функционально коммуникативные высказывания в английской легенде нацелены на то, чтобы придать легенде большую степень реалистичности:

Mayor of Ardel, as was then, he offered a reward for anyone as ud pud an end to en. I misremember how much t'was, but something pretty big. I reckon. Howsumever, everybody was so feared on en, that they was onaccountable backward in coming in coming forward, as you might say" [The Knucker of Lyminster]. В калмыцких легендах они направлены на припоминание самим рассказчиком легенд, услышанных в детстве от родных. Зафиксированное фольклористами повествование является образом спонтанной реконструкции исполнителем легенды: «Жаңһрин» болн жаңһрчһрин тускар ухалад оркхла, мини өмн иим зург үүдэд, үзгдэд одна: эң-шаж уга өргн тег суняһад, үргсн дүртэхэр кевинэ... Минь иим кевэр Бумбин орна һазрин зах бичкндк мини серлд, кеер зурмн толһа деер сууһад, «Жаңһрпас» нанд түрүн болж хөөч өвгнэ келж өгснэс мөнкинд тодлгдла.... Юңгад гихлэ, өвгн келсн хамган дегд тодрхаһар, зүс-зүркинь, өңг-дүрсинь, онч-заңгинь кецу кевэр лавта медгддгэр, мел өцклдүр, өрүнэ харһад һарсн метэр келжэх болж нанд сангддг билэ [Жаңһрч].

II. Стратегии уверения, реализуемые посредством

- отсылки на авторитетных лиц, в том числе на себя: ... my word! 'Twor a stra-ange an' ill place to be in, come evens... A'll tell thee 'bout them another toime. Tha shook wi' froight, a tell thee, whan tha found their sels I' tha Cars at darklins. For sartain, tha wor mostlty shakin' i' they toimes; for tha agur an' fever were terrible bad, an' thar wor poor weak crysoms *creature*, fit for nowt but to soop *drink* gin an' eat op'um [Tiddy Mun].

В калмыцких преданиях и легендах дискурс исполнителя имеет цель – сохранить древние традиции в соблюдении ритуалов. Рассказчик уверен в том, что слушатель не усомнится в необходимости следования народным традициям и обычаям, соблюдение которых актуально и востребовано в наши дни: Эн хал тээлһнэ цээлһвриг йөрэлтэһинь би көгшдэсн тодлж авлав. Ода тер көгшд уга цагт, би эврэн хал тээх цагт дорас өсчэх баһчудт медсн цээлһврэн зааж өгэд, эврэн һардад, яһж кедгинь үзүлж медүлнэв [һал тээлһнэ цээлһвр].

В качестве авторитетных лиц в калмыцких легендах выступают люди старшего поколения, ученые и гелюнги, служители культа: Хальмгин тууж авч ашлхла, Эрктнэ нутгин туужнь Аюка хаана цагас авн эклснь медгднэ. Тер тоотыг иткүлж туужин номт А. Митиров «Хальмг үнн» газетд 1992-гч жилд бичлэ. Эрктнэһн эврэ уңг-тохман Мазн баатрин тохмас эклжэхин тускар туужин номтнр маднд медүлжэнэ. Тер соңсхаврт нерлгдсн эңгүд тер кевэрн ода күртл сольгдл уга, хүврл уга бээцхэнэ. Тедн дотр хоокчуд [болн] хо меркд нертэ хойр эңг ода чигн бээцхэнэ. Мана медэтнрин келж йовсн туужд [ийгж] келгддг билэ Тер дотр мана гелн[гуд], багш[нр] бурхна һазрас бурхн номд хээрлэд бичсн болхла, йир сэн болх билэ [Меркдин нег тэрни тускар].

Зурһан худгин тускар мана эһнр-эцкнр, аавнр-ээжнр медсэн, тодлсан оньдин маднд келэд, зааһад, соңсхад йовдг билэ [Зурһан гидг селэнэ нернэ тускар].

- указания на более или менее определенные, конкретные факты/артефакты, доказывающие правдоподобность рассказанной истории: The hedger took a long pull at his tea-bottle, and lapsed into silence.

‘That’s all?’

‘That’s all, Sir. But if you goos through that liddle gate there into the churchyard, you’ll see his grave. By the porch, left-hand side, in the corner, like, between the porch and the wall o’ the church.’ And, sure enough, the grave is there, and covered with a great coned slab of Horsham stone. But it is without inscription, and though many are proud to show it, this hedger was the only one I ever met who gave the hero ‘a local habitation and name.’ To all the rest he was simply ‘The Man who killed the Dragon.’ В данном примере наблюдается сочетание нескольких типов выделенных стратегий: Jeems Merpon – dat was his naum – Jeems was a liddle farmer, and used to thresh his own corn. Poor ol’ feller, he lays buried in de churchyard over yonder – leastways, so I’ve heerd my wife’s mother say – under de bank jest where de bed of snowdraps grows. [The Sweating Fairies].

Next day I went to see old Bob Newton who was the oldest man in the Fen – near a hundred he must have been [Ghosts in the Fen]. In ma young days, we’d all tha agur *ague*; tha women ower tha fire, tha men out i’ tha garth, even tha bairnshad tha shakes reg’lar. Ay, mebbe tha’s better off noo, but a don’t know, a don’t know, tha’s lost Tiddy Mun. Weel, weel. Tha kenned foine that the fever an’ agur comed fra tha bogs, but so come as tha heered tell, that tha ma-ashes mun be drained as tha ca’ it, tha wor sore micontended... [Tiddy Mun].

Тегэд приств: «Иим му күн, иим бээдлтэ күн зад бэрх билү?» – гихэд, түүгэр наад бэрж. Теднэ, хальмгудын, келсэр болхла, приств бээсн хотн деер хур орад, хажуднь бээсн хурл деер нарн һарад бээж [Зад чолун].

Би тер сумиг сурад авув. Тер цагас авн лу[уһи]н сумиг гертэн, бурхна өөр хадһлдг болувидн. Терүгэрн бийд өвдсн орм, хавдр эмндг болувидн. Хая-хая мана элгн-садн бас тер лу[уһи]н сумар бийэн эдгэнэ. Бийэн эдгэхэр ирсн улс цаһан, улан мөңгэр бэрц бэрнэ [Лууһин сумна тускар].

III. Стратегии непосредственного или опосредованного обращения к адресату, реализуемые путём

- *введения существительного или притяжательного местоимения:* Например, And do you know, when I looked down I saw more fish lying on the bilge boards than I could have caught in a week, and when I pulled out my keep-net that was full too [Ghosts in the Fen].

You can guess that, when that got around, a lot of folk came down here hoping to see the mermaid again. We all did well out of them, and I don't think any of us had to pay for beer for a month [Ghosts in the Fen].

So, when Jan was not working down in the mine, he was working on building a house, and by the year's end there was as nice a little cottage as ever you saw [Betty Stoggs' Baby].

Тиигж, күкн, мана «Жанһр» гидгчр үүдсн болдг [Жанһрч].

- *введения риторического вопроса или восклицательного предложения:*

Ghosts, bor (y)? Why, the old Fen's full of them? The best time to see them is during what we call chiming hours: four, eight and twelve o'clock. Have I seen any of them? Of course I have, and so will you if you live as long as I've done and spend five night out of six poaching or fishing like I do [Ghosts in the Fen].

Цевг Дорж дэчн хө белглж, нойд, зээснүд өмсч йовсн хувцан тээлэд бас белглж. (Ямаран өврмжтэ тууж! Угата болжаһад генткн байн болн тоомсрта болж одхла!...) [Жанһрчин туск тууж].

- *использования служебных слов, междометий и частиц, для акцентирования внимания адресата или преувеличения уже сказанных фактов:* And lo! It wasn't a pot of gold at all! It was nothing but a lump of silver [The Hedley Kow]. The holy man was not dismayed at this; nay, he renewed his entreaties and warnings, so that some few turned from their evil ways and worshipped with him in the little chapel... [Bomere Pool].

IV. **Стратегии пояснения** адресату определенной информации, часто заключаемой в скобки или оформляемой тире.

Then on the way home, he related how he had found a stranded merrymaid, that for taking her out to sea she had promised to grant him three wishes, and had given him the comb (which he showed his wife) as a token [Lutey and the Merrymaid].

Цевг Дорж дэчн хө белглж, нойд, зээснүд өмсч йовсн хувцан тээлэд бас белглж. (Ямаран өврмжтэ тууж! Угата болжаһад генткн байн болн тоомсрта болж одхла!...) [Жанһрчин туск тууж].

V. **Стратегии, формирующие/раскрывающие ценностную картину мира** участников дискурса. Часть повествования может составлять вводное авторское описание места действия, очевидцев происходящего, внутреннего убранства их домов, быта, условий проживания. Рассказчик может добавить собственные мнения и суждения по поводу давно известных событий излагаемой легенды (“Jan Coo”, “Меркдин нег тэрни тускар”, “Жанһрч”).

- *стратегии обращения к адресату, направленные на выражение мнения и оценки рассказчика при сравнении определенных феноменов в легенде и у слушателей в реальной жизни.* Sally Moggin's oldest darter, Mary Jane, was a fine gurt strappin' maid got tu. 'Er didn't go out to service like 'er tu older zisters, but bide 'ome to 'elp mother keep vore the 'ouze, an' a fine maid to work 'er was zo iverybody zed, an' niver begritch'd plenty of elbaw graise same's most o' the lazy shirkin' toads do nowadays. I daresay your washin' machines an' washin' powders, an' globe polishes, an' all that sort o' trade they advertise to clain things wi'out your tichin' o' min, be all very well so var's they go, but they bain't nort wi'out elbaw graise arter all [The Three Sillies].

Тиигхд хальмг күүнэ герин үүдн дангин секэтэ бээдг. Оньс[н]-түлкүр гидг юм меддго. Басл у цаг. Ирсн күүнэс үкс гиж үг сурдго, адһадго. Ундынь өгэд, амрчкад, учринь сурдг бээж [Үкч күн Үлдчнд одж үктн].

- *стратегия косвенного уничтожения для убеждения в правдоподобности произошедшего.* All the same, the Lutey family is still known in Cornwall for their remarkable powers of healing; one still keeps the merrymaid's comb (which some people are unbelieving enough to say is only part of a shark's jaw; but unbelieving people have no imagination) [Lutey and the Merrymaid]. В калмыцких легендах данный вид стратегий отсутствует, что связано с

менталитетом народа и коммуникативной нормой поведения, при которой важно сохранить достоинство, не потерять лицо.

- *стратегии морализации рассказчика в повествованиях*. Дидактизм легенды может выражаться путем краткого резюмирования сказанного либо использования пословиц в качестве заключительного вывода рассказчика. Тегэд мана хальмг улс мөриг магтад келдг болж: «Мөртэ күн живртэлэ эдл», «Хол һазриг өөрдхдг – мөрн эрднь», «Хальмг күүнэ эмн, мөрнэ эмн – негн» [Мөрн эрднь]. «Сэн залуһин нерн үкдго» гидг[нь] тер болжана [Чацкан тууж].

В калмыцких преданиях и легендах дидактика заключается в имплицитном или эксплицитном обращении к слушателям придерживаться обычаев, следовать традициям предков, сохранить в памяти и передать потомкам тексты исполненных рассказчиком благопожеланий и песен [«Һал тээлһнэ цээлһвр», «Хошуда хурлын туск дун»]. Наставления могут быть как в начале легенды, так и в конце, реже в середине повествования. В английских легендах дидактические приёмы рассказчик использует в конце.

- Эксплицитный способ

Начальные формулы: Хальмг улс атхм чимг цуглулад, үүдн деерэсн уйна [Атхм чимгн]. Кэзэнэ мана уул хальмгуд һалын Окн Теңгрин икэр шүтж зальврдг бээж [Һал тээлһнэ цээлһвр].

Срединные формулы:

Хальмг күн үрдэн өскхлэрн...Тегэд хальмг күн кезэнэ сурһуль уга болвчн, хар ухань сэн бээж [Хальмг улс яһж үрэн өскдг бээж].

Конечные формулы: Деермчнр кесг дала оln улс бээж гиһэд, эһһэд, зулад, юм келл уга йовж одцхаж [Атхм чимгн]. Тер цагас авн хальмг улс хөөнэ дал шинждг болж [Далын шинжин тускар]. And I think she deserved it, for deceiving the old ghost [Mary Who Were Afearд O' Nothin'].

- Имплицитный способ

Начальные формулы: Кезэнэ мана улан залата хальмгуд аһу өргн теетг эн дөрвн зүсн малтаһан уста- өвстэ һазр темцэд, бүүрэн соляд, нүүһэд йовдг бээсмн. Тер төлэд оln авьясан хадһлад, чик авг-бөрцэрн йовсмн [Улан залата хальмгуд].

Конечные формулы:

Улан залата хальмгуд у өргн тег темцэд, мал-аһурсан оньдин дөрвн цагт өскэд, дүүрэд-дүрклэд, алдр «Жанһран» дуулад, цецн билгэс үүдсн ке сээхн айста хуучн дууһан дуулад, хүрм-байран кеһэд йовдг бээсмн [Улан залата хальмгуд].

Зара [Цецн] хальмг улст иим үг келв:

- Көл, көл махан авад,

Көкүр-көкүр эркэн авад,

Цоохр бүслтэн,

Элк[н] буруһан автн [Зара Цецн йос закасн тууж].

Таким образом, специфика коммуникативных стратегий рассказчика в английских и калмыцких легендах соответствует целям данного жанра, направленного на убеждение, уверение, пояснение и формирование определённой оценки (шире – мировоззрения), что отвечает коммуникативным ожиданиям адресата в данном жанре общения. В английском фольклорном дискурсе свою задачу исполнители видят в убеждении слушателей в правдоподобности чудесных событий, от веры в которые из-за смены ценностных установок английское общество отступило. Для этих целей используется набор вспомогательных средств: жестикауляция, намеренное преувеличение фактов, использование полифункциональных служебных слов в устном дискурсе. В отдельных случаях исполнитель прибегает к стратегии уничижения потенциального либо реального собеседника, не принимающего рассказ на веру. Калмыцкие легенды отличаются иной модальностью. Для рассказчика первичной целью является прямое либо косвенное убеждение слушателей в необходимости соблюдения исконных традиций, обычаев и ритуалов, которые

рассматриваются как этническая ценность номадов, находившихся при различных исторических обстоятельствах в том или ином инонациональном окружении.

Литература

1. Азбелев С. Русская народная проза // Народная проза. М.: Русская книга, 1992. – С. 5-28.
2. Акименко Н.А. Композиционная структура англоязычного сказочного текста // Гегэрт, 2006. – № 1-2. (28-29). – С. 123-131.
3. Акименко Н.А. Стратегии англоязычного сказочного дискурса // Этнокультурная концептология и современные направления лингвистики. Материалы постоянно действующего семинара. ГОУ ВПО «Калмыцкий государственный университет», 2007. – С. 49-53.
4. Акименко Н.А. Лингвокультурные особенности лексики английских легенд // Этнокультурная концептология и современные направления лингвистики. Материалы постоянно действующего семинара. ГОУ ВПО «Калмыцкий государственный университет», 2008. – С. 153-155.
5. Акименко Н.А. Лексико-стилистические и композиционные особенности жанра английских народных легенд // Диалог культур: национальное и инонациональное в литературе. Материалы Всероссийской с международным участием очно-заочной научно-практической конференции. ФГОУ ВПО «Калмыцкий государственный университет», 2013. – С. 150-153.
6. Басаев Д.Э. Космогонические легенды калмыков // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение, 2008. – № 6. – С. 150-152.
7. Басангова Т.Г. Мифы, легенды и предания калмыков // Мифы, легенды и предания калмыков. – М.: Наука. – Вост. лит., 2017. – С. 7-29.
8. Басангова Т.Г. Несказочная проза калмыков (история собирания, терминология) // Информационные технологии в фольклористике. – Владикавказ, 2018. – С. 7-15.
9. Басангова Т.Г. Топонимические легенды и предания (гора Богдо) // Народная культура в современном мире: традиции, сказительство и ритуал. Материалы Международной научно-практической конференции, посвящённой VI Всемирной Фольклориаде. 2020. С. 51-55.
10. Голованов И.А. Константы фольклорного сознания в устной народной прозе Урала (XX-XXI вв.): монография. – М.: Наука, 2014.
11. Калмыки / отв. ред. Э.П. Бакаева, Н.Л. Жуковская – М.: Наука, 2010.
12. Костюхин Е.А. Лекции по русскому фольклору. М.: Дрофа, 2004.
13. Мифы, легенды и предания калмыков. – М.: Наука – Вост. лит., 2017.
14. Найок О.Б. Репрезентация модели мира в дискурсе английских фольклорных легенд // Объединенный научный журнал. – №12. – М., 2002.
15. Народные сказки Британских островов. Сборник / Сост. Дж. Рирдан. – М.: Радуга, 1987.
16. Омакаева Э.У. [Фольклорный текст как объект лингвистического изучения: к проблеме типологии языков и типологии культуры](#) // Алтай и тюрко-монгольский мир. – Горно-Алтайск: Изд-во Горно-Алт. ин-та гуманитар. исслед., 1995. – С. 83-85.
17. Памятники фольклора монгольских народов. Том IV. Легенды и предания. – М.: ИМЛИ РАН, 2015.
18. Пюрбеев Г.Ц. Речевой этикет и язык жестов у калмыков и монголов // Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. – М.: Наука, 1982. – С. 117-123.
19. Folktales of England / Ed. by Katharine M. Briggs and Ruth L. Tongue. London, Routledge and Paul, 1965.

РАЗВИТИЕ ЕГИПЕТСКОГО ДИАЛЕКТА АРАБСКОГО ЯЗЫКА

Аннотация: *Статья затрагивает проблему возникновения и развития египетского диалекта классического арабского языка. Язык подвержен влиянию различных внешних факторов, которые оказывают на него сильное влияние в следствие чего появляются диалекты. Например, одним из таких факторов является географический фактор. Если страна имеет довольно обширные территории, большое многонациональное население то в результате взаимодействия языков и культур мы получаем различные языки и говоры государственного языка. Тому примером является Египет, где на довольно большой территории живут различные национальности и где пересекаются различные культуры, возник и развился египетский диалект арабского языка, на котором говорят примерно 100 миллионов людей.*

Ключевые слова: *язык, внешний фактор, география, культура, диалект.*

Египетский диалект арабского языка является одним из самых распространенных диалектов арабского языка на котором говорят сейчас большинство жителей Египта.

Египетский диалект - это североафриканский диалект арабского языка, являющийся семитской ветвью афро-азиатской языковой семьи. Он возник и развивался в дельте Нила в Нижнем Египте, недалеко от столицы страны Каира. Египетский диалект произошел от классического арабского языка, пришедшего в Египет в седьмом веке нашей эры вместе с арабскими завоеваниями севера африканского континента, с целью распространения исламской веры среди египтян. Но нужно сказать, что арабский язык был знаком египтянам за долго до арабских завоеваний. Во-первых, в Египте проживали арабы бедуины, которые разговаривали на арабском языке, потом египтяне вели активную торговлю с арабами ближнего востока Палестины и Сирии с этих земель в Египет прибывали караваны, навьюченные различными товарами, можно сказать, что арабский язык был языком коммерции и торговли. Но в конце седьмого века после арабского завоевания Египта, арабский язык стал официальным государственным языком для всех жителей Египта.

Но коптам арабский язык давался довольно сложно и в ходе их освоения арабского языка, последний подвергся сильному влиянию коптского языка. Через несколько столетий позже на развитие египетского диалекта оказали огромное влияние другие языки, такие как французский, итальянский, греческий, турецкий и английский.

Сейчас в современном Египте существует много разных диалектов, но самый распространённый из них это каирский диалект, но это и не удивительно, Каир является культурной, научной и финансовой столицей Египта и поэтому каирский диалект знаком почти всем жителям современного Египта.

Египетский диалект понимают в большинстве арабоязычных стран из-за египетского влияния на регион, а также египетских средств массовой информации, включая египетское кино, которое более века имело большое влияние на Ближнем Востоке и в Северной Африке вместе с египетской музыкальной индустрией, что сделало его наиболее распространенным и одним из самых популярных диалектов арабского языка.

Конечно египетский диалект является разговорным диалектом арабского языка, но в последние десятилетия примерно с семидесятых годов прошлого века он встречается и в письменной форме в некоторых романах, пьесах и стихах (народная литература), а также в комиксах, рекламе, некоторых газетах и популярных песнях. Он ни каким образом не конкурирует с литературным арабским языком, который используется в письменных изданиях, прессе, СМИ, в телевизионных новостях и в религиозных обрядах, но пользуется большей популярностью среди народа из-за своей простоты. Особенно египетский диалект

распространен среди молодежи, которые используют его как язык общения в различных чатах, притом используют на арабскую графику, а латиницу.

Примеры влияния различных языков на возникновение и развитие египетского диалекта арабского языка.

Как было сказано выше на египетский диалект повлияли различные восточные и европейские языки из-за стратегического расположения Египта между двумя континентами Евразией и Африкой, на территории Египта встречались различные культуры, которые в результате взаимодействия оказывали друг другу глубокое лингвистическое влияние.

Итальянские слова в египетском диалекте.

جميري *джамбари* от итальянского Gambari *креветка*.

فاترينة *фатрина* от итальянского Vetrina *витрина*.

بلياتشو *блятишу* от итальянского Pagliaccio *клоун*.

بصطة *баста* от итальянского Pasta *паста*.

Влияние английского языка на египетский диалект. Безусловно английский язык оказал и оказывает на египетский диалект огромное влияние. Это можно увидеть в следующих словах.

بوليس *булис* от Police *полиция*.

شورت *шурт* от Short *шорты*.

ستوب *стуб* от Stop *стоп*.

أليط *элит* от слова Elite *элита*.

Особое влияние на египетский диалект оказал турецкий язык, так как Египет долгое время был под влиянием оттоманской Империи. Посмотрите на следующие слова.

أيوه *айва* от слова Evet *да*.

باشا *баша* от слова Pasha *глава*.

برضو *барду* от слова Bir de *также*.

دغري *дугры* от слова Dogru *прямо*.

عفارم *аффарем* от слова Affarin *браво, молодец*.

بشيك *бешик* от слова Beshik *колыбель*.

كوبري *кубри* от слова Köprü *мост*.

بابا *баба* от слова Baba *отец*.

Не меньшее влияние на развитие египетского диалекта оказал персидский язык.

أستاذ *устаз* от слова Ustad *учитель*.

بوسة *буса* от слова Busa *поцелуй*.

طورشي *туриши* от слова Torshi *соленья*.

ترزي *тарзи* от слова Dorzi *портной*.

Эпоха французской колонизации стран северной Африки не осталась бесследно и французский язык в целом оказал колоссальное влияние на арабский язык и внес свой весомый вклад в развитие египетского диалекта, что заметно из следующих слов.

چيبية *джиба* от слова Jure *юбка*.

كوافير *кавафир* от слова Coiffeur *парикмахер*.

نمرة *намра* от слова Numéro *номер*.

ميرسي *мирси* от слова Merci *спасибо*.

أنتيم *энтим* от слова Intime *интим*.

Грецию с Египтом связывает древняя история. Греки оставили свой след в странах средиземноморья и Египет в этом плане не исключение. В египетском диалекте встречаются много греческих слов.

تراييزة *трабиза* от слова Τραπεζι *трапеза*.

ليمان *лиман* от слова λιμάνι *порт*.

فاموس *фамус* от слова φανός *фонарь*.

Распространение египетского диалекта.

Египетский диалект является самым легким для понимания среди арабских диалектов, и это связано с тем, что Египет является центром арабской популярной культуры, науки и

образования. Не секрет, что в египетских университетах учатся студенты из других арабских стран, так же египтяне работают в арабских странах персидского залива, благодаря чему египетский диалект самый распространенный диалект арабского языка, практически во всех странах арабского региона понимают египетский диалект.

Правила египетского диалекта.

Не смотря на то, египетский диалект является в основном разговорным, однако в нем присутствуют свои можно сказать грамматические правила, а именно.

Межхубная согласная *ذ* *заль* всегда заменяется глухой согласной *د* *даль*. Например, литературное слов *خاذا* *хаза* это, звучит как *دا* *да*.

В литературном арабском языке указательные местоимения стоят в начале предложения, а в египетском диалекте наоборот. Например, *هذا الولد* *этот мальчик...* в диалекте звучит так *الولد دا*.

Также в египетском диалекте принято смягчать твердые согласные мягкими. Например, согласная *ء* хамза довольно трудная для произношения, поэтому ее всегда заменяют на мягкую *ي* *я*. Слово *ذئب* *зиб* волк произносится как *ذيب* *диб*.

Также в египетском диалекте префикс глагола настоящего времени первого лица *أ* *а* заменяется префиксом *ب* *ба*. Например, *أشرب* *ашрабу* Я пью, звучит как *بشرب* *башраб*.

Еще в египетском диалекте используются новые буквы, которые отсутствуют в арабском алфавите. Например, египтяне используют в своей повседневной речи следующие новые буквы, взятые с латиницы.

Р латинская Р

V латинская V

J латинская J

Подведя итог с уверенностью можно сказать, что египетский диалект это микс разных языков, это как дерево стволем которого является литературный арабский язык, а его ветвями другие языки. Изучая египетский диалект арабского языка можно проследить исторические события оказавшие на Египет глубокие влияния, которое отразились как на языке, так и в общей египетской культуре.

Современный египетский диалект становится языком межкультурной коммуникации и в будущем может стать отдельным языком семитско-арабской группы языков.

Литература

1. Багиров А. Г. Египетский арабский диалект. — М.: Поматур, 2008.
2. Завадовский Ю.Н. Арабские диалекты Магриба. — М.: Издательство восточной литературы, 1962. — (Языки зарубежного Востока и Африки).

Б.П. Арашаева
г. Элиста, Россия

СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ АНТОНИМОВ В КАЛМЫЦКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация: *Статья посвящена исследованию стилистических функций антонимов на примере калмыцкого языка. Автор анализирует стилистические функции антонимов рассматривает основные стилистические фигуры, построенные на антонимах: антитезу и оксюморон, определяет роль антонимов в текстообразовании.*

Ключевые слова: *антонимы, стилистические функции антонимов, антитеза, оксюморон.*

Стилистические свойства антонимов активно изучаются в русском языке. Идеи о стилистической природе антонимов содержатся в работах Л.А. Введенской, Л.А. Новикова,

Н.Л. Соколовой, Л.А. Матвиевской, Т.К. Лукиных, С.И. Никоновой, Д.Э. Розенталя М.А. Теленковой и др.

Стилистическая функция определяется как выразительный потенциал взаимодействия языковых средств в тексте, обеспечивающий передачу наряду с предметно-логическим содержанием текста, также заложенной в нем экспрессивной, оценочной и эстетической информации.

Антонимы - сильное художественно-стилистическое средство, которое оживляет речь, делает ее более яркой, образной. Противопоставление разных понятий сразу действуют на воображение человека, рождая яркие представления. Антонимы имеют в речи широкие возможности в стилистическом отношении. Об этом свидетельствуют работы, посвященные антонимии (Апресян, 1974, Иванова 1982, Новиков 1973, Шнирельман 1987).

В данной статье рассматриваются стилистические функции антонимов, возникающие в языковой структуре текста, где элементы разных уровней взаимодействуют как двусторонние единицы, имеющие форму и содержание. Стилистические средства языка помогают правильно расставить акценты и выделить главное, т.е. служат защитой сообщения от искажений. Стилистическая функция, таким образом, обеспечивает надежность связи, препятствует неправильному пониманию.

Высокий стилистический потенциал заложен в использовании антонимов. Существование антонимов в языке обусловлено характером нашего восприятия действительности во всей ее противоречивой сложности, в единстве и борьбе противоположностей. Поэтому контрастные слова, как и обозначаемые ими понятия, тесно связаны между собой. К числу языковых признаков антонимов относится регулярность их контрастирующих ассоциативных связей, иными словами, упоминание об одном члене антонимической пары может вызвать представление о другом. Например, красивый (сээхн)-некрасивый(сээхн биш), плохой (му)- хороший (сэн).

Стилистические функции антонимов находят выражение в особых фигурах речи, которые широко используются при реализации эстетической функции языка. Одной из самых распространенных в художественной речи фигур, основанных на антонимии, является антитеза (от греч противоположение), прием противопоставления контрастных по своему характеру словесных образов, раскрывающих противоречивую сущность обозначаемого, несовместимость различных сторон предмета, явления или самих предметов и явлений. Антитеза как стилистический прием широко распространена в народном поэтическом творчестве:

а) в исторических песнях, например:

Увл уга хаврин кевэр,

Зун уга намрар... [«Жанһр» хальмг баатрлг дуулвр]

б) в пословицах и поговорках, например:

- Эндр кех кергиг

Маңһдур гиж бичэ кел.

в) в загадках, например:

-Ах-дү арвна гижгнь гилгр (һарин хумсд)

(г) в сказках, например:

Иигэд му ухан цаажлгдна, сэн, чик ухан диилнэ[Арат, буһ, керэ һурвн, тууль]

ж) в детских стихах, например:

Хур, хур оржана,

Хурһн ишк мээлжэнэ.

Көвүд, күүкд уульжана

Көгшн ээж саатулжана.

Экспрессивно- стилистические возможности антонимов наиболее полно реализуются в антитезе и оксюмороне - фигурах речи, которые возникли в языке именно на почве семантической противоположности.

Антитеза - подчеркнутое противопоставление антонимов в речи путем их расположения в структурно-идентичных конструкциях. В основном антитеза присуща народно-разговорной речи, о чем свидетельствуют пословицы и поговорки, построенные по типу «классической антитезы», т.е. в виде параллельных синтаксических рядов: Эмгнд һар - көл болж бээн бер һал түлв [Манжин, Н.У., 1975, с.37].

Широко употребительны также поговорки, содержащие антитезу во внутреннем контексте синтаксических групп.

Например: Нег дэж гемнэс үкхн, ноолданд минһн дэж үкнэв (Чем один раз от хвори умереть, лучше тысячу раз в бою).

Звуковые повторы делают антитезу намного выразительной и стилистически действенной. Например: Нег хойр-һурвн хөн бээнэ,- болж гиич эмгн хэрү өгв [Манжин, Х.э.к.].

Зачастую антитеза сосредотачивается в одном высказывании и содержит одну или две пары антонимов. Высокой экспрессивной нагрузкой отмечены развернутые антитезы, построенные в виде группы структурно-идентичных высказываний, содержащих ряд объединенных в некоторую понятийную целостность антонимических пар. В таком случае возникает сюжетно-тематический контраст. Например: Цаһан күүкн ик герин бичкн эзн [Манжин, И.г.б.].

Антонимы - отличное средство для построения антитезы. Антитеза выступает в языке поэзии, как сильное экспрессивное средство.

Мууһинь һолад, сээһинь авх

Угатянь һолад, байниг авх

(Плохую бросит, хорошую возьмет,

бедную бросит, богатую возьмет)

Немалую стилистическую значимость приобретает антитеза в драматических произведениях, где описание фактов, событий, характеристика героев передаются посредством диалогов.

Например:

-...Би тана экв. Нань танд эк уга юмн.

-Уга, манд талдан нег эк бас бээнэ...Мана Төрскн. [Басңга, Э.т.ч.].

Присущий антитезе выразительный эффект позволяет с ее помощью ярче выявить противоречивую сущность явлений действительности. Антитеза - одно из сильнейших изобразительных средств поэтического языка. Например: Ик герин бичкн эзн күүкн хотна күүкд улсин делегатк болв [Манжин, И.г.б. э.].

В поэтических произведениях антитеза - одно из средств эмоционально-экспрессивной передачи противоречивого душевного состояния персонажей.

Столкновение противоречивых понятий оттеняет характер героев произведений, создает контрастные образы, показывает последовательность событий, подчеркивает масштабность сцен, полноту охвата явлений. Их употребление делает речь выразительнее и семантически богаче.

Антонимы используются как яркое выразительное средство в художественной речи. Писатель видит жизнь в контрастах, и это свидетельствует не о противоречивости, а о цельности восприятия им действительности. Функция противоположности может быть использована с разными стилистическими целями: для указания на предел появления качества, для актуализации высказывания или усиления образа, впечатления; для утверждения двух противоположных свойств, качеств, действий; для признания некоего среднего, промежуточного качества, свойства и т.д.

Например: Тернь дун угаһар босад, Чонин кабинетур орн, дарунь һарч ирэд: «Күләжэтн гинэ» болв. [Доржин, Э.].

Антонимы-обозначения противоположных начал широко используются как стилистический прием обозначения противоречивых жизненных явлений.

Например: - Мел хоодан йовад, «Диилвр» совхоз орад... директоринь, ээрснэ Соктуг эмдэр болв чигн, үксэр болв чигн нанд асрж ас!... [Доржин, Э., 1965, с.7].

Антитеза раскрывает противоречивую сущность обозначаемого, несовместимость различных сторон предмета, явления или самих предметов и явлений. Эта стилистическая фигура усиливает выразительность за счет столкновения в одном контексте прямо противоположных понятий. Данное явление широко наблюдается в художественных произведениях.

Например: Хэрнь нам эн, кабинетдан сууж, уха тунһаж, карандаш һартан авч эдл-ахуннь эндр-манһдуркиг тоолж, ору-һаруһинь диглж, шинжлж, тооцж хэлэжэхинь үзхд берк билэ. [Доржин, Э., 1965, с.15].

Противоположен антитезе прием, состоящий в отрицании контрастных признаков у предмета. Например: Энд сээхн орм оln бээнэ, зуг эн парк цугтаһаснь сэн (Здесь немало красивых мест, однако этот парк лучше всех).

Создаваемый антонимами стилистический эффект контраста, который является очень действенным средством повышения выразительности, используется не только в художественной литературе и публицистике, но и в устойчивых словосочетаниях. Например: му заң – сэн заң (тяжелый характер-легкий характер).

Антонимы, как обозначения противоположных начал, помогают писателям показать полноту охвата явлений. Например: ээрснэ Сокту райкомин негдгч сеглэтрин кабинетин һазак өрэхүр орад ирхлэ, нааран-цааран орад –һарад бээсн улс таньдгнь энүнлэ мөндлэд, сэн таньдгонь тагчгар давлдад бээв [Доржин, Э., 1965, с.7].

Некоторые антонимические пары выступают в речи как лексическое единство, приобретая фразеологический характер: эрт чигн, ора чигн (рано или поздно).

Их употребление вносит в художественную речь разговорные коннотации. Изучая стилистическое использование антонимов в художественной речи, следует иметь ввиду, что их выразительные возможности реализуются не только при непосредственном противопоставлении, но и в том случае, когда в тексте какой-либо член антонимической пары отсутствует. Использование антонимов в речи должно быть стилистически мотивировано.

Как показывает фактический материал, антонимичность свойственна словам, выражающим признак, объем, промежуток времени. Надо отметить также высокую активность парных номинативных единиц с антонимичными компонентами: маленький (бичкн) - большой (ик), жара (халун)-холод (киитн) и т.д. Они больше характерны для разговорной речи. Особенно они ценятся как компактные и емкие формы, придающие ритмическую слаженность поэтической речи.

Хур, хур, цааран йов,

Хуцин махн, нааран йов!

Мөндр, мөндр, цааран йов,

Мөрнэ махн, нааран йов! [Бичкдүдин амн үгин шүлгүд]

Кроме антитезных построений, антонимы создают также особый тип стилистического средства - оксюморон. Оксюморон - яркий стилистический прием образной речи, состоящий в создании нового понятия соединением контрастных по значению слов, раскрывающего противоречивость описываемого.

Широко используется оксюморон в характерологической функции, усматривая в образе героя противоречивый характер, называет его йир чидлтэ күн (очень сильный человек).

Намеренное столкновение логически и семантически противоположных понятий - прием действенный. Он настраивает читателей на восприятие противоречивых, сложных явлений, а нередко - и борьбы противоположностей. Оксюморон - стилистический прием, состоящий в намеренном соединении антонимичных лексем атрибутивной, предикативной или иными видами синтаксической связи. Классический тип оксюморона - двучленное

атрибутивное словосочетание. Например: Гергн бээдлтэ залуһас намаг бурхн евэтхэ (Боже меня упаси от мужчин в облике женщин).

Основной стилистической функцией антонимов является выражение противоположности, которая присуща их семантике и не зависит от контекста. То есть, антонимы - лексическое средство выражения антитезы. Противопоставление как стилистический прием широко используется в разговорно-бытовых фразеологизмах, загадках, пословицах, поговорках. Смысловая емкость, образность народных речений часто создается именно антонимами.

Противопоставление связано с отрицанием, однако весь лексический состав языка нельзя признать антонимичным. Например, можно считать антонимичными слова: горький (һашун) – негорький (һашун биш), но нельзя сказать: камень (чолун) - не камень (чолун биш).

Таким образом, стилистические функции антонимов разнообразны. Они выражают противоположность, обозначают противоречивую сущность явлений, диалектику жизни, и это противопоставление усиливает эмоциональность речи, иногда помогает в создании иронических оттенков. Также столкновение противоречивых понятий оттеняет характеры героев произведений, конструктивно организует текст, показывает последовательность событий, подчеркивает масштабность сцен, полноту охвата явлений. Их употребление делает речь выразительнее и семантически богаче. В публицистических текстах антонимы помогают заострить внимание на противоречивости обсуждаемых проблем, а также дают оценку предметам, явлениям или их свойствам, отрицают реальность какого-то явления за счет утверждения другого. Они могут использоваться и в официальных текстах, где они имеют не стилистическую, а номинативную функцию. В научной речи антонимы актуализируют высказывание, соединяют противоположные свойства предметов, явлений. Антонимы интересны тем, что в них реализуются особенности художественного мышления народа.

Литература

1. Бардаев Э.Ч. «Современный калмыцкий язык. Лексикология», 1985, с. 10.
2. Бордаев Э.Ч., Джамбинова Р.А., Каляев А.Л., Кичиков А.Ш., Корсункиев Ц.К., Монраев М.У., Муниев Б.Д., Павлов Д.А., Убушаев Н.Н. Калмыцко-русский словарь./ Под ред. Б.Д. Муниева.-М.:Русский язык, 1977.-768 с.
3. Введенская Л.А. Словарь антонимов русского языка(текст)/ Л.А. Введенская-Ростов н/Д.:Феникс, 1995.
4. Илишкин И.К., Муниев Б.Д., Бадмаева В.Д., Шургучинова М.О. Я изучаю калмыцкий. Малый русско-калмыцкий словарь, Элиста, 2003.
5. Иванова В.А. Антонимия в системе языка (Текст)/ В.А. Иванова-Кишинев: Штиница, 1982.
6. Львов М.Р. Словарь антонимов русского языка. Свыше 3000 антонимических пар / под ред. Л.А. Новикова – 8-е изд, стереотип./ М.Р. Львов// - М.: АСТ- ПРЕСС КНИГА, 2006.
7. Львов М.Р. Школьный словарь антонимов русского языка: пособие для учащихся 5-9 классов (текст)/ М.Р. Львов- М.: Просвещение, 2004
8. Михайлова О.А., Словарь антонимов русского языка (текст)/ О.А. Михайлова- М.: Эксмо, 2008- 480 с.
9. Серебрякова С.В. Специфика семантической организации антонимической парадигмы признаков слов (текст)/ С.В. Серебрякова //Актуальные проблемы социогуманитарного знания. Выпуск XI –М.: Век книги-3, 2004- С.305-308.

МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА В КАЛМЫЦКОМ ЯЗЫКЕ: СИСТЕМНЫЙ АСПЕКТ

Аннотация: В статье осуществляется исследование метеорологической лексики в калмыцком языке. Выделяются группы лексических единиц, характеризующие различные виды погодных явлений.

Ключевые слова: метеорологическая лексика, калмыцкий язык, лексема, семантика, языковая картина мира.

В последнее время большое внимание уделяется исследованию лексико-семантических и тематических групп лексики, относящейся к различным сторонам материальной и духовной культуры народа. Однако многие тематические и лексико-семантические группы лексического состава калмыцкого языка до сих пор остаются малоисследованными. Данная статья посвящена лингвистическому анализу метеорологической лексики калмыцкого языка, которая отражает народные представления о климате, об особенностях погоды. Общеизвестно, что народы мира с древнейших времен вели наблюдения за состоянием погоды и другими явлениями природы, что было вызвано потребностями их образа жизни и занятий. Они рассматривали себя неотъемлемой частью огромного мироздания, частью природы.

Метеорологическая лексика калмыцкого языка представляет собой самостоятельную систему, которая до сих пор является малоисследованной, несмотря на то, что представляет собой довольно обширный пласт в языке, имеющую свою структуру и набор номинативных единиц. Некоторые компоненты метеорологической лексики рассматриваются в тексте эпоса «Джангар» в монографии Г.Ц. Пюрбеева [6, с. 35], отдельные метеонимы, встречающиеся в исторических песнях, упоминаются в статье Б.Х. Борлыковой и Э.У. Омакаевой [2, с. 86-90].

Материалом исследования послужили данные толковых, фразеологических, тематических, переводных словарей калмыцкого языка [1, 4, 5].

Общеупотребительную метеорологическую лексику в калмыцком языке мы классифицируем следующим образом:

1. Метеорологическая лексика, характеризующая состояние погоды.

К этой группе относятся слова, описывающие хорошую, солнечную, а также пасмурную, ненастную погоду. Например, в калмыцком языке *чилгр* 'ясный', *нарта* 'солнечный', *буркг* 'пасмурный', *бората* 'ненастный, дождливый', *салькнго* 'безветренный (о погоде)', *салькта* 'ветренный (о погоде)', *эвртэ* 'солнечный', *ярна* 'изменчивый; непостоянный (о погоде)', *целмг* 'ясный; чистый, безоблачный'. В пословицах и поговорках общее состояние погоды сравнивается с поведением, характером, нравом человека. Например, *буркг өдриг сө гижэ тоол, муңхг эриг эм гижэ тоол* 'хмурый день принимай за ночь, глупого мужчину – за женщину', *үвлин теңгр бората болдг, үүрсг күн гишчтэ болдг* 'зимнее небо бывает снежным, а дружелюбный человек гостеприимным'. Также часто в калмыцком языке употребляются такие словосочетания, как *үүлн уга теңгр* 'небо без облаков', *үүлн уга өдр* 'ясный день', характеризующие общее состояние погоды. Например, *үүлн уга теңгр сээхн, өвчн уга бий сээхн* 'прекрасно небо без облаков, красиво тело здоровое'; *үүлн уга өдр сээхн, өвчн уга бий сээхн* 'прекрасен день ясный, прекрасно тело здоровое'.

2. Метеорологическая лексика, характеризующая температурные явления.

К этой группе относятся слова, характеризующие тепловое состояние воздуха. К числу слов, обозначающих высокую температуру воздуха, жаркую погоду в калмыцком языке относятся такие слова и словосочетания, как *һаң халун* 'знойная жара', *күчр* 'сильный, знойный', *күчр халун* 'сильная жара', *халун* 'жара, зной//жаркий, знойный', *цунцг* 'зной,

духота', *үдин цунцг* 'полуденный зной', *ноха һаңньм халун* 'невыносимая жара, палящий зной (букв. жара, заставляющая даже собаку взвизгивать)'

Прохладная погода в калмыцком языке обозначается такими лексемами, как *серун* 'прохлада, свежесть', *серүтрх* 'становиться прохладным', *серүкн* 'довольно прохладный'. Наступление прохлады после дождя у калмыков может сравниваться с чувством стыда. Например, *борана дару серун болдг, худлын дару ичр болдг* 'после дождя наступает прохлада, после лжи приходит чувство стыда'.

В группу слов, описывающих низкую температуру воздуха, холодную погоду можно отнести такие слова в калмыцком языке, как *жиң* 'холод', *жиңнм киитн* 'пронизывающий холод', *киитн* 'холод, мороз, стужа', *үвлин киитн* 'зимняя стужа', *зекун* 'морозец, прохлада'.

3. Метеорологическая лексика, характеризующая атмосферные осадки.

В анализируемую группу можно отнести атмосферные осадки, выпадающие в виде дождя, снега, росы, а также наименования облаков и тумана. В калмыцком языке встречаются такие лексемы, как *будн* 'туман, мгла', *будта* 'туманный, покрытый туманом', *маңһар* 'туман, мираж (утренний)', *үүлн* 'облако, туча', *семжн үүлн* 'перистые облака', *һар үүлн* 'дождевые облака', *темән үүлн* 'туча'.

Обширную и разнообразную по своей семантике группу составляют слова, характеризующие дождливую погоду. В калмыцком языке наиболее часто употребляются такие лексемы, как *хур* 'дождь', *дулан хур* 'теплый дождь', *киитн хур* 'холодный дождь', *жиркһн хур* 'мелкий дождь', *көлтә хур* 'сильный дождь', *эвг хур* 'обильный дождь', *ик хур* 'большой дождь', *үүрмг хур* 'мелкий дождь', *удан хур* 'затяжной дождь', *асхрдг хур* 'проливной дождь', *көл хур* 'дождь полосой', *мөндртә хур* 'дождь с градом', *цаста хур* 'дождь со снегом'.

Существительное *боран* обозначает осадки, как в виде снега, так и дождя. Но в современном калмыцком языке это общее слово не так активно как слова, передающие конкретные осадки *хур* 'дождь' и *цасн* 'снег'.

В современном калмыцком языке также употребляются такие слова, как *цаң* 'иней, изморозь', *нөөтн* 'осадки (о дожде, снеге)', *намрһ* 'роса', *мөндр* 'град', *архайг цасн* 'снег, падающий хлопьями', *тарлң цасн* 'снег с проталинами', *умср цасн* 'талый снег', *хәэлсн цасн* 'талый снег', *һавң цасн* 'рыхлый пушистый снег', *көр* 'сугроб', *көр цасн* 'сугроб снега', *киру* 'иней', *цаһан кирү* 'изморозь'.

4. Метеорологическая лексика, характеризующая движение воздуха.

К данной классификации мы отнесли все слова, характеризующие движение воздуха, а также производных от них единиц, обозначающих погоду с таким движением воздуха.

В калмыцком языке представлено много слов, характеризующих движение воздуха. Это объясняется резко-континентальным климатом республики, местность которой в основном равнинная, куда отовсюду проникают ветры и дуют во все сезоны года. Они часто меняют свое направление и дуют порой с большой силой. Северные ветры приносят холодный воздух. Морозная погода устанавливается и при северо-восточных ветрах. Западные ветры приносят осадки, зимой они смягчают морозы, а летом умеряют жару. [2, с. 87].

Такой своеобразный климат на территории республики естественно отразился в лексике калмыцкого языка. Выявленный лексический материал показал, что в языке бытуют всевозможные характеристики *салькн* 'ветра', связанные с его направлением, силой, мощностью, температурой, сезоном года. В основном, форма слова *салькн* 'ветер' выступают с определителями в словосочетаниях. Например, *өмн үзгин салькн* 'южный ветер', *ар үзгин салькн* 'северный ветер', *дорд үзгин салькн* 'восточный ветер', *деед үзгин салькн* 'западный ветер', *хү салькн* 'вихрь, смерчь', *хурлзсн салькн* 'вихревой ветер', *һалв салькн* 'шквальный ветер, ураган', *һавсрһта салькн* 'порывистый ветер', *номһн салькн* 'тихий ветер', *киитн салькн* 'холодный ветер', *дулан салькн* 'теплый ветер', *жиңнм салькн* 'пронизывающий ветер', *серун салькн* 'прохладный ветер', *халун салькн* 'горячий ветер', *зекун салькн* 'прохладный ветер', *намрин хоңһр салькн* 'осенний легкий ветерок', *үвлин киитн салькн*

‘зимний холодный ветер’, *хаврин хар салькн* ‘весенний суховей’, *намрин серун салькн* ‘осенний прохладный ветер’.

Среди лексем, характеризующих разновидности ветра, можно выделить погодные явления, сопровождаемые дождем или снегом. Например, в современном калмыцком языке наиболее часто употребляются такие слова, как *шуурһн* ‘метель, буря, пурга’, *шуурһн-боран* ‘непогода’, *шуурх* ‘мести, вьюжить’, *цасн шуурһн* ‘снежная буря, пурга, буря’, *салькн шуурһн* ‘буря’, *йовһн шуурһн* ‘метель-поземка’, *кирмг* ‘пороша’.

Таким образом, анализ метеорологической лексики в калмыцком языке свидетельствует о том, что погода оказывает влияние как на материальную, так и на духовную культуру общества. Человек, являясь частью природы, воспринимал, подстраивался и оценивал свой окружающий мир с точки зрения удобства, адаптации и единства с окружающим миром, и в языке все это находит свое отражение. Поэтому понятия о метеорологических явлениях занимают важное место в осмыслении реальной действительности. Дальнейшее более глубокое и детальное исследование лексических единиц позволит более широко интерпретировать их семантику.

Литература

1. Бардан Эрнжэн, Пүрбэн Григорий, Мунин Бембэ. Хальмг келнэ келц үгмүдин толь. Элст. Хальмг дегтр һарһач. 1990. - 142 с.
2. Борлыкова Б.Х. Омакаева Э.У. Кластерная структура именной лексики калмыцких исторических песен в записи А.Ц. Бурдукова//Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2015. - № 1. - С.86-90.
3. Гедеева Д.Б. Баринаова Б.В. Метеорологическая лексика со словом "салькн-ветер" в калмыцком языке// Сетевое востоковедение: устные и письменные традиции в контексте межкультурного взаимодействия - Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2018. - с.87-89.
4. Калмыцко-русский словарь. Под ред. Б.Д. Муниева М.: Рус. яз., 1977. - 768 с.
5. Манджикова Б. Б. Толковый словарь калмыцкого языка. Пособие для учащихся. Элиста. 2002. - 171 с.
6. Пюрбеев Г.Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык. Элиста, Изд-во КИГИ РАН, 2015. – 280 с.
7. Тодаева Б.Х. Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая. Элиста: Джангар, 2007. – 838с.

Д.Н.-Д. Васильева
г. Москва, Россия

МОНГОЛЬСКИЕ ИНТЕРНЕТ-МЕМЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ В СТРАНЕ

Аннотация: *Рассматриваются интернет-мемы монгольского медиапространства. Дан краткий обзор применения понятия «интернет-мем» и первых случаев их распространения. Описываются условия их появления и вирусного распространения, а также их способность вызывать эмоциональную реакцию на примере мемов монгольскоязычного интернет-сегмента, отражающих социально-политическую ситуацию в стране.*

Ключевые слова: *интернет-мем, единица информации, вирусное распространение, эмоциональная реакция, социально-политические события.*

В последние годы в современном медиапространстве наблюдается экспансия интернет-мемов. Интернет-мем (англ. Internet meme) представляет собой единицу информации и «называет то, что быстро завоевывает популярность, распространяется через

блоги и мессенджеры и необязательно является носителем культурной информации» [1]. В русскоязычной версии «Википедии» дается следующее определение: «Интернет-мем — информация в той или иной форме (медиаобъект, т. е. объект создаваемый электронными средствами коммуникации, фраза, концепция или занятие), как правило, остроумная и ироническая, спонтанно приобретающая популярность, распространяясь в Интернете разнообразными способами (посредством социальных сетей, форумов, блогов, мессенджеров и пр.)» [2].

С 1990 г. Монголия вступила в новый этап своего развития — переходный период от старой, в основе своей советской модели развития к новой, основанной на развитых формах рыночных отношений и демократии, открытой внешней политике. Демократия и свобода слова стали главными лозунгами новой Монголии. Всемирная паутина и Монголия начали свое «сотрудничество» в 1994 г. В январе 1996 г. состоялось официальное «открытие» внедрения Интернета на территории Монголии. В настоящее время преобладающая часть населения Монголии (по данным 2018 г. население ок. 3 млн. 200 тыс. чел.) являются активными пользователями Сети. В качестве примера приведем один анекдот: «Вышел я прогуляться по Улан-Батору и не встретил ни одного знакомого. Вернулся домой, зашел в «Фейсбук», а здесь все: и друзья, и родственники, и знакомые». Популярной социальной сетью у монголов был и остается «Фейсбук» (основанный 4 февраля 2004 г. Марком Цукербергом).

«Интернет-мем» как понятие в современном его значении начал применяться в первом десятилетии XXI в. В статье Р. Гузаеровой «Интернет-мем как знак современного медиапространства» описывается случай распространения первого мема в русскоязычном сегменте интернета. Данный мем «Превед» получил широкую известность, в феврале 2006 г. молниеносно распространился по блогам и форумам, а в настоящее время в отдельных интернет-сообществах медведь и превед появились в еще более интересных интерпретациях. «Происхождение мема связано с акварельным рисунком американского художника-примитивиста Джона Лурье (John Lurie). По сюжету медведь застаёт на поляне парочку и говорит им: «Surprise!», поднимая лапы вверх с желанием напугать. В русской версии картинке слово «surprise» было заменено на «Превед!» - эрративную форму русского дружеского приветствия, в связи с чем и жест воздетых к небу лап обрел совершенно иное значение» [3].

Самым важным условием появления и вирусного распространения мема является его актуальность. Рассмотрим примеры в монголоязычном сегменте. Значимые социальные или политические события, происходящие на территории страны и вне, становятся предметом споров ее граждан. 31 декабря 2020 г. китайские власти сообщили о группе случаев заболевания пневмонией в г. Ухань провинции Хубэй. Впоследствии было установлено, что возбудителем заболевания был новый коронавирус. С этого момента мир охватила волна паники, различных версий, заявлений ВОЗ о начале пандемии и распространения интернет-мемов.

В Монголии самым узнаваемым и известным человеком стал руководитель Национального центра по профилактике инфекционных заболеваний (монг. ХӨСҮТ) Д. Нямхуу. Каждый день в прямом эфире господин Нямхуу и его команда давали информацию о ситуации с вирусом за рубежом и внутри страны. Как известно, Монголия стала одной из первых стран, объявивших о закрытии своих границ и установлении запрета на свободное перемещение внутри страны, что позволило не распространиться вирусу внутри страны. В основном это изображения Д. Нямхуу в медицинской маске с графическим сообщением *маскаа зүү* 'носите маски', *хүүтэй болохдоо Нямхүү гэгж нэрлэнэ* 'сын родится — назову Нямхуу'. Далее к лозунгам *Маскаа зүү!* и *Маскаа байнга зүүнэ шүү!* ('Носите Маски!' И 'Носите маски постоянно!' добавились картинки с изображением Чингисхана в маске, президента США на 100-долларовой купюре и др.

Илл. 1. Д. Нямхүү



В небольшой по населению Монголии интернет-мемы разлетаются в одно мгновение, параллельно охватывая монголоязычные регионы России и Китая. Главным критерием молниеносности распространения данных медиаобъектов является вовлеченность аудитории, ее желание нажать кнопку «поделиться» и, без сомнения, остроумия и «успешность» интернет-высказывания, обладающей еще большим функционалом, чем таргетированная реклама.

Успех интернет-мема зависит от его способности вызывать эмоциональную реакцию. После выборов в парламент Монголии, прошедших в июне 2020 г., появились фотографии членов нового парламента в здании ВГХ Монголии с забавными подписями к ним, вызвавшими всеобщий смех и восхищение к их создателю. Приведем в качестве примера самый яркий: на фото запечатлен новый член ВГХ С. Ганбаатар, пребывающий в игривом настроении и сидящий рядом с другим новоизбранным членом А. Адъяасурэн на первой сессии ВГХ. Подписи к нему были следующие: *Ангийнхаа хамгийн хөөрхөн охинтой суучих уед* 'Когда сел с самой красивой девочкой из класса', *Хурлын дараа надтай цуг явах уу?* 'После собрания пойдешь со мной?', *Агаа нь чамд яах ёстойг нь зааж өгнөө* 'Старший брат

тебя научит что делать', *Энэ хайр мөөн* 'Это действительно любовь' и др.



Сайханы өмнө харц буруугүй гэдэг байгаа. Их л тааламжтай сууцгааж байна даа 😊

[Translate Tweet](#)



Илл. 2. С. Ганбаатар и А. Адъяасурэн

Другая достаточно популярная трактовка мема, в значительной мере нивелирующая многомерность этого феномена, - отождествление его с интернет-шуткой, пробуждающей в сетевом сообществе актуализацию игровой смеховой стихии, понимаемой по М.М. Бахтину, с ее релаксирующим оздоравливающим воздействием [4]. Как утверждает Т.Е. Савицкая: «В отличие от ритуального средневекового карнавального смеха, описанного Бахтиным, смысловыми стержнями которого являются оппозиции: «низ» - «верх», «небо» - «земля», «жизнь» - «смерть», смеховой потенциал мема

социальный, а не онтологический. Карнавальнй смех ритуальный, жестко привязанный к сезонным праздникам. Заряженные смехом мемы гнездятся в особых «локусах» (форумах, блогах, видео-серверах, имиджбордах), откуда уже распространяются по Сети и в офлайне [5].



Илл. 3.

Смех в Интернете зачастую связан с т. н. «оговорками по Фрейду» и «связям по нижним чакрам», оголяя человеческое и коллективное бессознательное. Например, на иллюстрации 3 (серия публикаций на «Фейсбуке» от 26 февраля 2020 г. в период карантина): *9 сарын дараа монголын хүн ам 4 сая хүрэх тээ* (стиль и орфография создателя сохранены) 'Через 9 месяцев

население Монголии достигнет 4 млн., да же?'

27 февраля 2020 г. Президент Монголии Х. Баттулга совершил однодневный визит в Китайскую народную Республику. После переговоров с Председателем КНР Си Цзиньпином он вручил китайскому лидеру сертификат о передаче в дар Китаю 30 тысяч баранов. На

следующее утро после завершения визита монгольский интернет взорвали мемы о подаренных баранах.



Илл. 4.

Президент: Китайской Народной Республике для борьбы с коронавирусом приносим в дар 30 тысяч баранов.

Сидящий перед телевизором баран: Черт, неужели нельзя было пожертвовать коз и прочих!!!

Мемы стали отдельным медиажанром в электронном пространстве в контексте исследований «языковая система — норма — узус». «Узус всей суммой речупотреблений упрочивает языковую систему, одновременно расшатывая ее путем накопления новых явлений» [6]. Как правило, текст мемов содержит в себе ненормативную лексику и направлен на быстрое узнавание определенного социального контекста. Далее приведем в качестве примера необычайно высокий «индекс цитирования» Конфуция и Омара Хайяма, которых в Сети ставят авторами многих сомнительных изречений. Свой ответ дали монгольские «пикчеры» (новая профессия в сфере СМИ, сотрудник, одновременно выполняющий задачи редактора и иллюстратора и улавливающий настроение аудитории: придумать шутку в считанные минуты).

Илл. 5.

«Вы уже прекращайте говорить, что все это сказал я». Конфуций.

С другой стороны, мемы отражают острые социально-экономические и политические проблемы. В конце августа 2020 г. во Внутренней Монголии прошли протесты по поводу введения новой языковой политики Китая. В АРВМ КНР был ратифицирован закон и введен запрет на изучение в средней школе монгольского языка. Ранее этнические монголы имели право выбирать язык, на

котором будет вестись обучение у их детей. Данный факт вызвал волну недовольства у монголов как во Внутренней Монголии, так и за ее пределами. После серий публикаций, обращения в Конгресс США, акций протеста в Сети появился и мем-памфлет, где изображен нынешний Председатель КНР в национальном костюме. В правой руке он держит пилу, которой он распиливает морин-хур (музыкальный инструмент - один из символов монгольской культуры). В данном меме чувствуются боль и недовольство монгольского народа.

Таким образом, интернет-мемы за второе десятилетие XXI в. превратились в особый социально-культурный ресурс, воздействующий на общественное сознание и гражданскую активность. Главным орудием мемов является их способность оказаться в нужном месте и нужное время, вобрав в себя гремучий синтез разговорного и неофициальных стилей, пиршество метафор и экспрессии при наложении на лаконичную визуальную картинку на злобу дня. Мемы вызывают эмоциональную реакцию, побуждают к коммуникации, спорам и как значимая часть современного медиапространства помогают глубже понять события и процессы, происходящие в обществе.

Литература

1. Интернет-мем как новый медиажанр [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <https://medialing.ru/internet-mem-kak-novyj-mediazhanr-postanovka-voprosa/>
2. Wikipedia. URL: ru.m.wikipedia.org 02.05.2020
3. Гузаерова Р. Интернет-мем как знак современного медиaprостранства [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/197437726.pdf> (дата обращения: 10.11.2020).
4. Сычев А.А. Юмор в интернет-коммуникации: социокультурный аспект [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.abc-globe.com/sichev.htm> (дата обращения: 10.11.2020).
5. Савицкая Т.Е. Интернет-мемы как феномен массовой культуры [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://infoculture.rsl.ru/donArch/home/KVM_archive/articles/2013/03/2013-03_r_kvms3.pdf (дата обращения: 08.11.2020).
6. Русский язык. Энциклопедия русского языка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://russkiyazik.ru/947/>

Сведения об использованных иллюстрациях:

- Илл. 1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <https://www.facebook.com/battuvshin.luvsansuren/posts/2910925212467691>
- Илл. 2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://ub.life/p/sganbaatar-gishuunii-jogtoi-khartsnii-tukhai-khugjiltei-14-post>
- Илл. 3. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: https://www.facebook.com/Cartoon-kids-348248415226610/?__cft__%5B0%5D=AZV2Wv51CPDKIFS-d1P9EcIf-IwL5QuHEfhSEU_fhBywXHEGYg_noQUlwszIRmxjWUokt7lgQngbkJlyNT8fxyyljAiaiFEAPKNIs38dQAiRhZCI5WgaEL0Cchj5Ef6vL1cMEuOjSG_UaI0RytHGBu-8&__tn__=-UC%2CP-R
- Илл. 4. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <https://www.facebook.com/ScreenShotMongolia/posts/2912337088788963>
- Илл. 5. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <https://www.facebook.com/TheGuum/posts/707050616478601>

Е.А. Дадужева, Д.Ш. Харанутова
г. Улан-Удэ, Россия

СОЦИАТИВНАЯ КАУЗАЦИЯ В БУРЯТСКОМ ЯЗЫКЕ (НА МАТЕРИАЛЕ ПОЛИПРЕДИКАТИВНЫХ КОНСТРУКЦИЙ)

Аннотация: В работе рассматриваются полипредикативные конструкции как одно из средств кодирования семантики социативной каузации в бурятском языке. Как утверждается в статье, континуальная шкала типов каузации кодирует средства выражения от монопредикативности к полипредикативности. Как показывает материал, значение совместного действия чаще всего выражается монопредикативными конструкциями, что обусловлено его близостью по шкале каузации к контактному типу. Ассистивность в бурятском языке реализуется как в монопредикативных, так и полипредикативных конструкциях, что демонстрирует промежуточность этого типа. Установлено, что полипредикативные конструкции с ассистивом выражаются при помощи матричного (вершинного) предиката туһалха и предикатных актантов в нефинитных формах. Значение надзора выражается в основном в полипредикативных конструкциях с вершинным глаголом в сочетании с предикатными актантами — причастиями будущего

времени. Надзор наиболее удален от контактного типа каузации, поэтому не имеет морфологических средств выражения.

Ключевые слова: каузативность, каузативный глагол, социативная каузация, бурятский язык, полипредикативная конструкция, матричный предикат, предикатный актант.

В лингвистике каузативные глаголы изучаются с точки зрения семантических и синтаксических типов контактных (прямых) и дистантных (непрямых, опосредованных) каузативов [2, 3, 4 и др.]. Однако также существует наряду со всеми признанной двучленной пары контактных и дистантных типов каузативных конструкций континуальная шкала семантических типов каузации М. Шибатани и П. Пардеши, которые выделяют еще один тип каузации. На противоположных сторонах континуальной шкалы находятся контактная и дистантная каузация, а между ними встает третий тип — социативная каузация: **контактная каузация → совместное действие → ассистив → надзор → дистантная каузация**. На шкале социативная каузация представлена тремя промежуточными типами каузативов: «совместное действие» (joint action), «ассистив» (assistive) и «надзор» (supervision) [5, с. 90]. Каждая из представленных разновидностей социативного каузатива имеет особенности в семантике, средствах выражения и образует различные конструкции. Эта шкала наглядно показывает степень удаления и близости всех пяти типов каузации. Совместное действие наиболее близко к контактной каузации, а надзор достаточно удален от контактной каузации и близок к дистантной. Промежуточное положение занимает ассистив. Для контактной каузации характерно использование монопредикативных конструкций, а для дистантной каузации – полипредикативных. Материал бурятского языка наглядно показывает справедливость данного положения. Чем дальше по шкале находятся типы каузации от контактной каузации, тем средства их выражения меняются в сторону полипредикативности. При совместном действии каузатор и каузируемый объект совершают одно и то же действие, при ассистивной каузации один участник оказывает помощь второму участнику, при «надзоре» каузатор только осуществляет контроль за каузируемым объектом.

Каузативная семантика может выражаться как в монопредикативных, так и в полипредикативных конструкциях. Монопредикативные конструкции предполагают, что оба события – и каузирующее, и каузируемое – выражаются при помощи одной лексемы, а полипредикативные конструкции репрезентируют события при участии матричного глагола и предикатного актанта. В данной работе мы рассматриваем полипредикативные конструкции, которые выражают значения социативной каузации в бурятском языке.

Основными средствами выражения значения совместного действия в бурятском языке являются монопредикативные конструкции с глаголами совместного и взаимного залогов, основными показателями которых являются аффиксы *-лса*, *-лда*, что демонстрирует его наибольшую близость к контактной каузации. Критерием выделения социативного каузатива является класс производящей основы: они образуются от переходных каузативных глаголов. Например: *хаа-ха* ‘закрывать что-либо’ → *хаа-лса-ха* ‘совместно что-либо закрывать или помогать закрывать’. Социативная каузация строго соответствует континуальной шкале, и развитие каузативных конструкций идет от прямой каузации к совместному действию [1].

При помощи полипредикативных конструкций чаще всего выражается ассистивная семантика. В данном случае мы рассматриваем актантные предложения с предикатными (сентенциональными) актантами. Такие конструкции предполагают наличие матричного предиката, выражающего каузативное ассистивное значение, и предикатного актанта. В виде одного из прототипических средств выражения значения ассистивности в бурятском языке можно назвать глагол *туһалха* ‘помогать’. Он является матричным (вершинным) предикатом в полипредикативной конструкции и выражает категориальное значение ассистивности в чистом виде. Также встречается использование формы этого глагола с аффиксом *-лса*: *туһала-лса-ха* ‘вместе помогать, участвовать в помощи’. У данного предиката есть и синоним *хамһа-ха* и *хамһа-лса-ха* ‘помогать’.

Основные средства выражения предикатных актантов каузативной конструкции в бурятском языке – это глагольные нефинитные формы (причастия, деепричастия). Причастия будущего времени на *-ха* наиболее употребительны в качестве средств кодирования предикатных актантов. Эти формы в ассистивных конструкциях могут иметь показатели датива притяжания. Аффиксы притяжания указывают на каузатора.

1) *Тээлниг бари-ха-да-тнай бидэ туһал-ха-бди*

Телятник-ACC строить-PC.FUT-DAT-2PL мы помогать-PC.FUT-1PL

‘Мы будем помогать вам строить телятник’ [ЭКБЯ. Д. Эрдынеев. Хүлэг инсагаална. 1974].

Использование деепричастий как предикатных актантов также имеет место в бурятском языке, например:

2) *Бадма үбһэ хая-жа туһа-лса-на*

Бадма-NOM сено-ACC бросать-CV помочь-SOC-PRS.3

‘Бадма помогает, бросая сено’.

В качестве одних из средств кодирования предикатного актанта могут выступать отглагольные существительные. В бурятском языке ими являются существительные в дативе, обозначающие опредмеченные действия. Они выражают каузируемые действия, совершаемые в интересах другого лица. Например:

3) *<...> ажал-да, хуралсал-да туһала-лса-даг*

работа-DAT учеба-DAT помочь-SOC-PC.

‘Помогают работать и учиться’ [ЭКБЯ, Ц. Шагжин. Сэлмэг тэнгэри, 1981].

4) *<...> 1-хи бүлэг-эй оршуулга-да туһала-лса-а*

Один глава-GEN перевод-DAT помочь-SOC-PST.3

‘Помог с переводом одной главы’ [ЭКБЯ. Л. Балдан. Монголой уран зохеол. 2006].

Последним типом социативной каузации по континуальной шкале является надзор. Он наиболее близок к дистантной каузации, поэтому оформляется при помощи полипредикативных конструкций. Значение надзора – это конструкции с матричными глаголами *адаглаха* ‘наблюдать, следить’, *хараха* ‘смотреть, анхарха ‘следить’ и предикатными актантами в форме причастия будущего времени с показателями падежа и притяжания. Например: *Баторов урагшаа ябахынгаа урда тээ отрядайнгаа муу бэшэ газарта дайшалхы позиции эзэл-һые адагла-на* ‘Баторов, прежде чем идти вперед, **следит, чтобы отряд занял** хорошую боевую позицию’ [ЭКБЯ 2012. Б. Шойдоков. Дайсанай ара талада 1995].

Таким образом, континуальная шкала типов каузации кодирует средства выражения от монопредикативности к полипредикативности. Значение совместного действия чаще всего выражается монопредикативными конструкциями с суффиксом *-лса, -лда*, что обусловлено его близостью по шкале каузации к контактному типу. Ассистивность в бурятском языке реализуется как в монопредикативных, так и полипредикативных конструкциях, что демонстрирует промежуточность этого типа. Полипредикативные конструкции с ассистивом выражаются при помощи матричного (вершинного) предиката *туһалха* и предикатных актантов в нефинитных формах. В бурятском языке конструкции со значением надзора выражаются в основном в полипредикативных конструкциях с вершинным глаголом в сочетании с предикатными актантами — причастиями будущего времени. Надзор наиболее удален от контактного типа каузации, поэтому не выражается при помощи морфологических средств.

Источники

Бурятский корпус (электронный корпус бурятского языка) [электронный ресурс] // URL: http://web-corpora.net/BuryatCorpus/search/?interface_language=ru (дата обращения: 22.12.2019).

Литература

1. Дадужева Е.А., Харанутова Д.Ш. Социативная каузация в бурятском языке. [Oriental Studies](#). 2019. № 5 (45). С. 966-973.
2. Иванов М. Ю. Каузативизация и предельность // Исследования по глагольной деривации: Сб. ст. / отв. ред. В. А. Плуноян, С. Г. Татевосов. М.: Языки славянских культур, 2008. С.47–72.
3. Недеялков В. П. О связи каузативности и пассивности // Уч. зап. Башкирского гос. ун-та, XXI, серия филол. наук. 1964, № 9. С. 301–310.
4. Недеялков В. П., Сильницкий Г. Г. Типология морфологического и лексического каузативов // Типология каузативных конструкций. Л.: Наука, 1969. 311 с.
5. Shibatani, Pardeshi 2002 — Shibatani M., Pardeshi P. The causative continuum. In *The Grammar of Causation and Interpersonal Manipulation* [Typological Studies in Language], vol. 48, Masayoshi Shibatani (ed), Amsterdam: John Benjamins, 2002. Pp. 85–126.

Н.Б. Даржаева
г. Улан-Удэ, Россия

БУРЯТСКИЕ ПЕРИФЕРИЙНЫЕ ПРИЧАСТИЯ В РЕТРОСПЕКТИВЕ И ПЕРСПЕКТИВЕ ОПИСАНИЯ

Аннотация: В статье обсуждается история изучения бурятских периферийных причастий и перспектива их описания с использованием новых параметров и принципов, разработанных в типологических работах. Показано, что в истории монголоведения представлены разные классификации периферийных причастных форм, в том числе и их количество. При анализе этих форм предлагается использовать более широкое понятие “ориентация” вместо понятия “заяог”, а также параметры дискурсивного характера. Выдвигается гипотеза о том, что необычно большое количество причастий в бурятском обусловлено тем, что различающие их параметры ориентированы не только на само определяющее действие, но и на референт определяемого имени.

Ключевые слова: монгольские языки, бурятский язык, инфинитные формы, морфология, классификация причастных форм.

Инфинитные формы играют чрезвычайно важную роль в синтаксисе монгольских языков, участвуя в построении и аналитических конструкций сложного сказуемого, и всех видов полипредикативных конструкций. Выражение отношений между событиями осуществляется в первую очередь инфинитными формами, союзов крайне мало и они вторичны [5]. Формы, традиционно именуемые причастиями (или “именными формами”), противопоставлялись деепричастиям: если последние участвуют в построении только обстоятельственных конструкций, то причастия полифункциональны и могут строить конструкции определительные, изъяснительные и обстоятельственные, а также способны выступать самостоятельно как финитное (или “окончательное”) сказуемое без участия служебных глаголов.

В истории монголоведения представлены разные мнения о количестве (от 5 до 12 форм) и значениях причастий, а также о принципах их классификации. Удовлетворительно описаны только три самые частотные формы (будущего времени на *-xA*, прошедшего времени на *-hAn*, многократное на *-dAɣ*), тогда как по меньшей мере девять периферийных причастий остаются во многом неисследованными или неадекватно интерпретированными. К ним относятся причастные формы на *-AA*, *-ɣшA*,

-AAшA, *-xAй*, *-AAтай*, *-xAAp* и *-MAAp*, *-MA* и *-шA-ɣүй*.

Анализ истории описания этих причастий показывает различные интерпретации не только их значений, но и статуса. Так, например, результативное причастие на *-xAй* в

работах А.Д. Руднева [3] отсутствует вообще; у Н.Н. Поппе [18] трактуется как причастие многократное; у Г.Д. Санжеева [4] – как новое причастие прошедшего времени, однако в «Грамматике бурятского языка. Фонетика и морфология» 1962 года [2] под его редакцией рассматривается уже как причастие завершено-прошедшего времени; в «Грамматике бурятского языка. Синтаксис» Т.А. Бертагаева и Ц.Б. Цыдендамбаева [1] как причастие на –*нхАй*; у Ц.Ц. Цыдыпова [6] – как причастие завершено-прошедшего времени. Такое разноплановое прочтение наблюдается и у остальных периферийных причастий.

Кроме того, имеются расхождения по количеству причастных форм. Так, Бурятская академическая грамматика 1962 года состоит из двух томов: первый том, “Фонетика и морфология”, издан под редакцией Г.Д. Санжеева, он же является автором раздела “Глагол”. Второй том, “Синтаксис”, под авторством Т.А. Бертагаева и Ц.Б. Цыдендамбаева, несмотря на общую редакцию Г.Д. Санжеева, расходится с первым томом в определении инвентаря причастий: если в первом томе названо десять форм, то во втором томе отсутствует страдательное причастие на –*ААтай*, зато добавлены причастия с суффиксами –*МА* и –*шА-гүй*, всего одиннадцать форм. Отметим, что последние часто рассматриваются как словообразовательные суффиксы отглагольных прилагательных [2: 123]. Действительно, многие такие формы лексикализованы как прилагательные, например, *ханхина-ма* ‘звонкий, трескучий (о морозе)’, *зайла-шА-гүй* ‘неизбежный’ и др.

В настоящее время проводится совместное с проф. Скрибник Е.К. исследование этих причастий. Во-первых, будет сделан сравнительный анализ классификации причастий у И.Я. Шмидта, А. Бобровникова, А.Д. Руднева, Г.Д. Санжеева, Н. Поппе, Ц.-Ж.Ц. Цыдыпова, А.Д. Алексеева, В.И. Рассадина, Г.Ц. Пюрбеева, В.Д. Дамбиновой, Л.А. Карабаевой, З.К. Касьяненко, Е.А. Кузьменков, М.Н. Орловской, Е.К. Скрибник, Р.П. Харчевниковой, а также зарубежных монголоведов Luvsanvandan, Chuluu, Chingeltei, Purev-Ochir, Tserenpil, Castrén, Street, Benzing, Janhunnen, Binnick, Svantesson, Birtalan, Bläsing, Bittigau, Rybatzki, Slater. Во-вторых, мы обратились к типологическим работам, в которых обсуждаются принципы и параметры описания причастных форм, которые могут быть применены при анализе бурятских, и шире, монгольских причастий.

Предварительно можно сказать, что при описании причастий ранее учитывались только известные европейской лингвистике категории времени, вида и залога. Они, однако, приложимы только к небольшой части мощной системы бурятских причастий. Так, вместо понятия “залог” необходимо использовать более широкое понятие “ориентация” - «participial orientation» [12, 25], т.е. набор семантических ролей, которым может соответствовать референт определяемого имени по отношению к ситуации, названной определительной конструкцией. Ориентация у бурятских причастий не фиксированная (т.е. описываемая в терминах “активное” vs. “пассивное причастие”), а свободная, т.е. определяемое имя может иметь роли и субъекта, и объекта, и адресата, и места и др., т.е. привычная терминология к ним неприменима.

Далее, для целого ряда причастий значимы категории не времени, абсолютного или относительного, и не вида, а другие категории, например, дискурсивного характера. Предварительный анализ показал, что некоторые бурятские формы задают характеристики не действия, названного причастным определением (напр., длительное в прошлом), а его участника, а именно референта определяемого имени: они показывают либо его статус в дискурсе как несущего фокус внимания [19, 15], либо какие-то его свойства, допускающие или обуславливающие действие причастного определения. Иначе говоря, необычно большое количество причастий в бурятском обусловлено тем, что различающие их параметры ориентированы не только на само определяющее действие, но и на референт определяемого имени. Подобное явление в лингвистической типологии еще не описывалось. При предварительном исследовании мы классифицировали периферийные причастия по функционально-семантическим признакам и разделили на три группы: результативные формы на –*нхАй* и –*ААтай*, модально-характеризующие на –*хААр* и –*МААр*, –*МА* и –*шА-гүй*, а

также формы со специфическими дискурсивными функциями (фокус внимания) *-АА*, *-гшА* и *-ААша*.

Табл. 1.

Результативные причастия

-нхАй, *-ААтай*

Модально-характеризующие

-хААр, *-мААр*, *-мА*, *-шА-гүй*

причастия

«Фокусные» причастия

-АА, *-гшА* и *-ААша*

Кроме того, дополнительному исследованию подлежат аналитические сочетания периферийных причастий со вспомогательными глаголами. Так, причастие на *-нхАй* в финитной функции в сочетании с формами вспомогательного глагола *бай-* ‘быть’ обнаруживает различные идиоматизированные значения:

	<i>-нхАй</i>	бай-ха	бай-на	бай-ба	бай-гаа
Финитная функция	восприят	восприят	восприят	миратив	актуальный
Инфинитная функция	ие в будущем	ие в настоящем	–	–	–
	зависима	–	–	–	–
	я предикативная единица в винительном падеже	–	–	–	–

Таким образом, мы имеем возможность провести анализ семантики и функций периферийных причастий в противопоставлении друг с другом внутри этих групп. Поиск оппозитивных параметров должен привести к уточнению выражаемых значений и функций. Как мы уже показали, для описания этих форм необходим новый понятийный аппарат, частично уже представленный в типологических работах, но требующий доработки и дополнения.

Литература

1. Бертагаев Т.А., Цыдендамбаев Ц.Б. Грамматика бурятского языка. Синтаксис. М.: Издательство восточной литературы. – 1962. – 317 с.
2. Грамматика бурятского языка. Фонетика и морфология. М.: Издательство восточной литературы. – 1962. – 340 с.
3. Руднев А.Д. Хори-бурятский говор. (Опыт исследования, тексты, перевод и примечания). Вып. 1-3. СПб.; Пг., 1913-1914.
4. Санжеев Г.Д. Синтаксис бурят-монгольского языка. Улан-Удэ. - 1940.
5. Скрибник Е.К. Полипредикативные синтетические предложения в бурятском языке. – Новосибирск: Изд-во Наука, 1988. – С. 198.
6. Цыдыпов Ц.-Ж.Ц. Аналитические конструкции в бурятском языке. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972. – 297 с.

На английском языке:

7. Benzing, Johannes. 1985. Kalmückische Grammatik zum Nachschlagen: Alphabetically ordered Kalmyk grammar. Wiesbaden: Harrassowitz.
8. Binnick, R. I. (1979). Modern Mongolian. A Transformational Syntax. Toronto: University of Toronto Press
9. Binnick, Robert. 2012. The past tenses of the Mongolian verb. Leiden: Brill.
10. Bittigau, K. R. (2003). Mongolische Grammatik. Entwurf einer funktionalen Grammatik (FG) des modernen, literarischen Chalchamongolischen. [Tunguso-Sibirica 11.] Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
11. Castrén, M. Alexander. Versuch einer burjätischen Sprachlehre nebst kurzem Wörterverzeichnis. St. Petersburg, 1857.
12. Haspelmath, Martin (1994). Passive participles across languages. In: Barbara Fox and Paul Hopper (eds), Voice: Form and function. Amsterdam: Benjamins, 151–177.

13. Janhunen, Juha. (2006). Mongolic languages. In Brown, Keith (ed.), The encyclopedia of language & linguistics, 231–234. Amsterdam: Elsevier.
14. Janhunen, J. (2012). Mongolian. [London Oriental and African Language Library 19.] Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
15. Kibrik A. A cognitive calculative approach towards discourse anaphora Proc. Discourse Anaphora and Anaphor Resolution Colloquium (DAARC), 2000.
16. Poppe, N. (1951). Khalkha-Mongolische Grammatik. Mit Bibliographie, Sprachproben und Glossar. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
17. Poppe, N. (1960). Vergleichende Grammatik der Altaischen Sprachen. Wiesbaden: Harrassowitz.
18. Poppe, N. (1960). Buriat Grammar (Indiana University Publications, Uralic and Altaic series 2.) The Hague, Mouton.
19. Russell S. Tomlin (1995) Focal attention, voice, and word order. In: Pamela A. Downing, Michael Noonan (ed.), Word order in Discourse. [Typological Studies in Language]. pp.517-554.
20. Schmidt, I. J. (1831). Grammatik der Mongolischen Sprache. Sankt-Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
21. Skribnik, Elena (2003). Buryat. In: J. Janhunen (ed.), The Mongolic Languages. [Routledge Language Family series 5.] 102–128.
22. Street, J. C. (1963). Khalkha Structure. Bloomington: Indiana University.
23. Svantesson, J-O. (2003). Khalkha. In: J. Janhunen (ed.), The Mongolic Languages. [Routledge Language Family series 5.] 154–176.
24. Schmidt I. Grammatik der mongolischen Sprache. St.-Pb., 1832.
25. Shagal, Ksenia (2019). Participles: A typological study. Berlin: Mouton de Gruyter.

На монгольском языке:

26. Mishig, L. (1957). Mongol xelnij tusagdaxuun ba bajc. Ulaanbaatar: Ulsijn xevleliin gazar.
27. Narmandax, Tömör-Očiriin. 2004. Mongol xelnii xöndlöngiin oruulbar ögүүлbertei niilmel öгүүлber [Complex sentences containing an inserted external clause]. Ulaanbaatar: MUBIS. Doctoral dissertation.
28. Luvsanvandan, Sh. (1953). Mongol xelen dex jalgax ba үл jalgax jos. Šinžlex uxaan setgүүл 3.
29. Pүrev-Očir, B. 1998. Mongol xelnij öguүүлbөр dөx үgүjsgөл xөlbөrtөj хар'caа түүниj utgyn ёsrөгцөл [XXX]. Mongol xөл šinžlөл 2: 5-15.
30. Pүrev-Očir, Byambažawiin. 2001. Mongol xelnii xöndlöngiin oruulbar öгүүлbertei niilmel öгүүлberiin deed öгүүлberiin pryedikatiin үil үgiin tuxai [On the predicative verb of matrix clauses in complex quotative sentences]. In Byambažawiin Pүrev-Očir (ed.). 2007. Mongol xelnii бүtec, utga, үүрег, xereglee. Ulaanbaatar: 145-175.
31. Rinchen, B. (1950). Mongol xelnij бүрен зүй (avia, үг, öгүүлberijn зүй). Ms. Mongolian Central Library.

П.П. Дамбуева
г. Москва, Россия

СРЕДСТВА ВЫРАЖЕНИЯ КАТЕГОРИИ МОДАЛЬНОСТИ В «АЛТАН ТОБЧИ»

Аннотация: *Статья посвящена средствам выражения категории модальности в средневековом памятнике монгольской письменности «Алтан тобчи» - историческому произведению, которое представляет собой и ценный образец древнемонгольской*

словесности, поскольку содержит в себе параграфы из «Сокровенного сказания монголов». Автор считает, что анализ текста с точки зрения модальности – это счастливая возможность получить представление о мировосприятии далёких предков, поскольку модальность есть в каждом тексте, когда бы он ни был создан. Рассматриваются морфологические, синтаксические средства выражения модальности, отмечается, что модальность обнаруживается в лексическом значении отдельных слов в «Алтан тобчи», повторах, риторических вопросах, восклицаниях, переходных явлениях – транспозиции, синкретизме, модальных словах, модальных глаголах и частицах.

Ключевые слова: Алтан тобчи, летопись, модальность, модальные значения, средства выражения, грамматические средства.

«Алтан тобчи» - памятник средневековой монгольской письменности, ценный прежде всего тем, что, кроме пересказа, часто дословного, 233 параграфов из 282 в «Сокровенном сказании» [2, с. 23-24] содержит фрагменты не дошедших до нас хроник и высказываний Чингис-хана [1, с. 80-81; 3, с. 15].

Памятники письменности – счастливая возможность заглянуть в далёкое историческое прошлое, а «Алтан тобчи» по своему относительно большому объёму и размаху повествования является «энциклопедией» жизни средневекового монгольского общества и истории монгольской культуры.

В этом сказании, названном «золотым», мелькают перед читателем сцены повседневного быта того времени, юности Чингисхана, его становления как организатора монгольского раннефеодального государства. Вот одиннадцатилетний Тумуджин гоняет бабку по льду Онона. А вот мальчик отбивает у грабителей своих угнанных соловых мерин. Огэлэн-уджин, коротко подпоясанная, копает сарану. Показался буланый с притороченными к седлу сурками... Күдэй Сэчен сурово, не в бровь, а в глаз, обличает племенные распри. Тумуджин, сорока пяти лет, в год огня красного тигра, становится хаганом и собирает под белое девятиножное знамя разрозненные племена, названный «сыном неба» и возведенный на престол. Появляются на страницах новые названия занятий: газарши «собиратель стрел», сагадагши «колчаносец», турхаг «охранник», тэргэши «возница» и др. Всё больше тревожных слов: хатхулдун «война», «сражение», дайсан «враг», байлдаху «воевать», но и здесь, среди стрел и смертей, звучит мотив человечности и сострадания: пятилетний мальчик, найденный в пустом вражеском стане и отведенный для призрения к Өгелен-эке, нежно назван köbegüken [Vietze, Lubsang 1992:932], в выражении engke edür üе «пора мирных дней» [там же: 1042], часто повторяющемся, угадывается тоска подчиненного человека по тихим будням и мирному труду; частотное сочетание aminu abural «спасение души» [там же: 951] говорит об извечной потребности человека, даже самого загубелого от невзгод, в милосердии и сострадании. Полны уважения к человеку, к тяжкому ратному труду афоризмы в АТ: Üdter nögçikü beue, üni aqu nere. – Быстро исчезает тело, но надолго остаётся (доброе) имя [8, 1045].

Язык «Алтан тобчи» предстаёт перед нами как вполне сформировавшийся, «обработанный», имеющий устоявшиеся письменные традиции среднемонгольский язык, который, обслуживая деловую жизнь в сфере государственного аппарата, успел к данному периоду обогатиться живыми народными говорами и устным народно-поэтическим творчеством. Об этом говорят свойства лексики (у слова «kelen» даже при беглом осмотре замечено 5 значений, много синонимов – автор часто даёт их в скобках, отмечая их тем самым как архаизмы или более уместные по оттенку синонимы), грамматического строя (временные, видовые, падежные и др. показатели с поразительной лёгкостью меняют смыслы), звукового строя языка (обнаруживаем достаточно унифицированную картину: *i* и *ï* пришли к единообразию после третьего перелома, начального щелевого *f*, *h* < *p* нет, налицо прогрессивная и регрессивная ассимиляции и т.д.). Именно из-за на названных свойств рассматриваемого языка даже «навскидку» можно определить, как сильно этот материал располагает к его рассмотрению с точки зрения выражения модальных значений и их

оттенков, что, конечно, требует отдельного исследования; задачей же данной статьи является лишь постановка этой проблемы.

В Алтан тобчи объективная модальность реальности/ирреальности, достоверности/недостоверности выражена формами глагольного наклонения, которые в монголоведении подробно описаны – см. [6, с. 95-129; 169-193], [7, с. 134-143], [3, с. 77-100], [4, с. 71-87], [5, с. 122-134]. Применительно к языку АТ надо особо отметить обилие архаичных форм императива, что, вероятно, объясняется жанровым своеобразием хроники жизнеописания первого великого кагана Монгольской империи:

Формы на **-tuyai (-tügei)**, выражающие императивную модальность (распоряжение, приказ): *Jamuqa degüü tendese qoyar tümen bolju barayun yar bolun morilatuyai*. - «Пусть оттуда младший брат Джамуха с двумя тумэнами (с 20-ю тысячами всадников) выступит правым крылом» [8, 805-806]. *Uruyun uruy minu uqatuyai*. - «Пусть усвоят (это) родственники моих родственников» [там же: 784-785]. *Cinggis qayantur ayuljaju ögülerün altan bosoyai cinu sakiju atuyai* – «Встретившись с Чингис-ханом, сказал: Пусть охраняет (мой сын) твой золотой порог!» [8, 1253-1254].

Формы на **-ja (-je, -jo)**, выражающие модальное значение призыва, побуждения к действию, «обращения ко всем»: *Mergedi qaltaciju qatun Börte Üjini qariyulan aburaja*. – «Меркитов предав огню, Борте-Уджин, возвратив, спасём» [там же: 822]. *Onan mören ögede Botoqan-Boγorcita boljayal yajara nejileldiye kemen ögülejü ilegebe*. – «Наказав: в условленном месте объединимся, - отправили вверх по реке Онону к Ботоган-Богорчи» [там же: 846-847].

Формы на **-su (sü)**: *Qayacaγsan ulusi cinu qamtydqaju ögsü kemen* – «Раздробленный твой народ объединю (для тебя)» [там же: 797-798]. Здесь архаичная форма на **-sü** выражает побуждение к действию, обращённое говорящим к себе и передаёт чувство долга по отношению к погибшему анде (побратиму). Это значение иногда передаётся аффиксом – **suyai (-sügei)**: *Mör inu bi jiyaju ögsügei kemeged oroγ singqulayi Tümüjine unuyulba*. – «Сказав давай покажу тебе дорогу, посадил Тэмуджина на Орог Шинхула» [там же: 659-660]. *Bi oroju üldejü yaryasuyai*. – «Давай я зайду и выгоню наружу (табун)» [там же: 669-670]. По отношению к сюзерену употреблённые формы на **-su/sü** выражает верноподданнические чувства подчиненного: *Oiyin görögesüni bederibesü ayudalju yaryan ögsü* - «А я лесных коз поищу, облавой (на тебя) их выгоню» [там же: 1036].

Формы на **-dkun (-dqun)**: *Ene eyeben büü ebderedkün* – «Этого согласия не нарушайте!» [1088]. *Eye janggiban büü tayiludqun* – «Единения не лишайтесь» [1088-1089].

Что касается субъективной модальности, передающей эмоциональное, внутреннее состояние говорящего, то надо отметить, что текст АТ отличается живым, личным отношением автора к описываемым событиям. Он с горечью приводит отрывки из Сокровенного сказания о разобщённости и распрях, которые раздирали монгольское общество на пути к новой формации. Прославляя упорный труд Чингисхана и его сподвижников в создании сильной единой власти, призванной положить конец междоусобным войнам, он привлекает богатый фольклорный материал, оригинальные образцы средневековой поэзии, и всё это, безусловно, является благодатной почвой для проявления отношения автора к повествованию, что и представляет собой суть грамматической категории модальности. Восхищение созидательным трудом Чингис-хана, его матери выражено употреблением высокого стиля: *Qatun törögsen Üjin eke qad köbegüdiyen tejiyerün...γoua törögsen Üjin eke qutuytan törögsen köbegüdiyen tejiyerün* «Госпожой рождённая Уджин эке сыновей-ханов выкормила...Прекрасной рождённая Уджин эке августейших сынов вырастила» [509-514]. *Edüi üge barilduju eyin aman aldaju yisün költü saγan tugiyar bayiyulju...Cinggis qayan nere ögsü qayan bolγabai. Möngke tngriyin köbegün Tümüjin Cinggis qayan yeke oro saγubai*. – «Так говоря (букв.: такие держа речи, такие устами говоря слова...), водружая белое девятиножное знамя, дав имя Чингис-хаган, сделали ханом...Сын вечного неба Тумуджин Чингис-хаган воссел на великий престол» [1044-1051].

Риторическими вопросами выражаются уверенность, возмущение, отчаяние, сомнения, досада: *Aqanar degüüner yakin teyin kildümü ta* – «Братья, зачем вы так делаете?!»

[533-534]. *Gegen caγan edüriyer kümüni aldaba qaranguyi çöni ker olqu* – «Белым днём человека упустили, ночью как его найдёте?» [604-605]. *Nökör kümü-ü yasiγun berke ese kü bölügei üü* – «Не от этого ли горько и трудно человеку без товарища?» [543-544]. *Eyimü qalaγuna unγasun dотора kebteγsen kümün ker dayusqu ajuqu* – «В такой разогретой (на солнце) (куче) шерсти человеку как выдержать?» [633-634]. *Nökör bi cima aca anggida moridiyan ker abqui bölüge* – «Без тебя, друг, как бы я вернул своих коней?» [681-682]. *Köbegüdiyen cirai ker üjekü* – «Как посмотрю в лицо сыновьям?!» [916]. *Eligenü uruγ busuγu bida* – «Разве мы не кровные родственники?» [811]. *Eke degüüneriyen erin od ese kelegsен buyu* – «Разве не сказал я (тебе) иди ищи свою мать и младших?» [620].

Вопросительная частица *üü* в предложении часто выполняет роль модальных частиц *разве, ли*: *Bi urida cimadur ese kü ögülelügei üü* – «Разве не говорил я тебе (это) раньше?» [793-794]. *Ai jöb üü* – «Не верно ли (это)?» [966]. В тексте модальных частиц и модальных глаголов достаточно много: *Büri Böke ildüber qaya sabcijuqui* – «Бүри Бөхэ мечом **разрубил** (Бэлгэтэю плечо)» [1147]. *Tatari qabsan morilaja kemen jürkeni jirγuyan edür külcejü ese kü iregdebei* – «Решив двинуться потеснить татаров, шесть дней ждали джургэнов, а их **всё не было**» [1235-1236]. *Manayar edürei cabciγsan bölüge* – «Это **ещё вчера** нанесли рану» [1151-1152]. *Erüge degere ece inu oroju...qutuγ ekete inu quγuru dayariju* – «Обрушившись на них через дымовое отверстие, самое святое у них **в прах разрушим**» [830-832]. *Coci Darmala...Ticerün niruγuni quγu qarbuju alayad aduγuban abuγad irejüki* – «Чжочи Дармала,...прострелив (стрелой) позвоночник Тайчару, убил его и, забрав своих коней, вернулся» [1103-1106]. *Belgetei modun quγura tatalaju sibege bariba* – «Бэлгэтэй, **наломав деревьев**, построил заслон» [564]. *Tayiciγud oron yadaju siγui orcina sakiba* – «Тайчигуты, **не имея возможности** войти (в лесную чашу), дежурили у входа» [570]. *Belgetei abuγad cöbcilejü ese cidabai* – «Бэлгэтэй, взяв (лук), не **смог** натянуть (тетиву)» [1175].

Модальность – языковая категория, обнаруживающаяся на любом ярусе языка. Шарль Бали не случайно назвал ее «душой предложения». Модальность «разлита» в тексте, как кислород в воздухе. Просто мы не замечаем ее, как не замечаем воздух, которым дышим. Именно из-за этой ее способности присутствовать в предложении незаметно, неназойливо, прежде всего в предикатах, частицах, в значениях и тончайших оттенках слов, и кроется причина неизменной актуальности проблемы модальности.

Исчезают века, народы, цивилизации. Но если есть письменные памятники – всегда есть возможность почувствовать, ощутить «душу» текста через его модальность, когда бы он ни был создан. Рассматривая приведённые выше формы на –su / sü, например, мы представляем говорящего, который просит у своего собеседника разрешения выполнить то или иное действие. На самом деле можно сказать больше: он хочет быть ему полезным, он хочет угадать его желание, потому что этот собеседник ему дорог: «А давай я сделаю (для тебя)...». Оптативные формы и конструкции говорящий выбирает, если хочет поведать о своих планах на будущее, надеждах на лучшую, счастливую жизнь. Формы на –tuγai, -tügei в АТ, особенно в многочисленных устойчивых выражениях и фольклорных вставках, доносят до нас мечты, устремления и чаяния целого народа: «Пусть будут зелены наши пастбища...». В рассматриваемом произведении даже при первом знакомстве обнаруживаются модальные значения; они, как всегда, есть в частицах, они всегда есть в переходных случаях, транспозициях, синкретизме, в такой лексике как «радоваться», «гневаться», «испугаться», «знать», «думать», «догадываться» и т.д., в призывах, восклицаниях, вопросах, повторах, предложениях и т.д. – всё это есть в АТ вплоть до попыток автора правильно выстроить, упорядочить повествование с помощью вводных элементов: *Tedüi atala tayiciγudun Tarγutai...* – «Тем временем, тайчигутский Тархутай...» [561]. *Tedüi ayuju Ögelen Üjin eke köbegüd...oitur sirγulaju* – «Таким образом (букв.: столько, так живя...), дети Öгэлэн Үджин... ускользнули (от погони) в лес» [563-564]. *Börte Üjiniyen jolγalduyu merged ece abuγsan yosun eyimü buyu* – «Такова история возвращения Бөртэ Үджин от меркитов» [890-891].

Сокращения

AT - Hans-Peter Vietz, Gendeng Lubsang. Altan Tobci. Eine mongolische Chronik des XVII. Text und Index. - Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa. - Tokio, 1992. - 278 p.

Литература

1. Жамцарано Ц. Ж. Монгольские летописи XVII в. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1936. - 122 с.
2. Лубсан Данзан. Алтан тобчи («Золотое сказание»). Перевод с монгольского, введение, комментарий и приложения Н.П.Шастиной. –М.: Наука, 1973. - 438 с.
3. Орловская М.Н. Язык «Алтан тобчи». М.,1984. -234 с.
4. Орловская М.Н. Язык монгольских текстов XIII-XIV вв. –М.: ИВ, 1999. -182 с.
5. Орловская М.Н. Очерки по грамматике языка древних монгольских текстов. –М.: Восточная литература, 2010. – 303 с.
6. Санжеев Г.Д. Сравнительная грамматика монгольских языков. Глагол. М.,1963. -266 с.
7. Цыдендамбаев Ц.Б. Грамматические категории бурятского языка в историко-сравнительном освещении. – М., 1979. -147 с.
8. Hans-Peter Vietz, Gendeng Lubsang. Altan Tobci. Eine mongolische Chronik des XVII. Text und Index. - Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa. - Tokio, 1992. - 278 p.

Б.Б. Дякиева, В.Л. Боктаева
г. Элиста, Россия

ИСЧЕЗАЮЩИЕ ЯЗЫКИ. ЦИФРОВИЗАЦИЯ КАК СПОСОБ ИХ СОХРАНЕНИЯ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ (НА ПРИМЕРЕ КАЛМЫЦКОГО ЯЗЫКА)

Аннотация: *В статье рассматривается вопрос сохранения языков малочисленных народов, к которым относится калмыцкий язык, отнесенный ЮНЕСКО [1] к исчезающим языкам. Автор анализирует новые формы и средства спасения языка в условиях нового времени - усиливающейся глобализации и активного перехода современного общества к цифровизации. На конкретных примерах автор обобщает, что традиционные методы, используемые в языковом строительстве, не приносят результата. Сегодня требуются новые подходы к изучению и преподаванию языков, возникает насущная необходимость в пропаганде языка инновационными средствами сообразно времени.*

Ключевые слова: *калмыцкий язык, глобализация, цифровизация, языковая политика, электронные ресурсы, волонтеры.*

Вопросы языкового разнообразия, формирование языковой политики, планирования и прогнозирования развития языков всегда привлекали внимание не только ученых – лингвистов разных государств, но также политиков и общественности. Современная языковая ситуация в Российской Федерации характеризуется большим разбросом таких показателей, как знание родного языка, сферы функционирования языков, степень нормированности родного языка, использование его в образовательном процессе в качестве языка обучения или изучения и др.

Последние три года – 2018–2020 гг. – можно охарактеризовать периодом очень пристального внимания к языкам в мире в целом и России, в частности. Так, в 2018 году Государственной Думой Российской Федерации были приняты поправки в федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации», вызвавшие немалые споры в обществе и дискуссии среди ученых [2]. 2019 год ООН и ЮНЕСКО был объявлен Международным

годом языков коренных народов (*англ. International Year of Indigenous Languages*) [3]. А 2020 год войдет в историю России принятием поправок в Основной закон страны – Конституцию РФ, касающихся не только русского языка, как государственного, но также языков народов Российской Федерации [4]. В 2020 году были также внесены соответствующие изменения в отдельные статьи закона «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 г. № 273 [5]. Нововведения в профильный закон коснулись не только вопросов изучения родных языков, включая русский, но также касались дальнейшего развития языковой политики в системе общего образования.

Такие серьезные изменения, касающиеся дальнейшего сосуществования разных языков в таком многонациональном и многоязычном государстве, как Россия, были продиктованы реальным положением языков в стране.

По мнению Председателя правления российской Ассоциации учителей родного, в том числе русского, языка О.И.Артеменко «Для характеристики языковой ситуации в субъектах Российской Федерации показательны, прежде всего, различия в объемах общественных функций языков из числа языков народов России, в том числе русского. Если государственный язык Российской Федерации (русский) используется во всех сферах общественной жизни с максимальной интенсивностью, то о функционировании государственных языков республик Российской Федерации и тем более родных языков, исключая русский, этого сказать нельзя. Наиболее широкие функции государственного языка республики отмечены в Башкортостане, Татарстане, Туве, Якутии (Саха), Северной Осетии-Алании, Чувашии. Минимум общественных функций имеет республиканский государственный язык в Хакасии, Марий Эл, на Алтае. Остальные государственные языки республик занимают промежуточное положение» [6]. Эти характеристики подтверждают то, что усиливающиеся процессы глобализации приводят к существенным изменениям и в языковой картине мира, а именно к повышению престижа одних языков и усиливающемуся процессу исчезновения других.

В этих условиях языки малочисленных народов, к которым относится и калмыцкий язык, нуждаются в особой поддержке и принятии исключительных мер по их сохранению. Сегодня требуются подходы к преподаванию языков, возникает насущная необходимость в пропаганде языка новыми инновационными средствами. Это важно и потому, что сегодня все меньше детей изучают родные языки **традиционными методами**: получением информации в семье, от родителей, старших наставников. Даже если члены отдельно взятой семьи владеют родным языком, это и ограничивается этим небольшим сообществом, необходимая языковая среда отсутствует.

Актуальным становится обновление содержания образования и разработка новых подходов, более эффективных методик и технологий обучения родным языкам с учетом особенностей не только глобализационных процессов, но также этнолингвистической ситуации в конкретном субъекте федерации, а также современное обновление школы с обучением на родном языке, создание школьной языковой среды.

Новые средства и формы по поддержке и сохранению языков подсказывает сама жизнь. Одной из них, по мнению ученых – лингвистов, является цифровизация. Они считают, что важно перевести "древнее слово", заложенное в национальных языках и письменности в современность, используя возможности цифровизации. Многие в этом плане начато, и отдельные языки малочисленных народов обретают новую жизнь в сети Интернет.

Так, в рамках постоянного международного форума Организации Объединенных Наций по вопросам коренных народов губернатор Югры Наталья Комарова в 2020 году представила его участникам **электронный депозитарий по фольклору обских угров и самодийцев**. "Электронный депозитарий создан на основе автоматизированной информационной системы, обеспечивающей массовый доступ пользователей к нематериальному культурному наследию народов ханты, манси, ненцев. Учитывая то, что финно-угорские народы – одна из самых крупных языковых общностей на территории

Европы, к ней относятся 24 народа, 17 из которых проживает в России, предлагаем на основе электронного депозитария создать площадку для международного взаимодействия в соответствии с программой ЮНЕСКО, дав ей имя "Этнокультурный банк", - отметила глава региона. Наталья Комарова рассказала и о том, что в Обско-угорском институте прикладных исследований и разработок создается «Атлас обско-угорских и самодийских языков», пополняется электронная библиотека по языку, фольклору, традиционной культуре коренных малочисленных народов Севера. В округе издан «Краткий мансийско-русский словарь» [7].

К цифровизации в вопросах сохранения родных языков прибегли и другие регионы страны. Так, программист из Дагестана разработал мобильное приложение, с помощью которого дети в игровой форме смогут изучать родной язык. Это направление цифровизации активно внедряют и в Бурятии, где сохранению национального языка в последнее время уделяется большое внимание. Ранее буряты сняли и запустили на YouTube ролики "Говорим на родном языке" [8].

Интересный факт: в вопросах пропаганды языка средствами глобальной сети очень многое могут сделать волонтеры - группы людей и отдельные личности, инициативно участвующие в проектах цифровизации. Одним из активных волонтеров в России сегодня является Рустам Нурыев, участник международного волонтерского движения Викимедиа, администратор Башкирской Википедии, координатор сообщества "Викимедийцы Башкортостана", участник волонтерского движения "Башкирские проекты". Являясь волонтером с многолетним опытом по продвижению башкирского языка в глобальной сети, он считает, что цифровизация откроет новые возможности для изучения национальных языков. Волонтер уверен в том, что в вопросах сохранения родных языков именно «...общество может и должно выступать одним из полноценных акторов, как в части формирования государственного заказа, так и в части обеспечения ресурсами для достижения масштабных целей, а также быть соучастниками их реализации. Государственных ресурсов никогда не хватит для решения всех проблем общества. Мировой опыт показывает, как общество дает существенную прибавку в виде людских и материальных ресурсов, а в некоторых направлениях деятельности является основным заказчиком и исполнителем» [9]. Так, благодаря безвозмездному сотрудничеству специалистов по компьютерной лингвистике и активистов сообщества «Башкирские проекты» в интернете заработал сайт Национального корпуса башкирского языка. Появление корпуса стало возможным благодаря специальной компьютерной программе, способной делать морфологический анализ башкирской словоформы.

Цифровизация языков малочисленных народов может стать важным шагом по сохранению их культурного наследия,- считают также активисты по сохранению энецкого языка. Дальнейшее развитие этого редкого языка может быть связано с его цифровизацией – созданием и распространением через интернет материалов об энецкой культуре, письменных источников на энецком. В качестве первого шага в этом направлении на базе сайта intelsiberia.com начата работа виртуальной образовательной платформы для преподавателей родных языков Таймыра. На форуме ООН координатор программ «Проектный офис развития Арктики» (ПОРА) Александр Стоцкий предложил создать электронную базу языков коренных малочисленных народов российской Арктики. Ресурс позволит разместить в открытом доступе словари, пособия, художественную литературу и другие источники о языках и на языках народов Севера. По его мнению необходимо познакомить мир с северными языками с помощью digital-инструментов [10].

Современный мир предлагает очень интересные возможности для «оцифровки» языков малочисленных народов. Безусловно, основой для сохранения каждого языка должно быть создание единого варианта письменности, написание словарей и книг. Эти источники должны быть доступны любому человеку, для чего мы и предлагаем создать специальную базу данных.

Но не менее важно оживить язык с помощью современных компьютерных технологий. Это могут быть YouTube-уроки, комиксы, компьютерные игры или VR-реальность.

Мы решили выяснить, обстоит в этом плане с калмыцким языком? По данным ЮНЕСКО, калмыцкий язык относится к «definitely endangered», то есть «определенно исчезающим». Сегодня становится очевидным, что имеющиеся ресурсы, как специализированные детсады, классы и школы, языковые курсы и т.д. сами по себе не решают проблемы. В данном случае подход требуется не только комплексный, но и не совсем традиционный, с использованием современных технологий, приближенный к мирознанию современных детей.

Необходимо отметить, что калмыцкий язык также находит свое место в глобальной сети, также есть свои волонтеры, продвигающие язык в интернет - пространстве. Так, с начала 2014 года в интернет-магазине AppStore стало доступно новое бесплатное приложение по обучению калмыцкому языку под названием «Хальмг келн». Его разработал молодой программист из Калмыкии Алексей Зунов. «В приложении доступны два словаря: русско-калмыцкий и калмыцко-русский. Также есть определенные категории слов для изучения, например, дни недели, животные и т.д.», – рассказывал в тот период автор проекта. «За основу взяты опубликованные в Интернет калмыцко-русские словари, которые были оптимизированы и отредактированы для ускорения работы приложения, – отметил он. – После того, как я создал свой аккаунт разработчика, приложение было отправлено в компанию Apple для прохождения проверки. В течение трех недель специалисты проводили испытания приложения и затем его одобрили». Как отмечает сам разработчик, в приложении постоянно доступны обновления. К примеру, если пользователь сделает соответствующие настройки, то он может получать сообщения с новыми словами. Также он тогда планировал добавление калмыцкой азбуки, перевод калмыцких имен и йорялей (благопожеланий) и социальной составляющей, то есть связи с популярными социальными сетями. Приложение «Хальмг келн» было доступно только для iOS-устройств в AppStore. Выпускник Московского физико-технического института (МФТИ) Алексей Зунов продолжил работу и запустил приложение не только для платформы iOS, но и для Android. В приложении «Хальмг келн» есть раздел обратной связи, где каждый пользователь может сообщить о найденной ошибке или предложить свою идею. Сейчас идет активная работа над иллюстрированным алфавитом калмыцкого языка [11].

Приложение «Хальмг келн» как попытка заинтересовать новое поколение в изучении калмыцкого языка включает в себя калмыцко-русский и русско-калмыцкий словари оффлайн (более 30000 слов), встроенную калмыцкую клавиатуру, режимы обучения на выбор, благопожелания, пословицы, стихотворения на калмыцком языке и обратную связь и доступно по ссылке <https://play.google.com/store/apps/details?id=ru.zuno>.

Число волонтеров с каждым разом растет. Так, становится популярным в Сети и другой ресурс, созданный далеко не лингвистами, но людьми, также обеспокоенными судьбой родного языка и культуры. Это «Калмыцкая электронная библиотека» (halmglib.org), задуманная для онлайн-чтения произведений калмыцких авторов и народного фольклора. Запустили ее выпускники физического факультета Санкт-Петербургского государственного университета Мацак Аинов и Андрей Цаган-Манджиев. «Идея создания подобного ресурса возникла в ходе шуточной переписки с друзьями в соцсетях, - сообщил «ИК» Мацак Аинов [12]. Сейчас сервис тестируется с помощью нескольких брошюр, на данный момент разработан новый дизайн сайта в национальном стиле.

Создатели «Калмыцкой электронной библиотеки» сами представители поколения Next, не мыслящего себя без интернета, уверены, что в деле сохранения калмыцкого IT технологии - верные и надежные помощники. На сайте библиотеки размещены произведения и биографии калмыцких писателей и поэтов, а сама Калмыцкая электронная библиотека доступна по ссылке <http://halmglib.org/>.

Благодаря сети Интернет растет число полезных приложений для изучения калмыцкого языка. К примеру, все пользователи смартфонов могут скачать эти приложения в магазинах Google Play и App Store. Приложение «Хальмг келн» сегодня включает калмыцко-русский и русско-калмыцкий оффлайн-словари, в нем более 30 тыс. слов и имеет встроенную калмыцкую клавиатуру. Но если вы хотите общаться в соцсетях на калмыцком языке, клавиатура с нужной раскладкой также доступна к скачиванию. В «Русско-калмыцком разговорнике» можно выучить слова по разным темам: дом, предметы, еда, родня и другие. Сразу же после изучения темы вы можете пройти тест. А узнать, насколько хорошо вы знаете язык, можно, скачав «Кроссворды на калмыцком». Это проект фонда содействия развитию калмыцкого языка «Сээхн келн». Авторы представили 63 кроссворда разной степени сложности. Есть вариант и для тех, кто легче запоминает новые фразы с помощью музыкальных исполнителей. Пользователи ПО «Мана дун» (калмыцкая песня) могут в любое время послушать народные, современные песни и танцевальные мелодии. Из любившихся треков можно создать плейлист. Чтение на досуге тоже может быть полезным. калмыцкий народный эпос «Джангар» всегда будет под рукой, ведь текст произведения на калмыцком и русском языках есть в одноименном приложении.

При финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда в регионе создается информационно-справочная система, позволяющая аккумулировать письменное и устное наследие калмыцкого этноса. «Национальный корпус калмыцкого языка – это фундаментальный проект, направленный на фиксацию и сохранение калмыцкого языка и создающий условия для его возрождения и развития как средства коммуникации», - характеризуют его сами разработчики.

По словам ученых, национальный корпус калмыцкого языка (<http://kalmcorpoga.ru/>) позволит решить как фундаментальные, так и теоретические и практические задачи. Впервые текстовый материал большого объема вводится в различные научные исследования и процесс составления словарей. Соответственно значительно расширяется база для научно-теоретических исследований, а описание лексики и грамматики калмыцкого языка будет более углубленным.

Над созданием Национального корпуса калмыцкого языка в течение ряда лет работает группа лингвистов и программистов калмыцкого научного Центра РАН. Проект рассчитан на всех, кто исследует и изучает калмыцкий, - лингвистов, филологов, преподавателей и учителей, школьников и студентов. Сайт находится в открытом доступе, и каждый желающий может свободно использовать его материалы.

Кому нужен корпус калмыцкого языка? В первую очередь, лингвистам для изучения языка. Но не только. Во-первых, это способ сохранения языка. Словари и грамматики не способны учесть и описать все нюансы словоупотребления и стилистики (например, когда одни слова не сочетаются с другими). Зато такие нюансы сохраняются в корпусе. Во-вторых, это справочный ресурс. Корпус лучше любого словаря ответит на вопрос «можно ли так сказать? говорят ли так?», нужно всего лишь поискать в корпусе слово или оборот, который вызывает вопросы. В-третьих, с помощью корпуса можно учить языку. Как такой же корпус русского языка используется в образовании, можно посмотреть тут: <https://studiorum-giscorpoga.ru/>. В-четвертых, корпус — это основа для построения современных интеллектуальных инструментов для работы с языком: систем проверки орфографии, систем автоматического извлечения фактов и других компьютерных инструментов, которые могли бы работать с калмыцким языком. Чем корпус больше и лучше, тем лучше будут такие инструменты для калмыцкого языка.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что число Интернет-ресурсов по изучению калмыцкого языка растет, сегодня имеется достаточное количество ссылок на электронные библиотеки, словари. В последнее время усилена также цифровизация школьной образовательной среды. Обычным явлением становятся онлайн – уроки. Свое содействие оказывают и средства массовой информации. Калмыцкое радио «Хамдан» нередко проводит в прямом эфире интернет-уроки на калмыцком языке.

Литература

1. Mozly C., 2010. The Atlas of Word Endangered Languages. Issue 3, Paris: Published by UNESCO // URL: www.unesco.org/culture/en/ endangeredlanguages/atlas.
2. Электронный ресурс: <http://duma.gov.ru/news/27720/> (последнее обращение – 19.06.2020)
3. Электронный ресурс: <http://mincult12.ru/node/5016> (последнее обращение – 13.09.2020.)
4. Электронный ресурс: <https://rg.ru/2020/03/04/pochemu-v-konstitucii-neobhodima-popravka-o-russkom-iazyke.html> (последнее обращение 15.04.2020)
5. Электронный ресурс: <https://tass.ru/obschestvo/5401275> (последнее обращение – 13.09.2020.)
6. Электронный ресурс: <https://www.facebook.com/rodnoi.yazyk/posts/609711282789704> (последнее обращение – 13.09.2020.)
7. Электронный ресурс: https://myopenugra.ru/news/society/tsifrovizatsiya_otkroet_novye_vozmozhnosti_dlya_izucheniya_yazykov/ (последнее обращение – 13.09.2020.)
8. Электронный ресурс: <https://www.nakanune.ru/news/2019/03/28/22536840/> (последнее обращение – 15.04.2020)
9. Электронный ресурс: <http://journal.bashkort.org/ru/tag/tsifrovizatsiya-yazyka/> (последнее обращение – 15.04.2020)
10. Электронный ресурс: <https://www.kp.ru/daily/26972/4028821/> (последнее обращение – 15.04.2020)
11. Интернет- газета Степные вести, 2017, 20 марта
12. Газета Известия Калмыкии, 2014, 25 сентября
13. Электронный ресурс: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001201805070038> (последнее обращение – 13.09.2020.)

Т.С. Есенова
г. Элиста, Россия

О РЕЗУЛЬТАТАХ КАЛМЫЦКО-РУССКОГО ЯЗЫКОВОГО КОНТАКТИРОВАНИЯ

Аннотация: В статье рассматриваются результаты более чем четырехсотлетних калмыцко-русских языковых контактов. Определяется, что наиболее заметными являются результаты лексико-семантической и фонетической интерференции. В современной русской неподготовленной, спонтанной, неофициальной разговорной речи представителей старшего поколения калмыков возможны нарушения норм литературного языка, обусловленные интерференцией родного языка. В русской разговорной речи калмыцкой молодежи подобные нарушения не имеют системного характера.

Ключевые слова: калмыки, русская разговорная речь, нарушения норм литературного языка, интерференция

Калмыки более 400 лет проживают в пределах России, однако контакты калмыков с русскими имеют более длительную историю. Результаты разносторонних связей двух народов не могли не отразиться в речи. С точки зрения степени влияния контактного русского языка на калмыцкий период взаимоотношений двух языков условно можно разделить на два этапа.

Первый этап, охватывающий большой отрезок времени – от первых контактов, начавшихся еще во времена обитания предков современных калмыков в Джунгарии, до

образования калмыцкой советской государственности на Волге, – характеризуется тем, что родной язык был основным средством общения как, естественно, в калмыцкой языковой среде, так и при общении калмыков с представителями других народов. Число калмыков, говоривших на русском языке, было невелико, многие русские, профессионально связанные с калмыками, владели калмыцким языком. В этот период отмечаются результаты контактов русского и калмыцкого языков в виде интерференций: лексико-семантических и фонетических, практически не отмечены морфологические и синтаксические. Русские заимствованные слова в калмыцком проходят через «фонологическое сито» калмыцкого языка, порой значительно модифицируясь: *хальш* ('калач', 'белый хлеб'), *ба* ('баня'), *арэса* ('Россия') и т.п. Процесс полного усвоения калмыцким языком русских заимствований не завершился. Так, если некоторые слова, например *арэса*, вошли в речевую практику и отражены в словаре (Муниев, 1977), что свидетельствует о его полном усвоении, то некоторые не вошли в общенародный язык и не отражены в словарях, используются до сих пор лишь в региональном узусе. Такова судьба, например, слова *ба*, которое, по данным информантов, до сих пор функционирует в речевой практике астраханских калмыков. Аналогично сложилась судьба раннего заимствования из русского языка – *нифьт*. В региональный узус оно вошло в значении 'керосин', что свидетельствует о специализации, сужении значения слова *нефть* в ходе семантической адаптации в калмыцком языке. Однако в общенародный язык данное слово не вошло. История слова *нифьт* отражает этап калмыцко-русских языковых взаимодействий, неравномерность и незавершенность процесса заимствований отдельных русских лексических единиц. В ходе усвоения некоторых слов отмечаются различные семантические процессы. Так, слово *хальш* в ходе усвоения прошло этап расширения значения, которому предшествовала специализация значения: в узусальном употреблении оно имело значение 'калач', а в общенародный язык вошло в значении '(всякий) белый хлеб'.

Второй этап, по времени совпадающий с советским и постсоветским, характеризуется все усиливающимся воздействием русского на калмыцкий язык. Этому способствовали экстралингвистические факторы: культштурм, постепенное ограничение преподавания калмыцкого языка в школе, демографические изменения, депортация калмыков в восточные районы СССР и др. Длительный период, когда достижения прогресса становились доступными калмыкам только при условии владения русским языком, повлиял и на изменение отношения к родному языку. После восстановления республики и возвращения калмыков в родные степи в республике существенно изменились состав и структура населения: уменьшилась доля коренного населения. Сейчас на территории Калмыкии нет ни одного населенного пункта с моноэтническим составом населения. В республике проживают представители более 90 наций и народностей, для которых языком межнационального общения является русский. Изменение демографии, исторические, социальные причины обусловили изменение лингвистической ситуации. В настоящее время даже пожилые калмыки предпочитают пользоваться русским языком во всех ситуациях общения. У молодежи эта тенденция выражена еще ярче. Так, по данным Всесоюзной переписи населения 1970 г., 74,7 % детей коренной национальности в возрасте до 10 лет, а к 15 годам – 98,3 % считали русский язык родным или свободно владели им (Очир-Горяев, 1985, 61). С конца XX в. обозначенная тенденция еще более усилилась. Уровень владения калмыками русским языком у лиц среднего и младшего поколений довольно высок и имеет тенденцию к повышению. У калмыков старшего поколения в русской разговорной речи обнаруживаются интерферентные ошибки, частота появления которых находится в прямой зависимости от уровня образования, профессии, сферы деятельности, местожительства, т.е. социологических факторов конкретного человека. Вместе с тем важно отметить, что в последние годы наблюдается рост национального самосознания, усиливается интерес к родному языку, истории и культуре предков.

На современном этапе влияние русского языка на калмыцкий ощущается на всех уровнях языка, хотя степень воздействия различна. Наиболее ощутимо воздействие русского

языка на калмыцкий в области фонетики. Здесь можно наблюдать, с одной стороны, результаты интерференции, а с другой – устойчивость фонетической системы. Влияние русского языка обнаруживается как на уровне речи, так и на уровне языка, что свидетельствует о глубине воздействия фонологической системы русского языка на систему калмыцкого языка. В качестве примера приведем данные о составе фонем современного калмыцкого языка. В современном калмыцком языке выделяется 41 фонема (Павлов, 1983). Из них 30 фонем являются исконно монгольскими, унаследованными из старописьменного монгольского языка, 7 – общеойратскими, которые появились после обособления носителей ойратских наречий в результате специфического развития исконно монгольских единиц на ойратской почве; 4 фонемы (ж, ф, ы, ы:) – позднего образования, появившиеся в калмыцком языке в результате калмыцко-русского языкового контактирования.

Если для начального этапа калмыцко-русского языкового взаимодействия характерна субституция фонем (ср., например: *хухайка* – ‘фуфайка’), то для второго характерно заимствование из русского языка фонем, которые отсутствовали в калмыцком языке. Однако те фонетические явления, которые затрагивают важнейшие стороны строя языка, сохранили устойчивость к иноязычному воздействию. Так, в калмыцком языке звонкие согласные в слабой позиции, в частности в абсолютном конце слова, не оглушаются, что противоречит фонетическим законам, действующим в русском языке, где звонкость-глухость – фонологически важный признак и звонкие согласные в слабой позиции оглушаются. У согласных калмыцкого языка таким фонологически важным признаком является сила-слабость, а глухость-звонкость нерелевантна.

Другой признак, твердость-мягкость, чрезвычайно важный для фонологической системы русского языка, также не характерен для калмыцкого консонантизма, хотя это мнение не является единственным – Д.А. Павлов выделяет в калмыцком языке 4 мягкие фонемы: т', д', н', л'. Принципиальным отличием фонологических систем русского и калмыцкого языков является разная «нагрузка» гласных и согласных. В русском языке основная нагрузка лежит на согласных: от их признаков зависит качество гласного, таким важнейшим признаком является твердость-мягкость русского согласного. В калмыцком языке широко представлены переднерядные гласные, что обуславливает смягчение соседних согласных. Поэтому становится понятной произносительная ошибка, наблюдаемая в русской речи калмыков, частота которой усиливается с увеличением возраста говорящего. В частности, наблюдается произношение полумягких на месте мягких согласных русского языка у лиц пожилого возраста. Однако в речи калмыков младшего поколения, начавших изучать калмыцкий язык только в школе, наблюдается обратное явление: употребляются мягкие согласные на месте калмыцких полумягких. Например: *т'ергн* вместо *тергн*, *т'иим* вместо *тиим* и т.п. Иными словами, на калмыцкую речь этой группы говорящих оказывает воздействие русский, образуя акцент.

Другой пример ассимиляции заимствования так же касается консонантизма. Законы сочетаемости калмыцкого языка таковы, что слово не может начинаться с согласной *p*, а в начале слова невозможно скопление согласных. Именно поэтому ранние заимствования из русского языка имеют следующую форму: *исткан* (‘стакан’), *арамк* (‘рамка’), *эрволюц* (‘революция’), *эрсэ* (‘Россия’), *устудент* (‘студент’) и т.д.

Чрезвычайно развитая в калмыцком языке тенденция редукции непервослоговых звуков приводит к их выпадению, а иногда – выпадению целых слогов в русских заимствованных словах: *ушкол* (‘школа’), *полиц* (‘полиция’), *парть* (‘партия’) и т.п. Таким образом, в этот период заимствования из русского языка проходили адаптацию, приспособляясь к фонетической системе языка-приемника.

В XX в. лексикон калмыцкого языка пополнился самыми разными словами за счет прямых заимствований из русского языка. В первую очередь – идеологической терминологией (так называемыми советизмами), словами, которые относятся к новым, не традиционным для калмыков сферам деятельности (банковская, промышленная, индустриальная, научно-техническая и т.п.), абстрактной лексикой. Поскольку

заимствования носили массовый характер, что связано с быстрыми коренными изменениями разных сфер жизни калмыков, система калмыцкого языка не успевала усваивать новую лексику, ассимилировать слова в соответствии с закономерностями фонетического, лексико-семантического, грамматического строя.

В современной русской разговорной речи калмыков старшего возраста наблюдаются нарушения норм в употреблении глаголов, имен прилагательных, существительных, наречий, местоимений, обусловленные несовпадением объема значений слов в русском и калмыцком языках. Ниже приведем лишь некоторые примеры. Так, высказывания типа *мама помыла кофту* появляются в силу того, что объем значения национального слова больше объема значений русского эквивалента. Калмыцкий глагол *уһах* имеет значения 1) 'мыть, обмывать', 2) 'промывать', 3) 'стирать', которым в русском языке соответствуют три разных слова, лексическое значение которых имеет общий компонент «очищать от грязи при помощи воды». Это порождает семантическую интерференцию, в результате которой наблюдаются нарушения лексической сочетаемости слов.

В высказываниях типа *возьмите меня – вместо отведите меня* наблюдается результат семантической интерференции. Дело в том, что полисемантический калмыцкий глагол *авх* имеет 18 значений, в том числе: 1) 'брать, взять', 2) 'получать', 3) 'принимать', 4) 'доставать, добывать', 5) 'снимать', 6) 'убирать', 7) 'снимать' и др. В составе аналитических форм дееспричастная форма глагола *авад* образует значение законченности действия, выраженного смысловым глаголом: *авад һарх* 'вынести, вывести', где *һарх* – 'выйти', *авад ирх* 'принести, привести', где *ирх* – 'прийти', *авад орх* 'внести, ввести', где *орх* – 'зайти', *авад одх* 'забрать'.

Под влиянием лексико-семантической интерференции в русской речи калмыков возникают некоторые нарушения, обусловленные неразличением значения глаголов *сидеть, жить*, которым в калмыцком языке соответствует один глагол – *суух*. Этим можно объяснить появление высказываний типа *сидя в Элисте/ я не могу решать твои проблемы* (речь идет о помощи студенту московского вуза в ликвидации академической задолженности).

Калмыцкий глагол *харлх* является полисемантическим, выделяются следующие значения: 1) 'чернеть', 'смуглеть', 'загорать', 2) 'темнеть', 3) 'поспевать', 'созревать', 4) 'подозревать', 'не доверять', 5) 'ревновать'. В русской речи наблюдается результат лексико-семантической интерференции, в связи с этим появляются высказывания типа *на море мы почернели* (вместо загорели).

Таким образом, в первый период калмыцко-русских языковых контактов русские заимствования проходили через «фонологическое сито» калмыцкого языка, отмечаются результаты фонетической интерференции родного языка, субституция звуков; в калмыцкий язык вошли 4 фонемы из русского языка. Отдельные слова, зафиксированные в региональном узусе, не вошли в общенародный язык, что свидетельствует о незавершенности и неравномерности лексико-семантического усвоения русских заимствований в калмыцком языке. В современной русской разговорной речи калмыков отмечаются нарушения норм русского литературного языка, которые так же обусловлены интерферентным влиянием родного языка. Хотя в целом уровень владения русским языком калмыками довольно высок, однако в русской неподготовленной, спонтанной, неофициальной разговорной речи представителей старшего поколения возможны нарушения норм литературного языка, обусловленные интерференцией родного языка.

Литература

1. Муниев Б.Д. Калмыцко-русский словарь. – Элиста, 1977.
2. Очир-Горяев В.Э. О языковой ситуации в Калмыкии // Проблемы современных этнических процессов в Калмыкии. – Элиста, 1985.
3. Павлов Д. А. Фонетика современного калмыцкого языка. – Элиста, 1983.

ИЗУЧЕНИЕ И УПОТРЕБЛЕНИЕ ИМЕН ЧИСЛИТЕЛЬНЫХ В ПАРЕМИОЛОГИИ В РУССКОМ, КАЛМЫЦКОМ И КЫРГЫЗСКОМ ЯЗЫКАХ.

Аннотация: В статье автор рассматривает в сопоставительном плане употребление имен числительных в пословицах и поговорках в трех разноструктурных языках. Автор дает небольшие сведения об изученности числительных в лингвистике родного языка. Автор делает вывод о том, что в русском языке в пословицах чаще употребляются количественные числительные, в калмыцком - порядковые, а в кыргызском языке в пословицах встречаются все лексико-семантические группы числительных.

Ключевые слова: имя числительное, пословицы и поговорки, количественные, порядковые, компонент.

Изучение имен числительных в калмыцком, русском и кыргызском языках имеет свою специфику. Эта специфика обусловлена категорией имен числительных в разных языках. В современном языкознании существуют самые разнообразные мнения по поводу классификации частей речи. Сопоставительное изучение языков – одна из самых увлекательных и практически полезных областей современной лингвистики. Это познание различных языковых картин мира, национальных особенностей его восприятия, неповторимых языковых культур. Научное значение сопоставления высоко оценивали в русском языке Потенбя А.А., Виноградов В.В., в калмыцком языке Рассадин В.И., в кыргызском языке Батманов И.А. [7, с. 207; 2, с. 158; 8, с.178; 1, с. 201] и другие ученые-лингвистики.

Числительные в системе имен выступают как специфическая часть речи, так как в них заключена высокая степень абстракции. Ученые полагают, что современные числительные первоначально были словами, называющими конкретные предметы и лишь с течением времени в результате абстрагирующего человеческого мышления стали названиями отвлеченных чисел. О былой генетической связи числительных с другими частями речи писал акад. В. В. Виноградов: «Числительные в истории русского языка объединялись в самостоятельный грамматический класс, порвав старые связи с классами существительных и отчасти от местоимений и прилагательных» [2, с.242]. В современных русских числительных сохранились пережитки старинных морфологических отношений, может, поэтому они в настоящее время представляют пеструю картину. «Грамматические судьбы класса имен числительных русского языка связаны с эволюцией идеи числа в европейских языках», - отмечал А. А. Потенбя [7, с. 42]. Как известно, категория числа в западноевропейских языках освобождена от предметности, понятие математизировано. Название чисел - показатели количества однородных предметов, обозначение их счета. Числительные в европейских языках не имеют форм числа, рода, падежей. Они замкнуты в своеобразную категорию количественных слов, которые лишены морфологического разнообразия. В сущности, европейские числительные - это абстрактные показатели выраженного в цифрах числа. Математическое отвлеченное мышление вторгается в общий язык и трансформирует систему числительных, лишив их отчетливых форм имени и прилагательных. В русском языке, как считают лингвисты, часть числительных является древней, существовавшей еще в индоевропейских языках. Однако, известно, что в древнерусском языке названия чисел не образовывали особой части речи. Впервые М. В. Ломоносов в «Российской грамматике» (1755) назвал числительные особой частью речи. Таким образом, в современном русском языке, образуя особую отдельную часть речи, числительные объединяют слова - названия чисел, совершенно разные по своему образованию, по своему исконному характеру, по

типам словоизменения. Числительные сохраняют тесные морфологические связи с существительными и прилагательными.

Также ряд русских ученых утверждали, что «Имя числительное – это часть речи, обозначающая отвлеченные числа или количество предметов и их порядок при счете. Она характеризуется особыми формами склонения и словоизменения» [9, с. 210].

Таким образом, категориальное значение имени числительного, независимо от принадлежности к тому или иному разряду, – это обозначение количества в его самом широком понимании. В связи с этим значительный интерес, по нашему мнению, представляет формулировка Л.Д. Чесноковой, которая наиболее точно отражает суть числительных: «Имя числительное – это знаменательная часть речи, которая выражает всей совокупностью входящих в него слов, расположенных в строгой последовательности, определенную счетную систему, при этом отдельные слова называют элементы этой системы – отдельные числовые понятия (число, количество предметов, порядок их при счете – место в счетном ряду)» [12, с.12]. Это определение отличается от всех традиционных указанием на то, что числительные как класс слов выражают существующую в данном языковом обществе счетную систему – ряд натуральных чисел, где каждый элемент занимает строго определенное место.

Интересным фактом для изучения является то, что значительная часть фразеологизмов и пословиц содержит числительные. Исследовав эту область, мы можем понять какую роль играют имена числительные в пословицах и фразеологизмах русского, кыргызского и калмыцкого языков. Для изучения имен числительных в паремиологии необходимо:

- проанализировать научную литературу на предмет имеющихся данных по фразеологизмам и пословицам;
- подобрать пословицы и поговорки содержащие числительные;
- проанализировать роль числительных в пословицах и фразеологизмах.

Пословицы и фразеологизмы – это накопленная столетиями мудрые выражения, заключенные в словосочетания и предложения. Довольно часто в них содержатся числительные. В русском языке самыми употребительными являются **количественные числительные** первого десятка.

Например: *Без четырех углов изба не рубится; В гору семеро едва тянут, а под гору и один толкнет; В лес идут, а на троих один топор берут; В семь лет перебедали семьдесят семь бед; Два дурака – да у каждого по два кулака. Один в поле не воин. Один пашет, а семеро руками машут. Одна голова хорошо, а две –лучше. Семеро одного не ждут. Не имей сто рублей, а имей сто друзей.*

Имя числительное в монгольских языках – это класс полнзначных слов, обозначающих число, количество и связанные с ним мыслительные категории порядка при счете, кратности, собирательности. В соответствии с этими значениями выделяются различные разряды числительных: количественные, порядковые, собирательные, разделительные, кратные. Понятие числа находит отражение в количественных, образующих ядро, вокруг которого группируются другие разряды числительных, обозначающих отвлеченный результат счёта. Монгольские языки очень богаты своими формами и разрядами числительных. Для обозначения чисел более высокого порядка монголоязычные народы пользовались числительными, заимствованиями из тибетского и санскритского и санскритского языков. Числительные не может принимать аффиксы множественности. Лексическое значение числительного связывается с понятием множества.

Итак, имена числительные в монгольских языках обладают специфическим набором грамматических свойств, позволяющим выделять их как особую знаменательную часть речи. В основе числительных лежит их особое отношение к грамматическому числу. Числительное, выражая понятие числа, не может соотноситься с грамматической категорией числа.

Исследователи отмечали жанровую обусловленность использования числительных в фольклоре. Отмечается также, что числительные в фольклоре выполняют, не только информативную, сколько эстетическую, художественную функцию" [11, с.42]. Наряду с вышеназванными исследованиями на материале калмыцкого фольклора, числительные становились объектом рассмотрения и в фольклорных произведениях разных народов. Так, в диссертации Жураева М. на базе тюркских народных сказок прослеживаются исторические основы, анализируются поэтические функции магических чисел [6, с.58]. Анализу подвергались функции числительных в мифопоэтических текстах [4, с.78], хакасского героического эпоса [10, с.88], калмыцкого героического эпоса „Джангар" [5, с.131]. Изучалась роль числа шире - в монгольской культуре в целом [5, с.132], где автор приходит к выводу, что „числа", числовые наборы имеют помимо своей основной счётной функции ещё и дополнительное символическое, ритуальное, выражающее определённую традицию значение" [5, с.133]. Из этого материала, можно понять суть употребление имен числительных в фольклористике. При изучении паремиологии и фразеологии в калмыцком языке, можно прийти к выводу о том, что в паремиологии и фразеологии часто встречаются **порядковые** числительные.

Например: *үүрәсн салһларн долан жил уульдг, төрскнәсн слхларн жирһлиннь ут-туршар уульдг (расставшись с другом, плачет семь лет, расставшись с родиной, плачет всю жизнь).*

Доланас негнь керсү болдг (из семерых один всегда умный).

Хоома кун хойр кәлдмитә (Ленивый человек делает работу дважды).

В кыргызском языке исследованием числительных, как и других частей речи, одним из первых занимался Батманов И.А. [4, с.201]. Числительное в кыргызском языке - это самостоятельная часть речи, которая также обозначает количество, порядок предметов. Кыргызский язык, как и вся система тюркских языков, равно как монгольский и не некоторые другие языки, в типологическом отношении, по подавляющему большинству грамматических особенностей, относится к числу агглютинативных языков. В свое время Батманов И.А. считал, что в именах числительных можно констатировать грамматикализованность выражения количественной оценки: Имена числительные выражают количественно оценочные значения, наряду с определенно-количественными.

В современности можно увидеть очень много употреблений «имен числительных» в пословицах и поговорках кыргызского языка. С давних лет для кыргызского народа число передавали особое значение. Каждая число имело свое определение. Поэтому имя числительное в кыргызском языке, довольно часто встречаются в паремиологии и фразеологии. Связи с этим в наше время не возможно представить пословицы и поговорки без имен числительных. В кыргызском языке в пословицах и поговорках употребляются числительные и простые и сложные по количественному составу, количественные, собирательные и порядковые по семантическим группам, также в пословицах встречаются и единичные, и десятки, и тысячные.

Например: *Миң досун болсо да аздык кылат, бир касың болсо да көптүк кылат.- Друзей хоть тысяча — этого мало, враг хоть один — этого много; Достун көңүлү бир атым насвайдан калат. - Друг может обидеться из-за понюшки табака;. Бактылууга эки дос келет, бактысызга эки ууру келет. - К счастливому два друга приходят, к несчастному два вора приходят; Акылдуу миң азаптан кутулат, акылсыз бир азапка тутулат. - Умный от тысячи мук избавится, глупый и от одного мучения не избавится; Акылдуу бир сөздөн түшүнөт, акмак түртмөйүнчө түшүнбөйт. - Умный с одного слова поймет, глупого пока не толкнешь не поймет. Бир акмак сууга таш ыргытса, жүз акылдуу ала албайт. - В колодец камень кинул один дурак, сто мудрецов не вынут теперь никак; Көп акмактын агасы болгончо, бир акылмандын иниси бол. - Чем быть старшим братом многих дураков, лучше будь младшим братом одного мудреца; Кырк киши бир жакта, кыңыр киши бир жакта. - Сорок человек на одной стороне, а упрямый на другой стороне; Миң кишинин атын билгенче, бир кишинин сырын бил. - Чем знать имена тысячи человек, лучше узнай душу одного человека.*

Итак, имена числительные очень часто встречается в пословицах и поговорках во всех нами исследуемых языках.

Все семантико-грамматические группы употребляются в трех языках. Это говорит о том, что числительные играют важную роль в выражении самосознания народа.

В то же время у каждого народа есть особенные числа, которые выражают этноспецифику. Например: для кыргызского народа это цифры 7,40,3,9и т.д. Для калмыцкого народа 3,5,7, 40,49 и т.д. Для русского народа 3,7,33 и т.д. Это позволяет сделать вывод о наличии общечеловеческого видения мира. Есть цифры, которые употребляется во всех трех языках 3, 7, 40.

Таким образом, данное исследование позволяет сделать вывод о том, что необходимо исследовать роль и значение фразеологизмов, и паремиологии с компонентом цифр как отдельно взятом в одном языке, так и сопоставлении с другими языками родственными и разноструктурными.

Литература

1. Батманов И.А. Современный кыргызский язык. – Фрунзе, 1963; - с.201
2. Виноградов В.В. Грамматика русского языка. – М.1952 (1960), 2-е изд.,- с. 158.
3. Владимирцов В.Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхасского наречия. – М., 1929. – с.89.
4. Габышева Л.Л. Функции числительных в мифоэпических текстах. Якутск, - 1988. – с.78-91.
5. Жуковская Л.П. Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. М., - 1987. – 131.
6. Жураев А.Б. Устная народная творчество тюркских народов. М., - 1987. – с. 58.
7. Потебня А.А. Из записок по русской грамматике. Т.1 – 2.- М., 1958 - с.
8. Рассадин В.И., Трофимова С.М. О соотношении монгольских и тюркских грамматических элементов в составе тюрко-монгольской языковой общности. – Элиста, 2012. – с.178.
- 9.
10. Розенталь. Современный русский язык (переизд). – М., 2013.- с. 210
11. Субракова О.В. Язык хакасского героического эпоса. Алма-Ата, 1978.-с.88.
12. Хроленко А.Т. Общее языкознание. – М., 1975. – с.42
13. Чеснокова Л.Д. Современный русский язык. – М., 2013. – с. 12

А.И. Ишенбеков
г. Каракол, Киргизия

СЛОЖНОПОДЧИНЕННЫЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ С УСЛОВНОЙ ЗАВИСИМОЙ ЧАСТЬЮ В ТЮРКСКИХ И АРАБСКОМ ЯЗЫКАХ

Аннотация: *Статья посвящена сопоставлению способов организации условных сложноподчиненных предложений в тюркских (киргизском, уйгурском, татарском) и арабском языках. Делается заключение о различиях, вытекающих из типологических особенностей сопоставляемых языков.*

Ключевые слова: *сложноподчиненное предложение, условная зависимая часть, союз, аффикс, служебное слово, показатель связи.*

В данной статье мы ставим своей целью первичное структурное сопоставление способов организации сложноподчиненного предложения в современных тюркских и арабском языках. Наше внимание будет направлено на показатель синтаксической связи между предикативными частями сложноподчиненного предложения. В тюркологии,

арабистике и других лингвистических традициях показатель связи рассматривается в качестве конструктивной вершины сложноподчиненного предложения [1, с. 74].

Как известно, придаточные предложения условные указывают на условие, которое делает возможным осуществление действия главного предложения. В тюркских языках придаточные условные предложения присоединяются к главному предложению при помощи следующих средств:

а) относительных слов: кирг. **ошондой болсо, ошондо**, уйг. **ундақ болса**, тат. **шулай булса, шулай итсэ, алайса, юкса, югыйсэ**, например:

кирг. *Кыздар сабакка келет, ошондой болсо китеп таркатабыз*

«Девочки придут на урок, если так, будем раздавать книги»

уйг. *Шамал чиқти, ундақ болса өйгә кирәйли*

«Поднялся ветер, раз так зайдем в дом»

тат. *Бүген көн матур булыр кебек, шулай булса, төштән соң малайлар белән балык тотарга барабыз.*

«Погода, видимо, сегодня будет хорошая, если будет так, после обеда пойдем с мальчишками на рыбалку».

тат. *Һәрһәлдә ашыкмаска кирәк, югыйсә каш ясым дип күз чыгаруың бар.*

«Во всяком случае, тебе не следует торопиться, а то пострадаешь».

б) аффикса **-са / -сэ** (иногда в сочетании с союзом **эгер/эгэр**), форм на **-ганда / -гәндә** и слова **исэ** в составе сказуемого придаточной части, например:

кирг. *Машина келсе, отун алып келебиз*

«Если приедет машина, привезем дрова»

тат. *Баланың исеме жисеменә туры килсә, мәңге үлмәс бер кеше булыр.*

«Если имя ребенка соответствует, будет бессмертным человек».

тат. *Күңелем аны уйлый башлады исэ, хәзер күземә ап-ак саф бер фәрештә күренә.*

«Если начинаю о ней думать, перед глазами возникает чистый, безгрешный ангел».

в) аффиксов **-бы/-мы/-ме, -сын/-сен** и слова **экен/икән** в составе сказуемого придаточной части, например:

кирг. *Булбул сайрадыбы – жай келди.*

«Если запел соловей, значит пришло лето»

тат. *Төш авыштымы – офыкта Кышкы ал кояи байый.*

«Как перевалит за полдень, на небосклоне заходит алое зимнее солнце».

тат. *Башкарып чыгара алмыйсың икән, эшкә тотынырга ярамый.*

«Если не можешь выполнить, нельзя браться за дело».

В арабском языке условные предложения четко подразделяют на два типа:

1) с реальным (выполнимым) условием;

2) с нереальным (невыполнимым) условием.

В условных предложениях первого типа, в которых условие и обусловливаемое представляются говорящему как реальные (выполнимые), условие вводится посредством союзов **إِذَا** или **إِن** «если». При этом следует иметь в виду, что в условных предложениях с союзом **إِذَا** в обеих частях предложения используется форма прошедшего времени, которая относит действие – условие и действие – следствие к настоящему или будущему времени, например:

إِذَا زُرْتِ أُسْرَتِي فِي الْقَاهِرَةِ زُرْتُ أُسْرَتَكَ فِي طَنْطَا.

«Если ты навестишь мою семью в Каире, я навещу твою семью в Танте».

إِذَا كَتَبْتَ رِسَالَةً لِي كَتَبْتُ لَكَ أَيْضًا.

«Если ты напишешь мне письмо, я напишу тебе также».

Союз **إِن** требует постановки глагола сказуемого в обеих частях предложения либо в форме прошедшего времени, либо в усеченной форме настоящего времени, например:

إِن ذَهَبْتَ إِلَى الْمَسْرَحِ ذَهَبْتُ مَعَكَ.

«Если ты пойдешь в музей,

إِن تَذْهَبَ إِلَى الْمَسْرَحِ أَذْهَبُ مَعَكَ.

я пойду с тобой».

Условные предложения второго типа выражают предположение с нереальным условием: условие либо неосуществимо вообще, или только в момент речи, либо не было выполнено. Условие вводится союзом **لَوْ** «если бы», а глагол главного предложения обычно сопровождается частицей **لَ**, например:

رُجُلًا لَفَتَتْهُ لَوْ كَانَ الْفَقْرُ.

«Если бы бедность была человеком, я бы убил ее».

لَوْ كُنْتُ جَرَّاحًا لَعَمِلْتُ فِي الْمُسْتَشْفَى.

«Если бы я был хирургом, то работал бы в больнице».

Придаточные условные предложения в татарском и арабском языках обычно предшествуют главному предложению, например:

Айлы кичләрда эгәр чыксан, йөзеңне нык яшер.

«Если выйдешь лунными ночами, хорошо спрячь свое лицо».

Инде коллектив тормышына килгәндә, ул бу турыда кайгыртуны тулысынча партия, профсоюз эжитәкчеләренә тапшырган иде.

«Если обратиться к жизни коллектива, то он заботу о ней полностью переложил на руководителей партии и профсоюза».

إِنْ تَدْرُسْ تَنْجُحْ.

«Если ты будешь учиться, то преуспеешь».

إِذَا قَرَأْتَ الْكِتَابَ فُهِمْتَ كَثِيرًا.

«Если ты читаешь эту книгу, то многое поймешь».

Таким образом, между тюркскими и арабскими сложноподчиненными предложениями имеются определенные структурные различия. Они сводятся к тому, что в тюркских языках среди показателей связи между предикативными частями преобладают морфологические средства в составе формы зависимого сказуемого, а в арабском языке в данной роли специализированно употребляются союзы. Это обусловлено типологическими особенностями тюркских языков как агглютинативных и арабского как семитского языков. Морфологичность показателей связи в тюркских языках вытекает из особенностей механизма зависимой предикации алтайских языков [2, с. 132].

Литература

1. Абдуллаев С.Н. Динамика становления коммуникативно-синтаксических исследований по уйгурскому языку // Сибирский филологический журнал. 2015. № 2. С. 71-75. <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=23598857>
2. Мушаев В.Н., Абдуллаев С.Н. Типология форм выражения сравнительных отношений в монгольских и тюркских языках // Oriental Studies. 2018, № 6 (40). С. 130-139. <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=36827111>

У.К. Кадыркулова
г. Каракол, Кыргызстан
Л.А. Лиджиева
г. Элиста, Россия

ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД ОТОБРАЖЕНИЯ КОЧЕВОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ (НА ПРИМЕРЕ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ КЫРГЫЗСКОГО И КАЛМЫЦКОГО ЯЗЫКОВ)

Исследование выполнено при финансовой поддержке внутривузовского гранта КалмГУ в рамках проекта «Монгольское и тюркское языкознание: традиции и инновации».

Аннотация: В данной статье авторы анализируют фразеологические единицы кыргызского и калмыцкого языков, в которых отражаются основной склад жизни двух

народов – кочевой образ жизни. Фразеологизмы, как самый яркий и выразительный пласт языка, наиболее глубоко отображали основной образ жизни и мировоззрение народа.

Ключевые слова: *фразеологизмы, кочевой образ жизни, лингвокультурологические коды, национальный менталитет.*

Фразеологизмы являются тем языковым пластом, который передает яркость, выразительность, неповторимость, особенный колорит мировоззрения народа. В современной лингвистике наблюдается усиление внимания к исследованию фразеологизмов в различных аспектах: сопоставительном, семантическом, этимологическом, лингвокультурологическом, лингвокогнитивном и др.

В современном языкознании существует понятие «языковая картина мира», часть которой составляет «фразеологическая картина мира». По фразеологической картине мира можно познать специфику мировосприятия того или иного народа. Можно утверждать, что во фразеологизмах аккумулируются менталитет этноса, этнокультурные нормы.

Исследуя фразеологическую картину мира в рамках антропоцентрической парадигмы, Н.В. Попова отмечает о том, что являясь национально-специфичной, фразеологическая картина мира одновременно является универсальной для всех языков мира [5; с. 47].

Исследовать фразеологизмы как элемент культуры нам помогает лингвокультурология. Фразеологизмы являются лексическим составом языка, но также являются «проводником в культурное пространство», образ фразеологизма отдают в наших сознаниях окультуренные представления. Поэтому код культуры, который передают фразеологизмы, является основным элементом лингвокультурологии.

По мнению В.Н. Телии «код культуры – это таксономический субстрат ее текстов. Этот субстрат представляет собой совокупность окультуренных представлений о картине мира того или иного социума – о входящих в нее природных объектах, артефактах, явлениях, ментофактах и присущих этим сущностям их пространственно-временных или качественно-количественных измерений [7, с. 18].

В.Н. Телия и группа создателей «Большого фразеологического словаря русского языка» выделяют пятнадцать кодов культуры (не закрытый список) [3, с. 65]. По мнению В.Н. Телии, «коды культуры тематически объединены на основе свойств и действий самого человека, животного, растительного и т.п. миров предметного (натуральных или сотворенных человеком вещей), природно-ландшафтного или духовно-религиозного и т.д.» [7, с. 13].

Итак, можно выделить из вышеуказанных кодов базовые коды фразеологизмов в кыргызском и калмыцком языках: соматический, зооморфный, растительный, предметный, колоративный, пищевой, темпоральный.

Кыргызская и калмыцкая национальная культура ярко выражена во фразеологизмах. Культурная информация, заложенная в языке, часто не лежит на поверхности, она «закодирована» в семантической структуре слова, в его внутренней форме, в семантике грамматических феноменов, в синтаксисе. Именно эта скрытость смысла вызвала интерес к национальной специфике и обусловила появление понятия кода культуры. Коды культуры как феномен универсальны по природе своей. Между кодами нет жестких границ [3; с. 258].

Как известно, фразеологические единицы имеют древние корни. Поэтому в них отражается основной образ жизни тех времен. Кочевой образ жизни кыргызского и калмыцкого народа формировал большое количество ярких метафорических фразеологизмов. Кочевой образ жизни выражен через следующие коды культуры: соматический, зооморфный, растительный, темпоральный, предметный, пищевой, колоративный, сакральный и др. Но наиболее ярко прослеживается во фразеологизмах зооморфного кода. Зооморфный код культуры включает в себя упоминание животных или наличие в составе фразеологизмов названия, сравнения с животными. Это могут быть животные (анимализмы), птицы (орнитонимы), рыбы (ихтионимы), насекомые (энтонимы). В рамках одной статьи невозможно передать отображение кочевого образа

жизни всеми упомянутыми кодами. Поэтому для примеров взяты фразеологизмы в большей части зооморфного кода.

Кыргызы всегда высоко ценили коня. Конь – крылья человека. Верный друг, в поле не оставит, боевой товарищ, мерило богатства. В указанном словаре [2] отмечено 26 фразеологизмов, в составе которых есть слово *конь* – *ат*. *Аттын кашкасындай* ‘букв. как белое пятно на лбу лошади’ – *ачык*, *таанымал* ‘известный, популярный’. *Н. Зуура Сооронбаева – аттын кашкасындай таанылган кыргыз жазуучусу*. ‘Зуура Сооронбаева известная кыргызская писательница’. Фразеологизмами, в составе которых есть слово *конь*, кыргызы указывали не только на положительные или отрицательные качества человека, статус (*атка женил*, *тайга чак* ‘послушный’; *атка минер* ‘имеющий богатство и власть’), но и время (*ат жабуу болуу* ‘облачная, но не прохладная погода’; *ат чабым* ‘далекое расстояние’; *ат кара тил болгондо* ‘когда придет лето’). Одним из важных жизненных приоритетов для кочевых племен было иметь сына. Даже данное явление выразили с упоминанием коня: *ат токуур* ‘букв. коня оседлающий’. Когда у кыргызов рождался ребенок, задавали вопрос: *Ат токур төрөлдүбү же кырк жылкыбы?* ‘Родился оседлающий коня или сорок лошадей?’: *оседлающий коня* ‘мальчик, а *сорок кобыл* ‘это девочка’. Имелось в виду, что калым будут платить сорока лошаадьми. Хотя когда давали калым, скотиной измеряли объем и количество, звучало это так: *кырк төө*, *кырк жылкы*, *кырк кой*, *кырк музоо* ‘сорок верблюдов, сорок лошадей, сорок баранов, сорок бычков’. Кочевые кыргызы особо относились к цифре 40.

Значение коня также отмечено в калмыцком языке. Известно много терминов, определяющих внешний вид, возраст и бег лошади. Многие жизненно важные явления и события выражаются через образ коня. В калмыцком фразеологическом словаре [1] со словом *конь* встретилось 15 фразеологизмов с различными значениями. Фразеологизмы *мөрнь гүүх* ‘дела идут как по маслу’ (букв. конь его бежит); *шудрмг күүнэ мөрнь гүүдг* ‘у трудолюбивого работа спорится’ (букв. у шустрого человека конь бежит) обозначают удачу в жизни человека. Также отмечается социальный статус человека: *бээхтән мөрн гүүдг* ‘богатому удача сопутствует’ (букв. у богатого конь бежит). Фразеологизмы со словом *конь* могут указывать, каким образом происходит, совершается действие: *мөрн дел деер* ‘делать что-либо наскоро, на ходу, сразу’ (букв. на гриве лошади); *мөрнэ тохм хасгсаж бууһад уга* ‘не задерживаясь подолгу’ (букв. не высушив потник коня), *мөрн хаиңдх* ‘медлить, не спешить, задерживаться’ (букв. лошадь замедляется, отстает). Фразеологизмом *гү тэвх кем* ‘время выгона на пастбище подоенных кобылиц’ определяет время, примерно пять часов вечера. С помощью слова *ажрһ* ‘жеребец’ образуется фразеологизм *ажрһ болх* ‘властвовать’ (букв. стать жеребцом).

Верблюд был высоко ценное животное, которое использовалось как транспортное средство для перевозки тяжелых грузов на дальние расстояния. По цене превосходила коня. Поэтому выражений в сравнении с верблюдом большое количество. *Төөнүн куйругу жерге тийгенде* ‘то, что никогда не сбудется; *төөсү ак тууду* ‘дела пошли на поправку’; *төө чечкендей болуу* ‘быть в положении сильного стыда’ и т.д.

В калмыцком языке сравнение с верблюдом показывают фразеологизмы, обозначающие положительные и отрицательные качества человека: *оруһин буурин дүртәһәр* ‘словно свирепый верблюд’; *буур кевтә гижгән шудрх*, *шүдән хәврх* ‘быть страшно злым’ (букв. скрежетать зубами, скрести затылок как верблюд-самец); *бууриннь заң медх* ‘знать характер, нрав своего хозяина’; *бурнтгта темәнлә әдл* ‘послушный, словно верблюд с кольцом в носу’; *бурнтгаснь көтлх* ‘сделать послушным’. Фразеологизмом *хамринь хатхад уга торм*, *ханцн уга девл* ‘девушка без жениха, что шуба без рукавов’ называли незамужнюю девушку.

Так как кыргызы и калмыки испокон веков вели кочевой образ жизни, основной формой деятельности было скотоводство. Из большого количества мелкой и крупной скотины овцы, бараны были наиболее доминирующей скотиной. Приспособленные к кочевому образу жизни овцы полностью удовлетворяли человеческие запросы: мясо, шерсть,

шкура – востребованные продукты и материалы. И отличительная черта кыргызского народа – толерантность – имела место в характере этих животных: *койдон жоош* ‘вести себя спокойно, толерантность, молчаливость’ (букв. спокойнее барана). Послушные и спокойные животные часто сравнивались с характером горного народа. С этим связано также употребление другого фразеологизма *эски койдун көзүндөй болуп* ‘хорошо знакомый, давно знакомый’ (букв. как глаза старой овцы). Кыргызы настолько хорошо развивали скот, что пастухи или любой хозяин своего стада узнавал свою скотину по глазам.

Проявление скотоводческого характера жизни проявлялось во многих других фразеологических единицах, в компоненте которых есть название или упоминание название скота. Например: кыргызские фразеологизмы – *эгиз козудай болуп* ‘очень похожие’ (букв. как два ягненка), эквивалент русскому фразеологизму ‘как две капли воды’; *кой терисин жамынган* ‘скрывающий себя, притворяющийся тихим’; (букв. накрывшийся овечьей шкурой); *кой үстүндө торгой жумурткалоо* ‘тишина, благодать’ (букв. жаворонок на овце яйцо несущее); *ак койдон анкоо, боз койдон момун* ‘хитрец’ (букв. глупее белой овцы, молчаливее серой) и т.д.

В калмыцком языке также встречаются фразеологизмы, включающие названия различных животных: *хурһан холсн хән кевтә* ‘воротить нос, относиться с пренебрежением’ (букв. овца, бросившая своего ягненка); *шин һарсн ямана ишкин чирә кевтә* ‘невинный’ (букв. словно мордочка только что родившегося козленка); *үкрин дуунла серх* ‘встать рано к утренней дойке коров; *үкрин өвр деер цацсн тәрән мет* ‘как горох об стенку’ (букв. все равно, что бросать зерно на рога коровы).

Зооморфный фразеологизм, отражающий характер кыргызов, выражает код культуры: *жакшы ит өлүгүн көрсөтпөйт* ‘хороший человек не делает плохих поступков’ (букв. хорошая собака не показывает своего трупа). Это понятие пришло в язык из многовекового опыта людей, которые бережно и с любовью относились к собакам, как сторожам жилья и скотины, помощнику и другу человека. Давно кыргызами был замечен факт, когда собака стареет, болеет и чувствует приближение смерти, они уходят далеко, в места, где их не увидят и умирают в одиночестве. В калмыцком языке имеется фразеологизм, связанный с этим явлением: *ноха үксн һазрт* ‘очень далеко, в глухом месте, у черта на куличках’ (букв. там, где умерла собака).

В зооморфном коде ярко выражается кочевой образ жизни кыргызов и калмыков. Оценивание этого мира происходит через образы животных. Сопоставление, сравнение, мировоззрение народа – яркое отражение основного менталитета и образа жизни. Конечно же, кочевой образ жизни проявляется и через другие лингвокультурологические коды, но самое большое количество мы наблюдаем в зооморфных кодах. Например, в кыргызском словаре [2] имеется 5 фразеологизмов, начинающихся со слова *кой* ‘овца’, 8 фразеологизмов со словом *төө* ‘верблюд’, 6 фразеологизмов со слова *теке* ‘козел’.

Как отмечалось выше, выражение кочевого образа жизни можно наблюдать и в других кодах. Например предметный код в кыргызском языке: *жүндөй сабоо* (букв. отбивать как шерсть) – *катуу тепкилөө* ‘сильно избивать. Обработанная шерсть была материалом для одежды, одеял, юрты. Нужным материалом шерсть становилась только после обработки сильными палочными ударами. Поэтому значение дает образное представление.

К примеру, в калмыцком языке имеются «устойчивые выражения, связанные с различными предметами экипировки всадника (седлом, конской сбруей и др.)» [6, с. 100]: *эмалән авлго, жолаһан сулдхлго йовх* ‘идти упорно и настойчиво, идти к намеченной цели’ (букв. седла своего не снимая, поводья свои не ослабляя).

Пищевой код в кыргызском языке: *күл азык* ‘пища, которую легко приготовить в дороге’ (букв. продукт как зола). Данную пищу готовили заранее: сушили вареное мясо, мелко нарезали, добавляли толокно пшеницы. Эта еда долго не портилась, и можно было приготовить, добавив лишь воду. Для людей, которые в любую минуту могли переезжать или идти в поход это было крайне удобно. С пищевым кодом связаны и другие продукты, которые наглядно указывают на скотоводство кочевников: *сары майдай сактоо* ‘хранить

долго' (букв. хранить как топленое масло). В калмыцком языке фразеологизм *цаһан идэн* обозначает 'молочные продукты'. Известно, что калмыки в пищу потребляли преимущественно молочную и мясную пищу.

Список кодов культуры, отображающих кочевой образ жизни кыргызского и калмыцкого народов можно продолжать. Но это лишь подтверждает мысль о том, что каждый код в определенной культуре всегда национально детерминирован и обуславливается конкретной культурой. В кыргызском и калмыцком фразеологических словарях мы насчитали 169 и 172 фразеологизмов соответственно, в компоненте которых имеется слово, отображающее кочевой образ жизни. Это свидетельствует о том, что национальная специфика наиболее ярко отражается во фразеологии.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что близкое географическое расположение, сходство сельского хозяйства и образа жизни, а также общность исторического развития наводит на тождественность в лингвокультурологическом отображении мира. Фразеологизмы, как самый культуроносный слой являются репрезентаторами этноспецифических, характерологических черт народного менталитета, а также отражают общекультурные качества, соединяя в себе кумулятивность и тождественность. Основной уклад жизни кыргызов и калмыков - кочевой образ жизни - ярко проявлен в основном в зооморфных кодах. А также проявляется в предметных, пищевых и других кодах культуры. Наличие общности у тюрко-монгольских народов в языке, культуре, истории является одной из открытых тем для научных исследований.

Литература

1. Бардаев Э.Ч., Пюрбеев Г.Ц., Муниев Б.Д., Мушаев В.Н., Бадмаева В.Д., Мучкаева Н.В. Фразеологический словарь калмыцкого языка. – Элиста: АУ РК «РИА «Калмыкия», 2018. – 286 с.
2. Кыргыз тилинин фразеологиялык сөздүгү. /сост. Абдулдаев Э., Осмонова Ж., Орузбаева Б. и др. – Фрунзе: Билим, 1980. – 322с.
3. Нарынбаева Б.Б. Фразеологическая картина мира француза и кыргыза. – Бишкек , 2017. – 360 с.
4. Осмонов Ж. Кыргыз тилини фразеологиясы. – Каракол, 2007. – 175с.
5. Попова Н.В. Дихотомия конфронтирующих категорий во фразеологических картинах мира немецкого и русского языков. Автореф. ... д-ра наук. – М, 2011.
6. Пюрбеев Г.Ц. Калмыцкая фразеология // Исследования по языкам и культуре монгольских народов. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2015. – С. 96-110
7. Телия В.Н. Фразеология в контексте культуры. – М.. 1999. – 366 с.
8. Фразеологический словарь русского языка / под ред Молотова А.И. –М.: Русский язык, 1986.

С.Д. Китляева, В.И. Бадмаева
г. Элиста, Россия

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЯЗЫКОВОГО СТРОИТЕЛЬСТВА В КАЛМЫКИИ

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы истории языкового строительства в Калмыкии. Национально-языковая политика советского государства была составной частью национально-государственного строительства. Данная статья рассматривает поиск новой письменности для народов страны, которая облегчала бы решение важнейших задач советской власти: ликвидации неграмотности, культурно-просветительной работы, внедрения идей новой власти и др.

Ключевые слова: реформа письменности, старокалмыцкий алфавит, национальный язык, графика, просвещение.

В России вместе со складыванием особой калмыцкой народности стал формироваться и калмыцкий литературный язык.

Калмыцкий язык никогда не относился к младописьменным языкам, получившим письменность лишь после революции. В 1648 году Зая-Пандита, религиозный и политический деятель, просветитель и переводчик, реформировал старомонгольское письмо, приблизив его к языку ойратов, которым калмыки пользовались до 1924 г. Движение за усовершенствование заяпандитской письменности началось не в 20 веке, были образованные люди, которые старались внести возможные коррективы в заяпандитский алфавит («тодо бичиг»), сблизить язык с народной речью. Но, несмотря на попытки приблизить письмо к разговорному языку, в письменном ойратском языке было много слов, заимствованных из [МОНГОЛЬСКОГО ЯЗЫКА](#) и не используемых в живой речи. Поэтому в начале XVIII века отмечаются две письменные формы калмыцкого языка — «книжная», использовавшаяся в богослужебной литературе и имевшая многочисленные монгольские и [тибетские](#) заимствования и сохранявшая архаичные языковые формы, а также «разговорная», которую использовали в частной переписке (она то и отражала изменения, происходящие в «живом» языке).

Особая активность по внесению изменений в старый алфавит отмечается во второй половине XIX века. Это положило начало созданию новой калмыцкой орфографии, а применение сложной графики заяпандитского (старокалмыцкого) алфавита было признано крайне нецелесообразным и с технической, и с практической точек зрения.

К концу XIX века православное миссионерское общество, еще с 17 века проводившее большую работу по христианизации калмыков, издавало на калмыцком языке старокалмыцким и русским шрифтами различную религиозную литературу и учебные пособия [1]. В 1871 году был издан первый калмыцко-русский букварь для обучения грамоте калмыцких детей [2]. В этом букваре в первой половине страницы дается текст на старокалмыцкой письменности «Тодо бичиг» («ясное письмо») и параллельно во второй половине - на русском языке. Первая половина является переводом на калмыцкий язык русского текста второй половины. Букварь открывается калмыцкой азбукой. Здесь сначала перечисляются калмыцкие гласные буквы с обозначением их параллельно русскими буквами, затем - согласные буквы и соответствующие русские параллели.

В 1892 году в Казани миссионерским обществом был издан букварь для калмыцких улусных школ [3]. В нем два отдела: калмыцкий, где даются калмыцкие слова и тексты буквами русского алфавита, и русский, в котором даны русские слова и собственные имена. Все калмыцкие слова и тексты приближены к разговорной речи. По свидетельству Х.Б. Канукова, «когда в 1906 - 1907 годах царское правительство стало запрещать преподавание в начальных школах калмыцкого языка и письменности, у учителей-калмыков ...возникла мысль применения к калмыцкому языку русской транскрипции. Так что русская транскрипция имеет дореволюционную историю» [4].

И, конечно же, веяния того времени, повлияло и на сложившуюся ситуацию с калмыцким языком, которая соответствовала языковой ситуации в дореволюционной России и характеризовалась отсутствием общенародной письменности у подавляющего большинства народностей. Из-за отсутствия интенсивных экономических, политических и культурных связей между носителями языка характерной особенностью стала сильная дифференциация народно-разговорных языков на территориальные диалекты и говоры. Повсеместным стало отсутствие у малых народов общенациональных литературных языков. У некоторых народов существовали старописьменные языки, базировавшиеся на средневековых диалектных основах, далеких от живых народно-разговорных языков и поэтому мало или вовсе непонятных широким слоям народа. Лингвисты отмечают также действие закономерностей, обуславливающих не нивелировку диалектов, не «растворение» их в общенациональном литературном языке, а дальнейшее усиление расхождений между диалектами и говорами [5]. Связано это было с тем, что в дореволюционное время на

окраинах царской России проживали народы, отставшие в своем экономическом, политическом и культурном развитии. Они жили замкнутой жизнью, изолированной от остального мира не только отсутствием экономических, культурных, общественно-политических связей с другими народами, но и языковыми барьерами.

Не имея национальной школы, калмыки не могли развивать свою культуру и приобщаться к интернациональной культуре, но, в то же время, в калмыцких степях имелось 64 хурула (церкви), в которых официально числилось около 1400 гелюнгов (попов), гецулов (дьячков) и манджиков (учеников). Все делопроизводство в местных государственных учреждениях и в суде велось на русском языке в большинстве случаев русскими чиновниками. На калмыцком языке не издавались ни книги, ни газеты. До Октябрьской революции грамотное население в Калмыкии составляло всего 2,3%. В 31 школе обучалось 679 детей нойонов и зайсангов.

Об этом свидетельствуют данные о состоянии начального образования среди калмыцкого населения. Количество начальных школ между Волгой и Доном в 1916 году составляло:

а) в калмыцких улусах Астраханской губернии - 8 улусных мужских и две женские начальные школы, 1 двухклассная и 31 школа грамоты, в которых обучалось до 800 учащихся;

б) в Большедербетовском улусе - 14 начальных и 1 двухклассная школа, в которых обучалось около 600 учащихся;

в) у донских калмыков - 13 мужских и 6 женских начальных, 10 хуторских, 1 окружная двухклассная школа, в которых обучалось до 1000 учащихся. Многие аймаки до советской власти вообще не имели школ [6].

Такое положение объяснялось тем, что существовавшая ранее у калмыцкого народа письменность страдала серьезными недостатками: так, для обозначения гласных звуков приходилось или изобретать новые знаки, или же заимствовать буквы из других систем алфавитов. К моменту официальной постановки вопроса о переходе старокалмыцкой письменности на русскую графическую основу был накоплен значительный опыт применения русского алфавита в калмыцкой письменности [7].

Этот вопрос, в тех исторических условиях, приобрел важное социально-политическое значение, так как необходимо было найти такие формы решения, которые позволили бы приблизить к новой власти массы трудового населения, рассеять сомнения у колеблющейся части старой интеллигенции.

Осознание этого оказало существенное влияние на динамику процесса разработки и практического применения новой языковой графики. В начале 1920-х гг. руководство области осознало необходимость реформы письменности. Оно намеревалось решить этот вопрос, опираясь на общественное мнение широких кругов населения. Для того чтобы завоевать последнее, необходимо было провести кропотливую разъяснительную работу. Для этого необходимо было расширить сеть школ всех видов, поднять общий культурно-экономический уровень населения, чему также мешал кочевой и полукочевой образ жизни значительного большинства коренного населения.

В это время развернулась дискуссия по проектам перехода на новую письменность. Она сразу оказалась под пристальным вниманием партийных и советских органов Калмыцкой автономной области, которые принимали активное участие в обсуждении самых злободневных вопросов. Выявленные архивные материалы исследования показывают, что переход калмыцкой письменности на русскую графическую основу проходил далеко не всегда гладко и не без острой полемики.

Непосредственное руководство работой по переходу на новую письменность осуществлялось заведующим Калмыцким областным отделом народного образования Х.К. Косиевым. Позже в одном из своих выступлений он рассказывал: «Почти с 1917 года у нас появилось движение за то, чтобы старый алфавит Зая-Пандиты отбросить и взамен его принять какой-либо другой, более совершенный, удобный, который отвечал бы нашим

практическим целям... В конце 1923 года и в начале 1924 года, я помню, было несколько совещаний по вопросам алфавита. В начале 1924 года это движение было оформлено, и Областной исполнительный комитет раз и навсегда утвердил этот алфавит... взяли в основу целиком русский алфавит. В то же время были единичные выступления в пользу латинского алфавита». По мнению Х.К. Косиева, выдвигались предложения о замене «Тодо бичиг» и латинизированным письмом. Вопрос о переходе на новую, доступную широким массам трудящихся письменность стал предметом обсуждения на заседаниях и собраниях. Руководство Калмыцкой автономной области считало первоочередной задачей в деле подъема культуры, просвещения калмыцкого народа решение алфавитного вопроса [8].

В ходе дискуссии излагались аргументы в защиту старой графики. Например, в 1922 году филолог Д. Усов в статье, опубликованной в журнале «Ойратские известия», доказывал, что «с переходом на новую графическую систему вся имеющаяся литература будет похоронена... Грамотных людей мало, но и они превратятся в неграмотных. Переход на новую систему письма сопряжен с огромными расходами, которые лягут тяжелым бременем на государственный бюджет». Автор статьи отмечал также, что некоторая часть калмыцкой интеллигенции во главе с О.Б. Босхонджиевым предлагала сохранить старокалмыцкий алфавит, подвергнув его упрощению и усовершенствованию. В этом отношении Д. Усов указывал: «Мне кажется, что старинный алфавит в данном случае сохраняет, несмотря на все свои несовершенства, одно вечное и неосценимое преимущество: он является (может быть, единственной) неослабевающей связью народа с традициями его исторического прошлого. Рисунок букв, представляющийся только «серым стадом», не имеет ли еще орнаментального значения, угадываемого взглядом, любящим и сведущим? А затем, как быть с уже существующим материалом, написанным и напечатанным монголо-калмыцким алфавитом? Кто будет его изучать, переводить, издавать, комментировать, каталогизировать и т.д., если этот алфавит забудется? Не грозит ли, в таком случае, опасность, что известный период калмыцкой истории, культуры и литературы просто будет безвозвратно перечеркнут одним взмахом пера, подписывающего приказ о введении русского шрифта для калмыцкого языка» [9].

Далее, остро полемизируя с Л.К. Карвиным, доказывающим необходимость перевода на русскую графическую систему, Д. Усов продолжал: «Не уничтожая монголо-калмыцкого алфавита, произвести своего рода реформу правописания внутри его самого. Осуществимо ли это, и если да, то, как по этому пункту (как и вообще по сему данному вопросу) необходимо знать мнение компетентных востоковедов, одно имя которых сможет послужить достойной порукой за всяческую добросовестность и мотивированность их решения» [10 Усов 1922: 175]. В конце своей статьи он заключает: «В случае если эти два выдвинутых мною мероприятия (реформа самого монголо-калмыцкого алфавита или введение латинской транскрипции) не выдержат критики специалистов - придется, конечно, согласиться на опыт транскрипции при помощи русского алфавита» [11].

Сторонники реформы Х.К. Косиев и Л.К. Карвин соглашались с тем, что книг на старой графике действительно много, но в основном эти книги религиозного характера, а светских книг фактически нет. Число грамотных, несмотря на существование письменности, малочисленно. Говоря о возможных государственных затратах и процессе перехода на новую графику, сторонники реформы считали, что ликвидация неграмотности на новом алфавите пройдет значительно быстрее и, в конечном счете, обойдется обществу намного дешевле [12].

К оценке аргументов сторонников реформы, несмотря на ее политизированность, следует подходить конкретно-исторически, только тогда мы сумеем понять сущность важнейших событий, происходивших в связи с вопросами письменности в первые годы советской власти.

Литература

1. Китляева С.Д. К вопросу о реформировании калмыцкого языка // К единству

России: аспекты регионального и национального взаимодействия. Элиста, 2009, с.111.

2. Калмыцко-русский букварь для обучения грамоте калмыцких детей, составленный по распоряжению главного попечителя калмыцкого народа генерал-майора К.И.Костенкова. – СПб., 1871.

3. Букварь для калмыцких улусных школ. –Казань, 1892.

4. Кануков Х.Б. Красная степь. – 1928. – 4 февраля.

5. Дешериев Ю.Д. Советский опыт языкового строительства и развития литературных языков / ред. И. К. Илишкин; КНИИЯЛИ. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1968. – 80 с.

6. Ташнинов Н.Ш. К вопросу о культурной революции в Калмыцкой АССР//Тезисы докладов и сообщений по истории культуры Калмыцкой АССР. – Элиста, 1967. С.25.

7. Павлов Д.А. Вопросы истории и строя калмыцкого литературного языка. – Элиста, 1994. С.133-135.

8. Национальный архив Республики Калмыкия (НА РК). Ф.3. оп.2. Д.1144. Л.85.

9. Усов Д. По поводу введения русского алфавита для калмыцкого языка//Ойратские известия.- 1922. №3-4. С.173..

10. Там же. С.175.

11. Там же. 176.

12. НА РК. Ф.3. оп.2. Д.373. Л.122

Г.Б. Корнеев
г. Элиста, Россия

НАДПИСИ НА ЗНАМЕНИ ЭСЕЛЬБЕЙН САЙН-КА

Аннотация: *Статья посвящена старинным надписям, изображенным на древнем ойратском знамени, принадлежавшем легендарному хану Эсельбейн Сайн-Ка, одному из основателей ойратского государства и его потомку, нойону Амур-Сане. Первые описания и перевод этих текстов был выполнен Г.Н. Прозрителевым в 1912 г. в книге «Военное прошлое наших калмыкъ». В настоящей работе тексты, опубликованные Г.Н. Прозрителевым, сравниваются с оригинальными надписями, изображенными на знамени по оригинальному снимку 1912 г. К каждому тексту приводится транслитерация и современный перевод. Отдельно прослеживается история появления этого знамени в Тюменевском хуруле.*

Ключевые слова: *Эсельбейн Сайн-Ка, Амур-Сана нойон, нойон Деджит, ойратское знамя, мантры, сутры, тибетский язык, тибетский текст, ойратская письменность, Г.Н. Прозрителев.*

Летом 1912 года, готовя книгу «Военное прошлое наших калмыкъ», ставропольский краевед Г.Н. Прозрителев выехал в Астрахань, а затем в Александровский улус, чтобы увидеть калмыцкие материалы об Отечественной войне 1812 года. Во время посещения Тюменевского хурула взору исследователя предстали два древних калмыцких знамени. «Оказалось два знамени и оба очень ветхие. Относятся они еще ко времени появления калмыков в России и, как свидетельство бурного и славного прошлого калмыцкого народа, они представляют большой исторический интерес и для калмыка должны теперь служить призывом к новой лучшей жизни, призывом к возрождению и культурным успехам», — пишет о них Г.Н. Прозрителев [1, с. 90].

Первое знамя, под которым калмыцкий нойон Тюмень воевал с французами и входил в Париж, Прозрителев называет «Дайчи-тэнгри». Оно «...имеет изображение всадника на белом коне. “Дайчи-тэнгри” — святой воин, покровитель войны и воинов, помощник в сражениях и победах», пишет он [1, с. 90]. Знамя “Дайчи-тэнгри” широко известно в современной Калмыкии. О нем писали исследователи [2; 3], его рисовали и

реконструировали художники [4; 5; 6 с. 12], в честь него в Калмыкии было проведено два конных фестиваля [7]. Что касается второго знамени, то Г.Н. Прозрителев называет его «Знамя Саин-ка Исильбе». Это знамя не участвовало в Отечественной войне 1812 г. «На другом знамени начертаны только изречения на тибетском языке. На знамени имеется надпись: “Саин-Ка Исильбе”, т.е. князь Саин Исильбеев», — пишет о нем Г.Н. Прозрителев [1, с. 92].

Исследователь предпринял попытку сделать описание и перевести тексты, размещенные на втором знамени. «На знамени начертаны три “тарни” (заклинания) бурханов: Очир-Вани, Цаган-Шюкюртэни и Наймен-гегени» [1, с. 92]. Не владея тибетским языком, Г.Н. Прозрителев, очевидно, просил калмыцких монахов прочесть и перевести все надписи. Он перенес их на графику кириллицы и снабдил переводом на русский язык. Завершая описание знамени, ученый упоминает: «Кроме этих заклинаний (молитв) на знамени этом есть молитва “Ользе давхар”. Молитва эта читается при поминовении мертвых, освящении храмов и домов» [1, с. 93]. Ученый также приводит ее текст на графике кириллицы и перевод на русский язык.

Кроме описания двух знамен Г.Н. Прозрителев сделал и их фотографии. «Знамена хранятся в Александровском хуруле, добраться в который, благодаря большому разливу Волги нынешнее лето было не особенно легко, тем более что пришлось пригласить фотографа из Астрахани. Крайние неудобства при фотографии в степи, к сожалению, отразились на снимках» [1, с. 90]. Снимки двух древних калмыцких знамен вошли в первое издание книги Г.Н. Прозрителева в 1912 г., а затем и в репринтное издание 1990 г. Однако качество этих фотографий настолько плохое, что разобрать изображения и надписи не представляется возможным.

В своей книге Г.Н. Прозрителев упоминает о четырех священных текстах, изображенных на знамени. Однако при внимательном изучении даже не очень качественного снимка из репринтного издания видно, что полотно с надписями разделено на пять неодинаковых полей, каждое из которых содержит свою надпись, то есть надписей не четыре, а пять. В настоящей статье мы рассмотрим надписи на знамени Эсельбейн Сайн-Ка, а также постараемся проследить историю его появления у волжских калмыков.

Во время работы в фондах Ставропольского государственного музея-заповедника им. Г.Н. Прозрителева и Г.К. Пправе 21 марта 2019 г. мне удалось обнаружить оригинал фотографии знамени Эсельбейн Сайн-Ка¹. Изображение отличается отличной сохранностью и четкостью деталей, такой, что удалось без труда прочесть все надписи, идентифицировать и перевести их на русский язык. Неоценимую помощь в работе по идентификации текстов, написанных на знамени Эсельбейн Сайн-Ка, оказал ачарья Б.Л. Митруев². Рассмотрим все надписи старинного калмыцкого знамени подробно. Знамя Эсельбейн Сайн-Ка представляет собой прямоугольное полотно светлого цвета, обшитое со всех сторон паспарту из ткани темного цвета. С левой стороны на нем видны знаменные «языки», а с правой завязки, которыми знамя крепилось к древку. По центру знамени в прямоугольной, очевидно, вышитой нитками рамке изображаются различные буддийские тексты. Каждый текст вписан в свою специальную «графу». Снизу под ними на светлой части знамени имеется две надписи на ойратском ясном письме.

Первая надпись в описании Г.Н. Прозрителева озаглавлена как «Тарни Очир-Вани». Ученый приводит ее в следующем виде: «Омни ламба дара баазар бани, раза баяда сууха. Ом баазар вани хом пад» [1, с. 92]. На самом знамени указания на то, что мантра принадлежит божеству Ваджрапани, нет. Однако информанты Г.Н. Прозрителева не ошиблись, это мантра одной из форм божества Ваджрапани — Ниламбхара Ваджрапани (санскр. *nilambhara*

¹ Выражаю признательность директору Ставропольского государственного музея-заповедника им. Г.Н. Прозрителева и Г.К. Пправе Охонько Н.А. и главному хранителю отдела фондов Гальфингер Н.А. за допуск в фонды музея.

² Выражаю признательность Митруеву Б.Л. за помощь в работе по идентификации санскритских и тибетских текстов, а также редакцию переводов.

vajrapāṇi; тиб.; *phyag na rdo rje gos sngon can*) или «Ваджрапани в синих одеждах». В книге Г.Н. Прозрителева приведен лишь фрагмент этой мантры, тогда как на знамени написан полный текст: «Om nilambharadhāra vajrapāṇi rajñāpayati svāhā / Om nilambharadhāra vajrapāṇi rajñāpayati svāhā / Om nilambharadhāra vajrapāṇi rajñāpayati svāhā / Om vajrapāṇi rajñāpayati hūṃ phaṭ». Отдельно Г.Н. Прозрителев приводит «Перевод заклинаний Очир-Вани»: «Кто будет носить это тарни, то будет крепок, как железо, как лодка для плавания в море, как путеводная звезда при темной ночи, как дождь при засухе, как панцирь на войне, как большая гора при ветре, как камень во время пожара. Кто это тарни наденет, то, я буду с тем, как тень, следовать» [1, с. 93]. В действительности, настоящий текст не является переводом мантры. Это так называемый текст «пользы» (тиб. *phan yon*; ойр. *aṣi tusa*) от чтения и ношения защитного оберега с ее изображением.

Второй текст, подписанный Прозрителевым как «Цаган Шюкюртэни» представляет собой длинную мантру богини Белого зонта из текста «Дхарани Богини Белого Зонта» (тиб. *'phags pa de bzhin shegs pa'i gtsug tor nas byung ba'i gdugs dkar pocan gzhan gyis mi thub pa phyir zlog pa chen mo mchog tu grub pa zhes bya ba'i gzungs*; ойр. *tögünçilen boluqsani usnir-ēce yaruqsan xutuqtu sayān śūkiürtü busudtu ülü ilaқтаqçi yeke xarin xariuluqçi sayitur bütüqsen kemēkü toqtöl*) [8; 9]. Текст, который приводит в своей книге Г.Н. Прозрителев, такой: «Дадьята омь анниль анниль, кайсемь кайсемь, бирэ бирэ, семэ семэ, шанда шанда, данда данда, бэкэдэ бэкэдэ, бирэ бирэ, ди баазарь дара банда бандани, баазарь вани падь, хомь хомь урумь конромь падь сууха. Хом уремь, банда падь дагла суруншикъ сууха. Ом баазарь вани, банда, банда башани. Мама сарва дюсюрингь бенея гамь хомь хомь падь падь сууха» [1, с. 92]. Транслитерация тибетского текста со знамени такова: «Tadyathā om anale anale / khasame khasame / vaire vaire / saume saume / śānte śānte / dānte dānte / vīkhāde vīkhāde / vīre vīre / devi vajradhāri / bandha(ni) bandhani / vajrapāṇi phaṭ / om hūṃ hūṃ hūṃ ṣoṃ phaṭ svāhā / hūṃ hūṃ band(h)a phaṭ bdag la srung shig svāhā / om vajrapāṇi bandha bandha / A' ni nam A sarva duṣtam vinayākaṃ hūṃ hūṃ phaṭ phaṭ svāhā /». Видно, что Г.Н. Прозрителев очень точно записал старинное калмыцкое прочтение этой мантры.

В качестве перевода ее ученый приводит такой текст: «Если это тарни, написав на дереве, на материи, надеть на себя или читать, то его не возьмет никакое оружие до смерти, не будет отравлен, не сгорит, не утонет. Раскаленного железа не боится, не будет обманут, не умрет преждевременно неестественной смертью, злые духи не вселятся в нем, Сидит Окон-Тенгри всегда будет ему покровительствовать. При великом потопе спасется. Кто это тарни будет читать, будет долголетен, счастлив и здоров, кто умрет с произношением тарни, попадет в рай. Если это тарни вывесить, то прекратятся: междоусобия, эпидемии, неприятель будет поражен» [1, с. 93]. Очевидно, что это не перевод мантры Богини Белого зонта. Следует полагать, что калмыцкие монахи, не знавшие санскрита, вместо перевода слов мантры пересказали Г.Н. Прозрителеву пользу от её применения.

Не имея достаточной информации о буддизме, Г.Н. Прозрителев полагал, что «Наимен гегени» это тоже будда, как Ваджрапани или Богиня Белого зонта. Однако, «Наимен гегени» — это название священного буддийского текста, входящего в канон северного буддизма Кангьюр (тиб. *bka'-'gyur*). Тибетское название этого текста «*'phags pa gnam sa snang brgyad ces bya ba theg pa chen po'i mdo*» [10, с. 284-305], а ойратское — «*xutuqtu oqtorγui γazariyin nayiman gegēn kemēkü yeke külügüni sudur*», или коротко «*Nayiman gegēn*». Мантра «Омь агани нигани аджела манрал сууха», которую ученый приводит в своей книге, действительно имеется в этой буддийской сутре. Однако в традиции тибетского буддизма она больше известна как «*nyes sel gyi sngags*» — «Мантра, устраняющая недостатки». Кроме упоминания в сутре «*Nayiman gegēn*» мантра эта есть в сборнике буддийских заклинаний «Сунгдуй» (тиб. *Gzungs bsdus*). Современная транслитерация ее выглядит таким образом: «Om akani nikani avuyam maṇḍalaye svāhā». Очевидно, калмыцкие монахи-информанты Г.Н. Прозрителева знали ее только по тексту «*Nayiman gegēn*», о чем и сообщили ученому. Перевод этой мантры, приведенный Г.Н. Прозрителевым таков: «Если кто это тарни будет читать, то уничтожатся: на войне все напасти, не хорошее, неприятные

сны и злые духи» [1, с. 93]. Нужно отметить, что этот текст перевода, как и предыдущие, является пользой от чтения или ношения этой записанной мантры с собой. Следом за мантрой в этой «графе» содержится текст, который Г.Н. Прозрителев обозначил как «Ользе давхар». В книге «Военное прошлое наших калмыкь» ученый приводит его полный тибетский текст на кириллице в калмыцком прочтении, а также перевод на русский язык. В отличие от предыдущих текстов, являющихся санскритскими мантрами, записанными тибетскими буквами, текст «Ользе давхар» представляет собой фрагмент известной махаянской сутры «Мангала-кута» (тиб. *'phags pa bkra shis brtsegs pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*) [10, с. 200-224] на тибетском языке. В ойратском переводе название этой сутры звучит как «xutuqtu ölzöi dabxurlaqsan kemëkü yeke külügüni sudur» или коротко «ölzöi dabxur». Именно это короткое название использует Г.Н. Прозрителев. Транслитерация этого фрагмента такова: «bdag dang skal ldan rigs kyi bu/ /deng gi rgyu sbyor yon gyi bdag /sangs rgyas rnam kyis byin brlabs nas/ /bkra shis dam pa'i mdo sde 'di/ /nga yis brjod pa'i bsod nams kyis/ /nam mkha' lta bu kun khyab cing/ nyi zla lta bur kun gsal te/ /skar tshogs lta bur grangs mang zhing/ /sprin tshogs lta bur lhun grub ste/ /'ja' tshon lta bur mdzes sdug cing/ /ri rab lta bur brtan brjid che/ /sa gzhi lta bur kun bskyed cing/ /rgya mtsho lta bur gting zab pa'i/ /ljon shing lta bur 'dab rgyas te/ /yid bzhin (nor bu) rin chen ltar/ / ». Перевод на русский язык: «Пусть меня и благородных сыновей, обладающих удачей, [а также присутствующих] сегодня здесь милостынедателей благословят Будды. Силой заслуг от произнесения мной этой сутры [обладающей] высшим счастьем, [пусть исполнится желаемое также] как всеохватно пространство, как ясны солнце и луна, как многочисленны созвездия, как спонтанно появляются тучи, как прекрасна радуга, как величественна и непоколебима гора Меру. [Также], как все порождает земля, как глубоко дно океана, как развесисты ветви фруктовых деревьев, как драгоценность, исполняющая желания...»¹. Непонятным образом последние строчки этого фрагмента вынесены в следующую, четвертую «графу».

Четвертая графа начинается со слов продолжения третьей: «dgos 'dod bkra shis char ltar 'bab gyur cig/ om ā: hūṃ/ ratna brum ni a/ bkra shis par gyur cig /» — «...как счастливый дождь, исполняющий желания, пусть прольется! ОМ А ХУМ. РАТНА БРУМ НИ А. Да будет счастье!». Следующий фрагмент «nyin mo bde legs mtshan bde legs/ / nyi ma'i gung la bde legs shing/ / nyin mtshan rtag tu bde legs pa/ / dkon mchog gsum gyi bkra shis shog / /» — представляет собой четверостишие, обычно изображаемое на особых ритуальных шарфах – хадаках (тиб. *kha btags*). Хотя Г.Н. Прозрителев приводит эти строки в русской транскрипции надписи, об их переводе он не сообщает ничего. Можно предположить, что ученые калмыцкие монахи не сделали перевода этих строк для ученого. Перевод этих строк таков: «День превосходит, признаки [его] превосходны, Все ночи превосходны, Признаки ночи всегда превосходны, Да пребудет счастье Трех Драгоценностей». Две следующие строчки этой графы относятся к фрагменту текста благопожелания (тиб. *bsngo ba*): «gnas skabs su yang nam yang mu ge dang/ 'thab rtsod lo ni mi shis gud pa kun/...» — «Пусть даже временно никогда не возникают засухи, Конфликты и распри, неблагоприятный год и все виды упадка...». Далее это стихотворение продолжается в последней, пятой «графе».

В этой «графе» всего две строчки: «...nye bar zhi zhing bsam gtan ma lus pa/ 'bad med lhun gyis grub par bkra shis shog/» — «...Будут полностью устранены, и пусть будет благо спонтанного и без усилий обретения всех видов медитативного погружения!»². Завершая описание знамени, Г.Н. Прозрителев отмечает: «Знамя это весьма чтится калмыками по имеющимся на нем святым начертаниям, но прочесть их никто из калмыков не может и доступно чтение тибетской рукописи только духовным лицам» [1, с. 94-95]. Следует добавить, что при рассмотрении оригинальной фотографии знамени, внизу отчетливо видны две приписки на ясном письме: «esalbeyin sayin kā» и «amur sanā pouon». Исходя из этого, надо полагать, что это древнее ойратское знамя принадлежало ойратским правителям рода

¹ Здесь и далее перевод мой — Г. Корнеев.

² Перевод этого четверостишья выполнен Б.Л. Митруевым.

хойт со времен Эсельбейн Сайн-Ка до времен Амур-Саны. Какова же история этого знамени?

Ойратский владелец Эсельбейн Сайн-Ка принадлежал к древнейшему ойратскому роду хойт, являлся прямым потомком Худуха-беки и владел его личным отоком «Еке минган» [11, с. 114]. В ойратских хрониках Эсельбейн Сайн-Ка описывается как хитроумный военачальник, спасший свой народ от монгольского порабощения. Когда монголы захватили ойратов и вернулись восвояси, Сайн-Ка предложил отвоевать свободу военной хитростью. Он навьючил караван из 2500 верблюдов вооруженными воинами и под видом даров отправился к монгольскому хану. Там они захватили ставку монголов и, взяв с монгольского хана клятву о ненападении, вернули ойратам независимость [12, с. 78; 13, с. 58].

Прямой потомок Сайн-Ка, калмыцкий владелец Батур-Убаши Тюмень так описывал последствия этих событий: «В результате этой победы и пользы, принесенной ойратской государственности и вере, в благодарность все ойраты доверили Сайн-Ка власть, объявив ханом, а в связи с этим Далай-лама прислал печать. Печать эта была стальной, по форме четырехугольной, посредине нее имелась надпись на индийской письменности, а по краям написано: «Господин, владеющий отоком Еке Минган»¹ [13, с. 92]. Китайский историк Намсрай отмечает, что Сайн-Ка получил от Далай-ламы не только печать, но и титул хана и грамоту [11, с. 118]. Можно предполагать, что вместе с печатью Далай-лама прислал ойратскому владельцу Сайн-Ка и знамя. После гибели Эсельбейн Сайн-Ка право хранить символы государственной власти сохраняли его потомки. В монгольской исторической хронике «Летопись происхождения Чингис-хана, четырех ойратов и хошутских нойонов» говорится, что хотя Джунгарией и управляли цоросские ханы, государственную печать всегда держали хойтские владельцы [11, с. 118].

Во времена хана Галдан-Церена (тиб. *bskal ldan tshe ring*) хранителем государственных символов Джунгарии, а именно знамени хана был хойтский нойон Деджит (тиб. *bde skyid*), владелец отока «Еке Минган». Когда Галдан-Церен умер, и в Джунгарии началась смута, Деджит с женой и несколькими слугами, ища спасения, отправился в Россию [14, с. 151]. Тогда-то и было вывезено знамя джунгарского хана. По пути нойон Деджит некоторое время оставался у казахов, где наверняка встретился с Амур-Саной, от которого и получил главное хойтское знамя — знамя Эсельбейн Сайн-Ка. После смерти Амур-Саны в сентябре 1757 года Деджит вместе с двумя важнейшими ойратскими знаменами прибыл в Россию. Первое из знамен было знаменем джунгарских ханов, а второе — родовое знамя хойтских владельцев. Эти знамена хранились у потомков Деджита, калмыцких нойонов Тюменей, где и были сфотографированы Г.Н. Прозрителевым.

Сокращения

Тиб. — тибетский.

Литература

1. Прозрителев Г.Н. Военное прошлое наших калмыкь. Труды Ставропольской ученой архивной комиссии. Вып. III. Репринтное воспроизведение издания 1912 г. Изд-во «Санан». Ставрополь. — 1990. — 320 с.
2. Шараева Т.И. К вопросу о калмыцких боевых знаменах // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2012. — № 2. — С. 52-56.
3. Убушаев Н.Н. К вопросу о семантике монгольских и калмыцких боевых знамен // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2010. — №1. — С. 56-60.

¹ «iyimi ilayal ašida sanaqdashu ači tusa oyirodiyın törö šažın-du kürgüqseni tula oyirod bügüdër xanaži törö:n medöülzi xān colo duudaži dalai blamayin gegēnēsü öüni tustu tamağa ireqsen bui : ene tamağayın beye-inü bolud keb inü dörbölžin dundān enedkeq bičiqtei xoyur zahārni mongyolör yeke mingyani axalaqsan noyuni tamağa geži bičiqsen :: ::». Баатар Увш туурвисан Дөрвөн ойрадын түүх оршив. Bibliotheca oiratica, Т. II, Улаанбаатар, — 2006. — С. 92.

4. Висковатов А.В. Историческое описание одежды и вооружения Российских войск: в 19 частях. Ч 18. СПб., Типография В.С. Балашева и К°. — 1901. 81 с. +11 с. +122 л; илл.
5. Пархаев О. К. Русская армия 1812 г. Вып. 3. Москва. — 1989. — 32 открытки.
6. Гаря Рокчинский. (1923-1993). Живопись в евразийском пространстве культуры. Каталог. АУ РК «РИА «Калмыкия». — 2018. — 80 с.
7. <https://riakalm.ru/index.php/news/news/19268-konnyj-pokhod-s-uchastiem-zhitelej-kalmykii-prodolzhaetsya>
8. gDugs dkar mchog grub ma / Chos spyod rab gsal bzang skye bo'i mgul rgyan zhes by aba bzhugs so. Drepung loseling library society. — 2016. — p.305-322
9. Хутуqtu сауān šükürtü busudtu ülü ileqdeqci eke харin хариулаqci орšiboи (Фотокопия из коллекции автора). 60 с.
10. bKra shis brtsegs pa. mtsho sngon mi rigs dpe skrung khang. — 2000. — 444 p.
11. Сүхбаатар На. Баярсайхан Д. Хойдын түүх. Bibliotheca oirathica. Т. LVIII. Улаанбаатар. — 2016. — 244 с.
12. Gabang Shes-Rab. Dörbön oyirodyiyn töüke / Biography of Caya pandita in oirat characters. Corpus scriptorium mogolorum. Т.V. Ulanbator — 1967. — С. 73-97.
13. Баатар Увш. Дөрвөн ойрадын түүх оршив. Bibliotheca oiratica. Т.II. Улаанбаатар. — 2006. — 166 с.
14. Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста. Калм. кн. изд-во. — 2003. — 477 с.

А.Г. Кукеев, А.Б. Лиджиев, М.У. Монраев
г. Элиста, Россия

МАЛЫЕ ТЕКСТЫ КАК ОБЪЕКТ ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

*Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ в рамках проект № 19-012-00531
«Лексика материальной культуры калмыцкого языка: опыт этнолингвистического
исследования».*

Данная работа посвящена исследованию так называемых текстовых форм «малого жанра», или малых текстовых форм. Исследование данной проблематике представляет немаловажный интерес с точки зрения этнологии и этнолингвистических исследований традиционной культуры. Подобного рода тексты наиболее точно и ярко передают устойчивые формы образного мышления и модели поведения носителей культуры, которые являются содержательными и информативными в плане отражения национальной картины мира, а в культурологическом аспекте наиболее адекватно и максимально широко охватывают и отображают этническую картину мира. Интерес к изучению подобного рода текстов в рамках этнологии на разных уровнях заключается в необходимости исследований особенностей и закономерностей развития культуры, а также возможной реконструкции архаических представлений об устройстве мира. Поэтому изучение разных сфер традиционной народной культуры, представляет несомненный интерес. Согласно классификации устного народного творчества выделяют малые жанры фольклора, содержащие материалы малого объёма, куда входят пословицы и поговорки, загадки, фразеологизмы, а также малоисследованные письменные тексты именно «малого жанра» - это различного рода небольшие по объёму сутры, содержащие тексты гаданий, примет, суеверий и прочие тексты.

Особый интерес представляют пословицы и поговорки, которые «не что иное, как знаки определенных ситуаций или определенных отношений между вещами» [Пермяков, с. 21]. Они представляют собой устойчивые выражения или клише, в которых «в яркой,

чеканной форме обобщающие (а точнее, моделирующие) факты самой действительности» [там же, с. 14]. Пословицы и поговорки у различных этносов находят различное выражение, поскольку они имеют свою специфику, что продиктовано географическими, языковыми особенностями, на них может накладываться отпечаток образ жизни и экономический уклад, и прочие обстоятельства. Это может быть связано с тем, что «язык не является частью культуры, но он на протяжении своей истории аккумулирует в себе культурные смыслы; в значениях слов, во фразеологии, иногда даже в грамматике находят отражение представления о мире и человеке» [Толстая, с. 221].

Малые жанры несут поучительную функцию, которая знакомит с картиной мира и модель поведения, в них отражаются обычаи и нравы, быт и отношения между людьми, поэтому изучение данного жанра представляет интерес с точки зрения изучения калмыцкого языка, а также монгольского и бурятского языков, все это позволяет выявить национальные и языковые особенности калмыцкого этноса.

В калмыцком языке паремии часто строятся на игре слов или на созвучии, т.е. аллитерации. Например, об отношении к старшим по возрасту: **долан көвүнэс / доһлң өвгн деер** ‘хромой старик дороже, чем семеро сыновей’ [Тогаева, с. 108]; **өвгн күүнэ үг соңсхла – ухана сергмж / өндр деер һархла – чеежин сергмж** ‘послушаешь речь старого человека – приятно для ума, взберешься на высокое место – приятно для души’ [Тогаева, с. 109].

Подобного рода паремии на аллитерации имеются и у синьцзянских калмыков Китая, например в примете: **баһ көвүд нуһлур идвэл, «нуһн маштг болна» гиж келдг** [Namjil, с. 131] ‘если маленькие дети будут есть нуглур, то «будут маленького роста»’ (**нуһлур** – разновидность колбасы, сделанной из пилорической части желудка, **нуһн** – спина, позвоночник; рост), в данном случае на созвучии сонорных согласных. В другом примере также строится на игре слов и на тождестве шипящих согласных: **баһ көвүд зүркнэ шалхг идвэл, «шалтгта болна» гиж келдг** [Namjil, с. 133] ‘если маленький ребенок будет есть сердечную сумку, то «будет изворотливый»’. В другом примете, которая также строится на анафоре губного гласного «у»: **баһ көвүд ужрха идвэл, «ухан тату болна» гиж келдг** [Namjil, с. 134] ‘если маленький ребенок ест уджирху (утолщенная часть рубца), то «будет слабоумным»’. Подобное созвучие содержится в калмыцкой поговорке: **ухан уга юмнд, ужрха бас бээдв** если нет ума, откуда быть уджирхе [КРС, с. 728].

В некоторых случаях у калмыков России и Китая приметы, которые также относятся к малым жанрам, строятся по принципу тождества, к таким можно отнести следующие приметы, отмечен в тех случаях, если делать подобное, – то будет подобное же, например: **баһ көвүд богшурһа бую торһагин өндг хамһлхла, «чирэ цоохр болна» гих бую «севг бууна» гиж тул богшурһагин үүр уудлж өндгигнь хаһлхиг хөрһлдг** [Namjil, с. 107] ‘если маленькие дети разобьют яйца воробья или жаворонка, то «лицо будет пестрым» или «появятся веснушки», потому что нельзя искать воробьиные гнезда и разбивать яйца’. В данном случае речь идет о запрете, что нельзя наносит вред птица, связь проявляется в том, что яйца диких птиц пестрые, неоднородные по окраске, поэтому и лицо будет веснушчатым или в пятнах как яйца диких птиц. Приметы строятся как пословицы и поговорки, используя клише: **һарин альхн хотхр көвүдиг «хармч болна» гидг ба һарин альхннь тегш көвүдиг өггэч заңта күмн болна гидг** [Namjil, с. 117] ‘если у ребенка ладошка с впадиной, то «будет жадным», а если ладошка ровная, ребенок будет с характером дающего человека’. О плаксивом ребенке говорят, что станет голосистым: **уулимха көвүдиг «хөөнэнь дууч болна» гидг** [Namjil, с. 119] ‘про плачущего ребёнка говорят, что «будет певцом»’. Приметы также могут строиться на игре слов и аллитерации: **баһ көвүд нуһрсн, чимгн, тарг идвэл «нусха болна» гиж келдг** [Namjil, с. 119] ‘если, например, маленький ребенок ест спинной, костный или головной мозг, то говорят «будет сопливым»’. Очевидно, в данном случае связь на том, что мозг, спинной, костный или головной имеют студнеподобную консистенцию, то, очевидно, поэтому напоминают сопли, и ребенок, имеющий пристрастие к подобного рода пищевым изыскам, в дальнейшем будет сопливым.

Исследование текстов малого жанра позволит пролить свет на традиционной культуры монгольских народов с точки зрения этнологии, что позволит выявить особенности и закономерности развития культуры, а также возможной реконструкции архаичных представлений об устройстве мира.

Особый интерес представляет исследование текстов малого жанра на старописьменном калмыцком (тодо бичиг 'ясное письмо') и старописьменном монгольском языках, на которых написаны различного рода сутры, гадательные тексты, приметы и, конечно, паремии, т.е. пословичные изречения, связанные с вышеуказанной тематической группой. Помимо примет интерес представляют различные суеверия и поверья, в которых запечатлен коллективный опыт взаимоотношений с природной средой и её явлениями, построенного на прогнозе-предсказании.

Таким образом, исследование текстов малого жанра с точки зрения этнологии и этнолингвистики представляют значительный интерес, поскольку тексты малого жанра, пословицы, поговорки, загадки, благопожелания, проклятия, трехстишья, гадания, приметы монгольских народов и другие жанры, являются древнейшими и многообразными ритуально-магическими формами народной культуры. Калмыцкий язык, а также другие монгольские народы обладают богатым этнографическим, фольклорным и литературным наследием, которое, несомненно, отражает особенности народной культуры.

Литература

1. Калмыцко-русский словарь. М., 1977. 766 с.
2. Пермяков Г. Л. Основы структурной паремиологии. М.: Наука, 1988. 236 с.
3. Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая / Сост. и пер. 4. Тодаева Б.Х. Элиста, 2007. 840 с.
4. Толстая С.М. Фольклор и этнолингвистика // Славянская этнолингвистика: вопросы теории. М., 2013. С. 216-223. (240 с.)
6. Namjil T. Oyirad mongol-un zang uyile-yin soyol bishirel-un boti. Urumci: Sinjiyang-un arad-un keblel-yin horia. 2010. 457 h.

Д.С. Кулмаматов
г. Ташкент, Узбекистан

ЛИНГВОТЕКСТОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ЧАСТНЫХ ПИСЕМ ХИВИНЦЕВ И ИХ РУССКИХ ПЕРЕВОДОВ XVII в.

Аннотация: В статье анализируются восточные слова, встречающиеся в неопубликованных старинных русских переводах частных писем хивинцев XVII в., хранящихся в Российском государственном архиве древних актов в Москве. Особое внимание обращается на ориентализмы с новой семантикой, не отмеченные словарями русского языка.

Ключевые слова: переписка, письмо, перевод, челобитная, грамота, ярлык, касаба, кюнелдеш, частное письмо, письменные памятники.

Недостаточное исследование оригинальных письменных памятников, касающихся отношений России со странами Востока, ведет часто к непониманию истории русско-восточных культурных связей. К числу подобного рода источников можно отнести среднеазиатские дела, хранящиеся в фондах Посольского приказа Российского государственного архива древних актов (РГАДА) в Москве. Среди них большое внимание привлекают к себе своеобразные старинные русские переводы материалов переписки

хивинского царевича Авганмухаммеда¹ со своими родственниками, которые интересны и в литературном, и в лингвистическом отношении.

Всего нами обнаружено 10 старинных русских переводов таких писем. 6 из них были направлены к царевичу Авганмухаммеду: два от его старшего брата – хивинского царя Исфендияра (1633, 1641 гг.), одно от младшего брата – хивинского царя Абул-Газия (1646 г.), одно от тётки – царицы Сахибжамал (1641 г.), одно от его старшего племянника Сеидмухаммеда – сына царя Исфендияра (1644 г.); одно было послано женой царя Исфендияра – царицей Халбиби жене царевича Авганмухаммеда – царице Алтын (1641 г.). 4 сохранившихся русских переводов писем царевича Авганмухаммеда были адресованы его племяннику – хивинскому царю Сеидмухаммеду, матери – царице Падшее и тётке – Сахибжамал (1643 г.).

Как видим, адресатами и адресантами были знатные хивинцы – люди аристократического происхождения: ханы, царевичи, царицы. Поэтому их письма носят полуофициальный характер и лишь частично приближаются к русским частным письмам XVII в.

К сожалению, иноязычные оригиналы рассматриваемых нами переписок, написанные арабской графикой на официальных языках Средней Азии XVII в. – среднеазиатском тюрки («староузбекском») и фарси [см.: с. 5, 19–21; 3, с. 26–27] до нас не дошли, поэтому ниже анализируются лишь сохранившиеся их старинные русские переводы.

Рассматриваемые нами письма как разновидность эпистолярного жанра являются своеобразным литературным памятником, соединяющим в себе черты частного письма и официального документа, восточной разговорной речи в современном им русском переводе и делового канцелярского языка московских приказов XVII в.

Иноязычные оригиналы писем доставлялись послами или же достоверными лицами адресатов в Посольский приказ для ознакомления и перевода на русский язык. Согласно тогдашним дипломатическим правилам, переводы писем сначала читались государям для ознакомления и принятия решения, а затем вместе с их иноязычными оригиналами вручались адресатам. На это имеется прямое указание в одной из челобитных² царевича Авганмухаммеда к царю Михаилу Федоровичу³: «В н(ы)нешнем г(о)с(у)д(а)рь РМӨ (1641 – Д.К.) м году пришел к тебе великому г(о)с(у)д(а)рю от брата моего родново от юргенсково ц(а)ря Исминдеяря Арапхановича посол Аvezбакаы Батыр и по твоему г(о)с(у)д(а)р(е)ву указу тот посол у меня был и от брата моего от юргенского ц(а)ря Исминдеяря Арапхановича грамоту привез и та г(о)с(у)д(а)рь грамота в Посол(ь)ском приказе переведена и по твоему г(о)с(у)д(а)р(е)ву указу мне отдана» [РГАДА, фонд 134, опись 1, 1639 год, дело 2, лист 312]; в начале и конце старинного русского перевода письма хивинского царевича Сеидмухаммеда царевичу Авганмухаммеду от 30 августа 1644 г. имеются следующие пометы: «Г(о)с(у)д(а)рю чтено»; «Таковы грамоты верхняя и нижняя⁴ подлинная отосланы к балхинскому послу к Шихбабе съ толмачом съ Яковом Елагиным и ц(а)р(е)в(и)чю те грамоты и поминки отдат(ь) ему поволит г(о)с(у)д(а)рь» [РГАДА, ф. 109, оп. 1, 1644 г., д. 1, лл. 81–82]. А в конце старинного русского перевода письма 1633 г. хивинского царя Исфендияра царевичу Авганмухаммеду содержится помета о судьбе подлинника

¹ Сын хивинского хана Арабмухаммеда, в 1622 г. вместе с российским посланником Иваном Хохловым приехал в Москву, чтобы служить у царя Михаила Федоровича; умер в 1648 г. в г. Касимове.

² *Челобитная* – это акт, содержащий в себе просьбу или жалобу на что-нибудь.

³ Русские тексты XVII в. передаются средствами современной графики. Надстрочные знаки не воспроизводятся. Для облегчения чтения текста, написанного русской скорописью XVII в., сокращенные написания не сохраняются и соответствующие буквы, использованные нами для раскрытия того или иного слова, пишутся в круглых скобках. Буквенные обозначения чисел даются прописными буквами и дублируются цифирью в переводе на современное летосчисление. Личные собственные имена и географические названия также пишутся в соответствии с нынешними правилами, с прописной буквы.

⁴ Под фразеологизмом *грамота нижняя*, видимо, следует понимать текст старинного русского перевода письма хивинского царевича Сеидмухаммеда, а под фразеологизмом *грамота верхняя* – текст его иноязычного оригинала.

(иноязычного оригинала): «Подлинная грамота отослана к послу с приставом его съ Юрьем Редриковым и велено подат(ь) юргенскому ц(а)р(е)в(и)чю Авгану» [РГАДА, фонд 134, опись 1, 1633 год, дело 1, лист 63^а].

Следует заметить, что собственно русские частные письма, распространившиеся на Руси с XI в., назывались по-разному: сначала *грамотами*, а потом *грамотками*¹. Н.П.Панкратова, прослеживавшая историю русской частной переписки на Руси XI–XVII вв., отмечает, что в рассмотренных ею «письмах XVII в. слово *грамота* в качестве названия частного письма не встретилось» (7, 133). А в наших источниках, например, в «легендах переводчиков»², предшествующих старинным русским переводам писем из переписки хивинского царевича Авганмухаммеда со своими родственниками, они именованы *грамотами*:

«Перевод з грамоты юргенского Исфендияра царя какову писал к брату своему к Авгану царевичу с послом своимъ с Аvezбакеем в н(ы)нешнемъ во РМӨ (1641 – Д.К.) м году генваря въ I [10 – Д.К.] день»³ [РГАДА, ф. 134, оп. 1, 1639 г., д. 2, л. 312];

«Перевод з грамоты юргенского царевича Авганмагметя что посылает с посломъ Эмин Багатыремъ к матери своей Падши царицы в н(ы)нешнем во РНА [1641 – Д.К.] м году мая въ KE (25 – Д.К.) де(нь)» [РГАДА, ф. 134, оп. 1, 1641 г., д. 3, л. 305]. Название *грамота* употреблено по отношению к анализируемым нами письмам в самом тексте. В частности, оно встречается в письме Авганмухаммеда к своему племяннику Сеидмухаммеду от 25 мая 1643 г.: «... да буди вамъ ведомо что блаженные памяти брату своему Исфендияру царю послал было грамоту съ его послом с Аvezбакеемъ и в той грамоте писал, что мне себе надобно» [РГАДА, ф. 134, оп. 1, 1641 г., д. 3, л. 306]. А в письме хивинского царевича Ашрефмухаммеда к Авганмухаммеду от 30 августа 1644 г. оно называется в одном и том же контексте и *грамотой* и *грамоткой*: «Пишу сию любительную грамоту лутчи бы сам к благодати в(а)шей ехал а нежели сию грамотку с кемъ к вам посылат(ь)» [РГАДА, ф. 109, оп. 1, 1644 г., д. 1, л. 83].

Часто в «легендах переводчиков», а также в текстах старинных русских переводов писем хивинского царевича Авганмухаммеда и его родственников они в 28 случаях именованы *грамотами* и лишь в одном – *грамоткой*.

В русских письменных памятниках слово *грамота*, восходящее к *греч. τὰ γράμματα* (форма *мн.ч.* от *το γράμμα*), впервые по материалам «Словаря русского языка XI–XVII вв.» упоминается в Лаврентьевской летописи 1377 г. под 898 г. в значении «письменность, письмо, азбука»: «Симъ бо первое преложены книги Мараве лже презвася грамота словенская, яже грамота есть в Руси и в Болгарех Дунайскихъ». В этой же словарной статье приводятся и другие значения этого слова: «то что написано: книга, послание, надпись и т.д.; Грамота, уменье читать и писать; Деловой документ, акт (грамота)» [8, с. 119].

Следует заметить, что обычно официальные послания среднеазиатских правителей именовались *ярлыками*. Но, к сожалению, ни в одном из старинных русских переводов грамот среднеазиатских ханов XVII в. слово *ярлык* обнаружить нам не удалось. К тому же в восточных оригиналах, написанных арабской графикой на среднеазиатских тюрки и фарси, этих документов слово *грамота* имеет ряд соответствий *يارلىق* *yārliq* «ярлык, письменный указ, грамота хана», *خط* *xāṭ* «письмо, грамотка», *عنايت نامه* *ænāyāt nāmə* «милостивое письмо».

¹ В связи с характером писчего материала они назывались и *берестами* [см.: 1, с. 6–14]; [2, с. 3–6; 10, с. 4–12].

² Дополнительный заголовок, располагающийся в начале старинных русских переводов памятников деловой письменности XVII в., где переводчик говорит о характера документа, об авторе его, адресате и дате (см.: 5, 11).

³ Данное письмо с его русским переводом XVII в. было передано царевичу Авганмухаммеду хивинским послом Эмином Багадыром. На это имеется прямое указание в одной из челобитных царевича Авганмухаммеда к царю Михаилу Федоровичу, от 1641 г.: «В н(ы)нешнем г(о)с(у)дарь РМӨ (1641 – Д.К.) м году пришел х тебе великому г(о)с(у)д(а)рю от брата моего родново от юргенсково ц(а)ря Исминдеяра Арапхановича посол Аvezбака Батыр и по твоему г(о)с(у)д(а)р(е)ву указу тот посол у меня был и от брата моего от юргенског(о) ц(а)ря Исминдеяра Арапхановича грамоту привез и та г(о)с(у)дарь грамота в Посол(ь)ском приказе переведена и по твоему г(о)с(у)д(а)р(е)ву указу мне отдана» [РГАДА, ф. 134, оп. 1, 1639 г., д. 2, л. 312].

Это свидетельствует о том, что к этому времени (XVII в.), вероятно, слово *ярлык* в древнерусском языке вышло из употребления, и было заменено более привычным для него словом *грамота* [4, с. 85].

Словом *грамота* в XVII в. назывались и собственно русские частные письма, так называемые *грамотки*, распространившиеся на Руси с XI в.

Содержание старинных русских переводов писем хивинского происхождения и царевича Авганмухаммеда позволяет выявить в каждом из них, кроме общеупотребительных для того времени слов, своеобразные книжные обороты, витиевато построенные фразы с элементами церковнорелигиозной лексики. Эти языковые средства русского языка XVII в. использованы переводчиками Посольского приказа для точной передачи среднеазиатских языковых (тюрки и фарси) элементов, характерных для текста хивинских писем. Подобные факты можно встретить почти во всех письмах, имеющих в нашем распоряжении. Например, в своем письме жена царя Исфендеяра – царица Халбиби жене царевича Авганмухаммеда – царице Алтын (1641 г.), в частности, пишет: «... а после поздравленья тебе

об(ъ)являю (царица Халбиби – Д.К.) что мы здесь день и ноч(ь) за вас (Авганмухаммеда и Алтын – Д.К.) г(о)с(по)ду б(о)гу молитву возсылаем да об(ъ)являю тебе всеи стороне м(и)л(о)стью б(о)жиею дал б(о)гъ здоровы а вам бы в той стороне быт(ь) честным и здоровым а потом даи г(о)с(по)ди г(о)с(у)д(а)рьская м(и)л(о)сть и жалованье было над вами даи г(о)с(по)ди такъ амин ...» [РГАДА, ф. 134, оп. 1, 1639 г., д. 2, л. 200].

Словарный состав старинных русских переводов переписок хивинского царевича Авганмухаммеда со своими родственниками богат разнообразной лексикой и стереотипными фразами интимно-бытового и церковнорелигиозного характера: *брат, деверь, дядя (дьядка), мать (мамка), невеста (невестка), отец, племянник, сноха, сын, (сынишка), тетя (тетка); аминь, господь, молитва, денно и ночью молить господу бога, приносить молитву, судом божиим* и т.п. Кроме того, встречаются слова с новой семантикой (*касаба*) или же не отмеченные словарями русского языка (*кюнюлдеш*).

КАСАБА – «платок, щитый из тонкого полотна» [6, с. 382]: «... я (царица Халбиби) к тебе (царице Алтын) послала в поминках с послем с Аvezбакеем ... касаба женская красная что кладут на голову» [РГАДА, ф. 134, оп. 1, 1639 г., д. 2, л. 200].

По данным «Словаря русского языка XI–XVII вв.» омонимичное ему слово *касаба* со значением «селение, городок» засвидетельствовано в сборнике «Описание Турецкой империи, составленное русским, бывшим в плену у турок во второй половине XVII в.» под 1675 г.: «А изъ таго места Антакия ездю 14 дней да адной великой касабы. А въ той касабе жильцы все люди аравийтстин, а людбми оно немноглюдна» [9, с. 85].

КЮНЕЛДЕШ (КЮНУЛДЕШ) – «молочный брат»: «... послала (царица Сахибжамал) к вам (Авганмухаммеду и Алтын) дятки своего с с(ы)номъ Мискинем кюнюлдешем поминковъ ...» [ф.134, оп. 1, 1639 г., д. 2, л. 203] [см. об этом слове: 11, с. 554].

Все изложенное позволяет сделать следующее заключение:

1. Рассмотренные письменные памятники являются первыми русскими переводами, осуществленными со среднеазиатских языков – тюрки («староузбекского») и фарси.

2. Слово *грамота* к XVII в., став привычным в русском языке и употребляясь в текстах документов различных жанров, приобрело новые значения: в старинных русских переводах среднеазиатских деловых документов XVII в. словом *грамота* обозначалось не только «послание официальных лиц», но и «послание частных лиц».

3. Анализ словарного состава текстов старинных русских переводов среднеазиатской деловой письменности дает весьма интересный материал для изучения истории восточной заимствованной лексики в русском языке.

Литература

1. Арциховский А.В., Тихомиров М.Н. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 951 г.). – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1953. – 68 с.
2. Жуковская Л.П. Новгородские берестяные грамоты. – М.: Наука, 1953. – 128 с.
3. Кулмаматов Д.С. К истории официальных письменных языков Средней Азии XVI-XVII вв. // *Xorijiy filologiya. Til. Adabiyot. Ta'lim. Ilmiy-uslubiy, adabiy-badiiy jurnal.* – Samarqand, 2001. – № 1. – В. 26–27.
4. Кулмаматов Д.С. К истории употребления слова *грамота* в старых русских переводах среднеазиатских деловых документов XVII в. // *Актуальные проблемы переводоведения. Материалы республиканского научно-практического семинара.* – Т., 2012. – С. 84-86.
5. Кулмаматов Д.С. Среднеазиатские дипломатические документы и их русские переводы XVII в. (Грамоты. Челобитные). – М.: МПГУ, 1994. – 109 с.
6. Миллер Б.В. Персидско-русский словарь. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1953. – 668 с.
7. Панкратова Н.П. Из истории частной переписки на Руси // *Изучение русского языка и источниковедение.* – М.: Наука, 1969. – С. 127–155.
8. Словарь русского языка XI-XVII вв. – М.: Наука, 1977. – Вып. 4. – С. – 403 с.
9. Словарь русского языка XI-XVII вв. – М.: Наука, 1980. – Вып. 7. – 403 с.
10. Янин В.Л. Я послал тебе бересту. – М.: МГУ, 1965. – 192 с.
11. Vásáry I. The Institution of Foster-Brother (emildás and kökaldás) in the Cningisid Statee // *Akta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* – Budapest, 1982. - Tomus XXXVI (1-3). – S. 554– 562.

Г.Г. Кульсарина
г. Уфа, Россия

ДИАЛЕКТИЗМЫ В ЛЕКСИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЕ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА (НА МАТЕРИАЛЕ БАШКИРСКОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА)

Аннотация: Тексты башкирского народного творчества свидетельствуют о богатстве и разнообразии его лексического фонда, включающего в себя всю совокупность средств башкирского языка. Диалектные единицы, вычлененные из корпуса башкирского фольклора, позволяет сделать вывод о самобытности фольклорной стилистики и поэтики и способствует раскрытию этноязыковой картины мира башкир.

Ключевые слова: фольклорная диалектология, башкирское народное творчество, этноязыковая картина мира.

Наибольшую актуальность в современной науке приобретает изучение лексических особенностей текстов фольклора. Территориальная неоднородность языковых средств текстов народного творчества заинтересовала специалистов еще на заре фольклористики. Любое фольклорное произведение исполняется на том или ином диалекте, который используется певцами и сказителями в повседневной жизни, а диалекты отличаются друг от друга по целому ряду фонетических, лексических и грамматических показателей. Идея пространственной разнородности фольклорных произведений на различных уровнях впоследствии получила широкое освещение в специальной литературе. О взаимоотношениях фольклора и народной культуры Б. Н. Путилов пишет: «Фольклорная традиционная культура в своем конкретном наполнении всегда региональна и локальна. Ее естественная, нормальная жизнь повязана с жизнью определенного, ограниченного теми или иными рамками коллектива, включена в его деятельность, необходима ему и реализуется характерными для

него социально-бытовыми нормами. Обусловленность фольклорной культуры, ее содержания, структуры, функций региональными и локальными факторами социоэтнического порядка несомненна» [6, с. 156-157].

Анализ употребления территориально ограниченной лексики в текстах народного творчества является одной из важных задач лингвофольклористики, заключающейся в изучении специфики языка фольклора в его отношении к литературному языку и народным говорам. О взаимосвязи устно-поэтической речи с речью литературной А. Т. Хроленко отмечает, «язык народной словесности – и лоно литературной речи, особенно языка художественной литературы, и постоянный подпитывающий ее источник» [10, с. 109]. Одним из наиболее весомых доказательств того, что фольклорная диалектология существует, является постулируемое с древних времен положение о том, что вся народная культура по своей природе диалектна. «Народная культура столь же диалектна и является не менее ярким показателем этноса и этнических образований, чем язык» [8, с. 29].

Словарный фонд текстов башкирского народного творчества включает всю совокупность средств башкирского языка. Большой пласт лексики фольклора составляют, безусловно, общеупотребительные слова в своем прямом значении, которые активно используются как в устной, так и в письменной речи. Нейтральные слова и выражения способствуют тому, чтобы фольклорные тексты стали общепонятными и подлинно народными. Изучая семантику фольклорных произведений А. Т. Хроленко, утверждает то, что «на характер языка фольклора влияют многие факторы, в том числе и факторы многоязычности населения той или иной территории» [11, с. 87]. При изучении текста, как литературного, так и фольклорного, диалектной лексике исследователи уделяют большое внимание. Как справедливо отмечает В. А. Маслова, «изучение диалектов дает бесценный и неисчерпаемый материал для того, чтобы понять законы развития языка, ибо языковые особенности любого местного диалекта обусловлены не небрежностью речи его носителей, а строгими историческими закономерностями» [5, с. 77].

Как известно, диалекты в своей основе – это говоры сельского населения, до сих пор являющиеся средством устного общения. Записанные учеными и исследователями от рассказчиков, единицы этой лексической группы придают языку фольклора живость и подчеркивают его народность. Фольклорный текст в процессе «эксплуатации» подвергается различного рода изменениям, сокращениям, дополнениям, которые допустимы в определенных рамках, установленных устно-поэтической традицией. Исполнитель, не отступая от канона, привносит в текст произведения что-то новое, какие-то дополнительные вербальные средства, черпая их из резерва традиции. Все это укладывается в определение «вибрация текста», под которым понимается «варьирование как чередование обратимых замен элементов с одинаковыми функциями» [12, с. 109]. При подготовке к печати редакторы и корректоры в некоторых случаях убирают диалектные слова из текстов, иначе многие читатели просто не поняли бы их содержания. Однако в башкирских фольклорных сборниках эти лексемы все же встречаются. Среди них есть как фонетические (*ерзе, быныга, ашамага* и др.), так и лексические (*кызыраган*) диалектизмы: *Баралар быллар, баралар, яуын оторо шәбәйеп китә, күк күкрәп, йәшен йәшинәй. Шунан теге кыз быныга тагы һыйына башлай* (букв. Идут они, идут, дождь льет сильнее, гром гремит, молния сверкает. И тогда та девушка начала прижиматься к нему) [3, с. 78]; *Батша мул итеп тороп ит һалдыра, ит бешеп сыккас, ашамага ултыралар* (букв. Царь приказал сварить много мяса, и они сели ужинать) [2, с. 147]; *Бер вакыт Торахандың айгыры кызыраган* (букв. Однажды конь Торахана заржал) [4, с. 98]; *Борон-борон борондан / Кеше-мазар бумаган, / Килеп аяк басмаган, / Барлыгын һис кем белмәгән. / Дүрт ягын диңгез ураткан / Буган, ти, бер урын. / Анда буган, ти борон / Йәнбирзе тигән карт мән / Йәнбикә тигән карсык* (букв. В древнюю пору, давным-давно было, говорят, место одно, куда никто не ступал ногой, и на целом свете никто не знал, не ведал о суше той. С четырех сторон обступала это место морская вода. С незапамятных пор проживала там семейная чета: старик по имени Янбирде с Янбикюю, старухой своей) [9, с. 7].

Среди диалектизмов текстов башкирского народного творчества преобладают глаголы и наречия: *Быны белгәс, хан оялышынан шартларзай булган, асыланган, яматайланган, акырған-бакырған. Яматайланган – яманга әйләнгән (стал дурным, скверным, нехорошим)* (букв. Узнав это, хан от стыда чуть не лопнул, орал-визжал, дурным стал) [3, с. 159]; *Әй алышалар, әй алышалар, алыша торғас, Кыран батыр дейеү пәрейзе тасылдаткансы ергә һуга. Таскылдатып – шапылдатып* (ударив) (Борются-борются, наконец Кыран-батыр демона ударил об землю) [2, с. 261]; *Сейле-бешле ашты әпен-төпөн генә ашагандар за былар йокларга яткандар. Әпен-төпөн – арлы-бирле (кое-как)* (букв. Они легли спать, кое-как поев недоваренный суп) [4, с. 315]; *Был бик базанып кайткан икән, ти. Базанып – кизәнеп* (в ярости) (букв. Говорят, пришел домой, сильно разъяренный) [3, с. 476]; *Шулай бер көндө бабай балык бағырға барған. Бағырға – карарға* (смотреть) (букв. Старик однажды пошел рыбу смотреть) [4, с. 208]; *Гафи малайы инәһенә: – Киленегеззе ситкә сыгарып йөрөтмәгез, – тип әйтеп, тискеп китә. Тискеп – киәтеп* (предупредив) (букв. Сын Гафи, перед уходом, предупредил свою мать: «Невестку не выпускайте из дома») [2, с. 283].

Диалектизмы понятны не всем, поэтому при публикации к таким словам прямо в тексте даются комментарии, например: *Эсә торғас, сызаманы, ти, хан. – Һуң, был ни нәхтә (ни нәмә)? – тип һораны, ти* (букв. Хан, говорят, выпив, не стерпел. Спросил, говорят: – Ну, что это?) [3, с. 194]; *Баксаларзың эсендә бер коток (козок)* (букв. Внутри сада есть один колодец) [2, с. 107].

Иногда в фольклорных текстах встречаются диалектные фразеологизмы: *Асыл караһалар, ни күззәре менән күрһендәр, - козалар ай за көн, най за куй уйнап яталар* (букв. Когда они открыли и посмотрели, увидели, что сваты, забывшись, не обращая ни на кого внимания, лежат и играют) [4, с. 459].

Фольклорные тексты, собранные нами в районах Республики Башкортостан, подтверждают тот факт, что наибольшее количество диалектных черт проявляется на фонетическом и морфологическом уровнях. Так, среди фонетических особенностей говора информантов Зианчуринского района можно отметить замену звука «б» на «в», «к» на «х»: *Борон-борон да түгел заманда, алыс та, якын да түгел бер ауылдың ситендәге өйзөң артындагы дегәнәлектә ядвыр башлы бер кызыккай курсак уйнаған. Курсагына ауыз-морон, күз-каш яһаған, кораманан күлдәк тегеп кейзергән, хатта башынан алып бет тә еваргән* (букв. Не в такие древние времена, не в далекой и не в близкой деревне одна девочка с лохматой головой играла с куклой. Кукле нарисовала нос и губы, глаза и брови, из лоскутков сшила платье, даже пустила из своей головы вошь) [7]. Традиционно при записывании полевых материалов задача состоит в фиксации слов и минимальных контекстов, обеспечивающих семантизацию диалектных слов. Факт наличия в этом случае является единственным и самодостаточным условием идентификации говора или диалекта. Выбор слова или фразеологизма носителем диалекта в процессе коммуникации определяется темой и ситуацией общения, а также языковой компетенцией говорящего.

Безусловно, роль сказителя фольклорного текста исключительно велика. Сказитель воспроизводит словесную ткань произведения, опираясь на нормы современного ему диалекта. Например, уникальными в фонетическом плане оказались тексты сказок, записанные в Федоровском районе: *Борон-борон заманда әвей белән бавай йәшәгән тей. Аларзың бик сивәр бер ғызлары буган тей. Алар бик ярлы буганнар, йәшәгән урыннары бик матур гара урманнык буган тей. Шу урманның уртаһында гаскыннар йәшәгән тей. Берзән-бер гөндө гаскыннар теге ғыззы урлап әпкиткәннәр. ...Бы ғыз гуманга каган тей. Мының малайы туған, бала бугас әүерәп торған тей бы ғыз. Малай үсеп өс йәшлек буган, әнейе белән яланга сығып йөрөй башлаган уйнарга* (букв. В давние-давние времена, говорят, жили старуха и старик. У них была одна очень красивая дочь. Они, говорят, жили очень бедно, рядом с очень красивым темным лесом. Говорят, в центре этого леса жили беглецы. Однажды беглецы украли эту девушку. ...Эта девушка забеременела, говорят. Родила сына и жила, утешаясь ребенком. Когда мальчик достиг трехлетнего возраста, с матерью начал выходить на поляну играть) [1]. Здесь в местном говоре согласные «к, к» в начале слова

заменяются на «г, ғ», «б» в середине слова – на «в», отмечаются также фонетические особенности в окончаниях глаголов множественного числа.

Таким образом, тексты башкирского народного творчества свидетельствуют о богатстве и разнообразии его лексического фонда, включающего в себя всю совокупность средств башкирского языка. Диалектные единицы, вычлененные из корпуса башкирского фольклора, позволяет сделать вывод о самобытности фольклорной стилистики и поэтики и способствует раскрытию этноязыковой картины мира башкир.

Литература

1. Багаева Х. Ш., 1951 г.р., дер. Батырово Федоровского района РБ // Кульсарина Г. Г. Полевые материалы автора. 2015.
2. Башкорт халык ижады. Батырзар тураһындағы әкиәттәр. – Өфө : Башкортостан китап нәшриәте, 1978. – 352 б.
3. Башкорт халык ижады. Новеллистик әкиәттәр. – Өфө: Китап, 2008. – 568 б.
4. Башкорт халык әкиәттәре. Йәшәгән, ти, батырзар. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1990. – 536 б.
5. Маслова В. А. Лингвокультурология: учеб.пособие для студ. высш. учеб. заведений – М.: Издательский центр «Академия», 2001. – 208 с.
6. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. – 464 с.
7. Султанова Р. А., 1966 г.р., дер. Бикберда Зианчуринского района РБ // Кульсарина Г. Г. Полевые материалы автора. 2015.
8. Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – 512 с.
9. Урал батыр. – Өфө: Информреклама, 2005. – 120 б.
10. Хроленко А. Т. Лингвофольклористика. Листая годы и страницы. –Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2008. – 229 с.
11. Хроленко, А.Т. Основы лингвокультурологии: учебное пособие. – М, Флинта: Наука, 2004. – 184 с.
12. Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция. – М.: ОГИ, 2005. – 272 с.

Л.А. Лиджиева, Д.Б. Годгаев, Э.В. Отхонова
г. Элиста, Россия

ОСОБЕННОСТИ УПОТРЕБЛЕНИЯ ПРОСТРАНСТВЕННЫХ ЗНАЧЕНИЙ ПАДЕЖЕЙ И ПОСЛЕЛОГОВ В КАЛМЫЦКОМ ЯЗЫКЕ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-012-00551 «Категория пространства в монгольских языках: типология и диахрония» и внутривузовского гранта КалмГУ в рамках проекта «Монгольское и тюркское языкознание: традиции и инновации».

Аннотация. В данной статье рассматриваются пространственные отношения, выраженные послелогам и падежами, в современном калмыцком языке. В качестве примера, даны пространственные значения, которые передают формы дательно-местного падежа и послелогов. Значения их могут совпадать, однако послелог в сочетании с косвенными падежами выражают более тонкие и разнообразные оттенки пространственных отношений. Имеются и такие значения, которые падежными формами не выражаются.

Ключевые слова: падежи, послелог, дательно-местный падеж, калмыцкий язык, нахождение, приближение.

Различия между функциональными сущностями послелогов и падежных аффиксов очень значительны. Они основываются на самой природе их значений: грамматический показатель в отличие от послелога, действительно, синсемантичен, в нем одна релятивность (указание на синтаксическую зависимость имени), – вне того слова, часть которого он составляет, грамматический показатель значения не имеет. Послелог же, как и всякое слово, обладает не только грамматическим, но и лексическим значением. «Агглютинированные частички» – падежные аффиксы полностью лишены самостоятельного лексического значения, в то время как послелогов в той или иной мере сохраняют его. Они относятся к гетерогенным, а не гомогенным рядам и выражают различные типы языкового значения. По грамматической роли, считает В.А. Исенгалиева, послелогов аналогичны падежным аффиксам, но отличаются от последних тем, что они самостоятельны в смысловом и фонетико-произносительном отношении" [2, с. 85]. Послелог, в отличие от морфемы, с формальной точки зрения, обладает выделяемостью, представляющей собой минимум самостоятельного слова, и входит в словарный состав языка.

Что же касается соотношения значений послелогов и падежных показателей, то в данном вопросе мы придерживаемся мнения, что падежи не всегда охватывают все оттенки значений, выражаемых послелогов. С помощью послелогов можно различать более сложные логические связи, чем с помощью падежей. Многие исследователи указывают на синонимичность той или иной падежной формы и послеложной конструкции. Но абсолютной синонимии, на наш взгляд, в таких случаях не наблюдается.

«Падежные аффиксы выражают грамматические значения самого высокого уровня абстракции, семантика же послелогов, если не принимать во внимание частные случаи, довольно конкретна» [6, с. 51]. Употребляясь наряду с падежными аффиксами, послелогов, расширяют и обогащают разнообразными смысловыми оттенками круг значений падежной формы. Послелогов также выражают целый ряд оттенков значений, которые не могут быть переданы падежными формами. Таким образом, большинство послелогов употребляется для дополнения и конкретизации значений, выражаемых падежными показателями, в то время как падежи передают самые общие отношения.

Поскольку послелогов всегда сочетаются с определенными падежами, то, естественно, происходит стандартизация их употребления в привычных для носителей языка моделях сочетаемости. В составе аналитической конструкции "падежная словоформа + послелог" послелог не утратил своей лексической раздельности и собственной семантической характеристики.

В отличие от послелогов, управляющих падежами имен и субстантивированных причастий, другая группа послелогов сочетается с наречиями, реже – с прилагательными, деепричастиями при помощи примыкания.

«Каждый падеж выступает как носитель различных значений, формирующихся на основе определенных синтаксических связей и отношений в словосочетаниях и в предложениях. Значение имени в форме того или иного падежа определяется и характером отношений внутри залоговых конструкций, а также причастных и деепричастных оборотов, входящих в структуру залога» [5, с. 45].

В калмыцком языке к пространственным падежам принято относить дательноместный, орудный, исходный и направительный. Они характеризуются объектно-определятельными и обстоятельственно-определятельными отношениями. Для передачи различных оттенков значений употребляются послеложные конструкции – сочетания падежных словоформ с послелогов, которые дополняют и усиливают пространственное значение самой падежной формы. Например, сравним значения дательноместного падежа и некоторых послелогов в современном калмыцком языке.

1. Нахождение

Значение местонахождения предмета или лица может передаваться дательноместным падежом или послелогов и указывать на:

- а) нахождение предмета, как на горизонтальной, так и вертикальной поверхности:

Дательно-местный падеж: *Кергтэчн, керг уга һазрт, пол деер, герин эрст дала үстэ кевсмүд өлгэтэ бээнэ* (Б.А.). ‘Везде, где нужно и ненужно, на полу, на стенах дома развешены ворсистые ковры’; *Ууцнь шорад, чеежнь ширэд* [Тод.]. ‘По пояс в земле, а помыслами – на троне’;

Послелого: *деер* ‘на’; *деерк* ‘на, находящийся сверху’: *Тергн деерк улс э-чимэн тасрад одв* (Н.М.). ‘Люди, сидевшие на телеге, замолчали’; *Алтн дуулхиг барун цох деерэн таливв* (Ж.). ‘Золотой шлем он сдвинул на правый висок’.

б) нахождение предмета в открытом пространстве:

Дательно-местный падеж: *Деер теңгрт эвр герлтэ одд чирмлдэд бээнэ* (Б.А.). ‘Вверху, в небе ярко сверкали звезды’;

Послелого: *Теңгр деер олн одд гилвкнэ* (Э.К.). ‘На небе сияет множество звезд’.

в) нахождение предмета внутри полого и неполого предмета:

Дательно-местный падеж: *Заводын хот уудг герт болхла көдлмичнрт шимтэ сэн хот кимдэр хулдна* (Б.А.). ‘В столовой завода рабочим дешево продают вкусную еду’; *Тегэд нуурт лец болн саз өскэжэнэ* (Б.А.). ‘В озере разводят леца и сазана’.

Послелого *дотр* ‘в, внутри’; *дотрк* ‘в, внутри’: *Не, Мергн, эн хойр хар махла авад, селн-селн деегшэн шивэд хавлад авад бэ, - гижэ көвүһэн хотхр дотр темэнэ өөр зогсав* (Э.К.) ‘Ну, Мерген, возьми эти две черные шапки и, по очереди подбрасывая их, лови, – сказал ему, (отец) остановил сына в низине около верблюда’; *усн дотрк захсн дольгн* ‘рыба, находящаяся в воде, резва’;

г) нахождение вблизи ориентира. Падежное употребление данного значения встречается очень редко. В основном, оттенки значения передаются через послелого. Данная группа слов довольна многочисленна в калмыцком языке.

Дательно-местный падеж: *Өндр уулын белд өнр нутг дуркнэ*. ‘У подножия высокой горы счастливо живет многочисленный нутук’ (КРС).

Послелого: *алднд* ‘около, вблизи, у’, *деер* ‘возле, около’, *захд* ‘у, около’, *көвэд* ‘у, около’, *зерглдэд* ~ *зерглэж* ‘рядом, около’, *өөр* ‘около, рядом, у, возле’, *өөрк* ‘находящийся рядом, около, возле’, *өөрхн* ‘рядом, около, у, возле’, *хажуд* ‘у, возле, около’, *хажудк* ‘находящийся возле, у около’, *шидр* ‘около, вблизи, при’, *эргнд* ‘около, вокруг, возле, в окрестности’, *эргндк* ‘около, вокруг, возле, в окрестности’: *Алтна өөр улан мөңгн шарлэжн үзгддг, сэн күүнэ өөр му күн сэн болж медгддг* (КРС). ‘Около золота и медь желтеет, около хорошего человека и плохой кажется лучше’; *Өцклдүр сө би тер шавр герин өөрк һатлһар орж һарад, ца хажуднь бээх малын услур одхар йовлав* (Б.А.). ‘Вчера ночью, пройдя через переправу, возле саманного дома, я направился к колодцу, находящемуся сзади него’; *Хүрмд орхин төлэ хөр шаху улс мекләд, машин хамхрв гинэд Ээдрхнэ хажуд мадниг хонулжана* (С.А.). ‘Для того чтобы попасть на свадьбу, он обманул около двадцати человек, заставив нас ночевать возле Астрахани, сославшись на поломку машины’;

2. Приближение

Значение направленности действия к пункту, предмету или лицу может выражаться дательно-местным падежом или послелогоми и указывать на:

а) движение внутрь ориентира:

Дательно-местный падеж: *Өдртнь халунла хөөч малан хашиад орулж кевтүлдгэж* (Н.М.). ‘Днем, в жару, пастух загонял животных во двор’;

Послелого: *дотр* ‘в’: *Эдн гер дотр орв*. (КРС). ‘Они вошли в дом’.

б) движение к ориентиру:

Дательно-местный падеж: *Ялчнр эзнэ герт курч ирцхэв* (Э.К.). ‘Батраки подошли к дому хозяина’.

Послелого: *тал* ‘к, по направлению, в сторону’: *Тер кевтэн көвүн хаши тал одад, көкжэсн туһлын уйчкад, үкрмүдэн тууһад һарв* (Н.М.). ‘Затем мальчик подошел к сараю, привязал сосавшего теленка и стал выгонять коров’;

б) движение на поверхность ориентира (контактность):

Дательно-местный падеж: *Эдн керм деерэс һазрт буув*. (И.Н.). 'Они спустились с парохода на землю'.

Послелогои: *деер 'на'*: *Нуурин көвә деер ирәд, машин арһулдв* (КРС). 'Приехав на берег озера, машина замедлила ход.

Выше нами рассмотрены пространственные значения дательно-местного падежа и послелогов, которые могут совпадать. Но в современном калмыцком языке имеются и такие значения, которые могут передаваться только послелогоми. Например: нахождение предмета за или перед ориентиром, между, под ориентирами и т.д.

Таким образом, падежные формы, с одной стороны, послеложные конструкции, с другой, выражают одни и те же значения. Однако послелогои в сочетании с косвенными падежами выражают более тонкие и разнообразные оттенки семантико-грамматических отношений (пространственных, временных и др.) Большинство послелогов служит для передачи таких значений, которые падежами имен не выражаются.

Источники

Тод. – Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая. / Сост. Тодаевой Б.Х. – Элиста, 2007. – 839 с.

Б.А. – Бадмин Алексей. *Зултрһн – теегин ноһан* [Зултурган – трава степная]. – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1976. – 367.

Ж – Жаңһр: *Хальмьг баатърлыг дуулвър* [Джангар: Калмыцкий героический эпос]. – М.: Наука, 1978. – Т. 1. – 442 с.

Н.М. – Нармин Морхаж. *Манцин цаһан ташу* [У седого Маныча]. – Элст, 1975: Хальмг дегтр һарһач. – 445 х.

Э.К. – Эрнжәнә Константин. *Һалан хадһл* [Береги огонь]. – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1979. – 590 х.

КРС – Калмыцко-русский словарь /под редакцией Б.Д. Муниева/. М.: Русский язык, 1977. – 768 с.

С.А. – Сусен Аксен. *Олна жирһлин гүргүд* [В горниле народной жизни]. – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1974. – 216 х.

И.Л. – Инжин Лиж. *Мартгдшго нерд* [Незабываемые имена]. – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1990. – 192 х.

Литература

1. Бадмаев Б.В. Проблема служебных частей речи в современном калмыцком языке: послелогои // Вопросы теоретической грамматики калмыцкого языка. Сб. научных статей. – М.-Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2000. – С. 90-112.

2. Исенгалиева В.А. Служебные слова и послелогои в казахском языке. – Алма-Ата: Изд-во АН КазССР, 1957. – 148 с.

3. Кибрик А.Е. К типологии пространственных значений (на материале падежных систем дагестанских языков) // Язык и человек. – М.: МГУ, 1970. – С. 110-156.

4. Лиджиева Л.А. Послелогои калмыцкого языка в историко-сопоставительном освещении. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2017. – 143 с.

5. Харчевникова Р.П. Функциональный аспект исследования категории падежа в современном калмыцком языке // Вопросы теоретической грамматики калмыцкого языка. – Вып. 2. – М.; Элиста: КалмГУ, 2006. – С. 45-65.

6. Щербак А.М. Очерки по сравнительной морфологии тюркских языков: Наречие, служебные части речи. – Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1987. – 152 с.

СРЕДСТВА ВЫРАЖЕНИЯ ПРОСТРАНСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В КАЛМЫЦКОМ ЯЗЫКЕ (НА ПРИМЕРЕ ПОСЛЕЛОГОВ, ОБОЗНАЧАЮЩИХ ОБЛАСТЬ ПРОСТРАНСТВА ВБЛИЗИ ОРИЕНТИРА)

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-012-00551 «Категория пространства в монгольских языках: типология и диахрония» и внутривузовского гранта КалмГУ в рамках проекта «Монгольское и тюркское языкознание: традиции и инновации».

Аннотация. *Статья посвящена описанию средств выражения пространственных отношений в современном калмыцком языке. Выявлены и описаны послелого, обозначающие область пространства вблизи ориентира. Семантика локализации APUD ('любая область пространства рядом с ориентиром / вблизи ориентира') широко представлена послелогоми. Значения нахождения рядом с ориентиром, движения к ориентире, приближение, движение от ориентира, удаление ярко выражены именно послелогоми. Помимо общего значения, каждый послелог имеет еще и определенные нюансы пространственных отношений.*

Ключевые слова: *послелого, пространственные отношения, калмыцкий язык, локализация, нахождение рядом с ориентиром, приближение, удаление.*

Пространство является одной из универсальных категорий, которая изучается в философии, естествознании, психологии, культурологии, гуманитарных науках и др. В течение многих лет семантика пространственных отношений является одной из актуальных тем в лингвистике. В настоящее время в языкознании существует много исследований, посвященных описанию пространственной характеристики в языках мира.

В.Г. Гак отмечал: «Пространство наряду со временем, является основным атрибутом материи, основной формой бытия. Однако пространство легче воспринимается человеком: для того, чтобы постичь пространство, достаточно открыть глаза, повернуть голову, протянуть руки и т.п. Пространство – одна из первых реалий бытия, которая воспринимается и дифференцируется человеком. Оно организуется вокруг человека, ставящего себя в центр макро- и микрокосмоса. Не случайно не только пространство дифференцируется подробно языковыми средствами во всех языках, но оно оказывается в основе формирования многих типов номинаций, относящихся к другим, непространственным сферам» [4, с. 670].

В современном языкознании при исследовании пространственных отношений ученые применяют различную терминологию: двигательные и ориентирующие значения [7], смыслы, локализации, пространственные отношения [16; 3], семы [2], локализации [11; 13; 12], смыслы, локализации и ориентации [9], ситуативные, топологические и эгоцентрические отношения [10] и др.

В монгольских языках нет специального исследования пространственных отношений, они рассматривались в грамматических описаниях или при изучении служебных слов, падежей, глаголов движения, наречий и др. [14; 17; 18; 1; 8; 19] и др.

Известно, что через семантику по-новому были интерпретированы многие явления: части речи, члены предложения, различные грамматические категории. Несмотря на то, что послелого выделялись уже в самых ранних и последующих монгольских грамматиках и были объектом описания в специальных статьях, а также и в монографической работе, до сих пор в монгольском языкознании проблема о семантическом статусе послелогов – одного их основных разрядов служебных слов остается открытой.

В работе «Историческая связь калмыцкого языка с языком ойратов Монголии», авторами отдельно рассматриваются послеложные и падежно-послеложные конструкции, их пространственные, временные, причинные и другие отношения в ойратском и калмыцком языках. Материал исследования показал, что среди систем значений основное место занимают формы и конструкции, выражающие пространственные отношения. Со временем

они стали выражать временные, причинные и другие логические отношения. Потребность в уточнении отношений к объектам вызывает рост числа послеложных конструкций, что является ярким примером обогащения грамматической системы языка, развития абстрактных синтаксических значений [15, с. 136, 140].

Через призму значения послелога реальность предстает как структурный образ, элементы которого связаны системой пространственных, временных и множества других отношений и зависимостей. Послелог содержит информацию о том, как расположены объекты в пространстве и времени, как соотносятся объекты и признаки, а также события и явления во времени, каков характер их взаимодействия в окружающем мире.

Рассмотрим в качестве примера послелоги калмыцкого языка со значением 'около, возле, рядом'. А.В. Плунгян, разделяющий окрестность ориентира на внутреннюю и внешнюю зону, выделил внешнюю локализацию APUD со значением 'любая область пространства рядом с ориентиром / вблизи ориентира' [12, с. 67]. Данная группа послелогов довольно многочисленна в современном калмыцком языке.

Д.С. Ганенков и С.Р. Мерданова справедливо замечают, что «широко распространенный метод описания семантики локализации через указание геометрического расположения не позволяет полностью описать языковой материал. Ограничения на употребление показателя определяются другими факторами, а именно функциональной нагрузкой ориентира по отношению к объекту» [5, с. 129–130].

1. Значение нахождения рядом с ориентиром / вблизи ориентира передается следующими послелогом:

Алднд 'около, вблизи, у'. Вероятно, послелог соотносится со словом *алд* 'маховая сажень' (мера длины, равная более 2 метров). В таком случае можно предположить, что конструкция показывает более близкое расположение предмета: *Улан туг станцин алднд поезд зогсна* (Б.Т.). 'Около станции Улан туг стоит поезд'.

Деер 'возле, около'. В семантике данного послелога, помимо основного значения, возникает дополнительная локализация, связанная с нахождением или совершением действия около ориентира. Еще К. Голстунский в своем словаре отмечает, что послелог *degere* имеет значение 'около, при, близь ориентира' [Голстунский III: 130]. *Онһи деер хөд өкәж зогсв* (Б.Т.). 'Овцы сгрудились около корыта'.

Көвэд 'у, около'. Утрата признаков предметного слова *көвэ* 'берег, край' в форме дательного-местного падежа связана с общей тенденцией к ослаблению самостоятельности этого слова в определенных сочетаемостных функциях. *Эмгн һалын көвэд суув* (Э.К.) 'Старуха села у очага'.

Өөр 'около, рядом, у, возле'. К группе послелогов, указывающей на местонахождение около ориентира, относится и послелог *өөр*. Он соотноситель с наречием *өөр* 'близко, вблизи'. Послелог сохраняет за собой основное значение производящего слова и выражает близкое к чему-либо расстояние. *Отхн көвүн Бата аавиннь өөр чөклэд суув* (Э.К.). 'Меньший сын Бата сел около отца на одно колено, согнув другое'.

Өөрхн 'рядом, около, у, возле'. Послелог показывает близость расположения по отношению к ориентире: *Хаалһд өөрхн хурһта хөд идиһж йовна* (КРС). 'Около дороги пасутся овцы с ягнятами'.

Хажуд 'у, возле, около'. Послелог возник от имени существительного *хажу(у)* 'сторона, бок'. Он также используется для выражения близости. *Төмр хаалһин хажуд күүкд улс үс хулдэжәж* (Б.А.). 'Возле железной дороги женщины продавали молоко'.

Тус 'у, напротив'. Послелог указывает на расположение или совершение действия предмета или лица, напротив, у ориентира. *Ширэ тус шам дүүжлэтэ бээнэ* (КРС). 'Напротив стола висит лампа'.

Шидр 'около, вблизи, при'. Пространственное значение этого послелога выражает нахождение или совершение действия около, возле ориентира. *Һол шидр станиц бээнэ* (И.Л.). 'Вблизи реки находится станица'.

Эргнд ‘около, вокруг, возле, в окрестности’. Он обозначает месторасположение или совершение действия вокруг, около ориентира. *Селэнэ эргнд шатсн һал хамгин ик ээмшиг учрав* (Э.К.). ‘Огонь, разгоревшийся возле села, стал представлять опасность’.

2. Значение движения к ориентиру, приближение в калмыцком языке может передаваться с помощью послелогов.

Деер ‘по направлению, к’. Полисемичный послелог *деер* обозначает направленность действия к ориентиру. *Худг деер күрч ирэд, хөөһэн хэрү сөргэд, худгин деерк царңд баглад, оңһид зөвэр таслад орулна* (М.Н.). ‘Придя к колодцу, он, отогнав и собрав овец на лугу, начал поить их, подпуская к корыту небольшими группами’.

Тал ‘к, по направлению, в сторону’. Послелог *тал* выражает направленность в сторону ориентира. *Адуч плантац тал хэлэн гижэ цуцрад, харин баһлицт бээсн часан хэлэв, ирх цагасн күсдүндүр час давж одв* (Б.А.) ‘Адучи, устав смотреть в сторону плантации, посмотрел на часы, с того времени как он пришел, прошло полтора часа’.

3. Движение от ориентира, удаление может обозначаться следующими послелогом:

Өөрэс ‘от’. Послелог в форме исходного падежа показывает движение от какого-либо объекта, от ориентира. *Коля Уташин өөрэс босад, тедукн зогскад, чанһ цокһтаһар хээкрэд гилтэ умив* (Э.К.). Коля отойдя от Уташа, стал громко читать.

Талас ‘с, со стороны, от, из’. Послелог выражает непосредственное движение со стороны объекта, т.е. исходную точку движения. *Энжл май сарин чилгчэр Салын хол талас нэгмн мөртэ күн хальмгин һазрин захар орж ирв* (Б.А.) ‘В этом году, в конце мая со стороны реки Салы восемь всадников пересекли калмыцкую границу’. Часто в калмыцком языке послелог в сочетании с причастием будущего времени выражает движение со стороны одной из сторон света: *Нарн һарх талас Богд Жаңһр аашна гихэд, тосулгсн билэ гижэ бээнэ* (Ж.) ‘Нас заставили встретить легендарного Джангара, прибывающего с восточной стороны’.

Хажуһас ‘с, со стороны, сбоку’. Этот послелог указывает на движение из пространства сбоку, со стороны ориентира. калм. Көвүн хаалһин хажуһас тер доран эргэд, хотнур хэлэхэд йовж одв (Б.А.). ‘Юноша тут же свернул с обочины дороги и направился назад в село’.

Таким образом, послелог с значением ‘нахождение вблизи ориентира’, выступают для выражения таких ориентаций как эссив (нахождение объекта в покое по отношению к ориентиру), латив (перемещение объекта к пространству, связанному с ориентиром) и аблатив (перемещение объекта из пространства, связанного с ориентиром). Локализация APUD ярко выражена именно послелогом. Помимо общего значения, каждый послелог имеет еще и определенные нюансы пространственных отношений. Употребление же падежных показателей локализации APUD в калмыцком языке встречается редко.

Источники

Б.А. – Бадмин Алексей. Зултрһн – теегин ноһан [Зултурган – трава степная]. – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1976. – 367.

Б.Т. – Бембин, Т. Көк теңгсин көвэхэр [У берегов Синь-моря]– Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1985. – 255 х.

Ж – Жаңһр: Хальмьг баатърлыг дуулвэр [Джангар: Калмыцкий героический эпос]. – М.: Наука, 1978. – Т. 1. – 442 с.

И.Л. – Инжин Лиж. Мартгдшго нерд [Незабываемые имена]. – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1990. – 192 х.

КРС – Калмыцко-русский словарь /под редакцией Б.Д. Муниева/. М.: Русский язык, 1977. – 768 с.

М.Н. – Манжин Нимгр. Келвмүдин хураңһу [Сборник рассказов]. – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1959. – 147 х.

Э.К. – Эрнжэнэ Константин. Һалан хадһл [Береги огонь]. – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1979. – 590 х.

Литература

1. Бадмаев Б.В. Проблема служебных частей речи в современном калмыцком языке: послелого // Вопросы теоретической грамматики калмыцкого языка. Сб. научных статей. – М.-Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2000. – С. 90-112.
2. Всеволодова М.В., Владимирский Е.Ю. Способы выражения пространственных отношений в современном русском языке. М.: Русский язык, 1982. 262 с.
3. Гак В.Г. Функционально-семантическое поле предикатов локализации // Теория функциональной грамматики. Локативность. Бытийность. Посессивность. Обусловленность. – СПб.: Наука, 1996. – С. 6–26.
4. Гак В.Г. Языковые преобразования. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998 – 768 с.
5. Ганенков Д.С., Мерданова С.Р. Семантика пространственных форм существительных в агульском языке // Грамматикализация пространственных значений в языках мира. – М.: Русские словари, 2002. – С. 127–149.
6. Голстунский К.Ф. Монгольско-русский словарь. – СПб.: лит. А. Иконникова, 1893-1895. – Т.1-3.
7. Кибрик А.Е. К типологии пространственных значений (на материале падежных систем дагестанских языков) // Язык и человек. – М.: МГУ, 1970. – С. 110-156.
8. Лиджиева Л.А. Послелого калмыцкого языка в историко-сопоставительном освещении. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2017. – 143 с.
9. Мельчук И. А. Курс общей морфологии. – Т II (Ч. 2: Морфологические значения) / пер. с франц. – М.: ЯПК; Вена: WSA, 1998. – 544 с.
10. Невская И.А. Типология локативных конструкций в тюркских языках Южной Сибири (на материале шорского языка). Дисс... д-ра филол. наук. – Новосибирск, 1997. – 198 с.
11. Плуныян В.А. К типологии глагольной ориентации // Логический анализ языка: языки динамического мира. – Дубна: Межд. ун-т природы, общества и человека «Дубна», 1999. – С. 205-223.
12. Плуныян В.А. О специфике выражения именных пространственных характеристик в глаголе: категория глагольной ориентации // Грамматикализация пространственных значений в языках мира. – М.: Русские словари, 2002. – С. 57-98.
13. Плуныян В.А. Общая морфология: введение в проблематику. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 384 с.
14. Пюрбеев Г.Ц. Историко-сопоставительные исследования по грамматике монгольских языков. Синтаксис словосочетания. – М.: Наука, 1993. – 304 с.
15. Рассадин В.И., Трофимова С.М., Ц. Шагдарсурэн, Л. Болд, Б. Даваасурэн. Историческая связь калмыцкого языка с языком ойратов Монголии. – Элиста-Улан-Батор: Изд-во Калм. ун-та, 2010. – 182 с.
16. Серебренников Б. А. Роль человеческого фактора в языке: Язык и мышление. – М.: Наука, 1988. – 242 с.
17. Трофимова С.М. Падежно-послеложные конструкции монгольских языков и их русские эквиваленты. – Новосибирск: Наука, 1989. – 95 с.
18. Харчевникова Р.П. Функциональный аспект исследования категории падежа в современном калмыцком языке // Вопросы теоретической грамматики калмыцкого языка. – Вып. 2. – М.; Элиста: КалмГУ, 2006. – С. 45-65.
19. Шахаева А.А. Типология глаголов направления движения в разноструктурных языках (на материале бурятского и китайского языков). – Улан-Удэ, 2014. – 199 с.

МЕТОДЫ И ПРИЕМЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ ЯЗЫКОВ

Аннотация: В статье рассмотрены и охарактеризованы пути, методы и приемы возрождения языков находящихся под угрозой исчезновения или исчезнувшие. В материале рассматривается процесс ревитализации языков, его основные особенности. Данное исследование основано на теоретических взглядах выдающихся ученых, которые детально изучили проблемные вопросы, касающиеся этой темы. На основании полученных данных были выявлены наиболее успешные и эффективные методики.

Ключевые слова: язык, ревитализация, «языковое гнездо», «языковое погружение», школьное преподавание, языковые активисты, «мастер-ученик».

В последнее время в условиях глобализации существует опасность уподобления, утраты собственной идентичности, по этой причине одним из приоритетных направлений, которому уделяется большое внимание в лингвистике, является исследование методов и приемов ревитализации языков. При таком анализе рассматриваются положительные или отрицательные стороны того или иного подхода с научной точки зрения.

Актуальность исследования обусловлена необходимостью понять общество, таким образом сохранить и развить интерес современного человека к культуре коренных народов, к их историческим и этническим корням. В связи с этим цель данной статьи – анализ процесса ревитализации языков, в частности, механизмов возрождения языка как зарубежного, так и российского опыта в теоретическом плане.

Далее с целью дальнейшего обоснования этого процесса обозначим важный момент. В первую очередь, посмотрим для чего нужен язык и для чего его необходимо возрождать? В работе отмечается, что «язык считается наиболее важным наблюдаемым аспектом культуры». Т.е. язык имеет основополагающее значение не только в передаче ценностей, обычаев и убеждений, но и в формировании идентичности. Из чего следует, что утрата языка будет рассматриваться как потеря культурных ценностей, традиций и достояния [8, с. 53].

Процесс восстановления социальных функций в основном применяется к языкам, находящимся под угрозой исчезновения или уже исчезнувшим. В лингвистике на практике используются различные наименования, такие как «воскрешение, возрождение и пробуждение» [8, с. 62], в некоторых работах можно встретить «ревитализация» или «обратный языковой сдвиг» [11; 6, с. 152]. Согласно мнению, возрождение языка и восстановление языка направлены на возвращение мертвых языков к жизни независимо от наличия носителей языка или оставшейся языковой документации [8, с. 62].

В работе автор отмечает, что процесс возрождения языка – это основная цель языкового планирования [8, с. 56]. За последнее время в научной сфере был накоплен успешный опыт ревитализации исчезающих языков сложившийся из реализованных методов и приемов. В связи с этим важно определить термин возрождение языка. Существуют разные точки зрения относительно определения, к примеру, одно из них дано Хинтоном, ««возрождение языка» относится к программам, которые стремятся восстановить язык, на котором больше не говорят, и пытаются повторно использовать его в качестве средства общения» [8, с. 56]. Таким образом, обществом предпринимаются попытки создания программ или инициатив с целью сохранения и возрождения языков, находящихся под угрозой исчезновения и исчезающих.

Посмотрев международный опыт восстановления и сохранения языков, исследователи выделяют следующие методы:

- ✓ метод «языковое гнездо» или «языковое погружение»;
- ✓ школьное преподавание на родном языке с дошкольного образования / семьи;
- ✓ «языковой активизм»;

✓ метод «мастер – ученик».

Особенно сильное влияние на будущее языка в плане возрождения оказали методы «языкового гнезда» и «языкового погружения». Основной задачей «языкового гнезда» является передача языка, оказавшегося под угрозой исчезновения. Метод применяется в тех случаях, когда передача от старшего поколения к младшему прекращена [5].

Впервые данный способ в конце 1970-х гг. был использован на практике в Новой Зеландии, в то время были сделаны попытки возрождения языка маори, который находился под угрозой исчезновения [9, с. 52-55]. Именно на этом ярком примере была продемонстрирована эффективность этого метода. Суть методики в возрождении маори заключается в том, что была разработана система дневного ухода, в рамках которой маленьких детей (в возрасте до 6 лет) отдавали на несколько дней под наблюдение старших женщин, которые разговаривали с ними только на языке маори, т.е. находились в «языковом гнезде» – языковой среде маори. Параллельно школы погружения и языковые гнезда становились центром движения коренных народов.

Основная миссия «языкового гнезда» – формирование детского сада или группы в детском саду, которые в качестве языка общения и обучения используют возрождаемый язык. По причине того, что в саду педагоги и воспитатели говорят только на языке национального меньшинства. Дети, находясь в среде, где постоянно говорят на языке, начинают понимать новый язык, впоследствии в зависимости от темпа освоения языка, начинают составлять фразы, услышанные слова применять в разговоре либо с первого дня, или спустя некоторое время. Этот опыт наглядно демонстрирует, что после нахождения в «языковом гнезде» на протяжении 3-4 месяцев «ребенок начинает понимать в речи все самое существенное, что к нему обращено» [5].

Не менее существенной нормой является то, что дети имеют возможность общаться на любом из двух языков. Поначалу дети будут использовать исключительно язык национального большинства, так как другого они не знают и не умеют говорить. В этом методе есть очень важный момент ребенка, можно подтолкнуть говорить на языке, но ни в коем случае не принуждать [5].

Инициатива создания «языкового гнезда» объясняется, прежде всего, обеспокоенностью старшего поколения за молодое поколение, ввиду того, что они мало знакомы со своим языком из-за доминирования английского языка. Данная программа направлена на создание языковой среды, преимущественно на маори, или на любом другом возрождаемом языке. К примеру, на территории Аотеароа было создано более 450 таких программ [11].

В результате осуществления программы дошкольного образования «языковое гнездо» были созданы: начальные, средние и послешкольные программы погружения в языковую среду маори [12].

Существует мнение, что методика «языкового погружения» считается лучшим вариантом для создания поколения, которые довольно свободно говорят на возрождаемом языке [8, с. 61]. Данный метод был исследован в Канаде еще в 1960-х гг., применен к французскому языку. Ввиду того, что англоговорящие родители, которые проживали на франкоязычной территории, начали беспокоиться, что их дети в полной степени не усваивают французский язык [4, с. 19-21].

Используя этот метод, удалось ревитализировать валлийский (уэльский) язык, оказавшийся под угрозой исчезновения, по причине преобладания английского языка, миграций и других процессов [3, с. 74].

С точки зрения оживления языка метод полного погружения можно определить, как предоставление учащимся возможности слышать и говорить только на исчезающем языке. Другими словами, язык, находящийся под угрозой, используется в качестве основного средства обучения содержанию. Хинтон считает, что метод тотального погружения дает учащимся возможность использовать язык в реальном общении, что помогает в развитии беглости. [8, с. 61].

Говоря об этой проблематике, ученые выделяют другой довольно эффективный метод – школьное преподавание на родном языке с дошкольного образования или семьи. Система образования считается наиболее результативным способом воспроизводства, сохранения и поддержки языков [3, с. 43]. В связи с этим для эффективного образовательного процесса создаются благоприятные условия в образовательных учреждениях (дошкольных) для усвоения национального языка.

Необходимо сделать некоторое уточнение, для восстановления социальных функций языков могут применяться несколько способов. К примеру, к валлийскому (уэльскому) языку о котором говорилось выше, был применен данный подход. В результате деятельности активистов начали создаваться начальные, средние школы на валлийском (уэльском) языке [3, с. 74].

В результате применения этого способа к 2010 году значительно увеличилось количество начальных школ с валлийским языком – 464, по сравнению с предыдущим десятилетием [13].

Автор в своей работе пишет «система образования на валлийском языке характеризуется четырьмя сильными сторонами: профессиональная приверженность высоко мотивированного преподавательского состава, очень сильная родительская поддержка, высокие академические достижения и поддерживающая культурная и общественная основа для предоставления образования, которое способствует содержательному и богатому школьному опыту и поощряет инновации и вовлечение» [13].

Однако у системы наблюдаются и некоторые недостатки, к примеру, не четкий характер образовательного опыта, неконкретность в отношении того, что считается валлийской средой и др. [13].

Лингвисты придерживаются мнения, что «языковой активизм» (grass-root movements) является успешным приемом ревитализации языков. С поддержкой данного приема активисты попытались возродить айнский язык. Одним из таких активистов стал Каяно Сигэру, под протекцией которого была создана первая школа на айнском языке [10].

Айны – коренные жители Японии. Исследователи, занимающиеся японскими языками, предоставляют разного рода информацию о народе айну. Например, Мурасаки Кёко, говоря об айнах, отметила, что в 2003 году около 5-6 человек говорили на айнском языке [7].

Языковыми активистами изначально выступали дети и студенты. В статье отмечается, что для реализации программ возрождения языков поступает помощь от организаций, фондов и др. [11].

С позиции эффективности также целесообразно рассмотреть метод «мастер-ученик», у которого есть и другие названия «наставник-ученик» и «языковая пара». Данная методика на практике была применена в США (Калифорния), для возрождения языков, находящихся в опасности. Для осуществления метода привлекаются представители старшего поколения, чтобы обучать языку подрастающее поколение. Каждый человек, который изучает язык, прикрепляется к «мастеру», с которым в общении использует «только местный язык». В работе пишут, что они «могут вместе заниматься повседневными делами и прочими традиционными для данной культуры видами деятельности, например, ходить в лес, ловить рыбу, работать в огороде, печь или заниматься ручной работой» [3, с. 137].

Рассмотрев опыт возрождения языков, проанализируем важные моменты, которые можно применить к калмыцкому языку.

Во-первых, для сохранения языка необходимо прилагать усилия, чтобы язык передавался из поколения в поколение. В этой ситуации с точки зрения практичности и полезности используется: метод «языкового гнезда» или «языкового погружения». В случаях, когда это невозможно, можно применить метод «мастер-ученик»: старшее поколение обучает языку молодое, подрастающее поколение.

Во-вторых, в возрождении языка важную роль может сыграть поддержка сообщества.

В-третьих, для сохранения языка значимое место занимает «языковой активизм» и «языковой активист». Это новое перспективное направление, так называемая работа «низов». Вследствие использования этого метода есть возможность создать популяцию активных носителей языка.

Международный опыт возрождения языков, демонстрирует, что использование методов в комплексе повышает уровень языковой компетенции у представителей языкового сообщества [2, с. 299]. В свою очередь в статье отмечается, что для более эффективного результата «должны быть выработаны действенные механизмы, разработаны научные методы и база для сохранения и развития всех и особенно миноритарных языков» [1, с. 41].

Из всего вышесказанного следует что, в ситуации, когда большинство языков мира находятся в уязвимом состоянии, содействие и сохранение языкового многообразия предполагает усилий, использования новых, инновационных и эффективных способов по ревитализации языков. Как отмечено, в одной из рассмотренных работ для возрождения языков необходима «комплексная оценка того, какой набор мероприятий требуется, в каких сферах и среди каких возрастных групп» [3, с. 164].

Литература

1. Биткеева А.Н., Моника Вингендер. Сценарии в языковой политике России: вопросы концепции и методологии [Электронный ресурс] // Социолингвистика. – 2020. – № 1. – С. 34-53.
2. Груздева Е.А., Янхунен Дж. Инновационные методы ревитализации родного языка как основной признак этнокультурного самосознания (на примере языков Сахалина) // Этнокультурное образование в Дальневосточном федеральном округе Российской Федерации. – Якутск: Медиа-холдинг «Якутия». 2015. – С. 292-309.
3. Замятин К., Пасанен А., Саарикиви Я. Как и зачем сохранять языки народов России? – Хельсинки. – 2012. – 180 с.
4. Лаурен К. Школа с языковым погружением. К истории вопроса. – под общ. ред. К. Лаурена // Методика языкового погружения: используй язык с удовольствием. – Вааса: Центр повышение квалификации Университета г. Вааса. – 1992. – С. 11-22.
5. Пасанен А. «Языковое гнездо» и проект «Финно-угорское языковое гнездо»: история вопроса, содержание и цели // Материалы Международной научной конференции «Двуязычное образование: теория и практика» (26-28 апреля 2011 г., Хельсинки, Финляндия) / под ред. М.В. Копотева, Е.Ю. Протасовой. – Хельсинки: Хельсинкский университет: СПб.: Златоуст. – 2011. С. 227-231.
6. Словарь социолингвистических терминов / отв. редактор В. Ю. Михальченко. – Москва. – 2006. – 312 с.
7. Akulov A. Contemporary condition and perspectives of Ainu language // Cultural Anthropology and Ethnosemiotics. – 2015. – Vol. 1. – № 1. – P. 3-23.
8. Alshehri A.A. Language revival: significance, strategies, methods and issues // European Journal of English Language and Literature Studies. 2016. – Vol. 4. – № 6. P. 53-65.
9. Grenoble, Lenore & Lindsay Whaley Saving languages. An introduction to language revitalization. – New York: Cambridge University Press. – 2006.
10. Hammine M. Indigenous in Japan? The Reluctance of the Japanese State to Acknowledge Indigenous Peoples and Their Need for Education // Sámi Educational History in a Comparative International Perspective. Palgrave Macmillan, Cham. – 2019. P. 225-245.
11. Pine, A., Turin, M. Language Revitalization // Oxford Research Encyclopedia of Linguistics. – 2017. URL: <https://oxfordre.com/linguistics/view/10.1093/acrefore/9780199384655.001.0001/acrefore-9780199384655-e-8>. (accessed 19.12.2020)
12. Smith Hingangaroa, G. Kaupapa Māori theory: Theorizing indigenous transformation of education and schooling. Presented at Kaupapa Māori Symposium: NZARE/AARE Joint Conference. – Auckland, NZ. – 2003. – P. 1-17.

М.У. Монраев
г. Элиста, Россия

СОЧНОСТЬ ТРАВ В ДОТУРЕ

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФИ в рамках научного проекта №19-012-00531_А «Лексика материальной культуры калмыцкого языка»

В 60-80 гг. прошлого столетия на страницах газеты «Хальмг үнн» были опубликованы интересные по содержанию статьи Насунова Антина, Овшинова Надбита, Джалаева Аркадия, Сюгдиковой Софьи, Мутяева Инджи, Амбековой Бовы и др. о калмыцких обычаях и традициях – от обрядовой практики (свадьбы, похороны) до народных примет (хороших и плохих). Это были разные по объему и содержанию публикации людей старшего поколения, которые были не только свидетелями, но и участниками многих судьбоносных событий советского периода: от колхозного строительства в Калмыкии, депортации в Сибирь до восстановления автономии республики в правах 1957 г. Они были объединены одной общей идеей и считали своим долгом передать подрастающему поколению свои знания и накопленный опыт, поделиться сокровенными мыслями о прошлой жизни калмыков, об обычаях и традициях нашего народа, судьба которого во многом трагична.

Одним из таких знатоков своего дела считается Уджаев Н., автор статьи в газете «Хальмг үнн» «Нохана шимнь дотурт» («Сочность трав в дотуре») приводит калмыцкие названия 32 внутренних органов барана, которые используются в приготовлении национального блюда дотур¹. Технология приготовления традиционного кушанья соблюдается в установленном порядке.

Каждое калмыцкое название в публикации автора переведено нами на русский язык. Рассматриваемая лексика интересна тем, что она активно участвует в образовании терминов, особенно в медицине (см. работу Корсункиева Ц.К. «Калмыцко-русский и русско-калмыцкий терминологический словарь. Медицина». Элиста, 1992).

Автор публикации Уджаев Н. сожалеет, что современные молодые люди не знают как приготовить дотур и какие органы внутренностей барана при этом необходимо использовать. Уджаев Н. напоминает, что шелюн (бульон) дотура часто рекомендуют больным, потому что сочность трав в нем сохраняется и является полезным для здоровья. Об этом же пишет и С.З. Ользеева (см. Калмыцкие народные традиции. Элиста, 2007).

Известно, что на дотур приглашали родственников, соседей, и как отмечает Уджаев Н., для приглашенных это было радостное событие, где люди могли встретиться, поделиться новостями, поговорить о самом насущном. Калмыки говорят: Хуваһад идсн хот эмтэһн болдг – Пища бывает вкусной, когда поделишься. И это давняя традиция сохранилась до наших дней.

Так из каких же органов внутренностей барана готовили традиционный дотур? Приведем перечень внутренних органов барана (по Уджаеву).

Хоолын бахлур – горло, глотка; бахлураһн авх – взять за горло

Хол – горло, глотка (КРС, с. 593), *перен.* голос; сэн хоолта – с хорошим голосом; хоолан шаһад дуулһн – горловое пение

Улан хол – пищевод; *букв.* красное горло, *диал.* пески, дюны, барханы; *геогр. название* – ж/д станция Улан хол (хоол) со значением «Барханный проток». В недалеком прошлом при

¹ Дотур может быть приготовлен из потрохов рыбы. Такое блюдо называется «гальжа» – рыбий дотур. Уха часто бывает со специями.

моряне (ветер с моря) воды Каспия доходили до Улан хола. В книге Басаева Д.Н. «Семь звезд» есть легенда о происхождении данного населенного пункта.

Үол – середина, центр; сердцевина, стержень (КРС, с. 165)

Мөөрсн – хрящ. Хоолын мөөрсн – а) трахея, б) кадык

Зүркн – сердце. Зүркнэ үол – сердцевина. (См. КРС, с. 260)

Элкн – 1) печень; 2) *редко* живот. Күцц эс буслсн хот – элкнд му, күцц эс келсн үг – уханд харш *пог.* – Недоваренная пища вредна для печени, необдуманное слово вредно для ума. Элктэ – склонный к кому-либо и чему-либо. Хальмг элктэ күн – свой человек, единомышленник. Назаран элктэ күн – чужой человек, не наш. Элкнэ ханчр – брюшные мышцы.

Өвцүн – грудина. Хөөнэ өвцүн – грудина овцы. Өвцүн бүдркэ *анат.* рукоятка грудины.

Оошк – легкие. Оошкин бульчрха – бронхиальные железы.

Цусн – кровь. Хотта цусн – кровяная колбаса.

Шава – сгусток крови.

Хот – желудок.

Гүзэн – живот, брюхо. Нэрн гесн – тонкие кишки. Бүдүн гесн – толстые кишки.

Ользеева С.З. отмечает, что тонкая кишка после специальной обработки использовалась в качестве струны для калмыцкой домбры.

Чичрхэ – *анат.* брыжейка.

Делүн – селезенка.

Нөр – поджелудочная железа.

Сэндгрцг – сычуг.

Бөөр – почка.

Бөөрин өөкн – почка, покрытая жиром.

Семжн – сальник. Сегэн угад, семжн уга – Если нет сознания, то и сальника нет.

Ужрха – утолщенная часть рубца. Ухан угад, ужрха уга – Если нет ума, то и ужрхи (рубца) нет.

Үолһа – толстая кишка.

Цаһан махн – прямая кишка.

Цаһан махна толһа – головка прямой кишки.

Давсг – мочевого пузыря.

Гүзэнэ ужрха – часть рубца брюшины.

Рассматриваемый небольшой по объему материал Уджаева перевели на русский язык.

Это сделано не только для тех, кто слабо знает родной язык, но и для тех, кто интересуется приготовлением дотура и хочет знать при каких обстоятельствах проводится данное обрядово-ритуальное действие.

Данный пласт лексики активно используется в устном народном творчестве, в таких жанрах, как пословицы, поговорки, загадки и фразеологизмы. Ниже дается материал, извлеченный из различных источников: Өөкн дотрк бөөр мет, өндгн дотрк уург мет (пог.) – Подобно почке в жиру, подобно желтку в белке. ≈ Как у Христа за пазухой (КРС, с. 114-115). Речь идет о защищенности кого-либо, чего-либо. В данном случае говорится о том, как родители оберегают и защищают единственного ребенка в семье. Известно, что почка овцы (человека) покрыта тонким слоем жира (семжн – сальник), который ее защищает. Обычно сваренной почкой угощают сыновей и племянников по отцу. Они должны первыми откусить кусочек почки (калм. бөөр үмкх), и лишь после этого угощают остальных. Һаза бээх махнас һарт бээх оошк (пог.) – Чем мясо на дворе, лучше легкие в руке. Өрсн цусн, тасрсн махн – Самая дальняя кровная родня. Чонын амн идв чигн цусн, эс идв чигн цусн (пог.) – Съел волк или не съел, а пасть всегда в крови. Хотын ам күрсн уга – Даже до желудка не дошло (оказалось мало). Хоолас давсн хөөн-хот (пог.) – Что проглочено – пища. Торд мөңгн көвцгинь тэвб (Дж.) – Положил на седло украшенную серебром седельную подушку. Улан һолдан эрэ торх – Едва живой от истощения. Ухан уга томнд ужрка бас бээдв (пог.) – Если

нет ума, откуда уджирке быть (КРС, с. 529). Буру элктэ күн – Не наш человек, чужак. Чолуһар шивсн күүг – өкэр шив үлг. (Оконов, с. 115) – Бросили в тебя камень, а ты в него – жир. Ут келн хол боодг, ут хорма кел боодг (пог.) – Длинный язык горло душит, длинный подол ноги вяжет. Улан холдан эрэ торх – Едва живой (от истощения). Дотр-дөрвинь һарһх – Отделить от туши барана конечности, включая голову и внутренности. Көшг дотр – мелко нарезанный, накрошенный дотур (Пюрбеев, с. 106). Нэрн геснд чиксн махн – Домашняя колбаса (букв. тонкая кишка, набитая мясом). Сэ кел, сэ кел! Сэн зэңг келхлэчн. Сэнгрцгэр дүүрн өөк өгнэв – Говори о хорошем, говори о хорошем! Если будешь говорить о хорошем, угощу тебя полным сычугом сала. (Борджанова, с. 81-83). Если ворона каркает – это к несчастью. Элкн урсх – глубоко сострадать, переживать. Гесэн илэд кевтх – Гонять лодыря. Элкн урсх – Проникнуться острой жалостью к кому-либо. Ямана бөөрин өөкн мет царцж одх – Глубоко обидеться. Цусна халунд харһх – Попасть под горячую руку. Эмн-һолан йүүһэд өгх – Отдать жизнь до последней капли. Бөөрнь өөклх – Беситься с жиру. Гесэн тежэх – Прокормить себя. Делүһән девсх – Быть чрезмерно добрым. Зүркн амар һарх – Задышаться от волнения. Сэнгрцгэн сэвх – Отдать последние копейки. Улан хоолан сунтл хээкрх – Кричать во все горло. Хар көлсэрн гесэн тежэх – Жить за счет своего труда. Хоолан ясх – Покашлять. Проверить голос. Хот хоолд зэңгдрх – Застреть в горле (о пище). Хотыннь ам халулх – Смочить горло (вином).

Нами рассматриваемая тематическая лексика активно используется в устном народном творчестве, в частности пословицах и поговорках, загадках и фразеологии, т.е. паремиологии, а реже – в ономастике. По этим материалам можно судить о своеобразии кочевого и полукочевого образа жизни ойрат-калмыков. В них сокрыт многовековой опытномада-кочевника. С ними связаны многие обычаи и традиции, ставшие неотъемлемой частью нашей жизни и в конечном счете определяющие «лицо» этноса калмык. Уджаев Н. пытается вернуть нашу память к истокам, к тем ценностям, которые могут быть со временем утрачены.

Литература

1. Бардаев Э.Ч. Современный калмыцкий язык. Лексикология. Элиста. 1985.
2. Бардан Эрнжэн, Пүрбэн Григорий, Мунин Бембэ. Хальмг келнэ келц үгмүдин толь. Элст. Хальмг дегтр һарһач. 1990.
3. Бертагаев Т.А. Лексика современных монгольских литературных языков. Изд-во «Наука». М., 1974.
4. Борджинова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков. Система жанров, поэтика. Элиста. Калм. книжное изд-во. 2007.
5. Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка в 4-х томах. М., «Русский язык». 1978-1982.
6. Калмыцко-русский словарь под ред. Муниева Б.Д. М.: Изд-во «Русский язык». 1977.
7. Ользеева С.З. Калмыцкие народные традиции. 2-е издание доработанное и дополненное. Изд-во Джангар. Элиста. 2007.
8. Пюрбеев Г.Ц. Толковый словарь традиционного быта калмыков. Элиста. Калм. книжное изд-во. 1996.
9. Русско-калмыцкий словарь. Составитель Б.Б. Басангов. Издание второе. Калм. государственное изд-во. Элиста. 1963.
10. Семь звезд. Калмыцкие легенды и предания. Составитель Басаев Д.Э. Элиста. Калм. книжное изд-во. 2004.
11. Грамматика калмыцкого языка. Элиста. Калм. книжное изд-во. 1983.
12. Эрнжэнэ Константин. Цецн булг (Родник мудрости). Элиста. 1980.

ОТРАЖЕНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ В КАЛМЫЦКИХ ПАРЕМИЯХ

Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ в рамках проект № 19-012-00531

«Лексика материальной культуры калмыцкого языка: опыт этнолингвистического исследования».

В данной работе рассматриваются калмыцкие и монгольские паремии с этнолингвистической точки зрения и этнологии, в которых отражена материальная и духовная культура, а также особенности быта этноса. Исследование пословичного фонда калмыцкого языка представляет важную культурную составляющую этноса, а также отражает стереотипическое представление о мире и национальные особенности калмыков. Актуальность данной работы заключается в том, что паремии бытуют в любом языке, они аккумулируют мудрость народа, передающаяся следующим поколениям, которые могут иметь сходения в плане выражения и содержания, а также могут отличаться национальным и культурным своеобразием, поскольку имеют различную историю, традиции, образ жизни, быта и прочие отличия. Они также представляют интерес с точки зрения этнологии, поскольку в них отражается этнографическая составляющая культуры народа. Исследование основывается на сплошной выборке единиц из словарей пословиц и поговорок калмыцкого языка, фразеологических словарей, также будет применяться описательный метод, метод компонентного анализа, метод дистрибутивного анализа, однако в основном будет применяться метод этнолингвистического анализа. Значимость работы заключается в рассмотрении паремиологического пространства калмыцкого языка, ментальных установках национальной культуры. Паремии передают устойчивые формы образного мышления и модели поведения носителей культуры, в них отражается национальная картина мира, а в культурологическом аспекте наиболее адекватно и максимально широко охватывают и отображают этническую картину мира. Интерес к изучению паремии в рамках этнологии на разных уровнях заключается в необходимости исследований особенностей и закономерностей развития культуры, а также возможной реконструкции архаических представлений об устройстве мира. Поэтому изучение паремий в традиционной народной культуре, представляет большой интерес.

Пословицы и поговорки, также называемые паремиями, раскрывают особенности картины мира народа, в них отражается культура и язык, связь между которыми является тесной и взаимообусловленной. Выражаемое в паремиях содержание является отражением системы взглядов, или языковая картина мира этноса, которая является отображением способа моделирования и структурирования действительности, характерное для конкретной лингвокультурной общности [Моисеева 1998, с. 2]. Под языковой картиной мира понимают «отражение в языке и выраженное с помощью языка упорядоченное представление об устройстве окружающей реальности» [Караулова 2009, с. 161].

Языковая картина мира народа проявляется в своеобразии и выделении жизненно важных для этноса аспектов реальности, чем и объясняется различие между картинами мира разных этносов.

Как правило, пословицы и поговорки принято разделять. Под пословицей понимается суждение, взятое из жизни, тогда как под поговоркой понимается речевой оборот, в котором выражается намек и не включает полного смысла [Позднякова, с. 6]. Пословицы и поговорки относятся к наиболее древним слоям народной мудрости, в которых зафиксированы ценностные и смысловые модели мира и особое видение, сконцентрирован исторический опыт и память этноса. Они являются источником народной мудрости, поскольку «пословицы — это по традиции передаваемые из поколения в поколение языковые выражения, отражающие веками сформировавшуюся обыденную культуру, в

которой в синтаксической форме отражены все категории и установки этой жизненной философии народа - носителя языка» [Телия 1996, с. 243].

Паремнологический фонд калмыцкого языка очень богат, включает большое количество работ, закрепленных в письменных памятниках, а также сборники пословиц, поговорок, фразеологизмов, крылатых выражений и т.д. Паремии всегда привлекали внимание ученых как жанр устного народного творчества, а паремнологический фонд калмыцкого языка богат и имеет в своем активе большое количество работ, например, сборник Котвича В.Л. «Калмыцкие загадки и пословицы» (1910), сборник калмыцких пословиц и загадок Б. Басангова (1960), Б. Букшаева и И. Мацакова (1960), Г.Ц. Пюрбеева (1971), работы, вышедшие в последние десятилетия, «Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая» Тодаевой Б.Х. (2007), «Толковый словарь калмыцких пословиц и поговорок» Очирова У.У. и Сангаева Л.С., «Фразеологический словарь калмыцкого языка», под редакцией Пюрбеева Г.Ц. (2019) и др., а также словари и различные сборники по калмыцкому языку.

Пословицы и поговорки отражают культурно-национальную картину мира, в них фиксируется быт и нравы, обычаи и поведение этноса, их виденье мира и отношения между людьми. Этнологическое исследование позволяет пролить свет на возникновение тех или иных пословиц и поговорок, которые в свою очередь позволяют выявить национальные и языковые особенности семантики и структуры этих единиц.

С точки зрения этнологии интерес представляет пословица: **адһсн күүкн, аавиннь барун бийд** 'поспешившая (замуж) девушка, (занимает место) на правой стороне кибитки отца' [ХККУТ, с. 24], смысл данной пословицы заключается в том, что не нужно делать что-либо в спешке, свои поступки необходимо обдумывать прежде, чем делать, можно найти аналогии в русских, например, «поспешись, людей насмешишь». В данной пословице зафиксирован обычай, в случае, когда девушка поспешила выйти замуж, а, возвращаясь после неудачного замужества, занимает место на правой стороне кибитки. Спешка может быть вызвана различными обстоятельствами, так, Житецкий И.А. отмечал, что свадебный ритуал требует много времени и больших финансовых затрат, может продолжаться полгода, а, как правило, год, но может и доходить до двух-трех лет. Особенно у малоимущих людей, которым средства не позволяют в короткие сроки приобрести необходимые вещи. Поэтому в последнее время для экономии, как отмечает Житецкий И.А. в XIX в., избегают затянутых по времени обрядов и продолжительных церемоний, редуцируют обрядность или отказываются от некоторых процедур, а в иногда для устранения обрядовых церемоний устраивают фиктивное похищение невесты. Или браки по любви между молодыми людьми, совершаемые против родительской воли, устраняют все свадебные церемонии и финансовые расходы [Житецкий, с. 24-25]. Развод в калмыцких семьях не приветствовался, случался достаточно редко и осуждался сообществом. Сам развод, как описал У. Душан, имела непростой характер и сопровождалась различными процедурами [Душан, с. 76-79].

Еще одна поговорка представляет интерес с точки зрения этнологии, поскольку в ней отражено мировоззрение калмыков: **көвүн һарсн болхла иргивчинь дардмн, күүкн һархла – секдмн** [Доржин Б., с. 3] 'когда рождается мальчик (собака) прикрывает нижнюю войлочную кошму юрты (чтобы не было сквозняка), если рождается девочка, то открывают (для создания сквозняка)'. В данной поговорке говорится, что собака приподнимает нижний полог кибитки, если рождается девочка. Это связано с тем, что рождение девочек не приветствовалось. Бытовало представление, что якобы собаки не довольны рождением девочек и стараются им всячески навредить. Как сказано выше, они приподнимают нижнюю часть войлока юрты для создания сквозняка, или «входят в кибитку чаще, чем они делали раньше, причем стараются входить так, чтобы дверь после них оставалась открытой и получался сквозняк, вследствие чего девочка должна простудиться, захворать и умереть». Объясняется это следующим образом: **махн үлдл яс мөлжлэрн күүкн күн яснд шим үлдэлго шимэд авчкна, көвүн күн болха мууднь орж мөлжхш, - гиһэд ноха, көвүн күн һархла, эмд-менд өстхэ гиһэд иргивчинь дарад, салькн савринь бөглдмн, күүкн күн**

һархла – уга болж хууртха гһэд, иргивчинь секэд, салькн орулдм гисн кезэн-кезэнәһә хуучна келдг үг бәэдмн [Доржин Б., с. 3-4] ‘девички обгладывают кость не оставляя мяса, если рождается мальчик, то обгладывает (не полностью) плохо, так думают собаки; когда рождается мальчик, то говорят чтобы рос здоровым, опускают нижнюю войлочную кошму, закрывают, чтобы не было сквозняка; когда рождается девочка – ничего не оставляет, приоткрывают нижнюю кошму, чтобы был сквозняк, так говорили давным-давно’. В работе У. Душана приводится подобное объяснение, считается, что по мнению собак девочки будто, когда кушают, обгладывают кость, ничего не оставляя на костях: «Родилась кокетка, обгладывающая все тщательно. Идите, все собаки, открывайте дверь, чтобы она умерла. От нее не будет пользы». Когда же родится мальчик, собаки говорят: «Закрывайте дверь, не входите так часто. Простудите ребенка. Родился тот, который ест кое-как» [Душан, с. 104-105].

Подобного рода паремий в калмыцком языке имеется большое количество, в них отражены традиции и обычаи, быт и мировоззрение народа. Так, в поговорке **бар жил базһх** ‘выпадут большие испытания в год тигра’ [Пюрбеев 2019, с. 49]. Согласно представлениям калмыков, живущих по двенадцатилетнему восточному календарю, где каждому году соответствует животное, год тигра считается одним из самых тяжелых, на этот год приходится большие испытания в жизни калмыков и к нему готовятся.

Интерес представляет высказывание **барун нүдн татх** ‘веко правого глаза дергается к радости’ [Пюрбеев 2019, с. 49]. Так, у калмыков бытовало представление: **залу күмнә зүн нүдн татх бую зүн чикн жинһхлә «му» гиж, барун нүдн татх бую барун чикн жинһхлә «сән» гиж келдг** [Namjil, 147] ‘если у мужчины левый глаз дергается или звенит в левом ухе, то это «плохая примета»; если правый глаз дергается или звенит в правом ухе, то «хорошая примета»’. В приведенных примерах, необходимо обратить внимание на бинарную зеркальную оппозицию: где у мужчины положительное, то у женщины - отрицательное, и реализуется это противопоставление через правое – левое. В поговорка часто используется противопоставление: мужское и женское, левое или правое, и наоборот: **күүкд күмн барун нүдн татх бую барун чикн жинһхлә «му» гиж, зүүн нүдн татх бую зүүн чикн жинһхлә «сән» гидг** [Namjil, 148] ‘если у женщины правый глаз дергается или звенит в правом ухе, то «плохая примета»; если левый глаз дергается или звенит в левом ухе, то «хорошая»’.

Таким образом, можно сказать, что паремии, поговорки и пословицы, фразеологизмы содержат и являются отражением обычаев и традиций народа, которые могут служить надежной основой для реконструкции этнической картины мира. В паремиях происходит взаимодействие языка и культуры, где язык выражает культурную реальность и придает ей форму. Пословицы и поговорки являются источником о культуре народа, средством познания национального характера, особенности менталитета. В устной форме закреплялись обычаи и запреты, советы и правила актуальные для выживания этноса, основная цель которых заключалась в передаче этих знаний следующим поколениям.

Литература

1. Доржин Басң. Мини үйин улс. Элст, 1967. 155 с.
2. Душан У. Д. Избранные труды. Элиста, 2016. 376 с. (Manuscriptum Orientalica).
3. Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков: Этнографические наблюдения 1884-1886 гг. М., 1893. 75 с., 12 л. ил.
4. Караулов, Ю.Н. Лингвокультурное сознание русской языковой личности: моделирование состояния и функционирования / Ю.Н. Караулов. – М.: Азбуковник, 2009. – 336 с.
5. Кичгә Т. Үгин туск үг. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1979. 102 х.
6. Котвичка В.Л. Калмыцкие загадки и пословицы. СПб.: Изд-во фак-та Вост. Яз. СПб. ун-та, 1905. 111 с.
7. Моисеева, В.Л. Безличные глагольные предикаты состояния лица в русской языковой картине мира: Дис. ... канд. филол. наук / В.Л. Моисеева. – СПб., 1998. – 147 с.

8. Позднякова Е. Ю. Языковая картина мира и языковое пространство во взаимосвязи «язык-культура» [Текст] // Филология и человек. - 2010. - № 1. - С. 20-28.
9. Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая / Сост. и пер. Тодаева Б.Х. Элиста, 2007. 840 с.
10. Телия В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический, лингвокультурологический аспекты. - М.: Языки русской культуры, 1996.
11. Хальмг үлгүрмүд болн тээлвртэ туульс / Гашута Баатр. Элст, 1940. 95 с. (Басңа Баатр. Калмыцкие пословицы и загадки)
12. Хальмг келнэ келц үгмүдин толь / Под ред. Г.Ц. Пюрбеева. Элиста, 2019. 286 с. (Фразеологический словарь калмыцкого языка)
13. Хальмг үлгүрмүд болн тээлвртэ туульс // Цуглулж диглснь Букшан Бадм, Мацга Иван. Элст: Хальмг дегрт һарһач, 1960. 294 с.
14. Хальмг үлгүрмүд болн товчта үгмүдин тээлвртэ толь // Сост. У.У. Очиров, Л.С. Сангаев. Элиста, 2011. 224 с.
15. Namjil T. Oyirad mongol-un zang uyile-yin soyol bishirel-un boti. Urumci: Sinjiyang-un arad-un keblel-yin horia. 2010. 457 h.

Н.Р. Музафарова
г.Элиста, Россия

НЕВЕРБАЛЬНЫЕ СРЕДСТВА КОММУНИКАЦИИ. ПОЗЫ В БУДДИЙСКОЙ ИКОНОГРАФИИ

Аннотация: В статье на примере основных поз, фигурирующих в образах главных персонажей северного буддийского пантеона, собраны главные специфические термины и проведены лексические параллели, взятые из санскрита, тибетского, русского, калмыцкого языков, определены морфология, стилистика, объем заимствования в данном понятийном корпусе, проанализированы их основные характеристики, представлены классификация, описание и толкование асан, изложенная тема находится на стыке нескольких дисциплин, она объединяет филологию, культурологию, религиоведение, искусствоведение, имеет обширные и актуальные перспективы для дальнейшего исследования.

Ключевые слова: северное буддийское искусство, асаны, лексические параллели в санскрите, тибетском, русском, калмыцком языках

Любуясь образами персонажей буддийского пантеона, обращаешь внимание на разнообразие положений их тел и, в частности, ног. Восхищает грация и изящество мирных персонажей, экспрессия и динамизм гневных. Совершенные пропорции и безукоризненная композиция находятся в подчинении древнего канона. Архаическое искусство продолжает волновать зрителей, спустя тысячелетия. Современные художники, искусствоведы, востоковеды и историки создают на их основе научные и художественные произведения, а последователи духовных практик используют как наглядные пособия. Спустя века, эти образы актуальны для новых поколений.

Согласно буддийскому канону нирманакая (санскр.)/ тулку (тиб.)/ хүвлһэни бий (калм.) и самбхогакая (санскр.)/ лончедку (тиб.)/ төгс жирһлңгин бий (калм.) — формы будд (санскр.)/ санжей (тиб.)/ бурхн (калм) и бодхисаттв (санскр.)/ чанчуб сэмпа (тиб.)/ бодьсатва (калм.) наделены 32 главными и 80 вторичными признаками, или телесными знаками просветлённых существ, некоторые из которых относятся и к ногам. Стопы ног — это уровень, определяющий равенность. Стопы Будды округлые и мягкие, что указывает на великое сострадание и свободу от предубеждений. Они отмечены благоприятными знаками: колесо – дхармачакра (санскр.)/че корло (тиб.)/ номин күрд (калм.) с тысячей спиц, трезубец с тремя драгоценностями/ триратна (санскр.)/ кончок сум (тиб.), свастика (санскр.)/

юндуг (тиб.)/ юндэн (калм.) на каждом пальце, восьмилепестковый лотос/ падма (тиб.)/ бадм цецг (калм.) па на пятке. Символика этих образов проста. Колесо с тысячью спиц представляет тысячу методов/ дхарм (санскр.), преподанных Буддой. Трезубец символизирует будд трёх времён — прошлого, настоящего и будущего. Три драгоценности — Будда, Дхарма (санскр.)/ Чё (тиб.)/ Ном (калм.) и Сангха (санскр.)/гендюн (тиб.). Другие украшения (восемь благоприятных символов, семь царских сокровищ) могут изображаться на отпечатках ног Будды, его «следах», которые вырезаются в камне. [2, с.322]

Положения тела в йогических практиках называют асанами (санскр.)/ дэтан (тиб.). Они помогают настроить ум на сосредоточение в медитации и создают конкретное направленное движение энергий в теле. В буддийской иконографии асаны связаны с определенным характером активности будд, бодхисаттв, учителей. Именно ваджраяна (санскр.)/дорджетэгпа (тиб.)/ очир күлгн (калм.), составившая эзотерическую часть махаянского буддизма, способствовала утверждению многообразия художественных трактовок образов персонажей пантеона. Положение корпуса и конечностей в пространстве определяют способ достижения просветления, подходящий для индивидов с различными способностями, психотипами, конституцией. Так за двух с половиной тысячелетнюю историю буддийскими учителями разработаны специфические способы практики для каждого.

Асаны могут быть динамические или статические, выполняться стоя, сидя, лежа. Условно они делятся на три основных типа, передающих «лежащую», «стоящую» и «сидящую» позицию фигур. Все они имеют сиденья, лежа и подставки в виде цветка лотоса, солнца и луны, трона, животных или птиц. Доминанта правой или левой ног в позе мужских и женских персонажей является символом практики материнской или отцовской тантры (санскр.)/ гьюд (тиб.)/ үндсн (калм.), работой с правым или левым энергетическим каналом и т.д. [4, с.249]

Рассмотрим основные асаны.

Позы/ бханга (санскр.), выполняемые лежа/саяны (санскр.) имеют три основных категории: 1.Шакьямуни во время паринирваны (санскр.)/ нянде (тиб.)/ Һаслңгас нөгчх (калм.), 2. Царица Маядеви (санскр.)/ Гютрулма (тиб.), 3. Победенные персонажи. При изображении паринирваны Шакьямуни (санскр.)/ Шакьятубпа (тиб.)/ Шакья чадгч (калм.) лежит на правом боку, его правая рука подложена под голову, левая рука вытянута вдоль туловища на боку. Так передается состояние полного освобождения от логико-дискурсивной и психо-эмоциональной деятельности. Эта самая известная поза, принятая во всех буддийских странах, стилях и школах буддийского искусства. [6, с.89]

Позы, выполняемые стоя/ уттиштха (санскр.)/ ландэ (тиб.), в полный рост /samapadasthanaḥ gṛvayata, samabhangā (санскр.)/ ньям па, ньям пэи кантаб, сага дугтан (тиб.), подразделяются в зависимости от положения ног. Основные статические вертикальные позы/ самабханга (санскр.) при выпрямленном и уравновешенном корпусе выражают духовный покой. Они бывают трех типов: 1.прямая – самападасана (санскр.), 2.с легким изгибом – двибханга (санскр.), 3.с тройным изгибом – трибханга (санскр.)/ гьин ба (тиб.). Некоторые, например поза со скрещенными ногами или позы движения (передающие ходьбу, бег, левитацию), употребляются только в изображениях второстепенных персонажей. [8, с.72]

Самападасана (санскр.) – вертикальная статическая поза, тело прямое и уравновешенное, вертикальные ноги слегка расставлены, вес тела равномерно распределяется на обе ступни. В раннем буддийском искусстве такая поза была применима к любому персонажу. Позднее она стала характерной для Будды, его учеников, бодхисаттв: Авалокитешвара (санскр.)/ Ченрези (тиб.)/ Арьябал (калм.), белый Махакала (санскр.)/ Гомбо (тиб.)/ Маххал (калм.). Двибхангасана (санскр.) – статическая поза с легким сгибанием корпуса в сторону и небольшим переносом веса тела на одну ногу. Трибхангасана (санскр.) – статическая поза при тройном сгибании: голова и нижняя часть тела наклонены в одну сторону, а изгиб линии груди – в противоположную.

Выполняемые стоя динамические позы/ атибханга (санскр.), характеризуются переносом тяжести тела на одну ногу/ абханга (санскр.). Они символизируют бурные эмоции и принимаются во время танца или агрессии. В них изображаются фигуры, наклоняющиеся влево/ алитха (санскр.), вправо /пратьялидха (санскр.), балансирующие на одной ноге/ урдхвапада (санскр.), идущие/ ардхапарьянка (санскр.). Последняя характерна для «гуляющего Будды» и типична для искусства юго-восточной Азии. [2, с.325]

Вирасана (санск.) – поза героя («вира» - герой), особое положение во время стрельбы из лука: одно колено выставлено вперед, а другая нога выпрямлена и втянута назад. В пратьялидхасане, ардхапарьянкасане, урдхвападе (санскр.) предстают тантрические гневные и возбужденные персонажи тантр/ идамы (тиб.). Как символ разрушения всего дурного эту позу принимают гневные божества Хеваджра (санскр.)/ Кейдордже (тиб.), Калачакра (санскр.)/ Дукор (тиб.)/ Цагин күрд (калм.), Ямантака (санскр.)/ Жигжед (тиб.)/ Жигжд (калм.), Ваджрапани (санскр.)/ Чагдор (тиб.)/ Очирвани (калм.), Дукар (тиб.)/ Цаһан Шүкртэ (калм.), которые топчут покоренных персонажей, символизирующих клеши (санскр.)/ ньонмонг (тиб.)/ Нисванис (калм.).

Трибхангасана, алидхасана, алишасана, лидхасана, слидхасана, шлидхасана, ардхапарьянканртья, тандава, экападасана (санскр.)/ кан чиг ги кан таб, гар таб (тиб.) – одна нога слегка согнута в колене и несет вес тела, другая полностью согнута в колене на весу и высоко отведена в сторону горизонтально. Эта поза «танца» характерна для изображений божественных музыкантов и танцовщиц/ виры и дакини (санскр.)/ дпапо и кандрома (тиб.)/ дагнь (калм.), богинь подношений, демонических существ/ дрэ (тиб.). Также в ней изображаются гневные и возбужденные персонажи высших и низших тантр Ваджрайогиня (санскр.)/ Дордженейлорма (тиб.), Ваджраварахи (санскр.)/ Дорджепамо (тиб.), Сикхамукха (санскр.)/ Седонгма (тиб.)/ Арслн тергүэдагань (калм.), Чичипати (санскр.)/ Дурбдак (тиб.). В сидячем положении эта поза трансформируется в позу безмятежности лалитасана. [5, с.78]

Статические и динамические позы, выполняемые сидя, также имеют несколько типов. Бхадраасана, парьянкасана, праламбападасана (санскр.)/ занпои дугтан (тиб.) - «поза благой воли», «благопожелательная, благоволящая, благая поза». Обе ноги спущены с сидения-трона. Эта поза существует в двух вариантах: 1. со скрещенными лодыжками и разведенными в стороны коленями, 2. с прижатыми коленями и параллельными стопами. Поза типична для Будды будущего Майтреи (санскр.)/ Джампа (тиб.)/ Мээдр (калм.): его спущенные ноги символизируют готовность спуститься в мир людей. [8, с.341]

Первой по значению в буддийской иконографии и самой распространённой из медитативных поз будд и бодхисаттв, божеств и святых/ арья (санскр.)/ пагпа (тиб.)/ хутгт (калм.) считается твёрдая несокрушимая алмазная ваджрная поза – ваджрасана (санскр.)/ дордже кылтун (тиб.). Ваджр (санскр.)/ дордж (тиб.)/ очир (калм.) – это молния, алмаз, скипетр, палица бога Индры. В буддизме имеет значение нерушимости Учения Будды/ Дхармы (санскр.)/ Чё (тиб.)/ Ном (калм.), прочного как алмаз. Это одна из самых релаксирующих асан, устойчиво помогает держать спину прямо, оптимальна для длительной и глубокой медитации, приводит организм в психическое и энергетическое равновесие. Горизонтально согнутые в коленях ноги, скрещенные в области голени, обе ступни повернуты подошвами вверх и лежат на бедрах. Правая нога должна проходить над левой, так как она является символом Будды и его Учения, тогда как левая нога — символ сансары (санскр.)/ корва (тиб.). Это знак единства Будды со всеми живыми существами и отражение путеводной роли его Учения. Кроме Будды в этой позе изображаются многие персонажи буддийского пантеона, за исключением Небесных царей и божеств, связанных с адом. Поза передает состояние созерцания/ дхьяна (санскр.)/ самтэн (тиб.), доведенное до предельной формы медитативного сосредоточения самадхи (санскр.)/ тингедзин (тиб.). [4, с 189]

Падмасана (санскр.) – поза лотоса, лotosовый трон, («падма» - лотос) или полулотос. Или сиддхасана (санскр.) - «совершенный», «завершенный» - сиддха – имеющий сверхъестественные способности благодаря самоконтролю. Или бодхиасана, бодхисаттвапарьянкасана (санскр.)/ сэмпай кылтун (тиб.) - «поза бодхисаттвы» и дхьянасана

(санскр.) - «поза совершенного мудреца-созерцателя». Или сукхасана (санскр.)/ делег чен или падма кьилтун (тиб.). «Сукха» - блаженство, удовольствие, комфорт. Это «удобная поза» бодхисаттв, учителей, святых, архатов, махасиддхов. Ее часто путают с позой ваджра: согнутая в колене нога с прижатой стопой к внутренней поверхности правого бедра, ближе к паху, а вторая согнутая в колене нога лежит параллельно. Асана немного похожа на предыдущую, но эта более свободна, что соответствует ее символическому значению: правая ступня – знак истины, левая – заблуждений, поза в целом символизирует истинный Путь и представляет бодхисаттв в их ипостаси победителей невежества путем передачи Учения всем живым существам. [2, с.328]

Лалитаасана (санскр.) – обаяние, грация, симпатичный, привлекательный. Или махараджалилаасана (санскр.)/ гьялпо ролпэй таб (тиб.) – приятная, счастливая, непринужденная поза, игривая поза, поза наслаждения, царского наслаждения отдохновения или отдыхающего царя, поза царской игры. Еще одно ее название саттвасана (санскр.)/ сэмпай кьилтун (тиб.) – поза бодхисаттвы. Подразделяется на три варианта: 1. Одна нога согнута в колене и лежит горизонтально на сиденье, вторая нога согнута в колене и поставлена перпендикулярно к поверхности сидения, 2. Одна нога согнута в колене и горизонтально лежит на троне, а вторая спущена вниз (санскр.:ardhaparyankasana, lilakshepasana), 3. Обе ноги согнуты в коленях и скрещены лодыжки (поза Сарасвати (санскр.)/ Янгченма (тиб.). Все варианты передают одновременно глубину Учения и внутреннее спокойствие, обретаемое посредством медитативного сосредоточения. Опущенная с лotosового трона нога часто опирается на малый лотос. Используются в изображениях бодхисаттв и учителей, готовых прийти на помощь – Зелёная Тара (санскр.)/ Долма (тиб.)/ Ноһан Дэрк (калм.), Дзамбала (санскр.)/ Намсрай (тиб.)/ Ол соңссн көвүн (калм.), Авалокитешвара Симханада (санскр.)/ Семнюдгалсо (тиб.)/ Нүдэр Үзгч Эрткэ (калм.), Падмасамбхава (тиб.)/ Бадм һарх орн (калм.), Миларепа (тиб.)/ Миларайба (калм.). [5, с.82]

В современную поп-культуру уже давно интегрированы многие восточные понятия и практики. В последнее время очередную волну популярности набирает хатха-йога (санскр.). Многие европейцы через нее приходят к изучению культуры и религии Востока. Они видят много общих черт между индуизмом и буддизмом. При более серьезном изучении этих религий важно получать информацию из истинного источника и обращаться за посвящениями к подлинным учителям, а не к шарлатанам и лжегуру. Особенно это касается духовных практик, завораживающих неопитов «чудесными чудесами». В самообразовании по этим вопросам также важно уметь ориентироваться в потоке печатных и электронных изданий, уметь отделять авторитетные издания от самиздата. К сожалению, среди российских ученых не так много специалистов в этой области знаний. Но в последнее время многие зарубежные издания на эту тему доступны в электронных ресурсах и переведены на русский язык. Как показывает практика, не все переводы имеют корректное толкование. Потому важно обращаться к первоисточникам и для продуктивной деятельности в этом направлении необходимо изучение санскрита и тибетского языка.

Сравнительный анализ представленных в статье терминов показал следующее. В северный буддизм данная традиция пришла из Индии естественно, что вся терминология в иных языках связанная с этой сферой исключительно заимствованная, кроме некоторых бытовых понятий. В этом типе лексики чаще встречаются как сложные, а не односоставные лексемы. Их функция не всегда связана и не всегда объясняет их наименование. Представленные в статье термины используются в высоком или литературном стилях, поскольку это религиозная лексика, имеющая особый статус.

Литература

1. Берзин А. Общий обзор буддийских практик, СПб., 1993.- С.298;
2. Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов, М., 2011.- С.567;
3. Горячев А.В., Тарасов И.Ю., Русско-тибетский словарь, М., 2000. -С.480;

4. Далай-лама, Мир тибетского буддизма. СПб., 1996.- С.345;
5. Илишкин И.К., Русско-калмыцкий словарь, М.,1964. – С.556;
6. Рерих Ю.Н., Тибетская живопись, Самара, 2000.- С.252;
7. Рерих Ю.Н., Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями, М., 1983.- С.567;
8. Терентьев А.А., Определитель буддийских изображений, СПб., 2004, .- С.188.

О.К. Мушаева, В.А. Навашева
г. Элиста, Россия

ЗДОРОВЬЕ КАК ГЛАВНАЯ ЦЕННОСТЬ ЖИЗНИ В КИТАЙСКОЙ И АНГЛИЙСКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРАХ

Аннотация: анализируется ценностная составляющая концепта «здоровье», выраженная в пословицах, поговорках и афоризмах китайского и английского языков. Выявлены ценностные суждения и ориентиры поведения, составляющие стержень культуры китайцев и англичан.

Ключевые слова: лингвокультурология, вербализация концепта, здоровье, ценностные характеристики, этнос, культура.

Здоровье – это, несомненно, самая главная ценность в нашей жизни. Здоровье – это то, что помогает нам жить, развиваться, творить и двигаться дальше. Именно здоровье является одним из важнейших компонентов человеческого счастья, тем богатством, к которому стоит стремиться каждому, ведь не зря говорят, что здоровый человек – это счастливый человек. Данная работа посвящена вербализации концепта *здоровье* в китайской и английской лингвокультурах.

Лингвокультурология – это наука, изучающая культуру и язык. Известный ученый-лингвист В.И. Карасик отмечает, что развитию лингвокультурологии способствовала стремительная глобализация мировых проблем, он подчеркивает, что «необходимо учитывать специфические и универсальные характеристики поведения и общения различных народов в решении самых разнообразных вопросов» [1, с.30].

Ценностная сторона концепта является отражением системы норм поведения, принятых в том или ином обществе, той или иной культуре. Ценностный подход к изучению и описанию концептов учитывает важность аффективной стороны концепта в психолингвистическом понимании этого явления в отличие от его фактуальной стороны. «Ценностный подход к изучению и описанию концептов ставит ценность центром концепта, соответственно, ценностная сторона концепта является его «ведущей стороной» [2, с. 107].

Изучая и анализируя ценностные характеристики концепта в паремиологических единицах, можно выделить систему приоритетов поведения представителей различных этносов, в нашем случае, китайского и английского.

Проанализировав китайские пословицы и поговорки, мы выделили следующие типы ценностных суждений:

1) Здоровье – это высшая ценность

健康是金, 节俭是银 jiànkāng shì jīn , jiéjian shì yín – *здоровье – золото, расчётливость – серебро*

В китайской лингвокультуре концепт *здоровье* часто сопоставляется с какими-нибудь ценными предметами: деньгами, богатством, сокровищами.

С другой стороны, человек очень часто тратит свое здоровье ради богатства. Богатство приносит людям не только физическую, но и психическую усталость. Чем большим достатком человек обладает, тем больше он беспокоится о своем имуществе. Подобный духовный стресс с течением времени, несомненно, наносит вред здоровью.

富不离药铺 fù bùlí yàorù – богатые люди всегда недалеко от аптеки, т. е. у богатых людей ввиду того, что они ведут неправильный образ жизни, слабое здоровье

财多累己，食饱伤心 cái duō lèi yǐ, shí bǎo shāngxīn – человека утомляет богатство.
Сытость повреждает желудок

Как противоположная сторона богатства, нищета тоже оказывает влияние на состояние здоровья. С одной стороны, нищета играет негативную роль в сохранении здоровья, особенно во время болезни человека:

穷不离命棺，富不离药罐 qióng bùlí mìng guān, fù bùlí yàoguān – бедные люди всегда недалеко от гробов, а богатые люди – от лекарств

С другой стороны, в бедной семье простое питание и труд обычно способствуют крепкому здоровью, дети, как правило, вырастают более закаленными и выносливыми:

穷孩子长病好得快 qióng háizi cháng bìng hǎo de kuài – если дети из бедной семьи болеют, то они, как правило, быстро выздоравливают

Важно подчеркнуть связь здоровья со счастьем в китайской лингвокультуре, ибо:

2) Без здоровья нет счастья

健康就是福，无病活神仙 jiànkāng jiùshì fú, wú bìng huó shénxiān – здоровье – это счастье, без болезней ты как бессмертный святой

3) Долголетие является главным достоянием для китайцев, поэтому они бережно относятся к своему здоровью и внимательно следят за ним

В Китае популярно слово 五福 – пять составляющих счастья. В первую очередь к ним относится долголетие. Данное слово пришло из древнего трактата 书经 – «Шуцзин»

人间五福，惟寿为先 rénjiān wǔfú, wéi shòu wéi xiān – на свете есть пять составляющих счастья, прежде всего – долголетие

Для китайского этноса, одной из конечных целей жизни человека является достижение долголетия на основе здорового образа жизни

4) Если хочешь быть здоровым, следует вести правильный образ жизни

常打太极拳，益寿又延年 cháng dǎ tàijíquán yìshòu yòu yánnián – часто занимаясь спортом тайцзицюань, ты продлеваешь себе жизнь

У представителей китайского этноса существует огромное количество различных оздоровительных методик. Очень часто на улице можно увидеть занимающихся спортом китайцев, что еще раз подчеркивает их приверженность к здоровому образу жизни.

5) Закаливание – панацея от многих болезней

活动好比灵芝草何必苦把仙方找 huódòng hǎobǐ líng zhīcǎo hébì kǔ bǎ xiānfāng zhǎo – закаливание это как гриб долголетия, если человек закаляется, то не нужно искать волшебных рецептов

6) Необходима умеренность в еде

晚饭少一口，活到九十九 wǎnfàn shǎo yīkǒu huó dào jiǔshíjiǔ – сокращая один глоток на ужине, ты проживешь до 99 лет

早吃好，午吃饱，晚吃少 zǎo chī hǎo, wǔ chī bǎo, wǎn chī shǎo – за завтраком надо есть хорошо, за обедом надо есть плотно, а на ужин надо есть, как можно меньше

少吃一口，安定一宿 shǎo chī yīkǒu, āndìng yīsu – если на ужине уменьшаешь один глоток, то ты будешь спокоен целую ночь

常带三分饥，到老不用医 cháng dài sān fēn jī, dào lǎo bù yòng yī – чаще голодай, и до старости не нужно обращаться к врачу.

7) Питание — это 70% успеха на пути к здоровому и красивому телу

Несомненно, следует отметить, что правильное, сбалансированное питание – это ключ к здоровому организму. Китайский народ признает тот факт, что редька и морковь являются весьма полезным продуктам. Китайская медицина считает, что редька помогает пищеварению. В Китае морковь часто называют - маленькая жэньшэнь. Многие пословицы описывают пользу употребления редьки и моркови для здоровья:

吃了萝卜菜，啥病都不害 chīle luóbo cài, shà bìng dōu bù hài - *ешь редьку и не будешь болеть*

胡萝卜，小人参，经常吃，长精神 húluóbo, xiǎo rénshēn, jīngcháng chī, zhǎng jīngshén - *морковь – маленькая жэньшэнь, часто употребляя морковь, ты будешь бодрым, энергичным*

В китайских пословицах очень часто рекомендуется употребление имбиря, лука, чеснока. С точки зрения китайской медицины, эти продукты имеют положительный эффект при лечении и необходимы для профилактики болезней. Имбирь используется в качестве китайского лекарственного средства. Об имбире пословицы гласят:

每朝食了三片姜，饿死街头卖药方 měi zhāoshíle sān piàn jiāng, è sǐ jiētóu mài yàofāng - *если человек каждое утро ест три ломтика имбиря, то он, непременно, будет здоров*

生姜汤自暖肚 shēngjiāng tāng zì nuǎn dù - *отвар имбирного корня согревает живот*

冬有生姜，不怕风霜 dōng yǒu shēngjiāng, bùpà fēngshuāng - *зимой, употребляя имбирь, не будешь бояться ветра и инея.*

Лук помогает лечить простуду, головную боль, кашель и заложенность носа: 感冒不算病，大葱大姜和大蒜 gǎnmào bù suàn bìng, dàcōng dà jiāng hé dàsuàn - *простуда не страшна, если есть чеснок, имбирь и лук*

Чеснок обладает мощным дезинфицирующим эффектом и помогает от многих болезней: 大蒜是个宝，常吃身体好 dàsuàn shìgè bǎo, cháng chī shēntǐ hǎo - *чеснок – это сокровище; его частое употребление полезно для здоровья*

Еще одной важной приправой в китайской традиционной кухне считается красный острый перец, который особенно распространен в южных провинциях Сычуань и Хунань.

有姜不愁风，有椒不怕寒 yǒu jiāng bù chóu fēng, yǒu jiāo bùpà hán - *есть имбирь — не бояться ветра; есть перец — не бояться холода*

Конечно, следует отметить пользу китайского чая для здоровья:

饭后一碗茶，医生饿的爬 fàn hòu yī wǎn chá, yīshēng è de pá - *пей чай после обеда, и врачам некого будет лечить*

茶水喝足，百病可除 cháshuǐ hē zú, bǎi bìng kě chú - *если напиться чая, то можно устранить сотни болезней,*

В целом, рациональное питание обеспечивает здоровье:

会吃千顿，乱吃一顿伤 huì chī qiān dùn xiāng, luàn chī yī dùn shāng - *если человек питается рационально, то за каждым обедом он будет есть с аппетитом, если он плохо ест, то, непременно, нанесет вред своему здоровью.*

8) Здоровый сон – лучшее лекарство

Представители китайской культуры уверены в том, что сон играет большую роль в сохранении здоровья человека, поскольку он необходим для восстановления энергии.

早睡早起，清爽欢喜；晚睡晚起，强拉眼皮 zǎo shuì zǎo qǐ , qīngshuǎng huānxǐ ; wǎnshuì wǎnqǐ, qiǎng lā yǎnpí - *если рано ложиться спать и рано вставать, то ты будешь свежим и в хорошем расположении духа, а если поздно ложиться спать и поздно вставать, то ты будешь чувствовать сонливость.*

Дневной сон тоже имеет свои достоинства. В китайской культуре наблюдаются следующие суждения о дневном сне - 中午睡觉好，犹如捡个宝 zhōngwǔ shuìjiào hǎo, yóurú jiǎn gè bǎo - сон в половине дня – сокровище

Сон – это залог хорошего самочувствия, энергичности и бодрости, а также, в целом, продуктивности человека. Таким образом, сон и полноценный отдых являются одними из важнейших элементов сохранности здоровья каждого человека.

9) Курение и алкоголь – главные враги здорового образа жизни

喝酒不醉，吃饭不饱 hē jiǔ bù zuì, chīfàn bù bǎo – не напивайся допьяна, не наедайся досыта

不吸烟，不喝酒，病魔见了绕道走 bù xīyān, bù hējiǔ, bìngmó jiàn le ràodào zǒu – не кури, не пей, и болезнь обойдет тебя стороной

10) Необходимо соблюдать чистоту и личную гигиену

常讲卫生，百病不生 cháng jiǎng wèishēng, bǎi bìng bù shēng – чаще уделяй внимание личной гигиене, и ты не будешь болеть

常洗衣服常洗澡，常晒被褥疾病少 cháng xǐ yīfú cháng xǐzǎo, cháng shài bèirù jíbìng shǎo – если ты часто стираешь вещи, моешься, греешь одеяло на солнце, ты будешь меньше болеть

Особое внимание в китайской культуре обращается на состояние ног. Специфика китайской медицины состоит в том, что она работает с энергетическими точками на ногах, которые связаны со всеми внутренними органами. В связи с этим, часто массировать ноги и мыть их горячей водой полезно для здоровья всего тела. О важности этих процедур гласят следующие пословицы:

养树需护根，养人需护脚 yǎng shù xū hù gēn, yǎng rén xū hù jiǎo – чтобы растить дерево, надо защищать его корень, чтобы укреплять человека, надо защищать его ноги

常吃药，不如勤洗脚 cháng chī yào, bùrú qín xǐ jiǎo – лучше часто мыть ноги, чем часто принимать лекарство

Выделим следующие типы ценностных суждений в английском языке:

1) Здоровье – ни с чем несравнимое богатство

Health is better than wealth- здоровье лучше, чем богатство

Wealth is nothing without health - богатство — ничто без здоровья

Во всех английских пословицах о здоровье прослеживается непоколебимая убежденность британцев в том, что здоровье – это наивысшая ценность.

2) Здоровое питание – основа процветания

You are what you eat - ты то, что ты ешь

Eat to live, not live to eat - есть, чтобы жить, а не жить, чтобы есть

Eat well, drink in moderation, sleep sound – in these three, good health abound - ешь досыта, пей умеренно, спи крепко – вот три слагаемых доброго здоровья

3) Умеренность в еде позволит отсрочить визит к врачу

Diet cures more than lancet - диета лечит лучше скальпеля или правильное питание заменяет докторов

Gluttony kills more than sword- ешь поменьше, проживешь подольше; Temperance is the best physic- умеренность - мать здоровья

Better pay the butcher than the doctor- ради здоровья не стоит экономить на еде

Eat with pleasure, drink with measure- ешь вволю, а пей в меру

4) Физические упражнения и труд – основа долгой жизни

Those who do not find time for exercise will have to find time for illness- те, кто не находят время для физических упражнений, найдет время для болезни; (ан. лежа на печи, о здоровье не кричи)

В англо-русском фразеологическом словаре мы нашли следующие словосочетания, описывающие физическое состояние человека:

Come up to the mark, be on all cylinders, be in the groove – *находиться в прекрасной форме, быть в самой поре*

[3, с.166, с.193, с.334, с.733]

4) Здоровый сон и полноценный отдых - бальзам для каждой болезни Early to bed and early to rise makes people healthy, wealthy and wise – *кто рано ложится и рано встает, здоровье, богатство и ум наживет*

Нужно всегда полноценно отдыхать, ибо:

Without sleep, no health- *без сна – нет здоровья*

5) Чистота - залог здоровья

Cleanliness is next to godliness – *чистота следует за набожностью*, чистота – залог здоровья

6) Лучше предотвратить развитие болезни, чем потом ее лечить

Prevention is better than cure - *профилактика лучше лечения*

Dry feet, warm head bring safe to bed – *держи голову в холоде, желудок в голоде, а ноги в тепле*

An apple a day keeps the doctor away- *съедая одно яблоко в день, вы оставите вашего доктора без работы. Кто съедает одно яблоко в день, экономит на враче*

7) Жизнерадостность – признак здоровья

Problems don't seem so bad if you keep cheerful- *проблемы не кажутся такими серьезными, если ты жизнерадостен*

Don't worry, be happy – *не беспокойся, будь счастлив*

Laughter is the best medicine - *смех — лучшее лекарство*

8) Внешний вид является показателем здоровья человека

Привлекательность и красота: *as fresh as a daisy, as fresh as paint, bright as a button, easy on the eye, spick and polish, flesh and blood*

Сила, энергия, активность: *bright – eyed and bushy tailed, elbow- grease, a live wire, red-blooded, have a strong stomach, as lively as a cricket, in good nick, in shape, as tough as old boots, flex your muscles, as stiff as a board, in fighting trim, with might and main, keep one's balance, a ball of fire, full of beans* [4, с.62, с.71, с.61, с.503, с.668].

Таким образом, концепт *здоровье* является базовым в китайской и английской лингвокультурах, и занимает одну из главных позиций среди самых важных традиционных ценностей представителей рассматриваемых этносов. Сопоставление с богатством и приоритет здоровья над ним позволяет сделать важный вывод: здоровье – это ни с чем несравнимое богатство, каким только может обладать человек, здоровье – понятие бесценное, его невозможно купить ни за какие деньги. Рассмотрев ценностные характеристики исследуемого концепта, мы выявили следующие суждения и ориентиры поведения: здоровье – это высшая ценность, без которой нет счастья и долголетия. Поэтому, если хочешь быть здоров – веди правильный образ жизни, а именно: закаляйся, будь умеренным в еде, ешь богатую витаминами пищу, отдыхай, соблюдай личную гигиену, занимайся спортом. Избегай главных врагов здорового образа жизни – курения и алкоголя.

Итак, ценностные характеристики концепта *здоровье*, выраженные в пословицах, поговорках и афоризмах, в основном совпадают с понятийными и образными составляющими рассматриваемого концепта. Наиболее значимыми составляющими для китайской лингвокультуры являются движение, правильное умеренное питание, чистота, полноценный сон и отдых, своевременная профилактика и закаливание, в то время как представители английского этноса немаловажное значение придают духовному и социальному благополучию, позитивному отношению к жизни, влиянию положительных эмоций на состояние здоровья человека.

Литература

1. Карасик В. И. О категориях лингвокультурологии // Языковая личность: проблемы коммуникативной деятельности. Волгоград, 2001. с.30
2. Карасик, В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс / В.И.Карасик – М.: Гнозис, 2004 – с. 107.
3. Кунин, А.В. Англо-русский фразеологический словарь. – М.: Издательство «Русский язык», 1984, с.166, с.193, с.334, с.733.
4. Кунин, А.В. Англо-русский фразеологический словарь. – М.: Издательство «Русский язык», 1984, с.62, с.71, с.61, с.503, с.668.

Н.Ч. Очирова, В.В. Болдырева
г. Элиста, Россия

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА КОЛОРАТИВНОЙ ЛЕКСИКИ В СОВРЕМЕННОМ КАЛМЫЦКОМ ЯЗЫКЕ

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФИ в рамках научного проекта № 19-012-00531_А «Лексика материальной культуры калмыцкого языка: опыт этнолингвистического исследования».

Аннотация: *Функционирование колоративной лексики в калмыцком языке имеет длительную историю развития и связано непосредственно с лингвокреативной деятельностью человека. Концепция основных цветов калмыков соотносится с культурой кочевых цивилизаций Центральной Азии и, несмотря на унифицированность духовных представлений разных этносов, отличается этнокультурными и социально-историческими особенностями.*

В современной лексикологии особенности формирования лексико-семантических групп колоративов во многом обусловлены этнолингвистическими факторами. Различные цветовые восприятия, вырабатываемые языковым сознанием, вызывают определенные ассоциации и принимают активное участие в репрезентации окружающей действительности. В калмыцком языке лексико-семантические поля лексем-колоративов, относящиеся к основным и оттеночным группам, входят в активный запас лексики. Лексико-семантические поля колоративной лексики, относящейся к специализированным (определяющие масти животных и т.д.) и прототипным (соотнесенные с различными предметами) группам частично переходят в пассивный запас. Колоративы из данного разряда в основном фиксируются в лексикографических источниках и художественных, фольклорных, эпических текстах.

Ключевые слова: *этнолингвистика, калмыцкий язык, колоративная лексика, лексико-семантическая группа, лексико-семантическое поле*

Современные тенденции развития языкознания связаны с проблемами взаимодействия языка, культуры и истории этноса, решению которых способствует этнолингвистическое направление. Основоположниками данного направления, возникшего в США в первой четверти XX столетия, считаются лингвисты Ф. Боас, Э. Сепир, Б. Уорф – последователи философско-лингвистических концепций В. фон Гумбольдта и Г. Штейнталя. Отечественное этнолингвистическое направление берет начало с трудов известного филолога-слависта, академика Н.И. Толстого, занимавшегося изучением языковых фактов в тесной взаимосвязи с культурными, социально-психологическими и мифологическими народными воззрениями [15, с. 120].

В настоящее время неиссякаемый интерес и необходимость обращения к феномену цвета во многом продиктованы существенными проблемами в различных областях науки – лингвистике, этнографии, истории, культурологии, философии, фольклористике и др. В

исследованиях этнолингвистического направления немалое значение уделяется изучению колоративной лексики, которая аккумулирует традиционно-обрядовую культуру и представляет важнейшие сферы жизнедеятельности этносов. Одной из важнейших задач современной лексикологии является рассмотрение лексем-колоративов, основных концептов классической категории цвета, которое становится одним из путей расшифровки глубинных смыслов, заложенных в национальных языках. Концепты по своей сути этноспецифичны и могут быть применены для сопоставления культур разных народов с целью изучения их своеобразия [13, с. 9].

В современной лексикологии существует целый ряд терминов, определяющих понятие цвета, – «цветообозначения» (Н.Б. Бахилина, А. Вежбицкая, М.Ф. Мурьянов, Ю.В. Норманская и др.), «цветонаименования» (В.А. Москович, Н.А. Багдасарова, А.П. Василевич, С.С. Мищенко, Т.А. Михайлова и др.), «термин цвета» или «цветовой термин» (В. Berlin, Р. Кау, Т.И. Вендина, В.Г. Кульпина и др.), «хроматонимы» (С.А. Цыганова и др.), «колоризмы» (М. Люшер и др.), «колоронимы» (Г.Г. Соколова, Э.А. Николаева, Д.Н. Борисова и др.), «колоративы» (Я.А. Барышева, Ю.В. Маслова, М.Л. Гекман, Г.А. Филь и др.) и т.д.

Многоаспектность колоративной лексики отражается в лингвистических изысканиях как зарубежных, так и отечественных исследователей: историко-культурные особенности (В. Berlin, Р. Кау и др.); стилистические особенности (Г.К. Тойшибаева, Л.А. Качаева, Л.И. Богданова, Е.Г. Руднева, В. Агински, С.А. Цыганова, В.П. Москвин, С.М. Соловьев и др.); психолингвистический аспект (Р.М. Фрумкина, А.П. Василевич, А.И. Белов и др.); лексикографический аспект (Ю.В. Гуз, О.В. Барина, А.С. Выродова, Е.М. Спивакова и др.); историко-этимологический аспект (Н.Б. Бахилина, М.А. Бородин, М.В. Пименова, В.Е. Моисеенко, В.В. Колесов, Ю.В. Норманская и др.); лингвокультурологический аспект (С.Г. Тер-Минасова, Т.А. Михайлова и др.); этнолингвистический аспект (В.Г. Кульпина, И.В. Макеенко, В.А. Москович, А. Вежбицкая, Т.Г. Корсунская, А.И. Белов, М.И. Черемисина, Х. Фридман и др.).

Проблематике колоративной лексики в современном монголоведении уделяется особое внимание. Так, собственно в монгольском языке цветообозначения исследовались Е.А. Кузьменковым (1988), Ё. Баярсайханом (1996) и др. В бурятском языке данный вопрос изучается в историко-лингвистическом труде Ц.Б. Цыдендамбаева «Бурятские исторические хроники и родословные» (1972); Т.А. Бертагаевым в работе «Сочетания слов и современная терминология» (1971) исследуется словообразовательная структура колоративов; О.А. Баиновой (2005), Д.Д. Санжиной, Д.П. Хинзеевой (2018) цветообозначения в монгольских языках рассматриваются с лингвокультурологической позиции.

В калмыцком языкознании одной из первых работ, в которой затрагиваются вопросы цветообозначения, стало фундаментальное исследование Б.Х. Тодаевой «Опыт лингвистического исследования эпоса “Джангар”» [16]. В эпическом тексте колоративная лексика получает этнолингвистическое освещение в работе Г.Ц. Пюрбеева [12], с лингвокультурологической точки зрения рассматривается М.У. Монраевым [8], Э.У. Омакаевой [10] и др. Ряд статей калмыцких исследователей посвящен национально-культурной специфике категории цвета (Т.С. Есенова, О.П. Кравченко, Е.В. Голубева, С.Н. Артаев, Б.В. Барина, Ж.А. Мукабенова и др.), функционированию лексем-колоративов в фольклорных и эпических текстах на материале калмыцких песен и героического эпоса «Джангар» (Б.Э. Убушиева, В.В. Салыкова, С.Е. Бачаева и др.).

В традиционной калмыцкой культуре основными считаются пять цветов: ахроматические (неспектральные цвета) – *цаһан* ‘белый’, *хар* ‘черный’, хроматические (спектральные цвета) – *улан* ‘красный’, *шар* ‘желтый’, *көк* ‘синий, зеленый’, которые относятся к наиболее древним атрибутивным словам и встречаются практически во всех культурных системах. Рассматриваемые основные цвета соответствуют 5-ти стихиям: *төмр* ‘металл’, *усн* ‘вода’, *һал* ‘огонь’, *һазр* ‘земля’ – древним, духовным символам защиты (оберегов), особым объектам поклонения и подношений монголоязычных народов. В

культуре калмыков и других монгольских народов они несут символическую, этическую и эстетическую ценности [10, с. 122].

Для тюркоязычных и монголоязычных кочевых цивилизаций совокупность этих основных 5-ти цветов символизирует всю вселенную, а каждый цвет в отдельности определяет стороны света: *хар* ‘черный’ – север; *улан* ‘красный’ – юг; *цаһан* ‘белый’ – запад; *көк* ‘синий, зеленый’ – восток; *шар* ‘желтый’ – центральная часть [6, с. 160]. Так к примеру, термин *цаһан хан* ‘букв. белый царь’, употреблявшийся тюрко-монголами по отношению к российским монархам, означает ‘западный царь’, т.е. царь страны, расположенной к западу от их собственных земель [5, с. 156].

В современной лингвистике еще не выработаны единые концепции системы классификации колоративов, однако, по мнению некоторых исследователей, их можно условно разделить на несколько групп:

- 1) основные (абсолютные, базовые);
- 2) оттеночные (периферийные, смешанные);
- 3) специализированные (обозначающие цвет волос, глаз, кожи человека, определяющие масти животных и т.д.) [3];
- 4) прототипные [18], соотнесенные с различными предметами [1].

Согласно данной классификации приведем примеры лексем-колоративов, соответствующие основным 5-ти цветам в калмыцком языке:

основные	оттеночные	специализированные	прототипные
<i>цаһан</i> ‘белый’	<i>цегэн</i> ‘светлый, светло-прозрачный’; <i>өл-цаһан</i> ‘сизо-белый’	<i>цэвэр, цаһавр</i> ‘бледный’ (о лице) <i>буурл үстэ</i> ‘седовласый’; <i>цэвэр</i> ‘чалый’ (о масти)	<i>цаһан яста</i> ‘знатного рода, высшего сословия’ (букв. ‘белой кости’)
<i>хар</i> ‘черный’	<i>бор</i> ‘серый’	<i>хар-улан чирэтэ</i> ‘смуглолицый’; <i>бор</i> ‘серый, сивый’ (о масти)	<i>хар яста</i> ‘низшего сословия’ (букв. ‘черной кости’)
<i>улан</i> ‘красный’	<i>улавр, улавтр</i> ‘красноватый’; <i>оошк өңг</i> ‘розовый цвет’; <i>курң</i> ‘коричневый’	<i>улагчн, улагчн һал</i> ‘огненно-рыжий’, <i>кер</i> ‘гнедой’ (о масти)	<i>зандн улан</i> ‘цвет красного сандала’
<i>шар</i> ‘желтый’	<i>шарлңху</i> ‘желтоватый, с желтизной’; <i>шар цоохр</i> ‘желто-пестрый’	<i>шар чирэтэ</i> ‘светлолицый’; <i>хөн нүдтэ</i> ‘светло-коричневый цвет глаз’ (букв. ‘цвет глаз, как у овцы’; <i>зеерд</i> ‘рыжий’, <i>шарһ</i> ‘соловый’ (о масти)	<i>алтн</i> ‘золотистый’; <i>шар алтн</i> ‘золотисто-желтый’
<i>көк</i> ‘синий’, ‘зеленый’	<i>цеңкр</i> ‘голубой’	<i>көк-бор</i> ‘иссиня-серый’ (о масти)	<i>ноһан</i> ‘цвет зеленой травы’; <i>мөңк көк теңгр</i> ‘вечное синее небо’

Более того на сегодняшний день исследователи не сошлись в едином мнении в определении типа объединения лексем-колоративов. По мнению некоторых, это ни что иное как «система цветообозначений», с точки зрения других – «лексико-семантическая группа» [2, 14]; третьих [9, 7, 17] – «лексико-семантическое поле» [11].

В современном калмыцком языке при рассмотрении особенностей функционирования лексико-семантических групп, которые при совокупности составляют лексико-семантическое поле колоративов, можно выявить следующее:

Цаһан ‘белый цвет’ – символизирует мудрость, чистоту, благополучие, святость, поклонение божествам: *Цаһан Аав* ‘Белый старец’, *Цаһан Дэрк* ‘Белая Тара’, *Цаһан Шүкрт* ‘Белозонтичная Тара’, *Цаһан сар* ‘священный, белый месяц’ и т.д. Белый цвет (ассоциативной лексемой является *сэн* ‘хороший’) занимает особое положение в системе цветообозначений и связан с традиционной обрядностью калмыков: рождением – *цаһан (сэн) төр болх* ‘произвести на свет младенца’; свадьбой – *цаһан идэн* ‘священный молочный напиток, предназначенный в качестве подношения родовым покровителям’; погребением – *сээһән хээх, сээни орнд төрх* ‘уйти в лучший мир’ и т.п.

Хар ‘черный цвет’ – символизирует невежество, зло, опасность, невзгоды, лишения и т.п. – *хар гөр* ‘черный навет, клевета’, *хар чидл* ‘огромная сила (букв. черная сила)’, *хар санан* ‘плохие, черные помыслы’, *хар усар бээх* ‘голодать (букв. питаться одной черной водой)’, *харал* ‘проклятье’ и т.п. Религиозный обряд *хар кел утлһн* ‘отрезание черного языка’ от сглаза и порчи имеет широкое распространение в народе и сохраняется в наши дни.

Издавна у калмыков отсутствие солнечного света связывалось с нечистой силой и прочими потусторонними существами. Особенно опасным считалось время – *бүрүл* ‘сумерки’ и *сөөни өрэл* ‘время после полуночи’, в это время категорически запрещалось выпускать или выносить на улицу маленьких детей – *келн-амн уга күүкд* ‘дети, которые еще не научились говорить’, т.к. в этом возрасте они считались особо уязвимыми и беззащитными. В темное время суток воспрещалось: *идх* ‘есть’, *дуулх* ‘петь’, *уульх* ‘плакать’, *дөгэд инэх* ‘слишком сильно смеяться’, *бузр үг келх* ‘сквернословить’, *иууга татх* ‘поднимать шум’, *хол һазрт мордх* ‘отправляться в дальнюю дорогу’ и т.д. По древним суевериям полагалось, что все эти действия могли привлечь злых духов, которые в свою очередь могли наслать на людей болезни или смерть. Плохой приметой считалось ночью точить ножи, расчесывать женщине волосы, выносить из дома *цаһан идэн* ‘священный молочный напиток, предназначенный в качестве подношения родовым покровителям’ и т.п.

Улан ‘красный цвет’ – имеет сакральное значение, символизирует *цусн* ‘кровь’, *жирһл* ‘жизнь’, *кишг* ‘счастье’, *һал* ‘огонь’, *һулмт* ‘очаг’ и др. Красный цвет связан с религиозными и свадебными традициями калмыков – одежда буддийских монахов состоит из темно-красных (бордовых) и желто-оранжевых оттенков. В дни буддийского поста по калмыцкому лунному календарю (*мацг өдрмүд*) существовал запрет – *ула һарһх* ‘забивать скот букв. извлекать кровь’. В далекие времена калмычки выходили замуж (*хэрд һарх*) в красных свадебных платьях, что служило залогом удачного и счастливого замужества. Согласно народным верованиям, метафизически невеста «уходила из жизни» (в доме родителей) и перерождалась к новой жизни в доме жениха.

К тому же красный цвет стал символом национальной идентичности, отличительной чертой ойратов (калмыков) от других монгольских народов, заключавшейся в знаке – *улан зала* ‘красная кисть’, введенного в 1437 г. по указу ойратского князя Тогон-тайши. Указ получил широкое распространение среди западных монголов, которые стали называться *улан залата өөрднр* ‘ойраты с красной кисточкой’. В 1750 г. калмыцкий хан Дондук-Даши издал закон, подтверждающий указ Тогон-тайши. Позже в 1822 г. Зензелинское собрание калмыцких нойонов и зайсангов также предписало калмыкам в обязательном порядке пришивать на макушки мужских головных уборов кисточки из нитей красного цвета [4].

Шар ‘желтый цвет’ – является символом буддийско-ламаистского верования (*шар шажн*), имеет сакральное значение и пользуется особым почитанием у калмыков. Одежды буддийских монахов на протяжении многих веков изготавливаются по строгим

канонам и в обязательном порядке включают в себя различные элементы желтого, оранжевого цветов. В традиционной обрядности калмыков, связанной с круговоротом человеческой жизни (рождение, свадьба, погребение и т.д.) желтый цвет неразрывен с солярным культом. Практически все ритуально-обрядовые действия (*хурм йовуллһн* ‘выезд свадебной делегации’, *бер мөргүллһн* ‘поклонение невесты в доме жениха духам предков’, *һал тәклһн* ‘подношение огню’, *өңгәрсн кү герәс һарһлһн* ‘вынос из дома тела умершего человека для захоронения’ и др.) совершаются строго по движению солнца на небосклоне. Значительная часть ритуально-обрядовых традиций с течением времени не утратила своего сакрального значения, многие из них сохранились и соблюдаются в наши дни.

Көк ‘синий, зеленый цвет’ – в добуддийских верованиях монгольских народов имеет древнее сакральное значение, связанное с культом неба. отождествляется с небесным происхождением, символизирующим вневременность, бесконечность, неизменность, устойчивость – *мөңк көк теңгә* ‘вечное синее небо’. Присутствует в свадебной обрядности калмыков – *хурмин көшг* ‘свадебный полог невесты’, который традиционно был синего цвета, несущего значение оберега во время перехода (по народным поверьям считавшегося наиболее опасным этапом) из родительского дома в дом жениха. Как отмечает известный монголовед Г.Ц. Пюрбеев, сакральное значение синего цвета сохранилось в эпическом тексте калмыцкого героического эпоса «Джангар»: *көгшин Көк дархнч* ‘старый кузнец Кеке (небесный мастер)’, *көк кивр саадг* ‘огромный синий лук’, *көк жһилц сумн* ‘синяя стрела’, *көк зандн арм* ‘синее сандаловое копьё’, *көк лувц* ‘синие доспехи’ – все элементы оружия и обмундирования богатырей обладают волшебной силой, т.к. имеют небесное происхождение [12, с. 64-65].

Таким образом, функционирование колоративной лексики в калмыцком языке имеет длительную историю развития и связано непосредственно с лингвокреативной деятельностью человека. Концепция основных цветов калмыков соотносится с культурой кочевых цивилизаций Центральной Азии и, несмотря на унифицированность духовных представлений разных этносов, отличается этнокультурными и социально-историческими особенностями.

В современной лексикологии особенности формирования лексико-семантических групп колоративов во многом обусловлены этнолингвистическими факторами. Различные цветовые восприятия, вырабатываемые языковым сознанием, вызывают определенные ассоциации и принимают активное участие в репрезентации окружающей действительности. В калмыцком языке лексико-семантические поля лексем-колоративов, относящиеся к основным и оттеночным группам, входят в активный запас лексики. Лексико-семантические поля колоративной лексики, относящейся к специализированным (определяющие масти животных и т.д.) и прототипным (соотнесенные с различными предметами) группам частично переходят в пассивный запас. Колоративы из данного разряда в основном фиксируются в лексикографических источниках и художественных, фольклорных, эпических текстах.

Литература

1. Баринаова О.В. К проблеме классификации колоративов в лексикографическом аспекте // Филологические науки. – № 3 (3). – 2016. – С. 49-51.
2. Бахилина Н.Б. История цветообозначений в русском языке. – М.: Наука, 1975. – 224 с.
3. Гекман М.Л. Цветообозначения как один из объектов исследования этнолингвистики. URL:http://www.rusnauka.com/24_SVMN_2008/Philologia/27314.doc.htm. (дата обращения: 10.12.2020).
4. Динамические процессы в лексико-семантической группе «колоративы». URL: <http://kalmykia-online.ru/tradition/ulan-zala> (дата обращения: 11.12.2020).
5. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголо-в – М.: Наука, 1988. – 194 с.

6. Кононов А.Н. Способы и термины определения стран света у тюркских н-ародов // Тюркологический сборник. – М., 1978. – С. 60-71.
7. Кульпина В.Г. Лингвистика цвета. Термины цвета в польском и русском языках. – М.: Московский лицей, 2001. – 470 с.
8. Монраев М.У. Цветообозначение в калмыцком языке (на материале ономастики) // Мат-лы Межд. науч. конф. «Проблемы монголоведных и алтаистических исследований» (к юбилею профессора В.И. Рассадина). – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2009. – С. 120-123.
9. Москович В.А. Семантическое поле цветообозначений: (Опыт типологич. исследования семантич. поля): Автореф. дис. канд. филол. наук. – Москва, 1965. – 18 с.
10. Омакаева Э.У. Цветовые предпочтения калмыков в зеркале эпического лексикона на фоне русской колоративной лексики // «Сетевое востоковедение: взаимодействие монгольских и тюркских этносов во времени и в пространстве», III Международный науч. форум – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2019. – С.121-125.
11. Понятие и место колоративной лексики в современной лингвистике. [URL:https://helpiks.org/1-38421.html](https://helpiks.org/1-38421.html) (дата обращения: 10.12.2020).
12. Пюрбеев Г.Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык. Этнолингвистические этюды. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. – 128 с.
13. Санжина Д.Д., Хинзеева Д.П. Цветообозначение в монгольских языках: лингвокультурологический аспект. – Улан-Удэ: Издат-во Бурятского госуниверситета, 2018. – 136 с.
14. Соловьев С.М. Цвет, числа и русская словесность // Знание сила. – 1971. – № 1. – С. 54-56.
15. Сулейманова Л.Р., Сулейманов Ф.М. этнолингвистический анализ погребальной лексики башкирского языка // Вестник Челябинского государственного университета. Филология. Искусствоведение. Вып. 78. – 2013. – № 16 (307). – С. 120-122.
16. Тодаева Б.Х. Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар». – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. – 530 с.
17. Тойшибаева Г.К. Цветовая лексика (состав, семантические преобразования, функции в художественном тексте на материале произведений Ф.М. Достоевского): Автореф. дис. канд. филол. наук. – Москва, 1990. – 16 с.
18. Rosch E. The nature of mental codes for colour categories E. Rosch Journal of experimental psychology: Human perception and performance. – 1975. Vol. 1. – P. 303-332.

Н.Ч. Очирова, И.В. Карбушева
г. Элиста, Россия

СЕМАНТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО ЛЕКСИКИ, ОТРАЖАЮЩЕЙ МАТЕРИАЛЬНУЮ КУЛЬТУРУ КАЛМЫКОВ

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФИ в рамках научного проекта № 19-012-00531_А «Лексика материальной культуры калмыцкого языка: опыт этнолингвистического исследования».

Аннотация: В статье изучается лексика материальной культуры в калмыцком языке, относящаяся к основным семантическим полям гер 'жилище', герин эдл-аху 'домашнее хозяйство', хувцн-хунр 'одежда', хот-хол 'пища'. В данной области проявляется наиболее тесная взаимосвязь семантической системы языка с реалиями окружающего мира. Приведенные лексико-семантические группы классифицируются на основе денотативной функции наименований. Анализ семантического пространства лексики материальной культуры калмыков обнаруживает, что для исследования лексических единиц имеется богатый фактологический материал на основе обширной лексикографической базы, ценнейших устных и письменных источников, требующий дальнейшей систематизации и

введения в научный оборот. При рассмотрении семантического пространства лексики, раскрывающей различные стороны традиционного быта и хозяйственной деятельности калмыков, выделяются тематические группы, отражающие национально-этнические особенности.

Ключевые слова: калмыцкий язык, этнолингвистический подход, семантическое пространство, материальная культура, гер 'жилище', герин эдл-аху 'домашнее хозяйство', хувцн-хунр 'одежда', хот-хол 'пища'.

В современный период в силу интеграции наук происходит взаимодействие дисциплин, к таковым относится и этнолингвистика. Каждый народ создает свою модель мира, определяет духовные и нравственные приоритеты, формирует этническое самосознание и систему жизненных ценностей. Называя свой подход этнолингвистическим, – основатель московской научной школы Н.И.Толстой, разрабатывает комплексное направление исследований славянской традиционной духовной культуры на основе данных языка, фольклора, верований, обрядов всех славянских народов [19].

Исследование лексики материальной культуры, содержащей в себе многогранную информацию об этнических, культурных и языковых процессах, выявляет национально-культурную специфику словарного состава языка, что способствует решению актуальных проблем отечественной лексикологии.

В энциклопедических источниках – материальной культурой народа называется многообразие производимых человеком предметов (орудия, инструменты, предметы быта, одежда, украшения, культовые и ритуальные предметы, оружие, музыкальные инструменты и т.п.). А также природные вещи и явления, измененные человеческим воздействием, к примеру, обработанные природные объекты или так называемые техногенные ландшафты. Под духовной культурой понимается совокупность плодов духовной и интеллектуальной деятельности человека, не имеющих предметного, вещного характера: религиозные системы, мифы, философские концепции, научные теории, нравы и обычаи, системы социальной организации и т.д. [12].

Лексика, отражающая материальную культуру в калмыцком языке, стала объектом изучения в исследованиях лингвистов, этнографов, историков: Б.Х. Тодаевой, Э.У. Эрдниева, Ц.К. Корсункиева, Э.Ч. Бардаева, Г.Ц. Пюрбеева, Б.Д. Муниева, В.И. Рассадина, С.М. Трофимовой, М.У. Монраева, Б.Б. Манджиковой, Э.У. Омакаевой, Э.П. Бакаевой и др. Основная этнографическая лексика находит отражение в различных словарях – «Русско-калмыцкий словарь» под ред. И.К. Илишкина [1964], «Калмыцко-русский словарь» под ред. Б.Д. Муниева [1977], «Фразеологический словарь калмыцкого языка» (Хальмг келнэ келц үгмүдин толь) Э.Ч. Бардаева, Г.Ц. Пюрбеева, Б.Д. Муниева [1990], «Толковый словарь традиционного быта калмыков» Г.Ц. Пюрбеева [1996], «Словарь синонимов калмыцкого языка» М.У. Монраева [2002], «Хальмг-орс терминологическ толь урһлмудын болн мал-адусна нерэдһн». Калмыцко-русский терминологический словарь (флора и фауна). Б.Б. Манджиковой [2007] и др.

При рассмотрении семантического пространства лексики материальной культуры калмыков можно выделить следующие лексико-семантические группы, входящие в них лексические единицы, в свою очередь, классифицированы по тематическим разрядам:

- 1) лексика, связанная с наименованиями жилища, хозяйственных построек;
- 2) лексика, обозначающая предметы домашнего обихода и приспособлений для ведения хозяйства: а) наименования, связанные с животноводческой деятельностью; б) наименования, связанные со скотоводческой деятельностью (средства передвижения, упряжи и т.д.); в) наименования инструментов и инвентаря для обработки шерсти, кожи, дерева и т.д.; г) наименования предметов, связанных с домашним хозяйством; д) наименования предметов посуды и кухонной утвари; е) наименования предметов мебели и интерьера; ё) наименования музыкальных инструментов и их частей;
- 3) лексика, отражающая наименования культовых и ритуальных предметов;

4) лексика, обозначающая наименования одежды и украшений: а) наименования общей одежды; б) наименования головных уборов и теплых изделий для рук и ног, в) наименования обуви; г) наименования украшений;

5) лексика, обозначающая наименования пищи и напитков: а) наименования напитков; б) наименования молочной пищи и продуктов; в) наименования мясной пищи и продуктов; г) наименования кушаний, изделий из муки и круп; д) наименования, обозначающие названия ритуальной и обрядовой пищи.

1. Лексика, связанная с наименованиями жилища, хозяйственных построек:

Гер 'дом' – жилище калмыков наиболее адекватно соответствует национально-культурной специфике кочевого образа жизни, представляет собой мобильную сборно-разборную конструкцию и соответствует природно-климатическим условиям кочевого образа жизни. Понятие дом относится к базовым, поскольку обладает выраженной этнической спецификой [11, с.129]: *бүүр* 'кочевье, стоянка, стойбище'; *зуух* 'яма для разведения огня, глинобитный очаг'; *хулмт* 'домашний очаг'; *ишкэ гер* 'войлочная кибитка, юрта'; *өрк* 'дымник, дымоход'; *герин бүслүр* 'веревка, опоясывающая юрту'; *деевр ишкэ* 'войлочное покрывало (верхней части юрты)'; *харац* 'деревянный круг (для дымового отверстия)'; *хошлң* 'широкая тканная тесьма (для опоясывания верхней части кибитки)'; *деглэ* 'кибитка (без верхнего круга и дымника)'; *уньн* 'унина, жердь (которой поддерживается верхний круг юрты)'; *терм* 'стенная решетка (кибитки)'; *герин ирг* 'низ внутренней стены юрты'; *үүдн* 'дверь'; *үүднэ эркн* 'порог двери'; *зун эркн, барун эркн* 'правая и левая сторона порога', *деевр* 'войлочное покрывало верхней части кибитки'; *тогх* 'притолока' и др. [13, с. 47].

2. Лексика, обозначающая предметы домашнего обихода и приспособлений для ведения хозяйства:

а) наименования, связанные с животноводческой деятельностью: *арһмжс деесн* 'плетеная длинная веревка'; *ямана бул* 'козий пух'; *темәнэ бул* 'верблюжий пух' (изделия из пуха этих животных получались особенно мягкими); *бухшиг* 'овчина; *деесн* 'веревка' (свитая из овечьей шерсти); *ооср деесн* 'веревка' (свитая из овечьей шерсти с примесью конского волоса); *деес тәмх* 'вить веревки; *мошкмл деесн* 'крученая веревка'; *деесн дәрэ* 'веревочное стремя'; *жирм* 'короткий ремень'; *илгн* 'выделанная, овечья или козья шкура' (для шитья одежды); *ишкэ* 'кошма, войлок'; *кервти* 'тонкая веревка, бечевка'; *ноос ээрлһн* 'прядение пряжи'; *сәрсн* 'сыромятная кожа'; *сур* 'ремень, ремешок' (из кожи); *тасм* 'тонкие кожаные ремешки'; *төөмдэ* 'калмыцкий узел' и др. [13, с. 48].

б) наименования, связанные со скотоводческой деятельностью (средства передвижения, упряжи и т.д.): *арһмжс* 'аркан, лассо' (плетеный в три ряда из шерсти овец, верблюдов и конского волоса); *килһсн арһмжс* 'аркан (из конского волоса); *темәтэ арһмжс* 'крученный аркан; *төөлгтэ арһмжс* 'аркан с кольцом-петлей на конце (для ловли лошадей); *аратһыг* 'арапник, бич из воловьей кожи' (плетеный в шесть рядов); *тергн* 'телега'; *мөрн тергн* 'телега, запряженная лошадей'; *цар тергн* 'телега, запряженная волон'; *тергнэ ярндг* 'полок телеги'; *тергнэ дерндг* 'облучок телеги'; *төгэ* 'колесо'; *царин ярм* 'ярмо для волов'; *бурнтг* 'повод, поводок' (для верблюда, который привязывается к носовому кольцу или палочке); *бууль* 'кольцо или палочка' (продернутые через носовую перегородку верблюда, за которые укрепляются поводья); *уурһ* 'укрюк'; *ташмг* 'бич'; *ташмгин сур* 'ремень бича'; *хурһч* 'подхвостник (у лошади)'; *омрувч* 'нагрудник (у лошади); *немнэ* 'накидка, покрывало для седла; попона'; *делтр* 'подпотник (войлок, который кладется на спину коня под подседельник)'; *цалм* 'аркан, лассо'; *аратһыг* 'арапник, бич из воловьей кожи'; *елдң* 'нагайка (крупная плетель); *маля* 'плетель' (плетеный из восьми рядов полосок ремня); *дәрэ* 'стремя; *дәрэвч* 'веревка, надеваемые на шею животного (для привязи)'; *эмал* 'седло'; *эмалин жәовун* 'чепрак'; *эмалин һанһн* 'тороки (седла)'; *эмал-хазар* 'сбруя для верховой езды'; *цулвур* 'повод, чембур', *ногт* 'недоуздок'; *олһцг* 'тебенки (седельные)'; *зел* 'протянутая длинная веревка (для привязывания телят и жеребят)'; *бүүрг* 'луки (седла)'; *олң* 'передняя

подпруга'; ууд 'удила'; хазар 'узда, уздечка'; жола 'поводья, вожжи'; чөдр 'тренога, путы'; туша 'путы на передние ноги'; шилвур 'кнут' (плетеный в четыре ряда) и др.

в) наименования предметов, связанных с домашним хозяйством: *ханз* 'курительная трубка'; *даальңг* 'переметная кожаная сумка'; *дорва* 'торба'; *кетвч* 'кисет' (для огнива); *тулһ* 'тренога (для котла)'; *тулм* 'кожаный мешок' (для хранения муки); *туңгрцг* 'кожаная сумка, кошелек, кисет'; *тамкин туңгрцг* 'кисет для табака'; *туудг* 'клубок шерсти, из которого вьют нитки'; *уут* 'кожаный мешок, куль' (для хранения домашних пожитков); *шигшлур* 'очиститель курительной трубки' и др.

г) наименования инструментов и инвентаря для обработки шерсти, кожи, дерева и т.д.: *зер-зев* 'орудие, инструмент, инвентарь'; *ээрүл* 'прялка'; *иг* 'веретено'; *зун* 'иголка'; *хәәч* 'ножницы'; *хурвч* 'наперсток'; *шөвг* 'шило'; *ниткүр* 'кожемялка, скалка (для ручной выделки кожи)'; *махлур* 'железный скребок (для снятия мездры с овчины)'; *ажрһ* 'столярный верстак, деревянная колодка' (для изготовления жердей и решеток калмыцкой кибитки); *алх* 'молоток'; *сүк* 'топор'; *бурһу* 'бурав, сверло'; *көрә* 'пила' и др. [20, с. 139].

д) наименования предметов посуды и кухонной утвари: *ааһ-сав* 'посуда'; *агч ааһ* 'кленовая чашка'; *наальңһи сав* 'неглубокая, с широкими краями посуда'; *бөрв* 'кожаная фляга'; *бортх* 'кожаный сосуд, кожаная фляга (для молочной водки)'; *донжг* 'кувшин, чайник удлиненной формы'; *шаңһ* 'половник'; *чигәнә бүлүр* 'кумысная мутовка, мешалка'; *кедрһн* 'скалка, каталка'; *балг* 'широкий плоский нож'; *утх* 'нож'; *тоңһрг* 'перочинный нож'; *керчүр* 'резак, секач, большой столовый нож'; *сөң* 'чашечка, чарка'; *хәәсн* 'котел' и др. [14, с. 126].

е) наименования предметов мебели и интерьера: *авдр* 'сундук'; *дер* 'подушка'; *бул дер* 'пуховая подушка'; *девскр* 'покрывало, кошма для постели'; *кевс* ковер; *үстә кевс* 'ворсистый ковер'; *кевс некх* ткать ковер'; *көлд делгдг девскр* 'войлочная подстилка' (для ног); *маралжн* 'ковер без ворса, палас'; *орн, орндг* 'кровать'; *өлгә* 'колыбель, люлька'; *ор-дер, дер-девскр* 'постель, постельные принадлежности'; *сандл* 'стул'; *түнтг* 'продолговатая подушка' (из шерсти, пуха); *тәви, таг* 'полка'; *үкүг* 'шкаф, ларь'; *хәәрцг* 'шкатулка, ящик'; *ширә* 'столик'; *ширдг* 'стеганный войлок' и др.

ё) наименования музыкальных инструментов и их частей: *домбр* 'домбра'; *домбрин чикн* 'колок домбры'; *домбрин тевк* 'кобылка домбры'; *бүшкүр* 'дудка, свирель'; *йөчн* 'йочин'; *мөрн хуур* 'морин хур'; *хуур* 'скрипка'; *цуур* 'свирель, дудка, свисток'; *ятх* 'арфа' и др. [20, с. 139].

3) Лексика, отражающая наименования культовых и ритуальных предметов: *хадг* 'отрез прямоугольной ткани (который преподносится гостю в знак особого уважения)'; *цөгц* 'чашечка для возжигания лампы'; *деежн цөгц* 'чаша для подношения божествам'; *жодв* 'молитвенник, ларец для хранения религиозных молитв'; *герин шүтән* 'домашний алтарь, святыня'; *дарцг* 'живописные изображения божеств на четырехугольных кусках материи'; *эркн* 'четки'; *эрк эргүлх* 'перебирать четки, начитывая буддийские мантры'; *мирд, бу, зәңгә, цаца* 'оберег, амулет, талисман' – буддийские обереги чаще всего носили на шее и бывают нескольких разновидностей: *мирд* – культовый предмет индивидуального пользования в виде медальона, который, как правило, представляет собой вложенное в металлический или деревянный футляр изображение буддийского божества; *бу* – состоит из записанных на ткани или бумаге текстов молитв, *зәңгә* – состоит из ниток со специальными узлами, *цаца* – обычно выполнены из глины. Этимология слова *мирд* восходит к санскритскому *амрита*, что значит 'бессмертный' [7, с.74]. Калмыки с глубоким благоговением относились к охранительным свойствам оберегов и верили в существование мощного амулета – *күүкн цаһан мирд* 'сакрально белый мирде', которым мог владеть лишь избранный человек. По народным поверьям, этот амулет обладал необыкновенной чудодейственной силой [5]. По преданию, таких мирде во всем монгольском мире было всего четыре. Два из них попали в калмыцкую степь во времена, когда предки калмыков – ойраты пришли из Джунгарии на Волгу. Здесь уникальные обереги переходили из рук в руки

среди избранных нойонов и зайсангов. По некоторым сведениям, таким оберегом обладал Аюка-хан [8, с. 64]

4. Лексика, обозначающая наименования одежды и украшений:

а) наименования общей одежды: *берз* 'верхнее женское платье (впереди открытое с длинными рукавами)'; *бииз* 'верхнее платье (с выемкой под мышками и разрезными рукавами)'; *бүшмүд* 'бешмет (калмыцкий мужской халат)'; *уч, дах* 'доха, шуба, тулуп (из выделанной шкуры животного)'; *девл* 'овчинная шуба, тулуп'; *илгн шалвр* 'кожаные штаны' (из выделанной овечьей или козьей шкуры); *булһар арсн шалвр* 'штаны из мягкой кожи (юфти)'; *хувц-хунр* 'одежда'; *жсиләтк* 'верхняя одежда без рукавов в виде жилета'; *күлт* 'пальто, тужурка'; *армг* 'армяк (шинель)' [13, с. 47].

б) наименования головных уборов и теплых изделий для рук и ног: *альчур* 'женский головной платок'; *гижгэвч* 'назатыльник зимней шапки' (из кожи); *махла* 'шапка'; *шикә махла* 'кошмовая, войлочная шапка'; *бухиг беелә* 'варежки из овчины'; *ноосн беелә* 'вязаные варежки'; *бәэчг* 'рыбацкие рукавицы [9, 120]; *цугла (орац)* 'портянки'; *ноосн өөмсн* 'вязаные чулки, носки' и др.

в) наименования обуви: *боримг* 'сыромятные лапти'; *арсар уйсн һосн* 'кожаные сапоги'; *булһар һосн* 'юфтевые сапоги'; *сатья һосн* 'сафьяновые сапоги'; *һосн-баимг* 'обувь'; *чәрг* 'легкая, домашняя обувь' и др. [13, с. 47].

г) наименования украшений: *бүс* 'пояс, ремень'; *мөңгн бүс* 'серебряный пояс'; *буһ* 'браслет'; *шиверг* 'чехол для кос (у замужней женщины-калмычки)'; *токуг* 'серебряная подвеска (украшение для кос)'; *билцг* 'кольцо, перстень'; *сиик* 'серьги' и др. [13, с. 47].

5. Лексика, обозначающая наименования пищи и напитков:

а) наименования напитков: *хальмг цә* 'калмыцкий чай'; *агта хальмг цә* 'наваристый, крепкий калмыцкий чай'; *жомба* 'густо сваренный калмыцкий чай', который состоит из следующих ингредиентов (молоко или сливки, масло, соль, мускатный орех и другие специи); *хуурсн цә* 'чай с поджаренной на масле мукой'; *хальмг әрк, чаһр* 'арака, молочная водка'; *арз* 'крепкая молочная водка двойной перегонки'; *хорз* 'хорзо, очень крепкая молочная водка тройной перегонки'; *әәрг* 'айран, кумыс' (напиток из квашенного кобыльего или коровьего молока); *чигән* 'кисломолочный напиток, кумыс или айран из кобыльего, коровьего, верблюжьего молока'; *ходрң чигән* 'очень кислый кумыс'; *чиидмг* 'напиток из кумыса, разбавленный холодным молоком или водой'; *шарз* 'молочная водка четырехкратной перегонки' и др. [15, с. 96].

б) наименования молочной пищи и продуктов: *үсн* 'молоко'; *тосн* 'масло'; *аадмг* '1. кислая молочная масса (полученная при процеживании бозо после перегонки молочной водки); 2. молочное блюдо из творога, разведенного в теплом молоке'; *аармг* 'творожная накипь, образующаяся на стенках большого котла при перегонке молочной водки' (обычно едят дети); *аарц* 'творог' (получаемый заквашиванием свежего молока); *боз* 'бозо, густая творожная масса (гуца)', остающаяся после перегонки молочной водки в виде накипи на стенках большого котла'; *өрм* '1. пенка на поверхности остывшего молока, сливки; 2. сметана'; *тарг* 'разновидность простокваши'; *хуурсн* 'высушенные лепешки из творога'; *шарвадг* 'бозо, разведенное кипяченым горячим или холодным молоком'; *шармг* 'бозо, разведенное свежим молоком'; *шар тосн* 'топленое масло'; *шатрмг* 'горячее блюдо из бозо с молоком'; *шүүрмг* 'сушеный творог'; *ээдмг* 'национальное блюдо, готовится смешиванием бозо с теплым молоком'; *ээдрсн үсн* 'простокваша (букв. прокисшее молоко)' и др. [15, с. 95].

в) наименования мясной пищи и продуктов: *шөлн* 'мясной бульон'; *шарсн махн* 'жареное мясо'; *бор махн* 'мясо без жира и костей'; *бүкләр чансн махн* 'вареное мясо' (сваренное большими кусками); *һадр махн* 'части, относящиеся к мясной туше'; *көл махн* 'ножка мяса'; *хавста махн* 'реберная часть туши'; *чимгнә махн* 'мясо на трубчатых костях'; *һуйрдсн махн* 'отварное мясо с кусочками теста'; *бөөрг* 'береги, род мясных пельменей (начиненных мелко порезанным мясом)'; *борц (борцлсн) махн* 'борцо, т.е. вяленое мясо, тонко нарезанное и высушенное на свежем воздухе'; *давслсн керсң* 'засоленная грудинка'; *күр* 'мясо в собственном соку, готовится на жару без пламени'; *сер күзүнә махн* 'мясо из хребтовой части

туши'; *ууцын махн* 'мясо задней части туши'; *хавста, далын, чимгнэ махн* 'мясо из реберной, лопаточной, тазобедренной частей'; *түнтг* 'разновидность пельменей, начиненных курдючным (из хвостовой части мяса овцы) салом'; *хорһн, хээлсн* 'топленный жир'; *допр өөкн* 'внутренний жир'; *эргмг, семжэн* 'брюшной жир'; *допр* 'национальное блюдо из овечьих, говяжьих внутренностей'; *нуһлур* 'разновидность колбасы'; *гесн* 'тонкие кишки'; *гүзэн* 'брюшина'; *хот* 'желудок'; *элкн* 'печень', *оошк* 'легкие'; *толһа-шиир* 'голова, ножки'; *толһа-шиирэр болһсн чичрдг* 'холодец, приготовленный из мяса головы и голени коровы'; *цусн (хотта цусн)* 'кровяная колбаса'; *иуурмг* 'шкварки, выжарки' и др. [15, с. 96].

г) наименования кушаний, изделий из муки и круп: *булсн һуйр* 'пресная лепешка, запеченная в золе'; *һуйр* 'мука, кусочки вареного теста, домашняя лапша'; *боорцг* 'разные по форме изделия из теста, которые жарятся в кипящем масле или жире'; *будан* 'затируха, мучной суп'; *булмг* 'саламата, сладкое блюдо, приготовленное из муки, смешанной с маслом, топленным жиром'; *хээлми* 'холодное сладкое лакомство' (которое готовилось как булмаг, но с добавлением сахара и разливалось по формочкам для застывания); *бурум* 'медовые леденцы (из смеси пшеничной муки и меда)'; *хамхт-боорцг* 'оладьи' (тесто разводили на молоке и жарили на бараньем жире); *хаи* 'каша' и др. [15, с. 97].

д) наименования, обозначающие названия ритуальной и обрядовой пищи: *аршан* 'целебный напиток'; *аршалх* 'принимать целебный напиток, как лекарство'; *дееж* 'почетное жертвенное угощение, подношение' (первая чашка чая, первый кусочек мяса, которые ставятся в качестве подношения божествам, духам предков); *манз* 'чай-манза (подаваемый во время богослужения)'; *цав* 'трапеза (священнослужителей)'; *цацл, цөг* 'брызги, капли молочной водки, предназначенные в качестве подношения божествам, духам предков' и др.

В культуре калмыцкого народа пища выполняет как основные, так и социальные, так называемые обрядовые, ритуальные функции. Для калмыков это священная пища, которая употреблялась при проведении различных обрядов и ритуалов жизненного цикла. Приготовление мясных блюд, также сопровождалось определенными обычаями, например, для подношений божествам, духам и носило ритуально-сакральный характер: *букл чансн хөөнэ махн* 'вареное мясо целого барана, баранья туша'; *цаһан идэн* 'молочная пища, молочные продукты' (букв. белая пища для подношений); *хөөнэ толһа* 'баранья голова'; *толһа-шиир* 'голова и голень' и др. [15, с. 97].

Таким образом, представление о жизни того или иного народа черпается из его основного словарного фонда, к которому относится большей частью терминология, обозначающая жизненно важные понятия и составляющая неотъемлемую часть мышления любого человека, говорящего на том или ином языке. Эти термины являются отражением современного языка, складывавшегося на протяжении многих столетий и ряда эпох, по этой причине основной словарный фонд является не только лингвистической, но и исторической категорией [4, с. 7].

На данном этапе нами изучается лексика материальной культуры в калмыцком языке, относящаяся к основным семантическим полям *гер* 'жилище', *герин эдл-аху* 'домашнее хозяйство', *хувцн-хунр* 'одежда', *хот-хол* 'пища'. В данной области проявляется наиболее тесная взаимосвязь семантической системы языка с реалиями окружающего мира. Приведенные лексико-семантические группы классифицируются на основе денотативной функции наименований. Как видим, анализ семантического пространства лексики материальной культуры калмыков обнаруживает, что для исследования лексических единиц имеется богатый фактологический материал на основе обширной лексикографической базы, ценнейших устных и письменных источников, требующий дальнейшей систематизации и введения в научный оборот. При рассмотрении семантического пространства лексики, раскрывающей различные стороны традиционного быта и хозяйственной деятельности калмыков, выделяются тематические группы, отражающие национально-этнические особенности.

Литература

1. Бардаев Э.Ч., Пюрбеев Г.Ц., Муниев Б.Д. Фразеологический словарь калмыцкого языка (Хальмг келнэ келц үгмүдин толь) / под ред. Г.Ц. Пюрбеева. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1990. – 142 с.
2. Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. – М.: Русский язык, 1977. – 768 с.
3. Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. – М.: Русский язык, 1977. – 768 с.
4. Ким А.А. Очерки по селькупской культовой лексике. – Томск: Издат-во НТЛ, 1997. – 219 с.
5. Кичгэ Төлэ. Үгин туск үг. – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1979. – 160 с.
6. Манджикова Б.Б. Хальмг-орс терминологическ толь урһлмудын болн мал-адусна нерэдлһн. Калмыцко-русский терминологический словарь (флора и фауна). – Элиста: Изд-во КИГИ РАН, 2007. – 93 с.
7. Меняев Б.В., Санджиев Ч.А. О калмыцких берегах «мирде» // Вестник КИГИ РАН. – № 1. – 2010. – С.63-64.
8. Митиров А.Г. По следам бурхана Мирде // Хальмг үнн. – 2003 г. 23 мая.
9. Монраев М.У. Названия кожи и кожаных изделий в калмыцком языке (этнолингвистический аспект) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – № 3. – 2014. – С. 119-122.
10. Монраев М.У. Словарь синонимов калмыцкого языка. – Элиста: АПП «Джангар», 2002. – 208 с.
11. Монраев М.У., Лиджиев А.Б. Лексема со значением ‘дом’ у калмыков: предварительный анализ // Вестник Института комплексных исследований аридных территорий. – № 1-1 (38). – 2019. – С. 129-131.
12. Новая философская энциклопедия / Под ред. В.С. Степина. В 4 тт. – М.: Мысль, 2001. – 634 с.
13. Очирова Н.Ч. Лексика, отражающая хозяйственно-культурный тип кочевого скотоводства в произведениях К. Эрендженова // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – № 3. – 2008. – С. 45-48.
14. Очирова Н.Ч., Болдырева В.В., Годгаев Д.Б. Традиционная хозяйственно-бытовая лексика (наименования кухонной утвари, мебели, предметов интерьера) в калмыцком языке // Мат-лы Международн.науч.форума «Сетевое востоковедение: взаимодействие монгольских и тюркских этносов во времени и пространстве». – Элиста, 2019. – С. 125-127.
15. Очирова Н.Ч., Мукабенова Ж.А., Шарапова Н.Н. Лексика, отражающая традиционную пищу калмыков (этнолингвистический аспект) // Вестник Калмыцкого университета. – № 4 (44). – 2019. – С. 93-99.
16. Пюрбеев Г.Ц. Толковый словарь традиционного быта калмыков. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1996. – 176 с.
17. Пюрбеев Г.Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык (Жаһр дуулвр: сойл болн келн). 2-е изд., перераб. (на рус. и калм. яз.). – Элиста: ЗАОр ‘НПП Джангар’, 2015. – 280 с.
18. Русско-калмыцкий словарь / под ред. И.К. Илишкина. – М.: Совет. энцикл., 1964. – 803 с.
19. Толстая С.М. Постулаты московской этнолингвистики URL:<https://www.rastko.rs/rastko/delo/11734> (дата обращения: 11.12.2020).
20. Федорова П.Б. Отраслевая лексика современного калмыцкого языка (термины, связанные с обработкой древесины) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2008. – № 1(1): в 2-х ч. Ч. II. – С. 138-140.

СОПОСТАВЛЕНИЕ СИНТАКСИЧЕСКИХ КОНСТРУКЦИЙ В МОНГОЛЯЗЫЧНЫХ И ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ УКАЗАХ ЭПОХИ ЧИНГИЗИДОВ

Аннотация: В статье производится контрастивное сопоставление синтаксических конструкций, представленных в малоизученной с лингвистической точки зрения группе средневековых монгольских и тюркских текстов – указах или ярлыках, выпускавшихся властями в государствах Чингизидов. Демонстрируется структурное единство этих текстов, не зависящее от языка их написания. Обусловленный отмеченным структурным единством параллелизм употребляющихся в них синтаксических конструкций весьма велик, но, как показало исследование, ограничен некоторыми внутренними закономерностями изучаемых языков, а также, в отдельных случаях, экстралингвистическими факторами, основу которых составляют религиозно-культурные различия.

Ключевые слова: эпоха Чингизидов, среднемонгольский язык, хорезмийско-золотоордынский язык, ханские ярлыки, синтаксические конструкции, сопоставительная лингвистика.

Типичными правовыми документами эпохи Чингизидов являются ярлыки. [6, с. 309-312; 7]. Это название чаще применяется к тюркоязычным указам, выпускавшимся в государствах – преемниках Улуса Джучи. Однако монгольские указы в Империи Юань и Ильханидском государстве составлены точно по той же схеме. Поэтому можно называть все подобные указы ярлыками, хотя по отношению к монгольским текстам такое наименование не является общепринятым.

Представляя собой относящиеся к текущим и частным делам административные распоряжения и жалованные грамоты, ярлыки в чингизидских государствах могли выпускаться не только ханами, но и представителями местной администрации. Ярлык обычно состоит из пяти смысловых частей:

- 1) именование лица, издавшего указ, с опциональным упоминанием божественного мандата для высших правителей;
- 2) указание лица или лиц, которым адресован указ и предписано его исполнение;
- 3) раскрытие причины издания указа;
- 4) приказ о выполнении или запрете определенных действий;
- 5) дата и место выпуска указа.

Происхождение ярлыков не изучено. Вероятно, эта форма правовых документов была заимствована монголами вместе с прочими элементами письменной культуры от уйгуров. Во всяком случае, Л.Ю. Тугушевой были опубликованы три древнеуйгурских ярлыка, которые являются домонгольскими [10]. В Крыму и Средней Азии ярлыки продолжали выпускаться по XVIII век включительно [9; 18].

За пределами чингизидских государств и зависимых от них владений документы в форме ярлыков, как правило, не составлялись. Единственным исключением является, по-видимому, ярлык, выпущенный в 1473 г. турецким султаном Мехмедом Завоевателем после покорения ранее зависимого от Тимуридов государства Аккоюнлу и адресованный преимущественно местному населению [12; 4]. Необычность этого ярлыка для османской бюрократической культуры подчеркивается тем, что он составлен на чагатайском языке и написан одновременно уйгурскими и арабскими буквами.

Если ярлык предназначался для представителей иноязычного сообщества, он переводился местными переводчиками. Некоторые ярлыки сохранились только в переводах. Таковы, например, золотоордынские ярлыки русскими митрополитам [5, с. 463-491; 3]. Ярлык хана Узбека францисканцам Золотой Орды сохранился только в переводе на

латинский язык [11]. Ярлыки, данные итальянским городам Кафа и Тана – в переводе на латинский и итальянский [2].

Единство построения разноязычных ярлыков делает перспективным сравнительное исследование употребляющихся в них синтаксических конструкций.

Разберем по пунктам, какие синтаксические конструкции используются в разных частях ярлыков.

1. Именование лица, издавшего указ.

В монгольских текстах:

Busayid bayatur qan üge manu ‘Абу-Саид багатур хан. Наше слово’ (ильханидский указ Абу-Саида, 1325 г.; цит. по [13, S. 341; 16, p. 188]).

Uwayis bayatur qan üge manu ‘Увайс багатур хан. Наше слово’ (ильханидский указ Увайса, 1358 г.; цит. по [14, S. 70; 16, p. 189]).

В тюркских текстах:

Timür-Qutluq sözüim ‘Тимур-Кутлуг. Мое слово’ (тарханный ярлык золотоордынского хана Тимур-Кутлуга, 1397 г.; цит. по [15, s. 148]); ср. перевод И.И. Березина: ‘Тимур-Кутлуково слово’ [1, с. 10]; перевод А.Н. Самойловича: ‘Мое – Тимур-Кутлугово слово’ [8, с. 208].

Toqtamış sözüim ‘Тохтамыш. Мое слово’ (ярлык золотоордынского хана Тохтамыша литовскому князю Ягайле, 1393 г.; цит. по [15, s. 147]).

В указах Юаньских императоров их именованию предшествуют фразы, выражавшие божественный мандат власти:

Möngke tngri-yin kücün-dür qayan jrlı manu ‘Силою Вечного Неба, наш хаганский указ’ (Указ Хубилай-хана 1263 г.; цит. по [16, p. 12]).

Möngke tngri-yin kücündür ‘Силою вечного неба’ (Юаньский указ Джибе-Темуре; цит. по [16, p. 33]).

В тюркских ярлыках золотоордынских и крымских ханов подобное указание на божественный мандат встречается не всегда, но когда она присутствует, то представляет собой точную кальку с монгольской фразы:

Meñgü teñri kücünde ‘Силою Вечного Неба’ (ярлык крымского хана Хаджи-Гирея 1453 г.; цит. по [15, s. 65]).

Эти формулы являются традиционными и не вполне отвечают грамматическим нормам среднемонгольского и хорезмийско-золотоордынского тюркского языков. Их семантика и синтаксис требуют отдельного подробного изучения. Некоторые наблюдения в этом направлении ранее были сделаны Л.Ю. Тугушевой [10, с. 246] и И. Вашари [2, с. 199-201].

2. Указание лица или лиц, которым адресован указ и предписано его исполнение.

Обычным является перечисление указанных лиц в дательном падеже. В монгольских текстах встречается и как последовательное присоединение грамматических показателей дательного падежа к каждому из перечисляемых субъектов, так и групповое оформление, когда падежный показатель оформляет только последнее слово в ряду однородных членов.

Показатели дательного падежа при каждом слове:

Balayadun siltegedün daruyas-ta noyad-ta yorçiqun yabuqun ilçin-e çerigüd-ün noyad-ta çerig aran-a toyid-ta irgen-e duşulyaqı ‘Сообщается управителям и начальникам городов и деревень, едущим и идущим посланникам, воинским начальникам, военному люду, монахам и народу’ (Указ Хубилай-хана 1268 г.; цит. по [16, p. 13]).

Групповое оформление:

Qanı Bili-yin tüşimed nayibud mutasaribud biçigeçin-e ‘Чиновникам, наибам (заместителям, мн. ч. от ар. *nıwwāb*), мутасаррифам (хозяевам, из ар. *mutaşarrıf*), писцам Хан-и Били (род. пад.)’ (ильханидский указ Абу-Саида, 1325 г.; цит. по [13, S. 70; 16, p. 189]).

В тюркских ярлыках групповое оформление встречается нечасто; обычно суффикс дательного падежа принимает каждый из перечисляемых адресатов:

Oñ kol sol kolniñ oglanlarıya tümen Edgü başlıy miñ yüz on biklerige içki kentleriniñ qadî müftilerige meşayih sofılarıya divan bitikçilerige tamyaçı tartnakçileriya yortar işlenji yolavjılarıya bükävül tutqaullarga yamji süsünjiler kuşçı barsçılarıya kemiñi köprükçilerge bazarda turyanlarıya ‘Правого крыла (и) левого крыла уланам; тысяцким, сотским, десятским, бегам во главе темником Едигеем; внутренних селений даругам, казням, (и) муфтиям, шейхам, (и) суфиям, писцам палат, (?) таможенникам, (и) сборщикам подати; мимохожим, (и) мимоезжим послам, (и) посланцам, дозорам, (и) заставам, ямщикам, (и) кормовщикам, сокольникам, (и) барсникам, лодочникам, (и) мостовщикам, базарному люду’ (тарханный ярлык золотоордынского хана Тимур-Кутлуга, 1397 г.; цит. по [15, s. 148]; перевод по [8, с. 208]).

3. Раскрытие причины издания указа.

Как правило, в этой части имеется повествовательный текст, излагающий события, приведшие к необходимости создания указа. В качестве примера приведем начало такого повествовательного текста из ярлыка, посланного ханом Тохтамышем литовскому князю Ягайле:

Uluş orunıya olturıyan yerkesin añlatu Qutlu-Boya Asan başlı ilçiler iytüik irdi. Sen taqı keleşini bizge iytüñ irdi. Burunıyü yıl Bik Bulat Hoşamdın başlı bir niçe oylanlar Bikiş-Turduçaq-Birdi Davud başlı bikler Idüğe atlı kişini Timirge aldirdin çıqarıp irmişler... ‘Сообщая, что мы воссели на великий престол, мы отправили послов под началом Кутлу-Боги Асана. Ты тоже посылаи к нам посланника. В прошлом году несколько огланов под началом моего наставника Бик-Булата и беки под началом Бикиш-Турдучак-Бирди Давуда обманно переметнулись к Тимуру...’ (ярлык золотоордынского хана Тохтамыша литовскому князю Ягайле, 1393 г.; цит. по [15, s. 147]).

Подобное построение этой части из следующих друг за другом повествовательных предложений, в конце которых обычно стоит глагол в прошедшем времени, характерно и для тюркских, и для монгольских указов.

4. Приказ о выполнении или запрете определенных действий.

Обычным является оформление этого приказа через глагольную императивную форму 3-го лица.

В монгольских текстах:

Eden-ü Güñ-gon-dur geyid-dür anu elçin bü ba'utuqayı. Ula'a ši'üsü bü barıtuqayı. Çañ tamqa bü ögtügei ‘Пусть в их храмах и жилищах посланцы не останавливаются. Пусть подвод и продовольствия не берут. Пусть они земельных и торговых сборов не дают’ (указ VII Буянту-хана 1314 г. квадратным письмом; цит. по [17, p. 48-49]).

Egüber ayulju buşi ülü bolıyan öbed-ün medel-eçegen öber-e mavrus kemen medejü yambar ba şiltay-ud-ıyar barad biçig biçijü yayuba büü yuyutuıyai. Udar-un buşi bolıyaqun aran tngri-deçe maımad baiıambar-un dineçe qamuy viriştas-aça beser mingan tümen laınad-tu bolju tamu-dur oratuyai ‘Поэтому, без отлагательства, самовольно и сознательно ни по каким причинам пусть не пишут налоговые грамоты и ничего не требуют. А кто будет затягивать дело, пусть будет проклят от бога и всех ангелов Магометовой веры и провалится в ад’ (ильханидский указ Увайса, 1358 г.; цит. по [14, S. 70; 16, p. 189]).

В тюркских текстах:

Bularniñ yer sularına bay bahçelerige hamma tigirmenlerige tasarruf qıla turıyan yerlerige burundın qalıyan azadlarıya basa salarıya sabançı ortaçlarıya kim kim irse küç oya tigürmesin; yolsuz yirde nemelerini tartıp almasunlar... ‘Их землям и водам, садам и огородам, баням и мельницам, принадлежащим местам, прежним вольноотпущенникам и рабам, пахарям и арендаторам, кто бы ни был, пусть не причиняется насилие и оскорбление; незаконно вещи их пусть не отбирают...’ (тарханный ярлык золотоордынского хана Тимур-Кутлуга, 1397 г.; цит. по [15, s. 148-149]).

По-видимому, только в тюркских текстах встречается сопровождение приказа глаголом говорения *ti-/te-*, который может рассматриваться или как маркер прямой речи, или как союзное слово, вводящее дополнительные придаточные предложения:

...*tarqan bolup tursun tidimiz* ‘мы сказали: пусть будет тарханом (т.е. освобожденным от податей)’ или ‘мы сказали, чтобы он был тарханом’ (тарханный ярлык золотоордынского хана Тимур-Кутлуга, 1397 г.; цит. по [15, s. 148])

Также преимущественно в тюркских текстах встречается императивное повеление, обращенное ко 2-му лицу, причем часто в соседних предложениях употребляется императивная форма 3-го лица:

Imdi taqı bolsa bizge baqar illerniñ çiqışların çıqarup baryan ilçilerge birgil hazinege tigürsünler basa burunı yosunça bazırgan ortaqlarıñ taqı yürüšsünler ‘А сейчас, собрав подати с подвластных нам стран, передай их проезжающим посланникам. Пусть доставят в казну. Также пусть по прежнему обычаю приезжают твои купцы...’ (ярлык золотоордынского хана Тохтамыша литовскому князю Ягайле, 1393 г.; цит. по [15, s. 148-147]).

5. Дата и место выпуска указа.

Обязательной для всех рассмотренных текстов является датировка годов по восточному «животному» календарю. День месяца, как правило, считается от новолуния.

В монгольских текстах:

Jarlıy manu taqıyu jıl jun-u eçüs sara-yin nigen šinede Keibingvü-de бүкүi-dür biçibei ‘Написали наш указ в год курицы, в первый день новолуния последнего месяца лета, во время пребывания в Кейбинью’ (Указ Хубилай-хана 1263 г.; цит. по [16, p. 13]).

В тюркских текстах характерно добавление мусульманского счета лет и постановка глагола-сказуемого в форме страдательного залога:

Tayayı yıl tarih yeti yüz doqsan beşde Rejeb ayiniñ sekiz yañıda Orda Tende irürde bitildi ‘Написано в год курицы, семьсот девяносто пятый [по хиджре], восьмого числа новолуния месяца реджеб, во время пребывания в Орда-Тене’ (ярлык золотоордынского хана Тохтамыша литовскому князю Ягайле, 1393 г.; цит. по [15, s. 147]).

Итак, можно сделать вывод, что в языке монгольских и тюркских ярлыков в большинстве случаев наблюдается явное сходство используемых синтаксических средств, что, несомненно, вызвано ситуацией языкового контакта и прямым заимствованием в условиях развития единой бюрократической культуры. В то же время обнаруживаются и определенные различия, связанные с внутренними закономерностями сравниваемых языков и, вероятно, различными внешними влияниями – видимо, китайской письменной культуры в Империи Юань и арабо-персидской в Ильханидском государстве и Улусе Джучи. Вопрос о таких влияниях, однако, пока не изучен и требует отдельных исследований.

Литература

1. Березин И.И. Тарханные ярлыки Тохтамыша, Тимур-Кутлуга и Саадет-Гирея, с введением, переписью, переводом и примечаниями. - Казань: В типографии университета, 1851.

2. Вашари И. Жалованные грамоты Джучиева Улуса, данные итальянским городам Кафа и Тана // Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223-1556. - Казань: Институт истории АН РТ, 2001. - С. 193-206.

3. Григорьев А.П. Сборник ханских ярлыков русским митрополитам. Источниковедческий анализ золотоордынских документов. - СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2004.

4. Гузев В.Г. О ярлыке Мехмеда II // Тюркологический сборник 1971. - М.: Наука, 1972. - С. 227-243.

5. Памятники русского права. Памятники периода образования централизованного русского государства (XIV-XV вв.). - М.: Государственное издательство юридической литературы, 1955.

6. Почекаев Р.Ю. Особенности формирования и эволюции правовой системы Улуса Джучи // Тюркологический сборник 2005. Тюркские народы России и Великой степи. - М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. - С. 301-322.

7. Почекаев Р.Ю. Ханские ярлыки в тюрко-монгольских государствах XV-XIX вв. // Средневековые тюрко-татарские государства. - 2010. - № 2. - С. 65-70.
8. Самойлович А.Н. Тюркское языкознание. Филология. Руника. - М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005.
9. Смирнов С.Д. Крымско-ханские грамоты // Известия Таврической ученой архивной комиссии. № 50. - Симферополь: Типография Тавричesk. губерн. земства, 1913. - С. 140-178.
10. Тугушева Л.Ю. Ярлыки уйгурских князей из рукописного собрания ЛО ИВАН СССР // Тюркологический сборник 1971. - М.: Наука, 1972. - С. 244-260.
11. Хаутала Р. Ярлык хана Узбека францисканцам Золотой Орды 1314 г.: латинский текст, русский перевод и комментарии // Золотоордынское обозрение. - 2014. - № 3. - С. 31-48.
12. Arat R.R. Fatih sultan Mehmed'in yarlığı // Türkiyat Mecmuası. C. VI. - 1939. - S. 285-322.
13. Hermann G., Doerfer G. Ein persisch-mongolischer Erlaß aus dem Jahr 725/1325 // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 125. - 1975. - S. 317-346.
14. Hermann G., Doerfer G. Ein persisch-mongolischer Erlass des Ğalāyeriden Şeiḫ Oveys // Central Asiatic Journal. Vol. 19. 1975. - No. 1-2. - P. 1-84.
15. Kurat A.N. Topkapı sarayı müzesi arşivindeki Altın Ordu, Kırım ve Türkistan hanlarına ait yarlık ve bitikler. - İstanbul: Burhaneddin matbaası, 1940.
16. Tumurtogoo D. (ed.) Mongolian monuments in Uighur-Mongolian script (XIII-XVI centuries). - Taipei: Institute of Linguistics, Academia Sinica, 2006.
17. Tumurtogoo D. (ed.) Mongolian monuments in 'Phags-pa script. - Taipei: Institute of Linguistics, Academia Sinica, 2010.
18. Wood W. A collection of tarkhan yarliqs from the khanate of Khiva (Papers on Inner Asia. No. 38). - Bloomington, Indiana: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies, 2005.

Д.А. Сусеева
г. Элиста, Россия

ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ МОРФОНОЛОГИИ МОНГОЛЬСКИХ ЯЗЫКОВ (НА МАТЕРИАЛЕ КАЛМЫЦКОГО И МОНГОЛЬСКОГО ЯЗЫКОВ)

Аннотация: Традиционно монгольские и тюркские языки относят к агглютинативному типу языков. В языках такого типа отмечается, что «структура слова прозрачна, так как границы морфем отчетливы; на стыках морфем, как правило, не возникает значительных звуковых изменений, а возникающие связаны с явлением так называемого стяжения и носят единичный характер...» [1, с.17]. Однако результаты нашего многолетнего исследования калмыцкого и монгольского языков свидетельствуют совершенно о другом, а именно: в исследуемых языках на стыке морфем в слове наблюдаются разные явления морфонологического характера. В связи с этим мы полагаем, что в монголистике необходимо четко выделить «Морфемнику» как научную дисциплину о морфемном составе слова. Эта дисциплина должна состоять из трех разделов. Первый раздел - учение о морфеме и его типах; второй раздел - учение о сочетаемости морфем в слове (морфотактика, или синтаксис морфем); третий раздел - учение о явлениях морфемного шва, происходящих на стыке морфем в слове (морфонология). Морфонология бывает морфологической и словообразовательной. В настоящей статье излагаются основы словообразовательной морфонологии монгольских языков.

Ключевые слова: агглютинативные языки; монгольские языки; морфемника, морфотактика, морфонология; словообразование; явления морфемного шва.

Цель, задачи

При описании морфонологии монгольских языков мы исходим из следующего понимания этой научной дисциплины: морфонология – это раздел науки о языке, который изучает фонологическую структуру морфем разного типа и использование фонологических различий в словообразовательных и грамматических целях [1, с. 315]. Морфонология монгольских языков состоит из двух частей: словообразовательной и формообразовательной. В настоящей работе рассматриваются основные понятия словообразовательной морфонологии монгольских языков [2, 4, 7]. Словообразовательная морфонология монгольских языков ставит перед собой следующие задачи: 1) охарактеризовать структуру производного слова; 2) выделить основные компоненты структуры производного слова; 3) описать преобразования в основах производящих слов, которые наблюдаются в них при их сочетании со словообразовательными суффиксами в процессе образования производного слова; 4) выявить основные явления морфемного шва, которые наблюдаются при словообразовании в монгольских языках.

Методы и материал исследования

Для решения этих задач необходимо уточнить, прежде всего, ряд понятий словообразовательной морфонологии монгольских языков, без которых невозможно сегодня описывать словообразовательную систему конкретных монгольских языков. К их числу, в частности, относятся: структура производного слова, компоненты производного слова, основа производящего слова и производящая основа производного слова, словообразовательный формант и словообразовательный аффикс, значение производного слова и значение словообразовательного аффикса, явления морфемного шва (морфонологические явления) и некоторые другие. [3]. В работе проводится различие между морфемным, словообразовательным, морфологическим и этимологическим анализами. Материалом для исследования послужили калмыцкий словообразовательный словарь [3] и монгольско-калмыцкий словообразовательный словарь [7].

Результаты исследования

Результатом многолетних исследований по данному вопросу являются соответствующие разделы монографий «Современный калмыцкий язык. Фонология. Морфемика» [5] и «Аффиксальное словообразование калмыцкого и монгольского языков в сопоставительном освещении» [6], а также теоретическая часть к «Монгольско-калмыцкому словообразовательному словарю» [7].

Обсуждение результатов исследования

Производным называется слово, которое имеет в современном языке мотивирующее (производящее) его слово, например: монг. *адилдах* «уравняться, сделаться одинаковым», которое образовано (мотивировано) словом *адил* «одинаковый»; идентичное калм. *эдлх* «уравняться, уподобиться», которое образовано (мотивировано) словом *эдл* «подобный, сходный». Слова монг. *адилдах* и калм. *эдлх* являются в современных монгольских языках производными, поскольку имеют при себе соответствующие производящие (мотивирующие) слова монг. *адил* и калм. *эдл*. Слова, не имеющие при себе производящих слов, производными не являются, например: монг. *гал* «огонь, пламя» и калм. *һал* «огонь, пламя». Непроизводными являются и те слова, которые, хотя некогда в прошлом и были производными, однако, в современном языке утратили эту производность из-за потери связи со своими производящими (мотивирующими) словами. Так, например, в калмыцком языке слово *ухан* «разум» является непроизводным, так как в настоящее время оно не имеет производящего слова – оно утрачено, выпало из языка. Некогда это существительное было образовано от глагола *ухах* «понимать», которого в современном калмыцком языке – нет. О существовании в прошлом такого глагола мы узнаем лишь по современному монгольскому языку, в котором, в отличие от калмыцкого языка, идентичный глагол (*ухах* «понимать») сохранился. Имя существительное *ухаан* «ум, разум» в монгольском языке является производным, так как оно мотивируется глаголом – *ухах* «понимать».

Производные слова по своей структуре делятся на две части и всегда состоят из двух компонентов: производящей (мотивирующей) основы и словообразовательного форманта. Необходимо различать два понятия: понятие «производящая (мотивирующая) основа» и понятие «производящая база», которые не совпадают по своей сути.

«Производящая основа» - это часть основы производного слова, один из двух компонентов структуры производного слова, например: монг. *арви-ла(х)* «экономить», *ихэ-втэр* «многовато», *итггэмжлэ-л* «доверие»; калм. *гем-шэ(х)* «обвинять», *дор-а* «низкий», *дора-кшан* «вниз, ниже», *иньг-лт* «дружба». «Производящие основы» как компоненты основ производных слов следует отличать от «производящей базы». В качестве «производящей базы» в монгольских языках могут выступать такие языковые единицы, как корневые морфемы (непроизводные основы), производные основы, слова и словосочетания. Например: - корневые морфемы (непроизводные основы): монг. *гэм-т* «виновный, порочный» (от *гэм-* «вина, порочность»); калм. *гем-т* «виновный» (от *гем-* «вина»); - производные основы: монг. *гэмнэ-л* «обвинение» (от *гэмнэ-* «обвинять», которое образовано от *гэм-* «вина» с помощью суффикса *-нэ*); калм. *гемн-лһн* «обвинение», образованное от *гемн-* «обвинять» с помощью суффикса *-н*); - слова: монг. *гэр бул* «семья» (образовано из двух слов *гэр* «дом» и *бул* «члены семьи»); калм. *гер бул* «семья, домочадцы» (из двух слов *гер* «дом» и *бул* «семейство»); - словосочетания: монг. *түргэн хэл-лэг* «скороговорка» (образовалось на основе словосочетания *түргэн хэлэ(х)* «быстро говорить»); калм. *уул дав-лһн* «переход через горы» (на базе словосочетания *уул дав(х)* «перейти через гору»).

«Производящая основа» всегда является составной частью производного слова, а «производящая база» является составной частью той языковой единицы (слова или словосочетания), которые выступают в качестве производящей (мотивирующей) единицы к соответствующему производному слову. «Производящая основа» и «производящая база» могут совпадать формально, а могут и не совпадать. Все зависит от того, какие морфонологические процессы наблюдаются при сочетании «производящей базы» со словообразовательным формантом.

«Словообразовательный формант» - это второй компонент структуры производного слова, то есть является тоже составной его частью, как и «производящая (мотивирующая) основа». «Словообразовательный формант» представляет собой совокупность словообразовательного аффикса (суффикса) и морфонологического явления, которое возникает при сочетании производящей основы и словообразовательного суффикса. Так, при образовании монгольского производного слова *гөрлөг* «плетение» от глагола *гөрөх* «плести» с помощью словообразовательного суффикса *-лөг* в производящей базе (корневой морфеме) производящего глагола *гөрөх* наблюдается усечение конечной гласной корня **-ө**, поэтому производящая основа производного слова *гөр-лөг* отличается от основы производящего слова *гөрө-х*. Усечение **ө** в основе производящего слова (*гөрө-х*) вызвано сочетанием этой основы с суффиксом *-лөг*. Следовательно, в монгольском языке одна основа выступает в двух вариантах – *гөр-/гөрө-*: в производящем глаголе *гөрө-х* как *гөрө-*, в производном слове *гөр-лөг* как *гөр-*.

Нами установлено, что в монгольских языках при сочетании (на стыке) словообразовательных суффиксов с «производящей базой» (производными и непроизводными основами, словами, словосочетаниями) наблюдаются разные морфонологические явления, например, такие, как чередование фонем, усечение, метатеза, наложение, интерфиксация и другие. Вот почему мы полагаем, что при анализе конкретного производного слова в монгольских языках необходимо рассматривать словообразовательный суффикс в купе с теми морфонологическими явлениями, которые возникают на словообразовательном шве при их сочетании с конкретной «производящей базой».

Понятие «словообразовательная структура, точнее структура производного слова», отличается от понятия «морфемный состав слова». «Структура производного слова» - это предмет словообразовательного анализа. При словообразовательном анализе в структуре производного слова, какой бы сложности оно ни было, исследователя-дериватолога

интересуют только два его компонента: производящая основа и словообразовательный аффикс. Так, например, в монгольском слове *төл-лө-х* «давать приплод» дериватолога интересуют только производящая основа *төл-* и словообразовательный суффикс *-лө*; в калмыцком слове *кичг-л-х* «воспроизводить потомство» дериватолога интересуют только производящая основа *кичг-* и словообразовательный суффикс *-г*.

«Морфемный состав слова» - это предмет морфемного анализа. Целью морфемного анализа является установление в составе слова его минимальных значимых частей - морфем, из которых состоит конкретное слово. Так, при морфемном анализе в монгольском слове *төл-лө-х* исследователя-морфолога интересуют морфемы, из которых состоит слово, а именно: корень *төл-*, словообразовательный суффикс *-лө* и грамматический суффикс инфинитива *-х*. Следовательно, если при словообразовательном анализе в структуре производного слова *төл-лө-х* выделяются только *төл-*(производящая основа) и *-лө* (словообразовательный суффикс), то при морфемном анализе в этом же слове выделяются только морфемы (три компонента): *төл-, -лө, -х*.

Итак, важным моментом для монгольского словообразования является усвоение мысли, что «структура производного слова» тесно связана с отношением ее к «структуре производящего слова (или словосочетания)». Именно эта мысль позволила осознать, что структура производного слова состоит из двух компонентов – производящей основы и словообразовательного суффикса. Отсюда вывод: структура производного слова всегда двучленна.

Анализ производного слова всегда должен начинаться с установления производящей единицы (производного или непроизводного слова, словосочетания), с помощью которой вычлениют производящую основу в составе анализируемого производного слова. Так, анализ калмыцкого производного слова *үлдл* «остаток» начинается с установления производящей единицы. В данном случае в качестве такой единицы в современном калмыцком языке выступает глагольное слово *үлдх* «оставаться». Между производящим словом *үлдх* и производным *үлдл* существуют определенные отношения: 1) формальные и 2) семантические. Формальные отношения проявляются в том, что основа производящей единицы *үлд-* полностью входит в состав производящей основы производного слова *үлд-л* [*үлде-л*], но с некоторыми изменениями, а именно: наращением редуцированной гласной *-е*. Семантические отношения проявляются в том, что производящий глагол *үлд-х* обозначает конкретное действие «оставаться», а производное от него существительное обозначает результат этого конкретного действия - «остаток». Благодаря этим формально-семантическим отношениям производящего глагола *үлдх* и производного существительного *үлд-л* можно установить структуру производного слова, которое состоит из производящей основы *үлд-* и словообразовательного суффикса *-л*. Таков алгоритм установления структуры производного слова в современных монгольских языках, который не позволяет отождествлять его с алгоритмами других типов анализа слова, а именно: морфемным, морфологическим, этимологическим, лексическим и т.д.

Каждый из двух компонентов структуры производного слова имеет свое собственное значение. Известно, что непроизводная основа (корневая морфема) имеет вещественное значение, а словообразовательный суффикс – деривационное значение. Вместе с тем структура производного слова имеет свое собственное значение, которое складывается из сочетания вещественного и деривационного значения. В этом сочетании вещественное значение производящей основы (корневой) выступает в роли уточнителя к деривационному значению суффикса. Следовательно, мы имеем дело с двумя типами словообразовательных значений: 1) словообразовательным значением структуры производного слова и 2) словообразовательным значением суффикса. Чтобы проводить различие между этими двумя типами словообразовательных значений, в нашей работе используются два термина: 1) «словообразовательное значение» как словообразовательное значение структуры производного слова и 2) «деривационное значение» как значение словообразовательного суффикса.

Хотя структура производного слова состоит из двух компонентов, все же само производное слово рассматривается как лексико-грамматическое целое, качественно отличное от составляющих его частей. Производное слово имеет конкретное лексическое значение, которое может соотноситься со словообразовательным значением, а может и не соотноситься непосредственно. Например, современное калмыцкое слово *үдл* имеет два лексических значения: 1) *матем.* остаток, разность; *тооһин үдл* «остаток числа»; 2) пережиток; *давсн цагин үдл* «пережитки прошлого». Вместе с тем это слово встречается в фольклорных и художественных текстах. Примеры: 1. *Тэк Зула хаань үдл, Таңсг Бумб хаань ач.* «**Потомком** Таки Зулы хана, внуком Таңсгак Бумбы хана». 2. *Василий татчасн тэмкинь үдл һултт тал хайв.* «**Остаток** табака Василий бросил в очаг». Значение «потомок» нельзя вывести как из значения компонентов структуры производного слова, так и производящего слова. Значение это – лексическое, переносное, в то время как другое лексическое значение («остаток») – выводимо из значения производящего слова, мотивировано им. Это значение – прямое, словообразовательное. Соотношение между словообразовательным и лексическим значением можно проиллюстрировать на следующих калмыцких словах: *бичэч* «писатель, *уйяч* «портной». Сравнить (см. Таблицу 1):

Таблица 1.

	Производное слово	Словообразовательное значение	Лексическое значение
.	<i>бич-эч</i> (от <i>бичх</i> «писать»)	«тот, кто пишет»	«писатель»
.	<i>уй-яч</i> (от <i>уйх</i> «шить»)	«тот, кто шьет»	«портной»

Словообразовательные значения (значения производных слов) обладают разной степенью конкретности. Сравнить: 1) «воспроизводить потомство, названное производящими словами»: монг. *хурга-ла-х* «ягниться (от *хурган* «ягненок» с помощью суффикса *-ла*)»; *гөлөг-лө-х* «щениться» (от *гөлөг* «щенок» с помощью суффикса *-лө*); калм. *кичг-л-х* «щениться» (от *кичг* «щенок» с помощью суффикса *-л*); *хурһ-л-х* «ягниться» (от *хурһн* «ягненок» с помощью суффикса *-л*); 2) «прикрытие того, что названо производящими словами»: монг. *хуруу-вч(ин)* «наперсток» (от *хуруу(н)* «палец» с помощью суффикса *-вч*); *чихэ-вч* «наушники» (от *чихэ(н)* «уши» с помощью суффикса *-вч*); *хүзүү-вч* «ошейник» (от *хүзүү(н)* «шея» с помощью суффикса *-вч*); калм. *дал-вч* «накидка, наплечник» (от *дала* «лопатка» с помощью суффикса *-вч*); *элк-вч* «нагрудная планка» (от *элкн* «печень» с помощью суффикса *-вч*); 3) «обнаруживать признак, названный производящим словом»: монг. *халуу-ра-х* «быть в жару, иметь повышенную температуру» (от *халуун* «жара, зной» с помощью суффикса *-ра*); *догш-ро-х* «быть необузданным» (от *догшин* «дикий, необузданный» с помощью суффикса *-ро*); калм. *хар-л-х* «чернеть» (от *хар* «черный» с помощью суффикса *-л*); *көк-р-х* (от *көк* «синий» с помощью суффикса *-р*); 4) «накапливать признак, названный производящим словом»: монг. *хүнд-рэ-х* «становиться тяжелым, отяжелеть» (от *хүнд* «тяжелый» с помощью суффикса *-рэ*); *зузаа-ра-х* «становиться толстым» (от *зузаан* «толстый» с помощью суффикса *-ра*) и др.

Словообразовательное значение принципиально отличается от грамматического значения. Словообразовательное значение присуще только определенной группе производных слов, объединенных общностью трех признаков: 1) их производящие слова должны относиться к одной части речи; 2) все они должны быть образованы с помощью одного суффикса; 3) все они должны иметь общее словообразовательное значение. Так, например, калмыцкие слова: *түш-г* «опора» (от *түших* «опираться на что-л.»), *зас-г* «наказание» (от *засх* «наказывать»), *доль-г* «замена» (от *дольх* «менять»), *хур-г* «собрание» (от *хурх* «собираться») и др. образованы от глаголов. Все они образованы с помощью одного и того же суффикса – *г*; все они имеют общее словообразовательное значение – «результат того действия, которое названо производящим словом». Грамматическое значение присуще

не отдельным группам слов, а всем словам, входящим в ту или иную часть речи. Так, значение единственного и множественного числа присуще всем именам существительным, а значение категории времени – всем спрягаемым формам глагола и причастиям.

Морфонологические явления, сопровождающие словообразование в монгольских языках

В процессе словообразования в монгольских языках наблюдаются различные преобразования основ производящих (мотивирующих) слов в составе производных слов. Так, например, основа производящего монгольского слова *анг* «зверь» (*анг-*) в производном от него слове *ан-чин* «зверолов» превращается в *ан-*; основа слова *салхин* «ветер» (*салхин-*) в производном от него слове *салхи-вч* «форточка» превращается в *салхи-*; основа калмыцкого слова *ачх* «грузить» (*ач-*) в производном от него слове *ацан* «груз» превращается в *ац-* и др. В связи с такими преобразованиями основ, наблюдаемые в процессе словообразования в монгольских языках, необходимо четко разграничивать еще два понятия: 1) основу производящего (мотивирующего) слова, которую мы здесь называем «исходной основой», и 2) основу производного слова, которую мы называем «производящей основой». Из приведенных выше примеров к числу «исходных основ» относятся монгольские *анг-* «зверь», *салхин-* «ветер» и калмыцкая *ач-* «грузить», а к числу «производящих основ» относятся монгольские *ан-* «зверь», *салхи-* «ветер» и калмыцкая *ац-* «грузить».

Одна и та же исходная основа может иметь разные преобразования в составе производных слов. Но в любом случае производящая основа рассматривается как прямое продолжение исходной (мотивирующей) основы, т.е. основы производящего (мотивирующего) слова. Четкое разграничение исходных (мотивирующих) и производящих основ является заслугой отечественного языкознания. Без такого разграничения сегодня немыслимо описание морфонологии и словообразования конкретных языков, в том числе и монгольских.

Все производные слова в монгольских языках можно разделить на две группы. К первой группе относятся те производные, где производящие (мотивирующие) основы формально не отличаются от исходных основ, например: монг. *нэр-лэ-х* «звать по имени» (образовано от *нэр* «имя» с помощью суффикса *-лэ*); калм. *бор-лг* «серый, сивый» (от *бор* «серый» с помощью суффикса *-лг*). Ко второй группе относятся те производные, в процессе образования которых произошло расхождение между исходной и производящей (мотивирующей) основами, например: монг. *гөр-лөг* «плетение» (от *гөрө-х* «плести» с помощью суффикса *-лөг*); калм. *алт-л-х* [*алты-л-хы*] «позолотить» (от *алтн* [*алтын*] «золото» с помощью суффикса *-л*) [4]. Расхождение между исходными и производящими основами объясняется действием морфонологических явлений на стыке соединения производящих основ и словообразовательных суффиксов. К числу таких морфонологических процессов относятся: 1) усечение, 2) интерфиксация, 3) метатеза, 4) чередование фонем, 5) наложение, 6) наращение.

Усечение – это явление морфемного шва, когда при сочетании с определенными суффиксами исходная основа лишается своего конечного звука (или конечных звуков), например: монг. *нор-го-х* «мочить» (при образовании от *норо-х* «мокнуть» с помощью суффикса *-го* исходная основа утрачивает свою конечную гласную [о]); *лух-гар* «толстенький» (при образовании от *лухай-х* «быть толстеньким» с помощью суффикса *-гар* исходная основа утрачивает свои конечные звуки [ай]); калм. *нер-тэ* «известный» (при образовании от *нерн* [*нэрен*] «имя» с помощью суффикса *-тэ* исходная основа утрачивает свои конечные звуки [ен]); *зүс-л-х* [*зүсе-л-х*] «определять, сортировать» (при образовании от *зүсн* [*зүсен*] «масть животного; вид» с помощью суффикса *-л* исходная основа утрачивает свой конечный звук [н]).

Интерфиксация – это явление морфемного шва, когда при сочетании исходной основы и словообразовательного суффикса появляется буферный звук, устраняющий нетипичное сочетание звуков для монгольских языков, например: монг. *зай-г-уул* «бродяга, проходимец» (от *зай-х* «бродить, шляться» с помощью суффикса *-уул*), где на стыке производящей основы

зай- и суффикса *-уул* появляется буферный звук [г]. Такой звук принято называть интерфиксом. В отличие от морфем этот буферный звук не обладает содержанием. Интерфиксация присуща и калмыцкому языку.

Метатеза – это явление морфемного шва, когда при сочетании производящей основы с суффиксом в основе наблюдается перестановка звуков, например: монг. *нүцэг-рэг-х* «становиться голым, обнажаться» (от *нүцэгэн* «голый, нагой» с помощью суффикса *-рэг*), где произошла перестановка гласной [э]: в исходной основе звук [э] стоит между звуками [г] и [н], а в производящей основе звук [э] появился между звуками [ц] и [г]. Пример из калмыцкого языка: *тасрлт [тасры-лты]* «перебой, срыв» (от *тасрх [тасыр-хы]* «рваться» с помощью суффикса *-лт [лты]*), где звук [ы] в исходной основе стоит между звуками [с] и [р], а в производящей основе – между [р] и [л].

Чередование фонем – это явление морфемного шва, когда при сочетании производящей основы и суффикса в основе наблюдается чередование звуков, например: монг. *барь-ц* «рукоятка» (от *бари-х* «держат в руках» с помощью суффикса *-ц*), где наблюдается чередование звуков [р] и [рь]; калм. *зус-л-х [зусы-л-х]* «летовать» (от *зун* «лето» с помощью суффикса *-л*), где наблюдается чередование звуков [н] и [с].

Наложение – это явление морфемного шва на стыке производящей основы и словообразовательного суффикса, когда начальный звук суффикса накладывается на конечный звук производящей основы, например: калм. *меддг-о* «незнающий» (от *мед-дг* «знающий» с помощью суффикса *-го*), где начальный звук суффикса [-го] накладывается на конечный звук производящей основы [*меддг-*].

Нарращение – это явление морфемного шва, когда при сочетании исходной основы со словообразовательным суффиксом наблюдается наращение звука к этой основе, например: монг. *халха-вч* «прикрытие, ширма, заслон» (от *халх* «щит» с помощью суффикса *-вч*). В данном случае производящая основа *халха-* отличается от исходной основы *халх-* приращенным звуком [а].

Заключение

Результаты изучения морфонологических явлений, сопровождающих образование слов в современных монгольских языках, свидетельствуют о наличии вариативности языковых единиц не только на уровне фонетики, морфемике, морфологии, но и на уровне словообразования.

Литература

1. Лингвистический энциклопедический словарь. – М.: «Советская энциклопедия», 1990.
2. Сусеева Д.А. Словообразование частей речи в русском и калмыцком языках. Учебное пособие. - Элиста, 1994. -83 с.
3. Сусеева Д.А. Словообразовательный словарь калмыцкого языка. – Элиста: «Калмыцкое книжное издательство», 1997. -312 с.
4. Сусеева Д.А. Контрастивная грамматика калмыцкого и монгольского языков. Морфемика. Морфонология. – Элиста, 1998.
5. Сусеева Д.А. Современный калмыцкий язык. Фонология. Морфемика. – Элиста, 2013. -173 с.
6. Сусеева Д.А. Аффиксальное словообразование калмыцкого и монгольского языков в сопоставительном освещении. – Элиста, 2014. – 202 с.
7. Сусеева Д.А. Монгольско-калмыцкий словообразовательный словарь.- Элиста, 2015. – 653 с.

К ОЦЕНКЕ ЧЕЛОВЕКА В ПАРЕМИЯХ БУРЯТСКОГО ЯЗЫКА (НА МАТЕРИАЛЕ Д. МАДАСОНА)

Аннотация: *Статья посвящена выявлению специфики выражения оценки человека в паремиях сборника, составленного Дольёном Мадасоном (1960, 400 с.). Пословицы и поговорки ярко и образно передают отрицательное или положительное отношение к мужчине, женщине. При этом прием синтаксического параллелизма делает более наглядным поучение. Преобладает отрицательная оценка в интеллектуальном и морально-этическом плане, эстетическая оценка встречается редко, что говорит о приоритете этического начала. Паремии выражают духовную культуру бурят, декларируя главенство мужчины над женщиной, почтительное отношение к старшим, при этом положительно оценивается великодушный, умный, смелый мужчина, который всегда в пути, в поисках, положительно оценивается умелая, аккуратная, хозяйственная, красивая женщина, ведомая мужчиной. Национальную специфику передают образы свиньи, козла, змеи, собаки, на ассоциации с которыми строится отрицательная этическая оценка. Образ коня – положительный.*

Ключевые слова: *бурятские паремии, оценка человека, отрицательная, положительная, интеллектуальная, этическая, эстетическая, утилитарная, мужчина, женщина, национальная специфика, зоонимы, соматизмы.*

Как известно, в языковой картине мира фиксируются фрагменты действительности и суждение о них, субъективное отношение к нему со стороны членов общества. Оценка субъектом речи объекта действительности может быть целью влияния на адресата.

Несмотря на разработанность основной проблематики оценки в функциональном аспекте и как логической категории языка в общем языкознании [Телия 1986, Арутюнова 1988, Баранов 1989 и др.], вторичные номинации в этом аспекте все еще требуют своего освещения в бурятском языкознании. Их исследование позволяет выявить значимость оценочности, особенности бурятского мировидения, моделирующего образ человека и его мир как с позиции универсального в фразеологии, так и с позиции национально-специфического. Актуальность данной темы связана с очевидно большой ролью паремий в раскрытии фрагментов языковой картины мира бурят. Отметим, что в объем фразеологии включают пословично-поговорочные выражения, называют их фразеологическими выражениями Л.А. Булаховский, А.А. Реформатский, А.И. Ефимов, Е.М. Галкина-Федорук, Н.М. Шанский, В.Л. Архангельский и др., бурятские фразеологи Ц.Б. Будаев, Ш.Н.Р. Цыденжапов также следуют этому мнению.

Научно-методической базой в данной работе явились труды таких ученых как Вольф 1985, Лукьянова 1986, Копыленко, Попова, 1989, Мокиенко 1989, Телия 1996, Писанова 1997 и др.

Материалом исследования послужили пословицы и поговорки из сборника Д. Мадасона (1960).

Оценка квалифицируется как языковая категория, т.к. она выражается языковыми единицами, характеризующимися семантической общностью, и как понятийная категория, т.к. в оценку включается положительное или отрицательное суждение человека об объекте действительности, в том числе и о другом человеке.

Общеизвестно, что оценка антропоцентрична, т.к. лишь человек определяет ценностные ориентиры, определяемые по критериям нормы, пользы, целесообразности, практической значимости действий и поступков человека. Объект оценивается в соответствии с значимостью сенсорного, эмоционального и психологического восприятия и нравственной значимостью, в соответствии с этическими нормами.

Мы следуем классификации оценок Н. Д. Арутюновой (1988). Это общие оценки (хороший – плохой) и частные оценки:

1. Сенсорные оценки, связанные с чувственным опытом человека, физическим и психическим, включающие гедонистические и психологические оценки, подразделяемые на интеллектуальные и эмоциональные.

2. Сублимированные оценки, включающие эстетические, основанные на синтезе сенсорно-вкусовых и психологических, и этические, удовлетворяющие нравственные чувства.

3. Рационалистические оценки, связанные с практической деятельностью человека, и включающие утилитарные и телеологические оценки.

Наблюдения материала Д. Мадасона показывают следующие критерии эмотивной оценки (Эмотивность, будучи составной коннотации, указывает на узуально закрепленное за данной языковой единицей отношение членов языкового коллектива к обозначаемому в диапазоне «одобрение-неодобрение», по В.Н. Телия, 1986):

1) интеллектуальный, 2) эстетический, 3) морально-этический, 4) утилитарный.

1.1. Отрицательная интеллектуальная оценка человека:

Ухаандань ухана үхэхэн (букв. в уме козел умер) – в голове нет и проблеска мысли; *ухаагүй хүн оёоргүй нүхэндэ адли, ухаатай хүн лёнхобо сэсэгтэ адли* без ума человек подобен бездонной дыре, умный подобен лотосу;

тэнэг хүн тэнгэригээ нэгэ аха (букв. глупый человек неба на год старше); *тэнэг тархи табгай зобоохо* (букв. глупая голова ступни мучает); *тэнэг хүн таар үргэлхэ* (букв. глупый человек дерюжный мешок взвалит на себя) и т.д.

1.2. Положительная оценка средоточия мудрости:

Бусалханһаа ама хүрэ, бууралһаа үгэ дула (букв. от вскипевшей (пищи) отведай, от седого слово послушай); *долоон хүбүүдһээ дохолон үбгэн дээрэ* хромой старик лучше семи парней и т.д.

2.1. Эстетическая (эмоциональная) отрицательная оценка

Внешняя непривлекательность человека представлена оценочными номинациями, включающими названия представителей животного мира с семантическим компонентом «внушающий брезгливость, отвращение»:

Ямаа эрьюулһэн тэхэ шэнги (букв. словно козел, круживший вокруг козы) – неряшливый, растрепанный;

тахяагай (үхэрэй) бүгсэ шэнги нюуртай (букв. с лицом как куриная гузка (зад коровы)) - человек с похмелья;

арһандаа багтахаа болиторoo таргалха (букв. разжиреть до того, что не влезает в свою шкуру);

үлхөөтэй яһан ≈ связка костей;

хатайртаһан хонин шэнги (букв. как овца, больная овечьей сухоткой) – тощая (о женщине) и т.д.

2.2. Положительная эстетическая оценка:

о женщине: *хэлэ амаа долёохоор* (букв. можно облизнуться);

эдиһээб гэжэ һанахаар (букв. хочется съесть);

монсогор улаахан (букв. круглая красненькая) ≈ кровь с молоком;

өөхэн сохи бөөрэ шэнги (букв. как в жиру почка) – аппетитная.

О мужчине: *яа (заа) нохой гүлгэндэ тоотой, яһадар хүн залууда тоотой* – маленькая собачка щенком считается, стройный человек молодым считается.

3. 1. Морально-этическая положительная оценка человека:

трудолюбивый человек:

ажал хэһэн ама тоһодохо – кто работает, у того рот в масле;

ажал хэжэ хүн болодог, арые дабажа хүлэг болодог – трудясь становится человеком, преодолевая перевал становится рысаком;

гарта дүйтэй (букв. в руках с навыком), умелый, мастеровой ;
эрхйдээ эмтэй, долёобортоо домтой (букв. на большом пальце с лекарством, на указательном пальце с лекарством), способный вылечить;

хүдэлмэри хэхиень хараад, хүрьгэмни боло гээрэй, хүдэһэ оёхиень хараад, бэримни боло гээрэй – увидя, как работает, говори ‘будь зятем моим’, увидя, как шьет кисет, говори ‘будь моей невесткой’ и т.д.

Опытность, закаленность, великодушие – мужские черты:

Халуун шулуу долёohon (букв. лизнувший горячий камень) – человек, прошедший огни и воды, переживший лишения и тяготы и т.д.

Эрэ хүн досоогоо эмээлтэ хазаарта мори багтаадаг (букв. мужчина внутри себя оседланного коня вмещает), т.е. великодушен;

По отношению к родственным связям как к особой ценности:

Баабайтай хүн бардам, Иибиитэй хүн эрэлхэг;

Иибиидээ үхин найхан, Эрхүүдээ баран найхан;

Иибиитэй хүн – эрэ тооно, Баабайтай хүн бар тайга;

Нагасындаа дала эдихэн хүн долоон үеын нагасаяа олохо, олоогүй хадаа хубхай дала хүзүүндээ зүүхэ;

Үхэсэрөө үеэлэ хэрэгтэй, хатасараа хаяала хэрэгтэй;

Шэрээд ябаха – шэхэнэг, шэбэнээд зугаалха – худагы;

Худаг малтабал – уһа гарасара, худа оролсобол – ураг болосороо и т.д.

3.2. Морально-этическая отрицательная оценка человека:

о женщине:

нобшо ноохойдоо, бог шоройдоо дарагдаһан задавленная хламом, рухлядьё, мусором, грязью;

Баханын гэргэн жена столба (опоры дома); *гэргэн басаган* старая дева;

Түрөөгүй эхэнэр түмэр шэнги не рожавшая женщина подобна железу;

Убайгүйдөө һубайрһан, унагагүйдөө жороолһон от наглости яловая, без жеребенка иноходью бегаёт;

Хормойдоо һалхи хабшуулһан (букв. в подоле ветер зажала) легкомысленная;

Найн гэргэн гэрэй шэмэг, муу гэргэн гэрэй дарамта (букв. хорошая жена – украшение дома, а плохая – обуза);

Муу зы гэрэй бог, мухар түгэсэг ойн бог – плохая женщина – сор в доме, пень – сор в лесу;

Аха үхэбэл – бэргэниинь гэрһээн, агта үхэбэл – шиирэ арһаниинь гэрһээн – умрет старший брат – жена из дома, скакун умрет – шкура – из дома.

Эзыдээ тигэнхаар, эрхиидээ этигэ - чем верить жене, верь своему большому пальцу и т.д.

о мужчине:

Холтоһоо унаһан модые хохюур тээшэнь тооло, эхэнэртээ мэдэгдэһэн эрые эхэнэр тээшэнь тооло – дерево без коры считай ущербом, мужчину под властью жены считай женщиной;

Эзыдээ мэдүүлһэн хүн - эрээн сохо – мужчина во власти жены пестрый жук;

Залхуугай аман забалтаа хүрэхэгүй, заяанай муу уһандаа хүрэхэгүй - у ленивого рот до полки не дотянется, неудачник до воды не дойдет;

һула табиһан һур, дэмы табиһан дээһэн (букв. слабо положенный кнут, зря положенная веревка) - никчемный;

Эхэнэрэй сэдхэлтэй таараагүй эрэ эрээн могойһоо хүйтэн (букв. если мужчина не по душе женщине, то он холоднее пестрой змеи);

хүнэй хүрьгэн хүрэн (хорёогой) шаантаг (букв. чужой зять – затычка ограды) - чужой зять - работник на побегушках (с позиции злонамеренного наблюдателя).

Преимущественно общая отрицательная оценка дается человеку через образы свиньи, червя, козла, собаки, змеи, рыбы.

Нохойн үгйдэ гахай хусаба (букв. собаки нет, свинья залаяла) ≈ на безрыбье и рак – рыба;

Муу хүн нохой наһатай у плохого человека собачий век, т.е короткая жизнь;

Гахайн хамар хэды үргөөшье хаа, газар хандан зүдхэдэг (букв. сколько бы морду свиньи не поднимай, к земле стремится).

Муу тэхэ хотонһоо халахагүй, муу хүн хобһоо хахасахагүй плохой козел от двора не отходит, а плохой человек со сплетнями не расстается;

Загаһаншье бэишэ, булшархайшье бэишэ (букв. ни рыба, ни железа (анат. лимфоузлы) ≈ ни рыба, ни мясо.

Разнообразны также и паремии с соматизмами, выражающие отрицательную этическую оценку:

Задагай аматай (букв. с распахнутым ртом) - болтливый;

хамар дээрээ сухалтай (букв. на носу с злостью – вспылчивый);

оёоргүй хототой (букв. с бездонным желудком) - обжора;

ута гартай с длинными руками ≈ руки загребушие; *хэдэргэ шэнги хэлтэй* (букв. с языком, подобным кожемялке) – язвительный,

хүндэ бүгсэтэй (букв. с тяжелым задом) - ленивый, тяжелый на подъем;

нюдөөрөө газар харанхай, хамараараа тэнгэри хадханхай (букв. глазами в землю смотрит, носом в небо уткнулся) ≈ задрать нос, быть высокомерным и т.д.

Отрицательно оцениваются нелюдимые, одинокие мужчины:

Нүүдэрээрээ нүхэр хэһэн, хүүлээрээ минаа хэһэн тенью своей друга сделал, хвостом своим кнут сделал;

трусливый человек: *аймхай хүн хүүдэрһээ айха* (букв. трус собственной тени боится);

зайран хүнэй зам ута, айран хүнэй алхам ута долог путь бродяги, длинные шаги труса.

Не знающие родственных отношений вызывают сожаление, не имеющих почтения перед родителями порицают:

Баабайгүй хүн абгаяа танихагүй, ибишигүй хүн нагасаяа танихагүй;

Баабайн хүүр дуулаагүй хүбүүе хули хургаха, ибишин хүүр дуулаагүй басагые нүхэр хургаха.

Паремии утверждают главенство мужчины на женщиной:

Эрье уһаа бариха, эрэ эзыгээ бариха;

Эрэнэй эрэ эзыдэ ехэрхүү, эрэ гансахан мориндоо ехэрхүү;

Эрэнэй эрэ эзыдээ, эрэ сохо мориндоо;

һабагша зүүнэй хойноһоо, һамган эрынгээ хойноһоо и т.д.

Очевидно, что универсальным является то, что женщина должна возбуждать интерес мужчин красотой лица, формами тела и уметь вести хозяйство. Ее привлекательность преимущественно связана с приятными ощущениями от вкусной еды, приносящей гедонистическое наслаждение.

Что касается непривлекательности женщины, то бурятский мужской менталитет не приемлет некрасивых худых женщин, лишенных мягкости, женственности, грубых и властных, легкомысленных, неряшливых, неумелых.

Особенно частотны пословицы и поговорки о ценности родственных связей, семейных отношений.

4. Утилитарный критерий:

Эрын яһан хээрэ, агтын яһан аянда мужчины кости в степи, скакуна кости в пути, мужчина должен быть в пути, в движении;

Эрэ хүнэй жолоо ута (букв. у мужчины поводья длинные) и т.д.

Отрицательно-оценочны:

Тэргээ тойроод гэртээ байдаг (букв. телегу обходя дома находится);

Муу хүн хоймртоо дуратай, муураһан тэхэ хотондоо дуратай – плохой человек любит свое почетное место, плохой козел свою округу любит и синоним *һамгадай шээдэг газарһаа холо ошоогүй* (букв. далеко не ушел от женского нужника, уборной);

Тугалай бэлиээрһээ холо ошоогүй (букв. не уходивший дальше пастбища телят).

О тесной связи эстетического и этического начал в бурятском менталитете говорит комбинирование рационалистических оценок с гедонистической, стимулирующее появление психологической эмоциональной оценки с этической общей оценкой «хороший»: *абаагүй абгай сайхан* (букв. не взятая женщина хороша, красавица). То есть в формировании одной оценки принимает участие и другая сублимированная оценка.

Таким образом, в силу образности паремии ярко формируют бурятскую оценочную картину мира и создают особую концептуализацию человека и окружающего его мира. Синтаксический параллелизм, особенно построенный на антитезе, способствует быстрейшему усвоению морали, назидания. Доминирующей по количеству и разнообразию является отрицательная оценка. Материал показывает преобладание отрицательной интеллектуальной оценки. Это объясняется стремлением народа к нейтрализации негатива путем их высмеивания в пословицах и поговорках. Национальная специфика оценки проявляется в наименьшем количестве единиц с эстетической оценкой, в высокой частотности образов животных и соматизмов в составе паремий. При этом образы собаки, свиньи, козла наглядно выражают отрицательную, в основном этическую, оценку человека. Положительны образы коня и мужчины, которые всегда в дороге, в движении.

Универсальны оценки человека, в основу которых положены образы ветра, связанного с легкомыслием; языка, как орудия, показывающего превосходство над кем-либо; костей, связанных с крайним истощением; универсальны образ сердца как символ храбрости и ассоциация внешней привлекательности женщины с приятными вкусовыми ощущениями и т.д.

Литература

1. Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт. – М. : Наука, 1988. – 338 с.
2. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. - М. : Языки русской культуры, 1998. – 895 с.
3. Баранов А. Н. Аксиологические стратегии в структуре языка (паремиология и лексика). - ВЯ. – 1989. - № 3. – С. 74-90
4. Бертагаев Т. А. Об устойчивых фразеологических выражениях. На материалах современного бурят-монгольского языка //Тр. НИИКиЭ БМАССР. – 1949. – Вып. II. – С. 64-119
5. Буряад-ород словарь. 44000 слов [Текст] / Сост. К. М. Черемисов. – М. : Советская энциклопедия, 1973. – 803 с.
6. Вольф Е. М. Функционально-семантическая оценка. – М. : Наука, 1985 – 226 с.
7. Кирилина А. В. Гендер: лингвистические аспекты. - М.: Институт социологии РАН, 1999. - 189 с.
8. Копыленко М. М. Очерки по общей фразеологии: Фразеосочетания в системе языка. – Воронеж : изд-во ВГУ, 1989. – 190 с.
9. Мадасон И. Н. Буряад арадай оньһон, хошоо үгэнүүд. – Улан-Удэ: Буряадай номой хэблэл, 1960. – 401 с.
10. Мед Н. Г. Оценочная картина мира в испанской лексике и фразеологии (на материале испанской разговорной речи). Автореф. диссер. ... докт. филол. наук. - СПб.: СПбГУ, 2008. – 38 с.
11. Мокиенко В. М. В глубь поговорки. - Киев, 1989. – 220 с.
12. Писанова Т. В. Национально-культурные аспекты оценочной семантики: Эстетические и этические оценки. – М. : Издательство ИКАР, 1997. – 320 с.
13. Телия В. Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц. - М.: Наука, 1986. – 141 с.
14. Телия В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. - М.: Языки русской культуры, 1996. – 285 с.

Б.В. Убушаева
г. Элиста, Россия

ЛЕКСИКОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КАЛМЫЦКОГО ЯЗЫКА (НА МАТЕРИАЛЕ ОМОНИМОВ)

Аннотация: В статье рассматриваются теоретические вопросы функционирования омонимов в калмыцком языке. Дается обзор научных исследований, связанных с изучением омонимов в монголоведении, тюркологии и в калмыцком языке.

Ключевые слова: калмыцкий язык, омонимы, лексическая омонимия, полисемия, фразеология в омонимии.

В современном калмыцком языке общее представление об омонимии как специальном пласте лексики содержится в учебном пособии «Современный калмыцкий язык. Лексикология». В статье даются примеры лексических омонимов, омоформ, конверсий, омофонов, омографов.

В монографии «Многозначность. Вопросы теории и практика» рассматриваются современные методы и подходы к изучению омонимов. Результатом научных исследований данной темы стал трехязычный словарь омонимов.

В современной русистике подобные исследования омонимической лексики начались давно, что позволило ученым собрать обширный материал и всесторонне описать функционирование омонимов в русском языке. В 1974 г. был издан первый в нашей стране «Словарь омонимов русского языка» О.С. Ахмановой (3-е изд. М., 1986). В словаре приводятся в алфавитном порядке омонимические пары (реже группы из трех или четырех слов), даются грамматические сведения и стилистические пометы, а также квалификация омонимов с точки зрения их образования или происхождения. В 1976 г. появился «Словарь омонимов русского языка» Н.П. Колесникова под редакцией Н.М. Шанского (2-е изд. Тбилиси, 1978; более 3500 гнезд омонимов). Как видно из материалов данных словарей, в русском языке омонимов имеется большое количество, они успешно описаны и зафиксированы. Новые слова, появляющиеся в процессе развития языка, дополняют и расширяют словари в существующих переизданиях.

В калмыцком же языкознании за всю историю научного изучения калмыцкого языка в настоящий момент имеется всего менее сорока различных словарей, преимущественно составленных в 50-60 гг. прошлого века и включающих калмыцкие лексемы с переводом их на русский язык.

В свое время в лингвистике имело место представление об омонимах как о чем-то случайном, не обязательном для языка явлении. Сегодня данную концепцию можно считать не соответствующей сложной природе омонимических отношений между языковыми единицами. Наоборот, в современной отечественной и тюркологической науке многие считают, что разработка вопросов омонимии способствует решению различных проблем в области семасиологии, лексикологии и лексикографии, грамматики и синтаксиса. Современные исследователи считают, что омонимия как одно из проявлений системной организации номинативных единиц была и остается одной из важнейших проблем лингвистики [3, с. 62].

Говоря о традиционных исследованиях лексической омонимии на материале тюркских и монгольских языков при всем многообразии их форм и значений можно выделить три основных типа данных образований: лексические, грамматические (морфологические) и смешанные (лексико-грамматические) [7].

В тюркологии проблематики омонимов касаются труды Н.А.Баскакова, Н.К. Дмитриева, а также лексикографические разработки В.В. Радлова, Э.В. Севортяна, А.А. Юлдашева, К.К. Юдахина, М.Х. Ахтямова, грамматические исследования С. И. Ибрагимова (синтаксическая омонимия) и других ученых, в которых рассматриваются и проблемы омонимии.

На материале монгольских языков особенностям употребления и изучению омонимов посвящены соответствующие разделы в общих курсах по лексикологии конкретных языков и в двух и трехязычных словарях и разговорниках приводят примеры омонимов.

Одним из первых в монголоведении проблеме омонимии уделил внимание Г.Д. Санжеев. В своей статье «Об омонимах монгольского языка» он выделяет различные типы омонимов. Заслуживают внимания корневые (первичные) и вторичные омонимы. Под корневыми он подразумевает те омонимы, которые являются таковыми изначально, под вторичными - омонимы, образовавшиеся в результате «фонетической конвергенции» [8].

Отдельные замечания об омонимах встречаются в работе «Современная монгольская терминология» Г.Ц. Пюрбеева. Он отмечает, что не все способы образования омонимов, известные в лексике, действуют в терминологии монгольского языка. Словообразовательная омонимия широко используется в терминологии, и при том «один и тот же термин может входить в разные терминологии данного языка»: Уй: 1. анат. «сустав», 2. этн.- «поколение», 3. лингв. - «слог», 4. ист. и геол. - «эпоха».

Распад полисемантического слова также является одним из способов образования терминов-омонимов, например: *бүс* 1) пояс, кушак; 2) пояс земной; 3) зона; пояс климатический; 4) пояс в доменной печи; *хайлуулах* *бүс* «плавильный пояс». Метафорическое употребление слов приводит к образованию омонимов в терминологии, например: *хамар* «нос» – *хамар* «тол. холм, возвышенность, курган», *тоорцог* «ермолка (головной убор)» - *тоорцог* «бот. цветочная чашечка» и т.д. [5].

В русском языкознании разработанной является проблема омонимии во фразеологии. Вопросы, связанные с определением фразеологических омонимов, рассматриваются в работах В.Т.Бондаренко, В.П.Жукова, В.В.Истоминой, А.И.Молоткова, Н.А.Павловой, М.И.Сидоренко, А.М.Чепасовой и др.

Пюрбеев Г.Ц. в своей монографии «Глагольная фразеология монгольских языков», отмечает, что в практике словарного дела совершенно не отграничиваются понятия омонимии и полисемии фразеологизмов, хотя лексическая омонимия фиксируется четко и последовательно. Иногда смысловая связь в структуре многозначного фразеологизма может быть нарушена в результате его распада. Тогда- то и рождаются семантически самостоятельные языковые единицы – фразеологические омонимы.

Чаще всего полисемантизм фразеологических единиц монгольских языков характеризуется частичным нарушением или ослаблением связи между их отдельными значениями, что и вызывает тенденцию к выделению их в омонимы. Наблюдения над фактами фразеологии монгольских языков приводят к выводу о крайней незначительности в них фразеологических омонимов и, наоборот, - о сильно развитой лексической омонимии [6].

В монографии «Многозначность. Вопросы теории и практика» коллектив авторов анализирует омонимические процессы на материале различных источников. Функционирование омонимов в разговорной речи, фольклорном материале, художественных произведениях, на фразеологическом уровне.

Завершая обзор отдельных статей и монографий исследователей, где затрагиваются отдельные аспекты проблем омонимии, следует заметить, что данная тема требует дальнейших исследований.

Калмыцкая омонимия находится в процессе становления и формирования. Только всестороннее изучение свойственных языку в его современном состоянии законов сочетания и объединения значений в структуре одного и того же слова может привести к правильному и глубокому пониманию системы омонимов и правил функционирования разных их типов. Омонимия вносит трудности и в процесс усвоения иностранного языка, когда приходится

сталкиваться с тем, что одна и та же языковая форма может иметь совершенно разные значения. Не меньше трудности вызывает омонимия и при лексикографической работе - при определении границ между отдельными словами, при разработке способов представления омонимов в словаре, при выборе единиц счета частоты словаря и т.д. Изучение омонимии представляет большой интерес также в связи с широко развернувшейся работой по статистическому изучению лексики и в связи с использованием омонимов в экспериментальных психолингвистических и психологических исследованиях.

Лексический состав любого языка формируется и пополняется в течение всей истории своего развития и взаимодействия с другими языковыми системами. Лингвистическая наука призвана фиксировать, изучать и классифицировать подобные процессы в научных трудах, монографиях и, конечно, в лексикографических источниках.

Литература

1. Бардаев Э.Ч. Современный калмыцкий язык. Лексикология. – Элиста, 1985. - 153 с.
2. Калмыцко-русский словарь, под ред. Б.Д. Муниева. – М., 1977. - 764с.
3. Красикова Т.И. Развитие омонимии в среднеанглийский период. // Вестник МГОУ № 1 2010.
4. Мушаев В.Н. Лексическая функция и сочетаемость слов в калмыцком языке // Алтайское языкознание и восточная филология: Памяти Э.Р. Тенишева. – М.: Восточная литература, 2005. – С.272-279.
5. Многозначность. Вопросы теории и практика. В.Н. Мушаев, Е.В. Голубева, Н.С. Антопкина, Б.В. Убушаева, В.Н. Хонинов. Элиста, 2018. – 126 с.
6. Пюрбеев Г.Ц. «Современная монгольская терминология» (лексико-семантические процессы и деривация). М.: Наука, 1984. – 120 с.
7. Пюрбеев Г.Ц. Глагольная фразеология монгольских языков. Издательство «Наука». М., 1972. 208 с.
8. Рассадин В.И. Тофаларский язык и его место в системе тюркских языков. – Элиста, 2014. – 218 с.
9. Табутарова О.А. Омонимия как проявление лексических, грамматических и деривационных связей в современном бурятском языке. Автореф. дисс. на соиск. уч.степ. канд. филол. наук . – Улан-Удэ, 2004. – 27 с.
10. Трехязычный словарь омонимов. / под ред. Г.Ц. Пюрбеева. – Элиста, 2018. – 198 с.

Б.Э. Убушиева, Л.А. Лиджиева
г. Элиста, Россия

СЕМАНТИКА ГЛАГОЛОВ ДВИЖЕНИЯ С ПРОСТРАНСТВЕННОЙ ОРИЕНТАЦИЕЙ В КАЛМЫЦКОМ ЯЗЫКЕ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-012-00551 «Категория пространства в монгольских языках: типология и диахрония» и внутривузовского гранта КалмГУ в рамках проекта «Монгольское и тюркское языкознание: традиции и инновации».

Аннотация. В статье рассматривается семантика глаголов движения в системе репрезентации пространства и пространственных отношений в калмыцком языке, сформировавшейся согласно культуре, мировоззрению и миропониманию этноса, ведущего в прошлом кочевой образ жизни, что нашло отражение в языковой картине мира калмыков.

Ключевые слова: *калмыцкий язык, лексика, семантика, глаголы движения, пространство, пространственные отношения.*

Глаголы движения в калмыцком языке, как в любом языке, составляют одну из наиболее широко представленную и наиболее изученную лексику. Глагольная лексика калмыцкого языка в разные периоды была исследована лингвистами в основном в морфологическом, синтаксическом аспектах. С точки зрения семантики глаголы рассматривались в меньшей степени, поэтому данная проблематика в настоящее время требует специального исследования. Однако в рамках отдельной статьи мы сочли нужным рассмотреть лексико-семантические особенности глаголов движения с пространственной ориентацией.

Движение всегда связано с перемещением в пространстве, а пространство как концептуальная категория, входящая в ядро языковой картины мира любого этноса, всегда привлекала внимание ученых-лингвистов и была предметом исследования.

Калмыцкая пространственная модель складывалась в условиях кочевого образа жизни, когда хозяйственная деятельность человека была обусловлена тем, что человек находился в постоянном движении, перемещаясь в пространстве.

В языковом сознании калмыков категория пространства выражается различными способами и средствами выражения и не раз становилась объектом исследования в калмыцком языкознании (Г.Ц. Пюрбеев, В.О. Имеев, Ц.Б. Селеева, Е.В. Голубева) [7, 4, 3].

Широкое поле пространства и пространственных отношений выражаются в калмыцком языке и глаголами движения, к которым мы относим глаголы, которые обозначают физическое перемещение в пространстве как живых так и неодушевленных предметов

В настоящее время проблема выражения пространственных отношений недостаточно изучена, в калмыцком языкознании нет отдельных работ, посвященных данной проблематике. Семантика калмыцких глаголов движения была рассмотрена лишь в главах диссертационных работ [8, 2007; 10, 2013] и в отдельных статьях и [6, 10] и др.

Глаголы движения в калмыцком языке составляют большой объем лексики. В статье рассматриваются базовые глаголы движения калмыцкого языка, презентующие пространство и пространственные отношения в лингвокультурологическом аспекте. В качестве источника были выбраны двуязычный калмыцко-русский словарь [11] и Корпус калмыцкого языка [12].

При рассмотрении категории пространства общие пространственные значения обычно выделяют как локатив (компонент со значением местонахождения), директив (выражает направление движения) и транзитив (компонент со значением пути движения). Глаголы движения с пространственной ориентацией в калмыцком языке в различных сочетаниях обозначают линейность пространства, могут указывать на конкретное место, фиксируя исходную точку начала какого-нибудь действия или конечную точку со значением достижения намеченной цели и законченности движения.

Все глаголы движения со значением «пространство» в данной статье мы рассмотрим, объединив их по следующим семантическим группам: «движение в пространстве по горизонтали (приближение-отдаление)», «однонаправленное движение в пространстве к намеченной цели как по горизонтали, так и по вертикали», «движение с исходной точки», «со значением достижения намеченной цели и законченности движения», «обратный вектор движения», «разновекторное движение», «движение в пространстве по вертикали (верх-вниз)», «движение в воздушной среде», «круговое движение».

Семантической доминантой глаголов движения в современном калмыцком языке является глагол *йовх* [йовх^] 'ходить, ехать, двигаться', который может выражать как самостоятельное движение человека или перемещение в пространстве при помощи чего-л, например, *йовһар йовх* 'идти пешком', *машиһар йовх* 'ехать на машине'.

Движение по горизонтали (приближение) выражается глаголом *ааих* [аашх^] 'приближаться, подходить близко; придвигаться'. Особенностью глагола *ааих* является то

обстоятельство, что данный глагол не употребляется в форме недавно прошедшего и будущего времени. Употребляется только в форме преждепрошедшего времени *аашла* ‘подходил, подъезжал; приближался’, в форме результативного прошедшего времени *аашжэ* ‘оказывается, подходил, подъезжал; приближался’ в ед. и мн. числе: *аашлав* (ед.ч.), *аашлавидн* (мн. ч.). В основном данный глагол употребляется в форме продолжительного настоящего времени *аашна* (идет, едет; приближается), например, *Ардаснь дэкад негн аашна* ‘Следом идет (**приближается**) еще один’. Часто данный глагол используется в текстах фольклорных произведений в сочетании *дэн аашна* ‘война [неминуемо] приближается’, *хортн аашна* ‘враг приближается’.

Глагол движения *ирх* [ирх^] также имеет значение приближения, а именно, прибытие, т.е. достижение намеченной цели и законченность движения: ... *Баахн куукд-көвүдин байриг хувалцхар эк-эцкнь, элгн-саднь ирв* ‘... **Приехали** родители, родственники, чтобы разделить с молодыми [людьми] радость’.

Глагол движения *хольжэ* [хольж^х^] ‘отдаляться, удаляться’, производное от *хол* ‘далеко’ имеет значение неоконченного действия. Данный глагол обозначает разнонаправленный вектор движения. К таковым в калмыцком языке относятся также глаголы *мордх* [морд^х^] ‘отправляться в дорогу, уезжать’, *нуүх* [нуүх^] ‘кочевать’ и др.:

Көлгн куутрин захч харч ирэд, терүнэс невчк зааград, хольжэад одхла, Соня тал эн өөрдэ суужэ авад, нег харарн энүг жөөлн, өкэр кевэр ташаһаснь теврэд, бийүрн шахв ‘Когда транспорт [телега]выехал за околицу станицы и немного **отдалился**, он подсел ближе к Соне, нежно обнял рукой за талию и прижал к себе’ [12].

Глагол *хольжэ* в данном примере употреблен в форме разделительного причастия в сочетании с глаголом *одх* в значении вспомогательного глагола для выражения законченности действия.

Глагол *нуүх* в зависимости от сочетания может обозначать кочевку, перемещение в пространстве в значении «ехать», как, например, в известной детской считалке:

Манахн, манахн маңһдур нуүх, / Мацгин салаһар дэврн нуүх, / Иктэ, баһта захсн харһх, / Икинь чанх, баһинь булх ‘Мы, мы (букв. наши) завтра **откочевываем**, / **Пойдем (поедем)** через балку Мацыка, / Встретятся [в балке] большие и маленькие рыбы, / Большие сварят, маленькие запекут’.

Глагол движения *мордх* ‘отправляться в дорогу, уезжать’ обозначает движение с исходной точки: *Тер даруһан шин йос харсхар Улан Цергт Гриша мордв* ‘Сразу [после] Гриша **отправился** [служить] в Красную Армию, чтобы защищать новую власть’ [12].

Глагол *һарх* [һарх^] со значением движения в пространстве отличается многозначностью. В рамках данной статьи отметим лишь некоторые: ‘появляться; уходить; отходить; уезжать; переходить, переезжать; переправляться *через что-л.*; проходить; проезжать; миновать; обходить; объезжать; выходить наружу; выявляться, обнаруживаться; подниматься, всходить, взбираться, влезать; выносить, вывозить, выводить’ и др., например: *герэс һарх* ‘выходить из дома’, *хажукиан һарх* ‘отойти в сторону’, *хажуһар һарх* ‘пройти мимо’, *өөдэн һарх* ‘подниматься, взбираться’ [11, 1977: 159-160]:

Укр өврэн сажад, сүүлэн шарвадад, зел тал һарв ‘Корова, мотая головой (букв. рогами), размахивая хвостом, пошла в направлении *зел* ‘веревка для привязывания телят и жеребят’.

Глагол *һарх* в сочетании с наречием *өөдэн* ‘вверх’ обозначает движение вверх. В калмыцкой пословице *Өртэ күн өөдэн һардго* ‘Человек с долгами никогда не продвинется в жизни (букв. не поднимется вверх) глагол *һарх* указывает на личностный рост человека.

Глаголу *һарх* в калмыцком языке антонимичен глагол *орх* [орх^] ‘входить, въезжать, заходить, заезжать’, который в основном обозначает движение в пространстве, направленное вовнутрь или движение в направлении *чего-н.*, например, *герт орх* ‘войти в дом’, *шин герт орх* ‘въехать в новый дом’, *Хар һазр орх* ‘выехать на Черные земли’:

Бата үр көвүтэһэн хоюрн нөкэдүртнь эмтнэс эрт босад, почтин тергн деер сууһад, хурл орв ‘Бата с другом послезавтра [с начала действия], встав раньше других, сели на почтовую телегу и **отправились** в хурул’;

... *Цаган хот кедг хораһурн орв* ‘Цаган вошла в свою комнату для приготовления еды’ [12].

Значение достижения намеченной цели и законченности движения в калмыцком языке выражается глаголами движения *күхц* и *күрх*:

Мал зөвэр холд һарч одсмн бээж, эрэ гижэ Көк Булгин ар ташуд күцүв... ‘Скот, оказывается, ушел довольно далеко, еле **догнал** у северного склона Кёк Булука...’;

Зарм эңг һазрар хортн һол һатлад, телтр көвэд күрв ‘В некоторых местах враг переправился через реку и **достиг** противоположного берега’.

Однонаправленное движение к намеченной цели пространстве в горизонтальной и вертикальной плоскости в калмыцком языке обозначается глаголом *темц* [темц^х^] ‘устремляться, направляться’:

Кецин усн һууһан темцнэ ‘Вода со склонов **устремляется** к ложбине’;

Арвн һурвн жилдэн тууврт йовсн хальмгуд һартан авад, төрскн һазрун темц ‘Калмыки, тринадцать лет бывшие в депортации, добившись реабилитации, **отправились** в родные земли’ [12].

Перемещение в пространстве, следуя *за кем-л., чем-л.* в калмыцком языке выражается глаголом *дахх*:

Тишгэн, тер гер тал йовхм гихэд, намаг көндрэд һархла, бер дун уга дахв ‘Когда я сказал, что надо идти туда, к тому дому, и пошел, сноха безмолвно **последовала** [за мной]’.

Круговое движение обозначается глаголом *эргх* [эрг^х^], при этом необходимо отметить, что любое круговое движение калмыками совершается всегда по ходу солнца, слева направо – *зөв эргэд*.

Перемещение в воздушной среде обозначается глаголом *нисх* [нисх^] ‘лететь, летать’.

Движение по вертикали (вверх-вниз) в калмыцком языке выражают следующие глаголы: *давих* [давш^х^] ‘подниматься; лезть влезать (вверх)’, *буух* [буух^] ‘спускаться, сходить’, *киисх* [киисх^] ‘падать’, *унх* [унх^] ‘падать’.

Таким образом, в современном калмыцком языке лексическая группа со значением «пространство» представлена целым пластом глагольной лексики, обозначающей движение. В статье были представлены прежде всего глаголы полного движения, обозначающие перемещение всего объекта (предмета, лица). Анализ глаголов позволяет сделать вывод, что данная группа лексики калмыцкого языка занимает одно из ведущих мест в системе средств репрезентации пространственных отношений.

Литература

1. Богуславская О.Ю. Пространство и перемещение. // Язык . Культура. Гуманитарное значение. Научное наследие Г.О. Винокура и современность. –М.:, 1999. С. 161-172.
2. Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999.
3. Голубева Е.В. О базовом концепте пространства в фольклоре // Материалы Международной конференции, посвященной 70-летию профессора В.И. Рассадина «Проблемы монголоведных и алтаистических исследований». Элиста, 2009. с. 62-64.
4. Имеев В.О. Пространственные ориентиры в калмыцкой лингвокультуре. Ростов-на-Дону. Северо-Кавказский научный центр высшей школы. Научная мысль Кавказа. 4. Ч.2. 2010. с. 18-21.
5. Лиджиева Л.А. Очуров Э.С., Карвенова В.Х. Аһу-зээһин чинр-утхта көдлһ медүлгч хальмг келнэ үүлдэгчс. Сетевое востоковедение: взаимодействие монгольских и тюркских этносов во времени и пространстве // Материалы III Международного научного форума. 11-14 декабря 2019 г. С. 108-110.

6. Омакаева Э.У. Семантическое описание «глаголов направленного движения» в Толковом словаре калмыцкого героического эпоса «Джангар»: ирх 'приходить', одх 'уходить', орх 'входить', нарх 'выходить'. Элиста. Вестник КИГИ РАН 3, 2015. С. 112-118.
7. Пюрбеев Г.Ц. Время и пространство в языковом сознании монголов: способы и средства обозначения // Международный конгресс монголоведов. Доклады российской делегации. М., 1997. с. 142-145.
8. Салыкова В.В. Лексико-стилистические особенности языка синьцзян-ойратской и калмыцкой версий эпоса «Джангар». Автореферат канд. филол. наук: 10.02.22. Элиста, 2007.
9. Селеева Ц.Б. Динамические и статические свойства пространства и времени в калмыцком эпосе «Джангар». Oriental Studies. Т. 4, № 1, 2011. С. 173-177/
10. Убушиева Б.Э. Лексика калмыцких народных песен (когнитивно-семантический аспект). Дис. канд. филол. наук: 10.02.22. Элиста, 2013.
11. Хальмг-орс толь. Калмыцко-русский словарь. Под ред. Б.Д. Муниева. – М.:, Изд-во «Русский язык», 1977. 764 с.
12. Корпус калмыцкого языка. [Калмыцкий корпус \(web-corpora.net\)](http://web-corpora.net)

Р.П. Харчевникова, А.Б. Гонзикова
г. Элиста, Россия

ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПТА «ПЕЧАЛЬ» В КАЛМЫЦКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация: *Данная работа представляет собой исследование концепта «печаль» в калмыцком языке. Объектом исследования является семантическое поле концепта «печаль» на материале калмыцких пословиц и поговорок. Анализ показал, что данный концепт обозначает такие понятия, как уныние, скорбь, горе. В пословицах понятие «печаль» очень часто употребляется и сопоставляется с антонимичными концептами «счастье» и «радость».*

Ключевые слова: *концепт «печаль», лингвокультурология, пословицы и поговорки, калмыцкий язык.*

Современное человечество невозможно представить без своей культуры, менталитета, истории и языка. В мире много народов, национальностей. У каждого народа есть свои культурные ценности, история и язык. И счастлив тот народ, который сумел развить, сохранить и изучить все перечисленные богатства, потому что на него возлагаются очень большие задачи. С помощью языка человечество воспринимает и изучает культуру, историю и все те явления, которые нужны для совершенного, цивилизованного общества.

Термин «картина мира» появился в начале XX века в работах Г. Герца по физике (1914) применительно к физической картине мира, трактуемой им как «совокупность внутренних образов внешних предметов, из которых логическим путем можно получать сведения относительно поведения этих предметов. Внутренние образы, или символы, внешних предметов, создаваемые исследователями, должны быть такими, чтобы логически необходимые следствия этих представлений в свою очередь были образами естественно необходимых следствий отображенных предметов» [2, с. 32-33; 4].

Концепт «печаль», будучи в числе отрицательных эмоциональных концептов, выражен одним из ключевых слов калмыцкой ментальности, занимает уникальное место в калмыцкой культуре и имеет яркую национально-культурную специфику.

Как национально-специфичный концепт, он обладает определённым содержанием. Он, как и другие концепты имеет собственный запас признаков, что выделяет носителя культуры. Как считает А. Вежбицкая, языковое сознание имеет много разных уровней, оно содержит в себе как факты, лежащие на поверхности, так и факты, которые скрыты очень

глубоко [1, с. 244]. По мнению А.А. Потебни, для русского сознания признаки важнее содержащих их предметов. В структуре концепта отображаются признаки, функционально значимые для соответствующей культуры. Полное описание того или иного концепта, значимого для определённой культуры, возможно только при исследовании наиболее полного набора средств его выражения [3, с. 10]. В.В. Колесов выделяет четыре признака выражения концепта в форме прилагательного – типичные, глубинные, интенсивные и длительные признаки [4, с. 92].

Типичные признаки: горькая, грустная, душевная, сердечная, духовная, смертная, скорбная, тоскливая. Глубинные признаки: большая, глубокая, глухая, гнетущая, густая, далёкая, дикая, долгая, едкая, жестокая, крикливая, кроткая, ласковая, лёгкая, лютая, маленькая, мягкая, негромкая, нежная, огромная, острая, светлая, сильная, смутная, строгая, суровая, твёрдая, тёмная, терпкая, тихая, тонкая, тучная, тягучая, тяжёлая, тяжкая, тупая, угрюмая, жгучая.

Интенсивные признаки: безвинная, безвыходная, безгласная, безграничная, бездонная, беззащитная, безличная, безмерная, безмолвная, безнадежная, безысходная, беспомощная, бесконечная, бескорыстная, беспредельная, беспричинная, беспросветная, бессмертная, бессмысленная, благодушная, божественная, былая, великая, взрослая, внезапная, внутренняя, врождённая, высокая, весёлая, весома, вселенная, всемирная, всенародная, всеобщая, глубинная, гордая, громадная, детская, длительная, древняя, женская, живая, загадочная, задумчивая, застарелая, изначальная, изящная, искренняя, истинная, истовая.

Длительные признаки: вековая, вечная, извечная, мимолётная, тысячелетняя.

В сознании калмыцкого народа понятие «печаль» может передаваться через пословицы, поговорки, афоризмы, паремиологические высказывания и т.д. Например, в пословицах: *Һә – һазр дорас*. 'Несчастья и беды, словно из-под земли' (о том, что несчастья приходят неожиданно); *Зовлң уга – жырһл уга*. 'Кто не знал горе, тот не узнает и счастья' (о том, что счастья не приходит без горя и печали); *Зовлң ик баһ гиҗ йилһдг уга*. 'Горе не различает ни взрослых, ни молодых' (о том, что печаль не различает ни старых, ни молодых).

Для определения составляющих концепта, были изучены устойчивые обороты речи. В качестве материала были использованы пословицы и поговорки, представленные в книге Б.Х. Тодаевой «Пословицы и поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая» (Тодаева 2007). Из данного источника были отобраны устойчивые обороты, вербализующие рассматриваемый концепт, которые в дальнейшем были проанализированы.

Как и все другие эмоции, печаль различается по интенсивности: от легкого уныния до скорби. Человек, который понимает свою утрату и перенесенные страдания, способен на большие размышления об их последствиях, как никто другой сможет понять другого: *Бийд уга зовлң, куунд медддг уга*. 'Не испытай мучения сам, не поймешь муки другого'. Так же люди испытывают чувство печали, когда теряют любимых людей: *Бий бийиннь зовлң медвл, белвсн экрин зовлң меднә*. 'Если сам испытал горе – тот понимает страдания овдовевшей женщины.

Не познав горя, не познаешь и счастья, об этом нам говорят такие пословицы, как: *Ноолдан уга нәр уга, зовлң уга жырһл уга*. 'Без ссор нет веселья, без страданий нет счастья'; *Зүдүр даавл хоол бәәнә, зовлң даавл жырһл бәәнә*. 'Если преодолешь трудности, будет пища, если перенесешь страдания, будет счастье'; *Өр эс гегәрвл, болжмр жырғх уга, зовлң эс үзвл, жырһл медх уга*. 'Если не наступит рассвет, жаворонки не защебечут, если не испытать мучений, не узнать счастья'; *Һашун уга, жырһл уга*. 'Кто не испытал горя, тот не вкусил счастья'.

Также, зачастую в калмыцком менталитете незнание приравнивают к страданиям и печали: *Сурһулин экн – жырһл, залхуһин экн – зовлң*. 'Учение – источник счастья, лень – источник мучений'. Люди испытывают печаль, когда возникают проблемы со здоровьем: *Өвдхлә зовлң, эрул менд йовхла жырһл*. 'Быть больным – мученье, а быть здоровым – счастье'; *Өвчн уга болхла – жырһл, өрн уга болхла – байн*. 'Если нет болезней – счастье, если

нет долгов – богач’; *Холын бодлһ уга күмн, өөрин зовлң амсна*. ‘Недалекий человек страдает по собственной вине’.

Все чаще печаль и страдания настигают тех, кто бывает алчным и жадным: *Олзд дегд шунсн күн, уришг, зовлңла харһдг*. ‘Кто чрезмерно увлекается выгодой, навлекает на себя беды и мучения’; *Өрлэ эрт эрк ууж согвл нег өдрин зовлң, хойр эм аввл насни зовлң*. ‘Если утром напиться – мучение на целый день, если взять две жены, то мучение на всю жизнь’.

Анализ показывает, что народное сознание предполагает, что печаль имеет две составляющие: печаль и горе. Горе предполагает попытки активного влияния на источник потери, а печаль более пассивная эмоция. Зачастую горе не имеет конкретного назначения, когда ничего нельзя сделать для возвращения того, что было утрачено. Концепт «печаль» антонимичен концепту «радость, счастье». В связи с этим, в калмыцком языке встречаются очень много антонимических параллелей в пословицах и поговорках.

Литература

1. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М.: Русские словари, 1996. 416 с.
2. Вардзелашвили Ж. Метафорические номинации в языковой картине мира // Санкт-Петербургский государственный университет и Тбилисский государственный университет. Научные труды. Серия: Филология. СПб. – Тбилиси, 2001. Вып. II. С. 32-37.
3. Потемня А. А. Полное собрание трудов: мысль и язык. М.: Лабиринт, 1999. 300 с.
4. Колесов В. В. Концептология. СПб.: Филол. фак. СПбГУ, 2012. 163 с.
5. Пол Экман. Психология эмоций. Я знаю, что ты чувствуешь. – СПб.: Питер, 2010.
6. Тодаева Б.Х. «Пословицы и поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая», 2007.

М.К. Цой

г. Ташкент, Узбекистан

ЯЗЫКОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ СПОРТИВНОЙ ЛЕКСИКИ РУССКОГО ЯЗЫКА

Аннотация: В статье рассматривается общая характеристика спортивного (научного) подстиля современного русского языка в плане исследуемой проблемы, раскрыты лингвистические особенности спортивной лексики, входящей в словарный состав современного русского языка. Анализ лингвистических особенностей спортивной лексики русского языка позволяет констатировать наличие определенного количества заимствований из разных языков, своеобразие и богатство семантики, широкую употребительность в общелитературном языке.

Ключевые слова: спортивная лексика, подстиль, семантические пласты, спортивная терминология, семантический признак, спортивные заимствования, учащиеся-билингвы

Спортивная лексика занимает особое положение в лексической системе русского языка. Вопросами ее изучения занимался целый ряд лингвистов – А.С.Авакова, Н.Д. Андреев, К. Величко, В.А. Замбжицкий, С.И. Кондрашкина, З.С. Логинова, Е.А. Молдатаев, И.Ф. Продченко, Ф.Г. Шалкин, И.М.Юрковский и др. Ими рассматривались вопросы истории развития терминологии физической культуры и спорта, словообразования имен спортсменов в русском языке, характеристика составных спортивных терминов, иноязычных спортивных заимствований, односоставных терминов, общих для спортивных игр и другие.

Так, И.Ф. Протченко посвятил свое исследование развитию русской лексики и ее словообразованию в период с 1917 г. Ученый рассмотрел лексико-семантические изменения спортивной терминологии, ее включение в литературный язык с целью овладения указанным пластом слов широкими кругами населения, развитие новых значений у ряда терминов, детерминализация некоторых из них.

Источниками формирования и пополнения спортивной терминологии, по мнению И. Ф. Протченко, наряду с созданием терминов из собственно русского языкового материала, являются заимствования из других языков, главным образом, из английского. Свои выводы о том, что спортивная лексика выделяется в самостоятельную лексическую систему, ученый подтверждает данными из словарей В.И. Даля, С.И. Ожегова, Д.И. Ушакова. При этом большое внимание уделяется вопросу обозначения лиц по признаку спортивной деятельности, так как именно в этой области лексики имеется около 350 обозначений спортсменов, причем подавляющее большинство этих лексем возникло в 20 в. Это малоизученная область русского языка, на что указывает в своей работе и А.С. Авакова, рассматривающая вопросы семантизации наименований спортсменов. Применяв синхронно-диахронный метод, исследователь дает историко-лексикологическую и словообразовательную характеристику указанного пласта слов, прослеживает процессы развития и становления данной категории лексики, начиная с ее истоков вплоть до настоящего времени.

В работе Н.И. Зелинской рассмотрен процесс развития и формирования спортивной лексики вместе с развитием и формированием новых видов спорта, отмечено, что появление новых видов «вносит постоянное изменение в словарный состав, содействует накоплению спортивных терминов» [4, с. 159]. Ученым рассмотрено словообразование в спортивной (легкоатлетической) терминологии, представленной в спортивных обозрениях, в печати, в выступлениях спортивных комментаторов по радио, телевидению, на страницах газет и журналов. К спортивной терминологии Н. И. Зелинская относит нормативную терминологию, употребляемую специалистами и используемую в специальных учебных пособиях и справочниках.

Н.Д. Андреевым и В.А. Замбрицким изучено именное словообразование в спортивной терминологии, Ф.Г. Шалгиным – развитие этой терминологии в стране после 1917 года.

Т.В. Боброва в своем исследовании рассмотрела в теоретическом плане имена существительные на -инг в русском языке, в числе которых имеются и спортивные термины, составляющие три группы. Так, в первую группу входят названия видов спорта (картинг), вторую группу составляют обозначения приемов и способов ведения спортивной игры, третья группа включает в себя обозначение снарядов, предметных действий, орудий действия (кроссинг, ринг, эллинг). Однако ученым изучена лишь часть спортивных слов, а именно: на -инг, остальная же спортивная лексика осталась вне поля зрения.

И.М. Юрковский посвятил свое исследование терминам, общим для спортивных игр, в русском языке. Им ученым иноязычные заимствования в русской терминологии, общей для спортивных игр, а также профессиональные противоречия в спортивном языке. Однако методика работы с лексемами указанной категории им не была разработана. Тем не менее заслуживают внимания высказывания И.М. Юрковского о том, что к числу актуальных относятся «проблемы языковых процессов – конкуренция иноязычных заимствований с исконно русской лексикой, взаимодействие спортивной терминологии с общелитературным языком, которое выражается в двух противоположных направлениях – специализацией бытовых слов в спортивной сфере (большой оборот, личное время, боковая линия), с одной стороны, и, с другой, - детерминологизацией и выходом спортивной лексики в общеупотребительный язык (второе дыхание, успешный финиш» [7, с. 8].

Следует отметить, что изучение и описание спортивной лексики проводилось и на материале других языков, что свидетельствует о возросшем интересе ученых к одному из самых своеобразных пластов интернациональных слов, ибо спортивные термины во многих языках по значению и произношению идентичны или похожи друг на друга.

Сравним:

в русском языке	в английском языке	в немецком языке
рекорд	record	record
матч	match	masch

стартер	starter	starter
поле	polo	polo

Аспекты проблемы, исследуемые В.Г. Воробьевым, Л.Н. Литвинчевой, А.Г. Голодовым и др. на материале немецкого языка, в определенной мере созвучны с нашим исследованием. Так, В. Г. Воробьев, рассматривая пути развития и способы образования спортивной лексики современного немецкого языка, подразделяет спортивную лексику на два пласта: узкоспециальную и общеспортивную терминологию. К последним, он относит и узкоспециальные термины, «которые вышли за рамки локального, узкоспециального применения, включены в наши дни в лексический состав многих видов спорта» [2, с. 13]. Например, состязание, турнир. Кроме того, он считает, что с активным процессом генерализации терминологического содержания узкоспециальных терминов постоянно увеличивается группа общеспортивных и, таким образом, все большая часть спортивной лексики становится доступной и понятной для широкого круга людей.

Л.Н. Литвинчева свое исследование посвятила изучению термина в подязыке спортивной гимнастики на материале современного немецкого языка. По ее мнению, спортивная лексика подразделяется на множество отраслей. Ею дан анализ проблемы термина. А.Г. Голодов, изучая особенности спортивной лексики немецкого языка, считает, что «не всегда спортивные термины, то есть единицы, входящие в состав лексики многих видов спорта, являются общеизвестными и понятными» [3, с. 4] и поэтому необходима дополнительная работа в учебных заведениях по их систематизации и активизации в речевой практике.

По мнению названных выше ученых, в специальных текстах специальная лексика не превышает пятой части всех употребляемых там слов, что делает возможной опору на них при изучении русского языка. Специальная лексика неоднородна по своему составу. Кроме научной терминологии, связанной с научными понятиями и технической в специальной лексике выделяются, например, такие пласты, как: общественно-политическая, юридическая, искусствоведческая, спортивная лексика. Эти пласты лексики отличаются от терминологии технических и естественных наук тем, что содержат множество слов в какой-то мере понятных большинству людей (отвертка, плоскогубцы, щипцы; голова, нога, туловище и др.).

Спортивная же лексика, по мнению Голодова, занимает промежуточное положение между общеупотребительной и научно-технической терминологией.

Заемствования лексики, по подсчетам Юрковского, «составляет 13,5% всех терминов, общих для спортивных игр, а если учесть иноязычные слова, вытесненные в процессе функционирования исконно русскими, то 11,8%», [7, с. 15], что с одной стороны делает лексический материал спортивной тематики понятным, с другой – «поскольку кажущаяся легкость в усвоении лексем данной категории провокационна» [7, с. 16] – требует тщательной работы именно с подобными словами-терминами.

В словарном составе каждого языка отражаются связи одного народа с другими в разные периоды его истории, так как развитие лексики происходит и за счет заимствования чужих, иноязычных слов. Это относится и к спортивной лексике.

К ранним заимствованиям из греческого относятся, например, слова «парус», «лента», позже большое влияние имело заимствование из английского, французского, немецкого и других языков, так как многие виды спорта были завезены в Россию, как и в другие страны мира, а вместе с этим была заимствована и спортивная лексика. Так, например, к древнему периоду относятся такие немецкие заимствования, как броня (панцирь), клеймо, к старым (до XVIII в.) – заимствования из романских языков, сохранившиеся и в современном языке: мускул (из лат.), мушкетер (из нем.).

Большая часть заимствованных слов появилась в русском языке в XVII-XVIII вв. в связи с реформами Петра I и усилившимися культурными связями, а также бурным проникновением в русский язык европеизмов. В это время появились закрепившиеся впоследствии слова: барьер, бильярд, бронза, герой, группа и др.

Голландские слова появились в русском языке в связи с развитием мореходства. К ним относятся: балласт, буер, вымпел, лавировать, мачта, рейд, рупор, руль, флаг, штиль, шторм, шлюпка и т.п. Однако, как отмечал академик В.В. Виноградов «процесс европеизации русского литературного языка в половине 18 в. продвигается вглубь. В структуре национального языка осознаются морфологические и семантические формы выражения западноевропейских языков. Лексические заимствования сокращаются» [18, с. 5]. Этому мы находим подтверждение у Д.Н. Шмелева: «Переводы второй половины XVIII в. отличаются от переводов Петровской эпохи гораздо более осторожным обращением с иноязычной лексикой» [6, с. 32].

Из английского языка в это же время были заимствованы термины из области морского дела: барка, яхта, шхуна и др., а позднее (XIX-XX вв.) стали проникать спортивные слова: баскетбол, бокс, спорт, спортсмен, финиш, футбол, хоккей, чемпион. Французские слова проникают в русский язык лишь в 18-19 вв., но они большей частью относятся к военной области.

В 30-е годы XIX в. наблюдается новых прилив заимствований, значительную часть которых составляют интернационализмы, в основной своей части прочно вошедшие в словарный состав современного русского языка, претерпев фонетическую и грамматическую ассимиляцию. Таковы, например, заимствования из французского языка: приз, тир, пистолет; атака (через посредство нем. яз.)

В дореволюционной России неразвитость физкультуры и спорта сравнительно с нашим временем оказывала влияние и на язык спорта. Спортивные занятия (преимущественно игры, гимнастика, фехтование, лыжи, конный и стрелковый спорт и др.) были представлены слабо, охватывали в основном буржуазно-помещичьи круги и то лишь более или менее заметно во второй половине прошлого столетия.

В конце 10-х первой половине 20-х годов 20 в. иноязычных неологизмов в русском языке появляется очень мало. Со второй половины 20-х годов русским языком заимствуется ряд терминов из других языков в области спорта и культуры.

После 1917 г. физкультурное движение получает широкий размах, оно отличается и занимает важное место в жизни людей. И.Ф. Протченко пишет о том, что «спортивная лексика выделяется в самостоятельную лексическую систему, хотя не все ее звенья достигли достаточно полной оформленности» [5, с. 39].

В 30-е годы литературный язык активно пополняется спортивной лексикой и фразеологией: быть в форме, сойти с дистанции, сравнять счет и т.д. Возрождаются не только давно известные виды спорта (например, гребной, парусный; занятие с рапирой, шпагой, саблей), но и некоторые очень древние: стрельба из лука, лучник, лучница; кроме того, возникают и совершенно новые: самбо – вид борьбы, родившейся в России в 1930 г., а затем получивший признание и распространение за рубежом. Само слово «самбо» составлено из начальных букв трех слов «самозащита без оружия». Такой вид спорта как спортивное скалолазание, зародился вскоре после Великой Отечественной войны в 40-х гг.

И.М. Юрковский отмечает, что в 40-е и в начале 50-х годов «в связи с идеологической борьбой против космополитизма наблюдается активное воздействие общества на спортивный словарь, которое выражается в неприятии новых заимствований общелитературным языком, а также в стремлении новых искусственно заменить освоенные слова русскими эквивалентами» [7, с. 19]. В конце 50-х, в 60-е годы интернациональные термины вновь возвращаются в русский язык, вступая в синонимические связи с исконно русскими терминами.

Наибольшая часть заимствований этого периода приходится на слова английского языка: кросс, пинг-понг, регби, сейф, траулер. Примерами слов, заимствованными из французского языка, могут служить: табло, туризм; из итальянского – сальто.

С учетом результатов исследований И.Ф. Протченко [5], спортивно-физкультурная лексика по семантическому признаку может быть разделена на следующие группы:

1. Названия, обозначающие основные средства физического воспитания, виды спортивно-физкультурных занятий, действий, ситуаций, а именно:

- виды и подвиды спорта, названия игр: гимнастика, плавание, парусный спорт, тяжелая атлетика, легкая атлетика, конькобежный спорт; бег, ходьба (подвиды занятий в легкой атлетике), акробатика (один из видов гимнастики); футбол, шахматы, шашки, лапта, хоккей и др.

- элементы приемов, виды упражнений, действий, движений: мах, соскок, выпад (в гимнастике, фехтовании), обводка, пас, передача.

Есть такие названия элементов движений, приемов несколько иного рода:

- по именам известных исполнителей (например, «сальто Корбут», «вертушка Бурды», «крест Азаряна»);

- виды состязаний, характерных ситуаций, положений: положение вне игры, подход к штанге, нокаут, шах, мат, старт, полумост и др.;

- виды соревнований, состязаний: олимпиада, универсиада, чемпионат, первенство, гонки лыжные, кросс, многоборье и др.;

- название разновидностей спортивных действий по какому-либо важному признаку. Например: спринт – бег на короткие дистанции (в легкой атлетике, в коньковом спорте; в отличие от бега на длинные дистанции); названия способов, стилей (кроль, брасс – в плавании), а также по характерному действию.

2. Названия, обозначающие спортивно-физкультурные объекты, предметы, единицы учета спортивных результатов, а именно:

- названия помещений, сооружений, приспособлений и конструкций специального назначения: стадион, трамплин, ринг, ковер, тир, стрельбище, трек, беговая дорожка, футбольное поле и др.;

- названия спортивных машин, судов, аппаратов и других средств передвижения и транспорта: мотоцикл, велосипед, катер, яхта, лыжи, байдарка и др.;

- названия спортивных снарядов, инструментов, спортивного инвентаря, спортивного оружия: штанга, ядро, диск, граната, гантели, шайба, мяч, копье, лук, шпага, сабля, рапира и др.;

- названия единиц учета спортивно-физкультурных результатов, наименование знаков и предметов сигнализации спортивных судей: очко, период, гол, сет, тайм, раунд; ракетница (пистолет для подачи сигналов), свисток (судьи) и др.;

- название видов поощрений, награда, памятных знаков: спортивный вымпел, медаль, спортивная грамота, кубок Дэвиса и др.

3. Названия деятелей, действующих лиц в физкультуре, спорте, в сфере оборонно-массовой работы, а именно:

- обозначение лиц по занятиям, по виду спорта: гимнаст, каратист, стендовик, акробат, фигуристка, боксер, лыжник, регбист, биатлонист, дзюдоист и др.;

- наименование лиц по участию в том или ином виде состязаний: троеборец, пятиборец, кроссмен, страйкер, спринтер и др.;

- обозначение лиц по роли:

А) спортсменов по команде, в первенстве, в состязании (капитан, центральный защитник, нападающий, запасной игрок и др.);

Б) специалистов по спорту (судья, арбитр, боковой судья, старший тренер, играющий тренер и др.); по ритуалу: при проведении Олимпиад – факелonosец – спортсмен, который несет факел с олимпийским огнем.

4. Термины, квалифицирующие спортсменов:

А) по знаниям, разрядам, категориям (мастер спорта, гроссмейстер, перворазрядник и др.);

Б) по классификации в зависимости от собственного веса спортсмена (тяжеловес, легковес, средневес и т.д.);

В) по опыту, возрасту спортсменов (сборник – участник сборной команды, юниор, юниорка и др.;

Г) по спортивным достижениям и результатам (чемпион, рекордсмен, лидер, призер, аутсайдер, экс-чемпион и др.).

5. Названия лиц по принадлежности к физкультурной, оборонно-массовой организации, спортивному обществу, клубу:

- динамовец, зенитовец, спартаковец, пахтакоровец и др.

6. Сложносоставные наименования из двух компонентов, один из которых является уточнением, определением к другому: судья-стартер, боксер-любитель, спортсменки-легкоатлетки, лыжники-гонщики, шахматист-ветеран и др.

7. Сложно-суффиксальные образования, где наблюдается словосложение с соединительными гласными и без соединительного гласного: велогонщик, воднолыжник, конькобежец, авиамоделист и др.

Как видим, описанная выше категория лексики, многообразна по семантике, широкоупотребительна в общелитературном языке, вызывает интерес у молодого поколения в связи с личностной и социальной значимостью и потому заслуживает быть предметом специального изучения и усвоения учащимися-билингвами.

Литература

1. Виноградов В.В., Костомаров В.Г. Некоторые перспективы изучения русского языка// Русский язык за рубежом. – 1967. - №2. – С. 3-9.

2. Воробьев В.Т, Пути развития и способы образования спортивной лексики современного немецкого языка. – Автореф. дис. ... кан.филол.наук. – Киев, 1974. – 25 с.

3. Голодов А.Г. Особенности спортивной лексики немецкого языка // игровые виды спорта в ФРГ/. – Автореф. дис. ... кан.филол.наук. – М., 1982. – 17 с.

4. Зелинская Н.И. К истории формирования спортивной лексики/Ученые записки Кишеневского госун-та, 1970. – Т.114. – С.157-163.

5. Протченко И.Ф., Черемисина Н.В. Лексикология и стилистика в преподавании русского языка как иностранного: динамика, экспрессия, экономия. – М.: Русский язык, 1986. – 184 с.

6. Шмелев Д.Н. Русский язык в его функциональных разновидностях. – М.: Наука, 1977. – 168 с.

7. Юрковский И.М. Термины, общие для спортивных игр, в русском языке. – Автореф. дис. ... кан.филол.наук.- Л., 1978. – 23 с.

Ширнэн Цолмон, Бадрах Анар
г. Улан-Батор, Монголия

МАЛ АМЬТНЫ НЭР БҮХИЙ МОНГОЛ ЗҮЙР ҮГЭЭР ҮНЭЛЭМЖ ИЛРЭХ НЬ

Аннотация: *Пословицы являются уникальным отражением менталитета народа, его характера, отношений и ценности людей. В пословицах проявляются положительные и отрицательные оценки людей. В них ярко выражена философско-культурная, лингвострановедческая и ценностная информация о монгольских народах. В данной работе мы стремились изучить, как выражаются духовные ценности монголов в монгольских пословицах, включающих названия животных. Семантико-тематическая классификация монгольских пословиц впервые была введена русским ученым-паремистом Г.Л. Пермяков в 1968 году. Основываясь на пословицах многих стран, он обнаружил, что общим знаменателем пословиц в этих странах является связь между их содержанием и явлением. Характер отношения между вещами, согласно Г.Л. Пермякову, и составляет основной*

смысл всякой пословицы и поговорки. В этом заключается основной смысл пословицы, и именно здесь логический смысл того, что выражено в пословице, становится системой духовных ценностей народа.

Ключевые слова: *национальный менталитет, духовная ценность, кочевое животноводство, специфика.*

Аливаа зүйлийг үнэлэх үнэлэмжийн хэмжүүр нь тухайн улс үндэснийхээ өвөрмөц онцлогоос үүдэн гарч, тэрхүү ард түмний сэтгэлгээний дүр төрхийг илэрхийлэх гэрч баримт болж өгдөг. Зүйр цэцэн үг нь “зөвхөн үгийн урлаг бус, тухайн ард түмний олон үеийн турш бүтээж ирсэн оюуны үнэт өв, тэдний үг хэл, үзэл бодол, үйл ёсыг өөртөө цогцлуулсан амьд цэцэг байж, амьдрал тэмцлийн явцад урган төлждөг жамтай” [5, 6-р тал].

“Хүн төрөлхтний хоёр үндсэн том ангиллаар илрэх бөгөөд тэр нь бодомж, үнэлгээ гэсэн оюуны үйлдлийн хоёр хэв шинжээс үүдэлтэй. Бодомж нь танин мэдэхүйн агуулгатай, үнэлгээ нь сайн мууг илэрхийлнэ. Хүн: энэ юу вэ?, ямар бүтэцтэй вэ? гэдгийг танин мэддэг. Уг юм үзэгдэл сайхан-муухай, сайн-муу, үнэн-худал, нөгөө талаас зөв-буруу, хэрэгтэй-хэрэггүй гэх мэт өөр өөр талаас нь үнэлдэг” [9, 5-р тал]. Энэ утгаараа монгол зүйр цэцэн үг нь бодомж, оюун дүгнэлтийн хэлбэрийг агуулж, үнэлэмжийг янз бүрийн түвшингээр илэрхийлдэг байна.

Үнэлэмж гэдэг үгийг англиар “value”, оросоор “ценность” гэдэг үгээр тэмдэглэж ирсэн. Харин монгол хэлэнд энэ үгийг “үнэт зүйл”, “үнэт чанар”, “үнэлэмж ” гэх зэргээр орчуулж ирсэн ч сүүлийн үеийн судалгаануудад “үнэлэмж ” гэх нь гэж үзэх үзэл давамгайлах хандлагатай болжээ. Зүйр цэцэн үгээр илэрч буй ард түмний үзэл баримтлал, гүн ухаанч сургаал, ертөнцийг үзэхүй болон тэдний аливаад хандах хандлага нь үнэлэмж юм гэж бид дээр дурьдсан билээ. Үнэлэмжийн тухай асуудал бүр эртний философичдын бүтээлд хөндөгдөж байсан хэдий ч XIX зууны сүүлийн хагасаас л эхлэн түүнийг тодорхой чиглэлээр авч үздэг бие даасан зарим философи гарч ирж, тухайн чиглэлийнхээ үнэлэмжийг судлагдахуунаа болгон, өөр өөрсдийн үзэл баримтлал, байр суурийг хамгаалан хөгжүүлж ирсэн байна. Үнэлэмжийн тухай мэдлэгийг анх бие даасан салбар болгох эхлэлийг германы философич Рудолф Херман Лотце (1817-1881) тавьсан гэж үздэг. Тэрээр “Үнэлэмжүүд бол бидний хүсэл эрмэлзлэлээс огт огт хамааралгүй байдаг боловч бидний мэдрэмж руу хандаж, тухайн тодорхой мэдрэмж нь янз бүрийн үнэлэмжийн зохих хязгаарыг тогтоож байдаг” гэж бичжээ. Харин түүнийг тууштай философи сургаал болгон хөгжүүлсэн сэтгэгчид бол Германы шинэ кант ч бадений сургуулийн гол төлөөлөгч Вильгельм Виндельбанд (1848-1915), Генрих Риккерт (1863-1936) нар болно. В. Виндельбандын үзсэнээр бол “Үнэн, буян, сайхан, шинжлэх ухаан, хууль тогтоомж, урлаг, ялангуяа шашин гэдэг үнэлэмжүүд байдаг. Гэхдээ үнэлэмж бол ямар нэгэн материаллаг сонирхол ашиг хонжоо, мэдрэхүйн таашаалд биш, харин өөртөө хандсан зорилго бүхий байдаг” [2, 30-р тал] байна. Тэгэхлээр үнэлэмж бол бодит байдал биш, харин ухамсар хэм хэмжээлэг ухамсар буюу субъектийн чин эрмэлзлэл болох юм. Иймд үнэлэмжүүд нь бие даасан юмс байдлаар оршдог биш, харин утга заадаг байна.

Харин манай оронд үнэлэмжийн талаарх судалгаа 1990 оноос хойш шинэ түвшинд гарч ирсэн бөгөөд энэ нь үнэлэмжийн тухай философи ойлголт, тодорхойлолтууд, судалгаанд үнэлэт дүгнэлт өгч, жишиж харьцуулах зэрэг зарчмыг баримталж иржээ. Үнэлэмжийн тухай онолыг үүсэл, гарал, хөгжил түүхийнх нь хувьд нэлээд нарийн авч үзсэн анхны судалгаа бол Ц.Цэцэнбилэгийн “Монголын залуусын уламжлалт ба орчин үеийн үнэлэмжүүд” [8] гэсэн докторын диссертацийн судлал, социологийн үүднээс тайлбарлан гаргасан байна. Тэрээр өөрийн ажилдаа “үнэлэмж бол хувь хүн өөртэйгөө адилтгадаг (харьцуулдаг) нийгэмлэгт болон өөрт нь ач холбогдол (утга) бүхий зан үйлийн эрхэмлэх зорилго хийгээд аргын тухай түүний төсөөллүүд юм ” [8,13-р тал] гэсэн тодорхойлолтыг өгсөн байдаг. Үүгээр тэр аливаа үнэлэмж бол ертөнцийг үзэхүй болж, нийгэм соёлын нөхцөл байдлаар тодорхойлогддог учир утга, хэм хэмжээ бүхий цогц юм гэж үзжээ. Үнэлэмжийн талаар манай оронд судалгааны бүхэл бүтэн салбар болох хувьд нь хөгжүүлж ирээгүй ч,

зарим судлаачдын бүтээлд тодорхой асуудлыг авч үзэж ирсэн байна. Үүнд доктор Ц.Гомбосүрэн, Х.Гүндсамбуу, Г.Чулуунбаатар, Д.Мандах, Ц.Цэцэнбилэг, Н.Эрдэнэтунгалаг, Ц.Баатартогтох, Л.Дагдан зэрэг судлаачдын ажлыг нэрлэж болно. Философич Ч.Жүгдэр, Д.Бямбасүрэн нар монголчуудын уламжлалт зарим үнэлэмжинд хамаарах түүхийн ба онолын чухал санааг өөрсдийн бүтээлд илэрхийлсэн байдаг. Харин бидний судалгаа бол мал амьтны нэр орсон зүйр цэцэн үгээр үнэлэмж хэрхэн илэрхийлэгдсэнийг авч үзсэн болно.

Үндэстнүүд нь олон талаас нөлөөлж бий болон тогтсон сэтгэлгээнийхээ өвөрмөц онцлогийг өөрийн соёлоор дамжуулан, хэлнийхээ тусламжаар нэгээс нөгөөд дамжуулан илэрхийлдэг учир сэтгэлгээний үр дүн болсон энэхүү соёлын гүнд нэвтрэхэд тэр хэлээр хадгалагдаж үлдсэн ардын аман зохиол, ялангуяа, ард түмний дотоод ертөнц, түүнийг илэрхийлэгч үнэлэмжийг агуулдаг зүйр цэцэн үгийг судалж үзэх нь сонирхолтой судалгаа болох юм. Учир нь бид энэхүү үнэлэмж нь тухайн ард түмний дүр төрх, сэтгэлгээ, онцлог шинжийг илэрхийлэхдээ тэдний “оюуны үнэт зүйл ” болох зүйр цэцэн үгэнд илүү тод хадгалагдах боломжтой гэж үзсэн тул хэлний хамгийн тогтвортой нэгж болох зүйр цэцэн үгэнд тэр дундаа мал амьтны нэр бүхий зүйр цэцэн үгэнд үнэлэмж хэрхэн илэрхийлэгдсэнийг тодруулан авч үзэхийг хичээсэн юм.

Танин мэдэхүйн үндсэн арга нь шинээр ухаарч, таньсан зүйлээ шинээр нэрлэхдээ өөрийн сайн мэдэх зүйлдээ тулгуурладаг. Өөрөөр хэлбэл, тухайн үндэстний бий болгосон аливаа зүйлийг өөрсдөө танин мэдсэнээр түүнийг өөрсдийн оюундаа хэвшүүлж, түүнийг тэмдэглэн нэрлэсэн хэлний тэмдгийн утга нь үндэстний сэтгэлгээний онцлог агуулгаар илэрийлэгддэг байна [4, 3-р тал]. Жишээлбэл: Могой гэдэг амьтан хад асгатай газарт ихэвчлэн амьдардаг, бие нь хадны өнгөтэй төстэй бараандуу тул анзааралгүй гишгэх юм уу хүрэхэд хүн, амьтныг хатгах аюултай. Хортой, хоргүй могой гэсэн хоёр төрөл байх боловч монголчуудын сэтгэлгээнд могой бол ерөнхийдөө муу муухайгийн шинжээр төсөөлөгддөг. Санаа муутай, увайгүй хүнийг монголчууд могой зэрэг хүйтэн цуст, харахад ёозгүй амьтнаар жишин доор байдлаар зүйр үгэндээ авч хэрэглэдэг.

- Сайнтай нөхөрлөвөл сарны гэрэл -Хүний эрээн дотроо
- Муутай нөхөрлөвөл могойн хорлол. - Могойн эрээн гаднаа.
- Хортон могойг өчүүхэн гэж бүү бас
- Хортон дайсныг буурай гэж бүү бас.

Зүйр цэцэн үг нь хэлний соёл судлалын судлагдахуун болж, үндэстэн ард түмний соёлын илэрхийлэл, тэдний үнэлэмжийн илрэх арга, хэрэгсэл болдог гэж хэлж болно. Учир нь зүйр цэцэн үгэнд алив үзэгдэл юмсын хүний ухамсарт тархины үйл ажиллагаа болох оюун дүгнэлтийн хэлбэрээр (үр дүнгээр) илэрхийлж гаргасан байдаг. Зүйр цэцэн үг нь амаар зохиогдсон уран зохиолын бяцхан бүтээл болж, түүний агуулгад нэг талаас амьдралын бодит байдал, элдэв юм үзэгдлийн объектив тал, нөгөө талаас түүнийг зохиогч ард түмний орчлонгийн юм үзэгдлийг үнэлэн дүгнэсэн үнэлэлт, дүгнэлт буюу субъектив тал өвөрмөцөөр нэгдэж нийлсэн байна.

Монгол нутагт хүн амьдарч эхэлснийг 700000 жилийн тэртээ хэмээн багцаалан үзвэл, мал амьтантай харьцах, адуулах явдал мөн тэр үетэй ойролцоо эхэлсэн болов уу хэмээн санагдана. Түүхийн хөгжлийн явцад монгол хүнээс мал адгуус, амьтан, шувуу, шавьжтай ойр байж, тэдгээрийг таньж үнэлсэн монгол сэтгэхүй, сэтгэлгээний тал эх хэлэндээ түүний дотор зүйр цэцэн үгэнд илүү түлхүү туссан байна. Тэдний хувьд эрхлэх аж ахуйгаа дагаад таван хошуу малын үнэлэмж тодорхой байр эзэлдэг. Тухайлбал:

- Шөлөөр цадаж -Хурга гэжээвэл ам тосдоно
- Төлөөр баяждаг. -Бэлтрэг гэжээвэл толгой цустана гэх мэт.

Ингэж тэд амьдарч буй байгаль дэлхийтэйгээ “зохицох” замаар нүүдлийн иргэншлийг бий болгожээ. Малчин хүмүүсийн үнэлгээ нь амьдарч байгаа орчин, цаг агаар, байгалийн онцлог байдал, газар зүйн байрлалаасаа үүдэн гарч, эрхлэх аж ахуй, соёл, түүндээ хандах хандлага, үнэлэмж нь бусдаас ялгарахуйц өвөрмөц байдаг төдийгүй дотроо ч ялгавартай байдаг ажээ. Энэ нь тэдний өөрсдийнх нь мал, аж ахуй, байгаль, цаг агаарын холбогдолтой зүйр цэцэн үгээр илэрч гарсан байдаг. Жишээлбэл:

- Төл ихтэй
- Тэвэр сүүлтэй
- Уух усандаа хог битгий хая
- Нутаглах бэлчээртээ сэг битгий байлга
- Тэмээ говийн чимэг
- Тэрэг хотын чимэг
- Малаас сайн ажилгүй
- Махнаас сайн хоолгүй гэх мэт.

Үнэлэмжийн үр дүнд бий болсон сайн муу, сайхан муухай, үнэн худал, шударга ба шударга бус гэх зэрэг категорууд нь зүйр цэцэн үгээр илүү илэрч өөрийн үндэсний шинж чанарыг агуулж байдаг бөгөөд энэ нь зөвхөн хүний оюун ухаан, сэтгэл санаанаас урган гарсан тэдний тархины бүтээл байдаг. Тухайлбал:

- Сайн морь явдлын хань
- Сайн эхнэр насны хань
- Хүн болох багаасаа
- Хүлэг болох унаганаасаа
- Хүнд эв хэрэгтэй
- Буганд эвэр хэрэгтэй
- Галын хэлхээ тулга
- Гадасны хэлхээ зэл
- Хүний сайныг ханилж мэднэ
- Хүлгийн сайныг унаж мэднэ

Ийнхүү ард түмний сэтгэлгээгээр илэрхийлэгдэх үнэлэмж нь мал, амьтны нэр бүхий монгол зүйр цэцэн үгэнд хэрхэн яаж буусан байна вэ? гэдгийг илрүүлэхээр нийт 701 мал, амьтны нэр бүхий монгол хэлний зүйр цэцэн үгийн судалж үзэхэд морь 17 % / 124 ш/, тэмээ 7 % / 49 ш /, үхэр 13% /89 ш/ , хонь 3 % /18 ш/, ямаа 4% /29 ш /, нохой 13 % /86 ш/, муур 3% /17 ш/ зэрэг амьтдын нэр хамгийн их тохиолдсон ба үүнээс харахад ихэвчлэн монгол газар нутагт зохицон амьдардаг, ард түмний амьдралд илүү ойрхон байдаг амьтад зонхилсон байгаа нь харагдсан ба эдгээр зүйр цэцэн үгсээр илэрч буй үнэлэмжийг дараах байлаар ангилж болох юм гэж үзлээ. Үүнд:

Мал аж ахуйг эрхэмлэх үнэлэмж

Нүүдэлчин монголчууд байгаль дэлхийгээ шүтэж, малынхаа аясад зохицуулан, бэлчээр ус даган нүүдэллэж амьдрах хэв маяг, аж төрөх ёс нь экологийн хувьд мал аж ахуйн цэвэр бүтээгдэхүүн үйлдвэрлэж, байгаль орчин, мал сүрэг, хүн гэсэн бие биенээсээ хамаарал бүхий амьд байгалийн холбоог бий болгосон байна. Энэ бүгд нь нүүдэлчдийн эрхэм дээд бүтээл болжээ. Амьжиргааны гол хэрэгсэл, материаллаг үйлдвэрлэлийн үндэс болсон мал аж ахуй буюу таван хошуу малдаа зохицуулан бэлчээрийн соргог, усны тунгалагийг сонгон тохируулах үүднээс нүүдлийн амьдралын үндсэн хэв маягийг бий болгож иржээ. Бэлчээрийн мал аж ахуй бол нүүдэлчин монголчуудын нарийн мэргэшсэн чиглэл, бие даасан бүхэл бүтэн тогтолцоо болон төлөвшсөн. Эрхлэх аж ахуйгаа дагаад монголчуудын сэтгэлгээнд таван хошуу малаа дээдлэх, ашиг шим, цагаан идээг чанартай сайн боловсруулахыг эрхэмлэх үнэлэмж өндөрт тавигдаж иржээ. Тухайлбал:

- Хонь байвал хургатай
- Хурга байвал хоньтой
- Бух сүргийн манлай
- Буурал гэрийн манлай гэх мэт.
- Хонь нэг төрөөд мянгаар үржинэ
- Чоно олуул төрөөд цөөхүүл үлдэнэ

Хүлэг морио дээдлэх үнэлэмж

Монголчууд эртнээс нааш эр хүнийг үзэх үндэсний сэтгэлээний илэрхийлэлд эр хүн, морь хоёрыг хамтад нь өгүүлсэн нь олон тохиолдоно. Эр хүн, түүний сайн нөхөр, үнэнч туслагч нь морь юм гэсэн үүднээс шандаст хурдан хүлгийг дээдэлсээр ирсэн. Ийм ч учраас эрийн гурван наадмын нэгэнд хурдан морьны уралдааныг зүй ёсоор оруулж ирсэн. Хүлэг морио магтан дээдлэсэн зүйр цэцэн үг нэлээд их хувийг эзлэхээс гадна үргэлж эерэг үнэлэмжээр морийг үнэлсэн байна. Тухайлбал:

- Эр хүн хэлсэндээ
- Эмээлт морь харайсандаа
- Эр хүн эрвэлзэнэ
- Эмээлт морь дэрвэлзэнэ
- Эрийн зориг мохоход
- Морьны хөл цуцдаг.
- Сайн морь унавал нисэх шувуу шиг
- Эр хүний дотор
- Эмээлтэй хазаартай морь эргэлддэг
- Эр хүн ядрахаар элгэн саднаа
- Эмээлт морь ядрахаар ижил сүргээ
- Сайн хүн ажил голдоггүй
- Сайн морь зам голдоггүй
- Сайн морь эцэхгүй

-Муу морь унавал мөлхөх мэлхий шиг -Сайн эр гутахгүй гэх мэт.

Эсрэг тэсрэгийн нэгдэл тэмцлийн хууль ёсоор морь нь монголчуудын хувьд эерэг үнэлэмжээс гадна мөн сөрөг үнэлэмжийг илэрхийлэх гол хэрэгсэл болно. Тухайлбал: Ууж идэхдээ уургын морь

Урагшаа гишгэхдээ ургаа хад шиг. Энэ зүйр цэцэн үгээр ажил хөдөлмөр хийхдээ хойш сууж хоцрохыг боддог атлаа идэж уух юм болохоор хамгийн түрүүнд нь явдаг хүний муу шинжийг илэрхийлжээ. Угтаа уургын морь бол хурдан шалмагийг дүрслэх хэдий ч “ууж идэхдээ” гэсэн үгтэй хавсран орсон учраас үндсэн утга нь шилжиж, бүр эсрэгээр эргэсэн байна.

Хүндээ хөнгөнөөс өгөх

Хүлгээ илжигнээс өгөх. Энэ өрийнхөө үйл ажиллагаанаас болж бүхий л өөрийн гэсэн зүйлээ хөсөрдүүлж, бусдад үл тоогдох гэсэн утга агуулгатай бөгөөд хүлэг гэдэг нь хамгийн сайн морь гэсэн үнэлэмжийг илэрхийлж байна.

Даагнаас унаж үхдэггүй

Даравгараас унаж үхдэг. Энэ зүйр цэцэн үгээр мэдэх мэдэхгүй юмны хойноос бодлогогүйгээр чалчих нь эцэстээ үхэлд ч хүргэж мэднэ гэсэн санааг илэрхийлжээ.

Аль ч орны ард түмэн байгаль, юмс үзэгдэл, шинж чанарыг таньж ухаарч, үнэлж цэгнэж ирсэн өөрсдийн хэмжүүр, өвөрмөц сэтгэлгээгээрээ ялгарч байдаг нь тодорхой болж байна. Тиймээс оршин амьдарсаар ирсэн газар нутгийн газар зүйн орчин нь эрсэг тэсрэг шинжтэй болохоор түүнийгээ дагаж нүүдэлчид болон суурин иргэдийн сэтгэл санааны байдал нь хүртэл бие биесээсээ ялгагдах зарим талаар эрс өөр гэж хэлж болохоор өвөрмөц онцлогтойгоор төлөвшин тогтох учиртай. Тухайлбал: Ороо нь ороогоороо

Жороо нь жороогоороо. Энэ зүйр цэцэн үгийн утга нь хүн, өөрийн үзэл

бодол, хүч чадал, хэм хэмжээнд тохирсон сонирхолтой буюу өөртэйгөө төстэй шинж чанартай хүнтэй нийлж нөхөрлөдөг гэдгийн илэрхийлэл болдог. Монголчууд морийг ахуй амьдралдаа уналага ачлаганд хэрэглэж, алсын аян замд унаа болгон, түүний махыг нь хоол хүнсэндээ, арьс үсийг нь хувцас хунар, эд хэрэгсэл хийхэд ашигладаг. Морийг нас тус бүрээр нь нэрлэж, явах явдал болгоныг нь өөр өөрөөр нэрлэж заншсан байдаг. Тухайлбал: Хүн болох багаасаа

Хүлэг болох унаганаасаа.

Ямар хүмүүжил, боловсролтой хүмүүн болж төлөвших нь хүүхэд ахуй цагаасаа илэрнэ гэсэн санаа агуулагдаж, хүний хөгжилд удамшил, орчны нөлөө ямар их үүрэг гүйцэтгэдэг тухайг өгүүлжээ. Тухайлбал: Эх нь хээр алаг бол

Унага нь шийр алаг.

Монгол орон гэрийн тэжээмэл хийгээд зэрлэг амьтнаар баялаг юм. Тэдгээр амьтдын ааш аяг, зан араншинг сайтар таньсаны үндсэн дээр сэтгэлд буусан үнэлгээтэй болсон байна. Тухайлбал: шинээр таньж мэдсэн, бий болгосон зүйлээ нэрлэхдээ цоо шинэ үг хэллэг, нэрлэлтийг үүсгэх нь ховор. Шинэ нэрлэлт, шинэ үг хэллэг үүсгэвэл ард түмнийг төдийлөн ухаарахгүй, эсвэл удаан хугацаа зарцуулж байж заншиж дасах нь гарцаагүй юм. Иймээс урьд өмнө байсан зүйлийн утгыг шинээр хийсвэр утгаар авч хэрэглэдэг байна.

Судалгаанд хамрагдсан монгол хэлний зүйр цэцэн үгэн дэх мал, амьтдын илэрхийлсэн утга

Амьтны нэр	Эерэг үнэлэмж	Сөрөг үнэлэмж
Морь	Хийморлиг, том эрдүү	
Тэмээ		Том, хөшүүн
Хонь	Эд агуурс	Хэрэггүй, чадваргүй
Ямаа		Намхан, ялихгүй, ашиггүй, янгууч
Үхэр	Том, чадалтай	болхи, тэнэгдүү
Нохой	Сүртэй, хүч чадалтай, үнэнч	Зүдэг адармаатай, ховдог
Муур		Муу санаатай

0	Илжиг Гахай Туулай /Бүжин/	Балчирхан, нялх	Зөрүүд, гэжүүд, хашин Заваан, ховдог Аймхай, айх
1	Чоно		Хор хөнөөлтэй, ер ярвигтай
2	Үнэг		Их зальтай
3	Буга, согоо	Гоо үзэсгэлэнтэй	
4	Могой		Хүйтэн, хор хөнөөлтэй
5	Хулгана		Сул дорой, өчүүхэн
6	Шаазгай	Эвтэй	Хэрүүлч, үглээ
7	Арслан барс	Хүч чадалтай, сүр хүчтэй	Догшин, ширүүн
8	Мэлхий		Өчүүхэн, шалихгүй
9	Луу	Сүр хүчтэй, сүр жавхлантай	
0	Заан	Том	
1	Сармагчин		Хэцүү, шошгч, алиа
2	Баавгай	Том	Болхи
3	Бүргэд	Эрэлхэг, зоригтой	Галзуу, догшин
4	Тогос	Гоё сайхан, цэвэр цэмцгэр	
5	Тахиа	Эртэч	
6	Нугас	Амар тайван, олноороо	
7	Хорхой шавьж		Дорой
8	Хангарьд	Жигүүртний хаан, хүчтэй	
9	Хэрээ		Муухай, муу ёрын шувуу, хар харанхуйн шувуу

Хүснэгтээс харахад мал, амьтны нэр бүхий монгол зүйр цэцэн үгээр сөрөг үнэлэмжийг илүү давамгай илэрхийлдэг байгаа нь харагдаж байна. Тухайлбал, муур нь манай ард түмний үнэлэмжээр маш санаа муутай, ёс жудаггүй гэсэн үнэлэмжээр хамгийн өндөр үнэлэгдсэн байна. Мөн монголчууд муу муухай зүйлийн тухай өгүүлэхдээ ихэвчлэн могой, муур гэх мэт амьтдын нэрийг оролцуулдаг байна. Түүнчлэн судалгааны явцад наймаалж, хавч зэрэг зарим нэг амьтны нэр зүйр цэцэн үгийн бүрэлдэхүүн тохиолдоогүйг монголчуудын эрхэлдэг мал аж ахуйтай холбон тайлбарлаж болох юм.

Ийнхүү мал, амьтны нэр бүхий монгол зүйр цэцэн үгсэд үндэстний сэтгэлгээгээр тухайн амьтныг хэрхэн үнэлж буй үнэлэмжийг судалж үзээд дараах дүгнэлтэнд хүрлээ. Үүнд:

– Мал, амьтны нэр бүхий нийт 701 зүйр цэцэн үгийн судалгаанд таван хошуу малын тухайт зүйр цэцэн үг 44 % буюу судалгаанд хамрагдсан хэлний баримтын гуравны нэг хувийг эзэлж байна. Үүнээс үзэхэд монгол зүйр цэцэн үгэнд монголчуудын малаа дагаж нүүдэллэдэг байсан уламжлал, зан заншлаас улбаалаад монгол хүнтэй илүү ойр байдаг таван хошуу малын нэр илүү их хэрэглэгдсэн байна. Мөн монголчуудын сэтгэлгээнд таван хошуу малаа дээдлэх, ашиг шим, цагаан идээг чанартай сайн боловсруулахыг эрхэмлэх үнэлэмж өндөрт тавигдаж ирсэнтэй салшгүй холбоотой юм.

– Мал, амьтны нэр бүхий монгол зүйр цэцэн үгээр сөрөг үнэлэмж 59%, эерэг үнэлэмж 41%-иар илэрхийлсэн байгаа нь монгол ёс, жаягаа эрхэмлэн дээдэлж, мал аж ахуйгаа эрхлэх, түүний буян хишгийг нь хүртэж байхын чухлыг далд хэлбэрээр ойлгуулах гэсэн санаа байж болох юм гэж үзлээ.

– Монголчууд нь эрт үеэс амьдрал ахуйгаа удирдан чиглүүлэх овог аймаг, дов жалгын үзэл баримтлалтай, тахин шүтэх, эрхэмлэн хүндэтгэх, ёс заншил соёлын их өв уламжлалтай, нүүдэлчин ард түмэн юм. Энэ нь тэднийг амьдрах нийгмээ ухамсарлан ойлгох харьцах, ажил үйлээ явуулахад чиглэж байв. Энэ нь тэдний оюуны уран бүтээл болох зүйр цэцэн үгэнд үргэлж тусгалаа олсон байдаг байна.

Ном зүй

1. Аким Г. Монгол ардын зүйр цэцэн үгийн товч тайлбар. УБ хот., 2001.
2. Баатартогтох Ц. Монголчуудын үнэлэмжийн судалгааны философийн асуудал. Дисс. УБ., 2000.30.
3. Бат-Ирээдүй Ж. Зүйр цэцэн үгийг зүйлээр хуваасан толь. УБ хот., 2005.
4. Баянсан Ж. Хэл, соёл, үндэстний сэтгэлгээ. УБ., 2002.03.
5. Гаадамба Ш., Цэрэнсодном Д. Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг. УБ., 1978.06.
6. Одонтуяа Л. Зүйр цэцэн үгээр үнэлэмж илрэх нь. УБ., 2005.
7. Цэвэл Я. Монгол хэлний товч тайлбар толь. УБ., 1966.
8. Цэцэнбилэг Ц. Монголын залуусын уламжлалт ба орчин үеийн үнэлэмжүүд. Дисс. УБ., 1998.13.
9. Энхчимэг Д. Хэлэн дэх үнэлэмж. ШУТИС, ЭШБ. 2004.05.

Э.В Эрдниева, Б. Отепов
г. Элиста, Россия

ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ-СОМАТИЗМОВ В РУССКОМ И ТУРКМЕНСКОМ ЯЗЫКАХ

Аннотация. В данной статье рассмотрены фразеологизмы с соматическим компонентом. Соматизмы, являясь одним из древнейших пластов лексики, представляют собой уникальный фонд любого языка и характеризуются устойчивостью, частотностью употребления. Дан анализ функционирования фразеологизмов-соматизмов в русском и туркменском языках. Сделан вывод о том, что в обоих языках многие фразеологические единицы, содержащие соматизм, имеют сходные значения.

Ключевые слова: соматизм, фразеологические единицы, русский язык, туркменский язык.

Фразеология, как раздел языкознания, изучает фразеологический состав языка, совокупность устойчивых сочетаний, идиом, исследует их природу. Фразеология как отдельная дисциплина стала развиваться в 40-е гг. XX века.

Сопоставительная фразеология как самостоятельное направление стало популярным в 60-е гг. XX века. В последние десятилетия интерес у исследователей вызывает

сопоставление славянских и тюркских языков. Фразеологические единицы любого языка изучаются на основании семантического, структурного, типологического и др. критериев [1; 5].

В последние годы наблюдается устойчивый интерес лингвистов к человеческому фактору, который проявляется, прежде всего, в изучении соматических единиц, отражающих в своей семантике то, что относится к телесности. Соматизмы, являясь одним из древнейших пластов лексики, представляют собой уникальный фонд любого языка и характеризуются устойчивостью, частотностью употребления. Фразеологизмы-соматизмы занимают важное место в любой языковой картине мира.

Соматизмы – это средство обозначения явлений, относящихся к телесности. В более узком значении это любой значащий признак, положение или движение лица и всего тела человека.

Под соматизмами понимаем такие языковые единицы, которые относятся к сфере телесности, а именно к сфере телесного бытия субъекта в физическом мире. Впервые в лингвистический оборот термин был введен Ф.Вакком, рассмотревшим фразеологизмы эстонского языка с названиями частей человеческого тела, он назвал эти единицы соматическими [2].

Названия частей тела – это самый древний пласт лексики, который связан непосредственно с функционально-чувственными сторонами человеческого бытия и отражает культурно-антропологические особенности индивидов, принадлежащих к тем или иным языковым сообществам.

Ю.Д.Апресян и В.Ю.Апресян выделяют семь систем, функционирование которых происходит при участии органа или органов: восприятие (органы тела, «воспринимать»); физиология (тело, «чувствовать»); моторика (части тела, «делать»); желание (воля, «хотеть»); интеллект (ум, «думать»); эмоции (душа, «чувствовать»); язык (язык, «говорить»).

В данной статье нами рассмотрено функционирование фразеологизмов-соматизмов в русском и туркменском языках. Актуальность выбранной темы обусловлена интересом к сопоставительным исследованиям на базе двух языков, антропоцентрической направленностью современных изысканий, а также ростом межкультурных контактов.

Цель исследования заключается в выявлении фразеологизмов-соматизмов в русском и туркменском языках и их анализе.

Соматизмы, включенные во фразеологическую единицу, – это слова, которые обозначают внешние физические формы организма человека, а также элементы кровеносной, нервной и других систем. Чаще всего соматизмы – это имена существительные, обозначающие части тела.

Рассмотрим некоторые фразеологизмы-соматизмы, функционирующие в русском и туркменском языках.

Считается, что *голова* управляет мышлением живого существа, рассудком человека. Например, *светлая голова; ума палата; семи пядей во лбу*.

Волосы покрывают голову, чаще всего в составе фразеологизма выражают какую-либо эмоцию: *волосы дыбом; рвать на себе волосы*.

Глаза являются основным источником восприятия информации, оценивают окружающую действительность: *пускать пыль в глаза – гоз багламак, положить глаз; у страха глаза велики; глаза загорелись и др.*

Язык – это основное средство передачи словесной информации: *держат язык за зубами; длинный язык; прикусить язык*. Также частотны фразеологизмы с компонентом «рот»: *класть в рот; в рот не возьмешь; каша во рту*.

Зубы в составе фразеологизмов чаще передают отрицательную коннотацию: *вооруженный до зубов; иметь зуб против кого-то; положить зубы на полку*.

Нос является органом обоняния, средством восприятия невербальной информации. Также это «выступающая, выпуклая» часть лица: *задирать нос; клевать носом; совать свой*

нос; держать нос по ветру; не видеть дальше собственного носа – бурнундан анрыны гормезлик; утереть нос.

Ухо является органом восприятия звуковой информации. Следовательно, частотны фразеологизмы, в которых «ухо» обозначает способность слушать и слышать: *навострить уши; в ушах звенит; вешать лапшу на уши; лить яд в уши.*

Рука как часть тела играет важную роль в любой деятельности человека: *с легкой руки – эли йенил; левая рука не знает, что делает правая. Руки не доходят – элин дегмезлик; протянуть руку помощи – комок голыны узатмак.*

Нога является органом передвижения, поэтому в устойчивых сочетаниях нередко передает движение, скорость: *со всех ног; сбиться с ног. Ноги* также являются опорой человека: *твердо стоять на ногах; ноги не держат; земля ушла из-под ног.*

Сердце как компонент фразеологизмов передает различные эмоции, чувства, переживания, настроения: *сердце разрывается; сердце колотится; принимать близко к сердцу; сердце кровью обливается.*

Компонент-соматизм «сердце» также используется для описания характера человека: *золотое сердце; друг сердечный.*

Фразеологизмы-соматизмы возникают в результате переносного осмысления словосочетаний, называющих различные действия и состояния.

Мы проанализировали фразеологизмы, имеющие соматический компонент и обозначающие физиологическое и эмоциональное состояние человека. Об усталом человеке говорят:

Еле ноги волочить (таскать) – аяк устинде зордан дурмак;

Валиться с ног – аякдан душмек;

Едва на ногах стоять – аякда зордан дурмак.

Нога как орган передвижения, опоры является соматическим компонентом в названных фразеологизмах.

Встречаются эквивалентные фразеологизмы, передающие усталость человека, с соматическим компонентом «глаза»:

глаза слипаются – гози юмулуп баря.

Радость передается через употребление соматизмов «сердце», «душа»:

сердце прыгает от радости – бегенжинден юрек жошяр;

на душе праздник – говунде байрам.

Фразеологизмы, передающие состояние грусти, печали, также имеют компонент «сердце», в них нередко встречается компонент «душа»:

душа (сердце) разрывается на части – юрек парам парча болды;

душа тоскует – говун куйсеяр;

кошки скребут на душе (сердце) – ичини ит йыртмак;

душа (сердце) болит / плачет – юрек агыряр/аглаяр;

сердце кровью обливается – юрек ган болмак.

Удивление – это когнитивная эмоция, возникающая у человека при попадании в неожиданную ситуацию. Фразеологизмы, передающие эту эмоцию, содержат различные соматизмы:

не верить своим ушам – оз гулакладына ынанмазлык;

голова идет кругом – башы айланмак;

разинуть рот (от удивления) – анкасы ашан;

не верить своим глазам – оз гозуне ынанмазлык.

В рамках данного исследования нами проанализированы фразеологизмы-соматизмы, передающие физиологическое и эмоциональное состояние человека. Следует отметить, что и в русском, и в туркменском языке имеется большая группа фразеологизмов, содержащих одинаковые компоненты. Можно сделать вывод о том, что в обоих языках фразеологические единицы, содержащие соматизм, имеют сходные значения.

Литература

1. Абдурахманова М.А. Семантические отношения фразеологизмов в русском и туркменском языках. – Ашхабад, 1971.
2. Вакк Ф.А. О соматической фразеологии в современном эстонском литературном языке: Автореферат дисс...канд.фил. наук. – Таллин, 1964. – 30 с.
3. Жуков В.П. Русская фразеология. – М.: Высшая школа, 1986. – С.300.
4. Шанский Н.М. Фразеология современного русского языка. – М.: Высшая школа, 1985. – С. 160.
5. Хабибуллина А.Э. Фразеологические единицы, выражающие состояние человека, в русском, английском и татарском языках: Автореферат дисс...канд.фил.наук. – Казань, 2010. – 20 с.

Э.В. Эрдниева, Ш. Сагтаров
г. Элиста, Россия

РУССКИЙ ЯЗЫК В ТУРКМЕНИСТАНЕ: ВОСТРЕБОВАННОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Аннотация: *Русский язык в Туркменистане является третьим по распространенности. Популярный во времена Советского Союза, после распада СССР русский язык претерпел серьезные изменения. С 1990-х годов резко сократилось количество русскоязычных школ (более чем на 70 процентов). В начале 2000-х годов школы стали смешанными – русско-туркменскими. С 2002 года туркменские школы были преобразованы в общеобразовательные учреждения, в которых сохранились один-два класса для русскоязычных детей. В последние годы наблюдается устойчивый интерес к изучению русского языка. Жители Туркменистана стали чаще выезжать на учебу в Россию. Соответственно, для успешной сдачи вступительных испытаний в колледжах и вузах России необходима языковая подготовка. Интерес к изучению русского языка в Туркменистане обусловлен и тем фактом, что знание русского языка позволяет повысить квалификацию работника, тем самым давая ему возможность стать конкурентоспособным.*

Ключевые слова: *русский язык, Туркменистан, изучение русского языка, языковая ситуация.*

Туркменистан – государство в Средней Азии, граничащее с Афганистаном, Ираном, Казахстаном, Узбекистаном, имеющее выход к Каспийскому морю. Республика получила независимость 27 октября 1991 года. До 1991 года имела статус Туркменской Советской Социалистической Республики, одной из республик Советского Союза.

В свободном доступе имеется немного материала, позволяющего оценить ситуацию с положением русского языка в Туркмении. Ситуация с русским языком в современном Туркменистане остается непростой. Русский язык является третьим по распространенности. Популярный во времена Советского Союза, русский язык после распада СССР претерпел серьезные изменения. Суверенные государства в соответствии с политикой национального строительства начали укреплять позиции родного языка. Начиная с 1996 года статус русского языка как языка межнационального общения был утрачен. Республика Туркменистан одной из первых постсоветских республик перешла на латинский алфавит. В это время происходят и демографические изменения: значительно сократилось русскоязычное население. К примеру, в 1989 году насчитывалось 9,5 % (339,9 тыс.чел.), в 2012 году – 5,1% (268,7 тыс.чел), в 2016 году 1,8 % (101,9 тыс.чел).

Согласно проведенным статистическим исследованиям, 82 % населения современного Туркменистана не знает русского языка.

На сегодняшний день выпускается ежедневная газета на русском языке «Нейтральный Туркменистан», государственная республиканская газета с тиражом в 49 тысяч экземпляров. Эта газета до 1995 года называлась «Туркменская искра». В советское время она являлась печатным органом Центрального Комитета Коммунистической партии Туркменской ССР. Первый номер газеты вышел в ноябре 1924 года, в 1959 году была награждена орденом Трудового Красного знамени. В настоящее время «Нейтральный Туркменистан» – это газета, в которой публикуются законы Правительства Туркмении. Ее учредителем выступает Кабинет Министров Туркмении.

Частично на русском выходит газета «Nabatlar», которая освещает актуальные события, происходящие в политике и экономике страны.

«Туркменистан» – туркменский телеканал, который был создан 12 сентября 2004 года. Его курирует Координационный совет по телевидению и радиовещанию при Кабинете Министров Туркмении. Телеканал показывает достижения Туркмении в разных сферах. «Туркменистан» позиционирует себя как главный телеканал страны. Государственный телеканал «Туркменистан» ведет вещание на семи языках, в том числе и на русском. Главный офис телекомпании расположен в Ашхабаде.

В каждом областном центре функционируют русские школы. С 1990-х годов резко сократилось количество русскоязычных школ (более чем на 70 процентов). В начале 2000-х годов школы стали смешанными – русско-туркменскими. С 2002 года туркменские школы были преобразованы в общеобразовательные учреждения, в которых сохранились один-два класса для русскоязычных детей [1]. На сегодня в Туркменистане русский язык, наряду с английским, преподается как иностранный почти во всех школах.

В Туркмении закрылись филиалы российских вузов, почти не осталось кафедр, готовящих учителей русского языка и литературы. Продолжает функционировать отделение в педагогическом институте г. Туркменабада, которое готовит учителей русского языка и литературы. Считаем немаловажным тот факт, что на это отделение каждый год бывает стабильно высокий конкурс.

Необходимо отметить, что в Туркмении особое внимание уделяют жизни и творчеству великого русского поэта Пушкина: функционирует Русский театр им А.С. Пушкина в Ашхабаде, в библиотеках страны есть материалы по творчеству поэта. Соответственно, многие граждане страны знакомы с творчеством великого русского поэта.

С перспективной точки зрения, можно выделить несколько аспектов. Русский язык продолжает оставаться третьим по распространенности языком – после туркменского и узбекского. В крупных городах Туркменистана русский язык выполняет функцию межнационального общения. В школах преподается русский язык. Юридически он является иностранным языком, однако используется и в бытовом общении. Русскому как иностранному в Туркменистане создают конкуренцию такие языки, как английский и турецкий.

В последние годы наблюдается устойчивый интерес к изучению русского языка. Жители Туркменистана стали чаще выезжать на учебу в Россию. Соответственно, для успешной сдачи вступительных испытаний в колледжах и вузах России необходима языковая подготовка.

В Калмыцком государственном университете имени Б.Б.Городовикова на сегодняшний день обучается около 600 граждан Туркменистана. Многие из нынешних студентов приехали в Калмыкию, уже имея языковую базу. Такие студенты поступили на направления бакалавриата без обучения на факультете довузовской подготовки иностранных граждан. Те из студентов, которые прошли довузовское обучение, отмечают, что многие языковые единицы им известны из бытовой коммуникации. Старшее и среднее поколение туркмен, живших в период Советского Союза, иногда использует русские слова в быту. Многие туркмены знают русский язык из советских и российских песен и фильмов, популярных в Туркменистане.

Выпускники направления бакалавриата «Русский язык и литература» гуманитарного факультета КалмГУ, вернувшись на родину, работают учителями русского языка и литературы в школах Туркменистана.

Интерес к изучению русского языка в Туркменистане обусловлен и тем фактом, что знание русского языка позволяет повысить квалификацию работника, тем самым давая ему возможность стать конкурентоспособным.

Активно используется русский язык в Интернет-пространстве. Интернет вошел в жизнь каждого человека. В последнее десятилетие в Туркменистане русский язык служит своеобразным посредником: помогает знакомиться с информационным контентом (СМИ). Интернет-ресурсы и социальные сети в Туркменистане также все чаще используют русский язык.

В 2020 году в Туркменистане прошли знаковые мероприятия, посвященные Дню Победы. Состоялся концерт Санкт-Петербургской государственной консерватории, а также российский кинофестиваль.

Осенью 2020 года представители МИД РФ обратились в МИД Туркменистана с просьбой прояснить ситуацию в целях восстановления русскоязычных классов, что отвечало бы положениям Договора о дружбе и сотрудничестве между Российской Федерацией и Туркменистаном от 23 апреля 2002 года. «В связи с обращениями к нам по этой проблеме и обеспокоенностью общественности из-за сложившегося положения выражаем надежду на то, что туркменистанская сторона в духе традиционно дружественных отношений между двумя странами не допустит сокращения сферы образования на русском языке в стране», – говорится в обращении российского внешнеполитического ведомства [2]. Хотелось бы надеяться на положительный ответ со стороны Туркменистана.

Приведенные выше факты позволяют сделать вывод о том, что происходят положительные изменения в культурных и языковых контактах России и Туркменистана.

Литература

1. Кудоярова Т.В. Русский язык в современной образовательной среде Туркменистана // Вестник РУДН, серия «Вопросы образования: языки и специальность», 2010. - №3. – с. 71-75.
2. https://ng-ru.turbopages.org/ng.ru/s/cis/2020-09-17/1_7967_turkmenistan.html

УСТНЫЕ И ПИСЬМЕННЫЕ ТРАДИЦИИ НАРОДОВ ВОСТОКА

А.А. Абдыкеримов, К. Ишенбиева
г. Каракол, Кыргызстан

«КОНЕЦ СВЕТА» РУКОТВОРНО (ПО РОМАНУ ЧИНГИЗА АЙТМАТОВА «ТАВРО КАСАНДРЫ»)

Аннотация: В статье предпринята небезуспешная попытка в решении следующих задач: чем отличаются произведения Ч.Айтматова и их значение в ряду тех героев мировой классики, которые были удостоены Нобелевской премии; определяется ли творчество Ч. Айтматова, как писателя «писателя планетарного мышления», как об этом отмечается в трудах современных айтматоведов. В подтверждение данных мыслей автор статьи анализирует роман «Тавро Кассандры». Прослеживается новый вид трагического конфликта в романе, который охватывает ныне весь земной шар, когда «требование жизни наталкивается на невозможность его осуществления». Выясняется роль и значение библейского сюжета в романе и эпиграфа, взятого из древнегреческой мифологии. Автор статьи ставит риторические вопросы: «Сумеет ли мы ныне имея глаза увидеть, имея уши услышать предупреждения Роберта Борка, ученого с космоса филофея, глашатая истины Айтматова, сеятелей истины – о предотвращении апокалиптического отвала, который навел над всем человеком!

Ключевые слова: апокалипсис, конец света, предсказание, гений, человечество.

Мы знакомы с произведениями Ч.Т. Айтматова со школьных лет наряду с произведениями русской и зарубежной классики, предусмотренные школьной программой. Рассказы, начиная с «Газетчика Дзюйю», повести начиная со знаменитой «Джамили» и четыре романа определяют в совокупности талант, знания, творческую индивидуальность писателя современности, как зеркало отражающее ее нынешнее состояние.

Уже несколько лет хожу под впечатлением, которое произвели на меня два произведения, объединенных в одно издание (Ч. Айтматов "Тавро Кассандры", " Пегий пес бегущий краем моря", 2010) [1]. Объединение двух произведений в одно издание, видимо, не случайно, так как, по моему убеждению, «Пегий пес, бегущий краем моря» представляет собой предел айтматовского гения, ибо как еще по-другому можно выразить возможности человека всех времен и народностей, проявляющийся на пороге Предела, как об этом отмечает литературовед К. Асаналиев. [2]. Эти произведения Ч. Айтматова ставим в один ряд с теми произведениями мировой классики, которые были удостоены Нобелевской премии: Габриэль Гарсия Маркес, Михаил Шолохов, Жан-Поль Сартр, Александр Солженицын, Эрнест Хэмингуэй, Борис Пастернак, Альберт Камю, Бернард Шоу, Иван Бунин, Редьярд Киплинг.

Прочитав роман «Тавро Кассандры», читатель должен понимать, что суть произведений в том, что их принято называть «антиутопией». Произведение определяет Айтматова как писателя планетарного мышления, и здесь он выступает как пророк, выступающий от имени Бога: «Ведь только Богу дано целиком обозреть землю, несясь над миром незримым вихрем на незримой высоте» [1, с.10]

Если последний роман Айтматова «Когда падают горы» затрагивает, так сказать, личные проблемы республики в переходный период, то роман «Тавро Кассандры» затрагивает общечеловеческие проблемы, о той угрозе, которая нависла над человечеством, которая неминуемо ведет к катастрофе, принято называть «концом света». Оно рукотворно!

В романе прослеживается новый вид трагического конфликта, который охватывает ныне весь земной шар, когда требование жизни наталкивается на невозможность его осуществления. Айтматов, видимо, не случайно использует здесь библейский сюжет, в котором была заложена основа того конфликта.

«В начале было слово, как в том бессмертном сюжете» - такими словами начинается роман Ч.Айтматова. Да, в том бессмертном сюжете люди своими глазами смотрели на сеятеля слова и не увидели, своими ушами слушали, да не разумели...» Сумеют ли люди на этот раз понять «Послание космического монаха Филофея папе Римскому?» А вообще-то обращается ко всем людям... можно ли словом предотвратить виленский потоп? Об этом речь. Многозначителен эпитафия, взлетает из древнегреческой мифологии. Кассандра – дочь троянского царя Приама из «Илиады» Гомера, получив дар пророчества от бога Аполлона, отвергла его, за это Аполлон лишил признания ее пророчества со стороны людей. Она предвидит все бедствия, но никто ей не верит, в этом смысл названия романа. Поверят ли люди предсказаниям, предостережениям Филофея?

Газета «Трибюн» опубликовал необычное сообщение, и теперь опасается много, какова будет реакция читателей? Этот космический монах утверждает, что он совершил великое научное открытие. Получается, что люди теперь, вроде бы, сами смогут решать, рождаться им на свет или нет? [1, с. 17]. Люди пришли в растерянность от такого сообщения, готовы стереть «Трибюн» с лица земли, осмелевшего напечатать такую вещь.

Он Филофей, как он себя назвал, находится на орбитальной станции «Восход - 27», куда он прибыл с космонавтами, американцем и японцем. В миру он назывался Андреем Крыльцовым. В советское время, до перестройки, был директором «закрытой» лаборатории, где начиналась работа по искусственному выведению человека в инкубаторской «матке».

Филофей решил не возвращаться на землю и ведет наблюдения над жизнью человечества, что привело его к величайшему открытию:

- Я утверждаю, что в первые недели внутриутробного развития человеческий зародыш способен интуитивно предугадывать то, что ожидает его в грядущей жизни, и проявить свое отношение к потенциальной судьбе. Если это отношение негативно, у эмбрионов возникает сопротивление грядущему появлению на свет Божий.

Мною выявлен знак-сигнал, которым эмбрион выражает свое негативное отношение к рождению. Этот знак – сигнал проявления в виде небольшого пигментного пятна на лбу женщины, выхаживающий такой плод. Я назвал это пятно тавром Кассандры, а зародыш, подающий негативные сигналы, - кассандры-эмбрионом [1, с.19]. Проявляется это только в первые недели после зачатия. После эта способность угасает и плод примеряется со своим будущим, и он рождается вопреки своему желанию. Но количество кассандро – эмбрионов с каждым годом возрастает. Откуда это нежелание, как оно передается плоду? «Не становится ли она мать, невольным проводником фатальных влияний окружающей действительности на плод?» [1, с. 22]. Ответ на этот вопрос отвечает произведение Ч.Айтматова, как роман-притча, как роман-метафора, как слово Великого Сеяния, о котором упоминает автор в начальных словах романа.

Причины, побуждающие кассандро-эмбрионов не рождаться на свет, что видит Филофей со своей орбитальной станции: голод, трющеба, болезни и среди них СПИД, войны; экономические кризисы, социальные штормы; преступность, проституция, наркомания и наркомафия, межэтнические побоища, расизм, катастрофы - энергетические, экономические, ядерные испытания, черные дыры и т.д. Все это рукотворно. «Дальше так жить нельзя, дальше грядет вырождение» [1, с.41].

Только искоренение бед и пороков каждым человеком, начиная с себя, и всем вместе, всем родом люд – с ним, может обновить перспективу жизни. Утопия? Опять утопия? «Нет, это не очередная утопия, - утверждает автор. Это – стиль выживания, духа живого, иного пути нет». Зло сменяется злом, оставляя семена свои для следующего зла. «И если человек хочет выжить, если хочет достичь вершины цивилизации, ему необходимо побеждать в себе зло»[1с.32]

Филофей объявляет при каких условиях появляется тавро кассандры на лбу женщины. Пример взят от из одной демонстрации, происходящей на улице Сицилии. Полицейские, их немало, идут вместе с протестующими демонстрантами. Это протест против убийства главного судьи, вслед за прокурором. Взрыв произведен коварно, наглядно и беспощадно

через дистанционное управление. Все на улице разнесено в клочья и сожжено – все и вся, кто оказался в тот роковой момент рядом, когда проезжали на автомобиле судья и его охранники. У молодой женщины в полицейской форме, ставшей свидетелем происходящего на лбу появилось пятнышко – тавро кассандры. Глубинное неприятие мира, против которого она сейчас вместе с демонстрантами протестует, передалось ее будущему ребенку. «Вот он сигнал бедствия на лбу ее. И если этому кассандра-эмбриону суждено будет появиться на свет, но со временем, именно он (или она) может оказаться одним из самых ужасных преступников. Многим людям, всему обществу принесет он страдания и несчастья, потому что его вынудили родиться, его вынудили принять этот мир» [1, с. 38].

Роман приобретает очерко - публицистический характер. Если не хочет рождаться на свет, будет ли оправданным аборт, равносильной умышленному убийству, что аборт находится в прямом противоречии с первозаповедью «Не убий!», с библейским благосиянием: «Плодитесь и размножайтесь!» - трагедия номер один.

В день опубликования сообщения Филофея в газете «Трибюн» Роберт Борк, футуролог, ученый с мировым именем возвращался домой, в Америку, из очередной поездки в Европу, где принимал участие в международной конференции интеллектуалов, продолживших нескончаемые дискуссии о перспективе мировой цивилизации.

Пролетая над океаном, через иллюминатор, он увидел стаю китов, плывущих в океане. Для него всегда было загадкой: почему, киты выбрасываются на берег, в чем смысл такого самопожертвования? По этому вопросу у него была беседа с ученым из Австралии, который поддержал Роберта Борна во мнении, что дельфины и киты обладают разумом, но лишены речи.

Роберт Борн спешил домой, ему предстояло завершить незавершенную – свою «Песнь песней», предсказать путь грядущего развития человечества, Подсказать ему новые способы выживания и отыскиванию дальнейших путей и форм развития, что, в свою очередь, должно привести к новому образу жизни, к новому типу мышления. Это и была его, Роберта Борка, «Песнь песней»... но удастся ли? [1, с.44]. Именно он должен объяснить смысл обращения монаха Филофея, что «следует бояться не самого тавро кассандры, а причины вызывающие в недрах генетически этой эсхатологический сдвиг...» Филофей – космический пророк... Нужно внять сигналам кассандры- эмбрионов, каждую метку кассандры воспринимать как предупреждение. Только так можно остановить зреющий внутри нас конец истории от страха рождаться на свет. В акте группового самоубийства китов можно видеть реакцию мирового разума на земные события. Лишенные дара речи, киты не могут выразить, насколько они страдают из-за людей, и как это давит, разрывает их изнутри, требуя разрядки. И тогда они выбрасываются на берег. Здесь киты уподобляются и немой девушке, мать которой убил отец-мерзавец, а она, несется, бегая, не смогла объяснить людям, что произошло и хотела кинуться под трамвай. В этом смысле киты – трагические создания. Лишенные дара речи, им дано обладать уникальной интуицией, особым, только им собственным мышлением и духом, особым энергоинформационным биополем. Сможем ли мы, владея разумом и словом, предотвратить надвигающуюся катастрофу?

И опять Роберт Борк оказался непонятными людьми, его слово «Песнь песней» - предсказание путем грядущего развития: «Хотим мы того или нет, кассандры – эмбрионы и тавро – кассандры», жестоко расправилась с ним, избив до смерти, как едином пленника Филофея, пытавшегося объяснить «научный метод провидения».

Как слова Сеятеля звучат размышления о религии. От исхода от самого Айтматова. Почему современному человеку не принять идеи и нормы обще религиозные? Ведь войны тоже возникают на религиозной почве. «Ведь актуальность религиозного космополитизма очевидна, как искомая истина, как совершенно необходимая модель нового духовного общения людей и религий». Даже между группами одной религии ведутся непрекращающиеся столкновения (Н.: сунниты и шииты внутри ислама).

Исторически конкретное требование жанра и практическая невозможность его осуществления просматривается на примере двух митингов: на Красной площади в защиту

ВПК (военно-промышленного комплекса) и на Манежной площади против всякого выпуска вооружения, где тоже не обошлось без трагедии.

Человечество, видимо, сделает еще много глупостей, пока поймет предупреждения футуролога Роберта Борка, ученого с космоса Филофея, глашатая истины Айтматова, сеятелей слова, которые твердят: «Или мы будем жить по-прежнему, в обстановке всеобщего самообмана, жить так, как жили всегда, или сумеем осмыслить причины увеличения количества кассандро-эмбрионов, предупредить неизбежный апокалиптический обвал. Вот такой выбор стоит перед человечеством» [1, с.166].

Сумеем ли мы ныне, «имея глаза увидеть, имея уши услышать слова Сеятеля - Айтматова»?

Литература:

1. Айтматов Ч.Т. Тавро кассандры. -М.: «Астрель», 2010
2. К. Асаналиев. Движение во времени. -Фрунзе: «Кыргызстан», 1978, с. 269-275.
3. Акматалиев А., Айтматов Ч. Жизнь и творчество. - Фрунзе, 1991

Bai Jin Suo
г. Хух-Хото, Кунтай

БААТАРЛАГ ТУУЛЬ “ШУНУ БААТАР”-ЫН СУДАЛГААНД ХОЛБОГДОХ ЗАРИМ АСУУДАЛ

Агуулгийн товч: Тус өгүүлэлд “Шуну баатар”-ын нэрийг судалгаанд хэрэглэсэн байдал, судалгаанд ашигласан материал жич тууль судалгааны байдал зэрэг талаас хурангуйлан дүгнэхийн зэрэгцээ харьцаат нийгэм зүйн арга онолоор уг туулын бүтэцийг судлах нь хойшдийн судалгааны хандаш болох бөгөөд аман зохиолын аман уламжлалын шинж ба баатарлаг туулын туурвилзүйг илрүүлэхэд ач холбогдолтой.

Зангилгийн үг: Баатарлаг тууль “Шуну баатар”, судалгаанд холбогдох асуудал.

Шуну баатар бол XVII-XVIII зууны үеийн Зүүнгар хаант улсын Цэвээнравдан хааны хөвгүүн болох бөгөөд түүний эх нь Ижил мөрний Торгууд хаант улсын Аюухи хааны охин Сэтэржав болно. Түүний түүхт нэр цол, алдар гавъяа, үйл хэрэг нь дундад ази ба Шиверийн олон үндэстэн угсаатний дунд үе дамжин уламжлагдан тархаж, ОХУ-ын Буриадуудын дунд “Шуну баатар” гэх түүхэн тууль болж уламжлагдан хайлагдсан байна. 2010 оноос эхлээд “Шуну баатар”-ын аман зохиол ба түүхийн судалгаан харьцангуй амжилттай болжээ. Аман зохиолын ерөнхий судалгааны өгүүлэл “Шунай баатрын тухай аман зохиолын судлал” (Ариунтана 2010 он), баатарлаг туулын судалгааны өгүүлэл “Тууль Шуну баатрын шинжлэл” (О.Тайван 2015 он), “Шуну”-гийн тухай түүхийн судалгааны өгүүлэл бичигдэжээ.

Дор баатарлаг тууль “Шуну баатар”-ын судалгаанд холбогдох асуудлыг баатрын нэрийг судалгаанд хэрэглэсэн байдал, судалгаанд ашигласан материал жич тууль судалгаагны байдал зэрэг талаас хурангуйлан өгүүлье.

Нэг. Баатрын нэрийг судалгаанд хэрэглэсэн байдал

Шунугийн нэр өөр өөр орон нутагт адилгүй уламжлагдан, сурвалж бичгүүдэд зөрөөтэй тэмдэглэгдэж байх бөгөөд аман зохиол судлаач Д.Тая, Ариунтана, О.Тайван, Боржигитай Оюунбилиг нар өөрийн судалгааны бүтээлдээ өөр өөрөөр хэрэглсэн байдаг.

Д.Тая Ойрд монголын түүхэн дуу “Нарийн говийн зээрт”-ийг судлахдаа гол баатар болох Шунайгийн нэрийг Шуну (ᠰᠤᠨᠤ), Шунай (ᠰᠤᠨᠠᠢ), Шианай (ᠰᠢᠠᠨᠠᠢ), Шууна (ᠰᠢᠭᠤᠨᠠ), Шунага (ᠰᠢᠨᠠᠭᠠ), Шуна (ᠰᠢᠨᠠ) гэх мэт өөр хувилбартай, газар орон бүрт адилгүй дуулагдаж, зарим тулгуур бичигт бас адилгүй тэмдэглэгдэж иржээ [4, тал 271] гэв. Судлаач эдгээр олон

зүйлийн нэрийдэл ба бичлэгүүд нь цөм “Шунай” (ᠰᠢᠨᠠᠢ) гэдэг үгийн аялгууний өөртөл төдий хэмээн үзэж, судалгаандаа “Шунай” (ᠰᠢᠨᠠᠢ) гэх нэрийг хэрэглэжээ.

Ариунтана Шунай баатрын нэр аман уламжлал ба түүхийн тулгуур бичигт Шуна (ᠰᠢᠨᠠᠢ), Шуна (ᠰᠢᠨᠠ), Шунага (ᠰᠢᠨᠠᠭᠠ), Шуну (ᠰᠢᠨᠤ), Суну (ᠰᠤᠨᠤ), Шуну (ᠰᠢᠨᠤ), Шинну (ᠰᠢᠨᠨᠤ), Жуну (ᠵᠢᠨᠤ), Лувсаншуну (ᠯᠤᠪᠰᠠᠨᠰᠢᠨᠤ), Лувсансоном (ᠯᠤᠪᠰᠠᠨᠰᠣᠨᠠᠮ), Лозоншарав (ᠯᠣᠵᠣᠨᠰᠢᠷᠠᠪ), Лозоншуну (ᠯᠣᠵᠣᠨᠰᠢᠨᠤ), Лозоншуна (ᠯᠣᠵᠣᠨᠰᠢᠨᠠ) гэх мэт адилгүй бичигддэг. Ойрд нутгийн аялгууны урт эгшигийн дуудлагын жим ёсыг харгалзан “Шунай” (ᠰᠢᠨᠠᠢ) гэх нэрээр нэгтгэн үзээд “Шунай баатрын тухай аман зохиолын судлал” (2010 он) гэх магистрын зэрэг хамгаалсан өгүүлэлдээ “Шунай баатар” (ᠰᠢᠨᠠᠢ ᠪᠠᠭᠠᠲᠤᠷ) гэх нэрийг хэрэглэв [1, р. 1].

О.Тайван “Тууль Шуну баатрын шинжлэл” гэх магистрын зэрэг хамгаалсан өгүүлэл (2015 он)-дээ Шуну баатрын нэрийг аман бүтээл, сурвалж бичиг ба судалгааны бүтээл бүрт Лозоншуну (ᠯᠣᠵᠣᠨᠰᠢᠨᠤ), Лувсаншуну (ᠯᠤᠪᠰᠠᠨᠰᠢᠨᠤ), Лувсансуну (ᠯᠤᠪᠰᠠᠨᠰᠤᠨᠤ), Шуну (ᠰᠢᠨᠤ), Шунай (ᠰᠢᠨᠠᠢ), Шунага (ᠰᠢᠨᠠᠭᠠ), Шуна гэх мэт адилгүй бичиж бий хэмээн дээр дурдагдсан нэрийг уг хэвээр нь бичсэнээс бусад нь бүр “Шуну” (ᠰᠢᠨᠤ) хэмээн нэгтгэн бичив [2, р. 24].

Дундад Улсын Ардын Их Сургуулийн Боржигитай Оюунбилиг Лувсаншуну (ᠯᠤᠪᠰᠠᠨᠰᠢᠨᠤ) гэх нэрийг сурвалж бичиг бүрт адилгүй бичиж бий хэмээн тод үсгийн сувалж бичигт lobzang Šunu (Лувсаншуну ᠯᠣᠪᠵᠠᠩᠰᠢᠨᠤ), дөхөмчлөөд Šunu (Шуну ᠰᠢᠨᠤ) гэдэг. Олонх тохиолдолд Šuna (Шуна ᠰᠢᠨᠠ), Šunai (Шунай ᠰᠢᠨᠠᠢ), эсвэл lobzangŠunu (Лувсаншуну ᠯᠣᠪᠵᠠᠩᠰᠢᠨᠤ), Sunu (Суну ᠰᠤᠨᠤ) гэдэг гэж бий хэмээн тэмдэглэжээ. Хятад сурвалж бичгүүдэд Лувсаншуну (хятад үсгийн адилгүй ханзаар бичих тохиолдол бий) гэж бичсэн байх бөгөөд Орсын И.Ункүскү өөрийн тэмдэглэлдээ “Шунудав” гэж бичжээ. Энэ нь Шунугийн дүү Шунудамбын нэртэй эндүүрсэн байна гэж, “Шуну”-гийн тухай түүхийн судалгааны өгүүлэлдээ “Шуну” (ᠰᠢᠨᠤ) гэх нэрийг хэрэглэв.¹

Шуну баатрын тухай аман зохиолын нэрийн хувилбар олон янз байдаг учраас эрдэмтэдийн судалгааны бүтээл, өгүүлэл зохиолд бас адилгүй бичигдэж, Д.Таяа болон Ариунтанагийн өгүүлэлд “Шунай” (ᠰᠢᠨᠠᠢ), “Шунай баатар” нэрээр хэрэглэж байхад О.Тайван, Боржигитай Оюунбилиг нар “Шуну баатар”, “Шуну” (ᠰᠢᠨᠤ) гэх нэрийг хэрэглэжээ. Шуну баатрын нэр өдий олон хувилбартай байгаа нь ардын аман зохиолын уламжлалын тархалт нь өргөн дэлгэр байх ба ардын дунд урт удаан хугацаа уламжлагдан тархсанаас болсон байна. Бид уг баатарлаг туулын материал баримт ба “Шуну” (ᠰᠢᠨᠤ) гэх угийн утга учрий Үндэслэн, уг өгүүлэлдээ баатарлаг тууль “Шуну баатар” (ᠰᠢᠨᠤ ᠪᠠᠭᠠᠲᠤᠷ) гэх нэрийг хэрэглэсэн болно.

Шунугийн бүтэн нэрийг Лувсаншуну (Төвдөөр blo bzang gzhun nu гэдэг), оюун сайтай орь залуу гэсэн утгатай төвд нэр, Шуну гэдэг нь орь залуу буюу залуу нас гэх утгатай. Үүнийг түүхийн эрдэмтэн Боржигитай Оюунбилиг хятадаар “善慧青春” гэх утгатай [4, р. 2] хэмээн тайлбарлажээ. “Ховогсайр (Ойрд-эшлэгч)-ын түүхэнд албат нар нь зарим ван, засаг ноёдоо бага нэр буюу алдаршсан нэрээр нь дууддаг заншилтай” [3, р. 5]. Иймээс Зүүнгар хаант улсын цэргийн ноён байсан “Лувсаншуну”-г бас “Шуну” гэх бага нэр буюу алдаршсан нэрээр нь дууддаг заншилтай байсан байна.

Хоёр. Судалгаанд ашигласан материал жич тууль судалгааны байдал

М.Дашням "Шоно баатар" (ᠰᠢᠨᠠᠢ) гэх туулыг 1956 онд Зөвлөлтийн Буриадын Улаан-Үд хотод хэвлүүлсэн “Буриад монгол утга зохиол” гэдэг номоос сонгон уйгуржин монгол үсэгт буулган "Чоно баатар" (ᠴᠣᠨᠠᠢ) гэх нэрээр 1990 онд хэвлүүлэв. Буриад аялгуунд

1

乌云毕力格，《小人物、大舞台与大角色：罗布藏舒努和十八世纪欧亚卫拉特汗国与清朝关系》，《清史研究》，2017年11月，第4期 P2

"шоно" (ᠰᠣᠨᠣ) хэмээх үсгийн дуудлага нь "чоно" хэмээх үсгийн дуудлагатай төсөөтэй болохоор М.Дашням "Шоно баатар" гэх туулын нэрийг "Чоно баатар" гэх нэрээр буулгасан байх боломжтой. О.Тайван "Энэ туулын нэр ба гол баатрыг уйгуржин монгол бичгээр "Чоно баатар" гэж бичих нь илт буруу байж "Шоно баатар" гэж бичих нь зүй ёсонд нийцэх юм байна" [2, р. 61] гэжээ. Тэр "Тууль Шуну баатрын шинжлэл" гэх магистрын зэрэг хамгаалсан өгүүлэл (2015 он)-дээ үүнийг туулын гол материал болгон ашиглаж, тууль "Шоно баатар" -ыг түүхийн тэмдэглэл, үлгэр домог, түүхэн дуутай тус бүрд нь аман уламжлалын шинэ онол, арга зүйд түшиглэн харьцуулах арга, нөлөөлцөлийн онолын арга жич мотыф судлалын аргаар судалж, "Шуну баатар" -ын тууль нь түүхэн тууль болохыг батлан өгүүлэхийн зэрэгцээ Буриад туулын уламжлал дахь "Шоно баатар" хийгээд түүний зохиогдсон шалтгааны тухай сүвэгчлэл [2, р. 23] хийжээ. Энэ нь БНХАУ-ын дотоод дахь хамаг анхны баатарлаг тууль "Шуну баатар" -ын тусгай сэдэвт судалгааны бүтээл болжээ.

Шархүүгийн Соёлмаа вагиндара үсгээр бичигдсэн "Чоно баатар" (ᠴᠣᠨᠣ ᠪᠠᠭᠠᠲᠤᠷ) гэх туулын уг эхийг уйгуржин монгол үсэгт буулган, 2017 онд "Вагиндара үсгийн сурвалж бичгийн судлал" гэх номдоо оруулжээ. Уг ном хэвлэгдэхээс өмнө, "Чоно баатар" -ын буулгавар эхийг Төвийн Үндэстний Их Сургуулийн Монгол хэл Утга зохиолын салбарын Ариунтанын "Шунай баатрын тухай аман зохиолын судлал" гэх магистрын зэрэг хамгаалсан өгүүлэл (2010 он)-д судалгааны материал болгон өгсөн байдагаас Ариунтана өөрийн өгүүлэлдээ "Чоно баатар" (ᠴᠣᠨᠣ ᠪᠠᠭᠠᠲᠤᠷ) гэх нэрийг хэрэглэж, М.Дашнямын буулгасан хувилбар "Чоно баатар" (ᠴᠣᠨᠣ ᠪᠠᠭᠠᠲᠤᠷ) -ын туультай агуулга үйл явдал, зохиомж бүтэц, хэл хэллэг зэрэг гурван талаар харьцуулан шинжилж, Шунай баатрын тухай туулын анхны хэлбэрийг тодруулахыг эрмэлзэв.

М.Дашнямын буулгасан хувилбар "Чоно баатар" (ᠴᠣᠨᠣ ᠪᠠᠭᠠᠲᠤᠷ) -ын туулын агуулга, үйл явдал нь Орсод хэвлэгдсэн Н.Поппи-ын тэмдэглэсэн "Шоно баатар" (ᠰᠣᠨᠣ ᠪᠠᠭᠠᠲᠤᠷ) гэх үлгэрийн нэгдүгээр хувилбартай нэлээд адилавартай байдаг. Ариунтанаас туулын үйл явдал, дүр жич туульд орсон ардын дуу зэрэг хэдэн талаас "Шуну баатар" -ын тууль хийгээд домог ярианы харицаа холбоог өгүүлэв. О.Тайван өгүүлэлдээ Ариунтанын "Шуну баатар" -ын домог ярианаас "шуну баатрын тууль үүслээ" гэх үзэлтийг няцаан өгүүлж, ижил нэгэн түүхэн хэрэг явдлаас аман бүтээлийн олон сител зэргээр үүссэн магад гэх үзэлтээ дэвшүүлэв. Тэгсэн ч О.Тайвангийн ашигласан материалын тоо баримт Ариунтанынхаас дутуу болж, эдгээр материалыг дам ашигласангүй нь эрдэм шинжилгээний нэг дутагдал болжээ. Гэвч О.Тайван "Тууль Шуну баатрын шинжлэл" гэх өгүүллийн дагалдуулал зүйлдээ Орсод хэвлэгдсэн Н. Пупын тэмдэглэсэн "Шуну баатар" гэх үлгэрийн хоёр хувилбарын буулгавар эхийг судалгааны бүтээлийн хойно дагалдуулснаас "Шуну баатар"-ын туулын судалгаанд эрдэм шинжилгээний үнэ цэнийг нэмэгдүүлэв. Ариунтанын "Шунай баатрын тухай аман зохиолын судлал" (2010 он) "нь "Шунай баатрын товч намтар, аман зохиолын үүсвэр, ардын дууны эл хувилбарын агуулгын харьцуулал, домог ярианы хувилбарын харьцуулал, домог яриа хийгээд ардын дууны харицаа холбоо баатарлаг туулын хувилбарын харьцуулал, тууль хийгээд домог ярианы үйл явдалын харьцуулал зэрэг адил нэг төрөл сителийн хувилбар эхийн хоорондох харьцуулал ба адил бус төрөл сителийн хооронд бас харьцуулал хийсэн байна. О.Тайвангийн "Туул Шуну баатрын шинжлэл" (2015 он) -д тууль "Шуну баатар" -ыг түүхийн тэмдэглэл, үлгэр домог, түүхэн дуу гэх түүхэн сурвалж ба аман зохиолын өөр өөр төрөлтэй тус бүрт нь аман уламжлалын шинэ онол, арга зүйд түшиглэн харьцуулах арга, нөлөөлцөлийн онолын арга жич мотиф судлалын аргаар судалсан байна. Өөрөөр хэлбэл, Ариунтанын өгүүлэл нь "Шуну баатар" -ын адил төрлийн хоорондох харьцуулал ба адилгүй төрлийн хооронд бас адилтган харьцуулал хийж, олон материалыг ашиглав. О.Тайвангийн өгүүлэл нь "Шуну баатар" -ын туулыг адил бус төрлийн хооронд харьцуулан нарийн гүнзгий болсон байна. Энэ нь судалгааны адил бус тал болно. Дээрх судлал нь баатарлаг туулын дотоод бүтцийн задлаг дутмаг болж аман уламжлалын шинж ба шүлэг зүйг илрүүлэх талаар дутмаг болсон байна.

Д.Таяа Ойрд Монголын түүхэн дуу "Нарийн говийн зээрт"-ийг судлахдаа, түүхэн дууны зохиогдсон түүхэн ахуй, үзэл санааны учир, урлагийн арга барилыг гол судлахын дагуу өгүүлэлдээ Буриадад "Чоно (ᠴᠣᠨᠣ) шунай баатар" гэх баатарлаг тууль уламжлагдаж байжээ хэмээн мэдээлэв. Боржигитай Оюунбилгийн 2017 онд нийтлүүлсэн "Шуну" (ᠰᠢᠨᠤ) -гийн тухай түүхийн судалгааны өгүүлэлийн "Торгуудын уран зохиолын баатар" гэх хэсэгт "Шуну" (ᠰᠢᠨᠤ) -ыг уран зохиолын талаас өгүүлэхдээ түүхэн дуу "Нарийн говийн зээрт", "Сэтэржавын тууж" -ийн хоёр хувилбар зэрэг аман зохиол, Торгууд ба Зүүнгарын хооронд үүссэн "Санжаажавын хэрэг явдал" гэх түүхэн хэрэг явдалтай уялдуулан судалсан боловч баатарлаг тууль "Шуну баатар"-ын материалыг өгүүлэлдээ ашигласангүй байдаг. Тус өгүүлэлдээ "Шуну" бол түүхийн жижиг дүр мөн. Түүнийг уран зохиолын талаас өр өвдөх сэтгэлээр судлахыг үнэ цэнэгүй гэх үзэлтэй байв. Энэ нь түүхийн зогсохоос аман зохиолын судалгааны үнэ цэнийг олдгайлсан явдал болно. Түүх судлал ба аман уламжлалын судлал нь хоёр адил бусын судалгааны үнэ цэнэтэй шинжилгээний салаа мөн. Үүнийг нэг л зогсохоос үгүйсгэх нь зохисгүй.

Өнөө болход Шуну баатрын тухай аман зохиолын эмхэтгэх, цуглуулах, буулгах, дахин хэвлэх ажил эрчимтэй явагдаж, эрдэмтэн судлаач нарын Шуну баатрын тухай өнгөрсний аман зохиолын судалгаан ба тууль судалгаан ч зохих амжилттай болов. "Шуну баатар"-ын тухай эдгээр туулын материалын илрүүлэлт ба судалгааны амжилт нь түүхэн туулыг үргэлжлэн судлахад суурь нөхцөл хангажээ. Тэгвэл баатарлаг тууль "Шуну баатар" -ыг харьцаат нийгэм зүйн хараасаас баатарлаг туулын бүтцийг судлах нь хойшдын судалгааны хандаш мөн. Мөн ч аман зохиолын уламжлалын шинж ба баатарлаг туулын шүлэг зүйг илрүүлэхэд чухал ач холбогдолтой болно.

Ашигласан материал

1. Ариунтана "Шуну баатрын тухай аман зохиолын судлал". Төвийн Үндэстний Их Сургуулийн Монгол хэл Утга зохиолын салбар. Магистрын зэрэг хамгаалсан өгүүлэл, 2010 он.

2. Тайван О. "Тууль Шуну баатрын шинжлэл". Өвөр Монголын Их Сургуулийн Монгол Судлалын Дээд Сургууль. Магистрын зэрэг хамгаалсан өгүүлэл. 2015 он.

3. Тайван О. Орчуулан буулгаж тайлбарласан "XX зууны Халимагын эрдэмтэд болон зуулчидын Шинжангийн Ойрдын тухай тэмдэглэл". Үндэстний хэвлэлийн хороо. 2015 он.

4. Таяа Д."Ойрд Монголын соёл судлал". Өвөр Монголын ардын хэвлэлийн хороо, 2006 он.

4. 乌云毕力格， 《小人物、大舞台与大角色：罗布藏舒努和十八世纪欧亚卫拉特汗国与清朝关系》，《清史研究》，2017年11月，第4期 P2

Бао Саруул
г. Хух-Хото, Кутай

ХЭЛ СОЁЛ ЗҮЙН ХАРААСААС “ХҮР ХАРУСНЫ ТОРГУУД ‘ЖАНГАР’ ” ДАХЬ ГАЗРЫН НЭРИЙГ ШИНЖЛЭХ НЬ

Агуулгын товч: “Хүр харусны торгууд ‘Жангар’ ”-д илэрсэн газрын нэрсэд задлалт хийхээр дамжин “Жангар”-д тусгагдаж байгаа монголчуудын нүүдэл малжлын соёл, байгаль орчноо үндэслэн газар усаа нэрлэх заншил, монголчуудын шашин шүтлэг, дүрслэг сэтгэхүй жич “Жангар” дархан уламжлагдсан газар орон буюу Жангарчын орон нутгийн соёл, нутгийн аялгуу зэргийг илрүүлэхийг зорив.

Түлхүүр үг: “Хүр харусны торгууд ‘Жангар’”, газрын нэр, соёлын агуулахуун

Газар усны нэр бол тухайн газарт амьдарч байгаа үндэстэний соёлын нэг зүйлийн үзэгдэл , үндэстэний газар зүй , түүх , хэл соёлыг үнэн мөнөөр дусгахаар барахгүй , үндэстэний соёл сэтгэц ба зан үйл зэргийг ч тодорхой дусгадаг .

Тууль “ Жангар ” бол монгол үндэстэний соёлын өв байж , монгол үндэстэний найр наадам, хурмын ёс заншил, ерөөл магтаал, газар зүйн ухамсар гэх мэт уламжлалт зан үйлийг ахуулж байдаг . “ ‘ Жангар ’-ийн гол тулгуур болж байх газар зүйн ай бол гарцаагүй газрын нэр болно . Шинжаан ‘ Жангарын эх материал ’ (10 дэвтэр)-ийн 98 бүлэг , Халимаг ‘ Жангар’-ийн 24 бүлэг жич Монгол улсын ‘ Жангар ’-ийн 26 бүлэг зэрэг 148 бүлэгт хийсэн бүртгэлд бодитой газрын нэр (давхцасан тоогоор) 2440 удаа , хийсвэр газрын нэр 3924 удаа илэрч , ерөнхий тоо нийтд 6364 байж , дундаар бүлэг бүрд 40 гаруй газрын нэр илэрч байдаг . Энэ нь монголчуудын байгаль-газар зүйн мэдлэг асар их , ‘ Жангар ’-ийн газар усны нэр зүйрлэшгүй баян элбэг гэдгийг харуулж ”[1] байна . Тэгэхдээ эл газар орон , Жангарч , хайлсан цаг үе жич бар хэвлэл зэргийн адил бусаас болж , адил бусын “ Жангар ”-д илрэх газрын нэр нь адилгүй байдаг .Тус өгүүлэлд Д·Таяа цуглуулан буулгаж тайлбарласан “ Хүр харусны торгууд ‘ Жангар ’ ”^①-д суурилан , тууль “ Жангар ” дахь газрын нэрийн соёлын агуулахууныг сүвэгчлэхийг зорив .

Нэг, “ Хүр харусны торгууд ‘ Жангар ’ ” гийн газрын нэрийн төрөл зүйл

“ Жангар ” бол амьд тууль учраас түүнд илрэх газрын нэр нь туйлын будлиантай байдаг .“ Жангар ”-ийн газрын нэрийн тухай Б·Бүрнбэхээс монгол баатарлаг туульст гардаг газар зүйн нэрсийг их төлөв “ үнэн бодитой газрын нэр ” , “ уран зохиомол , уянга сэтгэлгэний газрын нэр” , “ нутаг усны байц , бие байдал төрхийг үндэслэн нэрэлсэн нийтлэг шинжтэй газрын нэр” жич “ шашин шүтлэг , зан үйл аль эсхүл Энэтхэг төвдөөс ирэлтэй газар усны нэр” гэмээн дөрвөн төрөлд ангилж өнгөрсөн билээ[2]. Д·Таяагаас тус ангилалд суурилж , “ Жангар”-ийн газар усны нэрийг түүхэн газрын нэр , уянга сэтгэлгэний газрын нэр , байгаль-газар зүйн газрын нэр жич шашин шүтлэг ба сансар номлолын газрын нэр гэж дөрвөн том зүйлд хувааж бодитой шинжлэл хийсэн байна . Доор дээрх хоёр эрдэмтэн профессорын хуваарилалд суурилж , “ Хүр харусны торгууд ‘ Жангар ’ ”-д илэрсэн газрын нэрийн онцлогийг үндэслэн , байгаль-газар зүйтэй холбогдсон газрын нэр , шашин шүтэлгэтэй холбогдсон газрын нэр , хүмүүн амьтны нэртэй холбогдсон газрын нэр гэж гурван төрөлд хувааж үзье .

1. Байгаль-газар зүйтэй холбогдсон газрын нэр : “ байгаль-газар зүйн газрын нэр хэмэгч нь тухайн газар нутгийн байгаль-газар зүйн онцлог шинж , байрлал , өвөрмөц хэлбэр дүрс , ургамал амьтны тархалт , хөрс шороогийн бүтэц , ашигт малтмалын баялаг , уур амьсгалын ба ус зүйн онцлог зэргээс аль давуу ялгагдах онцлогийг үндэслэж нэрэлсэн газрын нэр болно[3]” . “ Хүр харусны торгууд ‘ Жангар’ ”-д голдуу уул нуруу , гол мөрөн , элс манх , нуур бүрд , олом балчиг , хөдөө хээр ... зэрэг байгалийн бодит цогцын нэрийдлээр нэрэлсэн нь олон .МҮүнд хөдөө , манх , уул , балчиг , хад эргэ , жич устай холбоотой нэрс илэрсэн байна .

1.1 “ Хөдөө ”-тэй холбогдсон нэр : “ Жангар ”-д гардаг хөдөө нь хүмүүн амьдардаг буюу амьдрал үйлдвэрлэл хийдэг хотоос зайд газрыг зааж байгаа биш харин өргөн уудам хөвөө хязгааргүй эзгүй хээрийг зааж байна . “ Жангар ”-д “ ээрэм цагаан хөдөө ” , “ эзгүй ээрэм цагаан хөдөө ” , “ мануурсан их улаан хөдөө ” , “ зэрэглээн жишээд жирэлзсэн илэм жилим хөдөө ” , “ эз базгүй эрвэг цагаан хөдөө ” гэж хөдөөг “ ээрэм цагаан ” , “ эзгүй ээрэм цагаан ” ба “ мануурсан их улаан ” гэх мэт үгээр тодотгож , өргөн уудам хөвөө хязгааргүй байдал буюу манан хүдэнтэй байдлыг нь тодотгон дүрсэлсэн байна .

1.2 “ Манх ”-тай холбогдсон нэр : Элс манхтай холбогдсон нэр нь “ өл манхан цагаан уул ” гэж уулын тодотгол нэрээр илэрдэгээр барахгүй “ хулсан өвсөн модон ургасан хад чулуу арзайсан харанхуй хар бөөрөн ” , “ үзүүр хязгааргүй тоносон оломтой хар бөөрөг ” , “ харангуй хар бөөрөг ” , “ оломтой хар бөөрөг ” гэх мэтээр бөөрөг гэдэг нэрээр илэрсэн байна .Бөөрөг гэдэг үг нь “ манх , элсэрхэг дов газар[4]” гэсэн утгатай .

1.3 “ Уул , хад ” -тай холбогдсон нэр : уултай холбогдогс нэр нь, нэгд шууд уул гэх нэрээ “ арлаа марлаа хүрэл гурван уул ” , “ наян уулын эхэн ” , “ өл манхан цагаан уул ” , “

бор уулын бэл”, “ цохилгооны цагаан уул”, “ цохилгооны цагаан уулын бэл”, “ мин гэгч уул” гэж илэрч, хоёрт “ уул” гэдэг тодотгол үгийг шууд хэрэглэсэнгүй “ тогос алтай” гэх уулын нэрээр илэрч, гуравд “толгой” гэдэг үгээр “ болзоотын бор толгой гэдэг толгой”, “ бэтгийн толгой” гэж илэрч, дөрөвд уулын нэг хэсэг болох хад, эргэ зэргээр “ эрс цагаан хад”, “ хадын агуй”, “ хар эргэ” гэх мэтээр илэрч байна.

1.4 . Далай тангис, гол нуур гэх мэтийн устай холбогдсон нэр: далай тангис, нуур голтой холбогдсон нэрээр “ чихэр далайн хөвөө”, “ бумба далайн хөвөө”, “ араатай арван хоёр тангис”, “ наян голын эхэн”, “ хүйтэн булгийн усан” гэх мэтээр илэрж, “олом” гэдэг үгээр “ үзүүр хязгааргүй тунасан оломтой хар бөөрөг”, “ оломтой хар балчиг”, “ оломтой хар бөөрөг” гэх мэтээр илэрч бий. Тус “ Жангар”-ийн хүнд үгсийн тайлбарт олом гэдгийг “ гүн намаг балчиг” гэж тайлбарласан байна. Үүнээс гадна, устай холбогдсон “ алтан амтай худаг”, “ нэг услууур байдаг жий, нэг далайн хөвөөнөөс очиж ус уудаг жий” гэж далайг “ услууур”-аар нь нэрэлсэн нэр ч илэрч байна.

2. Шашин шүтлэгт холбогдсон нэр: “ Хүр харусны ‘ Жангар’ ”-д сүм гийдтэй холбоотой “ төмөр сүмийн ам”, “ бурхан цагаан хуралай”, “ өмнөх гурван тивийн орон”, “ дөрөвдөгч тивийн орон”, “ өчүүхэн тивийн хааны нутаг” гэх мэтийн нэр илэрч бий. “ Бурхан цагаан хуралай” гэдгийн “ хуралай” нь сүм гийд [5] гэсэн утгатай. Энд гарч байгаа тив бол бурхан шашны домогт гарах сүмбэр уулийг тойрсон далайн дөрвөн талд орших дөрвөн их эх газар, найман бага эх газрыг хэлж бий. Үүний тухай Д.Таяагийн “ ‘Жангар’-ийн тууль газар зүй судлал”-д “ ‘Жангар’-д ийнх ‘ сүмбэр уул’, ‘ сүн далай’, ‘ гадаад далай’ зэрэг газрын нэрээс гадна, ‘ сав ертөнц’, ‘ замбуулингийн орон’, ‘ замбутив’, ‘ анчин дөрвөн тив’, ‘ тариалан диваажны орон’, ‘ хурмаст тэнгэр’, ‘ асар тэнгэр’, ‘ гаслангийн там’, ‘ муу дуутын орон’ жич ‘ үхэр дуутын орон’ зэрэг дөхөмчлөн хялбаржсан шүтлэг бишрэл ба сансар номлолын газрын нэр маш олон гардаг[6]” гэж дурдсан байна.

3. Хүмүүн амьтны нэртэй холбогдсон нэр: “Хүр харусны торгууд ‘ Жангар’ ”-д нутаг усны нэр ийг шууд ямар нэгэн тусгай нэрээр нэрэлсэн зүйл байхгүй харин оршин сууж байгаа хүмүүнд нь ерөнхийд нь харьяалуулан ямар ямар хааны нутаг, ямар мангасын орон гэх мэтээр харьяалуулан нэрэлсэн үзэгдэл бий. Жишээлбэл, “ хүдэр жаарын заан тайж хааны нутаг”, “ эзэн жангарын нутаг”, “ өчүүхэн тивийн хааны нутаг”, “ төрх алтан хааны нутаг”, “ дахь мангасын орон”, “ хар хэрмэн гэдэг хааны” гэх мэтээр нэрлэж байдаг байна.

Үүнээс “Хүр харусны торгууд ‘ Жангар’ ”-д илрэх газрын нэр нь байгаалийн газар усны нэрээр голлож байга бөгөөд өөрийнхөө онцлогтой байгааг ойлгаж мэдэж болно.

Хоёр, “ Хүр харусны торгууд ‘ Жангар’ ”-ийн газрын нэр дэх соёлын агуулхуун “ Жангар” бол аман тууль болохоор тэр нь ардын дунд уламжлагдан тархах явцдаа адил бус газар орон адил бус цаг үеийн монголчуудын амьдралын соёл, ёс заншлыг уусган шингээх нь дамжиггүй юм.

Газрын нэр бол хэлний тэмдэг болохоор барахгүй бас ч соёлын ачаалагч мөн. Иймээс тууль “ Жангар”-д илэрсэн газрын нэрсээс монголчуудын амьдралын ёс заншил ба онцлогийг олж харч болох юм.

1. Монголчуудын нүүдэл соёл ба газар усаа нэрлэх заншлын тусгал: “ Монголчууд энгийн цагтаа ус билчээрийг сонгон малжиж, дайны цагт цэрэг морийг даган нүүдэллэдэг амьдралыг хийдэг учраас хүрсэн газар болгоныхоо газрын гадарга, гол мөрний усан зүйн онцлогийг нарийн нягт ажиглан шинжиж, нарийн ойлгоод, эдгээр онцлогоор нэрэлсэн газрын нэр нь хүмүүст амархан цээжлэгдээд үе улиран уламжилдаг байна[7]”. Монголчууд монгол гэрээ босгож, малжин суурьшсан газраа тэндэх уул усны нэрээр нэрэлдэгээс биш, харин сууршлын газар гэх ухагдхуун буюу нэр өгдөггүй явдал нь “Жангар”-д тусгагдаж байдаг. Дээрх газрын нэрийн жагсаалтаас үзэхэд “ Хүр харусны ‘Жангар’ ”-д байгаль орчинтой холбогдсон газрын нэр голлох байрийг эзэлж байна. Голдуу уул, ус, манх, хөдөө зэргээр нэрэлсэн мөртөө эдгээр нэрээ тодотгон дуудсан тусгай нэр нь ч эдгээр уул ус, байгаль орчныхоо байц байдал, өнгө зэргээс үндэслэсэн байдаг. Жишээлбэл, ээрэм цагаан хөдөө, эрс цагаан хад, цохилгааны цагаан уул гэх мэт.

2. Монголчуудын шүтлэг бишрэлийн тусгал: Монголчууд аль эртнээс бөгийн шашныг шүтэж, аливаа уул ус нэгвүр нь эзэд сахиустай гэж уул усаа хүндэтгэн тахидаг онцлогтой байсан юм. Бурхан шашин монгол оронд уламжлагдан орсны дараа бөгийн шашин ба бурхан шашин харилцан уусалцаж, аажмаар бурхан шашин нь голлох шашин болж хувирчээ. Монголчуудын энэхүү шашин шүтлэгийн хувиралт нь монголчуудын аман бүтээлд ч нэвчин орсон байна. “Асар том ‘Жангар’-д нэг талаар эрт язгуураас нааших янз бүрийн цаг эрний нийгмийн үзэл сэтгэлгээ хийгээд тухайн цаг эрний ертөнцийн үзэлтийн хэв загварт суурилсан шидэт үлгэр, бөө мөргөлийн уран зохиол зэргийн доторх сэдэв сэдэвлэхүүн, үйл явдал, өгүүлэмж модиф, баатрын дүр төрх, урнаар илтгэх арга хэрэглүүр жич газар орны нэрс зэрэг жижиг сажиг зүйлсийг ч уламжлан авч хэрэглэсэн болохоор түүний дотор монголын эртний бөө мөргөлийн ба домог зүйн элемент иххэн хадгалагдаж, нөгөө талаар ‘Жангар’-ийн тархаж хөгжих явцад 16 дугаар зууны сүүлч, 17 дугаар зууны эхнээс аваад их хэмжээгээр монгол орны олонх газар оронд нийдэм дэлгэрч, төрийн шашны байр суурийг олсон буддийн шашны элемент од ч багагүй орсон юм[8]”. “Хүр харусны торгууд ‘Жангар’-ийн газрын нэрт уул, ус, манх зэрэг байгаль газар зүйн онцлогийг үндэслэн нэрэлсэн нэр олон байгаа нь монголчуудын байгаль шүтлэгийн уламжлал, монголчуудын байгаль ертөнцөө хүндэтгэх жич хамгаалах сэтгэлгээгийн тусгалын илрүүлэл хэмээн үзэж болно. Мөн “Жангар”-д бурхан шашны хөдөлгөөний талбар болох сүм, хуралай ба бурхан шашны домогт гардаг тив зэрэг нэрс илэрч байдгаас үүнийг монголчуудын амьдрал дахь шашин шүтлэгийн хувирал жич бурхан шашны хөдөлгөөний ул мөрийн тууль дахь тусгал гэж үзэж болох юм.

3. “Жангар” дархан дэлгэрсэн газар орны орон нутгийн соёлын тусгал: “Жангар” нь адил бус газар оронд уламжлагдан тархах явцдаа адил бус газар орны соёл, заншил зэрийг уусгадаг болохоор дархан уламжлагдсан газар орныхон адил бусаас болж, адил бус газар оронд дэлгэрсэн “Жангар”-ийн бүлгүүдийн агуулга нь хоорондоо зөрөөтэй байдаг. Ялангуяа “Жангар” бол аман тууль болсны хувьд “Жангар”-ийн агуулга нь жангарчтай шууд холбоотой. Ийнх адил бусын жангарчын хайлсан “Жангар”-ийн бүлэгт тус жангарчын орон нутгийн үйлдвэрлэл амьдралын зан заншил, нутгийн аялгуу зэрэг нь зохих хэмжээгээр уусан орох бололцоотой. “Хүр харусны торгууд ‘Жангар’-ийн газрын нэрт ойрд, торгууд нутгийн аялгуугийн үгс довойм илэрч бий. Жишээлбэл, олом, хуралай гэх мэтийн ойрд нутгийн аялгуугийн газрын нэр ба “харанхуй хар бөөрөг”, “оломтой хар бөөрөг” гэх мэтийн торгууд нутгийн аялгуугийн газрын нэр илэрч бий. Иймээс “Жангар”-ийн газрын нэр нь зарим үед орон нутгийн соёл буюу нутгийн аялгууг илрүүлж чадна гэж үзэж болно.

4. Монголчуудын дүрслэг сэтгэхүйн тусгал: Адил бус цаг үе, адил бус улс үндэстэн, адил бус хүмүүний сэтгэхүйн арга хэлбэр нь хоорондоо бүр адилгүй байдаг. Тууль “Жангар” бол монголчуудын ой билгийг харуулсан шилдэг бүтээл болсны хувьд, “Жангар” дахь байгаль ертөнц, Жангар, Жангарын баатарчууд жич хөлөг морь зэргийн дүр дүрслэл нь монголчуудын дүрслэг сэтгэхүйн бүтээгдэхүүн мөн. Үүнээс гадна, “Жангар” дахь газрын нэрсэд мөн монголчуудын дүрслэг сэтгэхүй илэрч байдаг. Жишээлбэл, “үзүүр хязгааргүй тоносон олом”, “эз базгүй ээрэм цагаан хөдөө” гэх зэрэг нь монголчуудын өргөн тал тэнэгэр хээрт оторлон амьдрахдаа юу бүхнийг цөм уудам их, нүдэн хараанд нь хорио туш байдаггүй, үзүүр хязгааргүй уудам гэж үздэг дүрслэг сэтгэхүйн тусгал гэж үзэж болмоор байна. Мөнц “Хүдэр жаарын заан тайж хааны нутаг”, “эзэн Жангарын нутаг”, “өчүүхэн тивийн хааны нутаг”, “төрх алтан хааны нутаг”, “дэх мангасын орон”, “хар хэрмэн гэдэг хааныхан” гэх мэтийн хүмүүний нэрээр нэрлэн нутаг буюу орон гэж хамааруулан балархай буюу тууль дахь газар орны хүрээ хэвчээг илтгэсэн газар усны нэр нь нэг талаар “Жангар”-ийн туульслаг шинжийг харуулахын хамт монголчуудийн дүрслэг сэтгэхүйг илрүүлжээ гэж үзэж болох юм.

Хурангуйлбал, “Хүр харусны торгууд ‘Жангар’-ийн газрын нэр нь өөрийн гэсэн өвөрмөц онцлогтойгоор барахгүй монголчуудын газар усаа нэрлэх заншил, монголчуудын

шашин шүтлэг, дүрслэг сэтгэхүй жич “ Жангар ” дархан уламжлагдсан газар орон буюу зангарчын орон нутгийн соёл , нутгийн аялгуу зэрийг гүйцэд харуулж бий .

Тайлбар:

“ Хүр харусны торгоод ‘ Жангар ’ ” нь Д.Таяа цуглуулан буулгаж тайлбуурлаж , 2011 онд Өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороогоос хэвлэсэн бар хэвлэл болно . Тус хэвлэл нь “Жангарынхан хүдэр жаарын тайж хааны нутгийг оруулсан бүлэг ” , “ миняан төрх алтан хааны түмэн шар цоохор агтыг хөөсөн бүлэг ” , “ Шар хэрмэн хааны бүлэг ” , “ Хөгшин жангарын бүлэг ” гэх дөрвөн бүлгээс бүрэлджээ . “Хүр харусны торгууд ‘ Жангар ’ ” -ийн дөрвөн бүлэгт газрын нэр нийт 49 удаа илэрч , “ Жангарынхан хүдэр жаарын тайж хааны нутгийг оруулсан бүлэг ”-д 20-н газрын нэр , “ Миняан төрх алтан хааны түмэн шар цоохор агтыг хөөсөн бүлэг ”-д 3 газрын нэр , “ Шар хэрмэн хааны бүлэг ”-д 22 газрын нэр , “ Хөгшин жангарын бүлэг ” -д 4 газрын нэр илэрсэн байна .

Зүүлт :

[1][3][6] Д.Таяа зохиов: “ ‘Жангар’-ийн тууль газар зүй судлал □ эртний монголчуудын газар зүйн үзэлтийн мөрдөл ” , Шинжаангийн ардын хэвлэлийн хороо , 2014 он , Р 389 ,404 ,407.

[2] Б.Бүрнбэх: “ ‘ Болзоотын бор толгой ’-ийн очир ” , “ Гавиа зүтгэлийн дурсгал □ профессор доктор Влтер Хейсигийн 80 насны ойд ” , Өвөр монголын соёлын хэвлэлийн хороо , хайлар хот ,1993 он .

[4][5] “Хүр харусны торгууд ‘ Жангар ’ ” , Д.Таяа цуглуулан буулгаж тайлбарлав , Өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороо , 2011 он , Р 133 .

[7]Рэнцэндорж зохиов : “ Монгол газар усны нэрийг хамгаалах тухай шинжлэл ” , Ляонингийн үндэстэний хэвлэлийн хороо , 2016 он ,Р 51 .

[8]Рэнцэндорж : “ ‘ Жангар ’-ийн доторх бөө мөргөлийн ба бурхан шашны элемент ” , “ Гавиа зүтгэлийн дурсгал □ профессор доктор Валтер хейсигийн 80 насны ойд ” , Өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороо , хайлар хот ,1993 он , Р220.

Батан Байн-Дала, С.Н. Цеденова
г. Элиста, Россия

ӨРЭСӨ, МОҢЛ, КИТД УЛСД ХАДЛГДЖ БЭЭСН «ЖАРУҢ-КХАШОР СУВРҢНА ТУУЖ» СУДРИН БҮРТКЛ

Аннотация: *Статья посвящена описанию списков сутры «История о Большой ступы Джарунг-Кхашор», хранящихся в России, Монголии и Китае. Сочинение относится к малоизученным памятникам тибетской литературы. Существует много списков данного сочинения на тодо и худм бичг. Легенда о постройке ступы Джарунг-Кхашор была широко известна монгольским народам.*

Ключевые слова: *тибетская литература, сутра, сочинение, каталог, ойратский, ступа.*

«Жарунг-Кхашор суврһна тууж оршва» /Мон. Byarong ka-šôg-un tuуji orošibai, Ойр. Byarong ka-šog suburyani touji orošibo/ гисн судр болхла шарин шажнла залһлдата судр болна. Эн судр төвд келнэс моңһл келнд эрт цагт орчулгдн, улмжлгдж ирсн туужта. Эн судриг онданар бас “Yeke suburyan Byarong-Kašoriyin eši sonoson getülkü kemēkü”, эсгж “šüm-e subury-a bosqaysan-u sistar orosiba” гиж нерләд ирж. Моңһл, тод үсгин судр ном олн хадһлгдж бээх Өрэс, Моңһл, Китд 3 улсд эн судрин худм моңһл бичгин орчулһ болн тод үсгин орчулһ олнар хадһлгдж бээнэ. Бидни һарт олдсн тод үсгин орчулһнд эн судрин аһулһиг 6 бөлгэр хуваж:

1-гч бөлг: Суврһна нернь хамг бурхдын эмлн үүлдгсн кемэх бөлг.

2-гч бөлг: Ик суврһн Жаруң-Кхашорин зүркнд бурн болн хамг бодь-садь нарин эш үзүлж йөрөл тэвгснэ йосар бүтгсн бөлг.

3-гч бөлг: Гүрү Падмасамбхавугин төрлин үйин тууж делгрнгү закаснас тенгрин окн тодрха эс үзүлсн бөлг.

4-гч бөлг: Жаруң-Кхашор кемән алдршсн ик суврһнд мөргүл-эргүл, тәкл бәрсни ач-тус номлсн бөлг.

5-гч бөлг: Жаруң-Кхашор кемәх ик суврһн түүниг тәвн насна цаг, урьд тавн цөв цаг болх цагт эвдрсниг селвх керг-үүлд белг болн цаг-мөч үзүлсн бөлг.

6-гч бөлг: Жаруң-Кхашор кемәх ик суврһн үүниг эвдрсниг селвн үүлдгс болн өргл-мөрглд сүзглн үүлдгсн ач-тус үзүлсн бөлг.

Эн судрт нурһлж Тисрондецан хаан болн ик багш Падмасамбхаву хойрин күүндвр болна. Судрин экнә кесгт Балб улсин /Непал/ негн шову тежәдг эм күн 4 көвүгән асрад күн болһчкад үлдсн мөңгәрән бурхна шажнд туста ик суврһ бәрий гиж седн хаанас һуйснд хаан зөвшәрж, болвчгн тендк һазрин зәрм күмүс: “*угатя эм суврһ босһхла* хаан, түшмд, байн бүгдин нернд хор болх” гиж бодн хаанд бичә бәрүлтн гиж әәлдхлә, хаан: “*Би босһ гиж үг алдсн, хаан күн нег зәрлгтә за*” гиж келж тер угатя эмәр бәрүлснәс болж тер бәрсн суврһныг “Жаруң-Кхашор суврһн” эсклә “Ам алдсн суврһ” гиж нерлдг болж. Талдан аһулһнь Тисрондецан хаан болн ик багш Падмасамбхаву хойрин күүндвр бөгәд эн ик суврһна ач-тус, түүниг бәрсн эк көвүн тавн, боол-зарц, элжгн, заан көк түүргн гих метин күмүн-әмтни хүв-заяна туск, суврһд яһж дееж өргж шүтх, бурхн шажн төвд орнд делгрсн туск бичж.

Номт А.Д.Цендина 1995-дгч жилд эн судриг төвд келнәс орс келнд орчулсн бәәдг. Тер орс орчулһин өмнк үгд, «Жаруң-Кхашор суврһна тууж» нь төвд урн зокал дотрк шилдг бүтәл биш болвчгн эн судр дотр миф, шидт зүл болн түүжин үүл-керг оln бәәнә. Эн судриг медхго болхла төвд урн-зокалын көгжлтин йовцыг бүрн өөлһхд кецү, эн судр дотр шарин шажна йиртмжиг үзх үзл бичгдсн учрас түүнтә тәнһлцх чихлтә гиж дурдсн бәәдг.[А.Д.Цендина, 1995]

Эн судриг бурхна шажнта монһл келт улсмуд хөөт насна буйнд зөрүлж умшдгнь оln. Бид эн саам Әрәс, Моңһл, Китд 3 улсин хуучн ном-судрин католог үзж эн 3 улсин хадһлмжд «Жаруң-Кхашор суврһна тууж»-ин худм, тод үсгин орчулһ ниит 44 бәәсиг медв, тедгәр судрмудын нәрн бәәдлиг дорк бүрткләс үзнү.

1 Россия

1.1 *Byarong ka-šôr-un tauji orošibai*

Мон.рук., 25л.,22×9см, 20стк.

Коллекция: Библиотека Тувинского этнологического музея "Шестьдесят героев".

См.: Сазыкин Sazykin, A. 1994., Ст.11, М-71

1.2 *Yeke Byarong ka-šôr suburyan-u tauji orošibai*(46ст.)

Мон.рук., сборники, блокнот, 92ст.,14.5×8.5см, 15стк.

Коллекция: Библиотека Тувинского этнологического музея "Шестьдесят героев".

См.: Сазыкин Sazykin, A. 1994., Ст.51, М-739

1.3 *Yeke suburyan Byarong-Kašoriyin eši sonoson getülkü kemēkü* (л. 4а-15а).

Ойр.рук. , сборники, 130л. Рус.бумага, чернила, перо

Коллекция: института востоковедения РАН, Е 90 (Очиров, 31), инв. № 1345

См.: Сазыкин Сазыкин 1988, Ст.108, №425

1.4 *Yeke subury-a Bya-rong kašor-un tauji sonosuyad gettilgegči kemegdekü orošiba*

Переводчик: dgā-bju Pa-čôs-giy rgyalmčan.

Инициаторы перевода: gab-gbyams-ba Blôbjang glosgrub, dgebšis Legs-ldan.

Бур. ксил., 38 л., 44,5х9 (37,5х7), 29-30 стк.

Др. экз.: Q 576, инв. № 3936; Q 1608, инв. № 4968 (л. 10 рукописный); Q 2970, инв. № 6330; Q 3473, инв. № 6910; Q 3547, инв. № 6984 (л. 25-34).

Коллекция: института востоковедения РАН, Н 271 (Агинский дацан, 6 6), инв. № 2678

См.: Сазыкин Сазыкин 2003, Ст.65,№4333

1.5 *Bh[a]rong ka-sôr orosibai* (л. 1a); *Bharong ka-sôr kemeku yeke suburyan-u tuyuji sonosuyad tonilyayci kemeku* (л. 24b).

Переводчик: dgelüng Sis-rab.

Дата перевода: ere usun kluu jil (1772 г.?).

Мон.рук., 25 л., 34x10 (29x7,5), 27-30 стк., рус. синяя бумага с филигранью: «1823», чернила, перо.

Коллекция: института востоковедения РАН, С 48 (КДА, 100), инв. № 463

См.: Сазыкин Сазыкин 2003, Ст.65, № 4334

1.6 *Byarong ka-sôr yeke suburya-[n]u tuyuji sonosuyad tonilyagci kemekü oršibai* (л. 1a);

Byarong ka-sôr kemeku yeke suburyan-u tuyuji sonosuyad tonilyayci kemeku (л. 23b)

Колофон как в № 4334.

Мон.рук., 24 л., 33,5x10,5 (28x7,5), 28-29 стк., рус. бумага, чернила, перо.

Коллекция: института востоковедения РАН, С 90 (I, 34), инв. № 506

См.: Сазыкин Сазыкин 2003, Ст.65, № 4335

1.7 *Bharong ka-sô r orosiba* (л. 1a); *Bharong ka-sôr kemekü yeke suburyan-u tuyuji sonosuyad tonilyayci kemekü* (л. 266).

Колофон как в № 4334.

Мон.рук., 27 л., 33,8x10,5 (29,5x8,5), 24 стк., рус. бумага, чернила, перо.

Коллекция: института востоковедения РАН, С 244 (Руднев, 54), инв. № 674

См.: Владимирцов 1918, с. 1566, № 54., Сазыкин Сазыкин 2003, Ст.66, № 4336

1.8 *Bhā-rong kā-sôr nertü sudur orošibai* (л. 1a); *Ene yeke subary-a Barong kā-sôr kemen aldarsiysan: egüni tuyuji kemebesü* (л. 16); *Bharonkāsôr-a kemekü yeke subaryan-u tuyuji sonosuyad tonilyayci kemekü* (л. 266).

Колофон как в № 4334.

Мон.рук., 27 л., 32,5x11 (27x8,8), 30 стк., рус. бумага с филигранью: «1823», чернила, перо.

Коллекция: института востоковедения РАН, С 385 (VI, 93), инв. №819

См.: Сазыкин Сазыкин 2003, Ст.66, № 4337

1.9 *Byarong ka-sôr kemekü yeke suburyan-u tuyuji sonosuyad tonilyayci kemekü* (л. 266).

Колофон как в № 4334.

Мон.рук., 27 л., 33,4x10 (30x8,5), 28-29 стк., рус. голубая бумага с филигранью: «1820», чернила, перо.

Коллекция: института востоковедения РАН, Q 209, инв. № 3569

См.: Сазыкин Сазыкин 2003, Ст.66, № 4338

1.10 *Yeke suburyan Bjirong ka-šior-un tuyuji orsiba* (л. 1a); *Bjirong ka-šior kemekü yeke suburyan-u tuyuji sonosuyad tonilyayci kemekü* (л. 23a).

Колофон как в № 4334.

Дата переписки: ere siroi bičin jil (1848 г.).

Мон.рук., 23 л., 37,5x10,5 (33,8x10), 28-29 стк., рус. бумага с филигранью: «1845», чернила, перо.

Коллекция: института востоковедения РАН, Q 309, инв. № 3669

См.: Сазыкин Сазыкин 2003, Ст.66, № 4339

1.11 *šüm-e subury-a bosqaysan-u sistar orosiba* (л. 1a); *By-a-rong ka-šor kemekü yeke suburyan-u tuyuji sonosuyad tonilyayci kemekü* (л. 216).

Колофон как в № 4334.

Мон.рук., 22 л., 34x10,3 (29,5x8,5), 27 стк., рус. зеленая бумага, коричневые чернила, перо.

Коллекция: института востоковедения РАН, Q 692/1695/3397, инв. № 4052/5055/6833

См.: Сазыкин Сазыкин 2003, Ст.66, № 4340

1.12 *Byarong ka-sôr kemen aldarsiysan yeke subury-a-yin tuyuji orsiba* (л. 1a); *Byarong ka-sôr kemekü yeke subury-a-[n]u tuyuji sonosuyad tonilyayci kemekü* (л. 226).

Колофон как в № 4334.

Коллекция: Увс аймгийн музей

См.: Увс аймгийн музейд байгаа тод номын жагсаалт

2.4 *Jrong Kesor kemēkü yeke suburyani tuuji sonosöd tonilugči kemēkü orošiboi*

Переводчик с тиб.: Gelüng šesrün

Дата перевода: Ere usun klu jiliyin namuriyin söül saran

Писец: Ubšjur

Ойр. рук. ,24л., 35x11cm, 35стк., кит.бумага, черная тушь.

Коллекция: Монгольская академия наук Институт языка и литературы

См.: Gerelmaa.G 2005,стр.230, №992

2.5 *Jrong Kesor suburyani tuuji orošiboi*

Ойр. рук. ,34л., 36.5x11cm, 28стк., кит.бумага, черная тушь.

Коллекция: Монгольская академия наук Институт языка и литературы

См.: Gerelmaa.G 2005,стр.230, №993

2.6 *Jrong Kesor suburyani tuuji orošiboi*

Ойр. рук. ,36л., 35.5x11cm, 25стк., рус.бумага, черная тушь.

Коллекция: Монгольская академия наук Институт языка и литературы

См.: Gerelmaa.G 2005,стр.231, №994

2.7 *Jrong Kesor suburyani tuuji orošiboi*

Ойр. рук. ,26л., 42x11.5cm, 31стк., бумага ручная работы, черная тушь.

Коллекция: Монгольская академия наук Институт языка и литературы

См.: Gerelmaa.G 2005,стр.231, №995

2.8 *Их суварга би а рүн гэсүрийн тууж сонсоод гэтэлэгч хэмээгдэх оршив*

Мон.рук. ,75л., 9x44.5cm

Коллекция: Монгольская академия наук Институт языка и литературы

См.: Ч.Нарантуяа 2008,стр.120

2.9 *Bya rung kasor-un suburyun-u tuuji kemegdekü neretü sudur orusibai:*

Мон.рук., ,7л., 8.3x30.5cm, 26стк., рус.бумага, черная тушь, калам.

Коллекция: Монгольская академия наук Институт языка и литературы

См.: Няммягмар Б. 2012, ,стр.156, №708

2.10 *Bya rung ka shor gyi lo rgyus pos grol po bzhungs so: (tib) bya rung kasor kemekü yeke suburyun-u tuuji:*

Мон.рук., 21л., 10.5x43.8cm, 31стк., рус.бумага.

Дата перевода: Ere usun luu jil-ün namurun sar-a

Переводчик: dge slong Shes rab

Коллекция: Монгольская академия наук Институт языка и литературы

См.: Няммягмар Б. 2012, ,стр.156, №709

2.11 *Burqan bügüde-yin gray tegüsügsen yeke subury-a jirun qasor(byerung kasor) yin teüke::*

Мон.рук., 27л., 15x21(11.5x16.5)cm, 12стк., рус.бумага. синяя тушь, калам.

Дата передиси: Mongyol-un olan-a ergügsegsen-ü arban dörbedüger on köke quluуan-a jil-ün baras sar-a-yin arban yesün-ü чоу učiral бүридүgsen олjeitü sayin edür-e /1924/

место передиси: Qar-a luu- yin qayirqan-u aru-du bičibei::

Коллекция: Монгольская академия наук Институт языка и литературы

См.: Няммягмар Б. 2012, ,стр.157, №710

2.12 *Bya rung ka shor gyi lo rgyus thos grol bzhugs so:*

Мон.рук., 33л., 9x31(7x26.5)cm, 28стк., рус.бумага.

Дата перевода: Ere usun luu jil-ün namurun sar-a

Переводчик: dge slong Shes rab

Дата передиси: ere usun bičün jil-ün qonin sar-a-yin sin-e-yin arban naiman-a γarγaysan bolai::

Коллекция: Монгольская академия наук Институт языка и литературы

См.: Няммягмар Б. 2012, ,стр.157, №711

2.13 *Жарун хашор суваргын тууж*

Мон.рук., 42л., 35.8x9см, 25стк., рус.бумага, черная тушь, ручка.

Инициатор перевода: Eserü-yin tngri aqai qaγan

Переводчик: jibqulang kemekü toyin

Коллекция: хранящейся в квартире-музее академика Ц. Дамдинсурэна.

См.: Билгүүдэй, Отгонбаатар, Цендина 2018 ,стр.225, №321(МН-986)

2.14 *Byarong kasor subury-a tuyuji kemekü orosibai::*

Мон.рук., 30л., 34.5x8.8см, 30-31стк., кит.бумага, черная тушь, калам.

Коллекция: хранящейся в квартире-музее академика Ц. Дамдинсурэна.

См.: Билгүүдэй, Отгонбаатар, Цендина 2018 ,стр.226, №322(МН-985)

3 Китай

3.1 *üyiledcü bolqu kemen ama aldayсан yeke suburyan-u tuyuji sonosoγsan tedüyiken-iyer yekede getülgegči kemegdekü bičig*

Мон.рук., тетрадь., 20x23см, черная тушь, кисть.

Инициатор перевода: Yeke süsüg bisireltü rabjamba Norbusampel

Переводчик: Lubsangdongrob

Дата перевода: Arban dörbedüger usun morin jil boqda eγen törö gereltü-yin qoyaduqar on qvrban sarayin arban tabun-a /1822/

место перевода: Barayibung keyid

Коллекция: Библиотека Внутренней Монголии

См.: yerüngkei garčag. 1999, , стр.568, № 02726

3.2 *yeke subury-a T:bya-rung-kha-shor-un tuyuji*

Мон.рук., 42л., 13x44см, черная тушь, кисть.

Переводчик: čing huvraq Sireb

Коллекция: Библиотека Внутренней Монголии

См.: yerüngkei garčag. 1999, , стр.569, № 02727

3.3 *yeke subury-a T:bya-rung-kha-shor-un tuyuji sonosu-γad getülgegči kemegdekü orošiba:*

Бур. ксил, 38л., 7x37.6см.рус.бумага.

Инициатор перевода: Rab gbinms pa blovabzang gluskrub, Dkebšis ligš ldan

Переводчик:dkhe e bju pa cuvas gii rkinlmzan aratu

Коллекция: Библиотека Шанхайского отделения Китайской академии социальных наук

См.: yerüngkei garčag. 1999, , стр.569, № 02728

3.4 *yeke subury-a T:bya-rung-kha-shor-un tuyuji sonosu-γad getülgegči kemegdekü orošiba:*

Бур. ксил, 38л., 7x37.6см.рус.бумага.

Инициатор перевода: Rab gbinms pa blovabzang gluskrub, Dkebšis ligš ldan

Переводчик:dkhe e bju pa cuvas gii rkinlmzan aratu

Личная коллекция: Гардь (г. Хух-хото, Преподаватель педагогического университета Внутренней Монголии)

См.: yerüngkei garčag. 1999, , стр.569, № 02728

3.5 *eke suburyan T:bya-rung-kha-shor-riyin eši cinar üzülügsen kemekü orošibo:*

Ойр. рук. 19л., 9.4x36.8см. черная и красная тушь, калам.

Коллекция: Библиотека Академии общественных наук Внутренней Монголии

См.: yerüngkei garčag. 1999, , стр.569, № 02729

3.6 *T:bya-rung-kha-shor kemen aldaršiγsan suburyan-u tuyuji:*

Мон.рук., тетрадь, 26.2x24см. черная тушь, кисть.

Коллекция: Библиотека Академии общественных наук Внутренней Монголии

См.: yerüngkei garčag. 1999, , стр.569, № 02730

3.7 *jarüng gšüür [T:bya-rung-kha-shor] suburyan-u namtar orošiba:*

Мон.рук., тетрадь, 26.2x24см. черная и красная тушь, кисть.

Коллекция: Библиотека Академии общественных наук Внутренней Монголии

См.: yerüngkei garčag. 1999, , стр.569, № 02731

3.8 *yeke subaray-a jarüng kašiyür [T:bya-rung-kha-shor]-yin čedeg sonosqui-bar getülgegči kemen orošiba:*

Мон.рук., тетрадь, 23.3x13.6см. черная и красная тушь, кисть.

Коллекция: Библиотека Академии общественных наук Внутренней Монголии

См.: yerüngkei garčag. 1999, , стр.569, № 02732

3.9 *yeke suburyan T:bya-rung-kha-shor tuwiji-yi soyorqayсан-iyar yekede tonilyaүči kemegdekü sudur orošibai:*

электронный вариант литографии, 20.5x14.6см.

Коллекция: кабинет монгольского языка, Монгольский автономный уезд Фусинь, провинция Ляонин

См.: yerüngkei garčag. 1999, , стр.569, № 02733

3.10 *yeke subaray-a T:bya-rung-kha-shor-un domoq:*

Мон.рук., 32л., 14x50см. калам.

Коллекция: Библиотека Внутренней Монголии

См.: yerüngkei garčag. 1999, , стр.570, № 02734

3.11 *Byarong ka šour kemēkü sudur orošiboi:*

Ойр. рук., 20л., 11x36см. черная и красная тушь.

Личная коллекция: Хогай Бурэнтугэс (1972 г.р., г. Монголкурэ, сомон Монголкурэ)

См.: Mingyad Erdemtü 2009, стр.70, № 10

Деерк бүрткл кехдэн худм моңл, тод үсгин судр ном хадлгдж бээх Эрэс, Моңл, Китд 3 улсин одаһар барлгдсн католог дотр орсн «Джарунг-Кхашор суврһна тууж » судриг цуһаригнь бүрткхиг кичэсн болвчигн бүрн-гүүцд бүртксн гиж келж болшго,моңл ном судрин хадлгдг төвмүдин негн болх Бурядын катологиг цагин харанас болж олж чадснго билэ, дарачар бүрткхиг кичэнэ. Деерк бүртклэс үзхд «Джарунг-Кхашор суврһна тууж » судрин орчулһ моңл үзгэр ниит 44 хув бээх бөгэд үүнд худм үсгин 22 хув, тод үсгин 12 хув бээнэ, тедгэрэс Эрэст 19 хув, Моңл улсд 14 хув, Китд улсд 11 хув хадлгдж бээнэ. Түүн дотр 40 хув һар бичмл, 3 модн бар, 1 чолун барин судр бээхиг бид медв.

Олзлсн литератур

1. *Jaron kašor suburyani touji orošiboi* , Коллекция: [Tod Nomin Gerel Collection](http://www.dlir.org/archive/items/show/11456)
<http://www.dlir.org/archive/items/show/11456>

2. *Jaron kašor suburyani touji* Коллекция: [Tod Nomin Gerel Collection](http://www.dlir.org/archive/items/show/11328),
www.dlir.org/archive/items/show/11328

3. А.Д.Цендина, 1995 - История о Большой ступе Джарунг-Кхашор. Перевод с тибетского языка, введение и примечание // Тибетский буддизм. Теория и практика. Новосибирск, 1995. С. 223–252.

4. Sazykin A. 1994, — *Sazykin Catalogue of the Mongol manuscripts and xylographs preserved in the library of the Tuvan Ethnological museum “Sixty Heroes” // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Tomus XLVII, Fas. 3. Budapest : Academiai Kiado. 467 p.*

5. Сазыкин 1988 — *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института Востоковедения АН СССР. Т. I. М.: Изд-во «Наука». Гл. Ред. Вост.лит., 1988. 507 с.

6. Сазыкин 2003 — *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Российской Академии наук. Т. III. М., 2003, 280 с.

7. Владимирцов 1918 — *Владимирцов Б. Я.* Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук от проф. А. Д. Руднева. // Известия Российской Академии наук. VI серия. Т. XII, № 14. Пг., 1918. С. 1549-1568

8. Сазыкин. Монг. Рукописи. — *Сазыкин А.Г.* Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский Музей Российской Академии наук от Б.Я.Владимирцова. — *Mongolica. Памяти академика Бориса Яковлевича Владимирцова. 1884—1931. М., 1986.*

9. 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 pp*
10. Gerelmaa 2005 — *Gerelmaa G. Brief Catalogy of Oirat manuscripts kept by Institute of language and literature by Gerelmaa Guruuchin. Хэл зохиолын хүрээлэнгийн тод үсгийн номын товч бүртгэл [Каталог рукописей «ясного письма» Института языка и литературы АН Монголии]. Ulaanbaatar: Соёмбо принтинг ХХК, 2005. 270 х.*
11. Ч.Нарантуяа 2008 — *Ч.Нарантуяа Монгол дахь монгол гар бичмэл судрын гарчиг. УБ: 2008. 160 х.*
12. Няммягмар Б. 2012 — *Няммягмар Б. Хэл зохиолын хүрээлэнгийн монгол бичмэл дармал номын бүртгэл, УБ, 2012. 308Х.*
13. Билгүүдэй, Отгонбаатар, Цендина 2018 — *Билгүүдэй Г., Отгонбаатар Р., Цендина А. Д. Ц. Дамдинсүрэнгийн гэр музейн монгол ном судрын бүртгэл [Каталог монгольских рукописей Дома-музея Ц. Дамдинсүрэна]. Нэмэлт галиг болон ном, зохиогчийн нэрсийн хэлхээг хийж, ариутган шүүсэн А. Туранская, Н. Ямпольская. Улаанбаатар: ШУА ХЗХ, Ц. Дамдинсүрэнгийн гэр музей, 2018.*
14. Yerüنگkei garčag 1999 — *Dumdadu ulus-un erten-ü mongyul nom bičig-ün yerüنگkei garčag. Begeјing nom un sang keblel-ün хoriу-a , Begeјing 1999,2310h.*
15. Mingyad Erdemtü 2009 — *Mingyad Erdemtü Šinјiyang –un ili-yin хasag üндүсүтен-ü öbertegen јasax zhu-yin ögeled mongyulčuid-un хadaуalagдајu байу-a mongyul хауүсін nom bičig-un үarčag. Begeјing-ün di sin keblekü üyildebüri, Begeјing, 2009.209h*

Б.Х. Борлыкова, Б.В. Меняев

г. Элиста, Россия

Bu. Mengkai

г. Ланьчжоу, Китай

Т.В. Басанова

г. Элиста, Россия

ФОЛЬКЛОР ХОШУТОВ КАЛМЫКИИ И СИНЬЦЗЯНА: ПУБЛИКАЦИИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-012-00640 (а)

Аннотация: Доклад посвящен обзору публикаций и исследований фольклорных материалов хошутов Калмыкии и Синьцзяна, которые были изданы во второй половине XX-XXI вв. Представленные материалы свидетельствуют о жанровом многообразии устного народного творчества хошутов, их уникальности и самобытности.

Ключевые слова: хошуты, Калмыкия, Синьцзян, фольклор, публикация, исследование, издание, сказки, легенды, песни, благопожелания

Изучение фольклорного наследия хошутов как части традиционного наследия всего ойратского народа является актуальным в условиях возрождения национальной культуры, в образцах устного народного творчества (в легендах, преданиях, сказках, песнях, пословицах и др.) отражаются особенности национального мировидения.

История записи образцов фольклора хошутов в Китае началась только в пятидесятые годы XX века. Это было связано с образованием в 1949 году КНР и созданием в 1950 году Общества по изучению китайского фольклора, которое развернуло «по-настоящему грандиозную собирательскую работу», в том числе и произведений национальных меньшинств [6, с. 23].

Некоторые образцы народного творчества хошуты вошли в ряд сборников «Yöröl maqtāl» («Благопожелания и восхваления», 1980), «Onisya» («Загадки», 1982), «Yöröl maqtāl» («Благопожелания и восхваления», 1983), а также в журнале «Хан Тенгри». К примеру, в статье Бу. Мёнки «Хошуд нутугийин үгөрлмүүд» («Благопожелания хошуты») приведены лучшие образцы благопожеланий хошуты Синьцзяна: «Џигэни үгөрл» («Благопожелание кумысу»), «Бауар гийиңи-ин үгөрл» («Благопожелание гостям»), «Енгниин сасули-ин үгөрл» («Благопожелание обыденному кроплению»), «Сауәни үгөрл» («Благопожелание на праздник Цаган Сар»), «Zusulang-giyin үгөрл» («Благопожелание летовке»).

Сауәни үгөрл

Благопожелание на праздник Цаган Сар

Baldan lama-in abural-du baqtaji
Mingyan tümen jiliyin
Sayāni bayartu kürteji
Šine jiliyin sayān
Šinji belgetei bolji
Arban xara-ni arilji
Arban sayān-ni delgereji
Altan narani tuyān-du
Nartai delkei-in šime-dü kürteji
Mönggün usun metü carcadaq ügei
Moril erdeni metü agiradaq ügei
Ariun tungyalaq tamirtai bolji
Cebeqmed burxan metü öndör nasutai bolji
Nayidan züürüq metü önör bolji
Namsarai burxan metü bayani sidi olji
Abidabai burxan metü öröšönggüi bolji
Önggü-in ceceq metü
Ödön delgereji
Delkei-in ceceq metü
Dēqši delgereji
Önggütei činertei yuun бүкүн-иги сануqsan
Yasün küsel-ni бүридчи бүтүкү-ин [3, 108-109]¹

В 1992 году комиссией уезда Хошут были изданы два сборника «Хошуд шыяни арадийин аман үлигер-ин хубәри ебкимел» («Сборник фольклорных произведений уезда Хошут», 1992), «Bostnuur шыяни арадийин аман зокөлийин емкидкел» («Сборник фольклорных произведений уезда Бостнур», 1992).

В сборник «Хошуд шыяни арадийин аман үлигер-ин хубәри ебкимел» («Сборник фольклорных произведений уезда Хошут», 1992) вошли мифы (Nara sara Arangxa yurba-in tuxai) (О солнце, луне и Арахе); «Nara sara уауәји киртедеқ болуqsan bui» (Почему происходит затмение солнца и луны), «Күн мал үүдх цагт» («О происхождении человека и животных» и др.), легенды («Yabuyan Mergni үлигер» (Легенда о Ёобогон Мергене), «Šara uula-in domoq» (Легенда о Желтой горе), «Хошуд моғини тухай» (Легенда о хошутской лошади), «Сауән сара-ин шинән нигени тухай» (Легенда о первом дне месяца Цаган Сар), и др.), исторические предания, сказки («Gunan nasutai batur» (трехлетний богатырь); «Önöčin Boroljai-in үлигер» (сказка о сироте Боролдже); «Моғои дүртеи көбүүн» (Мальчик со змеиной внешностью); «Dolōn хојуог ниге түјигүг» (Семь плешивых, один коротковолосый); «Ergüü көбүүни үлигер» (Сказка о глупом мальчике); «Zula Aldar хәни тууји» (Повесть о Зула Алдар хане); «Yerin yesün dachuuli-tai хәни көбүүн» (Ханский сын со свитой в девяносто девять человек), «Emegen öbügeni үлигер» (Сказка о старике и старухе), «Аха дүү хоуогийин тууји» (Рассказ о двух братьях) и др.).

¹ Транслитерация — Меняева Б.В.

В сборник «*Vostnuur šiyanı aradiyin aman zokōliyin emkidkel*» («Сборник фольклорных произведений уезда Бостнур», 1992) вошли также мифы, легенды и сказки.

Лучшие образцы сказочного фольклора хошутов Калмыкии, записанные сотрудниками КНИИЯЛИ (ныне КалмНЦ РАН) у сказителей Н. Тюрбеева, Ч. Комаева, О. Бадмаева вошли в четырехтомное издание "Калмыцкие народные сказки" (1969, 1972, 1974, 1976 гг.). В 2010 г. в серии "Наследие предков" учеными КИГИ РАН (ныне КалмНЦ РАН) опубликован сборник "Алtn чеежтя келмрч Боктан Шаня" (репертуар сказителя Шани Боктаева). В сборник вошли предания, сказки, мифы, пословицы сказителя Боктаева Ш.В., представителя субэтноса хошут. В настоящее время аудио- и видеозаписи фольклора хошутов Калмыкии хранятся Научном архиве КалмНЦ РАН, ВГТРК ГТРК Калмыкия, а также в частных коллекциях ученых, краеведов и журналистов.

Научное осмысление фольклора хошутов Синьцзяна началось лишь со второй четверти XX века. Первые исследовательские статьи были опубликованы на страницах журнала «Хан Тенгер», материалах конференций. За последнее десятилетие был опубликован ряд трудов, посвященных проблемам фольклорных произведений хошутов Синьцзяна: У. Осорин [5], Б. Х. Борлыкова, Э. У. Омакаева [2], Б. В. Меняев [4], Mengkai [7], Б.В. Меняев [8], Борлыкова [1] и др.

Литература

1. Борлыкова Б.Х., Меняев Б.В. [О некоторых сюжетных типах волшебных сказок хошутов Синьцзяна // Научный диалог](#). — 2020. — № 6. — С. 207-220.
2. Борлыкова Б. Х., Омакаева Э.У. Песни и музыкальные инструменты ойратов Синьцзяна // Традиционная культура. — 2017. — № 3 (67). — С. 33—45.
3. Бу. Мөнхөө Хоџууд nutugiюin уөрölmüüd (Благопожелания хошутов) // «Хан Тенгер». — Урумчи, 1993. — № 47. — С. 108-109.
4. Меняев Б. В. Журнал «Хан Тенгер» как источник изучения фольклора ойратов Синьцзяна // Проблемы истории, филологии, культуры. — 2017. — № 4. — С. 335—344.
5. Осорин У. Мифы, легенды и предания синьцзянских ойратов и калмыков: сравнительно-сопоставительный анализ. — Элиста: Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН, 2015. — 188 с.
6. Рифтин Б. Л. Герои и сюжеты китайских сказок / Б. Л. Рифтин // Китайские народные сказки / пер. с кит., предисл., коммент. Б. Рифтина. — Москва : Художественная литература, 1972. — С. 5—24.
7. Mengkai, Borlykova B. Kh., Badma V. Menyayev, Wurengaowa Samples Of Written And Verbal Heritage Of Oirat-Mongols Of Xinjiang // European Proceedings of Social and Behavioural Sciences. — Volume LVIII - SCTCMG 2018. — No. 158. — P. 1367-1375.
8. Menyayev B. V., Borlykova B. Kh., Basangova T.G. On Semantic Signs Of Characters In The Magic Tale Of Kalmykia's Hoshuts // European Proceedings of Social and Behavioural Sciences. — Volume 92 - SCTMG 2020. — P. 3166-3172.

М.В. Босхонджиев
г. Хух-Хото, Китай

ПЕРВАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ЭПОСУ «ДЖАНГАР» НА БАЗЕ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО УНИВЕРСИТЕТА НАЦИОНАЛЬНОСТЕЙ И ЦЕРЕМОНИЯ ОТКРЫТИЯ «НАУЧНОГО ЦЕНТРА ДЖАНГАРОВЕДЕНИЕ»

Факультет языка и литературы Китая Северо-Западного университета национальностей при содействии «Научного общества Ойратоведения» с 14 по 15 ноября 2020 года в рамках церемонии открытия “Научного центра джангароведения” провели «Первую научную конференцию по эпосу “Джангар”» на базе Северо-Западного

университета национальностей в г. Ланьчжоу, провинции Ганьсу КНР. В данной конференции приняли участие ученые, исследователи и студенты высших учебных заведений, научно-исследовательских учреждений г. Пекина, г. Сиань (провинция Шэньси) и других городов, автономных округов и провинций Китая (Внутренняя Монголия, Цинхай, Синьцзян, Ганьсу).



Визитной карточкой конференции стали девять исполнителей эпоса «Джангар» - джангарчи, приглашенные из СУАР КНР, а также один исполнитель ойратского героического эпоса «Гесер» - гесерчи Чогсом, проживающий в г. Делкя, провинции Цинхай КНР. Общее количество участников конференции превысило 100 человек.

14 ноября 2020 года в первой половине дня на пленарном заседании выступили декан факультета языка и литературы Китая Северо-Западного университета национальностей профессор Оюун (文英), заместитель секретаря партийного комитета С-ЗУН, зам.декана господин Юсуп, зам.председателя Всекитайской ассоциации работников литературы и искусства СУАР mǎxióngfú (马雄福), научный сотрудник Академии общественных наук Китая, заместитель председателя также по совместительству старший секретарь исследовательского общества «Джангар» Китая д.ф.н. Цеценбат, профессор Университета Внутренней Монголии, руководитель «Научного центра джангароведения» УВМ, д.ф.н. Д.Тая и другие. Также с приветственной речью выступили сказители ойратских героических эпосов. Гесерчи Чогос произнёс «Байн сэнгин йөрэл» (Благопожелание о богатстве), джангарчи Олнбайр из уезда Монголкюря СУАР КНР речитативом исполнил «Жаңһрин 12 баатрин магтал» (Восхваление 12 богатырей Джангара), джангарчи Хонгор из г. Хар-Усн СУАР КНР также в речитативной манере исполнил «Эклц» (Вступление) эпоса «Джангар». Пленарное заседание было содержательным и насыщенным, господин Юсуп и mǎxióngfú (马雄福) официально открыл «Научный центр джангароведения», руководителем данного центра стал доктор, профессор С-ЗУН Бууднгин Мёнкя. В заключительной части исполнителям эпоса «Джангар» и «Гесер», а также ученым и почетным гостям вручили памятные сертификаты, после чего состоялась групповая фотосессия. Работа конференции продолжилась во второй половине дня в двух секциях. Руководителем первой секции был господин Д.Мёнкя (Управление образования СУАР КНР), выступления участников резюмировал профессор Буйнда (Синьцзянский педагогический университет г.Урумчи). В данной секции было заявлено 25 докладов, выступил 21 докладчик. Одним из них был 88-летний джангаровед Төдвин Джамца, один из первых исследователей, кто стал фиксировать «Джангар» в Синьцзяне в конце 70-х годов XX века, distinguished ученый уроженец города Хар-Усн Тарбагатайского аймака СУАР. В докладе автора статьи «Обзор публикаций тувинского эпоса “Джангар”» рассмотрены четыре главы локальной тувинской традиции «Джангара», а именно «Сказка о двух богатырях» (запись Н.Ф. Катанова, 08.08.1889 г.), «Богда Чаңгар хаан» (запись Д.С. Куулар, сентябрь 1957 г.), «Коңгар Баадай» (запись С.А.

Сарыг-оол и О. Маад, 31.10.1951) и «Коңгар Маадыр» (запись Э.Х. Ооржак, 1971 г.). Данные главы в разные годы были опубликованы в России, Монголии и Китае.

Вторую секцию возглавил профессор Нарс (С-ЗУН), рецензенты, профессора Тая (УВМ) и Бат (С-ЗУН). Во второй секции было зачитано 20 докладов из 25 заявленных.

15 ноября 2020 года с докладами выступили 10 ученых, затем профессора Буйнда и Бат резюмировали работу секций и д.ф.н. Цэвшиг (С-ЗУН) подвел итоги состоявшейся конференции. До начала конференции был издан сборник материалов конференции, куда вошли 64 статьи, 13 из них на китайском языке, 50 статей на монгольской письменности «худам бичиг» и 1 статья на «тодо бичиг». Во время проведения конференции и после её завершения джангарчи исполняли главы из эпоса «Джангара» в разных стилях, многие сопровождали свое исполнение на двухструнном смычковом народном инструменте ойратов – товшуур.

Таким образом, от синьцзянских джангарчи Хонгор (г. Хар-Усн), джангарчи Олнбайр (уезд Монголкюра Или-Казахского автономного округа), джангарчи Байнда (Боро-Тала-Монгольский авт.округ, уезд Жинг), джангарчи Мандла (Баян-Гол-Монгольский авт.округ, уезд Байнбулг), джангарчи Батжав (Боро-Тала-Монгольский авт.округ, уезд Аршан), джангарчи Баттөмр (уезд Монголкюра), джангарчи Санжара (Баян-Гол-Монгольский авт.округ, уезд Хошуд), джангарчи Батнасн (Хобоксар-Монгольский автономный уезд) и гесерчи Чогсом (г.Делкя, провинции Цинхай) в студии звукозаписи Северо-Западного университета национальностей в лабораторных условиях были записаны главы героических эпосов. Несмотря на плотный график работы конференции автору статьи и Наранмандах (аспирант Ланьчжоуского университета, уроженцу Убсунурского аймака Монголии, субэтническая принадлежность – дербет) удалось взять двухчасовое интервью у 69-ти летнего гесерчи Чогсома, который в кратком изложении рассказал о 12 деяниях (главах) Гесера. Исполнение одной главы длится от одного до трех часов, связи с этим организаторы конференции составили индивидуальный план записи для престарелого, но крепкого духом и телом гесерчи (утром, в обед и вечером), чтобы дать возможность для отдыха. Несмотря на то, что главы «Гесера» объемные и их исполнение требует умственной и физической концентрации, достопочтенный Чогсом удовлетворил нашу просьбу. В процессе интервьюирования ойратский гесерчи сообщил, что в его репертуар входит эпос «Хан Цэнгэл», протяжные песни, благопожелания и другие жанры фольклора Кукунорских хошутув. Как отметил руководитель «Научного центра джангароведения», проф. Бууднгин Мөнкя: «Наш центр планирует переложение и издание зафиксированных эпосов на старомонгольской и ойратской письменности. Кроме того, в центре создадут три отдела, которые будут заниматься переводом, развитием, популяризацией и всесторонним научным изучением героического эпоса “Джангар” и проведением конференций», - резюмировал перспективы работы центра.

В заключение отчетной статьи хотелось бы отметить, что китайское джангароведение хотя и началось в пятидесятых годах прошлого столетия, однако в последние 30 лет наблюдается повышенный научный интерес как самих ойратских ученых и исследователей, так и других монголоведов к культурному достоянию – эпосу «Джангар». За сравнительно короткий отрезок времени джангароведы Китая провели более 20 научных конференций, издали тексты эпоса на письменности тодо и худам бичиг, также активно переводят и популяризуют «Джангар» на китайском и английском языках. Ежегодно публикуются монографии, также по различным темам связанным с «Джангаром» проходит защита докторских, кандидатских и магистерских диссертаций, общее количество всех изданий (тексты, монографии, диссертации) превысило триста работ, а количество статей в научных журналах, сборниках давно перевалило тысячный рубеж. Кроме того, в мае месяце 2016 года в г. Урумчи Синьцзянского педагогического университета (руководители д.ф.н., проф. Ц.Бату и преподаватель О.Тайван) и в октябре 2016 году в г. Хух-Хото Университета Внутренней Монголии (руководитель д.ф.н., проф. Д.Тая) открылись два научных центра по джангароведению. И в наши дни продолжается фиксация аутентичного полевого материала

от синьцзянских джангарчи, по сведениям, приведенным проф. Д.Таяа за сорок лет кропотливой экспедиционной работы удалось зафиксировать 295 глав «Джангара» у ойратов Синьцзяна. Эти факты свидетельствуют о живом бытовании эпоса «Джангар» в среде ойратов СУАР Китая и активном изучении эпического наследия китайскими джангароведами.

Приложение



Пленарное заседание. Выступление д.ф.н., проф.Даван Тая
«Японское джангароведение в первой половине XX столетия»



Джангарчи из Баян-Гол-Монгольский авт.округа Синьцзяна вручают трехтомное издание Баянгольского «Джангара» руководителю «Научного центра джангароведения» С-ЗУН, проф. Бууднгин Мөнкя



Памятная фотография с достопочтенным ученым-джангароведом Төдвин Джамца



Выступление аспиранта, ныне к.ф.н
Босхомджиева Мергена Владимировича
«Обзор публикаций тувинского эпоса “Джангар”»



Запись ойратских героических эпосов в Северо-Западном университете национальностей



Памятная фотография с ойрат-хошутским гесерчи Чогсом из Кукунора (Цинхай)

Бямбаахүү Нанжид
г. Улан-Батор, Монголия

МОНГОЛ ТУУЛИЙН ҮҮССЭН ЦАГ ХУГАЦААНЫ ТАЛААРХ ЭРДЭМТДИЙН ЗАРИМ САНАЛ ДҮГНЭЛТИЙН АСУУДАЛ

Аннотация: *Монгольский эпос является весомым вкладом внесенный монголами в мировой фонд фольклёра. Со времен своего возникновения эпос претерпел немалые изменения и пройдя долгий путь развития обогатился и впитал в себя плоды одарённых умов многих поколений. Но, до сих пор, изучение монгольского эпоса, в основном было направлено в исследовании его поэзии, как о феномене искусства, его красочного выражения, о его образе, структуре, манере сочинении, сюжете и мотиве. Прежде всего эпос является художественным произведением и следовательно такой подход исследования это должное. Но всё же такие вопросы как, когда именно и как возродился монгольский эпос, какой путь развития прошёл, чтобы встретится с современностью, до сих так и не был основательно изучен. Особенно, по вопросу даты возникновения монгольского эпоса у ученых, до сих пор, нету единого мнения, до сих пор вокруг этого вопроса ведутся горячие споры.*

Ключевые слова: *эпос, эпосоведение, историзм, этнография, археология, происхождения эпоса.*

Монгол тууль бол манай ард түмний дэлхийн аман зохиолын санд оруулсан дорвитой хувь нэмэр юм. Тууль үүссэн цагаасаа хойш олон үеийн авьяас билигтний оюун ухаанаар сэлбэгдэж, баяжсаар эдүгээ хүртэлх урт замыг туулахдаа, хөгжлийн тодорхой үе шатуудыг дамжсан нь мэдээж. Тэгтэл одоо хүртэлх монгол туулийн судалгаа нь гол төлөв түүний шүлэгзүй, уран сайхны гайхамшиг, яруу хэллэг, дүр дүрслэл, бүтэц, зохиомж, мотив зэрэгт голлон чиглэжээ. Тууль бол юуны өмнө уран сайхны бүтээл мөн тул ийм судалгаа байх нь зүйн хэрэг. Харин монгол тууль чухам хэзээ, хэрхэн үүсч, улмаар хөгжлийн ямар ямар замыг дамжин туулсаар өдгөөтэй золгосон бэ? гэдэг асуудал нухацтай судлагдаагүй байна. Ялангуяа монгол тууль үүссэн цаг хугацааны талаар эрдэмтэд нэгдсэн дүгнэлтэд хүрч чадаагүй, ихээхэн маргаантай байсаар өнөөдөртэй золгожээ.

Монгол туулийн үүслийг эн тэргүүнд хөндсөн эрдэмтэн бол Б.Я.Владимирцов юм. Тэрбээр түүхч Рашид-Ад-Дин (XIII зууны эцэс XIV зууны эхэн), Гүржийн нэр нь үл мэдэгдэх түүхч (XIV зуун)-ийн зохиолыг үндэслэвэл, монголчууд чухамхүү туульс бүтэх үед

амьдарч байжээ. Монголчуудын дунд дэлгэрч байсан туульсын санаа, туульсын сэдэв нь XII зууны эцэс XIII зууны эхэнд хөгжиж, ер бусын тодорхой нарийн хэлбэрийг олоод, том том туульс, дуу, домог үлгэр, магадгүй дэлгэрэнгүй туульсыг буй болгосон байж болно. Зөвхөн их аян дайн хийж, их газар орныг байлдан дагуулснаар барахгүй, тэрхүү олон дайн тулаан хийгээд дайчин алдар нь туульсын сэдвийг хөгжүүлэхэд зохистой нөхцлийг буй болгожээ [7, с. 4-5; 8, с. 326].

Н.Поппе феодалуудын хоорондын дайн туульд өргөн тусгагдсаныг дурдаад, феодалуудын хоорондахь дайн гэж буй энэ цаг нь баатарлаг туулийн хэлбэр бүрэлдэн тогтсон XIV-XVII зуун бөгөөд чухамхүү Халх Монголын баатарлаг тууль нь XIV-XVII зууны тэрхүү феодалуудын дайныг хурц тод тусгажээ [18, с. 40, 57].

Г.Д.Санжеев монголын баатарлаг тууль нь XII-XIII зуунд бөөгийн дуудлагын суурин дээр үүссэн гэдэг нь маргаангүй юм [21, с. 12].

М.П.Хомонов. Монголын ард түмний тууль нь Нийтийн тооллын I мянганы II хагасын түрүү үед буй болсон [24, с. 4].

Г.Ринчинсамбуу Монгол ардын баатарлаг туулийн их эртнийх нь эхийн эрхт ёсны үетэй холбоотой. Туулийн дотор бүсгүй хүн эр хүнээс илүү эрх мэдэлтэй бөгөөд үйл явдлын хамаг санаачлагыг гартаа авч, эр хүн зөвхөн түүний хавсарга мэтээр гарч байна. Энэ үзэгдэл их төлөв ойрад, эхирид-булгадын тууль, мөн халхын зарим туульд байдаг [20, с. 159].

Зарим судлаач Хүннүгийн Маодун хаантай холбогдон, нэгэн үйл явдал нанхиад сурвалж бичигт тэмдэглэснийг тайлбарлахдаа, Хүннү улс (НТӨ III зуун – НТ I зуун)-ын үед туулийн үүсэл нь тавигдсан байсан бололтой гэсэн. Үүнд, Маодун намайг дагаж харваагүй эрсийг цаазална гэж өөрийн хүмүүст сануулсны дараа, тэр хайртай морио харваж. Түүний хүмүүсийн зарим нь морийг нь харвахаас айжээ. Тушаал дагаагүй хүмүүсийг тэр цаазалж. Удалгүй тэр өөрийн хайртай эхнэрээ харваж. Зарим цэрэг нь мөн түүний эхнэрийг харвахаас татгалзсанд тэднийг цаазлав. Хэсэг хугацааны дараа Маодун өөрийн эцгийн аргамаг хүлгийг харвасанд, түүний цэргүүд бүгд тэр морийг харвасан байна. Дараа нь их ав хоморгын үеэр Маодун боломжийг ашиглан, өөрийн эцэг Түмэнг харвасанд, түүний хүмүүс агшин зуур Түмэнд үй олон сум зоожээ. Тийнхүү Түмэнг алж, Маодун хаан сууж [24, с. 38]. О.Латтиморе иймэрхүү өгүүлэмж Хятадын түүх бичлэгийн уламжлалд байдаггүй. Харин энэ бол хүннүчүүдийн домог, туульсын тусгал байх [2, с. 463-465].

С.Ю.Неклюдов Монгол туулийг судлагч хэн бүхэн монголын эзэнт гүрний үеийн хурц үйл явдлууд (дараа нь Ойрадын), өөрөөр хэлбэл энэхүү Монголчуудын эрин цагийн ул мөр шууд тусгал туульд байхгүй байгааг сайн мэддэг. Монголчуудын баатарлаг туульс нь эрт баларлаг шинжээрээ Чингисийн эрин үеэс өмнө маш эртний хэлбэрээр хэлбэржиж тогтсон агаад энэ онцлогоосоо шалтгаалан хожмын түүхэн хэрэг явдал бага өртсөн байх талтай. Гарал үүсэл, мөн чанараараа төр улсын өмнөх хэлбэр бүхий учраас үгийн явцуу утгаараа “түүхэн бус” шинжтэй байгаа нь түүхийн элементүүд олноор туссан Дундад Азийн түрэг ард түмний туульсаас өөр замаар хөгжсөн байна [17, с. 80-81].

Г.Сүхбаатар Маодуны тухай эл өгүүлэмж нь Хүннүгийн үед тууль эхэлж үүсэл нь тавигдаж байсныг хятад түүхчин ашигласан байж болно [22, с. 137].

Ш.Гаадамба Монгол тууль эхийн эрхт ёсноос эцгийн эрхт ёсонд шилжих үед үүссэн учраас түүнд хуучин архаг туулийн бусад үлгэр домоглолын агуулга нь хэвээр үлдэж, түүхэн тодорхой агуулга төдүй л туссангүй [9, с. 256].

Е.М.Мелетинский түрэг-монгол баатарлаг туульсын үндэс нь манай тооллын VI зууны үед бүрэлдсэн бөгөөд нүүдэлчин-малчид овогт ёсны байгууллаас цэрэг аймгийн улс төрийн холбоонд, улмаар феодалын төр улсын хэмжээнд шилжсэн нь өөрийн шинжээрээ баатарлаг чанартай байсан нь түүний (баатарлаг тууль А.О)-г туурвих нийгмийн үндэс болсон [14, с. 251].

БНХАУ-ын судлаач Мандах баатарлаг тууль бол баатарлаг эринд үүсэж хөгжжээ. Тэр бол энэ үеийн омог аймгийн хоорондын зөрчил мөргөлдөөн ба дайн дажинаар түүхэн ахуй болгож баатрыг шүтэж, баатрыг хүндлэх үзэл сэтгэлгээний үндсэн дээр эртний домог үлгэр,

домог, баатар эрийн дуу зэрэг уран бодисын утга сэдэв, арга хэлбэрийг уусган шингээж авсны үр дүн мөн [12, с. 73] гэсэн боловч тодорхой цаг хугацаа заагаагүй байна.

Тайчууд Мансан Монголын эхний үеийн баатрын туулиуд эхийн эрхт ёсны овог төрлийн нийгмийн үе, овог төрлийн нийгмийн аймгийн холбооны үе ба боолт байгуулалт нийгмийн үед зохион бүтсэн буюу тэр үеийн нийгмийн ахуй байдлыг тусгасан зохиолууд болно [13, с. 284].

Ринчиндорж Монгол баатарлаг тууль, түүгээр үл барам Монгол-Түрэг баатарлаг туулийг Сибирийн ойн иргэний дотор эхлэн үүссэн гэдэг үзлийг баталж болно. Монголын түүхээс үзвэл, одоогоос 1500 жилийн өмнөх үед олон монгол аймгууд хийгээд янз бүрийн түрэг аймгууд хамтаар өмнөд Сибир ба төв Азид ойр зэргэлдээ аж төрж байв. Энэ бол монгол туулийн үүссэн он цаг болно [19, с. 5-6]. Эл зохиогч өдгөөгөөс 1500 жилийн өмнө гэсэн нь ойролцоогоор VI зууны эхэн үе юм.

Дээрх судлаачид тууль үүссэн он цаг хэмээн, VI зууныг цохон дурдаж буй нь түрэгчүүд өдгөөгийн Монгол улсын нутагт баруун талаас нэвтрэн орж ирж байсан цаг үеийг сануулж байна. Магадгүй монгол, түрэгчүүд хоорондоо тун ойр буюу хамт нутаглаж агсан тэр цагт монгол, түрэг тууль зохиогдсон байж болно гэх санаа цухалзаж буй мэт. Ер нь Зөвлөлт, Оросын зарим эрдэмтэн манай хоёр ард түмний туулийг түрэг-монгол (тюрко-монгольский эпос) тууль хэмээн, хамтатган томъёолсон нь бий.

“Монголын нууц товчоо”-г судалсан эрдэмтэд, уг зохиолд, монгол туульсын шүлгийн хэсэг, зохиомж, дүр дүрслэлийн арга зэрэг зүйлс уламжлагдан ирснийг үндэс болгон, монгол тууль нь “Монголын нууц товчоо” зохиогдохоос өмнө нэгэнт буй болсон. Тэгээд “Монголын нууц товчоо” нь туульсын үг хэллэгийг хэрэглэн, зарим хэсэг нь туульсын уламжлалаар зохиогдсон гэжээ.

Ийм үзэл баримтлал дэвшүүлсэн эрдэмтэд В.В.Бартольд [5, т. 1, с. 91], А.С.Козин [11, т. 1, с. 47-75], В.Хайссиг [1, с. 14-18], Г.И.Михайлов [15, с. 12; 16, с. 64-67], Л.Леринц [3, с. 117-124], Поуха [4, с. 8-9], Шаракшинова [27, с. 57]8 Неклюдов [17, с. 230], Г.Билгүүдэй [6, с. 263-275] нарыг дурдаж болно.

А.Очир “Монголын нууц товчоо”-нд хоёр удаа тэмдэглэгдсэн **мангас (manggus)** гэдэг нэрийг шинжлэн, мангасын гарал, нэрийн үүслийг тайлбарлахын ялдраа, “Монголын нууц товчоо”-нд мангасыг илэрхийлж буй дүр, дүрслэлийн онцлог хийгээд, өгүүлэмжийн ерөнхий агуулга нь чухамхүү монгол туулийн баатар-мангасын хүн бусын үлэмж хүчтэй, харгис хэрцгий үндсэн дүр төрх нь “Монголын нууц товчоо” зохиогдохоос өмнө аль хэдийн төлөвшин тогтоод, уран сайхны дүрийн хувьд аливаа тайлбаргүйгээр бүрэн ойлгогдохоор болсон байжээ [23, с. 436-437]. Энд зохиогч монгол тууль XIII зуунаас өмнө бүх талаараа бүрэн төлөвшчихөөд байсан гэсэн санал гаргасан байна.

С.Дулам халх туулийн хожмын уламжлалд туульсийн баатруудыг түүхэн бие хүмүүстэй холбох, бурхан шашны хангал дөгшидын дүртэй адилтгах хандлага арвин болсон гэж үзэж болно [10, с. 20].

Д.Цэрэнсодном баатарлаг туулийн хожуу үеийн дурсгалд монголчуудын удам угсаагаа тэмдэглэдэг угийн бичгийн нөлөө ажиглагдаж байгаа нь анхаарууштай сонин баримт болно. Энэ нь барагцаалж бодвол, Монгол угсаатан бичиг үсэгтэй болсон цаг үетэй холбоотой гэж үзэж болох агаад ойролцоогоор 1500-2000 жилийн тэртээд холбогдох боловуу гэж таамаглаж байна гээд шинжааны торгуудын Жангарын Үйзэн – Алдар хааны өргөөлсөн бүлгийн эхлэл хэсгээр жишээ авчээ [26, с. 9].

Дээр өгүүлсэнээр, монгол тууль үүссэн хугацааны талаар эрдэмтдийн санал асар хол зөрөөтэй байна. Зарим судлаач монгол тууль үүссэн хамгийн анхны хугацаа гэж эхийн эрхт ёсны үеийг зааж байгаа бол, нөгөө зарим судлаач НТ XIV-XVII зуунд монгол тууль хэлбэршин тогтсон гэж үзэж байна.

Түүхчдийн үзэж буйгаар бол, монгол нутагт эхийн эрхт ёс ойролцоогоор одоогоос 40000 жилийн өмнө эхэлжээ (Монгол улсын түүх 2004: 387). Чингэхүл, монгол тууль үүссэн хугацааны тухай эрдэмтдийн санал хоорондоо хэдэн арван мянган жилээр зөрж байна. Судлаачдын санал ийм хол зөрөөтэй байгаа нь тун ч үнэмшил муутай санагдана. Өнөөгийн

судалгааны энэхүү байдал нь нэг талаас монгол туулийн үүслийн судалгаа ямар түвшинд байгааг илтгэхийн хамт, нөгөө талаас туулийн үүслийн тухай судалгааны аргагүйгээ ч эргэж харууштайг сануулж байна.

Ном зүй

1. Heissig W. Die mongolischen Heldenepen .Struktur und Motive. Opladan, 1979. - p. 9-14
2. Lattimore O. Inner Asian frontiers of china. Boston, 1967. -
3. LöRINcz, L., Ein historisches Lied in der Geheimen Geschichte der Mongolen, in: Researches in Altaic Languages, Budapest 1975, 117–124
4. Poucha, P. Die Geheime Geschichte der Mongolen als Geschichtsquelle und Literaturdenkmal. //Ein Beitrag zu ihrer Erklärung, Prague, 1956. (Arhiv orientalni, Supplementa. №4)
5. Бартольд В.В. Сочинения. Том 1. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Москва, Наука. 1963. -763х.
6. Билгүүдэй Г. “Монголын нууц товчоо”-н дахь туулийн уламжлалаас //Төв Азийн тууль. Олон улсын симпозиум бага наадам. УБ., Мөнхийн үсэг. 1998. - 264-275х.
7. Владимирцов Б.Я. Монголо-Ойратский героический эпос. Пере., вступит. Ст. И примеч. Пг-М., Гос. Изд-во. 1923. -254с.
8. Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. Москва., Вост. лит. 2003. – 608 с.
9. Гадамба Ш, Сампилдэндэв Х. Монгол ардын аман зохиол. УБ., Улсын хэвлэлийн газар.1988. -363х.
10. Дулам С. Халх туулийг түүхчлэх гэсэн оролдлого. //Аман зохиол судлал (SF) Tomus XXXIII. Fasc. 1-11. Улаанбаатар., Соёмбо принтинг. 2012. - 16-30т.
11. Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Mongol-un niyuca tobciyan. Юань чао би ши. Монгольский обыденный сборник. Том I. Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарии. М.; Л., Издательство Академии наук. 1941. - 619 с.
12. Мандах. Баатарлагийн тууль үүсэж төрсөн нийгмийн суурь. //Төв Азийн тууль. Олон улсын симпозиум бага наадам. Улаанбаатар, Жиком.1998. – 71-73т.
13. Мансан Тайчууд. Монгол баатарлаг туульсын үүслийн цаг үеийн тухай өгүүлэхэд. //Төв Азийн тууль. Олон улсын симпозиум бага наадам. Улаанбаатар, Жиком. 1998. – 237-239.
14. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Москва, Вост. лит. 2004. - 462т.
15. Михайлов Г.И. Литературное наследство монголов. Москва, Наука. 1969 -173т.
16. Михайлов Г.И. Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста., Типография Совета Министров КАССР. 1971. – 235т.
17. Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. Москва, Наука . 1984. - 309т.
18. Поппе Н. Халха-Монгольский героический эпос. Москва-Ленинград, Издательство Академии наук СССР. 1937. – 127с.
19. Ринчиндорж. Монгол баатарлаг туулийн үүсэл хөгжлийн тухай. Монгол баатарлаг туулийн чуулган I. Үндэстний хэвлэлийн хороо. (Монгол бичгээр) Бээжин, 2007. - 1329х.
20. Ринчинсамбуу Г. Монгол туулийг үечлэх асуудалд. //Монгол судлалын зарим асуудал (SM) Tomus IV. Fasc. 10-21. УБ.,ШУАХ. 1964.
21. Санжеев Г.Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. Ленинград, 1937. – 170т.
22. Сүхбаатар Г. Монголын эртний түүх судлал. I боть: Хүннү нарын аж ахуй, нийгмийн байгуулал, соёл, угсаа гарвал. (МЭӨ IV-МЭ II зуун). УБ., Бемби сан. 2000. -240т.

23. Тайжиуд Аюудайн Очир. Монголын түүхийн судалгаа. Боть III. Угсаатны судлал нэрзүйн бүтээлүүд. УБ, Соёмбо принтинг. 2011. -400х
24. Таскина В.С. Материалы по истории Сюннү (по китайских источникам). Предисловие, перевод и примечания В.С.Таскина. М., Наука. 1968 -177т.
25. Хомонов М.П. Абай Гэсэр-хубун: Эпопея (эхирит-булагатский вариант). Улан-Удэ., АН СССР СО Бурятский КНИИ. 1961. – 231т.
26. Цэрэнсодном Д. Монгол туулийн эхэндэх эртний эрин цагийн тэмдэглэл. //Аман зохиол судлал (SF) Tomus XXXV. Fasc.1-13. Улаанбаатар, 2014. – 3-9х.
27. Шаракшинова Н.О. Геройко-эпическая поэзия бурят. Иркутск, Изд-во Иркут. гос. ун-та. 1987. – 304т.

Э.Г. Валетова
г. Элиста, Россия

НОВЫЕ СКАЗКИ РИММЫ ХАНИНОВОЙ В ШКОЛЬНОМ ИЗУЧЕНИИ (НА ПРИМЕРЕ СКАЗОК «ОДИНОКОЕ ДЕРЕВО», «АЛЬБИНОС», «ГЕРЮШ»)

Аннотация. В статье рассмотрены три сказки русскоязычного калмыцкого писателя Риммы Ханиновой «Одинокое дерево», «Альбинос», «Герюш» как оригинальные тексты и в калмыцком переводе. Эти сказки Р. Ханиновой в современном литературном процессе Калмыкии интересны с точки зрения включения их с параллельными калмыцкими переводами в качестве дидактического материала на уроках калмыцкого языка и литературы в школе. Это позволит учащимся познакомиться с особенностями переводческого мастерства, сопоставить параллельные тексты произведений, совершенствовать знание национального языка. Молодое поколение на примерах этих литературных сказок углубит свои представления об истории, культуре, природе родного края.

Ключевые слова: сказка, русскоязычная калмыцкая проза, современный литературный процесс, школьное преподавание калмыцкого языка и литературы.

Имя Риммы Ханиновой, писателя и литературоведа, широко известно в литературном и научном мире России. Ее творчество стало объектом и предметом исследования во многих статьях отечественных и зарубежных литературоведов, изданы книги, например, коллективная монография «Метафоры и метаморфозы поэзии Риммы Ханиновой» [3], монография Д. Ю. Топаловой [5], коллективное учебное пособие «Диалоги во времени и пространстве: поэзия Риммы Ханиновой» [2].

Римма Ханинова — поэт, прозаик, драматург, переводчик. Ее произведения адресованы прежде всего взрослой аудитории, пишет она и для детей — стихи, сказки. Новые сказки созданы писателем недавно, начиная с весны. Всего их в этом неименованном цикле пока двадцать пять. Первые десять сказок были представлены на белорусском сайте «Созвучие» 7 апреля этого года, затем последовало продолжение. Переводятся они на калмыцкий язык народными поэтами Калмыкии Эрдни Эльдышевым и Верой Шуграевой, поэтом Эрдни Канкаевым. Из этих сказок журналом «Байр» опубликовано «Одинокое дерево» в переводе Э. Канкаева («Һанц модн») [10, с. 8]. В газете «Хальмг үнн» сказка «Безымянный» [13, с. 9] дана с параллельным калмыцким переводом Э. Канкаева «Нерн уга» [11, с. 9]. Отметим, что Эрдни Патаевич Канкаев — директор Большецарынской средней школы № 2 имени М. В. Хонинова, активно участвует в пропаганде калмыцкого языка и литературы, в том числе творчества Михаила Ванькаевича Хонинова (1919–1981).

Объектом нашего исследования стали три сказки Риммы Ханиновой — «Одинокое дерево», «Альбинос», «Герюш». Предметом нашего исследования является анализ этих

оригинальных текстов и их калмыцких переводов как возможный дидактический материал на уроках калмыцкого языка и литературы в школьном преподавании.

Первой была написана сказка «Одинокое дерево» (17 марта 2020 года). Возможно, ее написание и наименование связано с режимом самоизоляции в период коронавирусной инфекции, когда домашнее пребывание, ограниченное в пространстве, вызвало авторское желание снять эти границы художественным произведением. Вероятно, поэтому во флэшмобе «Читаем наших!», организованном Национальной библиотекой им. А. М. Амур-Санана, прозвучали и сказки Р. Ханиновой, представленные видеороликами с участием преподавателей и студентов Колледжа искусств им. П. О. Чонкушова, сотрудников Национальной библиотеки, заслуженной артистки РК Веры Тепкеевой.

Первая сказка включает мотив одинокого дерева, известного в фольклоре монгольских народов. Сюжет об одиноком дереве, растущем в калмыцкой степи, стал для автора поводом напомнить о том, что значит одиночество, семья, родственные связи, народные обычаи в современности. Дендрологический персонаж настолько стар, что и забыл, как его зовут, то есть для автора неважно, к какому виду принадлежит дерево (тополь ли, клен ли, акация ли и т.п.). А что тогда важно? Вероятно, история одиночества дерева, которая может быть понята по-разному: например, раньше здесь росло много деревьев, другие высохли, исчезли, осталось жить самое старое из них; другой вариант: выросло здесь только одно дерево, остальные не прижились в этой почве. Философский смысл этой сказки обусловлен универсальным образом дерева вообще: древо жизни, мировое древо. Деревя, тем более ценного в безлюдной и безводной степи. И вот однажды возле одинокого дерева остановилась машина, из которой выбежала маленькая девочка. Она обняла его ствол и прикрепила к ветке свой розовый бантик. Мама рассказала девочке о народном обычае завязывать на дереве ленточку желаний, которое обязательно исполнится.

«— Потому что доброе? — спросила дочка.

— Доброе, ведь это дерево жизни, — сказала мама. — Береги его» [15].

Сказочный компонент в тексте обусловлен жизнью старого дерева, а также активизирован образом розовой ленточки: «Розовая ленточка весело поздоровалась с веткой и погналась за ветром» [15]. Призыв беречь дерево, произнесенный мамой девочки, актуализирует посыл сказки калмыцкого писателя — беречь все сущее, все живое, это переключается и с буддийскими постулатами: сострадание и милосердие ко всему сущему в мире, в том числе к слабому, старому, малому, одинокому. Розовый цвет ленточки ассоциируется с весной, возрождением, детством.

В этой сказке автор обратился к народным традициям калмыков. Одинокие, отдельно растущие деревья являются священными и становятся объектами поклонения. У калмыков существует обычай завязывать цветные ленточки на дереве. Такой обычай издревле существует у всех буддистов (монголы, буряты). Дерево является как бы проводником между небом и землей. И, когда калмык завязывает ленточку на дереве, проговаривая молитву или желание, то, по народным верованиям, желание исполнится.

Можно напомнить о том, что в калмыцкой степи, на южном склоне хребта Хамур, растет одинокий тополь, которому более ста лет. Разные легенды объясняют появление этого дерева в нашей степи. По одной версии, семя тополя посадил в начале прошлого века буддийский монах, возвращавшийся из Тибета. За это время высота лавролистного тополя достигла 20 метров, а ствол уже не обхватить одному человеку, тем более маленькой девочке из сказки писателя. Буддийский комплекс, созданный в 2013 году возле дерева, включает восемь ступ, ограду с цветными ленточками. Недавно этот памятник природы в европейском конкурсе «Дерево года — 2020» занял почетное третье место.

В калмыцком переводе ханиновской сказки «Одинокое дерево» Э. Канкаев в основном следует за оригинальным текстом. Лишь в финале, на наш взгляд, есть некоторая неточность: «Оошг өнгтэ буч ценглнгр модна ацла мендлж, салькнла урлдв» [10, с. 8]. Сравним: «Розовая ленточка весело поздоровалась с веткой и погналась за ветром» [15]. Как видим, ленточка погналась за ветром. У переводчика же ленточка помчалась наперегонки с

ветром («салькнла урлдв»). На самом деле, она не может соревноваться с ветром, потому что повязана на ветке (метафора «весело поздоровалась с веткой»), должна передать детское пожелание дереву. Можно предложить учащимся сравнить оригинал с переводом сказки и провести детальный анализ для понимания параллельных текстов, обратить внимание на языковые средства.

Когда у мамы-сайгачихи из ханиновской сказки «Альбинос» родился сайгачонок непривычного окраса — белого, то стадо не приняло его.

«— Не такой, как все!.. Белый, как снег... С чего бы это?.. Быть беде... Уходите из стада! У нас тоже дети, мы беспокоимся за них!

— Он не такой, как все! Уходите! — повторяло стадо» [12].

Как известно, у альбиносов (животных и людей) в организме отсутствует определенный пигмент — меланин, влияющий на иной (белый) цвет кожи, волос или шерсти, например. К таким необычным представителям мира людей и животных относились по-разному, воспринимая их либо как божественных посланников, либо как предвестников несчастья.

В типологическом плане можно указать на сказку датского писателя Ганса Христиана Андерсена «Гадкий утенок» — на судьбу гадкого птенца, в котором никто поначалу не узнал будущего лебедя. Соседи в птичнике были настроены враждебно к этому «утенку», и бедный птенец испытал своего рода комплекс неполноценности из-за того, что не был похож на сородичей, из-за того, что был некрасив, что с ним никто не хотел общаться. «Все гнали бедного утенка, даже братья и сестры сердито говорили ему: “Хоть бы кошка утащила тебя, несносный урод!” А мать прибавляла: “Глаза б мои на тебя не глядели!” Утки шипали его, куры клевали, а девушка, которая давала птицам корм, отталкивала его ногою» [1, с. 7].

В сказке же калмыцкого писателя не показана психологическая травма альбиноса-сайгачонка: «Белый сайгачонок уверенно шел между родителями, радуясь синему небу, зеленой траве, красным тюльпанам. Он еще не знал, что не такой, как все» [12]. Автором описано отношение к факту появления такого новичка со стороны других сайгаков, беспокоящихся за себя и своих детей и потому прогоняющих эту семью. Характерно, что семье вожака пришлось подчиниться воле большинства, она покинула стадо. При этом вожак оказался мудрым, успокоив свою жену, обеспокоенную появлением такого наследника, сказав, что бог сайгаков наградил их. Кроме того, он не стал настаивать, убеждать стадо в том, что оно неправо, изгоняя их из-за такого новорожденного, потому что ему важно было сохранить свою семью, защитить ее от агрессии и враждебности стада.

Но, как подчеркивает писатель в финале сказки, белому сайгачонку покровительствовали само небо, белый старец с посохом: «А стадо увидело внезапно появившееся над семьей большое белое облако, похожее на сайгака-рогаля с короною, а впереди семьи — высокого старца с белой бородой и посохом в руке» [12].

Автор в сказке прямо не обозначает, кто этот персонаж. Это отсылка к национальному образу. «Цаган Эбуген («белый старец»), Цаган убген (бурят.), Цаган авга, Делкян Цаган овгон (калм.), у монгольских народов мифологический персонаж, входящий в разряд хозяев <...> земли, их глава. <...> Почитался как покровитель долголетия, богатства, счастья, семейного благополучия. <...> Маска Ц. Э. изображает добродушного лысого старца с белой бородой. Атрибуты Ц. Э.: персиковое дерево, олень, посох, книга судеб — символы долголетия» [4, с. 602].

Таким образом, Белый старец в сказке выступает покровителем животного мира степей. Такой финал придает оптимистическое звучание истории о необыкновенном сайгачонке, помогает понять, что неодинаковость, непохожесть — это не порок, не беда, что не такой, как все, — не изгой, не проклятый, не чужой.

Сказку «Альбинос» перевели на калмыцкий язык Эрдни Эльдышев и Эрдни Канкаев. Калмыцкие переводы ханиновских сказок, кроме «Одинокого дерева» и «Безымянного», пока не опубликованы, поэтому мы будем ссылаться на рукописи из архива автора.

Сравним финалы переводов сказки «Альбинос».

У Эльдышева:

«Генткн теңгрт, эн өрк-бүл деер, толһадан титмтэ оонын дүртэ ик цаһан үүлн һарч ирсинь сүрг үзв. Көөгдэд һарсн өрк-бүлин өмн цал буурл сахлта, һартан тайгта өндр өвгн йовна» [6].

У Канкаева:

«Сүргт болхла, эн өрк-бүл деер бууж йовх титмтэ оониг дурасн ик цаһан үүлн генткн үзгдв, өрк-бүлин өмннь болхла — һартан тайган бәрсн Делкән Эзн Цаһан Аав йовна» [7].

Если первый переводчик следовал за оригиналом в этом отрывке, то второй переводчик прямо обозначил белого старика с посохом в руке как Делкян Эзн Цаган Аав (Хозяин мира Белый Старец).

Можно также предложить учащимся сравнить оригинал с двумя переводами, два перевода между собой, дать такое домашнее задание.

Отметим название другой сказки «Герюш», сразу вызывающее любопытство: кто же такой Герюш? Интересно и познавательно прочитать данную сказку с комментариями, объясняющими те или иные реалии кочевого образа жизни наших предков.

Так, в ходе разговора с младенцем Герюш рассказывает ему, кто он такой и в чем его предназначение:

«— А ты кто? — спросил любопытный младенец, раздумав плакать.

— Герюш, — ответил гость в люльке. — Дух кибитки.

— И что ты делаешь?

— Охраняю гер. Потому меня зовут Герюш.

— И меня охраняешь? — поинтересовался младенец.

— Всех, кто живет в этой кибитке, — пояснил Герюш.

— А как? — не унимался младенец, выпустив из ручонка кусок курдючного сала, который сосал перед сном.

— Храню кибитку и ее жильцов от всех бед и напастей, чтобы все были живы-здоровы, чтобы четыре вида скота не переводились, чтобы в подоле дети прибавлялись, чтобы пыль у порога не оседала от хороших гостей» [14].

Так из этой сказки современные дети узнают о том, что в далекие времена младенцы вместо привычных нам сосок сосали курдючное сало, оно было полезным и питательным.

Наводящими вопросами учитель может спросить у учащихся, как они воспринимают новый персонаж, неизвестный калмыцкому фольклору и литературе, какие аналогии они могут привести в качестве примера.

Скажем, славянский домовый (от слова «дом»), сравним с Герюшем (от слова «гер» — дом). «Домовой — в восточнославянской мифологии дух дома. Представлялся в виде человека, часто на одно лицо с хозяином дома, или как небольшой старик с лицом, покрытым белой шерстью, и т.п. Тесно связан с представлениями о благодетельных предках, благополучием дома, особенно со скотом: от его отношения, доброжелательного или враждебного, зависело здоровье скота. <...> При переезде в новый дом надлежало совершить особый ритуал, чтобы уговорить Д. переехать вместе с хозяевами, которым в противном случае грозили беды. Различались два вида Д. — доможил <...>, живший в доме, обычно в углу за печью, куда надо было бросать мусор, чтобы “Д. не перевелся” (назывался также доброжилом, доброхотом, кормильцем, соседкой, хозяином, дедушкой), и дворовой, часто мучивший животных (Д. вообще нередко сближался с нечистой силой)» [4, с. 195].

Предлагаем спросить учащихся, каких домовых, хранителей дома, они знают в фольклоре разных народов, какие примеры могут привести, в каких сказках те встречаются.

Сказку «Герюш» тоже перевели на калмыцкий язык Э. Эльдышев и Э. Канкаев.

Сравним также финал в оригинале и в переводах.

«Герюш, вспомнив колыбельную песню, которую слышал в кибитке, стал петь, как мог: “Баю-бай! Баю-бай!..”. Младенец вскоре заснул. С ним в люльке уснул и Герюш» [14].

У Эльдышева:

«Герүш энүнд өлгәһин ду яһж дуулдгинь тодлад, эклэд дуулв. “Бүүвэ-бүүвэ!..”, “Бүүвэ-бүүвэ!..” Нилх көвүн удлго сүүкнв. Хажуднь Герүш бас духуцад унтв» [8].

У Канкаева:

«Герүш, эн ишкэ герт соңсн бүүвән дууна үгинь сергәж: “Бүүвэ-Бүүвэ“, — гиж, чадсарн дуулв. Удан боллго нилх унтв. Терүг дахж, Герүш чигн дүүжд унтв» [9].

Если первый переводчик в этом эпизоде не упомянул люльку, то второй использовал один из синонимов — «дүүжд» (другие обозначения: «өлгә», «бүүвә»), если у первого переводчика «колыбельная песня» обозначена как «өлгәһин ду», то у второго переводчика — как «бүүвән ду».

В этом случае можно познакомить учащихся с калмыцкими словами-синонимами, обозначающими понятие люльки, колыбели, спросить, какие калмыцкие народные колыбельные песни они знают, какие колыбельные песни калмыцких поэтов могут назвать, какие колыбельные песни вспомнят из своего детства (по рассказам родителей).

В калмыцко-русском словаре даны такие синонимы понятия «люлька», кроватки для новорожденного: «бүүвә 1) колыбель 2) убаюкивание» [16, с. 177], «дүүжд 1) люлька, колыбель» [16, с. 302], «өлгә 1) люлька, колыбель» [16, с. 571]. От этих слов образованы и соответствующие прилагательные относительно песни.

Можно спросить учащихся, знают ли они: из какого материала делали люльку калмыцкие умельцы, какой она была формы, на чем она была подвешена, какой была постель для младенца, какие были обереги у калмыков для новорожденного. Обратившись к этнографическим и историческим трудам ученых, можно проиллюстрировать такие вещи домашнего быта кочевников.

Советуем предложить ученикам нарисовать маленького духа кибитки, чтобы они могли проявить фантазию в описании внешности главного героя (она не показана автором), его одежды (нет упоминания в сказке), жестикуляции. Например, черные или карие глазки, черные волосы или, наоборот, без волос, смуглый, одет в бешмет, подпоясан, на ногах сапожки, на голове шапочка с красной кисточкой. Свои слова в разговоре с младенцем Герюш может подкреплять определенными жестами, сидеть в люльке по-калмыцки, скрестив ножки.

В качестве домашнего задания можно предложить учащимся сделать презентацию по любой из этих сказок калмыцкого писателя, взяв оригинальный текст или параллельные тексты. Для развития творческих способностей детей можно предложить им написать собственные короткие сказки.

Наконец, калмыцкие переводы этих или других ханиновских сказок можно использовать как материал для диктантов на уроке.

Таким образом, новые сказки Риммы Ханиновой в современном литературном процессе Калмыкии интересны с точки зрения включения их с параллельными калмыцкими переводами в качестве дидактического материала на уроках калмыцкого языка и литературы в школе. Это позволит учащимся познакомиться с особенностями переводческого мастерства, сопоставить параллельные тексты произведений, совершенствовать знание национального языка. Молодое поколение на примерах этих литературных сказок калмыцкого писателя углубит свои представления об истории, культуре, природе родного края.

Литература

1. Андерсен Г. Х. Гадкий утенок // По дорогам сказки: Сказки писателей разных стран / пересказ Т. Габбе и А. Любарской. Переизд. – М.: Дет. лит., 1989. – С. 3–14.
2. Диалоги во времени и пространстве: поэзия Риммы Ханиновой: уч. пособие. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2014. – 228 с.
3. Метафоры и метаморфозы поэзии Риммы Ханиновой / Е. В. Асмолова [и др.]; под науч. ред. проф. А. А. Фокина. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2014. – 240 с.
4. Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. – М.: Сов. энциклопедия, 1991. – 736 с.

5. Топалова Д. Ю. Русскоязычная поэзия Калмыкии: лирика Д. Насунова и Р. Ханиновой. – Элиста: КИГИ РАН, 2014. – 256 с.
6. Ханина Р. Альбинос / Орчулснь Эльдшэ Э. // Рукопись из архива Р. Ханиновой.
7. Ханина Р. Альбинос / Орчулснь Канкан Э. // Рукопись из архива Р. Ханиновой.
8. Ханина Р. Герүш / Орчулснь Эльдшэ Э. // Рукопись из архива Р. Ханиновой.
9. Ханина Р. Герүш / Орчулснь Канкан Э. // Рукопись из архива Р. Ханиновой.
10. Ханина Р. Ёанц модн / Орчулснь Канкан Э. // Байр. – 2020. – № 4–5. – X. 8.
11. Ханина Р. Нерн уга / Орчулснь Канкан Э. // Хальмг үнн. – 2020. – 17 сентября. – С. 9.
12. Ханинова Р. Альбинос [электронный ресурс] // URL: <http://sozvuchie.by/proza/rimma-khaninova-rossiya-kalmykiya-skazki.html> (дата обращения: 27.08.2020).
13. Ханинова Р. Безымянный. Сказка // Хальмг үнн. – 2020. – 17 сентября. – С. 9.
14. Ханинова Р. Герюш [электронный ресурс] // URL: <http://sozvuchie.by/proza/rimma-khaninova-rossiya-kalmykiya-skazki.html> (дата обращения: 28.08.2020).
15. Ханинова Р. Одинокое дерево [электронный ресурс] // URL: <http://sozvuchie.by/proza/rimma-khaninova-rossiya-kalmykiya-skazki.html> (дата обращения: 29.08.2020).
16. Я изучаю калмыцкий. Калмыцко-русский словарь / сост. Э. Ч. Бардаев, Р. А. Джамбинова, А. Л. Каляев, А. Ш. Кичиков и др. На калм. и рус. яз. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2004. – 1024 с.

Валетова Э.Г.
г. Элиста, Россия

СКАЗКИ РИММЫ ХАНИНОВОЙ В ШКОЛЬНОМ ИЗУЧЕНИИ («БЕЗЫМЯННЫЙ», «СУСЛИК», «ВЕРБЛЮЖЬЯ КОЛЮЧКА»)

Аннотация. В статье исследуются три литературные сказки современного русскоязычного калмыцкого писателя Риммы Ханиновой: «Безымянный», «Суслик», «Верблюжья колючка» и их калмыцкие переводы, сделанные Э. Эльдышевым, Э. Канкаевым, В. Шуграевой, как дидактический материал на уроках калмыцкого языка и литературы в школьном преподавании. Первая сказка с филологической направленностью об именовании пальцев человека, другие сказки можно отнести к сказкам о животных. Все произведения автора небольшого объема, не больше страницы, отличаются диалогичной формой, связаны с калмыцким устным народным творчеством и современностью.

Ключевые слова: литературная сказка, Римма Ханинова, калмыцкое устное народное творчество, калмыцкий перевод.

Цикл новых сказок создается русскоязычным калмыцким писателем Риммой Ханиновой, начиная с весны этого года, с марта. Первые ее десять сказок были представлены 7 апреля на белорусском сайте «Созвучие» [17], затем последовали другие. На калмыцкий язык 14 текстов переведены Эрдни Эльдышевым, Верой Шуграевой, Эрдни Канкаевым. Из этих сказок журналом «Байр» опубликовано «Одинокое дерево» («Ёанц модн») [9, х. 8], газетой «Хальмг үнн» («Калмыцкая правда») – «Нерн уга» [12, с. 9] в переводах Э. Канкаева параллельно с оригинальным текстом «Безымянный» [15, с. 9].

Темой нашего доклада на Международной научной конференции «Монголоведение в начале XXI в.: современное состояние и перспективы развития – II», прошедшей 9 октября этого года, было изучение трех сказок Риммы Ханиновой: «Одинокое дерево», «Альбинос», «Герюш», рассмотренных в аспекте школьного преподавания на уроках калмыцкого языка и литературы.

Объектом нового нашего исследования стали три другие сказки Риммы Ханиновой: «Безымянный», «Суслик», «Верблюжья колючка». Предметом исследования является анализ этих оригинальных текстов и их калмыцких переводов как возможный дидактический материал на уроках калмыцкого языка и литературы в школьном преподавании.

Сказка «Безымянный» написана 26 марта 2020 года. Ее можно отнести к филологической тематике. Безымянный палец на левой руке мучается бессонницей, задумавшись, почему у него нет имени, как ему кажется, и спрашивает по очереди у братьев:

«–Скажи, почему у вас есть имена, а у меня нет?

– Не знаю, – сонно сказал коротышка. – Отстань, я хочу спать. Спроси у соседа.

Сосед был повыше ростом, долго не просыпался. Наконец, отозвался:

– Что надо?

– Это я, безымянный. Почему я без имени?

– Какая тебе разница? – проворчал сосед. – Не знаю. Спроси у моего соседа.

Тот тоже спал, но быстро проснулся, громко зевнул:

– Ты кто?

– Безымянный. Хочу спросить, почему у вас есть имена: мизинец, средний, указательный, большой? А я без имени.

– Спроси у большого, – посоветовал указательный палец.

Большой палец уже проснулся, выслушал вопрос безымянного пальца.

– Что тебе не спится? Бери пример с брата-близнеца на правой руке. Он тоже безымянный, но не задает такие вопросы. Вообще безымянный – это тоже имя, если хочешь знать.

Безымянный палец задумался до утра... А может, и правда?» [15, с. 9].

В имени главного героя этой сказки действительно скрывается парадокс: с одной стороны, он назван – безымянный, с другой – его имя означает буквально «без имени». Каждому из его собратьев досталось по имени, а его самого не устраивает собственное имя. Как это: безымянный, но с именем? Ответ большого пальца его озадачил, заставил не спать до утра. Поэтому сказка завершается вопросом главного героя, на который он пока не находит ответ.

В самом деле, почему у данного пальца такое имя? Можно на эту тему привести разные суждения, обратившись к учащимся при чтении текста.

В ханиновской сказке человеческие пальцы одушевлены: спят ночью, отдыхая от дел, разговаривают между собой, думают.

«Калмыки с самого раннего детства обучали счету. <...>Сначала в стихотворной форме обучали названиям пяти пальцев на руке: Большой палец — *эркя*, / Указательный палец — *хумха*, / Средний палец — *дунд хурһн*, / Безымянный — *нерн уга*, / Мизинец — *чигчя* (*чигчхэ*). <...>По представлениям калмыков, пальцы руки могли разговаривать друг с другом. Один из этих разговоров отражен в игре и выглядит следующим образом. Пальцы должны быть сжаты в кулак, затем каждый из пальцев “говорит” свои слова, разжимая кулак. Темой этой игры является воровство скота» [3, с. 105]. «Другая игра-диалог вербально-сенсорного типа связана с большим пальцем. В ходе диалога массируется каждый палец: “Большой палец, что ты делал? – С указательным пас овец”. “Со средним что делал? – Со средним песни пел”. “С безымянным что делал? — «С безымянным пировал” и т.д.» [6, с. 374].

Сказка «Безымянный» переведена на калмыцкий язык Эрдни Эльдышевым и Эрдни Канкаевым. Есть у них в переводе некоторые различия. Например, название сказки «Безымянный» Канкаев в рукописи перевел «Нерго», используя *сокращение* слова «уга» («нет»), т.е. без имени; при публикации, видимо, редактор переименовал без сокращения – «Нерн уга» («Безымянный»).

Когда Безымянный задает вопрос Мизинцу, автор называет Мизинец коротышкой. Это слово Канкаев переводит как «*ахрхн*», т.е. «*короткий, краткий, сокращенный*» [21, с.

68], а Эльдышев перевел как «*оһтр*», что тоже означает «*короткий, обрезанный, укороченный*» [21, с. 540]; эти два слова являются синонимами.

По сюжету Безымянный толкает коротышку, чтобы спросить его. Глагол «*толкнул*» Канкаев переводит «*хатхв*» (от «*хатхх*», что означает: 1) *колоть, вонзать*, 2) *накалывать, нанизывать*, 3) *втыкать, водружать* [21, с. 810], Эльдышев же – как «*чичв*» (от «*чичх*», что означает 1) *ударить*, 2) *проколоть, пронзить* [21, с. 912]. В словаре «Орс-хальмг ахр толь» инфинитив «*толкать*» переводится «*түлкчкх*», «*түлкэд оркх*» [7, с. 103].

«– Какая тебе разница? – *проворчал* сосед. – Не знаю» [15, с. 9]. В этом предложении глагол «*проворчал*» Канкаев переводит как «*аркрв*» (от «*аркрх*»), т.е. «*ворчать*», согласно словарю «Үгин эрк...» [4, х.37]. Эльдышев перевел это слово как «*бурж сурв*». Слово «*бурх*» переводится как «*болтать, пустословить, бормотать*» [21, с. 162].

Так учащиеся знакомятся со словами-синонимами в калмыцком языке.

«В сюжетах калмыцких сказок о животных представлены следующие животные: слон, лев, барс, волк, лисица, заяц, суслик, мышь, верблюд, медведь, марал, – указывает современный исследователь. – Небольшой пласт представляют сказки, где героями являются насекомые – муравей, комар, вошь, лягушка, паук; птицы – петух, воробей, ястреб, баклан, экзотическая птица – павлин; домашние животные – козлик, бычок, баран» [2, с. 64].

В литературных сказках Р. Ханиновой также встречается много персонажей из животного мира: суслик («Суслик», «Боевая ничья»), сайгаки («Альбинос»), верблюд и лошадь («Верблюжья колючка»), журавль («Черноголовый журавль»), дракон («Мальчик и дракон»), орел («Золотой всадник, конь и орел»), ягненок («Первый тюльпан»), котенок («Черный котенок»).

В калмыцких народных сказках о животных суслик представлен умным, смышленным, находчивым зверьком. Например, в сказке «Бакльг, арат, зурмн һурвн» («Баклан, лиса и суслик») суслик помог баклану и сам спасся от лисьих зубов благодаря своему уму и находчивости [8, с. 184–185].

Сказка Р. Ханиновой «Суслик» о степном зверьке, который может подарить людям весну. Суслик всю зиму проспал в своей теплой норке, затем неожиданно проснулся, немного перекусив, захотел вновь поспать. Но Внутренний голос не дал ему снова уснуть, а объяснил суслику, что для людей очень важно, чтобы тот проснулся и вышел из норки. Здесь диалоговая форма включает такой фантастический персонаж, как Внутренний голос. Вначале суслик, хотя и боится, но старается не показать виду, спрашивая, с кем это он разговаривает, почему тот раньше молчал. Внутренний голос пояснил, что он тоже спал вместе с сусликом всю зиму, а теперь пора просыпаться.

Сказка была написана 28 марта 2020 года, когда холодная зима передает свои права теплой и долгожданной весне. В основе ханиновского произведения – народное представление о том, что природа подает знак о наступлении весны появлением из норки суслика. У калмыков есть праздник Цаган сар («Белый месяц»), обозначающий начало весны. С наступлением весны заканчивалась трудная зимовка с пронизывающими ветрами и снежными заносами, появлялась зеленая трава в степи, а значит, пришла пора выгонять скот на пастьбу. Обратим внимание на то, что суслику хотелось спать, но, выяснив, что, если люди не поймут без него, что пришла весна, он решился помочь. Суслик приветствует природу и людей, желает всем здоровья.

В калмыцком переводе ханиновской сказки «Суслик» («Зурмн») Канкаев, в основном, следует за оригинальным текстом. Лишь в финале, как представляется, есть некоторая неточность: «Нарни толян дигтэ нүднднь тусв, зурмн нүдэн чирмж, саврмудан намчлж, нарнд мөргв» [10]. Сравним: «Солнечный луч ударил прямо в глаз, суслик зажмурился, сложил лапки у груди по-буддийски, поклонился солнцу» [17]. У автора суслик зажмурился, у переводчика же подмигивает («нүдэн чирмж»). В свою сказку Ханинова включает буддийский компонент: калмыцкий суслик – буддист, видимо, произносит мантру-молитву, сложив лапки, совершает ритуал поклонения солнцу. Здесь есть и языческий элемент – почитание солнца как источника жизни у калмыков.

Таким образом, для сравнения оригинала сказки с ее переводом надо обратить внимание и на языковые средства. Также при прочтении этой сказки можно поговорить с детьми о национальных традициях и обычаях калмыков во время празднования Цаган сар, провести сравнение: у каких народов предвестником наступления весны является суслик или какой-либо другой зверек (например, День сурка у американцев).

В калмыцком устном народном творчестве верблюд наделен амбивалентными коннотациями. Так, «верблюд из сказки “Барс, волк, лиса и верблюд” жертвует собой ради других голодных зверей» [2, с. 65]. Глупым он предстает в мифе «Мышь и верблюд», мстительным – в мифе «Верблюд и мальчик» [5, с. 63, 93].

Литературная сказка Р. Ханиновой «Верблюжья колючка» также интересна и познавательна, в том числе и отсылкой к калмыцкому фольклору. Она написана в форме диалога между верблюдом и лошадей, которые случайно встретились друг с другом в степи.

Калмыцкий писатель Константин Эрендженов в книге «Золотой родник» так пишет о верблюде: «Из всех четырех видов животных, которых разводили и которых используют калмыки в течение многих веков, самым крупным, самым спокойным и безобидным является верблюд. <...>Если верблюд сытый, то горбы у него стоят прямо, и у основания они толстые» [20, с. 23].

В сказке «Верблюжья колючка» верблюд не одногорбый (дромедар/дромадер), а двугорбый (бактриан). Среди трех пород двугорбых верблюдов (казахская, монгольская, калмыцкая) особенно ценится последняя. Верблюд – азиатский и аравийский символ царственности, достоинства, силы, выносливости, благородства, в то же время и высокомерия, заносчивости.

«– У тебя и горбов нет, – высокомерно заявил верблюд.

– На что мне такие горбы! – равнодушно сказала лошадь. – У тебя, наверное, в одном горбу вода, а в другом – еда. Прямо холодильник на спине.

– Сказки для детей, – сплюнул верблюд. – Хотя в горбах у меня действительно есть запас для дальних походов, поэтому я могу долго не пить и не есть в пустыне или степи, а перед походом много пью и ем. И горбы худеют в конце пути.

– А-а, то-то они висят, как пустые рукавицы, потом! – заржала лошадь. – И вообще не понимаю, почему тебя называют кораблем? Где море и где ты!

– Корабль пустыни, – аккуратно поправил верблюд, продолжая жевать. – Во-первых, я выше всех животных в пустыне, во-вторых, песчаные барханы, точно морские или океанские волны. И мои горбы, как мачты» [16].

Гнедая лошадь, у которой плохое настроение, задирает верблюда, медленно жующего в степи любимую колючку.

«– А зато тебя нет в калмыцком календаре! Ни в годичном, ни в двенадцатилетнем цикле! – заносчиво напомнила лошадь. – А у меня есть и месяц коня, и год коня.

Верблюд даже поперхнулся от обиды.

– Я не виноват, что мышка забралась мне на голову и первая закричала, что увидела солнечный луч, поэтому я и не попал в календарь. А это мое место было, все остальные одиннадцать были уже заняты. До сих пор не прощу мышку! – и верблюд снова сплюнул» [16].

Здесь автор указывает на известную у монгольских народов сказку о том, как мышь, обманув верблюда, попала в название года лунно-солнечного календаря [8, с. 204–205].

У Ханиновой: «– Нет меня среди барса, зайца, дракона, змеи, лошади, овцы, обезьяны, курицы, собаки, свиньи, мыши и коровы! Но зато у каждого из них есть какие-то мои признаки! – сказал верблюд» [16].

В калмыцкой народной сказке об этом говорится так: «А внешность верблюда носит приметы животных, вошедших в календарь: уши у него, как у мыши, глаза, как у змеи, губы, как у зайца, грудь, как у барса, горб, как у обезьяны, шея, как у дракона, помет, как у овцы, копыта, как у коровы, хвост, как у свиньи, колени, как у собаки, макушка, как у курицы, грива, как у лошади» [8, с. 205].

Сказку «Верблюжья колючка» на калмыцкий язык перевела Вера Шуграева, дав название «Темэнэ хатханчг» [14]. В калмыцко-русском словаре растение «*верблюжья колючка*» переводится как «*цегрг хатханчг*» [21, с. 809], а ботаническое слово «*колючка*» – как «*хатханчг*» [21, с. 809], «*цегрэгчг*» [21, с. 878]. Верблюжья колючка, другие названия джантáк, янтáк (лат. *Alhagi*) — это род растений семейства Бобовые, произрастающих в пустынях и полупустынях, сухих степях. Мощная корневая система позволяет им выживать в таких природных условиях.

Когда верблюд спрашивает: «Вот в честь тебя названо растение?» [16], в шуграевском переводе звучит иначе: «Эн урһмл чамд нерэдгджий?» («*Это растение для тебя названо?*») [14]. В нашем переводе: «Чамд нерэдгдсн урһмл бээнү?».

Когда лошадь говорит верблюду: «У тебя, наверное, в одном горбу вода, а в другом – еда. Прямо холодильник на спине» [16], в переводе: «Чини нег бөкд усн, талданднь хот бээдг болхий. Нам нурһн деер *холодильникта* болжанач» [14]. Раньше действительно слово «холодильник» не переводилось. Но в современном калмыцком языке это слово дано как «*киитрүлэч*», согласно словарю «*Үгин эрк...*» [4, х. 161], образовано от калм. *киитн* (холод, мороз)+суффикс. В школьных учебниках «*Үйнр*» существительное «*холодильник*» авторы переводят иначе: «*киитрүл*» [1, с. 81].

В переводе финала сказки, по нашему мнению, есть определенная неточность: «Мөрн шинэс толһаһан сегсрэд, му бээдлтэ бээсндэн гемэн сурад, цаарандан йовв» [14]. Сравним: «Лошадь, виновато тряхнув поводьями, извинилась, что у нее плохое настроение, и пошла дальше» [16]. В оригинальном тексте лошадь виновато тряхнула поводьями. У переводчика же лошадь покачала головой («толһаһан сегсрэд»). А верблюд в сказке продолжал любоваться закатом. Он показан миролюбивым, слегка ироничным, романтичным.

При прочтении этой сказки дети узнают много интересного о верблюде, о том, почему он не попал в годичный и двенадцатилетний цикл калмыцкого животного (звериного) календаря, чем верблюд питается, почему во время еды не ранит себя колючим «именным» растением. Ученикам младших классов можно предложить нарисовать персонажей сказки – верблюда, лошадь, верблюжью колючку. В качестве домашнего задания учащиеся могут сделать презентацию по любой из этих сказок калмыцкого писателя, взяв оригинальный или параллельный текст. Наконец, калмыцкие переводы этих и других ханиновских сказок можно использовать как материал для диктантов на уроке.

Кроме того, учитель обратит внимание на произведения для детей о верблюде других калмыцких писателей. Например, на поэму Михаила Хонинова «Мини ботхн» [19] («Мой верблюжонок») [18] о трогательной дружбе мальчика с верблюжонком по имени Амбу.

Следовательно, литературные сказки Риммы Ханиновой интересны, во-первых, сочетанием современности и традиции в сюжете, мотиве, системе персонажей, стиле и языке. Во-вторых, в увлекательной форме писатель преподносит детям свои произведения, посредством которых они могут познакомиться с народными праздниками и обычаями, с мифами и сказками, подробнее узнать о домашних и диких животных. Автор учит любить и понимать природу родного края, беречь ее. Также такие сказки с параллельными калмыцкими переводами полезны как дидактический материал в школьном курсе изучения калмыцкого языка и литературы, способствующий углублению знаний о родном языке, культуре, флоре и фауне региона.

Литература

1. Бакланова Г. Б. *Үйнр: экспериментальное учебное пособие. 1 класс. В 2-х ч. Часть 1.* / Г. Б. Бакланова, Б. Э. Корнусова, Н. Х. Санджи-Горяева. – Элиста: АУ «РИА Калмыкия», 2015. – 96 с.
2. Басангова Т. Г. Сказки о животных в калмыцком фольклоре (к вопросу о древних истоках) // Вестник Калмыцкого университета. – 2018. – № 38. – С. 64–70.
3. Басангова Т. Г. Считалки в детском фольклоре калмыков // Новые исследования Тувы. – 2013. – № 1. – С. 101–106.

4. Жижэн Э.-Б.«Үгин эрк» кемэн оршв. – Элст: АПП «Джангар», 1995.191 х.
5. Мифы, легенды и предания калмыков / подготовка текстов, пер., вступ. ст., примеч., комментарии, указатели, словарь, сверка калмыцких текстов Т. Г. Басанговой, Т. А. Михалевой; отв. ред. А. А. Бурыкин [и др.]. – М.: Наука – Вост. лит., 2017. – 367 с.
6. Омакаева Э. У. Народные игры // Калмыки / отв. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2010. С. 364–374.
7. Орс-хальмг ахр толь / сост. Б. Б. Кикеева, Д. Б. Гедеева. – Элст: ЗАОр «НПП «Джангар», 2013. – 119 х.
8. Сандаловый ларец: Калмыцкие народные сказки / Сост., пер., вступ. ст. Т. Г. Басанговой. — Элиста: Калм. кн. изд- во, 2002. – 239 с.
9. Ханина Р. Һанц модн. Тууль / Орчулснь Канкан Э. // Байр. – 2020. – № 4–5. – Х. 8.
10. Ханина Р. Зурмн / Орчулснь Канкан Э. // Рукопись из архива Р. Ханиновой.
11. Ханина Р. Зурмн / Орчулснь Эльдшэ Э. // Рукопись из архива Р. Ханиновой.
12. Ханина Р. Нерн уга. Тууль / Орчулснь Канкан Э. // Хальмг үнн. – 2020. – 17 сентябрь. – С. 9.
13. Ханина Р. Нерн уга / Орчулснь Эльдшэ Э. // Рукопись из архива Р. Ханиновой.
14. Ханина Р. Темэнэ хатханчг / Орчулснь Шугран В. // Рукопись из архива Р. Ханиновой.
15. Ханинова Р. Безымянный. Сказка // Хальмг үнн. – 2020. – 17 сентябрь. – С. 9.
16. Ханинова Р. Верблюжья колючка // URL: <http://sozvuchie.by/proza/rimma-khaninova-kalmykiya-verblyuzhya-kolyuchka-skazka.html> (дата обращения 17.11.2020).
17. Ханинова Р. Сказки // URL: <http://sozvuchie.by/proza/rimma-khaninova-rossiya-kalmykiya-skazki.html> (дата обращения 18.11.2020).
18. Хонинов М. В. Мой верблюжонок / Пер. Ю. Кушака. – М.: Малыш, 1979. – 34 с.
19. Хоньна М. Мини ботхн // Хоньна М. Баһ насн, ханжанав: шүлгүд болн поэмс. – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1981. – Х. 149–167.
20. Эрендженов К. Э. Золотой родник: о калмыцком народном творчестве, ремеслах и быте / Пер. с калм. А. Аквилева. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1985. – 125 с.
21. Я изучаю калмыцкий. Калмыцко-русский словарь / сост. Э. Ч. Бардаев, Р. А. Джамбинова, А. Л. Каляев, А. Ш. Кичиков и др. На калм. и рус. яз. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2004. – 1024 с.

**Виктор Янжиндулам, Отгонбилэг Сарангэрэл,
Ванчилноров Бүрэнбат**
г. Ховд, Монголия

ЖАНГАР ТУУЛЬ ДАХЬ ТАМГАТАЙ ХОЛБООТОЙ ҮГ ХЭЛЛЭГИЙН ТУХАЙД

Abstract: *This research paper aims to interpret the phrases “put stamp on” and “burn stamp” in context of culture, in the historic epic Jangar. The description “Arag Ulaan Khongor’s only son burnt a stamp to Khoshuun” from Jangar epic, means Khoshuun inherited the Bumba stamp. In Jangar collected in Bayangol, Xinjiang, people who were subjugated during the war were “stamped on the right cheek with a red Bumba seal”. It has been suggested that this can be the traces of the ancient Mongolians custom of tattooing and stamping/sealing the convicts and offenders to identify them.*

Key words: *Бумбын улаан тамга тавих, тамга шарж өгөх, тамга шарж авах*

Жангарын тууль бол Евроазийн өргөн уудам нутагт тархсан, хүн төрөлхтний соёлын эрдэнэсийн санд монгол үндэстний оруулсан үгийн урлагийн гайхамшигт бүтээл юм. Жангарын тууль нь ард түмний “үргээнгүй тайван, үймэнгүй тогтуун” амар амгалан

амьдралыг хүсэмжилсэн чин сэтгэлийн дуулал төдийгүй, эрт үеийн зан заншил, хорио цээр, шүтлэг бишрэлийн ул мөрийг хадгалан үлдсэн нүүдэлчин түмний аж ахуй, оюун санаа, соёл сэтгэлгээний нэвтэрхий толь билээ. ОХУ-ын Халимаг, БНХАУ-ын Шинжаан, Монгол улсад Жангар тууль үеэс үед уламжлан үлдсэн төдийгүй ОХУ-ын Тува, Буриад, Киргизийн сарт халимагууд, уулын алтайхан ч бас “Жангар” туулиа олон хувилбараар хайлан өнөө бидний үед авч иржээ.

Анх германы эрдэмтэн, жуулчин Б. Бергман Ижил мөрний халимагуудаас “Жангар”-ын хоёр бүлгийг тэмдэглэн авч 1804 онд нийтэлснээр Жангарын судлал эхэлсэн гэж үздэг. Энэ хугацаанд Жангарын туулийг бичиж тэмдэглэх хэвлүүлэх ажил өрнөж, Жангарын олон хувилбарыг цуглуулан агуулга, дүр, хэл уран сайхан, шүлэг судлал, угсаатны зүй аман зохиол талаас нь олон эрдэмтэд судалж, улмаар дэлхий дахинаа монгол судлалын нэг салаа мөчир болон хөгжжээ.

Жангар туулийг тэмдэглэж авах, судлах ажлыг Г.И. Михайлов С.Шамба, И.М Попов, Ф.К. Голстунский, А.А Бобровников, Г.И. Рамстед, Б.Я.Владимирцов, Н.Поппе, Ж.Цэвээн, Т. Дүгэрсүрэн, Ц. Дамдинсүрэн, У.Загдсүрэн Г.Раднаасэд, Н.Дангаасүрэн нарын хүмүүс үргэлжлүүлэн хийж, Жангар туулийн олон хувилбарыг цуглуулж баялаг сан хөмрөгийг бүрдүүлжээ. У.Загдсүрэн Жангар туулийг сурвалжлан тэмдэглэж, 1967 онд Жангарын тууль ном хэвлүүлжээ.1978 онд Аман зохиол цувралын XI ботид Жангар туулийг судалсан үр дүнгээ нэгтгэн “Аянан алдарт аянган Хонгор” нэрээр хэвлүүлжээ. Тууль судлаач Т.Баясгалан 2004 онд “Жангар туулийн хувилбаруудын судалгаа” сэдвээр докторын зэрэг хамгаалж, “Жангар туулийн хэв шинжийн харьцуулсан судалгаа”, “Жангар”, “Жангар тууль судлал” бүтээлийг 2011 онд тус тус гаргажээ. БНХАУ-д эрдэмтэн Н.Сайшаалт, Ж. Ринчендорж, О.Жагар, Т.Жамц, Б. Дамиранжав, Сэцэнмөнх Д.Таяа, Б. Мөнхөө нарын эрдэмтэд Шинжаан ойрадын Жангарыг эмхэтгэн цуглуулах хэвлэн нийтлэх ажлыг хийжээ.

Эрдэмтэн Б. Катуу “Монгол тууль нь үе үеийн билиг танхай туульчдын оюун ухаанаар тунгаагдаж шижрийн шижир алт лугаа болсон үгийн урлагийн сонгодог бүтээл учраас монголчуудын түүх зан үйл, шашин шүтлэг ахуй амьдрал, аж төрөх ёс, хүсэл мөрөөдлөөс ангид авч үзэхийн аргагүй билээ” [6, х.195] гэж өгүүлээд баруун монголын тууль дахь хуримын зан үйл, тулга тулах, эр хүүхэд төрснийг шинжин үзүүлэх, анд бололцох зэрэг зан үйлийг жишээ баримтаар тодруулж тайлбарласан байна. Эрдэмтэн С. Дулам туулийн зан үйл түүний бэлгэдлийн тухай [5, х.297] проф.Д.Цэдэв анд бололцох зан үйл [14, х.90], эрдэмтэн С.Цэцэнмөнх баатрын гурван насны тухай [15, х.250], Дамиранжав үлгэр домог, туульд туссан мод шүтэх, чулуу шүтэх ёс [4, х.130], Г.Нандинбилэг Жангар туулийн дом шившлэгт холбогдох талаар өгүүлэл [8, х.259] бичиж, эрдэмтэн Сарангэрэл “Тууль Жангар ба монгол соёл” судалгааны бүтээл туурвижээ.

Жангар туулийг соёлын хүн судлал, угсаа хэл шинжлэлийн уулзвар дээр судлан өмнөх үеийн зан үйл, ёс дадхал, шүтлэг бишрэлийн ул мөрийг тодруулан илрүүлэх боломжтой юм.

Энд бид тод, монгол бичгээр хэвлэгдсэн 3 боть “Баянголын Жангар”-аас тамгатай холбоотой үг хэллэгийн талаар тодруулж үзлээ. Энэ тухайд судлаач Я.Баатар “Хүн тамгалах ёсон” [1, х.117] гэдэг өгүүлэлдээ Жангарын туульд Дуут хулын ач, Дуутын хөвүүн Алиа Монхлой, Жангарын түмэн найман мянган цусан зээрд агт хөөсөн бүлэгт Алиа Монхлайг алгадаад Бумбын орныхоо тамга тавихдаа хэт тамга тавьсан тухайд онцлоод Ховд аймгийн Манхан сумнаа улсын баатар Ц.Олзвойн удмыхны “Хэрэйдийн элхэн, хэт тамгатынхан гэдэг” гэсэн аман мэдээтэй харгуулан Жангарын туулийн хэт тамга, энэ удмыхны хооронд холбоо байж мэдэх юм гэж таамаглал дэвшүүлжээ.

“Жангар” туульд дайн тулаанд ялснаа илтгэн баатар эр дайсныхаа толгойг авч мориныхоо буруу талд хадах, 4 мөчийг холбон бөгтрөх, дэл сүүлнээс уян ганзагалах, цахиур цахиураар цахиж цахицын галаар түймэрдэх, ерэн есөн алд нүх ухан ёроолд нь хаях, үнсийг нь үнхэлцэгт нь багтаан үхэр хар чулуугаар дарах зэргээр гарна. Энд бид Баянголын “Жангар” дахь дайснаа даран, олзыг оруулах өгүүлэмжид тохиолдож байгаа “тамга шарах”, “тамга дарах” гэсэн хэллэгийн талаар тодруулан авч үзнэ.

Монгол улсад эрдэмтэн Т.Дүгэрсүрэн эрхлэн 1963 онд халимаг хэлнээс буулгасан “Жангар”-т тамга өгөх, тамга шарах гэсэн дүрслэл огт үгүй, харин “тамга дарах” гэдэг өгүүлэмж нь Буурал халзан морьтой Булингарын хөвгүүн Догшин хар Саналын бүлэг[7, х.72] Дуутхулын ач Дуутын хөвгүүн Алиа Монхлай Жангарын түмэн найман мянган зээрд агт хөөсөн бүлэг[7, х.80], Хүнд гарт Саварын бүлэг[7, х.97], Орчлонгийн сайхан Миньяан Түүрэг хааны түмэн цоохор агт хөөсөн бүлэг[7, х.144], Догшин Шар Гүргүүгийн бүлэгт [7, х.203]нийт таван удаа дайсан этгээдэд “Бумбын улаан тамга”, “Бумбын улаан тийз” дарж байгааг гэж өгүүлж байна.

Тамга өгөх, тамга баруулах, тамга шарах

Юуны өмнө тамгын тухайд тодруулж үзвэл, эрт үеийн овгийн доторх хөдөлмөрийн хуваарь гүнзгийрч, тухайн овгийн эзэмшил өмч бий болж нэмэгдэхийн хэрээр түүнийгээ өөрийн өмч хөрөнгө болохыг нотлох тэмдэг тавихыг шаардах болсноор тамга үүсэхэд хүрчээ гэж үздэг. Жангарт мөн “тэмдэг авах” “тэмдэгтэй харих” гэсэн хэллэг тохиолдож байгаа нь өөрийн ялан дийлсэн баатарлаг үйлийн баримт, баталгаа нотолгоо болгон дайсан этгээдийг эсвэл түүний толгойг нь авах гэсэн утгыг илтгэж байгаа билээ. Эрдэмтэн Х. Пэрлээ “Тамга нь анхандаа овгийн хүн бүрийн буюу нийтээр хэрэглэх хөдөлмөрийн багаж зэвсэг, сав суулганд таних тэмдэг болгож байсан”[12, х.14] улмаар Ж. Өлзийдолгорын үзсэнээр “хүний хөл хүрээгүй газар ан хийж буй анчин олсон амжилтаа бусдад үзүүлэх зорилгоор бас төөрөхгүйн тулд замаа тэмдэглэх, дараа нь ирсэн хүмүүст ямар нэгэн мэдээлэл өгөх зорилгоор хувийн гэж болохоор зураас тэмдэг тавьдаг”[6, х.6] болсноор тэмдэг тамга нь нэг талаас овгийн өмчийн таних тэмдэг нөгөө талаас харилцааны хэрэглүүр бичиг үсгийн үүргийг давхар гүйцэтгэж байжээ. Дараагийн шатанд өрх гэрийн тамга буюу малын им тамга үүсэн, түүний хойно төрийн тамга үүссэн байна [11, х.16] гэж эрдэмтэн судлаач Г.Пүрэвдорж үзжээ. Баянголын Жангарт тамга өгөх, тамга барих, тамга шарах гэсэн дүрслэл буйгааг тодруулан үзье.

aldar boyda qayan
qongyur-un köbegün qosiyun-du
qasa tamay-a-ban ügçü
qasa tamay-a-ban bariyulju gen-e [2, 1-р боть, 636-р тал]

Жонгоровын хэлсэн “Хонгорын хөвүүн Хошуун найгар найгар уултай найман түмэн настай Нарандалай хааны хөвүүн Гунан хар Сөнөнхэйг дарсан бүлэг”-т Жангар Хонгор хоёул Гунан хар Сөнөнхэйд дарагдаад 3 жил болоход Хонгорын хүү Хошуун тархай хожгор хүү болон очоод дайсныг дараад эх нутгийнхаа үлдсэн гуравны нэг хувийг аван Жангар Хонгор хоёрыг амилуулан босгоод ирэхэд нь түүнд хас тамгаа барьж байна.

odu biden nige nayir geyiçi kideg çay bolba
odu gurban qagan-u nutuy-i ejelejü
qayan törü-yin tamay-a-yi ni siraju abuluy-a
odu biden erke yayum-a-dayan ejen bolul-a gejü
keledeg ni ene buyu gen-e.

bogda noyan jingyar qayan çiy bosuyad
ene burja-yin ulayan qongyur-un köbügen
qosigun-du tamay-a siraju öggüged
yurban yeke nutuy-I çiy öggüged
dayin dayisun-iyen darugad
amaragad jiryayad sayuju gen-e[2, боть 3, х.525]

Тамгатай холбоотой ийм өгүүлэмж Шинжааны Ховог сайрын Жангарч Зуунайн жангарт “Алдар ноён Жангар хаан Алтай жуугийн арслан тамгаа Хошуун улаанд өргөмжилсөн бүлэг”, “Жангар догшин Ширхийн тамгыг бариад арслан баатруудаа цуглуулсан бүлэг”-т бас гарахдаа “**тамга атгуулах**” гэж өгүүлсэн байна.

tabun mingyan nasun-u sida deger-e

tangyači yürtümčü-yin yeke kereg-eče bayuysayar
tariyalang- dayan tayalal boluysan gedeg bile
aru-du ni qoçuruysan albatu nutuy nuryun ba
altai juu-yin arslan **tamaγ-a-ban**
amar bartan bayatur qosiyun ulayan-du
aldar bogda jingyar **adqayuluysan bile** [12, x.279]

arban üy-e aldayuraysan, qorin üy-e qoljiysan
turulčegsen türül sadun bolqu
aldar torča qayan-u ür-e ülder
mergen torča qayan-u toqum-ud- un
qayan-u kis-i tanin uytaysayar jübčilen
bum-a dotur-a-ača boljayad
tib-un dotur-a-ača tegügseger
qongyur-un yauča köbegün
qosiyun ulayan-du arslan altai sayiqan juu-yin
altan tamaγ-a-ban adqayuluysan jar yargan jarlaysan gen-e [12, x.280]

Тэгэхээр Баянголын “Жангар”-т нэгэнт өөрийн гэсэн тамга тэмдэг бүхий төрт ёс үүссэн үеийг дүрслэн харуулж, тамга булаан эрх авах, тамга шаран эрх мэдлийг батлан нотлон, өвлүүлэн уламжлуулах зан үйлийн шинжтэй өгүүлэмж дүрслэгдсэн байна. Мөн газар нутгийг эзлэн гавьяа байгуулаад ирсэн баатарт “тамга шарах”-даа их найр үүсгэн Жангар босоод тамгыг шарж өгч байгаагаар дүрсэлсэн байна. Энэхүү дүрслэлийн “тамга шарах” гэдгийн “шарах” гэдэг үг нь шарах- зэрэг тушаал, ямба хэргэмийг үе улиран залгамжлах [8, x.1975] гэсэн утгатай байна. Тэгэхээр эрх бүхий тамгаа уламжлуулах гэсэн утгатай болно. Бидний судлан шинжсэн хүрээ хэвчээнд Баянголын Жангарын хэдэн хувилбар бүлэгт Хошуунд тамга шарж өгсөн, Зуунайн Жангарын 2 бүлэгт тамга атгуулсан гэж дүрслэгдсэн нь Жангарын бүлгийн хувилбаруудад өөр хүнд тамгыг уламжлуулсан дүрслэл байхгүй, зөвхөн Араг улаан Хонгорын хүү Хошуунд Жангар тамгаа шилжүүлж байгаараа ижил байна. Харин Зуунайн Жангарт “Алтай жуугийн алтан тамга” гэсэн бол Баянголын Жангарт “Хан төрийн хас тамга” гэж дүрсэлж байгаа нь онцлогтой.

Бумбын улаан тамга

Баруун халхад талбих

Өөрийн баатартаа газар нутаг эзэмшүүлж, төр ёсыг захирах эрх олгохдоо “тамга шарж” өгөхөөс гадна дайсан этгээд дийлдэн, албат харьяанд орохоор ирэхэд нь баруун халхад нь тамга дарж өгдөг дүрслэл байна. Ингэснээр тухайн олзны мангас, баатрууд өөрийн албат цэрэг, ард олонтойгоо Жангарын харьяанд орж газар нутаг нь Жангар хааны мэдэлд шилжинэ гэсэн үг юм. Тухайлбал,

Döčin tabun toloyai-tai
Dönün qar-a mangyus
Bosçu joysuyad:
-Aburayči aldar bogda qayan mini
Ejelegčč ejen boyda
Buyurul mergen qayan mini
Tan-du eduge bi
Jayun jil-uün albatu bolju
Mingyan jil-ün alba öggüged
Aguu sayiqan qormoi
Uyidahan sayiqan sugu
Örgen yeke kesig-tü tani
Baytaju bayin-a bi geju keledег ni
Ene le sanajei gen-e.

Tegekü-yin tende sinji-yin čayan keüken bosču ireged
Buyurul mergen qayan-u
Bumba-yin ulayan tamay-a-yi
Adqaju la ireged
Barayun qalq-a -du ni daruyad
-ayuburi doysin yabuqul-a čini
Ami-yi čini abun-a bi
ayali doysin yabuqul-a čini
toluyai-yi čini abun-a bi
ken-ü albatu gebel
buyurul mergen qayan-u albatu gejü
nomuqan jögelen yabu gejü
keleged yaruyad bayidag ni
ene le sanjei gen-e le [2, боть 3, х. 212] гэх буюу

kündü yar-tai sabar bosču ireged
bumba-yin ulayan tamay-a-ban abuyad:
-man-u-kin-u
man-u-du iregsen geyiči- dü
ögdeg yum ni ene gejü keledeg
bumba-yin ulayan tamay-a yuyan
barayun qačar-tu ni daruyad
yaruyad yabuyuluyad bayidag ni
ene gejü keledeg bile [2, боть1, х.115, х.205] гэх буюу

boyda noyan jangyar- un
bumba-yin ulayan tamay-yi abču ireged:
-man-u-du iregsen geyiči- dü
Ögdeg yayuman ene bile gejü keledeg
barayun qalq-a-du ni lablasu gejü daruyad:
-kele ama-yuyan bilegüden yabubal čini
Kele ama-yi čini kerčin-e, bi
Kerčegei dogsin jang yarabal čini
toluyai-yi čini kerčin-e, bi
ken-ü albatu gebel
boyda noyan jangyar -un albatu gejü
nomuqan jögelen yabu gejü
keledeg iredeg ni ene sanjei gen-e le. [2, боть 3, х.86]

Жангарт дийлдсэн талын хүмүүс албат харьяат нь болохоор ирэхэд Жангарын хүчирхэг нэг баатар, дотно шадар хүмүүсээс нэг нь яаж явбал зохистойг хатуу сануулан хэлээд бумбын улаан тамгаа баруун хацарт нь ийн дарж байна.

Жангарт өөрийн гэсэн төрт ёсны тамгатай улсын баатарлаг түүхийг өгүүлж, дийлдсэн улсын ард иргэдийг өөрийн харьяат болгон эрхшээсний тэмдэг болгон “Бумбын улаан тамга” -аа баруун хацарт нь дарж байна. Түүхэн баримт сэлтийг шүүн хөөвөл, 1322 оноос өмнө Хубилай хаан соёрхон баталсан “Их Юаны нэвтэрхий хууль”-д “хятад хүн анх удаа хэрэг үйлдвэл зүүн мөрөн дээр, хоёрдахь удаад баруун мөрөн дээр, гурав дахь удаад хүзүүн дээр нь шивээс тавина” [3, х.123] гээд “Онц хүндрүүлэх шинжтэйгээр үйлдсэн хулгай мэтийн хэрэгт шийтгэгдсэн хүний нүүр, хүзүү хавьд бэхээр бичиг шивэх, тэгэхдээ монгол хүн болон эмэгтэйчүүдэд бичиг шивэхийг хориглосон байна” [3, х.125] гэснээс үзэхэд ялтан гэмтэнг баалан тамга, тэмдэг тавьж байсан цааз шийтгэлийн уламжлал Их Юань гүрний үед ч байжээ. Үүнээс үзвэл, “агуу хормой уужим сугад багтаж мянган жилийн албат болж, зуун жил алба барихаар” ирж буй олзны хүнийг өөрийн анд нөхөр биш эд юм, өмч хөрөнгөд

адилтган үзэж, ам сануулга өгөн тамга тэмдэг дарж байсан уламжлалт нэгэн зан үйлийн ул мөр Жангарын туульд хэв дардас болон үлдсэн байхыг үгүйсгэх аргагүй юм.

Ном зүй

1. Баатар.Я Хүн тамгалах ёсон,МУҮИС.МСХ,Эрдэм шинжилгээний бичиг,Боть 5/113/ XVIII, УБ., 1995, 117-121.
2. Баянголын Жангар. Ерөнхий эрхлэн найруулагч Б.Мөнх, Д.Таяа нар. ӨМСХХ. 2015, I, II, III боть
3. Болдбаатар.Ж. Монгол улсын төр эрхзүйн түүхэн уламжлал. УБ.,1997.
4. Дамиранжав. Ойрадын баатарлаг үлгэр тууль дахь домгийн сэтгэлгээний зарим нэг ойлголт Төв азийн тууль I,130-145
5. Дулам.С. Монгол туульсын зан үйлийн шинж, түүний бэлгэдэл. Төв азийн тууль-II. Уб.,2013, 297-р тал
6. Жангар. Эрхлэн хэвлүүлсэн Т.Дүгэрсүрэн, УБ., 1963
7. Катуу.Б. Монгол тууль зан үйлийн дурсгал болох нь. Төв азийн тууль-II. Уб.,2013, 195-р тал
8. Нандинбилэг.Г. Монгол тууль судлалын өнөөгийн тулгамдсан асуудлууд. Төв Азийн тууль II, 2013.,259
9. Норжин.Монгол хэлний толь.ӨМААХХ., 2017.
10. Өлзийдолгор.Ж.Монгол төрийн тамга.Уб.,1999.
11. Пүрэвдорж.Г. Ойрад монголчуудын малын им тамга. Уб.,2008.
12. Пэрлээ. Х, Монгол түмний гарлыг тамгаар хайж судлах нь. Уб., 1975
13. Таяа.Д. Зуунайн гар бичмэл “Жангар” ӨМАХХ.,2006.
14. Цэдэв.Д. Монгол ардын баатарлаг туульс дахь ахдүү бололцох ёсон, түүний бэлгэдлийг монголын бичгийн уран зохиолын дүрслэлтэй холбон үзэх нь,Төв азийн тууль I,Уб.,2013, 90-р тал
15. Цэцэнмөнх. С.Монгол тууль дахь баатрын гурван насны учрыг сүвэгчлэх нь.Төв азийн тууль I, Уб.,1998, 250-р тал

Д. Өрнөхдэлгэр
г. Ховд, Монголиа

ТОРГУУД АМАН БИЛИГ ДЭХ МЭДЛЭГ УХААНЫ АЙ САВ

Тов агуулга: *Монгол угсаатны утга соёл нь далай баян, яндашгүй арвин өв сантай билээ. Тэр их ай савын нэгээхэн хэсгийг бүрдүүлэгч торгуудууд нь Жангар тууль, бий биелгээ, ардын дуу, түүхэн домог, аман хуучаараа, шог хошин яриагаараа алдартай билээ. Аливаа угсаатны аман зохиол нь тухайн ард түмний түүх соёлын нэгэн бүрэлдэхүүн хэсэг, амьд аман хэлний нь эрдэнэсийн сан хөмрөг болж байдаг. Учир нь, аман зохиол нь ямагт уран зохиолын нөлөө, соёл түүхийн бусад хүчин зүйлийг шингээж, нэг үндэстнээс нөгөө үндэстэнд дамжин мянга мянган жилийг туулж ирдэг ч ард түмний өдөр тутмын үг хэлээр яригдаж байдаг амин чухал бүхнийг агуулснаараа утхайн угсаатны аман билиг нь дахин давтагдашгүй онцлогтой билээ.*

Түлхүүр үг: *Торгууд аман зохиол, Булган сум, хээрийн судалгаа, угсаатны аман соёлын ялгарал.*

Торгууд аман билиг, аялгууны материал:

Монгол Улсын Ховд их сургуулийн Хэл зохиолын тэнхимийн багш, оюутнуудын жил бүр (1994 оноос хойш эдүгээ хүртэл 40 орчим хавтас материал, 70 гаруй хуурцаг бүхий сантай) явуулдаг “Аман зохиол, аялгуу судлалын хээрийн судалгаа”-г Ховд аймгийн Булган сумын нутагт 1997, 2017 онд 2 удаа бүрэн хэмжээгээр, 2004, 2006 онд хэсэгчилсэн байдлаар

хийж, ван, бэйл, бэйс, хошуудын торгууд ястны аман билиг, үлгэр, дуу, домог, дом шившлэг, бэлгэ дэмбэрлийн үг, оньсого, зан заншлын зүйл, тоглоом, магтаал, хууч яриа, зүйр цэцэн үг, им тамга зэргийг төрөлжүүлэн тэмдэглэж, судалгааны санг бүрдүүлсэн байна.

Торгууд аман аялгуу, аман зохиол судлалын хээрийн дадлагаар 1997 онд 60 орчим хүнтэй уулзан 187 хуудас, 2017 онд 20 гаруй хүнээс 70 хуудас материалыг бүрдүүлжээ. Эдгээр судалгаанд монголчуудын хуримын ёсонд гэрийн үүдээ даран хэлцэх “Үүдэн дарлагын үг”-ийн:

Эргэж урсдаг Булган Чингэлтэйн усан

Эргэж буудаг төрлийн хоёр элчин

...Уул даваад ирлээ

Атан тэмээ ачаад ирлээ

Агт морин эцлээ

Ширээ бөх нь суларлаа

Ширмэн таваг нь цоорлоо

Алтан бумба өргөөнийхөө

Үүд хаалгыг нээж хайрлана уу [8, хуу. 133] хэмээн хэлэлцэх өвөрмөц зүйл, Торгууд хүний нэрд Бөдлөө, Норжоон, Ёнгуу, Муудаа, Оотаан, Оотлаа, Шавиа, Гундаа, Хумааж гэж нэрлэх сонин содон нэрс (казах хэлний нөлөө байж магад Д. Ө), 30 цагаан, 30 хөх чулуугаар хольж тоглодог “Ямаа цохих” гэж нэрлэдэг тоглоом, үүнийг зарим газар “Хар цагаан ялгах” гэж нэрлэдэг арвин баялаг зэрэг мэдээллийн сангаас дээжлэн “Торгууд аман билгийн жишээ” номыг бид 2020 онд хэвлэн гаргасан. Энэ номд орсон материалын содон, сонирхол татахуйц ама билгийн зарим төрөл зүйлийг талаар энэхүү өгүүлэлд тодлон бичлээ.

Торгуудын товч түүх:

Торгуудын дээд өвгийг түүхчид эртний Хэрэйдийн Ван хааны үр хойчис гэх бөгөөд, Манж нар Торгуудыг эзэлсний дараа буюу 1771 онд торгуудыг хуучин, шинэ гэж ялгаад, хуучин торгуудад Хоо өрлөгийн угсааны ноёдын албатыг багтаан “Үнэн сүсэгтний чуулган”, шинэ торгуудад 1750 онд Тарвагатайгаас Ижил мөрөнд нүүж эргэн ирсэн Эзнээ I тайшийн угсааны ноёдын албатыг багтаан “Чин сэтгэлийн чуулган” хэмээн хоёр хошуу болгожээ. Манж нар 1773 онд Чин сэтгэлийн чуулганыг Баруун, Зүүн хоёр гарт хуваагаад, XII-XIII зууны Хэрэйдийн Ван ханы 14 дэх үеийн ач Шайранд зүүн гарыг захируулан, засаг чуулганы даргад тохоон тамга олгосон ба баатар Увашийн хүү Шар хүүхэнд баруун гарыг захируулан, хошууны бэйсэд өргөмжилж Учрал цол шагнан чуулганы дэд даргад тохоон тамга олгосноор энэ зууны эхэн хүртэл Булган голын торгууд засаг захиргааны хувьд хоёр хошуунд хуваагдсаар иржээ [3, хуу. 78]. Улмаар хоёр хошууг ван, бэйл зэргэмтэй ах дүү хоёр ноён захирч, мөн дотроо таван суманд хуваагдаж, энэ нь тэр үеийн Манжийн захиргааны зэрэг дэвээр бие биеийг вангийнхан, бээлийнхэн, бэйсийнхэн, тайжийнхан болон овог гарвалаар нь хошуудынхан гэх мэтээр нэрлэдэг байсан байна. Энэ хооронд Булган голын торгууд нар Булган голоос гадна, Чингэл гол, Цагаан гол, Өрөнгө гол, Ховог сайр, Тарвагатай зэрэг өргөн уудам нутагт нүүдэллэн сууж байсан байна. Сүүлд Ховог сайраас хоёр ч удаа цөөн тооны торгууд нүүн ирж суурьшсан тул дотроо тэднийг **Ховогийхон** гэж нэрлэх болжээ.

Эдүгээ Булган голын торгуудын овог (элкэн) нь Хотод, Хасаг, Их шар, Бага шар, Бурд, Хэрээд, Хонгараачин, Мэргэд, Бухас, Уянга, Сэнжит, Билүүг, Уснахан /Усныхан/, Байтнээхэн /Байтныхан/, Хөвнөөхөн /Хөвүүнийхэн/ зэрэг юм [7, хуу. 288]. Түүнчлэн, Шарнууд, Хонгирад, Бурдууд, Батуд, Замад, Авга нар, Их зүүн гэх мэт 40 орчим элкэн янз бүрийн үед торгууд нарын дунд бүртгэгдсэн мэдээ байгаа юм. Торгууд нар нь бусад монгол ястнуудаас ялгарах өөрийн гэсэн баатарлаг түүх, өвөрмөц зан үйл, аман зохиол, дуу хуурын арвин их өв соёлтой ард түмний нэг юм.

Торгуудын үүслийн нэгэн домогт, вангийн ноён хоёр хатантай, хоёр хатны арван гурван хүүхэдтэй байжээ. Хаан ширээг залгамжлуулах асуудал хэлэлцэж, бага хатны отгон хүүхдээр залгамжлуулна гэхэд их хатны хүүхдүүд бид залгамжилна гэж маргалдсан. Ингээд хүүхдүүдийн хооронд хаан ширээний төлөөх тэмцэл өрнөсөн. Бага хатны отгон хүүхэд нь өөрийн отгийн хүмүүсээ авч Ижил мөрнөөс нааш нүүжээ. Энэ отгийнхон Ижил мөрөнд

байхдаа “Цөөд хайрхан” уулыг шүтдэг байжээ. Монгол нутагт ирээд ах дүү гурван ноён болон сууж, ван, бэйл, бэйс болсон. Отгон дүү нь ван ноён болж, чуулганы тамга барьдаг болжээ. Энэ үеэс вангийн хошуу үүссэн. Тэд цайны дээж өргөхдөө Ижил мөрөнд шүтдэг байсан “Цөөд хайрхай” уулын нэрийг хэлж өргөдөг болсон домогтой¹.

“Торгууд” нэрийн тухайд:

“Торгууд” хэмээх нэрийн хувьд эрдэмтдийн дунд саналын зөрүү байдаг. Эрдэмтэн Х.Лувсанбалдан “Торгууд” хэмээх нэр анхандаа түрэг хэлний “Тур” - босоо, босох буюу өдрийн манаа гэсэн үгнээс уламжлан, “*Турхаг*” - туургат хэмээх үгэнд олон тооны утга заах “-ууд” нөхцөл залгаж “*Тургаууд*” болсон байна. Эрт цагт язгууртан дээдсийн дэргэд байсан шадар цэрэг нь тураг том, биеерхүү, чацархаг байснаас үүдэлтэй гэж үзсэнийг гол болгож Торгууд нэрийг тайлбарласныг ихэнх эрдэмтэд зөвшөөрч байгаа юм.

Гэвч доктор Б.Гунгаадаш “Торгууд” гэсэн нэр XII-XIII зууны Монгол хаадын “Торгон цэрэг” гэсэн нэрээс үүссэн гэж үзсэн байна. Тэгэхээр торгон цэрэг гэдгийн торгон ч бие, тураг том гэсэн үгнээс гарчээ. Хэрэйдийн хааны турхаг буюу торгон цэрэг болох Торгуудууд 1206 онд Монгол улс байгуулагдахад багтан орсон бололтой. Ер нь Торгууд нэрийн тухайд ам дамжсан домог яриа олон бий. Жишээлбэл: Чингис хааны торгон цэрэг байсан учраас торгууд нэр авсан гэж байхад, Зүүн гар улс, Ойрад хоёр эвдрэлцэхэд Зүүн гарын бүрэлдэхүүнд байсан хүмүүс хэсэг бүлгээрээ зүг, зүгт бутран салж явсан бөгөөд энэ үеэс эхлэн уруудаж гарсныг “Урианхай”, өгсөж явсныг “Өөлд”, тойрч гарсныг нь “Торгууд”, захалж гарсныг “Захчин”, дүрвэж гарсныг “Дөрвэд” гэж нэрлэсэн гэх, эс бөгөөс “тор” гэснийг анддаггүй “год” хийн гардаг хааны хариуцлагатай манаа учраас энэ хоёр үгний нийлбэр “Торгод” нь яваандаа Торгууд нэр ч болсон байж болзошгүй. Эсвэл нутгийн өвгөдийн ярьдгаар “*торгон дээл өмсөх дуртай, тойрч нүүж буух дуртай*”-д нь ч “Торгууд” гэсэн байхыг үгүйсгэхгүй.

Торгууд хэмээх үгийг тус аман аялгуунд эдүүгээ *torg-ūd* гэж дуудахаас гадна, *torg-od* гэж бас дууддаг байна. Торгууд аман аялгууг судалсан эрдэмтэн Х.Лувсанбалдан “*Эрт цагт алив язгууртан дээдсийн дэргэд байсан шадар цэрэг, торгон цэрэг гэсэн утгатай turqag, turγay, turqa'ud гэдэг үг яван сунжирсаар торгууд ястан, торгууд аялгуугаар ярилцагчдын нэр болсон бололтой. Торгууд хэмээх үг нь анхандаа түрэг хэлний tur- босох, босоо гэсэн үгнээс уламжлан turqay, turγay (...) гэсэн үгэн дээр олон тоо заах -ud дагавар залгаж turqa'ud /турга'уд/ болсон нь дөрвөлжин үсэгт сег'uid /чери'үд/ болж хувирсантай адил юм*” [4, хуу. 40-65] гэжээ.

Торгууд аман билиг дэх мэдлэг ухааны сан:

Монгол улсад торгуудууд Ховд аймгийн Булган суманд голлон амьдардаг. Торгуудуудад “Үхэж болдоггүй үүлэн тив, хатаж болдоггүй хатуу хар Хавх баатар”, “Хүрэлдэй мэргэн баатар”, “Хаан Сийр” зэрэг тууль, “Алтайн магтаал”, “Торгууд нутаг”, “Тоокуу нэгэн госон”, “Цацал”, “Шаарын өндөр мод”, “Өнчин цагац ботго”, “Агсал”, “Ганган борлог”, “Галдамбай”, “Хонхон цэцэг”, “Шаргын шаргын жороо”, “Күүш Дамдин, Күүш Дамдин!”, “Мэднэ шүү”, “Замын ногоо”, “Боломжийн гэлцээд байна” зэрэг ардын дуу, “Булганы магтаал” зэргээрээ алдартай.

Торгууд аман зохиолыг Б.Катуу (“Торгууд, захчин ардын тууль үлгэр”, “Торгууд ардын аман зохиол”), Ж. Буяндалай нар судлан, ном өгүүлэл бичсэн байна.

Торгууд түмний дуу, бий биелгээ, аман зохиолын өв соёлоо өргөн хүрээнд, цэгцтэйгээр судалж, хойч үедээ өвлүүлэх, өргөн олонд сурталчилах, судлагааг хийх зайлшгүй шаардлага та бидний өмнө тавигдаж байна. ...Өгүүлэн буй сэдэвтэй холбогдолтой торгуудын дуу 100 гаруй, оньсого 50 орчим, ерөөл магтаал 30 гаруй, хөгжим, бүжгийн төрөл 20 гаруйг бүртгэсний зэрэгцээ бидний өвөг дээдсийн хамааралтай тууль, домог, хурим, зан заншлын холбогдолтой олон асуудлууд судлаачаа хүлээж байна [5, хуу. 8].

Шаарын өндөр модонд

Шаазгай юунд эс суусан юм бэ?

¹ Шар тоос элхэний Гэндэний Нянтайсүрэнгээс 1997 оны зун тэмдэглэж авав. Ховд аймаг, Булган сум.

*Шаарын нугын хүүхэн би
 Шаартаа юунд эс суусан юм бэ?
 Баянцагаан гэдэг чинь
 Бариа гэрийн минь чимэг шүү!
 Бараан цоохор адуу чинь
 Миний аавын адуу шүү*

Намжаа вангийн зусланд том гэрийн буурийн дайтай газар ухаад дотор нь нуур тогтоож модон сүм бариад одоогийн Булган голоос хөхбүх хэмээх шувуу аваачиж зугаалуулж байсны ул мөр одоо ч байдаг [6, хуу. 65].

Хаврын сард тэнгэр эхлэн дуугарахад, зулаг, дээжээ өргөөд “*Үр тариа дэлгэрэх болтугай, үр хүүхдийн гэс (гэдэсний)-ний хишиг хайрлах болтугай, газар ногоо дэвтэж, булаг шанд их гарах болтугай*” /Вангийн торгууд/ хэмээн хэлэлцдэг торгуудын утга соёл, зан үйлд холбогдох их ай саваас тэдний олон жилийн турш аж амьдралдаа хэрэглэж ирсэн аман зохиолын өв сан нь арвай будаа шигээ арвин дэлгэр ажгуу.

“Жимс ногоо, газар тариалан, мал аж ахуй, эх оронч үйлс дөрөвтөө

Жинхэнэ хөдөлмөрч баатарлаг ард түмэн болохоо харуулж чадсан” [2, хуу. 6-7] гэж ахмад зохиолч, ардын билиг зүйч Ж. Буяндалай торгуудуудын ажил үйлс, зан хэвшлээ тодотгон шүлэглэсэн нь бий.

Юуны өмнө, тэдний эрхэлж буй аж ахуй түүний дотроос тариа тарих, хураах, боловсруулахтай холбоотой зан үйлийн аман зохиол элбэг байна. Нэгэн жишээ дурдахад, торгуудууд тариа тариалахдаа хэлдэг үг хэллэг, дохио зангаа, үйл хөдлөл бүр утга учиртай бөгөөд тэдгээрээс хэлэх, хэрэглэх, үйлдэхийг хорих, цээрлэх үг хэллэг, дохио зангаа, үйл хөдлөл ч цөөнгүй байна. Тэрхүү хоригийн цаана эрт үеийн шүтлэгийн зүйл, зан үйл илэрдэг. Улаан тариаг “улаан зургаадай” гэж нэрлэдэг. Учир нь энэ тариа зургаан талтай байдаг. Тариа тарьж хураасны дараа туслалцсан хүмүүст хувь хүртээнэ. Хүн бүрд нэг хормой тариа өгнө. Тариа харж усалж байсан хүнд өгдөг хувийг “цангийн хог” гэж нэрлэнэ. Тариа хадаж байх үед таарсан хүн мориноос бууж “*Хадсан их болтгаа (болтугай), цан дүүрэн болтгаа*” гэж хэлээд хэдэн хадуур тариа хадаж өгнө.

Үүнээс гадна торгуудын аялгуу ёс заншлын хувьд бидний сонирхлыг татсан нэгэн зүйл байгаа нь казах үг хэллэг, ёс заншилтай ижил буюу төсөөтэй зүйл торгуудад байдаг юм байна. Тухайлбал, шар шувууны өдийг дээдлэн үзэж, хар цагаан хэл амнаас хамгаалдаг гэж шүтдэг. Вангийн торгуудынхан хурдан морины согсооны боодолд шар шувууны өд барьж боодог. Шар шувууны өдийг авахдаа шар шувууг дутуу алаад амьдаар нь өдийг нь авдаг. Ихэвчлэн оройн цагаар өдийг нь авдаг. Эс тэгвэл унтаж чаддаггүй гэж үздэг юм байна. Мөн вангийн торгуудынхан казах айлтай адилхан яндангаа өрхөө цоолж гаргадаг юм байна. Үүнээс гадна 1997 онд 14 хоногийн хугацаанд цуглуулсан 800 орчим үгийн 20 орчим нь казак дуудлагатай ижил төсөөтэй байна. Эдгээр үгсээс ихэнх нь Вангийн хошууных, ганц хоёрхон үг нь Бэйлийн хошуунаас тэмдэглэж авсан үгс байна. Жишээлбэл:

Халх аялгуу	Торгууд аман аялгуу	Казах хэл
Жижиг шуудуу	ариг ус /вангийн торгууд/	арык
Биелгээ	бий /вангийн торгууд/	би
Модон торх	күв /вангийн торгууд/	күби
Ацтай мод	айр /ван/	айыр
Худ ургийн хүмүүс	худанда /вангийн торгууд/	куданды
Навтас болсон эсгий	хурмас /хошууд/	курам
Нэг талдаа иртэй алх	цод /бэйл/	гот

гэх мэтийн 20 орчим үгийг бидний цуглуулсан материал дотор байгааг тусгайлан ялгаад казах торгууд 2 дуудлагыг нь харьцуулан бичсэн. Үүнээс үзэхэд казахын ёс заншил, үг аялгуутай адил төстэй зүйл торгуудад тэр дундаа Вангийн торгуудад нэлээд байгаа бололтой. Торгууд аялгууг судлах хойш хойшдын судалгаа шинжилгээнд үүнийг онцлон анхаарч эдгээр үгс казах аялгуунаас торгууд аялгуунд ирсэн байна уу? Аль эсвэл торгуудаас казак аялгуунд орсон байна уу? Хэдий үед ийм үзэгдэл явагдав? Одоо хаяа залган хамт

амьдарч байгаа казах ястнуудын үг ярианаас орсон байна уу? Эсвэл бүр эртнийх нь үү? гэдгийг нь тодруулах шаардлагатай.

Торгуудаас сурвалжилсан зүйр цэцэн үг, оньсого таавар нь тэдний амьдралын мэдлэг ухааныг өөртөө шингээсэн, өнө удаан жилийн ажил үйлсийн туршлагыг шингээсэн байна. Тухайлбал,

*Дав даваар өнгийхөд өтөг /Муу сангарцаг/
Хамар өөд хаакирч (хашигирч)
Ханцуй руу сугарч /Цагаан махны хоргол унагах/
Ганц модон ганир ганир
Газар усан ширд ширд /Айраг бүлэх/
Хөдөө дээр хөц буцална /Шоргоолж/
Асган(орой)-д ирдэг лэвлээхэй
Өрүүн (өглөө)-д харьдаг лэвлээхэй /Өрх бүтээх/
Хун цэнгийн дуутай
Хоёр борви чигээтэй /Хүүхэд/*

хэмээсэн үүнээс **хөц буцална, ганц модон ганир ганир** гэх зэрэг зөвхөн ойрадууд, тэр дундаа торгуудаас л олж болох өвөрмөц үг хэллэгийг онцлон дурдууштай.

Нутаг нутагт үлгэр уламжлах зан үйл, өгүүлэмжийн дэвсгэр адил төстэй байхын дээр уугал газар орон, хүн зоны амьдрал ахуйтай уялдсан зөвхөн тухайн нутагт л дэлгэрсэн үлгэрийн хэв шинж, домгийн уран сайхантай байх аж. Ярх уулын домогт, Ярх уулыг сөнөсөн галт уул гэдэг. Энд эрт үед Бэйсийн хүрээнийхэн Ярх уулыг тахидаг байжээ. 13 уулын домог, Цүнхэл уулын Харуул овооны домог, Морины тавхай толгодын домог гэх мэт уул усны олон домог нь торгууд түмний түүхтэй холбогдож байна. Үүнээс гадна од, тэнгэр, нар, сарны тухай олон домог байна. Тухайлбал, мичдийн тухай домог, нар сар хиртэлтийн тухай домог, долоон бурхан од, дөрвөн улирлын гэх мэт. Мөн мод, ургамлын тухай домог олон байна. Домгоос гадна тэдний дунд олон сайхан үлгэр эртнээс ам дамжин уламжлагдан иржээ.

Гурван хүүхэд хэмээх уулын домогт зуны нэгэн өдөр анчид явж байтал нууранд нь тэнгэрийн охид хувцсаа тайлан орж байхыг үзээд нөгөө анчид хувцсыг нь аваад нуужээ. Гэтэл хувцас нь үгүй болохоор нэг дэх охин анчид минь наашаа гэхэд хүүхэн хүрэн ягаан уул болчихжээ. Хоёр дахь охин мөн хувцсаа эрж үгүй болохоор нь гарч ирээд хувцас хунарыг минь наашаа гэхэд бас л уул болоод хувирчихжээ. Сүүлчийн охин эд баялаг минь эзэндээ гээд бөөн уул болон хувирлаа гэнэ. Анчдын халаглан харсаар байтал нуур нь ширгээд гурван уул нэгэн дээлийн өнгөөр хувирсаар Гурван хүүхэн сүүлдээ Гурван хүүхэд нэртэй болж, одоо энэ нэрээрээ л байна.

Торгууд түмний дундаас гарсан олон арван шог яриа, дууны нэг нь, 1944 онд Армийн генерал Дорж алс баруун хязгаарын хил эргэж явахдаа Булган суманд онгоцоор бууж хилийн цэргийн салбарт хүрэхдээ тэмээ, морь унаж явахад нь өвгөн Сандаг:

*“Тэнгэрээр ирсэн генерал нь
Тэмээгээ унаад жилийв ээ
Агаараар ирсэн генерал нь*

Агтаа унаад талийв аа” гэж хошин дуу зохиож, дуулж тараасныг сумын захиргаа сонсож түүнийг дуудан ирүүлж, *“-Яагаад генералыг тохуурхаж дуу зохиов?”* гэж зэмлээд 25 төгрөгөөр торгож гаргахад:

“Хортой хоргүйг нь мэдсэн гоовлаа (үгүй лаа)

Хорин таваар торгуулваа хөөрхий би” гэж нэмж дуулж явсан гэдэг. Дорж генерал уг дууг сонсоод тоосон ч юмгүй инээмсэглэж, Торгууд нутагт ирээд “дурсгалын” нэг дуутай буцлаа гэж ярьжээ.

Гарал үүслийн хувьд нэлээд эртний шинжтэй дом шившлэгийн зүйлд, *“Ишгэй (эсгий) цавгүй болтугай. Нэлээд сайн тарах болтугай /бэйл/”, “Бухын магнай, азарганы сайр ишг болтугай”* гэж эсгий хийж байхад хэлдэг бол, Цацал цацахад:

*Цөөг хайрхан
Баян хан Алтай минь өршөөтөн*

Дээд гучин гурван хан хурмастан

Сөөлийн бурхан долоон одон

Үр хүүхэд ахан дүүсэн

Зургаан зүйлийн амьтанд амгалан өршөөтөн гэж нутаг ус, алтай хангайгаасаа аврал эрдэг.

Савтай архийг ууж дуусаад савны аман дээр цагаан идээ тавьж:

Сархад нь саатаагүй

Саваан (савны) эзэн баян болтугай гэж хэлдэг онцлогтой.

Өрх гэр бүл болсон нэг гэрийн эхнэр, нөхөр нэг нэгийгээ нэг үүрэнд орсон гэдэг утгаар “Үүр минь” гэж дуудна. Энэ нь ардын дуунд ч шингэн үлдэж, өдгөө “үр минь” болсон бололтой. Гэр бүлийн бат бэх байхыг,

“Цавуу шиг хатуу

Бяслаг шиг нягт гэр бүл болтугай” гэж бэлгэдэн ерөөдөг.

Цагаан идээ торгуудад үдлээд урианхайд хоносон түүхтэй. Иймээс урианхайчууд цагаан идээ сайтай байдаг. Харин дуу нь урианхайд үдлэж, торгуудад хоносон түүхтэй. Иймээс торгуудууд дуу сайтай байдаг¹.

Торгуудын тоокуу гутал нь өв соёлын нэгэн брэнд билээ. Тоокуу гос (гутал)-ны домогт, “*Зүүн гар улс эвдэрч тэндээс салж нүүхдээ дайснаасаа мөрөө буруулж, тоокуу хийж өмсөөд нүүсэн гэж*” өгүүлдэг.

Тоокуу нэгэн госон

Тов хийгээд ань аа (байна аа)

Торгууд нэгэн сэвргэр (хүүхэн бүсгүй)

Толхаа (толгой) дохиод ань аа

Мянган харлагтай хойг (хонийг)

Мянгадын давд (салаанд) хариулна

Миний залуугийн тоокууг

Мяндсан гүлдрүүтэй (оосортой) гэлцэнэ

Хар манхан тэмээн

Хамар сунгаад ань аа

Халхаар оёсон госон

Хөлөм (хөл) холгоод ань аа

Өлөн манхан тэмээн

Өвдөг сунгаад ань аа

Өөлдөөр оёсон госон

Өсгийм холгоод ань аа [2, хуу. 6-7]

Торгуудууд дуу хуураар нэн баян улс. Шинэ гэр барих, найр хурим хийх, найр өндөрлөх, Алтайн уул усаа магтах, цас орох, цагаан сарын дуу гээд тус тусын зориулалттай 105 эхтэй (аятай) дуу дуулцгаадаг байж. Бас Алтай хайлах, Жангар тууль хэлэх, үлгэр оньсого таалгах, цагаан мод цохих, буга, даалуу тоглох, нуур цохиж хөөх, шагай сах хаях гээд үндэсний 25 нэрийн тоглоом бий.

Торгууд биелгээг “бий” гэнэ. Биелгээ нь ардын дууны утга санааг уран хөдөлгөөнөөрөө маш нарийн илэрхийлдэг. Биелгээндээ Алтай нутаг, адуу мал, цаст өндөр уул, ан амьтан, ой шугуй, шил, даваа, хөтөл, ус, нуурын тухай уран хөдөлгөөнөөр биелнэ. Торгуудын “Цацал”, “Агсал” биелгээ нь цогц хэлбэрээрээ утга төгөлдөр, тусгаар тогтнол, эрх чөлөөний төлөө баатарлаг тэмцлийг илэрхийлсэн ойрад монголын сонгомол бүжгийн үүсэл болсон гэж үздэг [9, хуу. 0].

Торгууд уртын дуунд эх нутаг, эцэг эхээ, таван хошуу малаа сангалзсан, магтсан, бэлэгдсэн дуунууд голлодог. Үүнд: “Булингарын буг”, “Сээр дээр ургасан нь”, “Зандан шарга”, “Баян тохой нутаг”, “Уу голын эх” гэх мэт олон дуу одоо ч дуулагдан үлджээ.

¹ Гэндэн овогтой Нянтайсүрэнгээс тэмдэглэв. /52 настай/, вангийн торгууд, шар тоос элхэн, Алаг толгойт баг. 1997 оны 7 сар.

“Намхан улаан мод” дуунд,

Гэр нэвт гэгээтэй

Гишүүний улаан хацартай

Туурга нэвт туяатай

Тунгалаг хар нүдтэй

Чийрийн улаан мод нь

Чийгтэй болоод үйлдэнэ

Чи л бидэн хоёр нь

Гэнэхэн болоод гэлгэр хэмээн баатарлагийн туульсын хатан авхайн магтуу, зөвхөн Булган суманд байдаг “чийрийн улаан мод”-оо¹ дуундаа оруулсан өвөрмөц зүйл ажиглагдаж байна.

“Сэгэл сайгийн эргээ” хэмээх домогт дуунд, ноёны хүүхэн, баяны залуу хоёр хайр сэтгэлтэй болсон. Ноёны хүүхэн харгай хээр мориороо оройд зугаалдаг байжээ. Баяны залуу бүсгүйг мориор хөөгөөд хэзээ ч гүйцдэггүй байжээ. Ноёны охин тэгэхэд нь:

Харгай сайхан хээрийг

Халзан болтол сойлоо

Харанхуй бүрүүлийн тэнд

Гэрийн бараа харна

Дэнхэр сайхан хээрийг

Дэм тустал сойлоо

Дэргэдээ ирдэг газар

Моринынаа хөлс хайртай юу? гэж хэлчхээд зугтчихдаг байжээ. Тэгэхэд нь баяны залуу мянган атан тэмээгээр ганц буурал морь худалдаж аваад,

Мянган маягийн буурлаа

Мэн тустал сойлоо

Мөн тэр хулгарыг

Миний гарт атгуулаач гэж хэлээд буурал мориороо хайртай бүсгүйгээ хөөж гүйцэж чадсан гэдэг. Ингээд,

Улаан голын эхэнд

Уралдаан тавиад нааднаа

Уяхан бичхан чимдаа

Уруулаа хүргээд морднаа гэж хэлээд мордож байсан гэдэг домогтой².

Торгуудын дунд уламжилсан “Өө, Замба хоёр” дууны домогт³ “Эрт урьд цагт Өө, Замба хоёр гэдэг анчин ах дүү хоёр байжээ. Хоеулаа нэг өдөр гөрөөс алахаар явжээ. Өө гэдэг нь ах нь, Замба гэдэг нь дүү нь юмсанжээ. Өө нь тоомд (отолтонд) сууж, Замба нь гөрөөс үргээхээр явжээ. Гөрөөстэй адилхан гөрөөсний арьсан хувцас өмссөн дүүгээ андуураад буудчихжээ. Ингээд дүү нь нас барчихдаг. Нас барахынхаа өмнө ахдаа Замба нь:

Аав минь асуулаа

Аашна гэж хэл

¹ Залаархаг хавраг буюу чийрийн давирхай нь шүхэр цэцгийн /Umbelliferae/ овогт хамаарах олон наст өвслөг, модлог ургамал бөгөөд нэн ховорт тооцогдож “Улаан ном”-д орсон. Чийрийн мод гэдэг нь намрын цагт их хэмжээгээр давирхай өгдөг бутлаг ургамал. Энэ давирхайг хүмүүс өвчин эмгэг эмчлэх, урдчилан сэргийлэх, хамгаалан зорилгоор хэрэглэж, судалж байна. Чийрийн давирхайн төгөлд очоод нэг өдөр саатахад хүний ядаргаа тайлагдаж, цусны даралт буудаг байна. Иймдээ эл ургамлыг анагаах ухааны салбарт түлхүү ашиглаж, дэлхийн арав гаруй орны лабораторид үрслүүлэн ургуулж, судалж байгаа юм. Ховд аймгийн Булган сумын Ярантын боомт хүрэх замаас 30 гаруй километр “Хоёр цэргийн агуй”-н орчимд элсэрхэг уулын аманд энэхүү ховор сонин ургамал ургадаг.

² Ховд аймгийн Булган сумын иргэн Очирын Мөнхдалайгаас 1997 оны зун тэмдэглэж авав (62 настай, эрэгтэй).

³ Хошууд найрын эхэнд “Шанхтайхан шарга” дууг дуулна. Уг дуунд,

Шанхтайхан шаргад нь

Шалмайн үзүүр ишигирнэ л

Шалгадаг таныхаа гэх нь

Бас нэг тоглийт гэж гардаг.

Ээж минь асуулаа

Ирнэ гэж хэл

Дүү минь асуулаа

Дүүрнэ гэж хэл гээд нас барчихжээ.

Хөөрхий ах нь уйлан хайлж, ихэд гашуудан,

Цусан зээрд морь чинь

Цулбуураа чирээд цуурав

Цустай улаан нүүр чинь

Нар салхинд агирав хэмээн дуулдаг. Ээж аавдаа юу гэж хэлнэ дээ хэмээн ихэд шаналсан ах нь харих замдаа:

Маралын арьсан хүрнийг

Марал гөрөөс болголоов

Марташгүй аакын Замбыг

Өө юундаа андуурхуу

Зүрийн арьсан хүрмийг

Зүр гөрөөсөн болголоов

Зүүдэндгүй аалын Замбыг

Өө юундаа андуурав

Эрэггүй газар эмгэлт яагаад ургад уу

Эзгүй газар Замба нь юундаа явуу

Усгүй газар улиас юундаа ургав

Ус мөсгүй газар Замба юундаа явав гээд дуулаад ороод ирж гэнэ¹. Энэ цагаас хойш газар дэлхийд дайн самуун гэгч гарах болжээ. Яагаад гэвэл нэгэн эхийн ах дүү нэгээ хөнөөсөн учир ийм болжээ. Харилцаа дууны тун сонирхолтой жишээ болсон энэ дуу нь монгол ардын дуу “Шалзат баахан шарга” дууны торгууд хувилбар юм.

Торгууд соёл буурал Жангараас үүссэн гэж ярьдаг. Торгуудууд халимаг нутаг ус, ахан дүүсээ дурсаж “Торгууд нутаг” дууг дуулах дуртай нь ард түмний туйлдаж цөхөрсөн сэтгэлийн илэрхийлэл, бумбын орон, ахан дүүсээ санагалзсан итгэлийн илэрхийлэлтэй холбоотой. Энэ дууг хэзээ, хэн зохиосон нь тодорхойгүй.

Өндөр өндөр ууланд нь

Өнгийн будан татна

Өсөж төрсөн торгууд нутаг

Өнө маньдаа санагдана

Давхар давхар ууланд

Дангийн будан татна

Далай их торгууд нутаг

Дандаа маньдаа санагдана

Хар хээр морь минь

Хазаар даран сэвэлзэнэ

Халимаг эхтэй торгууд нутаг

Хавар намарт санагдана.

Товч дүгнэлт:

Торгууд аман зохиолын текст, хээрийн судалааны материалд дүн шинжилгээ хийж (ОХУ-ын Халимаг, БНХАУ-ын Шинжааны торгуудтай харьцуулах), улмаар Монгол улс дахь торгууд аман зохиолын өвөрмөц шинжийг бусад угсаатны бүлэгтэй харьцуулан шинжлэх нь утга соёлын бүдэг бүрхэг, дундын шинжтэй олон зүйлд хариу өгөх ач холбогдолтой.

Аман зохиолын өв тээгчдийг өнөөгийн зохиолч, уран бүтээлчидтэй эн тэнцүү хэмжээнд үнэлэн, тэднийг дахин давтагдашгүй, байгалиас өгөгдсөн оюуны хийгээд авьяасын ховор бодгаль гэж үзэх (ардын авьяастан гэх зэргээр дорд үнэлэхгүй байх) үзлийг олны дунд

¹ Хошуудын торгууд Халдаа Гундаагаас (80 настай) 1997 оны 7 сарын 7-нд тэмдэглэж авав.

түгээн улмаар тэднийг төр засгийн зүгээс хөхүүлэн дэмжих тал талын бодлогыг хэрэгжүүлж гэмээн хэл соёлоо хадгалан үлдэх боломжийг бий болгож чадна.

Ном зүй

1. Аман зохиол, аялгуу судлалын хээрийн дадлагын материал. Торгууд ястны аман билиг, хэл аялгуу судалгааны эх хэрэглэгдэхүүн. 1996-1997 оны хичээлийн жил. Ховд аймаг, Булган сум
2. Буяндалай Ж. “Торгуудын тэмдэглэл” (дэд дэвтэр), УБ, 2001, хуу. 6-7.
3. Гонгор Д. Ховдын хураангуй түүх. УБ., 1964, хуу. 78.
4. Лувсанбалдан Х. *Торгууд аман аялгууны онцлог*. “Хэл зохиол судлал” боть XI УБ., 1975, хуу. 40-65.
5. Лхагвасүрэн Х. “Уялга үг”, Торгууд товчоон II, Улаанбаатар, 2009, хуу. 8.
6. Нагваанжамц Т. “Далай их торгууд нутаг”, Торгууд товчоон II, Улаанбаатар, 2009, хуу. 65.
7. Торгууд монголын өв соёл. *Тэргүүн боть*. Ховд Булган, 2015, хуу. 288.
8. Торгууд аман билгийн жишээ. Эрхлэн хэвлүүлсэн: Д. Ганболд, Д. Өрнөхдэлгэр, И. Жавхлан. УБ, 2020, хуу. 133.
9. Жүгдэрбарам Д. “Торгуудын соёлын өвийг тээгч, түгээн дэлгэрүүлэгч”, сайтын мэдээлэл. Линк: <http://erdenetmedee.mn/index.php?newsid=4669>

Б.Б.Дякиева, П.Р.Вефаева
г. Элиста, Россия

ПОЭТИЧЕСКИЙ МИР ВЕРЫ ШУГРАЕВОЙ: К 55-ЛЕТИЮ ТВОРЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Аннотация. *Статья посвящена жизненному и творческому пути известной калмыцкой поэтессы Веры Шуграевой. Автор раскрывает жанровое и тематическое своеобразие творчества поэта. Особое внимание уделяется любви В.Шуграевой к детям, анализируются произведения, посвященные ее юным читателям.*

Ключевые слова: *Шуграева В.К., калмыцкая литература, детская поэзия, стихи, творчество.*

Сложно представить национальные литературы без замечательных женщин – поэтов, доказавших в сложном XX веке свою состоятельность и талант. Сегодня их имена – гордость и достояние народов России. Советская национальная литература подарила миру поэзии Фазу Алиеву (аварка), Раису Ахматову (чеченка), Танзилю Зумакулову (балкарка), Миру Тлябичеву (абазинка), Фоусат Балкарову (кабардинка), Фаузию Рахимгулову (башкирка) и многих других талантливых поэтов – женщин, представительниц советской и российской многонациональной литературы.

С радостью называем в этом ряду имя Веры Шуграевой, известной калмыцкой поэтессы. Представительнице репрессированного народа, будучи самой ссыльной, неизмеримо было тяжело доказывать, что ты умеешь и можешь. Рождение накануне войны уже являло собой и вызов судьбе и жажду жизни. И выжила, и состоялась. Поэтический талант будущего поэта проявился очень рано: первое стихотворение с детским названием «Воробей» вышло в печать в 1965 году, а в 1968 году была уже издана книга с ярким названием «Где ночует солнце?». Она стала не только большой радостью, но также опорой и стимулом для дальнейшей работы. Так и случилось. Книги рождались одна за другой [2].

Сегодня творчество Веры Шуграевой – уникальное, многогранное явление, особая страница в национальной литературе и потому что ее творчеству присуще разнообразие жанров и его составляющих: стихи, поэмы, рассказы, повести, стихотворные сказки,

переводы. Многознающая Википедия нам перечисляет все грани ее дарования: поэт, писатель, журналист, педагог, драматург, переводчик, поэт-песенник, либреттист, сценарист [2].

В нашей жизни важную роль играет воспитание и любовь. Каждое существо на планете нуждается в помощи, поддержке и опеке. Доброту, понимание и принятие ребенку дает мать. В калмыцкой литературе, матерью всех детей можно назвать талантливую поэтессу Веру Шуграеву.

«Наряжусь в бешмет красивый,
Груш и слив нарву в саду —
Пусть приедут в мой дом счастливый
Дети мира. Я их жду.
Всех тюльпанами встречая,
Двери шире растворю,
Угощу Калмыцким чаем,
Что сама я им сварю.
По душе пусть им придется
Свежий, будто первый снег,
Круглый, как степное солнце,
Испеченный мной целвег.
Пусть, пока они здесь будут,
Позабудут боли ран,
Пусть одной семьей будут
Жить ребята разных стран...

(«Где ночует солнце?») [5, с.36].

В каждой строчке, чувствуется сильная и нежная любовь к детям. В каждом слове проявляется материнская любовь к детям во всем мире. Стихи у Веры Шуграевой полны внимания к окружающей нас природе, птицам и животным, и ко всему, что особенно близко ее юным читателям в жизни, Стихи поэта добрые и веселые, изредка с затейливой неожиданностью, поворачивающие уже знакомые ребятам предметы и явления новой, до этого никем не рассмотренной, стороной. Глаз у поэтессы очень приметливый, способный увидеть по-своему многие интересные черточки уже как будто известных всем вещей.

Для Калмыкии Вера Шуграева прочно заняла свое место в строю творцов детской литературы, став известным поэтом, автором стихов, которые покорили тысячи поклонников ее творчества. Ее книги разлетелись сотнями экземпляров в каждый уголок нашей страны. Ее маленькие герои Эрни и Бова, Басанг и Саранг, Манджи и Санджи, Цецен и Церен давно заговорили разными языками народов России. Стихи поэтессы самобытны, подкупают своей прямоотой, откровенной выразительностью мысли и чистотой чувства.

Из года в год, от книги к книге мы видим, как значима для детей любовь, проявляющаяся в стихах и поэмах поэтессы.

Поэтический мир В.Шуграевой самобытен, близок к сердцу, благодаря доброте и искренней любви к своему читателю. Особый ее читатель – это дети, она вовлекает их в мир поэзии, начиная с самого детства – дошкольного возраста [2].

Первые шаги на литературном поприще Вера Киргуевна сделала после окончания Ставропольского педагогического института. Ее первый сборник стихов «Где ночует солнце» можно считать событийным явлением в калмыцкой литературе [3, с. 27]. Только человек, влюбленный в детей, знающий их запросы и интересы мог написать такую добрую и привлекательную детскую книгу.

Очень много школьников выросло на книгах Веры Шуграевой. Три ее книги для детей: «Где ночует солнце?», «Дом, в котором я расту» и «День рождения весны» позволяют говорить о том, что детская тема стала ведущей в творчестве поэтессы. Первая из названных книг адресована детям дошкольного и младшего школьного возраста. Книга открывается

стихотворением, давшем ей название, и оно сразу вводит маленького читателя в окружающий его мир, который для него полон вопросов и открытий [1, с. 22].

«Есть у меня мой теплый дом,
Где я живу. Но вот
Все думаю я перед сном:
а солнце где живет?»

(«Где ночует солнце?») [5, с.36].

Детям также посвящена книга «Узгуд дасий» (Учим буквы), где буквы от А до Я даны в игровой форме на калмыцком языке. С детьми у поэта полное взаимопонимание, она благожелательный автор: адресатом большинства вышедших из-под ее пера более, чем 30 сборников, является детский читатель. Очень содержательной, к примеру, стала Хрестоматия для чтения детям дошкольного возраста, изданная в 2008 году. В ней стихи, сказки, переводы, пословицы и поговорки, поучительные краткие рассказы даны на доступном родном языке.

Школа, Институт, и опять школа, но уже работа с детьми. И на протяжении всей жизни, будь-то работа редактора, журналиста, переводчика, сценариста везде прослеживается любовь и забота к детям.

Читая произведения Веры Шуграевой, понимаешь, что солнце живет внутри самой писательницы, солнцем она делится со своими маленькими читателями, наполняя их. Все герои, придуманные поэтессой, очень разные. Они бывают веселыми и грустными, тихими и озорными, но всегда остаются искренними и любознательными детьми, стремящимися увидеть и понять мир, в котором они живут.

С годами
Больше убеждаюсь,
Что в дружбе всех людей
Нуждаюсь,
Людей всех наций и племен,
Всех-всех
... и одного!
Чтоб он
С годами
Тоже убеждался.
Что сам во мне
Всю жизнь нуждался! [6, с. 18].

В этих простых и честных словах заключено поэтическое кредо Веры Шуграевой — чуткость и доброта к людям. Разве не это нужно нашим детям? Особенно, когда трудно. В сложный период, который преподносит порой судьба. Все ее творчество отдано большому светлому миру детства, интернациональной дружбе детей разных стран, разных национальностей, воспитанию патриотических чувств — любви к Родине, к родному краю, родным и близким.

Литература

1. Вефаева П.Р., Серверова Э.И. Поэтическое своеобразие в творчестве Веры Шуграевой // Студенческий вестник: электрон. научн. журн. 2020. № 2(100).
2. Дякиева Б.Б. Поэт и судьба: о творчестве Веры Шуграевой. Хальмг унн, 2020, 27 октября.
3. Килганова З.И. Поиски и находки. Очерки творчества современных писателей Калмыкии. - Элиста: Калм.кн.изд-во, 1977. - 77с.
4. Шуграева Вера Киргуевна. И все, что я люблю: Стихи. [Для ст. школ. возраста. Пер. с калм.] / Вера Шуграева. - Элиста: Калм. кн. изд-во, 1981. - 95 с.
5. Шуграева Вера. Мирный свет дня: Стихи / Вера Шуграева; [Пер. Д. Долинского]. - Элиста: Калм. кн. изд-во, 1987. - 30 с.

КАЛМЫКИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ТАЙВАНЬСКОЙ ПИСАТЕЛЬНИЦЫ СИ-МУ-ЖУН

Аннотация: В статье описывается история развития отношений калмыков и тайваньцев в период с 1990-х по 2020-й годы, называются важнейшие проекты сотрудничества в сферах образования и культуры за названный период.

Автором также представлена биография и творчество живого классика современной литературы на китайском языке, тайваньской писательницы монгольского происхождения Си Му-жун. Проанализированы особенности художественного перевода на русский язык китайской литературы, приведены примеры лингвистических лакун при переводе описания быта европейских калмыцких эмигрантов в повести Си Му-жун «Золотое седло».

Данная работа представляется актуальной и новой для направления «Азия-Европа в контексте культурных контактов и исторических событий».

Ключевые слова: калмыки, монголы, Тайвань, Си Му-жун, художественный перевод, китайский язык, лингвистические лакуны, калмыцкие эмигранты.

Тайвань – остров в Тихом океане, открытый в XVI веке португальскими мореплавателями. В 1949 году после поражения коммунистам на остров из материкового Китая перебазировались генералиссимус Чан Кайши и партия Гоминьдан, с того времени Тайвань – это и частично признанное государство под названием Китайская Республика. Какая связь между Калмыкией и Тайванем, спросите вы.

Дело в том, что ещё во времена Империи Цин в XVII веке было создано Монгольское Министерство, позже переименованное в Комиссию по делам Монголии и Тибета. После перебазирования на Тайвань Комиссия не могла проводить масштабные мероприятия в Монголии и Тибете, но продолжала поддерживать контакты между тайваньскими и этническими монголами и тибетцами. Начиная с 1970-х годов, Комиссия начала налаживать сотрудничество с американскими калмыками. Среди тех, кто стоял у истоков тайваньско-калмыцких связей, нужно отметить Норона Адьянова, уроженца села Догзмакин. Он также известен как инициатор совместного поселения калмыцких эмигрантов в городе Хауэлл штата Нью-Джерси. Именно Норон Очирович стал первым контактом калмыков с Тайванем, при его непосредственном участии состоялись первые визиты калмыков на Тайвань, были организованы студенческие стажировки и научные обмены.

После «перестройки» начали развиваться связи России и Тайваня, и в начале 2000-х стало возможным сотрудничество в сфере образования, культуры и науки непосредственно между Калмыкией и Тайванем. Каждый год калмыцкие студенты получали государственную стипендию и могли обучаться в лучших тайваньских университетах, неоднократно на Тайвань приезжали с гастролями калмыцкие ансамбли песни и танца «Тюльпан» и «Лотос», специальные делегации участвовали в ежегодной тайваньской церемонии, посвящённой дню рождения Чингиз-хана. Правительство Тайваня оказывало гуманитарную медицинскую помощь калмыцким больницам, а с 2008 года начались ежегодные научные и практические стажировки калмыцких медиков различной специальностей в ведущих госпиталях и медицинских центрах острова, в свою очередь тайваньские врачи перенимали опыт калмыцких коллег. В 2016 году руководство Комиссии нанесло визит в Элисту, посетило Калмыцкий государственный университет, Республиканскую больницу им. П.П. Жемчуева и провело ряд встреч, способствующих дальнейшему развитию тайваньско-калмыцких отношений. В 2017 году Комиссия по делам Монголии и Тибета, имеющая с 1929 года статус

министерства, была упразднена и преобразована в Центр монгольско-тибетской культуры при Министерстве культуры Китайской Республики.

Даже в непростом 2020-м году Центру совместно с Государственным музеем императорского искусства Гугун удалось провести фестиваль «Месяц Монголии на Тайване», где жителей острова познакомили с монгольским искусством, традициями и культурой.

В 2017-м году на Тайване с большим успехом прошёл международный Фестиваль монгольского кино, в котором приняла участие и калмыцкая делегация. Почётным гостем показа фильмов из Калмыкии стала популярная на Тайване и в Китае писательница, поэтесса и художница Си Му-жун, о жизни и творчестве которой хотелось бы рассказать на основе личных бесед и перевода её произведений детальнее.

Си Му-жун – живой классик литературы на китайском языке, автор сборников стихов, эссе, повестей и научных очерков о монгольской культуре и истории, а также жизни монгольских народов России.

Си Му-жун родилась 15 октября 1943 года в Китае, в городе Чунцин провинции Сычуань, в семье этнических монголов. Приведу рассказ писательницы о происхождении её имени: «Мое имя Му-жун – это фонетическая транскрипция слова «мурун», что означает «море». В иероглифах 慕容 слишком много черт, поэтому иногда я подписываюсь 大川, что означает «большая река». Фамилия Си (席) — это фамилия моего отца, которая произошла от названия его рода Сильенбо. Когда-то ради удобства окружающих мой отец укоротил фамилию до Си. Однако сейчас молодые монголы сохраняют полное имя, где бы они ни жили. И я очень поддерживаю это решение: иначе пройдут годы, а их исконные имена будут так же утрачены!».

В 1954 году, после нескольких лет проживания в Шанхае и Гонконге, семья Си Му-жун обосновалась на Тайване. Разглядывая фотографии юности, Си Му-жун говорит, что не ощущала себя другой, чем-то отличающейся от своих одноклассников, пока однажды, на уроке географии, учитель не высказался резко о монголах. Она до сих пор помнит, что тогда весь класс обернулся на неё. Конечно, после уроков дети забыли о сказанном, как и прежде, играли с ней и оставались её друзьями, но юная монголка не сказала тому учителю больше ни слова.

Спустя годы Си Му-жун признаётся, что была не права и, если бы встретила его сейчас, то принесла бы свои извинения. Вероятно, он не хотел обидеть её и решил таким образом лишь развеселить класс. Повзрослев, Му-жун поняла, что китаец (ханец), может стать верным другом на всю жизнь. Также она усвоила важный урок: только взглянув на свой народ чужими глазами, с критической точки зрения, ты можешь лучше понять собственную культуру. В юности предвзятость учителя географии ранила её, потому что его слова сильно отличались от того, что ей рассказывали о предках-монголах и монгольской культуре родители.

В своих стихах и рассказах Си Му-жун часто пишет о степных просторах и вольном ветре, смелом и свободолюбивом кочевом народе, даже в её любовной лирике встречаются «степные метафоры». В сборнике «Я складываю свою любовь» есть одноимённое стихотворение, с особым ритмом стихов чандяо (長調, стихи в жанре цы 詞 с текстом из 91 иероглифа).

Си Му-жун вспоминает: «Стихи чандяо читали мои отец и бабушка. В монгольском языке есть слово «нугалав», что означает «складывать, сгибать». Когда я впервые услышала это слово, сразу же родились первые строки стихотворения:

Я складываю свою любовь,
А она сгибает меня.
Моя сложенная любовь...
Я, со степной рекой её сравня,
Слой за слоем сложу любовь любя...

我摺疊著我的愛
我的愛也折疊著我
我的折疊著的愛
像草原上的長河那樣宛轉曲折
遂將我層層的折疊起來

В 1963 году Си Му-жун окончила факультет изобразительного искусства Тайваньского педагогического университета, успела поработать учителем средней школы, а в 1964 году поступила в Королевскую Академию изящных искусств в Брюсселе. В годы учёбы была премирована стипендией мэрии города и королевской семьи. В эти же годы её отец работал в одном из университетов Германии. Одним из ярких воспоминаний того периода стала встреча с калмыцкими эмигрантами, которая описана в повести Си Му-жун «Золотое седло». Привожу отрывок перевода этой части:

«В то время мой отец преподавал в университете Мюнхена, я училась в Брюсселе, сёстры тоже жили в Европе. На каникулах мы часто собирались в каком-то одном месте, приезжая на поезде то на север, то на юг. Если мы были в Мюнхене, отец возил нас за город, где мы гостили у монголов.

Мои воспоминания о дяде Данзане очень смутные, я помню несколько монгольских семей, которые жили на окраине в дешёвых городских домах с маленькими комнатами. Хозяева всегда были гостеприимны и добры к нам. Каждую встречу меня крепко обнимали, целовали в обе щёки, потом угощали разными блюдами из баранины и, подшучивая, уговаривали выпить водку. После обеда мы пели и танцевали. Все наши встречи проходили весело и шумно.

Навестив одних, надо было заглянуть и к другим, а иногда две-три семьи собирались в одном доме. Все приходили с детьми, и тогда небольшая квартира наполнялась взрослыми и ребятней разных возрастов. Было тесно, но очень оживлённо и радостно. Эти встречи навсегда остались в моей памяти.

Я помню, что в каждом доме на стене висела обрамлённая белоснежным хадаком фотография молодого Далай-ламы, который умиротворённо наблюдал за каждой семьёй, будто оберегая их.

Тогда же я обратила внимание на такой момент: вроде бы и мы, и они - монголы, но отец в разговоре с дядей Данзаном вдруг переходил на английский.

Однажды, по дороге домой, я спросила отца об этом, на что получила такой ответ: «Они - калмыки, когда-то жили в районе Синьцзяна, их акцент отличается от моего, чахарского. К тому же Данзан вырос в России, некоторые слова я не понимаю, так что английский язык выручает нас!»

В тот день я впервые услышала слово «калмыки». Отец сказал, что оно означает «оставшиеся» или «остаток».

Потом добавил: «Хотя калмыки - это скитальцы, покинувшие родину, нами они не забыты. Таковы древние монгольские законы!».

Лингвистический анализ перевода буддистской терминологии и этнонимов в переводах Си Му-жун демонстрирует преобладание фонетического калькирования при переводе на китайский язык. Так, в тексте встречаются слова: Далай – 達賴 [dalai], лама – 喇嘛 [lama], хадак – 哈達 [hada], калмыки – 喀爾克瑪 [kaermake] и др.

Творчество Си Му-жун включает в себя сборники стихотворений «Аромат на 7 ли» (七里香), «Беззаботная молодость» (无怨的青春), «Дерево в цвету», «Я складываю свою любовь» (我折疊著我的愛), «Разговор воды и камня», прозаические произведения «Золотое седло» (金色的馬鞍), «Есть одна песня» (有一首歌), «Мой дом высоко в горах» (我家在高原上), «Горная вода», «9 сочинений о времени» (时光九篇), «21 письмо к Хайжихану» (寫給海日汗的21封信) и др.

Многие из произведений Си Му-жун включены в школьную и университетскую программы на Тайване и в материковом Китае, наши монгольские коллеги - филологи и лингвисты - также знакомы с её творчеством. В России же практически нет переводов тайваньской литературы, даже современные китаисты не всегда читают тайваньских писателей, потому попытка рассказать о Си Му-жун на юбилейном форуме КГУ «Сетевое востоковедение» может считаться первым шагом в знакомстве калмыцких филологов с тайваньской литературой. Для российских читателей может представлять большой интерес монгольское происхождение Си Му-жун, отражение в её творчестве культурных особенностей, мировоззрения и сложной судьбы монголов, разбросанных по всему миру.

В данной статье в силу ограниченного объёма приведены лишь некоторые отрывки переводов произведений Си Му-жун, но они позволят познакомиться специалистам с темами творчества тайваньской писательницы и некоторыми яркими моментами её биографии.

В будущем планируется сделать более глубокий и структурированный лингвокультурологический анализ произведений Си Му-жун.

Литература

1. 金色的馬鞍。席慕蓉/ 新北市中和區, 2012。Си Му-жун. Золотое седло. - Тайбэй, 2012.
2. 前塵。昨夜。此刻。席慕蓉/ 武漢市, 2013。Си Му-жун. Прошлое. Вчерашняя ночь. Настоящее. - Ухань, 2013.

Жураев М.А.
г. Ташкент, Узбекистан

АСТРОМИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПОЛЯРНОЙ ЗВЕЗДЕ В УЗБЕКСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Аннотация: Известно, что система астральных мифов состоит из представлений о звездных циклах, звездах, планетах, в широком смысле составляют цикл солярных и лунарных мифов. Астральные мифы и космогонические воззрения встречаются в устном поэтическом творчестве почти у всех народов мира. Поэтому в фольклористике уделяется особое внимание к сбору, систематизацию, публикацию и изучения мифологических представлений и сюжетов, связанных с небесными телами. В данной статье анализируются астральные представления и космогонические мифы узбеков, связанные с Полярной звездой, выявлены своеобразные специфические особенности и типологические параллели архаических представлений. На основе сравнительно-исторического анализа выявлены генетические истоки традиционных мотивов сюжета древних космогонических мифов.

Ключевые слова: астральный миф, узбекский фольклор, космоним, мифология, мифологические представления, легенда, сюжет, мотив.

Как известно, в астрономической науке далекие пульсирующие звезды, систематические изменения яркости которых связанные их пульсациями называются цефеидами. Самый ближайший к Земле из этих желтых гигантов является Полярная звезда, который на самом деле представляет собой тройную звездную систему. В фольклоре тюрко-монгольских народов зафиксированы своеобразные астромифологические представления, связанные с Полярной звездой. В космологии тюркоязычных народов Центральной Азии используются различные лексемы-астрономы, обозначающие Полярную звезду: “*Temir qoziq*” (“Железный кол”), “*Qutb yulduzi*” (“Полярная звезда”, по-узбекский), “*Temir qaziq*” (“Железный кол”, по-казахски), “*Altin qaziq*” (“Золотой кол”), “*Temir qaziq yondoza*” (“Звезда железный кол”, в башкирском языке), “*Temir qaziq jildizi*” (“Звезда железный кол”), “*Qut*

juldizi” (“Звезда счастье”, у киргизов), “*Demirgazik yildizi*” (“Звезда железный кол”, у туркмен), “*Altin teek*” (“Золотая палка”), “*Tingir tundugi*” (“Небесный дымоход”, у хакасов) [9, с.30] и т.д. В говоре анадоллийских турок используется под названиями “*Demir kazik*”, “*Demir dirak*”, “*Dir kazik*” [5, с.182-193]. В болгарских письменных памятниках X-XIV века название данной звезды зафиксировано в форме “*Темір казіік*” [15, с.11]. В созданном в средние века словаре “Аттухфатуз закияту филлуғатит туркия” также приведен термин “*Темір қазуқ*” (“Железный кол”) [3, с.356]. Такие термины – астронимы, как “*Алтан гадан*” (по-бурятский), “*Алтын гадас*” (по-монгольски), “*Алтан һасн*” (у калмыков) и “*Altan yadasu odun*” (в древнемонгольском языке) также имеют значение “золотой кол” [7, с.35].

В астральной мифологии тюрко-монгольских народов Полярная звезда представлялась не только как ось небесной сферы, т.е., центром небосклона, но и всего мироздания. Великий ученый-лингвист XI века Махмуд Кашгари, определяя данный космоним, пишет следующее: «*қозунуқ* – *қозик* (кол). Отсюда и название Полярной звезды «*Темур қозунуқ*». Имеется в виду железный кол, ибо вокруг него обращается небо” [13, с.393].

В древних астральных мифах некоторых народов мира Полярная звезда изображалась в виде колонны, дерева, кола или гвоздя. Например, если название этой звезды на языке остяков Енисея означает “гвоздь бога”, то выражение на диалекте эстов переводится как “гвоздь севера” [17, с.735][18, с.415]. В метафорических названиях “*meksi gah*” (гвоздь трона) и “*meksi mayani asman*” (гвоздь, застрявший в середине неба), зафиксированных в пехлавейских письменных памятниках, Полярная звезда также ассоциировалась как небесный гвоздь и представлялся образе мифического существа, противостоящего звезды Каван [25, с.175].

В мифологии древних шаманов данная звезда представлялась в виде колышка, к которому привязан белоснежный небесный конь, и именовалась “Золотой кол”. К данной звезде, которая изображалась в качестве оси мироздания, небесного колышка или столпа мира, согласно мифологии многих народов, были привязаны олень, лось и другие животные, а за ними, как повествовалось в мифах, снаряжались охотник, волк, разбойники [8, с.28].

Известно, что человек, наблюдающий ночью положение и движение звезд, может заметить то, что Полярная звезда не движется равномерно подобно другим небесным светилам, а занимает устойчивое место. В связи с тем, что данная звезда не меняет своего места в небесной сфере, возникли мифологические воззрения, основанные на представлении ее в виде центра мироздания. Поэтому у удэгейцев, проживающих на Дальнем Востоке, данная звезда именуется как “*Буа наммини*” (стрела вселенной), у орочей – “*Баньяриани*” (сердце звезд), у нивхов “*Тлы науя унигыр*” (пуповина небосвода), а в нанайском языке “*Хадан хосиктани*” (недвижная звезда). В фольклоре негидальцев зафиксирован миф, описывающий Полярную звезду как небесная дыра, т.е., “*Нангна санганин*” [16, с.220].

Причиной того, что Полярная звезда представляется неподвижной относительно других небесных тел, является ее расположение на одной линии с земной осью. И в этой связи, в рамках временного промежутка, осуществляющегося в результате обращения земли вокруг своей оси, человеку, наблюдающему с земной поверхности, кажется в виде неподвижной точки. А на самом деле, наряду с другими небесными телами, звездами и планетами, Полярная звезда также обращается с невиданной скоростью в космическом пространстве. Разумеется, это представления сегодняшнего человека, основанные на заключениях современной астрономии. Однако люди, проживавшие в древние времена, исходя из собственных наблюдений, пришли к заключению о неподвижности данной звезды. По определению Б.А.Фролова, изучавшего астрономические представления на основе обнаруженных в Сибири археологических памятников, традиция использования Полярной звезды в качестве ночного ориентира была известна и людям каменного века. [21, с.96-106]. Наши предки, твердо усвоившие неизменность положение Полярной звезды на карте неба, пользовались ей в виде основного источника ночного ориентирования. Следовательно, и для

проживающих народов в Средней Азии данная звезда издревле выполняла функцию одного из средств, помогающих ночью определить направления света [12].

Появление космонима “*Temir qoziq*” и, в целом, традиции представления Полярной звезды в астральной мифологии народов мира в виде «колышка» непосредственно связано с народными воззрениями о неизменности места данного небесного тела. Ибо, и в астральных мифах о данной звезде ощущается выражение жизненного опыта, выведенного на основе подобных наблюдений. В частности, согласно киргизским поверьям, Жетиген – шесть звезд Большой Медведицы являются конями Полярной звезды. А седьмая звезда Жетиген, является колышком. Полярная звезда, по их мнению, укрепила арканом к нему свои шесть скакунов [2, с.64]. Якуты представляли Полярную звезду как железное дерево. Согласно мифам, это дерево выросло на земле в то время, когда земля и небо были созданы и постепенно отдалялись друг от друга [24, с.127]. Башкиры также считали “*Temir qaziq yondo*” основой, стержнем небосвода, и они обычно определяли ночью направление своего пути по данной звезде. Татары и башкиры воспринимали Полярную звезду в виде центра небосклона и именовали ее “*Altin qaziq*” (“Золотой кол”) [6, с.48]. В узбекской народной пословице говорится: “*Oyga qarab adashang Temir qoziqqa otingni bogla*”, т.е., “Если ошибешься, ориентируясь на луну, привяжи коня к Железному колышку”, что свидетельствует о важной жизненной значимости данной звезды. В одном алтайском эпосе изображается, как богатырь по имени Кенжекей привязывает своего коня к Полярной звезде [1, с.209]. В мифологии минусинских татар данная звезда представляется в виде колышка, к которому привязывали своих коней небесные герои [10, с.223].

В древнетюркской мифологии четыре светила перед Малой Медведицей представлялся в качестве колесницы. Две из этих трех звезд были тянущими ее конями, а третьей считалась Полярная звезда, связывающая этих скакунов [5, с.184]. По представлениям казахов, расположенная в восточной части ночного неба Полярная звезда на самом деле является золотым колышком бога, к нему господь привязывает своих коней. Расположенная рядом парная звезда считалась сивыми лошадьми бога [5, с.184].

В узбекском фольклоре сохранился целый ряд мифологических воззрений и легенд о Полярной звезде. Посетивший в 1810 году Хиву русский путешественник Н.Муравьев записывая материалы об астрономических представлениях местного населения особо отмечает, что они представляли Полярную звезду в виде оси всего мироздания, вокруг которого вращается небо [14, с.138]. Согласно мифологической легенде, записанному в 1991 году у Амины Хотам кизи, проживающей в кишлаке Кальаи азизон Кызылтепинского района Навоинской области, Земля, по причине своей привязанности к *Temir qoziq*, т.е., Полярной звезде, вращается в последовательной форме. И поэтому считается, что эта звезда никогда не меняет своего места. Сбившиеся ночью с пути караваны, обратившись к Полярной звезде, добивались до пункта назначения [Материалы фольклорной экспедиции автора. Записано в 1991 году у Амины Хотам кизи].

Самая интересная мифологическая легенда, связанная с возникновением *Temir qoziq*, т.е., Полярной звезды, записан 4 апреля 1965 года известным собирателем узбекского фольклора Рахматуллою Юсуф оглы. Как повествуется в этом легенде, мифический великан по имени Олангасар, чтобы подвесить свой охотничий трофей, вбил посреди неба “*temir qoziq*”, т.е., железный кол. Увидев это, бог расстроился. Собрав ангелов, он сказал:

– Этот богатырь Олангасар, как будто ему не хватало попраiania земли, теперь просверлил мое небо. Дай ему волю, он перевернет верх дном весь мир! – после чего несколько раз сбросил на землю огромные камни. Хотя каждое из них по своему объему равнялось горе, Олангасару удалось выйти из этого положения живым и невредимым. Говорят, с тех пор на земной поверхности появились малые и большие горы.

Видит господь, что Олангасар своим ростом скоро достигнет небес. Тогда он сильно дунул в сторону земли, в результате замерзли океаны на земной поверхности. Когда на землю обрушились камни, океаны переполнились водой, все было затоплено, Олангасар также бродил по колено в воде. Когда все замерзло, у Олангасара тоже заледенели икры,

срезались и обломались. Олангасар глухо шлепнулся посреди океана и испустил дух. А кол, вбитый Олангасаром, существует и поныне. Поэтому основание “*Темир қозиқ*”, т.е., Полярной звезды всегда холодное [20].

В данной мифологической легенде Олангасар предстает в качестве демиурга – небесного образа создателя. Его “деяния”, приведшие вбиванию кола в небо, представляют собой изображенный в мифологической легенде своеобразный космогонический акт, посредством этого открывается путь в верхний мир – на седьмое небо. В целом, в древних мифах часто встречается мотив перехода в иной мир посредством отверстия. Кроме того, согласно поверьям эвенков “*Буга сангерик*”, то есть Полярная звезда представляет собой отверстие или дыра в небо, с помощью чего можно перейти в верхний мир [4, с.162].

Мифологические воззрения о Полярной звезде, описывающий ее в виде двери или отверстие в небо имеют место и в фольклоре других тюркских народов. Согласно мифологическим представлениям алтайцев, небо состоит из девяти сфер, Полярная звезда занимает здесь пятую. В шестой небесной сфере расположена луна, в седьмой – солнце, местом обитания небесного божества считается девятая. Полярная звезда представлялась отверстием, которое в свое время проделали шаманы. Отправившиеся на небо шаманы доходили до этого дверного проема, однако дальше они пройти не могли, так что были вынуждены вернуться на землю [5, с.184]. Мифологический сюжет о том, как охотник прибывает колышек к небосводу для того, чтобы повесить свою добычу, который затем превращается в звезду, существует и в киргизском фольклоре [11].

Мотив вбивания небесного кола связан с мифологическими представлениями древних тюрков о легендарном посохе или палке, выполняющего функцию столпа мира. Согласно трактовке мифов, посредством данного космического бруса, одной стороной подпирающего небо, а второй – опирающегося на землю, открываются пути-дороги для перехода в подземный мир. Если место опоры считающегося “осью мира” этого легендарного бруса – представляется сердцевинной земли, место расположения его острия составляет Полярная звезда [19, с.40]. Позднее, когда возникли различные мифопоэтические эквиваленты данного астрального символа, в мифах сформировался мотив вбивания небесным героем колышка в небо. Неподвижное расположение Полярной звезды привело древних людей к мнению о том, что она является точкой расположения оси мироздания.

Сравнительно-типологический анализ показывает, что традиционный мотив узбекской мифологической легенды, связанного с образом всевышнего, бросающего камни в землю, разгневанного на Олангасара за то, что он пронзил небо, также является сюжетным элементом, относящимся к древней астральной мифологии. Поскольку, как повествуется в бурятских мифах, Полярная звезда, представляя собой открытую дверь в небо, не всегда пребывает таковой. Когда открывается данная дверь, на небе наблюдается падение звезд [22, с.18]. Следовательно, мифологические представления о том, что при открывании небесной двери оттуда высыпаются на землю небесные тела (в бурятском мифе явление “падения звезд” объясняется подобным образом), послужили основой для мотивов падения с неба камней и выдувания холодного воздуха в астральном мифе.

В связи с тем, что данная звезда расположена в северном полушарии небосвода, видимо, и появилась традиция трактовки ее в виде символа холодного воздуха. По словам проживающего в кишлаке Чандир Каракульского района Бухарской области Алижона Аллаберганова, “если пастухи ночью в степи теряют ориентир, то дорогу они находят по *Демир қозиқ*, т.е., Полярной звезде. По словам чабанов, эта звезда не меняет своего места в течение года. Поэтому при разговоре пастухов-подпасков можно слышать следующее: “*Демир қозиқ томона қарап юрасенг Газлидан барип чиқасин*” (“Если пойдешь в сторону Полярной звезды, то окажешься в Газли”), “*Демир қозиги танимасанг чўпонлардан сўра*” (“Если не знаком с Полярной звездой, то спроси у пастухов”), “*Демир қозиқ томоннан бир қотти сўвиқ бўливодир, сумекингача кесип ўтади*” (“Со стороны Полярной звезды течет холодный воздух, пронизывающий до костей”) [Материалы фольклорной экспедиции автора. Записано 23 февраля 2008 года]. Мы во время наших экспедиций, проведенных в 1993-2008

годах, определили наличие подобного рода представлений о Полярной звезде и в кишлаках Жигачи, Хирс, Кулончи Каракульского района, кишлаке Кул Човдир Алатского района.

По нашему мнению, расположение Полярной звезды в северном полушарии дало основание нашим предкам считать ее полюсом холода. А в качестве подтверждения этого также ввели мифологические представления о божьем дуновении и обледенении земных океанов в мифический сюжет.

Литература

1. Abishev X. Qazaq xaliq kalendari. – Almata, 1966 (на казахском языке).
2. Айтбаев М.Т. Народные знания киргизов XIX – начала XX в. // Известия Академии наук Республики Киргизстан. Сер. общественных наук. Т.1. Вып. 1. – Фрунзе, 1959. – С.64.
3. Attuhfatuz zakiyaty aillugatit turkiya [Turkiy til (qipchoq tili) haqida noyob tuhfa]: tarjimon va nashtga tayyorlovchi: S.M.Mutallibov. – Toshkent: Fan, 1968 (на узбекском языке).
4. Василевич Г. Ранние представления о мире у эвенков // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. – М., 1959. – С.162.
5. Bahaeddin Ogel. Turk mitolojisi (kaynaklari ve aciklamalari ile destanlar). – Ankara, 1995.
6. Давлетшин Г.М. О космогонических воззрениях волжских булгар домонгольского периода // Из истории татарской общественной мысли. – Казань, 1979. – С.48.
7. Дондокова Д.Д. Лексика духовной культуры бурят. – Улан-Удэ, 2003.
8. Жуковская Н. Магическое созвездие // Вокруг света. – М., 1983. – №4. – С.28.
9. Карпенко Ю.А. Названия звездного неба. – М.: Наука, 1985.
10. Катанов Н.Ф. Сказания и легенды Минусинских татар // Сибирский сборник. – М., 1887. – С.223.
11. Кыргыздын аңыздары // www. Проза – “ак тилек”.
12. Лившиц А.И. Описание киргиз-казачьих и киргиз-кайсагских орд и степей // Северный архив. – М., 1825 (www/vostlit.ru).
13. Mahmud Koshgariy. Devonu lugotit turk. Т.3. – Toshkent: Fan, 1960.
14. Муравьев Н. Путешествие в Туркмению и Хиву в 1810 и 1820 годах. – М.: Типография Августа Семена, 1822.
15. Мусукаев Б.Х. Балкарская ономастика в парадигме современной лингвистики: Автореф. дисс. доктор. филол. наук. – Нальчик, 2007.
16. Подмаскин В.В. Космонимия народов Нижнего Амура и Сахалина // Российский этнограф. – М., 1993. – №15. – С.220.
17. Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. – СПб., 1899.
18. Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. Вып. IV. – СПб., 1883.
19. Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. – Новосибирск: Наука, 1991.
20. Фольклорный архив института Узбекского языка, литературы и фольклора АН РУз. Инв. №1443/1.
21. Фролов Б.А. К истокам первобытной астрономии // Природа. – М., 1977. – №8. – С.96–106.
22. Хангалов М.Н. Новые материалы о шаманизме у бурят // Записки восточно-сибирского отделения Русского императорского географического общества. Т.2. – Вып.2. – Иркутск, 1890. – С.18.
23. Хизбуллина Д.И. О космогонических представлениях по данным языка // Филология. – 2009. – №11. – С.30.
24. Худяков И.А. Верхоянский сборник // Записки восточно-сибирского отделения Русского императорского географического общества. Т.1. – Вып.3. – Иркутск, 1890. – С.127.
25. Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. — М.: Восточная литература, 2004.

ГЕНЕЗИС И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ЭПИЧЕСКОГО СЮЖЕТА ДАСТАНА «АРЗИГЮЛЬ» В УЗБЕКСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Аннотация: Традиционные романические дастаны считаются своеобразными эпическими произведениями, созданными талантливыми народными сказителями-бахши на основе широко распространённых эпических сюжетов в узбекском фольклоре. Одним из уникальных произведений узбекского народного эпоса является дастан «Арзигюль», записанный из уст талантливых сказителей во время фольклорных экспедиций XX века. В статье на основе узбекских вариантов эпоса анализируются художественная эволюция данного эпического сюжета.

В данной статье обсуждаются исторические корни сюжета эпоса «Арзигюль» в узбекском фольклоре и особенности интерпретаций традиционных мотивов.

Ключевые слова: генезис, сюжет, дастан, бахши, мотив, обряд, эпический сюжет, эпос

Традиционные романические дастаны считаются своеобразными эпическими произведениями, созданными талантливыми народными сказителями-бахши на основе широко распространённых эпических сюжетов в узбекском фольклоре. Одним из уникальных произведений узбекского народного эпоса является дастан «Арзигюль», записанный из уст талантливых сказителей во время фольклорных экспедиций XX века.

Несмотря на то, что эпос «Арзигюль» был издан несколько раз, это своеобразное эпическое произведение в фольклоре до сих пор не изучено в фундаментальном плане. Учёный-фольклорист М.Афзалов в своем предисловии к изданию дастана «Арзигюль» 1961 года описал своеобразные особенности репертуара Ислам шаира Назар оглы и первые научные комментарии о роли дастана «Арзигюль» [1, с.3-10]. По утверждениям В.М. Жирмунского и Х.Зарифова дастан «Арзигюль» отмечены в репертуарах Мухаммадкула Жанмурада Пулкана оглы и Ислам шаира. Этот эпический сюжет также широко известен среди народов Средней Азии как «народная книга», то есть повесть «Маликаи Дилором» исторические корни которой упираются к брачным и семейным обрядам древности [2, с.147].

Генетические корни многих эпических мотивов в дастане «Арзигюль» уходят к реальным историческим событиям прошлого, к древним супружеским отношениям и семейно-бытовым традициям. Также и учёный-фольклорист Б.Саримсаков в статье, посвященной анализу исторических корней сюжета дастана «Арзигюль» и специфике эпического характера интерпретации традиционных мотивов, отметил, что в формировании сюжета народного эпоса важную роль играет интерпретация реальной действительности и художественная обусловленность. [5, с.27-36].

Узбекский народный дастан «Арзигюль» мастерски исполнялся многими известными эпическими певцами, как Мухаммадкул Жанмурад Пулкан оглы, Ислам шаир Назар оглы, Нурман Абдувай оглы, Тукли и Кузи шаир Рузиевы, Байкучкар бахши Абдулла оглы и др. Дастан «Арзигюль» выдающегося бахши Ислама шаира Назар оглы, известного представителя Нарпайской дастанной школы был записан в 1938 году М.Афзаловым. Рукопись дастана хранится под инвентарным номером 121 в Фольклорном архиве Института узбекского языка, литературы и фольклора АН Республики Узбекистан. Текст дастана был записан на желтоватой бумаге формата А4 чернилами на кириллице. Объем дастана составляет 557 страниц. Поэтическая часть насчитывает 4429 стихотворных строк. Данный вариант, вобравший древние традиции узбекского народного романического эпоса

выделяется среди других совершенством сюжета, полнотой содержания, высоким мастерством исполнительского мастерства сказителя, обилием художественных приёмов.

Эпос «Арзигюль» записанный от Ислама шаира Назар оглы начинается с традиционного мотива бездетности, характерного для классических образцов народного эпоса. Неслучайно, что вслед за мотивом бездетности в экспозиции дастана дан образ отца, отправляющегося в путешествие накануне рождения героя. Потому что среди мотивов, связанных с рождением героя в узбекских народных дастанах и сказках, важное место занимает мотив поездки в далёкие края мужа беременной женщины, перед её родами. Событие того, что отсутствие отца находящегося вдалеке в момент рождения эпического героя, является одним из своеобразных проявлений художественной обусловленности в эпосе и также упоминается как «мотив отлучки».

Известно, что при рождении героя мотив замены его животным (щенком) или чужим младенцем, является одним из традиционных мотивов, присущих сюжету сказки, который, согласно своей исторической основе, неразрывно связан с «мотивом отлучки». В подобных эпических сюжетах, когда жена бездетного короля рождает, мотив замены младенцев чужим ребенком основан на магических воззрениях и мифологических представлениях нашего народа, относящихся к периоду чилла (чилла – сорокодневье, в данном случае женщина, родившая младенца в течение сорока дней находится в особом уходе), исторически имея ритуально-магическую сущность, он стал элементом сюжета, который в эпосе обретает социальную сущность. В данном случае и в дастане «Арзигюль» мы видим трактовку замены дочери Карахана на сына садовника Эрназара: замена девушки сыном садовника становится основанием для событий, связанных с тем, что Карахан не узнаёт свою дочь и влюбляется в неё, и Арзигюль переодевшуюся в мужское одеяние скрывается.

В дастане «Арзигюль» есть сюжет, демонстрирующий уникальное поэтическое мастерство Ислама шаира Назар оглы в использовании искусства саджа, в котором отчетливо просматривается уникальный талант бахши как мастера художественного выражения. Так бахши описывает состояние гуляющей в саду Арзигюль и прибытие царя Карахана: «Бир кун Арзигюль боғда, гуллар орасида сочини *ўриб*, экилган ниҳол гулларни *қўриб*, якка-якка оёғини *босиб*, мушку анбар-ипор *сочиб*, тилла хайкалларни *осиб*, гул юзига улар *муносиб*, боғнинг ичида юрган вақтида Қорахон подшо салтанатли беклар билан тилла жиғаси *бошида*, жонкуяр беклар *қошида*, подшолик юзи *хотири билан*, соя пардали *чотири билан*, неча найзадаст *ботири билан*, жиловдор *шотири билан* боғнинг устидан келиб қолди». В результате столь живописного применения метода садж, обеспечившего сочность и художественное совершенство эпического языка, воплотился яркий поэтический образ эпических героев.

Уникальность этого варианта заключается, во-первых, в структурном совершенстве сюжета эпоса, глубине содержания и взаимосвязанности событий, неразрывно связанных с приключениями героя эпоса. Во-вторых, этот дастан, записанный в исполнении Ислама шаира Назар оглы, сохраняет мотивы, принадлежащие древней форме данного эпического сюжета, в частности подмену младенцев, предсказание будущих событий во сне, а также мотивов, связанных с архаичными представлениями в погоне за существом указывающий дорогу, обнаружить чудесную крепость. В-третьих, поэтические части в данном варианте художественно тщательно и основательно проработаны, отчётливо заметна уникальная способность бахши в применение слов. Дух персонажей и стремление впитать драматизм событий в поэтическую часть также является одной из отличительных аспектов поэзии Ислам шаира.

Рукопись своеобразного варианта дастана «Арзигюль» записанный из уст талантливого сказителя-бахши Нурмана Абдувай оглы, проживавшего в кишлаке Энамяхши Каттакурганского тумана Самаркандской области, хранится под инвентарным номером 28 в Фольклорном архиве Института узбекского языка, литературы и фольклора. Данный вариант был записан на желтоватой бумаге форматом 17x20 на арабской графике. Общий объем дастана составляет 34 страницы. Поэтическая часть насчитывает 432 стихотворных строк.

Несмотря на то что, данный вариант отличается сжатостью композиционной структуры, каждое сюжетное действие дастана имеет яркую индивидуальную выраженность, а некоторые традиционные мотивы истолковываются в особом эпическом стиле. В отличие от других вариантов в этом дастане, исполненном Нурмоном Абдувой оглы, в картине, где Арзигюль убегает в другие страны, узнав вест о том, что к ней сватается её отец, участвует образ её наставника – охун. Мотивы встречи эпического героя с биби Фатимой у подножия горы Кукгумбаз, получения весточки от любимого Сувонхона также не встречаются в других вариантах дастана.

Рассказывая о трагических событиях, постигших эпического героя, Нурман шаир попытался усовершенствовать традиционный сюжет и создать своеобразную художественную интерпретацию. Оклеветанная Арзигюль в результате изгоняется в пустыню, там к ней является Хидр и положив на место отрезанную голову её ребенка произносит: «пуф!». В тот же момент ребёнок говорит «мама» и встаёт с места. Мифический покровитель Хидир сопутствует матери и сыну, и в течение одиннадцати дней приводит их к источнику под названием Чорчашма. На Арзигюль которая при поддержке святых остаётся здесь жить, наталкивается Сувонкулхан, выехавший на охоту из Акташа со своими сорока махрамами, т.е., близкими людьми. Таким образом, волею судьбы, разлучённых два любящих сердца, воссоединяются друг с другом.

Дастан «Арзигюль» также широко распространен среди представителей Чиракчинской дастанной школы. По утверждению фольклориста А.Каххарова в репертуаре чиракчинских бахши был отдельный дастан «Дильмурад» о сыне Арзигюль [6, с.17]. Поскольку этот дастан не был записан, рассуждать о нём мы не имеем возможности.

Образец дастан «Арзигюль», который упоминается в репертуаре представителей чиракчинской дастанной школы называется «Дилором». Вариант этого текста записан на многолистной тетради карандашом и чернилами, общий объём составляет 70 страниц. Стихотворная часть эпоса составляет 786 строк. Дастан записан 1958 году 3 августа фольклористом М.Саидовым от Тукли бахши Рузиева проживающего в Чиракчинском районе Кашкадарьинской области. Когда речь заходит о событиях полного разгрома армии Зулмхана со стороны Суванхана и Дилором, бахши прекращает исполнение. Продолжение дастана было записано спустя год, то есть 6-7 мая 1959 года в исполнении брата Тукли бахши Рузиева Кузи шаира Рузиева. Его рукопись хранится в Фольклорном архиве Института узбекского языка, литературы и фольклора под инвентарным номером 1453.

По сюжетной структуре, системе мотивов и смысловой основе этот эпос представляет собой вариант эпоса «Арзигюль», записанного от Ислама шаира Назара оглы, и «Арзигюль» («Абдуллах кофир»), записанного от Нурмана Абувая оглы. Поэтому, фольклористом М.Саидовым, записавший этот эпос, на внутренней обложке тетради сделана заметка «Дилором» («Вариант Арзигюля»).

Своеобразие эпического сюжета дастана «Дилором» в репертуаре Тукли и Кузи шаира Рузиевых отражается в описании влюбленного Зулмшаха, не узнавшего свою дочь. Потому что в других вариантах дастана «Арзигюль», рассказывается, что падишах, проходя мимо по улице, когда героиня произведения выходит на прогулку в сад, увидев, влюбляется в неё. В частности, в сказке «Нурин падишах», которая основана на сюжете эпоса «Арзигюль», старушка обменявшая на корзину золота девочку выросла, ей исполнилось семнадцать лет, падишах собравшийся на охоту увидев гулявшую в саду красавицу влюбляется в неё. А в дастане «Дилором» собравшийся на охоту Зулмшах проходит мимо медресе, в котором учится Дилором, увидев её он влюбляется в неё, не едет на охоту, возвращается к себе во дворец [7, с.11].

Первая встреча падишаха с главной героиней и, не зная, что она – его собственная дочь, вариативность мотива влюбленности с точки зрения эпического пространства, в котором происходят события, связаны с ремеслом персонажа, воспитавшего девушку. Потому что в варианте дастана «Арзигюль» Ислама шаира Назар оглы, дочь падишаха воспитывалась в семье садовника Эрназара, то есть, так как Эрназар был садовником,

пространственной деталью встречи девушки и падишаха выбран «сад». А в дастане «Дилором» дочь Зулмхана подменяют на сына муллы Мансура. В результате, бахши исходя из того что мулла связан с местом просвещения, проводит его по дороге проходящий через медресе и показывает ему Дилором.

В варианте Тукли и Кузи шаира нет мотива просьбы у сватов о сорокадневной отсрочке, услышав отказ от муллы Мансура два мудрых визиря возвращаются к Зулмхану. А возвратившись с медресе Дилором, задремав в полдень, видит сон. Во сне она видит как, переодевшись в мужское одеяние, отправляется в путь, приезжает в Акташ, что святые венчают её с Суванханом сыном правителя этой страны Султанхана. Об этом и о том, что воду для проведения ритула бракосочетания отпила из рук чилтана, она рассказывает отцу и матери, родители благословляют и отправляют её в путь.

Другие варианты этого эпоса исключают такие мотивы, как просьба у старика указать дорогу, пребывание в гостях у пастухов, переступить через дракона охраняющего магическую крепость. Дилором скитается семь дней и ночей, пока не добирается до заброшенного замка. Все комнаты замка украшены, и хоть приготовлены яства, никого нет. Тогда Дилором остается и начинает жить тут. Как и в других версиях дастана «Арзигюль», и в этом эпосе есть описание событий, связанных с Суванханом, т.е., принцем Акташа.

Также завершение дастана «Дилором» не похоже на другие варианты этого эпоса, в частности на дастан «Арзигюль», записанный от Ислама шаира Назар оглы. Причина отсутствия таких мотивов как поездка Дилмурода в страну, где выросла его мать, встреча Арзигюль (Дилором) с родной матерью и приемными родителями, также связано с тем, что на формирование этого варианта огромное влияние оказала повесть «Маликаи Дилором». Потому что в повести «Маликаи Дилором», как и в дастане «Дилором», записанном от Тукли и Кузи шаира Рузиевых, история заканчивается тем, что падишах Канъана играет свадьбу сорок дней и ночей и повторно вступает в брак с царевной [7, с.337].

Традиционные эпические клише, художественные формулы и систематически повторяющиеся стихи, характерные для узбекского народного эпоса, были содержательно использованы в дастане «Дилором» при описании сюжетной линии отъезда и пути эпического героя. В дастане эффективно использовались такие эпические формулы, как «Қизил гуллар, ўйланг, боғда сўлмасин, Қиёмат кун шул ойимга тушмасин», «От чопса гумбурлар товнинг дараси, Ботирни ингратар найза яраси».

Как известно, эпический сюжет, залёгший в основу формирования дастана «Арзигюль» имеет древние корни и широко распространён среди нашего населения не только в форме дастана, но и в формах легенды, предания, сказки. В частности, предания «Маликаи Дилором», «Дилором», хорошо известные читателям конца XIX – начала XX вв. также появились на основе данного эпического сюжета. Рукописные и литографические варианты «Маликаи Дилором» были широко распространены на территории Средней Азии. В 1906-1916 гг. в Ташкенте и Бухаре дастан был издан 7 раз.

Также имеются сведения о существовании рукописных вариантов предания «Маликаи Дилором» у хорезмских халфа и сказителей. Например, в репертуарах Ниёзжон халфа Мусаевой, проживавшей в Шаватском районе, Хорезмского вилоята, Суна халфа Эшматовой, проживавшей в районе Хонка, было предание «Маликаи Дилором». Если Ниёзжон халфа Мусаева пользовалась литографическим вариантом произведения «Маликаи Дилором», изданной в 1908 году в Ташкенте, то у Суна халфы имелся рукописный вариант данного дастана, выполненного в начале XX века. В Фольклорном архиве Института узбекского языка, литературы и фольклора имеется копия рукописи предания «Маликаи Дилором» Ниязжан халфа Мусаевой из Шавата [8], а также литографические варианты, изданные в 1908 и 1916 гг. в Ташкенте.

Согласно фольклорным исследованиям, в репертуар хорезмских халфа и сказителей, в том числе Ниязжон халфа Мусаевой из Шавата и Сона халфа Эшматовой из Ханка, входила повесть «Маликаи Дилором» [4, с.31-32]. Если Ниязжон халфа Мусаева использовала литографическую копию повести «Маликаи Дилором», опубликованного в Ташкенте в 1908

году [3, с.347], то Сона халфа мелодично прочитала вслух рукопись повести, переписанную в начале XX века.

Краткое содержание повести «Маликаи Дилором» следующее: падишах Багдада хочет жениться на своей дочери царевне Дилором. Увидев во сне пророка Мухаммеда, Дилором становится мусульманкой, не принимает гнусное требование отца. Отец, чтобы получить согласие мучает дочь и бросает её на истязание ко льву, но животное не набрасывается на неё, тогда он решает сжечь в горячей печи. Но когда девушка и оттуда выходит в целости, ее мучают, держа в железной клетке в течение семи лет. И после этого девушка не соглашается, её забивают камнями. Говоря: «она, должно быть, умерла» старику поручают похоронить девушку. Старик, увидев что она жива, удочеряет и воспитывает её.

Однажды, когда старик отсутствует, его сын-игрок решает завладеть девушкой, но Дилором, хватая в руки кинжал и говорит ему: «или она убьет себя, или юношу», и отговаривает его от этой мысли. Разъяренный молодой человек, объединившись со своей матерью, избивают девушку и выгоняют ее из дома. Девушка спасает одного мясника из рук должников, но и он предаёт принцессу и пытается продать ее торговцу. Тогда караван торговцев мольбою царевны Дилором превращается в камень.

После этого царевна встречает падишаха Канъана, выходит за него замуж. Отец девушки после того как принцессу забивает камнями измучившись выходит в путь на её поиски. Оказавшись в городе, он видит изображение своей дочери и с помощью хитрости поступает на службу к царю Канъана в качестве навкара, т.е., охранника. Вскоре он становится визирем. Затем оклеветав царевну Дилором, изгоняет из дворца. Отец снова ставит Дилором свои условия, но услышав от девушки отказ, отрезает ей руки и ноги. Хизр ставит на место её руки и ноги, восстанавливает в прежнее состояние. Принцесса отправляется в пещеру чилтанов и начинает там жить. Молясь Аллаху (Всевышнему) возвращает окаменевший караван в прежнее состояние. Счастливые торговцы распространяют слух, что в горном поясе живёт святая женщина. К этому времени отец Дилором, мясник и падишах слепнут. Услышав от торговцев о «святой женщине», отправляются к ней в надежде на исцеление. Маликаи Дилором узнаёт их, прощает их грехи и исцеляет от недуга. Дилором воссоединяется с падишахом Канъана и достигает своей цели.

Известно, что дастаны «Арзигюль» и «Дилором» в репертуаре узбекских народных сказителей, а также повесть «Маликаи Дилором», построены на «странствующих сюжетах» широко распространенных в фольклоре народов Востока и Запада, в частности на основе эпических сюжетов сказочных традиций народов мира как АА706 – «Безручка», АА706 С – «Терпеливая Елена» и АА883 – «Оклеветанная девушка». Своеобразная контаминация подобного типа сюжетов породила новый эпический сюжет, основанный на конфликте отца желающего жениться на своей дочери, и его целомудренной дочери. Этот сюжет послужил основой для возникновения дастана «Арзигюль», а также повести и сказок, известных в нашем народе как «Маликаи Дилором».

Литература

1. Afzalov M. Islom shoir va uning “Orzigul” dostoni haqida // Orzigul. Doston. Nashrga tayyorlovchi: M. Afzalov. – Toshkent, 1961. – S.3-10 (на узбекском языке).
2. Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. – М.: ОГИЗ, 1947. – С.147.
3. “Malikai Dilorom” // Oshiqnoma. Xorazm dostonlari. Nashrga tayyorlovchilar: S. Ruzimboev, G. Eshchonova, Sarvar Ruzimboev, A. Ahmedov. – Urganch, 2006. – S.347 (на узбекском языке).
4. Ruzimbaev S. Xorazm dostonlari. – Toshkent: Fan, 1985. – S.31-32 (на узбекском языке).
5. Sarimsaqov B. “Orzigul” dostoni yuzasidan bir necha qaydlar // Islom shoir va uning xalq poeziyasida tutgan urni. – Toshkent: Fan, 1978. – S.27-36 (на узбекском языке).
6. Qahhorov A. Yangi dostonlar. – Toshkent: Fan, 1985. – S.17 (на узбекском языке).

7. Фольклорный архив Института узбекского языка, литературы и фольклора АН Республики Узбекистан. Инв. №1453. – С.11.

8. Фольклорный архив Института узбекского языка, литературы и фольклора АН Республики Узбекистан. Инв. №11933. Папка: 327.

Д.А. Иванова
г. Элиста, Россия

КАЛМЫЦКИЙ БЫТ В СКАЗКЕ «ГЕРЮШ» РИММЫ ХАНИНОВОЙ

Аннотация. В статье рассмотрена литературная сказка «Герюш» (2020) калмыцкого русскоязычного писателя Риммы Ханиновой в аспекте калмыцкого быта. Дан анализ этой сказки в ракурсе семейного чтения, когда один из родителей читает маленькому ребенку, не умеющему еще читать, новую сказку с пояснением незнакомых реалий кочевого образа жизни предков. Указан новый персонаж в литературной сказке автора, не имеющий прецедентов ни в родном фольклоре, ни в калмыцкой литературе, — дух кибитки, своего рода калмыцкий домовенок по имени Герюш. Предложена модель игры «Собери дом» (вопросник, фотографии кочевого жилища, собирание домика из любого конструктора), чтобы помочь маленькому читателю понять сюжет сказки, ее персонажей, кочевой быт степняков.

Ключевые слова: Римма Ханинова, литературная сказка, Герюш, калмыцкий быт, кибитка, семейное чтение

Немногие знают, что известный калмыцкий поэт, прозаик, драматург, литературовед Римма Ханинова в своем творчестве обращается и к детской аудитории. Причем возраст этой целевой аудитории варьируется — от совсем маленьких детей до детей младшего школьного возраста. Если до недавнего времени основную часть ее произведений для детей составляли стихотворения, то в период пандемии, связанной с COVID-19, эта часть творчества автора значительно пополнилась сказками. Так, за период с марта по июнь этого года были написаны семнадцать сказок из нового цикла: «Одинокое дерево», «Кто главнее?», «Безымянный», «Перекасти-поле», «Альбинос», «Суслик», «Первый тюльпан», «Боевая ничья», «Черноголовый журавль», «Герюш», «Укротитель песков», «Хромая старуха», «Черный котенок», «Верблюжья колючка», «Чертполох», «Смартфон», «Ветки». Из них широкому кругу читателей в апреле были доступны первые десять, опубликованные на сайте белорусского проекта «Созвучие: литература и публицистика стран СНГ» [URL: <http://sozvuchie.by/proza/rimma-khaninova-rossiya-kalmykiya-skazki.html>] — уникальном на постсоветском пространстве проекте, направленном на сближение литературных и культурных отношений стран СНГ.

Четырнадцать сказок уже переведены на калмыцкий язык Эрдни Эльдышевым («Кен ахлхмб?»; «Нерн уга», «Альбинос», «Герүш»), Верой Шуграевой («Миисин хар кичг», «Темәнэ хатханчг», «Доһлң эмгн»), Эрдни Канкаевым («Һанц модн», «Кен һоллгчв?»; «Нерн уга», «Хамхул», «Альбинос», «Зурмн», «Түрүн бамб цецг», «Хэм», «Хар келн тоһрун», «Герүш», «Элсдин хөрүләч»). Двойные переводы одних и тех же сказок связаны с тем, что они были предложены вначале одному переводчику, не сообщившему, что готов к такой работе, поэтому эти же тексты были пересланы другому переводчику; а в результате появились переводы двух авторов почти одновременно, что не умаляет их значения.

Опубликованы же пока две сказки в переводе Э. Канкаева — «Һанц модн» («Одинокое дерево») [8, с. 8] и «Нерн уга» [10, с. 9], в оригинале – сказка «Безымянный» [11, с. 9].

Интересно, что сюжеты некоторых сказок калмыцкого писателя появились на основе каких-то реальных фактов, событий, происшествий. Так, например, сказка о белом

сайгачонке «Альбинос» возникла после знакомства автора с сообщением о том, что в Государственном природном биосферном заповеднике «Черные земли» родился сайгачонок необычного окраса, потом автор увидел его на сайте заповедника. Сайгачонок уже вырос, здоровствует вместе с сородичами. А сказка «Боевая ничья» была написана после просмотра видеоролика с сайта того же заповедника, где азартно подрались суслик и хорек. Вероятно, одинокий тополь возле калмыцкого поселка Хар-Бурук стал безымянным персонажем в сказке «Одинокое дерево», во всяком случае, автор не раз бывал в этих местах. На родине Михаила Хонинова, на берегу озера Цаган Нур, растет тамариск. Возможно, посещение Цаган Нура повлияло на литературную сказку «Укротитель песков». Впрочем, тамариск растет в балке и возле одинокого тополя в Приютненском районе, там тоже побывал писатель.

Известно, что тамариск дал название одноименному поэтическому сборнику Джангра Насунова [5], этот дендрологический образ — один из постоянных в его художественном мире.

Римма Ханинова планирует продолжить работу над циклом новых сказок. Теперь их уже двадцать пять.

Отметим, что это не первое обращение Ханиновой к жанру сказки. Так, в разные годы в детском журнале «Байр» («Радость») были опубликованы на русском языке ее прозаические сказки «Одуванчик» [14], «Как был наказан медведь» (По мотивам тофаларской сказки) [12], вышла книжка сказок в стихах «Умная мышка», написанных по мотивам сказок народов мира [16]. Указанные прозаические сказки были опубликованы в переводах на калмыцкий («Жамб цецг») [9] и английский языки («How the bear was punished») [17].

Написание сказок в это непростое время, по словам автора, стало потребностью. В период всеобщей повышенной тревоги и опасности Римме Ханиновой удалось сотворить сказочный мир, полный добра, радости, красоты, справедливости, веры в светлое будущее. Поиск сюжетов для сказок, творческая работа над ними, ожидание восприятия новых произведений маленькими читателями явились для писателя источником энергии и вдохновения в условиях самоизоляции. Эти сказки стали своевременными не только для автора, но для детей и их родителей, для которых новые условия стали сложным испытанием.

Так, трехгодовалая дочь автора статьи, став одной из первых читателей новых сказок писателя, с нетерпением ждала каждую сказку. Мы с дочерью познакомились с ними еще до публикации большей их части на вышеуказанном сайте. Каждое новое произведение получали от самого автора почти в день его написания, некоторые из них датируются одним днем, то есть две сказки созданы в одно время. Несмотря на это, я не всегда читала маленькому читателю две новые сказки подряд, хотя у них и небольшой объем — не более страницы. Все потому, что ханиновские сказки достаточно информативны не только для детей трех лет, но и старше. Часть из них изобилует калмыцкими реалиями, скорее всего, неизвестными детям, которые необходимо объяснить во время прочтения сказки или до ее прочтения. Выбор времени для пояснений зависит от самого ребенка: насколько хорошо им воспринимается текст в целом, если останавливаться во время прочтения для объяснения тех или иных предметов и явлений.

Одной из таких сказок, богатой на реалии калмыцкого быта времен кочевья, является «Герюш», особенно полюбившаяся дочери. Хотелось бы поделиться опытом семейного чтения — совместного прочтения с дочкой сказки, показать на нашем примере, как можно посредством произведений Риммы Ханиновой и активного, заинтересованного включения родителя в подачу художественного текста познакомить маленького читателя с бытом родного народа.

В название любимой сказки вынесено имя заглавного героя — духа дома-кибитки Герюша; от калм. «гер» — дом; здание, изба, юрта; ишкэ гер — войлочная юрта [3, с. 138]; кибитка — ишкэ гер [20, с. 160]. Герюш — вымышленный автором персонаж, своего рода

калмыцкий домовенок. Имя образовано по аналогии с калмыцкими именами, например, Эрднь + үш — Эрдюш от Эрднь — драгоценность; Эргү + ш — Эргүш от Эргү — глупый [4, с. 200].

Известно, в представлениях калмыков не было домового — антропоморфного хранителя дома, как, скажем, у славян. Причина этого, вероятно, в постоянной перекочевке степняков с места на место, сборке и разборке кибитки.

Проанализируем сказку с точки зрения сложных для понимания маленьким ребенком эпизодов, тем более на слух. Почти с самого начала в тексте встречается «<...> и он кочевал с этой кибиткой, куда явился, с места на место» [15; здесь и далее цитаты из текста этой сказки даны по указанному сайту «Созвучие»]. В следующих трех распространенных предложениях описывается подготовка к перекочевке: детальный разбор кибитки на части, погрузка этих частей и установка жилища. Если ребенок не знает, что такое кибитка, что значит слово «кочевать», то эта часть текста из трех предложений не будет им воспринята в должной мере, просто не поймет. Более того, с самого начала он может потерять интерес к произведению. Приведем первое из трех предложений: «Кочевка доставалась ему нелегко — кибитку разбирали на части: кошму отдельно, деревянные решетки отдельно, двери двухстворчатые отдельно, веревки, опоясывающие жилище, отдельно». Не представляя себе, как устроена кибитка, ребенок из этого предложения мало что поймет. Причина не только в неизвестных для него словах и понятиях, но и в особенностях его возрастного восприятия действительности через наглядный образ. Если же говорить о восприятии детьми художественного текста, то значение иллюстраций к сказке или стихотворению сложно переоценить. Для детей дошкольного возраста они так же важны, как сам текст произведения.

Поскольку сказки Риммы Ханиновой ждут своего художника, в понимании их детьми необходимы любящие взрослые люди. Следует подчеркнуть, что сказки маркированы автором для чтения взрослыми детям, особенно если те еще не умеют сами читать.

Вспомним, что такое кибитка. Это слово имеет два значения: «1. Крытый экипаж, повозка. *Дорожная к.* 2. У кочевых народов: переносное жилище. *Войлочная к.*» [6, с. 278]. Во втором значении кибитка по-калмыцки — «ишкэ гер». По словам народного писателя Калмыкии Константина Эрендженова, «среди наших предков-кочевников было немало мастеров по дереву: плотников, столяров. Их руками был когда-то впервые сработан деревянный остов кибитки. Придуман он просто, но умно. Быстро и легко собирается и разбирается, легко перевозится, так как почти все части складываются. Состоит остов кибитки из следующих частей: шесть решеток, дверь с двумя створками, шестьдесят шестов и круглый дымоход» [19, с. 47].

Вернемся к нашему с дочерью опыту прочтения «Герюша». В свои три года она не знала, из чего состоит кибитка и что такое кочевка, поэтому прежде, чем перейти к прочтению, мы с ней поиграли. Предложим некоторые рекомендации, подогревающие интерес ребенка к сказке. С большой заинтересованностью вы можете спросить: «А ты знаешь, что раньше калмыки не жили в одном месте, как мы сейчас в своих квартирах. Они кочевали, это значит переезжали с места на место. (Здесь немного и увлекательно нужно рассказать о причинах их переездов, о скотоводстве). Отсюда и слово “перекочевка”, что значит переезд. И для таких перемещений калмыкам нужен был такой дом, который легко собирался бы и разбирался. Хочешь на него посмотреть? Возможно, ты его уже видела. (Заранее мною было подготовлено несколько фотографий собранной кибитки, снаружи и внутри. Немалый интерес вызвали и старые черно-белые снимки, на которых есть и люди в традиционной одежде). А хочешь узнать, как кибитку собирали? (Здесь, показав фотографию, я предложила построить вместе остов кибитки). У нас с тобой остов для кибитки из конструктора, а на самом деле он собирался из деревянных решеток и шестов. Видишь, как на этом снимке. После того, как остов кибитки был готов, его покрывали кошмой. Это такие специально скроенные куски из войлока (объяснила и слово “войлок”, показав снимок). А давай и мы нашу кибитку покроем чем-нибудь, это и будет кошма. (Дочь

мигом побежала искать то, чем можно покрыть конструкцию). Потом кошму привязывали специальными веревками к остову кибитки. (И для этого у нас под рукой нашлись какие-то ленты)»).

Примерно так дочь была подготовлена к прочтению «Герюша». Без этой игры ее понимание калмыцких реалий было бы затруднено. Помимо вышеуказанного, она не знала слова «скарб», «подводы», «курдюк» (в тексте: «— *А как? — не унимался младенец, выпустив из рук кусок курдючного сала, который сосал перед сном*»). Если «скарб» и «подводы» не вызвали у нас особой остановки во время чтения, так как были предложены знакомые синонимы, то, что такое курдючное сало и почему младенец сосал его, требовали пояснений. Дочь была в недоумении оттого, что младенец сосал этот невкусный, по ее мнению, кусок жира.

Следующим «сложным» местом в сказке стал ответ Герюша на вопрос младенца о том, как он охраняет кибитку и всех ее жильцов? В тексте: «— *Храню кибитку и всех ее жильцов от всех бед и напастей, чтобы все были живы-здоровы, чтобы четыре вида скота не переводились, чтобы в подоле дети прибавлялись, чтобы пыль у порога не оседала от хороших гостей*». Так как это относится к диалоговой части сказки, которая занимает почти половину произведения, здесь можно не углубляться в объяснения. Об этом мы поговорили уже после прочтения сказки: чем занимались калмыки испокон веков, какие четыре вида скота разводили, почему именно в подоле прибавляются дети и почему пыль у порога не должна оседать от приезда хороших гостей. Можно привести калмыцкие пословицы и поговорки на эту тему. Например, «Монголы живут благодаря разведению скота, / А монгольская юрта держится благодаря ремненным скреплениям жердей решеток стен (юрты)» [7, с. 93]. В калмыцких загадках есть тема юрты/кибитки. Например, о том, как надо разбирать юрту: «Бор дааһиг / Боса бээтлнь шулж. (Гер цуцх.). С серого двухлетнего жеребенка / Содрали шкуру, пока он стоял. (Разбирать юрту.)» [цит. по: 2, с. 488]. Много йорялов-благопожеланий дому (герин йөрэл), например, калмыков Синьцзяна приведены в книге «Цацлын дееж» [18].

Так, благодаря сказке Риммы Ханиновой мы с дочерью поговорили о быте калмыков кочевых времен: о том, что из себя представляет кибитка, как она собиралась и разбиралась, для чего калмыкам нужны были сундуки, почему семьи кочевали с места на место, чем они занимались, откуда брали войлок и многое другое.

Сказка так понравилась дочери, что сразу после первого прочтения она просила прочитать еще два-три раза. В течение нескольких последующих дней мы читали ее каждый день и не один раз в день, и уже сам ребенок увлеченно строил и разбирал кибитку из магнитного конструктора. Большой интерес дочери к сказке связан в главной степени с образом самого духа кибитки, который является ребенком, что подчеркивается и уменьшительно-ласкательной формой его имени. Сколько ему лет неизвестно, на один из часто задаваемых детьми вопрос о возрасте он отвечал: «Не знаю, но я тоже ребенок».

Герюш — не просто дух, оберегающий кибитку, всех ее жильцов; у него есть сверхспособность: он понимает лепет младенцев. У него вообще особые отношения с детьми грудного возраста. «*Поначалу был невидим и неслышен, так как показывался только тому, кому доверялся. А доверял он малышам: они добрые и не обижали его, а рассказать о нем не могли, так как не умели говорить*». Так он доверился проснувшемуся плачущему младенцу, показавшись ему, и тот сразу замолчал от удивления. В этой связи Герюша с малышами видится и его особое внимание как оберегающего духа к беременным женщинам. Рассказывая младенцу, как охраняет кибитку, он говорит: «Храню <...>, чтобы в подоле дети прибавлялись».

Связь калмыцкого домовенка с малышами подчеркивается в сказке и тем, как он действует. Герюш подбегает к люльке, подвешенной на крюке, и забирается в нее, потому что дитя плачет, а никто из взрослых не слышит, видимо, крепко уснули. На просьбу младенца спеть колыбельную он сразу откликается. (Можно рассказать своему ребенку о калмыцкой колыбельной песне и о колыбельной песне у калмыцких поэтов. См.: [13, с. 187–

203]). Успокоившийся малыш засыпает под его пение. Немаловажным является и их пребывание в деревянной люльке, тесное пространство которой сближает и физически. Спокойно не только ребенку, но и Герюшу, который вскоре тоже засыпает в колыбели.

Почему-то этот момент у моей дочери вызывал смех, наверное, она представляла себе, как два малыша спят в одной люльке. И на вопрос, что тебе больше всего понравилось в сказке, она указывала именно этот эпизод.

Обратим внимание, что Р. Ханинова не описывает в своей сказке облик Герюша — ни его внешность (конечно, монголоидного типа), ни одеяние (нагой или одетый?). Есть ли у него волосы, как заплетены (по старому обычаю косичкой?), смуглый он или белокожий, есть ли у него какие-то отличительные признаки (какого цвета глаза, форма носа и проч.). Можно предположить, что автор не дал этого описания, чтобы дать простор воображению, фантазии маленького читателя, особенно художнику-оформителю. Или этот лаконизм обусловлен заведомо малым объемом произведения.

Конечно, это сказка калмыцкого писателя стала поводом для знакомства дочери с русским домовенком Кузькой из сказочной повести Татьяны Александровой [1]. По мотивам этой повести снят мультипликационный кукольный четырехсерийный фильм, который с удовольствием смотрят взрослые и дети. В этом плане исследователю можно сравнить два литературных типа домовенка, увидеть общее и различное в ракурсе имагологии — «свое» и «чужое».

Сказка Риммы Ханиновой «Герюш» переведена на калмыцкий язык народным поэтом Калмыкии Эрдни Эльдышевым и поэтом-переводчиком Эрдни Канкаевым. Их переводческие стратегии будут интересны для исследователя литературной сказки в современной калмыцкой прозе.

Подводя предварительные выводы, отметим следующее. Во-первых, дан анализ этой сказки в ракурсе семейного чтения, когда один из родителей читает маленькому ребенку, не умеющему еще читать, новую сказку с пояснением незнакомых реалий кочевого образа жизни предков. Во-вторых, выявлен новый персонаж в литературной сказке автора, не имеющий прецедентов ни в национальном фольклоре, ни в калмыцкой литературе — дух кибитки, своего рода калмыцкий домовенок по имени Герюш. В-третьих, предложена модель игры «Собери дом», чтобы помочь маленькому читателю понять сюжет сказки, ее персонажей, кочевой быт степняков.

Литература

1. Александрова Т. И. Домовенок Кузька. – М.: Малыш, 2018. – 208 с.
2. Борджанова Т. Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика); на рус. и калм. яз. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. – 592 с.
3. Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. – М.: Русский язык, 1977. – 768 с.
4. Монраев М. Калмыцкие личные имена: семантика; на рус. и калм. яз. Изд. 2-е, перераб. и доп. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. – 224 с.
5. Насунов Д. И. Тамариск: стихи. М: Современник, 1982. – 78 с.
6. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. – М.: Азъ Ltd., 1992. – 960 с.
7. Поговорки, пословицы и загадки калмыков России и ойратов Китая / сост., пер. Б. Х. Тодаевой. – Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2007. – 839 с.
8. Ханина Р. Ганц модн / орчулснь Канкан Э. // Байр. 2020. – № 4–5. – С. 8.
9. Ханина Р. Жамб цецг / орчулснь Налхан Б. // Байрта. – 2009. – 30 апреля. – С. 7.
10. Ханина Р. Нерн уга / орчулснь Канкан Э. // Хальмг үнн. – 2020. – 17 сентября. – С. 9.
11. Ханинова Р. Безымянный // Хальмг үнн. – 2020. – 17 сентября. – С. 9.
12. Ханинова Р. Как был наказан медведь (По мотивам тофаларской сказки) // Байр. – 2010. – № 6. – С. 10.

13. Ханинова Р. М. Колыбельная песня в калмыцкой лирике XX–XXI вв. // Новый филологический вестник. – 2020. – № 2. – С. 187–203.
14. Ханинова Р. Одуванчик // Байр (Радость). – 2002. – № 12. (без указания страниц в журн.).
15. Ханинова Р. Сказки [электронный ресурс] // URL: <http://sozvuchie.by/proza/rimma-khaninova-rossiya-kalmykiya-skazki.html> (дата обращения: 3.09.2020).
16. Ханинова Р. М. Умная мышка. (По мотивам сказок народов мира). – Элиста, 2002. (Б-чка журн. «Байр», № 5). – 14 с.
17. Khaninova R. How the bear was punished (Fairy tale). Translated by Elza Khaninova // Байр. – 2010. – № 6. – С. 10.
18. Цацлын дееж (Заздравное слово): сборник / сост. Н. Содмон. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1997. – 174 с.
19. Эрендженов К. Э. Золотой родник: о калмыцком народном творчестве, ремеслах и быте / Пер. с калм. А. Аквилева. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1985. – 125 с.
20. Я изучаю калмыцкий. Малый русско-калмыцкий словарь / сост. И. К. Илишкин, Б. Д. Муниев, В. Д. Бадмаева, М. О. Шургучинова. На рус. и калм. яз. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2003. – 512 с.

Иманова С.И.
г. Баку, Азербайджан

К ВОПРОСУ О МОТИВАХ ПОЭЗИИ ШАХРИЯРА

Аннотация: *Творчество М.Шахрияра сохранило свою актуальность, так как оно выражение голоса народа, его чаяний. В судьбе и творчестве поэта нашли отражение узловые моменты национальной жизни, самосознания азербайджанского народа, через отображение этой жизни Шахрияр передал поступь эпохи, перспективы будущего.*

Ключевые слова: *Мухаммед-Гусейн Шахрияр, поэзия, газель, Тебриз, азербайджанский язык, литература, Восток*

Сеид Мухаммед-Гусейн Шахрияр, справедливо признанный «вторым Хафизом», является из числа поэтов, обладающих своеобразным, оригинальным стилем поэтического изложения и занявшим достойное место как в современной персидской, так и тюркской литературе.

Мухаммед-Гусейн Шахрияр родился в 1906 году в семье адвоката, в Тебризе. В период рождения будущего поэта в Тебризе началась вторая волна конституционной революции. По этой причине семья была вынуждена покинуть Тебриз и поселиться в селении Хошкинаб, расположенном у подножия горы Хейдар-баба, где прожил до шести лет. После подавления революции в 1913 году семья возвращается в Тебриз, где Мухаммед-Гусейн поступает в медресе. Первое стихотворение написал в возрасте четырёх лет на родном азербайджанском языке, а в девять – на персидском. В десятилетнем возрасте под воздействием произведений Рене Шатобриана сочинил стих-посвящение Эйнали – горе в Тебризе. В начале творческого пути писал под псевдонимом «Бехджат» и печатался в журнале «Адаб». В 1921 году для продолжения учебы приезжает в Тегеран. В это же время поэт посредством гадания на собраниях сочинений Хафиза Ширази (излюбленное с давних времен занятие), берёт псевдоним «Шахрияр». Начинает посещать кружки известных поэтов. Уже будучи студентом медицинского института, влюбляется в девушку по имени Сурая, любовь к которой кардинально изменила течение всей его жизни и способствовало превращению в «Хафиза своего века», народного поэта, непревзойденного мастера газелей.

Из-за независимых от Шахрияра обстоятельств, свадьба поэта и Сураи так и не состоялась. Своей несчастной любви поэт посвятил множество стихов – «Запах сорочки», «Нежные стенания», «Разлука», «Пери» и др.

Поэт был сослан в Нишапур и его учеба осталась незаконченной. Все эти превратности судьбы, потеря близкого друга Шахяра глубоко потрясли поэта и оставили неизгладимый след в его жизни. По приезде в Тегеран Шахрияр вошел в круг дервишей, но затем покинул их и некоторое время вел отшельнический образ жизни. Придя в себя, в 1937 году начинает работать в сельскохозяйственном банке. В этот период своей жизни он знакомится с творчеством Нима Юшиджа (Али Эсфандияри), возглавлявшего поэтическую школу «Ше'ре ноу» («Новая поэзия»), а уже в 1941 году состоялась встреча с поэтом в Тегеране, под впечатлением которой поэт посвятил Ниму романтическую поэму «Две райские птицы». Под влиянием творчества Юшиджи Шахрияр создаёт цикл «белых» стихотворений. Не нарушая устоявшиеся традиционные поэтические формы, Шахрияр успешно вводил в поэзию новые приёмы метрики.

В годы Второй мировой войны М.Шахрияр написал романтическую поэму «Герои Сталинграда» (1943), ставшую проявлением духовной поддержки героической борьбы советского народа против германского фашизма. Воспевая героизм представителей народов Советского Союза, проявленный в годы Великой Отечественной войны, Шахрияр обращается с призывом: «О Родина! Вскорми героев, подобных героям Сталинграда! Возроди в них национальный дух!». Мечта поэта имеет глубокий смысл (2, s.142).

М.Шахрияр под воздействием воспоминаний матери о его детских годах, начинает работу над романтической поэмой на азербайджанском языке под названием «Поклон Хейдар-бабе», написанном в силлабическом размере. Поэма по праву стала венцом творчества Шахрияра.

В статье «Ədəbi bir hadisə» («Как литературное явление») (1955) М.А.Расулзаде, вслед за М.Рошензамиром и профессором Тебризского Университета А.Каренгом, авторами предисловий к книге Шахрияра, изданной в Тегеране, появление поэмы «Поклон Хейдар-Бабе» считает большим событием в мировой литературе (4, s. 31-46). Анализируя поэму, Расулзаде отмечает талант Шахрияра как мастера литературного портрета, блестящее выполнение которых позволило пристально посмотреть на происхождение, судьбу, биографию и личную жизнь автора.

<...> Миргафар...О нем я речи поведу.
Без промашки бил добычу на лету,
Добрый с добрым, а недобрым на беду
Был разящим, был карающим мечом,
Нас в обиду он не дал бы нипочем.

Мустафа наш, вот с такою бородой,
Видом, статью - прямо вылитый Толстой.
С ним и траур обратился в шумный той.
Хошкинаба умудренный аксакал,
Он мечети и застоля украшал.

<...> И отец мой - всем всегда помочь готов,
Щедрый сердцем, хлебосол и острослов,
И последний из прекрасных стариков,
А потом пришли совсем иные дни,
И погасли милосердия огни...<...>
(Перевод Сиявуша Мамедзаде)

Расулзаде подчёркивает богатство и своеобразие стиля и языка поэмы, насыщенность фольклорными и речевыми формулами, пословицами, поговорками, её музыкальность и неповторимую красоту изложения. Далее, Расулзаде отмечает мастерство поэта как в

романтическом, так и реалистическом направлениях, подчёркивая при этом непринадлежность Шахрияра ни к одной из литературных школ и течений (4, с.44). Подытоживает статью автор словами, что «это блестящая поэма в современной литературе представляет силу национального творчества!» (4, с.44). К сожалению, Расулзаде не застал вторую часть поэмы, написанную Шахрияром уже в 1966 году.

Следует отметить, что продолжить мысль М.А.Расулзаде суждено было не менее яркой личности Абульфазу Алиеву в опубликованной в журнале «Азербайджан» статье «Наqqın da bükülməz qolu, dönməz üzü var...» («Но и у правды есть несгибаемая рука, несломленная воля...»). Автор статьи пишет, что «Гора» ещё с древних времен считалась символом духовного роста, мужественности, возвышенности. В доказательство Алиев приводит эпизод из героического эпоса огузов (группы тюркских племен) «Китаби-Деде Горгуд», в котором чудесное спасение Бейрека связано с горой (3, с. 74-79). По мысли автора, Шахрияр видит в образе горы непокоренный, несломленный выпавшими на его долю испытаниями, АЗЕРБАЙДЖАН. Поэтому поэт возлагает на Хейдар-бабу большие надежды, верит в торжество справедливости (3, с.74).

<...> Храбрых сыновей роди, Хейдар-баба!
Вероломцев не щади, Хейдар-баба!
Своре волчьей не пройти, Хейдар-баба!
Пусть пасутся твои тучные стада,
Пусть не знают бед, напастей никогда. <...>
(Перевод Сиявуша Мамедзаде)

А.Алиев приводит интересный факт из литературной жизни Ирана – выход в свет книги писателя Южного Азербайджана Магомедали Фарзана (1923–2006) «Шахрияр и Хейдар-баба», приводит полный текст предисловия к книге, в котором Фарзана вновь подчёркивает, что поэма «Поклон Хейдар-бабе» – важным художественным событием в литературе (3, с.75). Миниатюры (зарисовки) к поэме принадлежат кисти художника из Северного Азербайджана Фахраддина Алиева (Фахраддин Али) и составляют единство сюжетных линий, упрочивших духовные мосты, связующие нас с братьями и сестрами по ту сторону Аракса:

<...> Спой, ашуг, пускай внимают млад и стар.
Жили-были... Страсть сжигала, как пожар...
Жил на свете, пел на свете Шахрияр...
Гасли звезды - но горит огонь опять,
Рок ворочал - колеса не сдвинул вспять.

Стой, Хейдар-баба! Поклон тебе, привет!
Честь и слава всем грядущим нам вослед!
Впрок да будет им урок минувших лет!
И да чтут свои святилища они,
Не внимая звону праздной болтовни!
(Перевод Сиявуша Мамедзаде)

Учитывая обстоятельства, при которых создавалась поэма, к тому же, на азербайджанском тюрки, Шахрияр совершил героический поступок.

Фольклорная основа придала поэме «Поклон Хейдар-бабе» самобытность и глубокую народность. В подражание к ней написано множество назира (ответ), но ни одно из них не сравнится с произведением Шахрияра. Поэма «Поклон Хейдар-бабе» переведена на 76 языков мира.

После смерти матери в 1952 году посвящает ей «белое» стихотворение «Мать». В 1953 году возвращается в Тебриз и женится на Азизе, боль и утрату которой выразил в стихах «Азиза джан» и «Одна невестка».

Произведения Шахрияра созданы как в традиционных (в основном был приверженцем газелей Хафиза), так и новых ритмах (новый стих Нима Юшиджи). Любовно-мистические

газели Шахрияра составляют более 530. *Касыды* – их более ста – поэта посвящены эпизодам жизни. В них он проповедует высокие моральные качества и патриотизм. В жанре *месневи* Шахрияр создал более 30 произведений. К примеру, «Дух мотылька», «Упоминание гордости литературы» и т.д.

В своеобразном, присущем только ему одному, стиле написан диван «Школа Шахрияра», состоящая из 44 поэм, посвященных природе и всему сущему во вселенной.

Изменения наблюдаются и в традиционной форме *кыта* (араб. «отрывок, часть» – форма лирического стихотворения). Традиционно первая строка этого жанра по размеру соответствует остальным, но у Шахрияра Размер первой строки многих его кита является укороченным. В общей сложности количество кыта составляет 154. *Рубаи* (четверостишия) и *дубейти* (четверостишия) – 187 (1).

Важной особенностью поэзии М.Шахрияра является ее музыкальность. Как и свои предшественники (к примеру, Рудаки), он был знатоком и любителем музыки. На многие его стихи написана музыка.

Постепенно в новой персидской поэзии появилась собственная романтическая школа Шахрияра. Романтики обычно писали в форме двустишия, новаторством поэта стало использование жанра месневи для этой школы.

Помимо перечисленных произведений, Шахрияру принадлежит ещё одна тюркская поэма – «Сахандия», написанная в ответ на поэму тюркского поэта Булуда Кара Чурли (псевдоним «Саханд»). По словам поэта, эту поэму нельзя написать на другом языке, кроме тюркского. Поэма «Сахандия» стала новым словом в жанре *мустазад* (1).

Примечательно стихотворение Шахрияра «Письмо Эйнштейну», в котором после приветствий великому ученому, поэт выражает своё беспокойство о том, что политики используют его открытия для создания бомбы и уничтожения людей. Обращаясь к Эйнштейну, поэт призывает Запад также уважительно относиться к Ирану:

О, Эйнштейн, слышал ли ты о разрушенном Иране,
О гений, уважительно относись колыбели Авиценны.
Донеси до этой грубой цивилизации о месте Ирана,
О, Эйнштейн смотри шире, сделай шаг к миру разума,
Поставь рядом Моисея Иисуса и Мухаммада
Держи высоко ключ любви и реши эту дилемму.

В стихотворении, посвященном лидеру исламской революции Аятолле Хомейни, поэт пишет:

Ты тот кипарис, который поднявшись ввысь, украшает головы,
И если становишься лидером, то украшаешь мир правилами управления...

Последние десять лет его жизни совпали с началом исламской революции. Несмотря на преклонный возраст, поэт не переставал творить. В 1984 году вышел в свет сборник стихов «Песни закона». Произведения периода революции – призыв к защите родины, подвигам во имя счастливого будущего страны, также написаны в традиционных формах газели, касыды и месневи.

Взявшись за руки, встань, пробудись, как порыв урагана, Азербайджан!
Жгучим пеплом разлуки главу посыпашь... Довольно!
Или волю добудь, иль сгори, полыхая багряно, Азербайджан!
Словно сердце твое, стонет сердце в груди Шахрияра,
Мой бальзам – твоя воля! Лекарство твое долгожданно, Азербайджан!

До конца жизни Шахрияр никогда не использовал свой дар для личных интересов и остался верен своим принципам. И даже, удостоившись денежной награде, отдал её целиком борцам, павшим во имя правды.

18 сентября 1988 года Шахрияр покинул этот бренный мир. Похоронен великий поэт на знаменитом «Кладбище поэтов» в Тебризе, где покоятся корифеи литературы Востока.

Спой, ашуг, пускай внимают млад и стар.
Жили-были... Страсть сжигала, как пожар...

Жил на свете, пел на свете Шахрияр...
Гасли звезды - но горит огонь опять,
Рок ворочал - колеса не сдвинул вспять.

Творчество М.Шахрияра сохранило свою актуальность, так как оно выражение голоса народа, его чаяний. В судьбе и творчестве поэта нашли отражение узловые моменты национальной жизни, самосознания азербайджанского народа, через отображение этой жизни Шахрияр передал поступь эпохи, перспективы будущего.

Литература

1. Насрин Джафари. Мухаммад Хусейн Шахрияр и его место в новой персидской и тюрко-азербайджанской поэзии: диссертация... кандидата филологических наук: Душанбе, 2012.- 150 с. [Электронный ресурс]: URL: <https://new-disser.ru/avtoreferats/01006551428.pdf> (дата обращения: 08.11.2019).
2. Billuri H. Məhəmməd Hüseyin Şəhriyar. Bakı, Elm, 1984, 155 s., s.142
3. Əliyev Ə. «Naqqın da bükülməz qolu, dönməz üzü var...» // Azərbaycan, 1981, №2, s. 74-79.
4. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan davası. Bakı, “Ay-Ulduz” nəş., 1998, 87 s., s.31-46

Кан Хай Ин
г. Хух-Хото, Китай

ДУНДАД УЛСЫН ОРЧИН ҮЕИЙН УТГА ЗОХИОЛЫН МОНГОЛ ОРЧУУЛГЫН ДАМЖУУЛАЛТ, ТҮҮНИЙ ТӨЛӨВШИЛ (1976-2013 он)

Агуулгын товч: *Нийгмийн ахуй орчин, соёл, ёс заншил хийгээд танин мэдэхүйн арга аргачлал утга зохиол дамжуулалтын анхдагч арга зам бөгөөд уламжлалт түгээн дэлгэрүүлэлтийн хэлбэрт нөлөөлсөөр ирсэн ба цаашид ч нөлөөлсөөр байх суурь хүчин зүйлс мөн юм. Олон нийтэд утга зохиолыг түгээх уламжлалт хэрэгсэл сонин сэтгүүл, хэвлэл нийтлэлийн орчинд орчин үеийн шинэ дэвшилтэт технолги нэвтэрснээр Дундад улсын шинэ эрин үеэс хойшхи утга зохиолын уламжлалт дамжуулалтанд бүрэн нийцэж, хөгжих нөхцөл боломжийг бүрдүүлж байна. Энэхүү хөгжлийн явцыг олон нийтэд утга зохиол түгээлтийн төлөвшил, утга зохиолд уламжлалт хэвлэл, мэдээлийн гүйцэтгэсэн үүрэг, шинэ түгээн дамжуулалтын төлөвшил, уран зохиол дамжуулалтыг хүлээн авагчийн онцлог, шинэ цаг үе, онцлог гэх зэргээр хэд хэдэн талаас нь судлан шинжлэж болох юм.*

Түлхүүр үг: *Дундад улсын орчин үеийн утга зохиол, монгол орчуулгын хэвлэлт, түгээлт, төлөвшил*

Нэг. Олон нийтэд түгээх дамжуулалтын төлөвшил

Уран зохиолын амин сүнс талаас нь үзвэл уран зохиол дамжуулалтыг хүлээн авах нь тус уран бүтээлийн гоо сайхны таашаалын онцлогтой нягт уялдах хэдий ч улс төр, нийгэм, ахуй амьдрал, ёс заншил, соёлын хамтын хүчин дор хязгаарлагдах явдал нь уран зохиолын гоо сайхны өөрийн үнэ өртөг хийгээд бодит чадавхитай эв эе зохицох бөгөөд зөрчил мөргөлдөөнтэй байдаг [1]. Олон нийтэд түгээх дамжуулалтыг ном зохиол, сонин сэтгүүл, радио, телевиз, кино урлагийн төрлөөр хэмжин үздэг хэдий ч үнэн хэрэгтээ уг ухагдахууныг сонин сэтгүүл, радио, телевиз төдийхнөөр үзэж байна. Учир нь эдгээр түгээн дамжуулалтын үргэлжлэх чадвар, дамжуулалтын хөдөлгөөн зэргийг харгалзан хүн бүр нийгэмд нөлөөлөх хүчийг тодорхойлдогтой холбоотой. Олон нийтэд түгээх дамжуулалт нь хүн хоорондын харилцаа шиг газар бүрт харилцан адилгүй ч одоохондоо онцгойлон хот суурин газрын нийгмийн амьдралд дутагдахуйц бүрэлдэхүүн хэсэг болоод байна. Олон нийтэд түгээх

дамжуулалт нь нийгэмд нөлөөлөхүйц хүчин чадлаараа хүн хоорондын ба зохион байгуулалтын дамжуулалтаас давуутай байдаг [2].

Уран бүтээлийн эцсийн үр дүн, үнэлгээнд уран зохиолын дамжуулалтын чадал чансаа нөлөөлдөг болохыг тогтоосон билээ. Улмаар уран зохиол дамжуулагч өөрөө урлагийн бүтээлийн эрч хүчээр хөгжиж дэвшдэг. Уран зохиолын дамжуулагч бол уран зохиолын дамжуулалтын үйл ажиллагааны үүсгэгч, дамжуулалтын явцын тэргүүн эгнээнд оршиж, уран зохиолын мэдээ зангийн агуулга, сүлжээний урсгалын хэмжээ хийгээд сүлжээний урсгалын хандалт, хүлээн авагчийн хариу тусгалд чухал хязгаарлалтын үйлдэл үзүүлдэг [3]. Уран зохиолын дамжуулалтын хөдөлгөөн нь уран зохиолын цар хүрээн дэх онцгой бодгаль чанар хийгээд татах хүчийг илрүүлдэг байна. Уран зохиолын дамжуулалтын хөдөлгөөний бодгаль цогц болсон дамжуулагчид, ердийн дамжуулагчийн онцлог байдлаас гадна, онцгой хөдөлгөөний арга хэлбэрээр бүхий л уран зохиолын цар хүрээний хөгжилтөд нөлөөлж, уран бүтээлийн ер бусын татах хүчийг цогцуулж байдаг.

Хэвлэл мэдээллийн хууль тогтоомж, хэвлэлийн эрх чөлөөний ухамсар, боловсрол, мэргэжлийн төлөвшил, хэвлэлийн мэдээллийн байгууллагын ачаалал зэрэг нь шинэ эрнээс хойшхи Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын монгол орчуулгын бүтээлийн уламжлалт түгээлтэнд огоорч болшгүй үйлдлийг үзүүлсэн байна.

(Нэг). Монгол ном хэвлэлийг найруулах ажиллагаа ба эрхийн ухамсар, боловсрол

1. Монгол орчуулгийн ном бүтээлийг найруулах ажиллагаа

Монгол хэвлэлийн байгууллагаас найруулах, хэвлэж, түгээх гурван том зорилтыг тодорхойлон харилцан уялдаатайгаар явуулж ирсэн нь монгол ном хэвлэлийн хөгжлийг урагшлуулах үндсэн баталгаа болгож байжээ. *Нэн тэргүүнд*, ном хэвлэл ба түүнийг хянан тохиолдуулах ажлыг нэрт эрдэмтэн, орчуулагч, найруулагч, зохиолчдоор хийлгүүлж байв. Тухайлвал, Хүрэлцогт, Пэрэнлэй, Содномравдан, М.Хишигжаргал, Чойнхоржав, Боргил, Гаваа, Оргил, Сүлфүү, Жигжид, Эрдэмбаатар, Дамсүрэн, Дүгэрсүрэн, Баяр, Эдэнсамбуу, Б.Ринчен, Ц.Жаргал, Яримпил, Лигдэн, М.Асар, Нулмаасүрэн зэрэг нэртэй орчуулагч нар хийсэн байна.

Шинэ эринээс хойшхи монгол орчуулгын хэвлэлүүдийн чанар чансаатай хэвлэгдэх болсон нь цөм тухайн хэвлэлийн байгууллагууд дээд төвшний мэдлэг боловсрол, мэргэжилтэн нараар удирдуулж, тэдгээр нь хэвлэлтийн эх бичгийг өөрийн гараар орчуулах, найруулах, хянан тохиолдуулах их ажлуудыг гүйцэтгэж байсантай нягт холбоотой юм. Ингэснээр дараа дараачийн хянан тохиолдуулах, ариутган шүүх явцыг эрчимжүүлж байжээ. Ном хэвлэлийн найруулгын явцад хэвлэлийн хорооноос хэвлэх зохиол бүтээлийн хянан тохиолдуулалт, ариутган шүүх ажлыг нягт нямбай гүйцэтгэсээр байсан байна. Хэвлэлийн хорооноос хянан тогтоох тусгай мэргэжилтнийг томилж, хэвлэлд бэлтгэгдсэн ном бүтээлийг хянах этгээд нь заавал мэргэжлийн мэдлэг, боловсролтой, оюуны цар хүрээ өндөр үнэлэгдэх хүн байв. Шинэ эринээс хойшхи монгол орчуулгын хэвлэлүүдээс үзвэл зарим нэгэн хэвлэлтүүдэд ташаарсан үг үсэг, хэллэг гарсан тохиолдол бүрийг тухайн номын ард ташаарсан үг, үсэг, найруулгын алдааг илэрхийлсэн залруулга гаргаж байв. Энэ нь ном бүтээлийг ариутган шүүх үест гарсан алдааг засварласан нэгэн зүйлийн зохистой арга болно. Жишээлбэл, “Хувцас угаагчийн дуулал”, “Булш”, “Хятад нангиадаар айлдсан түүвэр”, “Хавар”, “Намар”, “Дөрвөн үет том өрх”, “Гэр бүл”, “Шөнө дөл”, “Сан Ган гол дээр нар дулаа”, “Догшин салхи, ширүүн бороо” зэрэг яруу найраг, ёгт өгүүллийн түүвэр, туужисуудыг дурдаж болно.

2. Хэвлэлийн тухай хууль тогтоомж, хэвлэлтийн эрхийн тухай ухамсар, боловсрол

Хэвлэлийн тухай хууль тогтоомж гэдэг нь төрийн хууль тогтоох байгууллага болон холбогдох төрийн засаг захиргааны байгууллагуудаас тогтоон хэрэгжүүлэх эл зүйлийн хууль цаазны дэг журмыг зааж буй хэрэг юм. Хэвлэлийн тухай хууль тогтоомж болон зохиол бүтээлийн эрхийн тухай хууль цааз нь монгол хэвлэлд зохих хэмжээгээр нөлөө үзүүлсэн нь яриангүй билээ. Тухайлбал, зарим нэгэн хэвлэлийн хороо өөрийн хэвлэлийн дүрэм журмыг тогтоохын зэрэгцээ хэвлэсэн номондоо хэвлэлтийн эрхийн тусгай хуудас гаргаж

“Хэвлэлтийн эрх буй” гэх мэтчилэн тодорхойлох болсон зэрэг нь бүгд л дээр дурдсан хууль тогтоомжийн дараах үзэгдэл болно.

Монгол хэлний хэвлэлтийн түүхээс үзвэл монгол ном хэвлэгчдэд зохиол бүтээлийн эрхийн тухай үзэл, хандлага ба хэвлэлийн эрх чөлөөг хамгаалах тухай уриалга өдрөөс өдөрт тулгам шаардагдах болж, хэвлэлийн эрх чөлөөг хамгаалах гэсэн ухамсар мэдэгдэхүйц дээшлэн, улам боловсронгуй хэмжээнд хүрч, монгол хэвлэлтийн үйлсийг урагш ахиулах чухал алхам болж байжээ. Эх бичгийг зохион байгуулж, найруулан хэвлүүлэх, хэвлэсэн номыг бусдад олшруулан тараах, Засгийн газраас хэвлэлийн эрх чөлөөний хууль зүйн хамгаалалтыг шаардах зэрэг нь монгол хэвлэлийн түүхэн дэх хэвлэлийн эрх чөлөөний үзэл хандлагын боловсрол дээшилсний зохих үр дүн мөн. Тэрчлэн зохиогч ба хэвлүүлэгчийн эрх ашгийг хамгаалах, хувь хүний болон оюун санааны хөрөнгөнд бусад хүн халдаж болохгүй хууль зүйн дархан эрхтэйн ухамсрын тусгал болох юм.

1977 оны 10 дугаар сарын 12-ны өдөр Улсын хэвлэлийн ерөнхий товчооноос “Сонин мэдээ хэвлэлийн эх бичгийн хураамж ба нөхвөрийг туршин хэрэгжүүлэх аргын тухай мэдэгдэл”-ийг нийтлэн эх бичгийн хураамжийн дүрмийг сэргээсэн явдал нь хэвлэлийн эрхийн ухамсар дээшилсний гэрч болох юм. Хэвлэлтийн гааль хийгээд уран зохиолын зах, худалдааны дэлгүүрийн талаар ХХ зууны 80-аад онд эх бичгийн хураамж багасаж, 1990 оны 9 дүгээр сарын 7-ны өдөр Бүх улсын ардын төлөөлөгчдийн Их хурлын Улс төрийн зөвлөлгөөн”-ий хурлаас “БНХАУ-ын зохиол бүтээлийн эрхийн тухай хууль”-ийг нийтэлж, 1992 оны 1 дүгээр сард Улсын хэвлэлийн эрхийн товчооноос “Зохиол бүтээлийн эрхийг хэрэглэх гэрээний баримжааг туршин явуулах мэдэгдэл”-ийг нийтлэв. Гаалийн дүрэм нь нэг бүлэг зохиолч, орчуулагчдын үнэ өртгийн хэлбэр, хандлагыг өөрчилж, өөрийн уран зохиолын гүн хүслээ баримтлан, уран зохиолын зах зээлийн худалдаанд баяжигч хүчирхэгжин бэхжих бэрхшээлтэй байсан ч зохиолч, орчуулагчдыг шалгах нэгэн зааг ялгаа болсон байна. Хураамжийн дүрмийг төгөлдөржүүлэх нь зохиолч, орчуулагчдын баталгааны тогтолцоог бүрдүүлж, уран зохиолын амин сүнснийг эрүүлээр хөгжүүлж, хамгаалах зайлшгүй нөхцөл болно.

(Хоёр). Хэвлэлийн мэргэжлийн төлөвшил ба хэвлэлийн байгууллагын үйлдэл

1. Хэвлэлийн мэргэжлийн түгээмэлжил

XIII-XIX зуунд монгол нутагт бараар ном хэвлэж байсан. XIII зууны үеийн хэвлэлтээс “Монголын нууц товчоо” нь өнөө үед дамжин ирсэн байна. ХХ зууны эхний хагаст монгол хэвлэлийг чулуугаар болон хорголжингоор түгмээл хэрэглэх болсон нь ном бүтээлийн хэлбэр дүрс, үдэлтэнд зохих өөрчлөлтийг бий болгожээ. ХХ зууны 90-ээд оноос хойш хэвлэлийн байгууллагад худалдааны хэлбэрийн эргэлт гарснаар ном бүтээлийн хавтаслалтанд эрс ахиц гарсан нь даруй энэхүү хувьсалтын шууд илрэл болж, шинэ хэвлэлтийн шаардлага тогтсоныг харуулж байдаг. Энгийн хавтастай буюу гоёмсог хавтастай номын үдэлт нь өрнө дахины үдэх гол хэлбэр юм. Өрнө дахины хэвлэгчдийн гараас гарсан монгол ном бүтээлүүдэд гоёмсог хавтастай нь голлож, монголчуудын хэвлэсэн хорголжингоор болон чулуугаар хэвлэгдсэн ном бүтээлийн олонх нь энгийн хавтастай байдаг. Өвөр монголын Ардын хэвлэлийн хороо, Өвөр монголын сурган хүмүүжлийн хэвлэлийн хороо, Үндэстний хэвлэлийн хороо, Шинжлэх ухаан, техник мэргэжлийн хэвлэлийн хороо, Хар мөрний ардын хэвлэлийн хороо зэрэг хэвлэлийн байгууллагуудаас гарсан хэвлэлүүд энгийн хавтаслалтаар голлож байдаг [4]. Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын монгол орчуулгын ном хэвлэлийн хавтас хатуу буюу зөөлөн гэсэн хоёр хэлбэртэй ба цагаан, бор, хар, улаан өнгөөр түлхүү байдаг. Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын монгол орчуулгын ном хэвлэлийн хавтас урлал, гоёл чимэглэл нь зохиолынхоо агуулгатай уялдсан дүржилттэй болсноор уншигчдад илүү ойртох, гоо сайхны сэрэл мэдрэмжийг төрүүлэх, уншигчийн сонирхон дурлах урам зоргийг өдөөж өгсөн байдаг.

Дан буюу орчуулгын уран бүтээл бүхий л хэвлэлтийн дунд дээшилж, доошлох хандлага илэрч байсан нь олон нийтийн хэрэглээний уран зохиолруу хошуурах, мөн зах худалдааны дэлгүүрийн аж ахуйн нөхцөл доорхи хэрэглээний соёлын хөгжлийн үр дүн болно.

Монгол хэвлэлтийн түгээлтийн ажиллагаан дахь ухуулгаас үзвэл, эл хэвлэлийн хороо нь ном хэвлэлүүдээ нийтэд түгээхдээ хэвлэсэн номын гарчгийг нийтлэх, зар мэдээ тавих зэрэг аргыг хэрэглэн ном бүтээлийн тухай мэдээллийг хүргэж байв. Үүнд, зарим хэвлэлийн хороо тусгай гарчгийг найруулан нийтлэсэн байдаг бол зарим нь хэвлэсэн номондоо хэвлэлтийн мэдээг нийтлэдэг болжээ. Тухайлбал, “Мао Зе Дунгийн шүлэг дуулал”, “Зу Дигийн шүлгийн түүвэр”, “Фан Зи Мингийн шүлэг зохиол” зэргийг “Өвөр монголын өдрийн сонин”, “Баян нуурын өдрийн сонин”, “Шилийн голын өдрийн сонин”, “Алшаагийн сонин”, “Хянганы өдрийн сонин”, “Өнөр цэцэг”, “Хилчид” зэрэг сонин сэтгүүлд гарчиг нийтлэлээр бичиж байв. Эдгээр гарчиг нийтлэл нь нэг ёсны ном бүтээлийн түгээлтийн бас нэгэн зохистой арга зам болж, монгол ном бүтээл, сонин сэтгүүл эл газарт бүрэн гүйцэд, түргэн шуурхай тархахад түлхэц болж байв [5].

Монгол номын хэвлэлийг хятад ном хэвлэлтэй харьцуулбал, ухуулгын ажил харьцангуй буурай, борлуулт тийм ч сайн бус, зах худалдааны дэлгүүрийн эрэлт хэрэгцээ, шаардлагыг бүрэн хангаж чадахгүй байжээ. Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын монгол орчуулгуудыг авч үзвээс судалгаа хийж буй хүмүүсээс бусад хүн төдий л анхаарал хандуулахгүй буюу улмаар хүлээн авагчид цөөрч, зөвхөн номын сан, хуучин номын дэлгүүрт тавигдах үзэгдэл үлэмж бий. Энэ нь өнөө ба ирээдүйн монгол ном хэвлэлийн хувь заяатай шууд холбогдох учиртай юм.

2. Хэвлэлийн байгууллагын үйлдэл

Шинэ эрнээс хойшхи Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын монгол орчуулгын ерөнхий байдлыг эргэцүүлбээс Өвөр монголын Ардын хэвлэлийн хороо, Өвөр монголын сурган хүмүүжлийн хэвлэлийн хороо, Үндэстний хэвлэлийн хороо, Шинжлэх ухаан, техник мэргэжлийн хэвлэлийн хороо, Хар мөрний ардын хэвлэлийн хороо зэрэг хэвлэлийн байгууллагуудаас монголоор орчуулагдсан номыг хэвлэн нийтэлж, уншигч олны хүртээл болгох гавьяа зүтгэлийг үзүүлж байв. Нөлөө талаас “Өвөр монголын өдрийн сонин”, “Хөлөн буйрын өдрийн сонин”, “Баян нуурын өдрийн сонин”, “Шилийн голын өдрийн сонин”, “Алшаагийн сонин”, “Тунляогийн өдрийн сонин”, “Ордосын сонин”, “Улаанцавын сонин”, “Хянганы өдрийн сонин”, “Улаанхадын өдрийн сонин”, “Өнөр цэцэг”, “Алтан түлхүүр”, “Шар мөрөн”, “Хөлөн буйр” зэрэг сонин сэтгүүлүүд орчуулгын дэвтрийн тархан дэлгэрэх, шинэ эрний уран зохиол ба соёлын хөгжилтөд асар үнэтэй гавьяа зүтгэлийг үзүүлсэн байна.

1970-аад оны эхэн үеийн яруу найргийн хэвлэлүүд уран зохиол хэвлэлтийн гол тоглогч болсон байна. Жишээлбэл, “Булш”, “Ван Гүй хийгээд Ли Шиян шиян”, “Мао Зе Дунгийн шүлэг дуулал”, “Зу Дигийн шүлгийн түүвэр”, “Гө Лүнгийн үлгэр”, “Ерөнхий Селин Зу Дигийн үлгэр”, “Эртний холын нууц” зэрэг ёгт өгүүллийн түүвэр, хувьсгалчдын шүлэг зохиолыг орчуулан хэвлүүлж, тэдний шүлэг дуулал, үлгэр дурдатгал нь “Өвөр монголын өдрийн сонин”, “Шилийн голын өдрийн сонин”, “Баян нуурын өдрийн сонин”, “Алшаагийн сонин”, “Өнөр цэцэг”, “Хилчид” зэрэг сонин сэтгүүлүүдэд нийтлэгдэж байв.

XX зууны 80-иад оны сүүлчээр бүтээгдсэн шүлгийн халуурал аажмаар буурсны сүүлчээр шүлгийн бүтээлийн хэвлэл уран зохиолын хэвлэлтийн бүтцийн дунд аажмаар хөвөөлж, туужисийн ном хэвлэлүүд голлох болсон байна. Жишээлбэл, “Хоёр сэтгэлийн түүвэр”, “Хятад нангиадаар айлдсан түүвэр”, “Шүүр одны түүврийн үргэлжлэл”, “Аварга долгионы дуулал”, “Хавар”, “Хаврын хур”, “Шөнө дөл”, “Намар”, “Живэлт”, “Хувцас угаагчийн дуулал”, “Шүлэг өгүүлэх нь”, “Сан Ган гол дээр нар дулаа”, “Тосгоны өшөө”, “Да Лин, Шяо Лин хоёл”, “Аялалын тэмдэглэлүүд”, “Хүүхдийн үлгэрүүд”, “Лиу Бай Юны найрууллын түүвэр”, “Ян Аны хамгаалалт” зэрэг бүтээлүүд болно.

1990-ээд оноос хойшхи хэвлэлийн бодлого аажимдаа зах зээлийн элемент талруугаа хэлбийж эхэлжээ. Зах зээлд чиглэх болсон нь 80-иад оны сүүлчээс эхлэн уран зохиол хэвлэлтэнд илт илрэх болсон байна. Цагийн аясаар шинэ зууны уулзварт уран зохиол хэвлэлт чухал болсон байна. Уран зохиол хэвлэлтийн нөгөө онцлог нь даруй хүрээ хэмжээлэлт болно. Нэн чухал нь уран зохиол хэвлэлтийн өргөн далайц ба уран зохиол зохиолтын харилцалтанд ахиц гарч, нэгэн зүйлийн соёлын хөгжлийн тойрогт орсон байна [6].

Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын монгол орчуулгын хэвлэлтийн 1976-2013 оны хоорондох ерөнхий байдлыг хүснэгтлэн үзүүлвэл:

Он	Номын тоо	Он	Номын тоо
1976	0	1990	0
1977	1	1991	1
1978	4	1992	2
1979	15	1993	1
1980	6	1994	0
1981	3	1995	0
1982	4	1996	0
1983	3	1997	3
1984	1	1998	1
1985	3	1999	0
1986	6	2000	1
1987	0	2001	1
1988	3	2002-2013	1
1989	0		

Тус хүснэгтээс үзвэл шинэ эрнээс хойш Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын монгол орчуулга 1976, 1987, 1989, 1990, 1994-1996, 1999, 2002-2013 онуудад нийтдээ 6 ном хэвлэгдсэн бол 1979 онд 15 дэвтэр хэвлэгдэж гарсан байна. 1980, 1986 онд 6 дэвтэр хэвлэгдэж, 1978, 1982 онд 4 дэвтэр, 1983, 1985, 1988, 1997 онд орчуулгын 3 дэвтэр хэвлэгджээ. Энэ байдал нь Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын монгол орчуулга шинэ эринд аажмаар сэргэлтийн шатандаа өрнөж хөгжсөн, дахин бууралтын шатанд орсныг харуулаад зогсохгүй сонин сэтгүүлд хувьсгалчдын намтар түүх хааяа нэг харагдах болж, нэрт зохиолчдын зохиол бүтээлийн орчуулга тун цөөн хэвлэгдэх болсон байна. Үүнээс Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын монгол орчуулгын хэвлэлтийн хөгжлийн ул мөрийг хайж болох юм. Нөгөө талаар Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын монгол утга зохиолд үзүүлэх нөлөөлөл нь нэгэн хэмжээнд буурсан гэдгийг илэрхийлж байна.

Шинэ эрнээс хойш Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын орчуулагдсан байдлыг ажиглавал, шүлэг найраглалын түүвэр 8, туужис 12, онол шүүмжийн түүвэр 6, ёгт өгүүллийн түүвэр 4, хүүхдийн үлгэр 14, аян замын тэмдэглэл 1 дэвтэр орчуулагджээ. Хэвлэлийн байгууллагуудыг бүртгэвээс Өвөр монголын Ардын хэвлэлийн хороо хамгийн их 32, Өвөр монголын сурган хүмүүжлийн хэвлэлийн хороо 7, Үндэстний хэвлэлийн хороо 3, Хар мөрний ардын хэвлэлийн хороо 3, Шинжлэх ухаан техник, мэргэжлийн хэвлэлийн хороо 1, Ляо Ниянгийн ардын хэвлэлийн хороо 1, Гирний ардын хэвлэлийн хороо 1, Хөнингийн ардын хэвлэлийн хороо 1 дэвтрийг тус тус хэвлүүлжээ.

Монголоор орчуулагдаж хэвлэгдсэн Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын номын бүртгэл (1976-2013)-ийг дараах хүснэгтээр үзүүлэв.

Төрөл, он	70-аад	80-иад	90-ээд	Шинэ
	он	он	он	зуун
Шүлэг, найраглалын түүвэр	3	3	-	3
Найруулал, мэдээллийн уран зохиолын түүвэр	1	2	1	1
Ёгт өгүүллийн түүвэр	-	1	1	-
Хүүхдийн үлгэр	8	12	-	-
Онол, шүүмжийн түүвэр	-	2	-	-
Туужис	1	8	-	2
Судалгааны зохиол	-	4	3	2

1. 1953 онд Бээжингийн үндэстний хэвлэлийн хороонд монгол найрууллагын тасгийг байгуулж, монгол ном хэвлэн нийтлэж эхэлжээ. Анхны хариуцлагатан нь Шаравсэнгэ байж,

17 найруулагч ажилтантай байв. 1970-аад оноос 2013 оныг хүртэл Үндэстний хэвлэлийн хороо Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын 3 дэвтрийг орчуулан хэвлүүлсэн байна.

2. 1952 оны 7 дугаар сарын 1-ний өдөр Өвөр монголын өөртөө засах орны Ардын засгийн ордны хэвлэлийн товчоог Өвөр монголын Ардын хэвлэлийн хороо болгон өөрчилсөн ч 1953 оны 11 дүгээр сараас Сүйован мужийн Ардын хэвлэлийн хороотой хамтатган ажиллуулж байгаад 1954 оны 3 дугаар сараас жинхэнэ ёсоор тусгаарлан нэрлэх болсон. 1970-2013 он хүртлэх хугацаанд Өвөр монголын Ардын хэвлэлийн хороо нь Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолыг 32 ботиор орчуулан хэвлүүлжээ.

3. Өвөр монголын сурган хүмүүжлийн хэвлэлийн хороо 1960 онд байгуулагдаж анхны хороон дарга Эрх, дэд хороон дарга нь Насхурт, Рашдонров нар байв. 1970-2013 он болтол Сурган хүмүүжлийн хэвлэлийн хороо нь Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын 7 боть номыг орчуулан хэвлүүлжээ.

Үүнээс гадна Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолыг монголоор орчуулан хэвлүүлсэн байгууллагад Хар мөрний Ардын хэвлэлийн хороо 3, Шинжлэх ухаан техник, мэргэжлийн хэвлэлийн хороо 1, Ляонингийн Ардын хэвлэлийн хороо 1, Гирний Ардын хэвлэлийн хороо 1, Хениний Ардын хэвлэлийн хороо 1 дэвтрийг тус тус хэвлүүлжээ.

Хэвлэлийн хороодын 1976-2013 онуудад хэвлүүлсэн бүх хэвлэлтийг харьцуулан бүртгэж хүснэгтэлвэл:

Тооны харьцаа Хэвлэлийн хороо	Номын тоо	Хувь
Өвөр монголын Ардын хэвлэлийн хороо	32	65%
Өвөр монголын Сурган хүмүүжлийн хороо	7	14%
Шинжлэх ухаан, техник мэргэжлийн хэвлэлийн хороо	1	2%
Үндэсний хэвлэлийн хороо	3	6%
Хар мөрний Ардын хэвлэлийн хороо	3	6%
Лияоны Ардын хэвлэлийн хороо	1	2%
Гириний Ардын хэвлэлийн хороо	1	2%
Хениний Ардын хэвлэлийн хороо	1	2%

1976-2013 он болтол нийт 38 жилийн хугацаанд Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын 56 дэвтэр орчуулагдаж, 100 гаруй орчуулагч орчуулгын ажилд оролцсон байдаг. Орчуулагчдын орчуулсан бүтээлийн олонхи нь “Соёлын их хувьсгал”-аас өмнөх бүтээлүүдийн дахин хэвлэлт болно.

(Гурав). Уншигчдийг дээдлэх уран зохиолын шинэ эш ёс

Өнөөгийн уран зохиолын зах зээлд тагнуул мөрдлөгөө, нууцгай, домог үлгэрийн сэдэвтэй уран бүтээл зонхилох хувийг эзэлж байна. Иймэрхүү ном зохиол хэвлэгдэх нь адил бус дэс давхаргын уншигчийн соёлын шаардлагыг хангаж, мөн ном зохиолын хэвлэлтийн олон ишт чанарын илэрхийлэл болжээ. Үүний хамт олонд түгээгдсэн ном зохиолд тун их худалдааны тохиол нуугдаж, уран зохиолын хэвлэлтийн үйлсэд халуурал болсон байна. Хэвлэлийн халуурлын цаг болох уг төрлийн уран бүтээлийн зах зээлийн орон зайтай байх нь хэсэг бүлэг зохиолч, орчуулагчдын анхаарлыг татах нь яриангүй. 1980-иад онтой харьцуулбал өнөөгийн хэрэглээний цаг үед сул орон зай, зугаа цэнгэлийн шаардлага соёлын гол уур амьсгал болж, уншигчдын уран бүтээл сонирхох анхаарлын цэгийг төвлөрүүлж, түр атугай ч гэсэн баяр баяслыг олгодог. Хэрэглээний соёлын цаг үед бүхий л соёлын хэв заншил нь хэвлэлийн хэв заншилд нөлөөлж, зохиолч орчуулагчдын зохион бүтээх овор ба уран зохиолын үйлдвэрлэлд нөлөөлсөн байна. Ийнхүү бүхий л уран зохиолын хэвлэлийн харьцал дотор олон нийтэд түгсэн уран зохиолын ном нь аажмаар давуулаг байранд оршиж, төв ихэмсэг уран зохиол, цул уран зохиолын бүтээлийн хэвлэгдсэн тоо хэмжээнд давуулаг бус байранд орсон байна.

Хоёр. Уран бүтээлийг сонин сэтгүүлийн уламжлалаар түгээх үйлдэл

Уран бүтээлийн дамжуулалт нь уран зохиолын дамжуулалтын хөдөлгөөний бие ч цогц болохоор голлох байр сууринд оршдог. Уран зохиолын дамжуулалтын хангалт нь

бодитой уран зохиолын мэдээ занги, тухайлвал, шүлэг дуу, туужис, найруулал, кино жүжиг зэргийн мэдээ занги болно. Уран зохиолын хэвлэлт бол ерөнхийдөө нэгэн цаг үеийн гоо сайхны таашаалын шаардлагын хамгийн өндөр төлөөлөгч ба бэлгэдэл болно. Иймээс тэдний үүдэн бүтээсэн ба дамжуулсан уран бүтээл нь хүлээн авагчдыг ихээр татах хүчтэй байдаг. Энэхүү уран зохиолын дамжуулалт уран зохиолын мэдээ зангийг үүдэн бүтээх ба хэвлэлтийн хамт, шинэ гоо сайхны таашаалын бодгаль цогцыг үүдэн бүтээж, шинэ уран зохиолыг хүлээн авах ба уран зохиолын дамжуулалтанд сэдэлт өгч байдаг [7]. Уран зохиолын хэвлэлт нь уран зохиолыг үүдэн бүтээх явц дунд амь насны хөдөлгөөний нэгэн зүйлийн биелүүлэх арга хэлбэр болно.

XX зууны 80-аад оноос хойш зах зээлийн аж ахуйн байдал ба сэхээрүүлэх үзлийн нөлөөллийн буурлыг дагалдан, уран зохиол нь аажмаар хөвөөлжсөн ба уран зохиолын сонин сэтгүүл нь кино жүжиг, ард иргэний сонин сэтгүүлийн дайралт дор харгалдан мөн л хөвөөсөн ба 1980-аад оны уран зохиолын орчуулгын текст нь ч хуучин үзэлтийн хязгаарлалтаас ангижрахын төлөө дагалт хувь заяанаас мултарч, гоо сайхны таашаалын онтологи руу буцсан байна. Гэхдээ утга зохиолын дүрэмжлэлийн хөдөлгөөнт явцад утга зохиолын тархалт нь утга зохиолын дүрэмжлэлийн шаардлагыг бүрэн хүлээж, түүнд зохицхын дагууд утга зохиолын дүрэмжлэлийг сахин, утга зохиолын агуулга хэлбэрийн дүрэмжлэлийг биелүүлэн гүйцэтгэсэн байна [8]. Түгээлт бол сураг зангийн солилцооны ажиллагааг зааж, сураг занги нь тархалтын ажлын үндсэн эс нь болдог. Тархалтын ажиллагааны явцад сураг занги нь тэмдэг ба утгын нэгдмэл цогц болон илэрч, тэмдэг нь сураг зангийн гадаад хэлбэр буюу бодисын ачаалагч байж, утга бол харин сураг зангийн оюун санааны агуулга нь болдог. Утга зохиолын тархалтад авч хэлбэл, үсэг бичгийн хэлбэрээр, олон төрлийн стил төрлөөр илэрсэн зохиол бүтээл бол тархалтын сураг зангийн тэмдэг нь болж байдаг. Түүнд агуулагдсан оюун санааны агуулга нь утга зохиолынх болно [9]. Бүхий л тархалтын ажиллагаа бол сураг зангийн нэгдэл ба тэмдгийн нэгдэл байдаг. Утга зохиолын тархалтад авч хэлбэл утга зохиолын илрүүлэх хэлбэр, ачаалбар болсон үг хэл, найруулга зохиомж зэрэг нь тэмдэг болоход тооцогдвол, зохиол бүтээлийн илтгэх гэсэн үзэл санаа ба агуулга сэдэв нь утга болох ёстой.

Өгүүлэн буй хугацаанд “Өвөр монголын өдрийн сонин”, “Хөлөн буйрын өдрийн сонин”, “Баян нуурын өдрийн сонин”, “Шилийн голын өдрийн сонин”, “Алшаагийн сонин”, “Жирмийн сонин (Тунляогийн өдрийн сонин)”, “Ордосын сонин”, “Дэлхийн утга зохиол”, “Алтан түлхүүр”, “Тураг сараана”, “Хөлөн буйр”, “Шар мөрөн”, “Хилчид” зэрэг сонин сэтгүүлд нэртэй зохиолчийн нарын бүтээл даруй Лө Шион, Хөвө Мөвө Рувэ, Му Дүн, Ба Ин, Лу Ше, Зу Ю, Ай Чин, Диян Жиян, Зу Зи Чин, Зэн Ке Жия, Чюй Чиу Бай, Бин Шин, Шию Чиян, Ю Да Фү, Шен Зүн Вен, Сүн Ли, Цэн Мү, Жиян Гуван Ци, Туван Му Хун Лиян, Дин Лин, Чиян Жүн Шү, Фан Зи Мин, Мао Зе Дүн, Зу Де нарын шүлэг зохиол нийтлэгдэж байв. Энд бид голдуу Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын монгол орчуулга шинэ эринд голдуу дөрвөн их сэтгүүлд “Өнөр цэцэг”, “Алтан түлхүүр”, “Алтан гандарь” зэрэг сэтгүүлүүдэд нийтлэгдэж бусад “Шар мөрөн”, “Цэлгэр тал”, “Залуу зохиолч”, “Хун галуу”, “Өвөр монголын өдрийн сонин”, “Ардын мэдэл” зэрэг сонин сэтгүүлүүдэд Дундад улсын орчин үеийн утга зохиол монголоор орчуулагдсаныг хэсэг бусаг нийтлэн тархааж, ачаалан уламжилах үйлдэл үзүүлж байв.

Шинэ эринээс 2013 он болтол Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын монгол орчуулга нь 70-аад оны сүүлчээр сэргэлтийн шат, 80-аад онд өрнөл хөгжлийн шат, 90-ээд онд мэдэгдэм нэмэгдэх хандаштай байж шинэ зуунаас нааш дахин буурлын шатанд орсон байжээ. Үүнээс мэдэх нь тухайн үед уншигчид орчуулгын бүтээлийн ханамшилтай шууд харьцаатай байсан мөртөө, зохиол бүтээл нь бүх талыг хамрахаар хүч тавигдснаас болоод бас алдаа дутагдал ч олон гарсан байна. Энэ хугацаанд орчуулгын бүтээл нь монгол үндэстний уран зохиолд зохион бүтээх арга зам эсхүл зохион бичих арга маягийн талаар нөлөөлж тус газар орны орчуулагчдын харааг нээж, үзэлтийг шинэтгэж, шинэ туршилтын замыг нээж өгсөн байна.

Утга зохиолын тархалт нь бүх нийгмийн хэл хэрэглээг зохих хэмжээнд нөлөөлжээ. Шинжилгээ, мэргэжлийн хөгжилтийг дагалдан олон нийтийн дамжуулалтын зууч нь хүмүүсийг цочоом хурдцаар нийгмийн амьдралын эл хүрээнд нэвчин орсон байна. Олон нийтийн түгээлт дамжуулга зуучийн чанга бүтэмжтэй үйлдэл дор уран зохиол нь адил бус зуучийн хэлбэрээр холбогдож, хэвлэлийн мэргэжлийн түгээмжлэл ба сонин сэтгүүлийн урт хугацааны хөгжилтийг дагалдан, хүлээн авагч олонтой сонин сэтгүүл нь гол ачаалагч бие болсон байна.

Гурав. Шинэ дамжуулалтын төлөвшил уран зохиолтой холбогдох нь

Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын монгол орчуулгын тархалт нь аман болон бичгэн, хэвлэлээр, сүлжээгээр түгээгдэх ба шинэ дамжуулалтын гэх явцыг өнгөрүүлж, одоо болоход олон зүйлийн түгээлтийн хэлбэрээр хоршин оршиж монгол утга зохиолын тархалтын үүргийг гүйцэтгэж байна. Өнөө үеийн монгол утга зохиолын түгээлтэнд сонин сэтгүүл, ном хэвлэл гэх мэтийн хэвлэлийн түгээлт, ам дамжих тархалт нь голлох арга хэлбэр болохын сацуу дуу, зураг, картон зэрэг олон туслах элементүүд ч сураг занги дамжуулах арга барил болж ашиглагдан радио ба телевизийн өргөн нэвтрүүлэг, кино жүжэг нь тархалтын хэлбэрийн нэгэн хүчин зүйл болж илрэв. Эдгээр хүчсийг дагалдан бий болсон CD, VCD, DVD зэрэг нь цөм монгол утга зохиолын түгээлтийн шинэ хүчин болсон байна. Шинээр нэмэгдсэн түгээлтийн хэлбэр нь утга зохиолын аман зохиолын текст ба бичгийн зохиолын текстээр гол эх материалаа болгосон боловч, адил бус дамжуулалтын илэрхий арга хэлбэр ба урлагийн баримжаа, жич хүлээн авагчийн сонирхол таашаалын адил бусаас үүдэн утга зохиолын уул тесктэнд зохих хэмжээний зорилгот өөрчлөлт гарсан нь дамжиггүй [10].

Сүлжээний тархалт бол амаар дамжих тархалт, бичмэлийн тархалтын дараах уран зохиолын тархалтын томоохон хувьсалт болно. Сүлжээний дамжуулалт нь монгол утга зохиолын чухал ачаалбарын хувиар утга зохиолын хөдөлгөөнт орчилд оролцож, тоожуулалтын мэргэжил ба уран зохиолын тархалттай барилдлагаар аман зохиол ба бичгийн зохиолтой олон талаар ялгагдахуйц монгол сүлжээний уран зохиол түрэгджээ. “Шинэ дамжуулалт бол даруй сүлжээний дамжуулга” мөн ч “Хүн болгоны бусдад дамжуулах дамжуулга болно”. Шинэ маягийн дамжуулалт гэдэг нь тоогоор гол болгож, утсан бус дамжуулалт харилцан ээлжлэхэд интернэт дамжуулалтын чанартай арга барил хийгээд ээлжлэн дамжуулах бүтээн байгуулалтын байгууламжийг заана. Электрон мэдээ зангийн мэргэжлийн шийдвэрлэлт бол шинэ дамжуулалтын суурь хүчин байж, интернэт, дагуул одон сүлжээ, шилжмэл нэвтрүүлэг зэрэг нь шинэ дамжуулалтын тавцан болно. Тэр нь утасны буюу утасны бус арга замаар мэдээ занги дамжуулдаг. Шинэ маягийн дамжуулалтын онцлог гэвэл: *нэгт*, тоожуулах онцлогтой. *Хоёрт*, ээлжлэх чанар нь шинэ маягийн дамжуулалтын мөн чанарын онцлог болно. *Гуравт*, “Утасны бус дамжуулга” бол шинэ маягийн түгээлтийн чухал онцлог болно. *Дөрөвт*, агшин зуурын чанар хийгээд хамт эдлэх чанар нь цаг хугацаанд хязгаарлагдахгүй байдаг. *Тавт*, “Бодгаль чанаржил” нь “Олонд түгээхүй” дамжуулгын үйлчлэлийг биелүүлдэг. *Зургаад*, олон зуучит дамжуулга нь зуучийн нийлүүлэлтийг ахиулдаг [11].

Монгол хэлний сүлжээний уран зохиол нь дамжуулалтэнд нийтлэгдсэн бүтээлийг сонгон нийтлэхээс эхтэй байсан бол одоо болоход сүлжээний тавцанд туурвин зохиогдсон бүтээл гол цогц болж, оршихуйн орон зайн хувьд тусгай уран зохиолын сүлжээ (монгол ээж сүлжээ, хараа сүлжээ, тэнгэрийн ботго сүлжээ, өнөр цэцэг сүлжээ зэрэг), ерөнхийлсөн сүлжээний уран зохиолын тусгай болон (Дундад улсын сонин мэдээний сүлжээ, монгол соёл сүлжье, улаач өртөө сүлжээ, талын бүргэд сүлжье), харилцааны тавцан (bbs), бүрх (blog), бичил бүрх зэрэг буй болж, уран зохиол нийтлэх чөлөөт орчны өргөн боломжтой болжээ [12].

(Нэг). Интернэт-сүлжээгээр харилцах тавцан (Forum) нь BBS-аас үүсэлтэй. BBS бол “Bulletin Board System” (электрон мэдээ зарын пэйс систем)-ийн товчлол болно. XX зууны 70-аад оны үед BBS нь америкт дэлгэрч, интернэт хэрэглэгчид хоорондоо мэдээ зангиа солилцох ба сүлжээний чимээ сургийг дамжуулахад хэрэглэдэг. Голдуу сонин мэдээ нийтлэх, хувь хүний үзэл бодлоо нийтлэх, хоршлын асуулт хариултын хэлбэр зэрэг багтана

[13]. Интернет нь уран зохиолын бичлэгийн баазыг өөрчилснөөр барахгүй хүмүүсийн урлагийн сэтгэхүй хийгээд гоо сайхны таашаалын заншил, уран зохиол урьдхаас хол өргөн дэлгэр зохион бүтээх бүлгэм ба уншигчийн бүлгэмтэй болохыг нөлөөлж байдаг.

(Хоёр). Бүрх холбоо-бүрх (групп) бол англи хэлний “Blog/Blogger” гэх үгнээс үүсэлтэй. Weblong бол сүлжээн дэх борлуулалтын тэмдэглэл, дөхөмчлөөд “Сүлжээний өдрийн тэмдэглэл” гэдэг, мөн нэгэн зүйлийн хувь хүний чимээ зангиа хялбархан нийтлэх хэлбэр, аливаа хүн бүр нэр бүртгүүлж, хувь хүний сүлжээний нигуурыг бүтээж, нийтлэж, шинэтгэж болдог. Бүрх нь хувь хүмүүний зориг санаа хийгээд хамтын харьяалагдах чанарын уялдал бодис болно. Бүрхийн орших арга барилыг үндэслэн найдаж хамааруулах бүрх, өөрсдийн байгуулсан бүрх, дагалдах чанартай бүрх зэрэг гураван зүйлд хувааж болно [14].

Сүлжээгээр орчноо болгосон торон сүлжээний уран зохиол нь сүлжээний мэргэжлийн дуурайх чанар, хий хоосон чанар, хам цагийн чанар зэрэг онцлогтой байдаг. Уламжлалт зохион бичлэгийн арга хэлбэртэй харьцуулбал, тэр нь тоглоомын чанарын хувьд тусгаар үүдэн бүтээх чанараасаа их байдаг. Уламжлалт утга агуулга дээрх зохиогч нь гоо сайхны таашаалаас үүдэн бүтээлдээ тэргүүн үүрэг болгож, торон сүлжээний бичлэг нь нэг зүйлийн нийтлэг баяр баяслын соёл; соёлын аман яриачлал хийгээд цаг үе ч шинж бүхий өвөрмөц онцгой, бичгийн хэлбэрчилсэн, хувьчилсан хэлний хэв намбыг хөөцөлдөж, хэл хэллэг нь дурын чанартай, аман яриачилсан, аван зохиомжилсон хийгээд ээлжилсэн онцлогтой байдаг [15]. Сүлжээний дамжуулалт нь Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын монгол орчуулгын түгээлтэнд бүх талаар нөлөөлсөн бол шинэ зуунаас нааших сүлжээ, зуучлуур ба гар утасны зуучлуур (бас нүүдэл зуучлуур буюу шилжье зуучлуур гэдэг)-ыг багтаасан шинэ зуучлуур нь одоо болоход харин монгол утга зохиолын тархалтын шинэ арга хэлбэрээр илэрч, түүний хувиран өөрийтших хурдац ба эзлэх цайз нь утга зохиолын судалгаанд харин олтгойлж болшгүй шинэ үзэгдэл болжээ. Шинэ түгээлт ба шилжье мэргэжлийн ашиглалт нь нийт иргэдийн амьдралын өнцөг болон бүхэнд уусан шингэж, сураг занги шингээн хүлээх суваг зам ба гадаад ертөнцтэй харилцах арга маягийн хувьсалыг авчирсан нь маш илхэн. Шинэ түгээлтийн мэргэжлийн дөхөм дөт шинж, сураг зангийн харилцааны хос чиглэлт шинж нь гар утас зэрэг харилцааны баазыг ашиглаж чадах хүн бүхнийг уламжлан тархаагч болгож, хүн бүхэн зуучлуур болох эрх хүчтэй болов [16]. Уран зохиолын хамгийн үндсэн үзэл санаа бол эрх чөлөө юм, иймээс уран зохиолын хамгийн чухал хүн судлалын агуулагдахуун нь түүний илрүүлсэн хүн төрөлхтөний эрх чөлөөт төрөлх чанар болно.

Торон сүлжээ нь хүний эрх чөлөөт төрөлх чанарт өргөн уудам орон зай ба багтаамж ихтэй тоглоомын зарчмыг хангаж өгчээ. Харааны ба сонсох урлагийн хэлбэр илэрсэн нь хүн төрөлхтөний соёлын дамжуулалтын бүхий л бүтцийг хувируулж, онцгойлон кино телевиз дамжуулга нь хэл, дуу, зураг дүрс зэрэг эл зүйлийн дамжуулалтын орчныг хамарч, орон зайг холбох урлаг болж (зураг, сийлмэл, барилга), цагийн урлаг (дуу, шүлэг), ерөнхийлсөн урлаг (бүжиг, жүжиг, кино)-аас сүүлээр “Ерөнхийлсөн чанартай урлаг” болсон байна [17]. Шинэ дамжуулалт Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын монгол орчуулгын уламжлан тархахад зохих нөлөө үзүүлсэн нь дамжиггүй.

Дөрөв. Утга зохиолын дамжуулалтыг хүлээн авагчийн онцлог

Дамжуулга бол мэдээ зангийн хамтаар эдлэх ба солилцох явц болно. Дамжуулалтын явцад хоёр бодгаль цогц оршдог, тухайлвал, дамжуулагч ба хүлээн авагч болно. Хүлээн авагч бол дамжуулгын ажиллагааны хүлээн авагч, дамжуулгын хөдөлгөөний дунд мэдээ занги нэвтрэх харалтад газар, дамжуулгын хөдөлгөөний хөдөлгөх хүчний нэг бөгөөд гол гогцооны нэг болно. Хүлээн авагчаас салбал дамжуулгын хөдөлгөөн нь чиглэл ба зорилгоо алдаж, дамжуулгын хөдөлгөөн гэдэг нэрэндээ тохирохгүй болдог. Уран зохиолын дамжуулалт дунд хүлээн авагч ба дамжуулагч нь бодгаль цогцын байр сууринд оршиж байдаг. Тэмдэг зүйн утга агуулга талаас нь авч үзвэл, уран зохиолын дамжуулалтын үндсэн явц ба хүн төрөлхтөний дамжуулалтын явц нь дамжуулагч-код-мэдээ занги-зууч-код орчуулга-хүлээн авагч гэх нэгдлийн явцтай. Зохиол бүтээлийг үүдэн бүтээгч нь уран бүтээлийг бүтээж, уран зохиолын дамжуулгын үр бүтэмжийн үйлдвэрлэгч нь харин хүлээн авагч болно. Нэг иж уран бүтээлийн амжилт олох эсэх нь дамжуулагч ба хүлээн авагчтай нягт харьцаатай байж, уран

зохиолын хүлээн авагч нь уран зохиолын дамжуулалтын явц дунд урьтал мөн боловч дамжуулагчийн идэвхтэй хөдлөнгүй ойртогч ба хариу тусгагч болно [18].

(Нэг). Уран зохиолыг хүлээн авагчийн хүлээн авах нөхцөл

Уран зохиолын дамжуулалт бол нэг зүйлийн уран зохиолын текстээр барилдахуй болгож, уншигчаар бодгаль цогц болгон, текстийн гүн давхаргын агуулагдахууныг ойлгох зорилт болгосон идэвхтэй хөдлөнгүй уншин сонирхох, дахин үүдэн бүтээх явц, уншигчийн гоо сайхны туршлагын суурин дээр уран зохиолын үнэ өртөг ба харьяалагдах чанарт хөдлөнгүй сонголтыг хийж, хүлээн авах ба таягдах явц мөн. Уран зохиолыг унших ба сонирхох нь цөөн хэдэн хүний тусгаар эрх бус хүн болгоны нуугдан буй бололцоот чанар бүхий уран зохиолын хүлээн авагч мөн. Уран зохиолын дамжуулалт бодгальчлахад хүлээн авагч нь заавал нэг хэмжээний дотоод хэв чанарыг бүрэлдүүлэх хэрэгтэй. Ингэвэл сая зохиол бүтээлийн тууштай харилцан харгалзах үйлдэл бодит цогц болж чадна. Уран зохиолын хүлээн авагчийн дотоод хэв чанар нь бодгаль шинж ба давхаргажсан шинжтэй, ийнхүү уран зохиолын хүлээн авагч нь доорх мэт гурван талын дотоод хэв чанарыг бүрэлдүүлэх хэрэгтэй болно. Нэн *тэргүүнд*, зохих хэмжээний үг хэлний чадвартай байх. Уран зохиол бол хэлний урлаг, үсгийн тэмдэг бол зохиогчийн үзэл санааны илэрхийлийн хэлбэр, үсэг бичгийг таних бол уншлагын урьдал нөхцөл болно. Хэр зэрэг тэнцсэн уншигч бол үсэг бичгийг танихаар барахгүй, хэлний дүрэмжлэлийг ойлгож, хэлний унших ба ойлгох чадвартай байх хэрэгтэй. *Дараа нь*, зохих хэмжээний соёлын суурь ба үзэл санааны хэр төвшинтэй байх. Уран зохиолын хүлээн авагч хамгийн наад захын соёлын суурь ба үзэл санааны хэр төвшинтэй байх хэрэгтэй. Уран зохиол бол нийгмийн соёлын системийн нэг хэсэг, онцгой гоо сайхны таашаалын соёл болно. Тэр нь соёлын бусад хүрээ цартай нягт харьцаатай байж гүн ухаан, шашин, түүх, ёс суртахуун зэрэг олон талын зүйлийн мэдээ занги ба агуулагдахууныг багтаадаг. Үүний хамт уран бүтээл нь зохиогчийн үзэл санааны ачаалагчийн хувиар үндэстэний соёлын зориг санаа ба нийгэм цаг үеийн үзэл ухамсарт гүн нэвчиж байдаг. Иймээс уран зохиолын хүлээн авагч нь бүхнийг хамаарч багтаах соёлын нийлмэл бодистой нүүрдэж байдаг. *Гуравт*, зохих хэмжээний гоо сайхны таашаалын чадвар ба шинжих хэр төвшинтэй байх. Уран зохиолын хүлээн авагч уран зохиолын гоо сайхны таашаалын үндсэн чадвар ба шинжих хэр төвшинтэй байх хэрэгтэй. Гоо сайхны таашаалын хүлээн авах хөдөлгөөний дунд хүлээн авах бодгаль цогцын мэдрэмж, ойлголцоо, холбон будалтад урлагийн гоо сайхны хэв боловсрол ба чадвар туйлын чухал байдаг. Бодгаль цогц нь гоо сайхны таашаалын чадвар дутагдвал барилдахуй нь ч барилдахуй биш болдог. Даруй бодгаль цогцод авч хэлбэл, урлагийн бүтээл нь хоорондоо гоо сайхны таашаалын хоршил харьцаа болж дийлэхгүй байдаг.

(Хоёр). Уран зохиолын хүлээн авагчийн хүлээн авах ахуй байдал

“Хүлээн авах ахуй байдал” гэдэг нь хүлээн авагч бодит ахуйн анхаарлаасаа уран зохиолын дамжуулалтын өнгөрөлт өөд давших явц дундах гогцоо болно. Уран зохиолын хүлээн авагчийн уншин сонирхохоос өмнө ба уншин сонирхох үеийн ухамсартай буюу ухамсаргүй үндсэн дотоод сэтгэлгээний байдлыг заана. Тэр нь хүлээн авагчийн уншин сонирхох ажиллагаа хийгээд хүлээн авах үр бүтээмжид шууд нөлөөлдөг. Хүлээн авах ахуй байдал нь гурван талын онцлогтой. Даруй гоо сайхны таашаалын чанар, бүдэг бадаг чанар хийгээд хүсэл найдлагын чанар зэрэг болно. Гоо сайхны таашаалын чанар гэдэг нь уран бүтээл уншигчийн сэтгэлийг хөдөлгөж, гоо зүйн таашаал үүсгэх сэтгэлгээг заана. Бүдэг бадаг чанар гэдэг нь хүлээн авагч уншигчийн хамгийн анхны гоо сайхны таашаалын туршлага мэдрэхүй ба шууд сэрэхүйн давхарга дээр хүлэгдэж, уншигч болон уран бүтээлийн шууд сэтгэлгээний солилцоо нь хөврөлийн ба бүдэг бадаг, балархай байдалтай байхыг заана. Хүсэл найдлагын чанар гэдэг нь хүлээн авагчийн уран бүтээлийн гоо зүйн таашаалын онцлогийг эзэмдэх сэтгэлгээ ба хүсэл эрмэлзэл болно. Иймэрхүү гоо зүйн таашаалын онцлогийн эзэмдэл ба туршлагаар дамжин, өөрийн гоо зүйн таашаалын шаардлагаа хангаж, уран бүтээл унших сонирхлоор дамжин баяр баяслыг олдог. Нэн *тэргүүнд*, хүлээн авагч зохих хэмжээний хүслийн хараатай байх хэрэгтэй. Хүслийн хараа гэдэг нь уншигчаас хүлээн авах явцад орохоос өмнө нэгэнт байдаг бусдач цогцын урьдчилан таамаглал ба хүсэл шаардлагыг

илэрхийлнэ. Хүслийн харааг бодитой уран зохиолын хүсэл, амьдралын хүсэл хийгээд өртгийн хүсэл гэж гурван давхаргад хуваадаг. Уран зохиолын хүсэл бол хүлээн авагчаас зохиол бүтээлийн урлагийн хэлбэр ба гоо зүйн таашаалд тавьсан хүсэл, зохиол бүтээлийн уран зохиолын чанар, онтологи, илрүүлэх арга, бүтцийн мэргэжил, хэлний онцлог, урлагийн нөлөөлөх хүчин зүйл зэргийг багтаадаг. *Дараа нь*, хүлээн авагч бодитой уран бүтээлд дур сонирхолтой байх хэрэгтэй. Хүлээн авагчийн уншин сонирхох хөдөлгөх хүч ба шаардлага бол олон зүйлийн байдаг. Адил бус төрөл зүйл, адил бус давхаргын зохиол бүтээл нь адил бус хүмүүний дур сонирхлыг хангаж байдаг. Хүлээн авагч өөрийн бодгаль чанар бүхий анхаарал ба зарим нэг талын уншин сонирхох хэлбэрэлттэй байж, адилхан нэг зохиол бүтээлд олон талын дур сонирхлоо илрүүлж, адил бус зохиол бүтээлээр өөрийн адил бус үзэл сэтгэлгээний шаардлагаа биелүүлж болдог. *Гуравт*, хүлээн авагч ба зохиол бүтээлийн хооронд зохих хэмжээний гоо зүйн таашаалын зайтай байх хэрэгтэй. Хүлээн авагч нь цаг ямагт бодит амьдралтай нэгэн хэсэг зайтай байхын дагуу бас нэгэн зүйлийн гоо сайхны таашаалын овортой байх хэрэгтэй. Уран бүтээл бол хий хоосон ертөнц, холбон будалтын ертөнц болохоор хүлээн авагч, түүний дунд өөрийн орчны ертөнц ба хүмүүн хэргийг умартаж, уран зохиолын утга агуулгын ертөнцөд эрх чөлөөтэй зорчиж болно. *Дөрөвт*, уран бүтээл нь хүлээн авагчийн ярилцааны хүсэл шаардлагыг хангасан байх хэрэгтэй. Уншин сонирхох бол хүлээн авах бодгаль цогц, өөрийн эзэн мэдэх үзэл санааны хөдөлгөөн мөн боловч хүлээн авагч ба бусад хүн, жич гадаад ертөнцийн харилцаа, солилцооны нэг зүйлийн арга хэлбэр юм. Үндсээс нь авч үзвэл, уншин сонирхох зохиол бүтээл нь ухамсартай буюу ухамсаргүйгээр бусад хүн (зохиогч хийгээд зохиол бүтээлийн хүн)-ий үзэл санааны харилцааны шаардлагаас үүсдэг. Уншин сонирхох нь хялбарчилсан буюу дан чиглэлийн хүлээн авалт бус, тэр нь хүлээн авагчаас зохиол бүтээлийн агуулга ба хэлбэр, зохиогчийн үзэл санаа хийгээд үзэл сэтгэлгээ, хүн ба хэрэг явдал, хувь заяа зэргийн талаар өөрийн үзэл танилгаа илтгэдэг.

(Гурав). Уран зохиолын хүлээн авагчийн хүсэл

Уран зохиолын дамжуулалтын уншин сонирхох явцад хүлээн авагч өөрийн хүслээр суурь болгож, уран бүтээл дундах текстийн орчинд бодгаль чанарын өнгө будаг бүхий тайлбарлал ба харилцаа өрнүүлдэг. Энэ нь уран бүтээл “Нэгдүгээр текст”-ээс “Хоёрдугаар текст” рүү шилжсэн явдал, хамтад нь бодит ахуйн хүлээн авагч уран зохиолын дамжуулалтыг биелүүлсэн явдал болно. Уран бүтээлийн хүлээн авалт нь хүлээн авагчаас үсэг бичгийн тэмдгийн суурин дээр холбон бодож биелүүлдэг. Уран зохиолын текст дахь үсэг бичгийн тэмдэг нь хүлээн авагчийн ойлголцол, холбон будалт, туршлагаар гоо сайхны таашаалын дүрийг сэргээж чаддаг, гэхдээ “Сэргэлт”-ийн явц нь хүлээн авагчийн дахин үүдсэн бүтээлтэд түшиглэх хэрэгтэй. Уран зохиолын хүлээн авагч нь уран бүтээлийг хүлээн авах явцад, хувь хүний шаардлага ба хүсэл эрмэлзэлдээ үндэслэн сонголттой, хүндэцтэй, хүлээн авах мэдээ занги нь өөрийн тогтмол өртгийн систем ба сэтгэхүйн арга хэлбэртэй аль чадахаар нэгдэлтэй байх хэрэгтэй. Уран зохиолын дамжуулалтын явцыг бодгаль цогцоос бусдач цогцын танилтад хүрэх явц гэж үзэхэд хүрвэл уран зохиолын хүлээн авагчийн хүсэл эрмэлзэлд уран бүтээлийн хүлээн авалт, ойлголцол хийгээд хадгалалт, даруй дамжуулалтын ухааны утга агуулга дээрх сонголттой анхаарал, сонголттой ойлголцол, сонголттой цээжлэхүй зэрэг гурван давхар агуулагдахууныг багтаадаг. Сонголттой анхаарлыг бас сонголттай хүрэлцэлт гэх бөгөөд тэр нь хүмүүсийн хүрэлцэлт хийгээд өөрийн үзэлттэй нь нэгдэх чадавхийн хэлбэрэл болно. Сонголттой ойлголцол нь адил бус дотоод сэтгэлгээний онцлогтой, нийгмийн гишүүдийн хоорондох харьцааны дундах хүмүүс нь адил бус арга хэлбэрээр түгээлтийн агуулгыг тайлбарлаж, хүртэхүй этгээдийн тогтмол байдал танилттай зохицолдохоос биш зөрчилдөхгүй байдаг. Сонголттой цээжлэхүй гэдэг нь хүмүүс өөрийн шаардлагаа үндэслэж, хүлээн авагдсан мэдээ занги дундаас өөрийн биед хэрэгтэй, ашигтай, үнэ өртөгтэй дамжуулгийн агуулгыг сонгон авч, өөрийн цээжлэхүйдээ хадгалдаг. Сонголттой цээжлэхүй бол хүлээн авагчийн дотоод сэтгэлгээний шаардлага, овор, үзэл сэтгэлгээ, хүлээн авах орчин тойрон, хүлээн авах хэлбэр зэрэг элементүүдийн хамтын үйлдэлд үүсэж байдаг.

(Дөрөв). Уран зохиолыг хүлээн авагчийн сэтгэл

Уран зохиолыг хүлээн авагчийн хүлээн авах сэтгэц бол мөн чанартаа нийгмийн сэтгэлгээ болно. Нийгмийн сэтгэлгээ гэдэг нь хүмүүсийн нийгмийн амьдрал дунд үүссэн нөлөө тусгал бүхий бодгаль цогцын тусгал болно. Хүлээн авагчийн дотоод сэтгэлгээ бол дээрх шаардалгатай нийцсэн байдаг. Хүлээн авагчийн сэтгэлгээ нь хүлээн авагч (мэдээ зангийг таних бодгаль цогц)-аас мэдээ зангийг дамжуулах, жич дамжуулалтын хөдөлгөөний дунд бусад хүний нөлөө тусгалыг хүртэж нийгмийн амьдрал дунд үүссэн, хүн хоорондын нөлөөлөхүйц бүтээгдэхүүн, санаан зоргын чанар ба хувирмал чанартай, нэг зүйлийн эзэмдэхэд бэрхшээлтэй нийгмийн дотоод сэтгэлгээ болно.

Хүлээн авагч судлал нь хамгийн анх хүлээн авагчийн дотоод сэтгэлгээний бүтцийн зөрүүгээс эхэлдэг байна. Дамжуулалтын ухаанд хүлээн авагчийн сэтгэцийн байгууламж нь голдуу мэдрэхүй сэтгэц, сониуч сэтгэц, олон түмнийг дагах сэтгэц, илрүүлэх сэтгэц, сэтгэлгээ шилжих сэтгэц хийгээд дайрах сэтгэц зэрэг 6 зүйл байдаг. Хүлээн авагчийн эл зүйлийн сэтгэцийн онцлог ба дотоод харилцааг ойлгосны суурин дээр хүлээн авагчийн хүлээн авах сэтгэцийг доорх мэт хэдэн зүйлд хувааж болно. Энэ *түрүүнд*, гоо таашаал ба уран сайхны сэтгэц бол хүмүүний үзэл сэтгэлгээний гоо зүйн таашаалын мэдрэмж хийгээд зугаа цэнгэл, баяр бахдалт, уйтгар гуниг сэргээх зэргийн харалт болгож, уншин сонирхдог. *Хоёрт*, мэдлэг хөөцөлдөх ба сурган хүмүүжил мөрдөх сэтгэц бол өөрийн хараагаа өргөтгөж, туршлагаа нэмэгдүүлэх ба ёс суртахууны хэр төвшинөө дээшлүүлэхийн төлөө уншин сонирхдог сэтгэц болно. *Гуравт*, шүүмжлэх ба шинжих сэтгэц бол уран зохиолын дамжуулалтын хүлээн авагч бол саланги, тасралтгүй хөдлөнгүй олон түмэн боловч зохих нийгмийн хүрээ цард хамтын дотоод сэтгэлгээний холбоо ба соёлын дүрэмжлэлийн хязгаарлал бүхий хүн ч оршиж, тэдний хүлээн авах сэтгэлгээ, жич дотоод холбоог судлах нь уран зохиолын дамжуулалтын чанар чансаа ба үр бүтэмжийг дээшлүүлэхэд ихээхэн ашигтай байдаг.

Тав. Монгол орчуулгын уран зохиолын хэвлэлийн үйлсийн шинэ цаг үеийн онцлог

1979 оноос хойш Өвөр монголын орчуулгын үйлс их төлөв гурван шатыг дамжсан байна. Өрнөл хөгжлийн хугацаа (80-аад он), харьцангуй тогтонг гүйдэмсэг шат (90-ээд он), зууны уулзар дахь аажим доошилох шат гэх мэт. Олны мэдээллээр 90-ээд оноос хойших, орчуулгын уран зохиолын хэвлэл доод шатанд орж, хэвлэн тараалт аажмаар багасаж, борлуулт сайтай ном олон биш болжээ. Өвөр монголын орчуулгын уран зохиолын хэвлэлийн гол онцлогийг хураангуйлбал:

(Нэг). Дундад улсын орчин үеийн уран зохиолын монгол орчуулгын бүтээгдэхүүнийг их хэмжээгээр хэвлүүлсэн нь

Шинэ эрнээс нааш гучин найман жилийн хугацаанд орчуулагдсан Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын байдлыг ажиглавал, шүлэг найраглалын түүвэр 8, туужис 12, онол шүүмжийн түүвэр 6, ёгт өгүүллийн түүвэр 4, хүүхдийн үлгэр 14, аян замын тэмдэглэл 1 дэвтэр тум тус орчуулагдан хэвлэгджээ. Хэвлэлийн байгууллагуудад Өвөр монголын Ардын хэвлэлийн хороо хамгийн арвин 32 дэвтрийг хэвлүүлж, Өвөр монголын Сурган хүмүүжлийн хэвлэлийн хороо 7, Үндэстний хэвлэлийн хороо 3, Хар мөрний Ардын хэвлэлийн хороо 3, Шинжлэх ухаан, техник мэргэжлийн хэвлэлийн хороо 1, Ляонингийн Ардын хэвлэлийн хороо 1, Гириний Ардын хэвлэлийн хороо 1, Хениний Ардын хэвлэлийн хороо 1 дэвтрийг хэвлүүлжээ. Үүнд “Булш”, “Бан Гүй хийгээд Ли Шиян Шиян”, “Эртний холын нууц”, “Мао Зе Дунгийн шүлэг дуулал”, “Зу Дигийн шүлгийн түүвэр”, “Хе Лүнгийн үлгэр”, “Ерөнхий Селин Зу Дигийн үлгэр”, “Хоёр сэтгэлийн түүвэр”, “Хятад нангиадаар айлдсан түүвэр”, “Шүүр одны түүврийн үргэлжлэл”, “Аварга долгионы дуулал”, “Хавар”, “Хаврын хур”, “Шөнө дөл”, “Намар”, “Живэлт”, “Хувцас угаагчийн дуулал”, “Шүлэг өгүүлэх нь”, “Сан Ган гол дээр нар дулаа”, “Тосгоны өшөө”, “Да Лин Шяо Лин хоёул”, “Аялалын тэмдэглэлүүд”, “Хүүхдийн үлгэрүүд”, “Лиу Бай Юны найрууллын түүвэр”, “Ян Аны хамгаалалт”, “Дөрвөн үет том өрх”, “Гэр бүл”, “Хайрт дундад улс” зэрэг бүтээл бий.

(Хоёр). Хятад зохиолчдын зохиолын сонгомол их хэмжээгээр хэвлэгдсэн нь

Шүлэг найраглалын талаар Сундуй нарын орчуулсан “Булш”, Содбилэгийн орчуулсан “Аварга долгионы дуулал”, “Хувцас угаагчийн дуулал”, М.Хишигжаргалын орчуулсан “Ван Гүй болон Ли Шиян Шиян”, Өвөр монголын Ардын хэвлэлийн хорооны орчуулсан “Зу Дигийн шүлгийн түүвэр” зэрэг болно. Шүлэг найраглалын орчуулгатай харьцуулбал, туужсийн орчуулгад оролцсон орчуулагч 18 хүн байж, бүх орчуулагчийн 18%-ийг эзэлж байдаг. Үүнд Эдэнсамнбуу, Б.Ринчен нарын орчуулсан “Гэр”, Нидэв, Мөнхцэцэгийн орчуулсан “Хавар”, Манлай, Цог нарын орчуулсан “Намар”, Эрдэмбаатар, Дамсүрэн нарын орчуулсан “Тэмээн Шиян Зи”, “Дөрвөн үет том өрх”, Б.Батын орчуулсан “Догшин салхи ширүүн бороо”, Тойнхоржавын орчуулсан “Шөнө дөл”, Ю Лангийн орчуулсан “Хаврын хур”, “Сан Ган гол дээр нар дуслаа” зэрэг бий. Найруулал, мэдээллийн уран зохиол, ёгт өгүүллийн орчуулгын талаар На.Сундуйн орчуулсан “Хятад нангиадаар айлдсан түүвэр”, Жамбалын орчуулсан “Шүүр одны түүврийн үргэлжлэл”, Амгалан нарын орчуулсан “Хоёр сэтгэлийн түүвэр”, Б.Насхурт, Хад нарын орчуулсан “Лиу Бай Юны найрууллын түүвэр”, Сүүлэнхүүгийн орчуулсан “Хайрт дундад улс” зэрэг байж, хүүхдийн үлгэрийн орчуулгын талаар, Тойнхоржавын орчуулсан “Эртний холын нууц”, Б.Буян, Б.Далай нарын орчуулсан “Да Лин Шяо Лин хоёул”, онол шүүмжийн орчуулгын талаар, Эрхэмтийн орчуулсан “Зохион бүтээх тухай зохиолчдын өгүүлсэн нь”, М.Аашаарын орчуулсан “Шүлэг өгүүлэх нь” зэрэг бүтээл бий.

(Гурав). Өнгөрсөнд олтгойлж байсан уран бүтээлийг орчуулсан нь

Уламжлалт монгол утга зохиол нь ачаалагчийн биеийн гарал ролийн хувьсалтаар илрэлээ олдог. Одоох нийгэм, соёлын ар үзэгдлийн доор уламжлалт монгол утга зохиол нь удаахч хувьсалт зүгрүү хувьсах хэлбэртэй байж, тэр нь голдуу байгальлаг нийгмийн оршин тогтнох ар үзэгдэлтэй харилцан тусгаарлаж, шинэ нийгэм, соёлын систем дунд, орчуулгын утга зохиолын удаахч хувьсалт, нэн олонх нь иймэрхүү хэлний орчны хувьсалтаас болсон утга агуулгын хувьсалт, чадавхи хийгээд арга хэлбэр, уламжлах арга хэлбэрийн хувьсалтыг заадаг. Монгол үндэстний уран зохиол нь хөгжилтийн явцдаа харь үндэстний буюу хятад үндэстний соёлын нөлөөг тасралтгүй мөрдөж иржээ. Дундад улсын орчин үеийн алдарт зохиолч Лу Шион, Хөве Муве Руве, Му Тун, Ю Да Фу, Ай Чин, Бин Шин нарын шүлэг бүтээл нь Сайчунгаа, Удцай, Лигдэн, Аянга, Өлзийбүрэн, Нулмаасаран, На.Сундуй, Л.Чулуунбаатар нарын шүлэг бүтээлтэй агуулга сэдэвлэхүйн, утга сэдэв, хэлбэр хийц, санаа дүр зэрэг талаар харилцах харьцаа үүссэн байна. Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолчийн зохион бүтээлэг нь мөн л хойшдын монгол зохиогчдын зохион бүтээлэгт ч нөлөөлсөөр ирсэн байна. Үүний дараачаар тусгай бүлгээр ярих учраас энд товчилж өгөв.

Даяарчлалын өнөө үед хүн төрөлхтөний хувь заяаг анхааран, үндэстэн хоорондын харилцан тэгш байдлыг дэмжих явдал нь монгол орчуулгын уран зохиолын түүх судлалд тун чухал асуудал болоод байна.

Зүүлт

[1] [6] [15] [17] 黄发有著《文学传媒与文学传播研究》[M], 南京. 大学出版社, 2013年, 第5, 13, 15, 90页。

[2]

陈力丹、闫伊默著《传播学纲要》，中国人民大学出版社，2007年，第109, 140页。

[3] [7] 文言主编《文学传播学引论》，辽宁人民出版社，2006年，第3, 11页。

[4] [5] Ө.Туяа Монгол хэвлэлийн түүх, Өвөр монголын сурган хүмүүжлийн хэвлэлийн хороо, 2010 он, 413, 416 дугаар тал.

[8] [9] [10] [12] [16] [18] Сараалан “Арван долоон жил”-ийн монгол утга зохиолын тархалтын судлал, 2019 оны доктор зэрэг горилсон бүтээл, 13, 14, 15, 54, 285, 301 дүгээр тал.

[11]

[13]

[14]

严三九主编《新媒体概论》，化学工业出版社，2014年，第11, 27, 27页。

Тус сэдэв нь улсын нийгмийн шинжлэх ухааны төлөвжүүлэлтийн судалгааны сэдэв болох “Дундад улсын орчин үеийн утга зохиолын монгол орчуулгын түүх судлал”-ын нэг хэсэг болно. Зөвшөөрсөн дугаар: 15XZW046

Книжникова О.А., Якимушкина О.В.

г. Элиста, Россия

НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ СПЕЦИФИКА ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ В АСПЕКТЕ РКИ (НА МАТЕРИАЛЕ ЯЗЫКА ПРОИЗВЕДЕНИЯ М.А. ШОЛОХОВА «ПУТЬ-ДОРОЖЕНЬКА»)

Индивидуальность нации существует и проявляет себя в материальном: архитектура, одежда, предметы быта – всё это свидетельствует о национальном развитии, особенностях, оригинальности. Но дух нации, ее ментальность и метафизическое проявление существует вне материального – в устной и письменной речи, литературе, фольклоре, эпосе, музыке, поэзии и философии. "Нематериальная" функция – как раз и является функцией этнической идентичности и выступает залогом существования нации. С течением времени изменяются нормы, обычаи, каждый исторический период добавляет, преобразует и ломает предыдущие представления, и язык становится тем полем, куда эти процессы наиболее ярко интегрированы.

Культурный код нации полностью существует в языке. Но именно в языке художественного текста наиболее ярко представлены самобытность, мировоззрение, способ познания жизни нации. Художественный текст несет в себе функцию эмоционального воздействия, он не только информативен – эта способность уходит на периферию, и тем самым создает иную действительность, иное осмысление мира.

«Если бы объем информации, содержащийся в поэтической (стихотворной или прозаической ...) и обычной речи был одинаковым, художественная бы речь потеряла права на существование, и бесспорно, отмерла бы, но дело обстоит иначе: усложненная художественная структура, создаваемая из материала языка, позволяет передавать такой объем информации, который совершенно недоступен для передачи средствами элементарной собственно языковой структуры» [1. М. Ю. Лотман, С.16].

Язык художественного произведения – особый, вторичная система естественного языка. Текст не существует вне языковой организации. В качестве доказательной базы вышесказанного хотелось бы представить художественный язык в творчестве М. А. Шолохова, так как это явление уникальное, исключительное и выдающееся. Ему удалось создать ту языковую герметичность, которая позволила выстроить единственный в своем роде мир донского казачества и зафиксировать его ментальность.

Небольшая повесть "Путь-дороженька" написана и опубликована Шолоховым в 1925-м году. Сюжетная простота обусловлена целью показать незамысловатую историю главного героя. Выбор его действий продиктован не его волей, а поворотами судьбы. Словосочетание "путь-дороженька" вынесено в название повести как метафора жизни, которой невозможно противостоять, которая позволяет лишь принять и почувствовать правоту собственных действий.

Обратимся к самому тексту повести.

"Вдоль Дона до самого моря степью тянется Гетманский шлях. С левой стороны пологое песчаное Обдонье, зеленое чахлое марево заливных лугов, изредка белесые блестящие безымянных озер; с правой – лобастые насупленные горы, а за ними, за дымчатой каемкой Гетманского шляха, за цепью низкорослых сторожевых курганов – речки, степные большие и малые казачьи хутора и станицы и седое вихрастое море ковыля". Одни из основных персонажей повести – это пространство и время (хронотоп), растворенное в нем. Описание степного простора – это взгляд сверху, это тот "мир", который закруглен и

гармоничен. Сюжет повести ведет к размыканию этой гармонии, круговорот событий воронкой закручивает главного героя – Петра Кремнева. Географическое и метафизическое пространство соединяется в языке, создавая двууровневую реальность. Гетманский шлях, упоминаемый в этом отрывке, – это и дорога на Верхнем Дону, торговый путь с востока на запад для обозов с хлебом, наиболее короткий путь от Волги к Днепру, пересекающий Дон. Но это еще и главная дорога жизни (степная дорога – для казака это не только наезженное место), – это его путь. Его "путь-дороженька".

Кроме того, в этом начальном отрывке сторожевые курганы (постоянные атрибуты художественного и реального пространства произведений Шолохова) – это и "земляная насыпь погребальной земли", и зашифрованная память этой земли. Здесь многое соединяется, сливается историческое прошлое и настоящее, частное и личное.

Значение слова в речевом потоке художественного текста выступает как сущность, вбирающая в себя не только представление о предмете, но и эмоциональные, ассоциативные, экспрессивные составляющие. Рушится мир, ничего устойчивого не остается. Неминуем лексический пафос.

В начале повести отец и сын собираются трапезничать – "полудновать" (лексика у Шолохова всегда точна и аутентична): "Сели за стол, не надевая рубах; не торопясь, хлебали щи, сдобренные постным маслом". Шолохов отбирает для своего повествования "наиболее живучие, четкие, простые и ясные слова". [2. М. А. Горький, С. 769]

Шолохов умело соединяет язык литературный и язык специфический (лексику диалектов и говоров). Это соседство органично даже у молодого Шолохова. Диалектизмы не только позволяют писателю точнее изобразить действительность и указать на место действия, но также полнее раскрыть характеры героев за счет экспрессивности, выразительности и эмоциональной окрашенности диалектной лексики.

Самобытность языка донских казаков обусловлена историческими декорациями, в которые они попали. Заселение Дона происходило с XV века: переселение из разных областей России, смешение донских говоров с украинскими языковыми элементами и формами, внедрение татарской и турецкой лексики.

"Путь-дороженька" как и весь сборник "Донские рассказы" – это пролог для позднего творчества Шолохова. Это еще не "Тихий Дон", но тем не менее принадлежность к литературе талантливой и самобытной очевидна.

Сравнения, метафоры, эпитеты у Шолохова безусловно принадлежат к фольклорной поэтике. Фольклор – это пространство, где максимально выражает себя на языковом уровне народный опыт.

«В повесть с фольклорным составным наименованием «Путь-Дороженька» включено шесть устойчивых фраз, одна из которых перекликается с ее названием и определяет лейтмотив произведения. Фома Кремнев наставляет семнадцатилетнего сына Петра: «По двум путям-дороженькам не ходят, сынок! Выпала нам одна, по ней и иди, не виляя, до смерти. Коль родились мы постовалами-рабочими, то должны свою рабочую власть и поддерживать!..» Остальные изречения сопровождают поиски Петром его жизненного пути. При этом почти каждый раз в одном абзаце с поговоркой встречаются глаголы, обозначающие перемещение, создавая образ дороги, по которой может пойти или не пойти персонаж». [3. Шолоховская энциклопедия, С. 657].

И в повествовательной речи, и в речи персонажей Шолохов отбирает глаголы, наречия, служебные слова, фразеологические обороты из реальной народной жизни, позволяющие сконструировать особую реальность художественного текста. «Промеж», «отсель», «толечко», «ежеле» – грамматические диалектные формы, «оконца» – лексическая форма, «послыхать», «идтить», «баловать» – словообразовательные, «суседство» – фонетическая. Диалектные слова и их формы усиливают признаки оценки или эмоции, расширяют границы повествования, что позволяет интенсивнее, плотнее проявиться художественной реальности.

Изучение русского языка как иностранного через взаимодействие с литературным текстом позволяет обогатить лексический (в первую очередь), морфологический, стилистический, фонетический языковой багаж. Это наиболее важно, злободневно и актуально на общем фоне сужения языкового спектра, обеднения языка, преобладания аудиовизуальных форм. Языковые средства в художественном произведении выступают, как носители национально-культурной специфики. Лексический состав и функционирование слов в художественном тексте имеют свои особенности, позволяющие зафиксировать авторскую оптику, что расширяет, дополняет и усиливает лингвистическую палитру изучаемого языка.

Литература

1. Лотман М. Ю. «Структура художественного текста», Азбука, 1970.
2. Горький А. М. «Полное собрание сочинений» – Издательство «Художественная литература», 1973.
3. Шолоховская энциклопедия – Издательский дом «Синергия», 2013.

Д.А. Костикова, Б.Б.Дякиева
г. Элиста, Россия

РУССКОЯЗЫЧНЫЕ АВТОРЫ КАЛМЫЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ: НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА РИММЫ ХАНИНОВОЙ

Аннотация. В статье предпринят краткий обзор творчества русскоязычного калмыцкого писателя Риммы Ханиновой, указаны основные книги, выявлены некоторые характерные черты художественного мира автора, жанрового своеобразия, индивидуального почерка. Диалогическая парадигма проявляется как в названиях книг, так и в произведениях Р. Ханиновой, поэта, прозаика, драматурга. Национальная идентичность автора, пишущего на русском языке, передает особенности его художественного мироощущения и мирочувствования. Произведения Р. Ханиновой, созданные на рубеже XX–XXI веков, определяют векторы современного литературного процесса в аспекте русскоязычной калмыцкой поэзии.

Ключевые слова: литература Калмыкии, русскоязычная калмыцкая поэзия, Римма Ханинова, современный литературный процесс.

Abstract. The article provides a brief overview of the work of the russian-speaking kalmyk writer RimmaKhaninova, identifies the main books, and identifies some characteristic features of the author's artistic world, genre originality, and individual handwriting. The dialogic paradigm is manifested both in the titles of books and in the works of R. Khaninova, a poet, novelist, and playwright. The national identity of the author, writing in Russian, conveys the peculiarities of his artistic worldview and worldview. The works of R. Khaninova, created at the turn of the XX-XXI centuries, determine the vectors of the modern literary process in the aspect of russian-language kalmyk poetry.

Key words: literature of the Republic of Kalmykia, a Russian Kalmyk poetry, Rimma Khaninova, modern literary process.

В развитии русскоязычной калмыцкой литературы XX–XXI вв. выделяют три периода: 1920–1940-е гг., 1957–1980-е гг. и 1990гг. – по настоящее время. Если первый период обусловлен новым послереволюционным укладом жизни, то рамки второго периода связаны с широким распространением переводческой деятельности, усилением межкультурного взаимодействия и все большим распространением сферы влияния русского языка. В этот период сформировалось русскоязычное литературное сообщество авторов, принадлежащих поколению, рожденному в Сибири.

Третий период ознаменован значительным доминированием русскоязычной традиции в творчестве калмыцких поэтов и писателей. Существует множество причин, повлиявших на данную ситуацию, начиная от личных, заканчивая языковой ассимиляцией. «Если, к примеру, в 1970-е гг. <...> для Д.И. Насунова невладение калмыцким языком было одной из главных проблем и даже причиной его душевных переживаний, то в 1990-е гг. для таких современных русскоязычных поэтов, как Р.М. Ханинова, В.Н. Лиджиева, Б.М. Мунынова, этот вопрос не является существенным» [9, с. 6].

Согласно Д.Ю. Топаловой, три группы авторов определяют литературный процесс с 1990-х гг. «Первую сформировали поэты и писатели, пишущие только на родном языке: А. Джимбиев, Н. Бурулов, В. Нуоров, В. Шуграева, Э. Эльдышев, Э. Тепкенкиев, Б. Васькаев и др. Вторую группу составили авторы, создающие произведения как на русском, так и на калмыцком языках: Н. Санджиев, В. Чонгонов и др. В третью группу вошли авторы – представители титульной национальности, создающие свои произведения преимущественно на русском языке, языке свободного владения: О. Манджиев, Р. Ханинова, В. Лиджиева, Б. Мунынова, В. Папуев, Ц. Адучиев и др.» [10, с. 32].

По словам Э.В. Лубинецкого, «исследование современной калмыцкой русскоязычной поэзии, сосуществующей с поэзией на родном национальном языке, представляется актуальным в силу того, что отражает закономерные явления в развитии национальных литератур РФ, продолжает процесс изучения своеобразия национальной поэзии на русском языке, начавшийся в литературоведении народов России» [4, с.3].

Среди работ, посвященных изучению современной русскоязычной калмыцкой поэзии, отметим авторефераты, кандидатские диссертации Э.В. Лубинецкого (2007) [4] и Д.Ю. Топаловой (2014) [11], монографию Д.Ю. Топаловой «Русскоязычная поэзия Калмыкии: лирика Д. Насунова и Р. Ханиновой» (2014) [10], коллективное учебное пособие «Современная русскоязычная поэзия Калмыкии» (2013), в котором собраны статьи, заметки разных лет о творчестве Д. Насунова, В. Лиджиевой, Р. Ханиновой [9].

Творчество Риммы Ханиновой давно стало объектом и предметом исследования в отечественном литературоведении: статьи и рецензии А. Бадмаева, Р. Джамбиновой, В. Пюрвеева, З. Килгановой, П. Дарваева, М. Лиджиева, Н. Манджиева, В. Очир-Гаряева, В. Кукановой, Д. Зумаевой-Топаловой, Б. Манджиевой, С. Шовадаевой, Э. Ханиновой, Р. Дякиевой, Б. Бюрчиева, В. Ситник, Е. Шкурской, Ж. Сарангаевой, Э. Нюденовой, Е. Котяевой, К. Джушкиновой, Э. Лубинецкого, Д. Ивановой, Л. Дампиловой, А. Саар, А. Бурькина, М. Петровой, А. Фокина, Е. Асмоловой, С. Воробьевой, Н. Яцковской и др., а также болгарского литературоведа Р. Атанасовой.

Коллективная монография «Метафоры и метаморфозы поэзии Риммы Ханиновой» и учебное пособие «Диалоги во времени и пространстве: поэзия Риммы Ханиновой» изданы в Элисте в 2014 г. Пятнадцать лет назад вышел библиографический указатель «Римма Ханинова» [8]. В основном внимание литературоведов и литературных критиков привлекает именно поэзия Р. Ханиновой, прежде всего ее лирика (баллады, басни, послания, песни, рондо, четверостишия, стихи-посвящения, пародии и др.). Одной из особенностей художественного почерка писателя является стремление к циклизации своих произведений. Это такие поэтические циклы, как «Разговор с отцом», «Сибирской памяти тетрадь», «Я не была на той войне», «Древние метаморфозы», «В тени Конфуция», «Ключи разума», «От всего человека вам остается... Памяти И. Бродского», «А жизнь, как тишина осенняя, подробна...» Борису Пастернаку», «Аксиомы», «Буддийский пантеон», «Калмыцкий праздник», «Посвящения», и др. Она – автор 5 поэм: «Все движет Женщина-Любовь» (1999), «Час речи» (2000), «Солнечный Лев» (2001), «Формула судьбы» (2002), «Справедливый И» (2010), созданных под влиянием фольклора разных народов.

Первые шаги на прозаическом поприще были сделаны автором еще на школьной скамье [12; 20]. Ханиновская проза в жанре рассказа [13; 14] сравнительно недавно рассмотрена в статьях И. Ничипорова [7], Е. Конеевой [3], Г. Менкеновой [4]. Драматургия писателя (три пьесы «Легенда о жангарчи», «День рождения», «Час речи») [см.: 17] еще не

изучена, как и переводческая деятельность. Р. Ханинова известна как переводчик произведений многих калмыцких поэтов, прежде всего, М. Хонинова, перевела с белорусского на русский язык – прозу А. Карлюкевича, стихи М. Богдановича, на калмыцкий язык – стихи В. Высоцкого, Ф. Скорины, М. Богдановича, Р. Тагора.

Таким образом, творчество Р. Ханиновой среди современных русскоязычных калмыцких авторов отличается многосторонностью дарования. Так, Жангр Насунов – поэт, Олег Манджиев – прозаик, киносценарист, поэт, Валентина Лиджиева – поэт и переводчик.

Формирование Ханиновой-писателя, специалиста по русской литературе, проходило под знаком русской и калмыцкой литератур. Она – дочь известного калмыцкого советского поэта, прозаика, драматурга, переводчика, общественного деятеля Михаила Ванькаевича Хонинова (1919–1981), влияние которого ощутимо как в ее поэзии, прозе, драматургии, так и в переводческой работе. Посвящение и обращение к отцу часто встречается в произведениях дочери:

Старалась быть отца я правою рукою,
постичь суть ремесла, представшего судьбою,
понять основу тайн в том сокровенном слове,
дающем жизнь всему, осмысленному внове... [15, с. 69]

Литературный путь будущего писателя начался рано, с 7 лет, когда были написаны первые стихи. Создавая свои произведения на русском языке, Р. Ханинова отдает дань и языку предков [23]. Показательно в этом плане стихотворение «Калмыцкий язык»:

Язык моих предков — таинственный, чудный,
как ни сложилась судьба твоя трудно,
пусть только белым продолжится путь,
как молоком освященная суть. [15, с. 85]

В одном интервью 1993 г. корреспондент «Советской Калмыкии» задал Р. Ханиновой вопрос, связанный с языком ее творчества: «Вы не сожалеете о том, что не можете писать на родном языке?». Тогда она ответила так: «Это все равно, что человек, имеющий какой-то физический недостаток, будет сожалеть о том, что у него чего-то недостает: об этом можно сожалеть, но это ничего не меняет. Вот мы с вами начали разговор о том, как на моей судьбе отразилась Сибирь – в этом тоже влияние Сибири. Это еще и последствие той политики, проводимой в нашем бывшем обществе, ориентированной на приоритетность знания русского языка, на приоритетное влияние прежде всего русского на жизнь калмыцкого народа. Потому наше поколение не знает родного языка в той мере, в какой нужно для того, чтобы на нем писать» [9, с. 135].

Первые стихи Р. Ханиновой были опубликованы 8 марта 1989 г. в газете «Советская Калмыкия» [18], первая книга стихов «Зимний дождь» появилась в 1993 г. [16], в следующем году книга «Взлететь над мира суетой» собрала под одной обложкой стихи студенческих лет и новые стихи [15]. Первый в калмыцкой поэзии коллективный сборник поэтов-женщин – Валентины Лиджиевой, Риммы Ханиновой и Бовы Муняновой – определил и его название «День влюбленных» [1]. В Союз писателей России Римма Ханинова была принята в 1998 г.

Ряд книг Р. Ханиновой характеризуется соавторством, традиционным для нее диалогом с классиками и современниками. С отцом – стихи, поэмы, переводы «Час речи» (2002) [27], «Стану красным тюльпаном» (2010) [26], стихи, поэмы, проза, пьесы: «Ландшафт истории» (2015) [25], «Материнский хлеб» (2015) [17]. С литературоведом, преподавателем МГУ им. М.В. Ломоносова Ильей Ничипоровым – книга стихов, поэм Р. Ханиновой и эссе И. Ничипорова, диалог автора с критиком – «На перекрестках Софии и Веры...» (2005) [24]. Это издание имеет мало precedентов в истории не только калмыцкой литературы. Читатель

получил возможность, прочитав произведения поэта, тут же ознакомиться с их оценкой литературным критиком.

Две книжки-малышки Р. Ханиновой адресованы маленьким читателям: «Умная мышка» (2002) [22] и «Буква А» (2010) [21]. Помимо стихов, писатель создает и сказки в стихах и прозе. Новые сказки, начатые весной этого года, частично опубликованы в журнале «Байр» («Радость»), в газете «Хальмгүнн» («Калмыцкая правда»), а также на белорусском сайте «Созвучие» [19]. Это маленькие по объему сказки – не более одной страницы – обращены, с одной стороны, в основном к детям младшего возраста, с другой – имеют философский аспект, как всякая литературная сказка. В калмыцкой русскоязычной прозе таких сказок никто не создавал до сих пор. На сегодняшний день автором написано свыше 30 сказок из нового цикла. Часть из них переведена на калмыцкий язык Эрдни Канкаевым, Эрдни Эльдышевым и Верой Шуграевой.

Все исследователи творчества Риммы Ханиновой отмечают, что поэт находится на литературном пограничье, стыке национальных культур. В ее произведениях можно обнаружить отсылки к философии Востока и европейскому поэтическому наследию, а глубокое постижение мировой и русской классики соседствует с идущими из самой души познаниями калмыцкого фольклора и литературы.

По мнению А.А. Бурыкина, «результатом множества поэтических находок Риммы Ханиновой явился своеобразный микромир калмыцкой поэзии, особый художественный код, созданный средствами русского языка и стоящий как бы на границе двух культур, но одинаково открытый для всех, – во всяком случае, для тех, кому не совсем чужда и непонятна древняя монголо-ойратская духовность с ее богатыми традициями, религией, эпосом» [6, с. 164]. Исследователи подчеркивают, насколько она мастерски в своих произведениях сочетает национальные традиции с современными формами. А меткость и емкость произведений Ханиновой, а через нее и калмыцкого слова в целом, сравнивается с языком кочевника-воина: острого, глубокого и точного [6, с. 165].

Богатое художественное наследие разных стран, народов и времен часто становится объектом творческого осмысления Риммы Ханиновой. В циклах стихотворений «В тени Конфуция» и «Древние метаморфозы» автором проделана большая и кропотливая работа по философичному погружению в духовный мир Востока и древней мифологии.

Значительную и весомую часть произведений Риммы Ханиновой составляют гражданская лирика, где поднимаются темы исторической памяти, преемственности поколений, духовной культуры нации. Заметим, что образ отца в лирике поэта непосредственно связан с темой Великой Отечественной войны и депортации, ссылки калмыцкого народа: циклы «Разговор с отцом», «Сибирской памяти тетрадь», «Я не была на той войне» и др.

История и прошлое родного края находит отражение и в глубоком осмыслении автором религиозных, буддийских мотивов. Так, например, цикл «Буддийский пантеон» посвящен божествам, глубоко почитаемым в Калмыкии: Окон-Тенгри, Зеленая Тара, Белый старец, Авалокитешвара. Другой цикл адресован калмыцким праздникам: Зул, Цаган Сар, Урюс Сар.

Произведения Ханиновой переведены на многие языки народов России и мира, публикуются как в России, так и в США, Черногории, Белоруссии. Следует также отметить, что произведения писателя доступны и на калмыцком языке в переводе коллег, вошедшие в разные издания.

Вероятно, можно говорить о том, что научные труды по русской и калмыцкой литературе кандидата филологических наук Р. Ханиновой, автора 10 монографий и 16 учебных пособий, в определенной степени способствуют указанному синтезу Востока и Запада в творчестве писателя.

Следовательно, Римма Ханинова – тот автор, который показал, что национальным писателя делает не только родной язык, но и иной язык, на котором выражена его национальная идентичность.

Литература

1. День влюбленных: сборник стихов. – Элиста: АПП «Джангар», 1997. – 240 с.
2. Диалоги во времени и пространстве: поэзия Риммы Ханиновой: учебное пособие / Т. Бембеев [и др.]. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2014. – 228 с.
3. Конеева Е. Тема военного детства в современной русскоязычной прозе Калмыкии: рассказ Р. Ханиновой «Сан Саныч» // Кирилло-Мефодиевские чтения – 2017 в Калмыцком государственном университете им. Б.Б. Городовикова, Межрегион. науч.-практ. конф. (2017; Элиста). Межрегиональная научно-практическая конференция «Кирилло-мефодиевские чтения-2017 в Калмыцком государственном университете им. Б.Б. Городовикова», 23 мая 2017 г. [Текст]: материалы. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2017.– С. 82–84; Военная тема в современной калмыцкой прозе: рассказ Р. Ханиновой «Партизанская мадонна» // Слово и текст в культурном и политическом пространстве: материалы Всероссийской с международным участием научной конференции студентов и аспирантов (Сыктывкар, 21 апреля 2017 г.). – Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2017. – С. 185–186; Поэтика рассказа Риммы Ханиновой «Бутылка» о депортации и сибирской ссылке // Кирилло-Мефодиевские чтения-2018 в Калмыцком государственном университете им. Б.Б. Городовикова: лингвокультурный, исторический и межконфессиональный диалог. межрегиональная науч. конф. с международным участием (2018; Элиста). Межрегиональная научная конференция с международным участием «Кирилло-Мефодиевские чтения-2018 в Калмыцком государственном университете им. Б.Б. Городовикова: лингвокультурный, исторический и межконфессиональный диалог», 23 мая 2018 г. [Текст]: материалы. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2018. – С. 136–139.
4. Лубинецкий Э.В. Своеобразие художественной речи в современной поэзии Калмыкии (Г.Г. Кукарека, В.Н. Лиджиева, Р.М.Ханниова). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М., 2007. – 19 с.
5. Менкенова Г.В. Рассказы Риммы Ханиновой «Сибирская быль» в аспекте темы депортации // Татьянанин день: сборник статей и материалов XIV Всероссийской научно-практической конференции «Литературоведение и эстетика в XXI веке» («Татьянин день»), посвященной памяти Т.А. Геллер (23 – 25 января 2017 года, Казань). – Казань: Редакционно-издательский центр «Школа», 2018. – Вып. 14. – С. 23–26.
6. Метафоры и метаморфозы поэзии Риммы Ханиновой [Текст] / Е.В. Асмолова [и др.]. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2014. – 240 с.
7. Ничипоров И.Б. Русскоязычная военная новеллистика Риммы Ханиновой: поэтика вещных образов // Русский язык в иноязычном окружении: современное состояние, перспективы развития, культурно-речевые проблемы: материалы Рос. науч. конф. –Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2016. –С. 305–309.
8. Римма Ханинова: биобиблиографический указатель / сост. Н.С. Нимеева. – Элиста, 2005. – 160 с.
9. Современная русскоязычная поэзия Калмыкии [Текст]: учебное пособие / Р.М. Ханинова [и др.]. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2013. – 128 с.
10. Топалова Д.Ю. Русскоязычная поэзия Калмыкии: лирика Д. Насунова и Р. Ханиновой: Монография.– Элиста: КИГИ РАН, 2014. – 256 с.
11. Топалова Д.Ю. Русскоязычная поэзия Калмыкии: проблемы национальной идентичности // Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Элиста, 2014. – 24 с.
12. Ханинова Р. Братья сели в чудесное седло сургали // Советская Калмыкия. – 1972. – 12 августа. – С. 4.
13. Ханинова Р. Из цикла «Военная быль»: Сан Саныч. Партизанская мадонна. Пуля. Материнский хлеб. Собака. Печник: рассказы // Теегин герл. – 2016. – № 2. – С. 21-40; Это было в Сенино; Знамя: рассказы // Теегин герл. – 2019. – № 3. – С. 3–17.
14. Ханинова Р. Из цикла «Сибирская быль»: Мамины рассказы о сибирском детстве. Заяц на счастье. Бутылка: рассказы // Теегин герл. – 2016. – № 6. – С. 42-57; Второй исход; «Прощай, родная степь!» рассказы // Теегин герл. – 2018. – № 6. – С. 39–52.

15. Ханинова Р. М. Взлететь над мира суетой: стихи. – Элиста: АПП «Джангар», 1994. – 240 с.
16. Ханинова Р. М. Зимний дождь: стихи. Элиста: АПП «Джангар», 1993. – 16 с.
17. Ханинова Р. М. Материнский хлеб: хрестоматия по калмыцкой литературе для детей и юношества. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2015. – 236 с.
18. Ханинова Р. Рондо. Знакомому художнику // Советская Калмыкия. – 1989. – 8 марта. – С. 3.
19. Ханинова Р. Сказки [Электронный ресурс] // URL: <http://sozvuchie.by/proza/rimma-khaninova-gossiya-kalmykiya-skazki.html> (дата обращения: 15.12.2020).
20. Ханинова Р. Сургаль // Комсомолец Калмыкии. – 1972. – 13 июня. – С. 3.
21. Ханинова Р.М. Буква А: стихи. – Элиста: Б-чка журн. «Байр», 2010. – 16 с.
22. Ханинова Р.М. Умная мышка (По мотивам сказок народов мира). – Элиста: Б-чка журн. «Байр», 2002. – 16 с.
23. Ханинова Р.М. «Язык моих предков – таинственный, чудный...»: хрестоматия по калмыцкой литературе. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2017. – 196 с.
24. Ханинова Р.М., Ничипоров И.Б. На перекрестках Софии и Веры...: стихи, поэмы, эссе. – Элиста: АПП «Джангар», 2005. – 256 с.
25. Хонинов М.В., Ханинова Р.М. Ландшафт истории: хрестоматия по калмыцкой литературе на языках народов мира. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2015. – 238 с.
26. Хонинов М.В., Ханинова Р.М. Стану красным тюльпаном: стихи, поэмы, переводы, повесть. – Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2010. – 736 с.
27. Хонинов М.В., Ханинова Р.М. Час речи: стихи и поэмы. – Элиста: АПП «Джангар», 2002. – 240 с.

Е.С. Котяева
г. Элиста, Россия

«ПРИВЕТ, ПРИВЕТ! А ТЫ ЗНАЕШЬ, ЧТО У МЕНЯ СЕГОДНЯ ДЕНЬ РОЖДЕНИЯ?...» (К ПРОБЛЕМЕ РАЗГОВОРНОСТИ СЛОГА В ДРАМАТУРГИИ РИММЫ ХАНИНОВОЙ)

Аннотация. В статье рассматривается проблематика разговорности слога в пьесе Риммы Ханиновой «День рождения» в аспекте стилизации элементов разговорной речи в драматургическом диалоге, представляющем собой художественную разновидность системы реплицирования, речевого взаимодействия персонажей. В ходе анализа устанавливается устойчивая тенденция к использованию автором разговорной лексики, новых явлений в области синтаксического построения реплик, определяется наличие специальных конструктивно-семантических связей, специальных приёмов смысловой организации текста, средств речевой экспрессии, имитирующих разговорный диалог. Важным фактором в отборе и использовании специфических сигналов разговорности является авторское своеобразие и специфика драматического жанра.

Ключевые слова: пьеса «День рождения», лексические и синтаксические сигналы разговорности, стилизация устной речи, драматургический диалог

Современная калмыцкая драматургия, в числе которой значатся и драматические сочинения талантливого и разностороннего мастера художественного слова Риммы Ханиновой («День рождения», «Небожитель и младенец», «Легенда о джангарчи»), остается по-прежнему мало изученной и ждет своего исследования в самых разных аспектах — лингвокультурном, литературоведческом, философском, ибо сюжеты многих пьес Ханиновой-драматурга имеют философскую направленность, органично вписываемую в развитие сценического сюжета, глубокий подтекст диалогических реплик, действенность

сценических образов-характеров в их реальной жизни, четкость прозы и размеренное движение ее стиха.

Умение строить разговорный диалог, минимальными языковыми средствами дать выразительную характеристику героям пьес, использовать все богатые мелодические оттенки произносимой обыденной речи — вот те черты пьес, которые, как нам представляется, позволяют судить о ярко выраженном творческом почерке Р. Ханиновой.

Как известно, драматическое слово по своей природе отличается двуплановостью. С одной стороны, оно подчиняется диалогическим принципам построения речи с ярко выраженной тенденцией к разговорности слога (язык пьесы есть своеобразный конгломерат элементов книжного и разговорного стилей, продвигающих *колесо* сценического сюжета), с другой — испытывает влияние драматургической формы языка с разнообразной смысловой гаммой реплицирования, ведь драматическая реплика – это «...выпытывание, выведывание, расследование, допрос, уговаривание, увещивание, просьба, вымогательство, обольщение, соблазн, лесть, упрек, обвинение, обида, оскорбление, вызов, нападение, предостережение, совет, защита, оправдание» [см. об этом: 1, с. 169–170]. И это еще далеко не полный список семантических типов реплик в драматических сочинениях Р. Ханиновой.

Однако все пьесы автора разные, и вопрос, что именно создает впечатление бытовой *разговорности* как эстетической категории для изображаемого времени, особенно в исторических пьесах, — не представляется праздным. Это целый ряд языковых факторов — специфический отбор лексико-семантических средств, их стилистические возможности, синтаксическая организация драматического текста, интонационные особенности, жанр диалога / полилога и даже стиль ремарки, участвующей в развитии и продвижении действия.

Объектом для исследования в настоящей статье послужила интересная и своевременная, на наш взгляд, одноактная пьеса «День рождения», написанная в 2013 г., имеющая не менее интересную творческую историю, заметки о которой сохранились в личном архиве Р. Ханиновой. Обратимся к ним.

«В детстве мой сын читал книжку Эдуарда Успенского про крокодила Гену и Чебурашку, смотрел мультфильм “Чебурашка”, где есть “Песенка крокодила Гены” на слова А. Тимофеевского и музыку В. Шаинского. В припеве особенно запомнились ему строки: “К сожаленью, день рожденья – / Только раз в году!”. Многие дети помнят волшебника в голубом вертолете, который может прилететь, бесплатно показать кино, поздравить с днем рожденья и оставить в подарок пятьсот эскимо.

Эти впечатления повлияли на Ильяса так, что он стал фантазировать на тему “День рожденья каждый день”. Он придумал волшебника, исполняющего все желания, мальчика, празднующего несколько дней подряд свой день рожденья, а потом отказавшегося от такого волшебства, потому что не успевал жить: каждый день — новый день рожденья. Этот сюжет я помогла сыну-третьекласснику оформить как рассказ (напечатан в журнале “Байр” в 2002 году под названием “Необдуманное желание”), хотя, может, это и сказка.

В рассказе есть мотив зеркала, в котором маленький мальчик каждый день видит свое отражение: оно меняется, поскольку ребенок растет, и такая “скоропостижная” жизнь пугает героя.

Когда я задумала написать одноактную пьесу для детей по просьбе черноморского писателя Душана Дюришича (он готовил детскую книжку для издания) в 2013 году, вспомнила рассказ своего сына и взяла за основу историю постоянного дня рожденья. Кстати, эта пьеса переведена Душаном Дюришичем на черноморский язык и опубликована в моей хрестоматии по калмыцкой литературе для детей и юношества “Материнский хлеб” (Элиста, 2015) в оригинале и в черноморском переводе.

Алексей Одинец перевел на белорусский язык “День рождения” в июне 2017 года. После первого варианта я предложила заменить некоторые подарки в пьесе вещами, носящими более современный признак (например, смартфон), с чем переводчик согласился. Внесла также конкретную дату дня рождения маленького героя — день рождения своего сына.

Зеркальный мотив в пьесе трансформировался в зеркального мальчика по имени Ланас — перевернутое калмыцкое имя Санал. Такие аналогии есть и в сказке Виталия Губарева “Королевство кривых зеркал” (1951) с девочкой Олей и Яло — ее зеркальным отражением. Когда писала свою пьесу, не перечитывала эту сказку. Так что нельзя говорить о прямом заимствовании этого сюжета.

Сознательно ограничен круг персонажей, чтобы можно было ставить спектакль, не озадачиваясь количеством актеров-исполнителей, а также место необыкновенного события — обычная комната типичной квартиры.

Пьеса соединила в себе фантастические элементы зазеркалья и зеркального мальчика с реальной ситуацией дня рождения школьника младшего возраста. Несмотря на забавную фабулу, пьеса включает философский аспект бытия» [6].

В переписке с автором пьесы белорусский переводчик Алексей Одинец отметил: «По поводу дней рождения написано, казалось бы, уже всё, что только можно, но, оказывается, есть ещё ракурсы, с которых можно её раскрывать. Это прекрасно. <...> Да, очень знакомое чувство, когда, казалось бы, написано уже практически идеально, но перечитываешь очередной раз — и находишь ещё какую-то детальку, с которой всё будет ещё идеальнее. Такое вот бесконечное стремление к совершенству. В конце концов, это святое право автора.

По моему ощущению, с конкретной датой вся история воспринимается более реалистично и более лично (всё-таки каждый писатель пишет прежде всего о себе, пусть даже очень опосредованно). Кстати, у меня ещё в очень давние годы при чтении любимых книжек с описанием дней рождения тоже возникал вопрос: а какого, собственно, числа всё происходит?» [3].

Это пьеса, как может показаться на первый взгляд, — для детей, но ставятся в ней далеко не детские вопросы, адресуемые миру взрослых: как воспитать настоящего человека, сформировать его моральный и нравственный облик, суметь вовремя исправить собственные ошибки, быть чутким и внимательным к ребенку. И все это в непринужденной, ненавязчивой и даже шуточной форме, напоминающей «игру всерьез», которой так не хватает нам в круговороте повседневности. Действительно, все начинается с детства — становление, укрепление и развитие человека, формирование личности, но, к сожалению, у нас все меньше появляется современных пьес для детей, детская драматургия претерпевает трудные времена, хотя диапазон тем для нее широк.

Однако обратимся к лингвистическому анализу текста пьесы, приближенного к спонтанной устной речи. Что же создает в нем впечатление доминирующей *разговорности*?

Следует отметить, что, говоря о *разговорности* как эстетической категории, мы имеем в виду языковые черты — лексические и синтаксические — спонтанной устной речи, служащие специальными сигналами в художественном тексте, отличающие ее от других стилей литературного языка. В научной литературе (см. труды О. Б. Сиротининой, М. Б. Борисовой, Т. Г. Винокур, Г. С. Куликовой и др.) имеется множество различных точек зрения по поводу характера отражения РР в художественном диалоге (стилизация, имитация, типизация, копирование и др.). На наш взгляд, в тексте данной пьесы имеет место именно стилизация разговорной речи. Это «...намеренное построение художественного повествования в соответствии с принципами организации языкового материала и характерными внешними речевыми приметам, присущими определенному стилю речи, социальной среде, исторической эпохе, литературному направлению, жанру, разновидности речи, которые избираются автором как объект имитации» [2, с. 492].

Анализ словарного состава текста пьесы Р. Ханиновой показывает, что впечатление разговорности создается яркой атмосферой непосредственности и непринужденности, сообщаемой различным диалогам (например, беседе Санала с его зеркальным отражением в первой сцене) разговорной и эмоционально-оценочной лексикой, междометиями, зафиксированными в современных толковых словарях как разговорные — «*привет, сыночек, папа, мама, малыш, вещи (перен.), ух!*»:

«Санал: **Привет, привет!** А ты знаешь, что у меня сегодня день рождения? Нет? Да, представь себе, день рождения! А что это значит? Не знаешь? А это такой день, когда тебя все любят, дарят подарки, хвалят, желают много приятных **вещей!** В общем, одно удовольствие, собственный праздник!..

Голоса: **Сыночек!** Можно войти?..

Санал (своему отражению): **Привет!** Вчера у меня день рождения был! С подарками, поздравлениями, гостями! **Ух, и повеселились!**» [5, с. 199–200].

Придают драматическому диалогу разговорный характер и разного рода эмоциональные обращения, передающие нежность и любовь родителей к своему сыну («Родители (наперебой). **Милый наш малыш,** поздравляем с днем рождения!.. Мама. Как можно забыть, что ты просил, **сыночек!** Все подарки в гостиной!..), восклицания-релятивы типа «еще бы!» («Мама. Ты ведь помнишь, что заказал в прошлый раз? Санал. **Еще бы!**..); слова «да» и «нет», выполняющие роль однословных номинаций в реплике с лексическим повтором («Санал (недоверчиво). И вас это не удивляет? Папа. **Нет!** Мама. **Нет,** конечно!»); слово «такой», имеющее неточную смысловую конкретизацию и проясняемую интонационно лишь в пределах данного диалогического единства («Санал (своему отражению). **Привет!** Вчера у меня день рождения был! С подарками, поздравлениями, гостями! **Ух, и повеселились!** Жаль, что день рождения один раз в году бывает! Понятно, конечно, что не каждый день рождаешься. А все-таки обидно! **Такой** праздник и один день!.. А это **такой** день, когда тебя все любят, дарят подарки, хвалят, желают много приятных вещей! Ланас! Верни все назад! Я не хочу **таких** праздников!..») [5, с. 199–202], широко распространенные в обыденной речи и используемые автором с целью создания правдоподобия произносимых реплик.

Действенным эмоциональным и ритмизирующим прозаический текст приемом Р. Ханиновой является обращение к лексическим повторам, выразительность которых наиболее ощутима на небольшом текстовом пространстве как диалога, так и полилога. («Родители (наперебой). **Милый наш малыш,** поздравляем с днем рождения! **Этот день – самый лучший, самый счастливый, самый чудесный!** В этот день исполняются все желания!») [5, с. 202].

С одной стороны, лексический повтор является признаком разговорности текста, с другой — сильным средством смысловой и синтаксической связи реплик в драматургическом произведении, особенно если дублируется вопросно-ответный порядок расположения членов предложения:

«Санал (торопясь к двери). И футбольный мяч **не забыли?**

Папа. **Не забыл!**

Санал. А теннисную ракетку **купили?**

Папа. **Купил!**

Санал. А футболку с надписью «Чемпион» **нашли?**

Мама. **Нашла, сынок!**

Санал. А велосипед?

Родители (хором). А как же!» [5, с. 202].

Или конструкция с переспросом, передающая в одной из диалогических ситуаций крайнее удивление героя пьесы, его эмоциональное состояние:

«Зеркальное отражение Санала.

Зеркальный мальчик. Меня зовут Ланас. Загадай свое желание про день рождения, и я его исполню!

Санал (все еще сидя на полу). **Зеркальный мальчик?** Ты в зеркале живешь? Ты меня не разыгрываешь? Или я еще не проснулся?..» [5, с. 200–201].

Впечатление непосредственности диалогического общения в пьесе несут и разнообразные синтаксические сигналы разговорности, активно участвующие в раскрытии образа героя, его характера, а также в развитии действия. Как показал анализ, их удельный

вес в диалогах, по сравнению с лексическими сигналами, более высок, отличается большим разнообразием.

В небольшой по объему, но семантически емкий текст широким потоком вливаются эллиптические и односоставные предложения, структурная и смысловая неполнота которых легко восполняется самим содержанием реплик («Конечно, можно!», «Верни все назад!», «Не бойся праздников!», «Вернул», «Кому спасибо?», «Сейчас, сейчас!», «Спасибо вам», «Не обманул!»), двуглагольные паратаксические конструкции, первым членом которых часто выступают глаголы движения («Беги, посмотри!», «Лучше *пойдем смотреть подарки!*»), особый порядок слов с препозицией второстепенных членов предложения («Санал. *Вчера у меня день рождения был! С подарками, поздравлениями, гостями!..*»), сочинительные синтаксические связи с союзом «а», начинающие реплику, что, безусловно, усиливает ярко выраженное разговорное начало художественного текста («Санал. ... *А ты знаешь, что у меня сегодня день рождения? ... А как вы радуетесь, что я у вас есть!*; Зеркальное отражение Санала. *А ты сегодня закажи день рождения;* Ланас. *А сегодня решил поблагодарить за внимание... А мне сколько лет?*») [5, с. 199–202]. В одной из сцен пьесы сочинительные конструкции создают яркий лексико-синтаксический параллелизм реплик диалога Санала с родителями в совокупности с выразительным приемом градации — семантическим накоплением, подводя развитие действия к кульминации и развязке:

«Санал (*озабоченно*). Если у меня сегодня новый день рождения, значит мне уже не одиннадцать, а двенадцать лет!

Родители (*хором*). Двенадцать!

Санал (*задумчиво*). А ведь вчера было одиннадцать.

Родители (*хором*). А сегодня двенадцать!

Санал (*обеспокоенно*). А завтра тринадцать, что ли?

Родители (*хором*). А послезавтра четырнадцать!

Санал (*возвращаясь к родителям*). А послепослезавтра пятнадцать?» [5, с. 202].

С эллиптичностью связаны и характерные добавления в речи героев пьесы, свойственные русской разговорной речи, иногда это и самопояснения, напоминание, уточнение каких-либо фактов:

«Санал (*нетерпеливо*). Ланас, привет. Ты помнишь свое обещание? *Про мой день рождения?..*

Зеркальное отражение Санала. *Зеркальный мальчик. Меня зовут Ланас*. [5, с. 200].

Еще А. С. Пушкин в 1836 г. отмечал некоторые особенности разговорного синтаксиса: «Может ли письменный язык быть совершенно подобным разговорному? Нет, так же, как разговорный язык никогда не может быть совершенно подобным письменному. Не одни местоимения *сей* и *оний*, но и причастия вообще и множество слов, необходимых обыкновенно, избегаются в разговоре. Мы не говорим: карета, скачущая по мосту, слуга, метущий комнату; мы говорим: которая скачет, который метет и пр., заменяя выразительную краткость причастия вялым оборотом» [см. об этом: 4, с. 95].

В пьесе Р. Ханиновой «День рождения» также отражается черта разговорного синтаксиса — полное отсутствие причастных оборотов, замена их разнообразными придаточными предложениями, экспрессивными конструкциями — вопросительными и восклицательными, парцелляцией — в заключительной реплике Санала (дроблением текста на отдельные сегменты):

«Родители. *Да с кем ты разговариваешь? Кому спасибо? Что ты понял? Лучше пойдем смотреть подарки!*

Санал (*обнимая родителей поочередно*). *Папа, мама, я так рад, что день рождения бывает раз в году! Я целый год буду счастливым — ведь мне всего одиннадцать лет. Ура-а!*

Папа. *Я не совсем тебя понял, сынок. Но если ты рад, то и мы рады.*

Мама. *Ну а подарки мы будем смотреть?*

Санал (*весело*). *А их никто не отменяет! Пойдемте смотреть. Ура! Мне одиннадцать лет!*» [5, с. 202].

Таким образом, разговорность слога пьесы «День рождения» создана специфическими средствами разговорной речи — лексическими и синтаксическими, выполняющими стилистические функции стилизации устной речи в художественном диалоге, отражающими многие живые языковые процессы современности.

Исследование драматического диалога в драматургии Риммы Ханиновой в аспекте стилизации разговорной речи позволит обнаружить новые интересные факты.

Литература

1. Котяева Н. С. Лексические заимствования в русском литературном языке второй половины XVIII века (на материале комедий): дис... канд. филол. наук. – Тамбов, 2016. – 225 с.
2. Лингвистический энциклопедический словарь / под. ред. В. Н. Ярцевой. – М.: Сов. энцикл., 1990. – 682 с.
3. Одинец А. Переписка с драматургом. 2017 г. // Из личного архива Р. Ханиновой.
4. Сиротина О. Б. Современная разговорная речь и ее особенности. – М.: Просвещение, 1974. – 144 с.
5. Ханинова Р. День рождения // Ханинова Р. М. Материнский хлеб [Текст]: Хрестоматия по калмыцкой литературе для детей и юношества. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2015. – С. 199–202.
6. Ханинова Р. О пьесе «День рождения». 21.08.2020 г. // Из личного архива Р. Ханиновой.

Е.М.Мальцева, С.Н. Цеденова
г. Элиста, Россия

ФОЛЬКЛОРНЫЕ МОТИВЫ В ПРОЗЕ О. МАНДЖИЕВА

Аннотация: В статье рассматриваются фольклорные традиции в произведениях известного калмыцкого писателя О.Л.Манджиева, создавшего в своих произведениях национальную картину мира. «Дорога в один дун», «Амуланга», «Острию копья», «В год барса», «Скачки» повести и рассказы писателя стали явлением в современной калмыцкой литературе.

Ключевые слова: О.Манджиев, творчество, проза, фольклорные мотивы, пословицы, поговорки, сказки, легенды, благопожелания.

Олег Манджиев вошел в калмыцкую литературу в 70-80-х гг. XX в. В творчестве писателя отражаются основные черты национального миропонимания. Олег Манджиев родился в Сибири в 1949 году. Какая ни есть, но это была его родина. А о настоящей Родине, о Калмыкии, он знал только по рассказам родителей. В далекой Сибири семья Олега Манджиева воспитала его на народных традициях и обычаях, на разных жанрах фольклора (сказок, легенд, обрядовой поэзии, пословиц), что делает язык его произведений наиболее насыщенным изобразительными элементами.

Калмыцкий писатель Олег Манджиев – автор таких произведений, как «Амуланга», «Дорога в один дун», «И вечно возвращаться», «Мальчишка с бантиками» и т.д. Основная тема его творчества – становление молодых людей, а также выбор своего места в жизни.

Повести и рассказы О.Манджиева представляют большой интерес, так как служат достаточно надежным источником информации (в художественной форме) по вопросам национальной и этнокультурной идентичности. Очевидно влияние на творчество писателя фольклорных традиций, структуры национального мышления и мировидения, картины мира, созданной народным знанием и опытом («Дорога в один дун», «Скачки», «Амуланга» и др.). Национальная идентичность автора просматривается, прежде всего, в «преломлении» самого

материала, в принципе стилистического повествования, во взгляде на окружающий мир, в стремлении передать аксиологический ориентир своего народа. Отсюда все повести и рассказы О. Манджиева пронизаны калмыцким духом, а в каждом высказанном слове ощущается глубокая внутренняя работа души писателя («Дорога в один дун», «Скачки», «Амуланга», «И вечно возвращаться», и др.).

Герои его произведений, равно как и сам автор, верны ценностям, родовым и этническим. «Оседлость» человека в семейно-родовой традиции, знание своих корней, уважение и сохранение заветов предков, национального прошлого народа - вот главная опора сохранения гармонии отношений в мире, нравственного и человеческого в людях.

В 1988 году в литературно-художественном журнале «Теегин герл» впервые вышла в свет его повесть «Дорога в один дун». В повести он ставит одну из главных задач перед подрастающим поколением право называться достойными и настоящими людьми. Мысли водителя в произведении тому свидетельство: *«Мнишь себя пупом земли. Ничего, парень. Прополоскает жизнь пару раз, отожмет, высушит, горячим утюгом прогладит, тогда и поглядим, чего ты стоишь. Крепок корнем или труха внутри»*[7, с.13].

Литература и фольклор, фольклор и литература создают единство теории и практики. Через фольклор в произведениях проникают народная мудрость, вековой опыт народа, его мировоззрение, чаяния и надежды. О.Манджиев широко используются пословицы и поговорки, благопожелания, легенды.

Пословицы и поговорки являются необходимым художественным элементом языка произведений О. Л. Манджиева. Они используются автором для характеристики героев, выражают отношение автора к событиям, подчеркивают развитие действия, способствуют созданию национального колорита («*Познав самого себя, постигнешь Вселенную*», «*Барса за хвост не берут, а взявши – не отпускают*», «*настоящий мужчина – раб своего слова*», «*молодость печется о своем благе, старость – о благе всех*», «*Два арбуза одной рукой не возьмешь*», «*Чистую воду, как не взбалтывай, она не замутнеет*», «*Когда овца страдает, то и ягнятам беда*», «*Сколько муха не прихорашивается, все равно жаворонком не станет*»). Большую роль пословицы и поговорки играют в раскрытии характера героев, помогают объяснить мотивы поведения человека. Пословицы и поговорки даны в авторской речи, в языке действующих лиц, помогают раскрытию главной темы произведения. Автор вкладывает пословицы и поговорки в речь героев с большим жизненным опытом. Это старик Харцха («*Острию копья*»), старик Мерген («*Амуланга*»), Дава («*Скачки*»), старый чабан («*Змея*»). Они играют большую роль в сохранении и передаче последующим поколениям национальных традиций, их авторитет непререкаем.

Песни используются как средства художественного изображения жизни, помогают раскрытию внутреннего мира героя, характеризуют отношения между героями, являются композиционно необходимым элементом. Она отражает лучшее, исконное, что есть в характере скотовода: трудолюбие, поэтичность души, удалство. Она играет исключительно важную идейную и эстетическую роль в рассказах и повестях писателей о жизни народа, выступая элементом народной культуры.

Автор в повести использовал один из древнейших фольклорных жанров, особый вид устного народного поэтического творчества калмыков – благопожелания (йөрэлмүд). Благопожелания распространены очень широко, до наших дней сохраняются в живом устном бытовании и, более того, в устной традиции народа являются самым активным жанром («*Да будет у тебя полный подол сыновей и полное одеяло дочерей*»). Включение в ткань повествования благопожеланий и восхвалений закономерно и вызвано не только эстетическими потребностями, но и функциональными возможностями данного жанра.

Калмыцкие легенды своими корнями уходят вглубь веков, и некоторые из них отражают еще период становления ойратских племен. Легенды донесли до нас многие древние элементы, которые характеризуют древние воззрения наших далеких предков. Легенды занимают значительное место в творчестве писателя. Устами старого чабана Мергена автор живописным художественным языком раскрывает суть легенды «Три

кургана»: *«По древнему преданию хан Хо-Урлюк, приведший калмыков в Россию, насыпал эти могучие курганы, захоронив под ними любимых воинов. Но со временем дожди и ветры разрушили насыпи, и, спустя три века, превратились они в пологие холмы, заросшие невзрачной жесткой травой. Но легенда об этих войнах продолжала жить в народе. Три кургана – три воина, охранявшие входы в верхний, нижний и средние миры». Дается описание этих миров: «средний – в реке настоящего, нижний в реке прошлого, а верхний – будущего». Философское истолкование «трех истокам жизни»: «огонь Вселенной», «священный камень чиндамани», «третий глаз Будды»[6, 29]. Автор рассматривает жизнь человека, как «два начала, давшие ему жизнь: великое, устремленное ввысь, и звериное, алчущее крови и разрушения». О. Манджиев как писатель-психолог раскрывает бесконечную глубину человеческой души, в которой есть хорошее и плохое, доброе и злое.*

В повести отражена передача народных знаний, посредством фольклора (поговорок, поговорок, благопожеланий, легенд) устами старого чабана Мергена к его внучке Амуланге, от нее к сверстникам, которые через эти знания приобщаются к общечеловеческим ценностям, заложенным в духовном наследии калмыцкого народа.

В повести «И вечно возвращаться», где автор рассказывает о послевоенном сибирском детстве, вводится легенда о калмыцком Батыре, попавшем в плен к татарам. Ему было четырнадцать лет, родился он в год барса, в месяц змеи. Поэтому он был силен и храбр, как барс, хитер и ловок, мудр, как змея. Когда татары решили казнить Батыра, так и не узнав у него, где хранится клад его рода, он попросил исполнить его последнюю просьбу, проститься с конем. Татарский хан подумал, в крепости воины стоят с луками и копьями вокруг стены, ворота железом обитые заперты, не уйти калмыцкому богатырю. И разрешил хан Батыру попрощаться с конем. Вывели из подземной конюшни коня. Сел на него Батыр и начал скакать по двору крепости. Смеется хан, смеются воины, а Батыр рукой уши коня щупает, ждет, когда они горячими станут, чтобы перепрыгнуть через высокую крепостную стену. Перепрыгнул Батыр через крепостную стену, только задним копытом конь задел один зубец и тот отвалился.

В повести «Острию копья» О.Манджиев вводит легенду о происхождении местности, которую рассказывала герою мать: *«Давным-давно проезжал мимо этих мест гелюнг. Было ему ночью видение, что придет время – великое злодеяние совершится на семьдесят полетов стрелы вокруг. Птицы не будут пролетать над этим краем. Змея – и та не будет здесь ползать. Беда великая навсегда поселится в этих краях, люди убоятся проезжать по этим местам и во веки веков не поселятся на проклятой земле.*

Годы шли, а пророчество гелюнга не сбывалось. И стерлись бы в народе его слова, в прах развеялись бы в людской памяти – старики и те смутно помнили эту легенду – но в сорок третьем году расстреляли здесь фашисты несколько семей вместе с детьми и стариками, и легенда снова вспомнилась, возродилась в памяти.»[2, с. 44]

Темой рассказа «Скачки» послужили скачки – важное в жизни степняков соревнование людей и лошадей, дающее возможность продемонстрировать свойства всадников, знание ими психологии животных, людей в момент накала страстей.

Участие в скачках героя рассказа формирует структуру произведения: ожидание скачки, напряженная борьба участников, победа. В центре внимания писателя два героя: Дава, пожилой калмык, сельский житель, и Наран, молодой калмык-студент, работавший у него подпаском во время каникул и участвующий в праздничных скачках. Мысль писателя в том, что село хранит народные обычаи, а город их забывает. Поэтому человек, отрываясь от природной народной жизни, не только перестает вести традиционный образ жизни, но нарушает ее моральные принципы.

На скачки съехались люди со всей Сарпинской низменности, где происходит действие рассказа. Застывшие машины писатель сравнил со зверями перед прыжком, шумных и ловких мальчишек, сновавших между телегами, – с разноцветными кузнечиками, репродуктор – с тупой бычьей головой, токуги-украшения на концах женских чехлов-

накосников – с маленькими рыбками, бухгалтер казался Нарану серым и сухим, как вяленая вобла, степь – широкой и гладкой, как ладонь.

Наран нечестно побеждает в скачках, нарушая закон степи, о котором говорит ему старый калмык Дава: *«Старый закон гласит: когда не скачет лучший наездник, победы не существует. Таков закон степи. Если человек упал, то дай ему возможность подняться.»* Ты еще этих законов не знаешь, пот Но победа теперь не радовала его, несмотря на все оказанные по традиции ему почести: подношение пиалы с кумысом, девичий танец «чичирдык» – подарок победителю, приз в виде живого барана и каракулевой шкуры. И только после разговора с Давой, объяснившим ему неподобающее для степняка поведение во время скачек, молодой человек осознал, что жажда победы ничто перед законами предков. Победа любой ценой безнравственна. И старый чабан подбодрил юношу, не знавшего степных законов, сказав, что он скачет хорошо, быть ему лучшим наездником. То есть Дава понял, что городской житель допустил оплошность, не сознавая, и теперь может исправиться, когда ему указали на ошибку. Это свидетельствует о доверии старшего поколения к младшему, потому что Дава уже проверил Нарана в чабанской работе, они вместе второй год. [3, с.37].

В повести «И вечно возвращаться» О.Манджиев часто обращается к калмыцким традициям и обычаям. Родители Нарана и Джиргала, учат детей, растущих вдали от родины, обычаям предков: *«Калмыцкий обычай велит помогать человеку в беде – знакомый или незнакомый этот человек – все равно помоги. Сегодня ты помог одному, а завтра другой поможет тебе.»*[5, с.150]

Этот обычай родился давно, когда калмыки кочевали по бескрайней степи. Расстояния между хотонами были огромные и навещали друг друга редко – только в особых случаях. Вряд ли кто отваживался бы загонять коня, покрывая огромные расстояния в тысячу дун, чтобы навестить соседа ради простого любопытства. Палящее солнце, сорокапятиградусная жара или, наоборот, резкий, тяжелый, ледяной ветер, снег, буран – еще и это отбивало охоту у любителей погостить. Вот почему для калмыка гость – праздник. Гость – это и новости, и беседа, и большое событие. Зря в дальние хотоны не ездили, поэтому хозяева и не спрашивали гостя ни о чем в первый вечер. Надо накормить, уложить спать – дороги-то длинные, тяжелые. *Так складывался этот обычай. Иначе в степи не проживешь. Степь диктует свои законы. Иногда они бывают суровы, но всегда справедливы. Кто их не придерживается, тот погибает, потому что со степью играть нельзя- она не любит пустых забав и игр. Она сурова, чтобы совладать с ней, надо идти друг другу на помощь, не жалеть ничего для спасения другого. Иначе тебе не придут на помощь в трудный момент. Этот закон степи мои родители пронесли через всю жизнь»*[5, с.150]

Обычаи и традиции, фольклорные произведения, отраженные в прозе О.Манджиева, выражают непосредственную жизнедеятельность народа, сосредоточивая в себе священные знания о традиционной культуре. Герои произведений О.Манджиева наиболее ярко выражают преемственность духовного, художественного опыта калмыцкого народа, который сохраняется и в наше время.

Литература

1. Зумаева Д.Ю. Проблема нравственной памяти в повести О.Л.Манджиева «Дорогая в один дун» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2011, № 2, с. 145-149
2. Манджиев О. Острию копья. –Элиста, 1976, 103 с.
3. Манджиев О.Скачки.-Элиста,1979, 75 с.
4. Манджиев О. В год барса.-Элиста,1979, - 159 с.
5. Манджиев О. И вечно возвращаться. –Элиста, 1983, с. 207
6. Манджиев О. Амуланга.-Элиста, 1987, с.91.
7. Манджиев О. Дорога в один дун. –Элиста, 1988, с. 207

БОРТАЛ ХОТЫН ЖАНГАРЧ БАДАЙ ЖИЧ ТҮҮНИЙ «ЖАНГАР»-ЫН УЛАМЖЛАЛЫН ТУХАЙ ӨГҮҮЛЭХ НЬ¹

Товч агуулга: 2018 оны 8 сарын 17-30-ны өдөр Өвөр монголын Их Сургуулийн «Жангар» судлалын төвийн хээрийн шинжилгээний ангийн Д. Тая профессор, Үжин, Бо. Саранчимэг, Мэ. Надмидцэрэн, Н. Надмидцэрэн нараас БНХАУ-ын хойт Шинжианы монголчуудын суурьшин амьдарч буй зарим хот, шянь, балгасд очиж тэднэй «Жангар» уламжлалын өнөөгийн байдлыг ойлгох зорилгоор «Жангар»-ын тухай хээрийн шинжилгээ хийжээ. Өгүүлэлд голдуу тус удаагийн хээрийн шинжилгээний бодит материал ба урьдах хамия бүхий мэдээ сэлтд суурилж Шинжианы Бортал монгол өөртөө засах жөү-ийн Бортал хотын жангарч Бадай жич түүний хайлсан «Жангар»-ын тухай урьдын тэмдэглэл, жангарчийн намтар түүх, «Жангар»-ын цуглуулга ба нөөц, «Жангар» хайлалгын хэв намба, түүний «Жангар»-ын тухай үзэл ойлголт зэрэгийг ерөнхийлөн өгүүлж, цаашидын судалгаанд түүний хайлсан «Жангар»-ын агуулгыг гүнзгийрүүлэн судлахын чухал ач холбогдлыг хураангуйлав.

Түлхүүр үг: «Жангар», Борталын жангарч, Бадай, хээрийн шинжилгээ

Шинжианы Борталын монгол өөртөө засахжөү-ийн Бортал хот, Рашаан шянь(сум) ба Жиг шяньд нэг хэсэг цахар ба торгууд ястанар голлагсан монголчууд суурьшин амьдарч байдаг. Тэд бусад ойрад монголчуудтай адилхан эрт үеэс «Жангар»-ыг үе дамжин уламжлан залгамжилсаар иржээ. Бортал нутагт урьд өмнө Өрхэй Дархан, Мөнтгүр, Гүшай, Пүрэвжав зэрэг дээр нэг үеийн алдарт ахмад жангарчид байсан бөгөөд одоо ч гэсэн Норов, Бадай, До. Баяндай ба түүний шавь Баяртай, Батбаяр гэх мэтын идэр залуу жангарчид ар араасаа гарч «Жангар»-ыг өвлөн уламжилж байгаа юм. Төдөлгүй Бортал нутгийн жангарчид бусад Шинжиан ойрадын жангарчидтай адил их төлөв ахмад – идэр – залуу хэмээх гурван үе дамжин уламжилж одоо болтол «Жангар»-ыг амьд аман уламжлал байдлаар өвлөн залгамжилсаар байгаа. Урьдын Бортал нутгийн «Жангар»-ын тухай судалгааны байдлыг үзвэл, эрдэмтдээс голдуу 20-р зууны сүүлчээр Шинжиан Ойрадчуудын дунд явуулсан хээрийн шинжилгээний материал ба хамаарал бүхий мэдээ сэлтэд суурилж Бортал нутгийн Мөнтгүр, Пүрэвжав зэрэг ахмад нэг үеийн жангарчдын хайлсан «Жангар»-ын бөлөг ба түүнд холбогдох судалгааны бүтээлийг хэвлэн нийтэлсэн нь арвин байдалтай. Гэтэл Пүрэвжавын хүү Бадай зэрэг жангарчийн үе удаман залгамжилж яваа залуу идэр нэг үеийн жангарчийн тухай судалж шинжилсэн бүтээл харьцангуй цөөхөн байна. Бодтойгоор өгүүлбэл, Т. Жамцын «Туул Жангарын учир» [1], Ренчиндоржийн «Жангарын тухай өгүүлэх нь» [2], Д.Таяа-ийн «Жангарчийн судлал» [3] ба Сэцэнбатын «Шинжиан ойрадын Жангар уламжлал» [4] зэрэг эрдэм шинжилгээний ном буюу өгүүлэлд жангарч Бадайн тухай нэр төдий товч дурджээ. Үүнээс гадна Бадайн товч намтар буюу түүний «Жангар» уламжлалын тухай тусгайлан өгүүлсэн бүтээлийн хувьд Г. Мягмарын «Алдарт Жангарчийн хойчис, өв соёлын уламжлагч – жангарч Пүрэвжавын Бадайд сурвалжлан тэмдэглэв» [5] хэмээх тусгай сэдэвт ганцхан нийтлэл байх бөгөөд үүнд зохиогчийн зүгээс Бадайн «Жангар» уламжлалын талаар харуулсан алдар гавьяа, засаг захиргаанаас олгосон ируу алдариг магтаж сайшаасан нь гол болжай. Гэхд жангарч Бадай-ийн «Жангар»-ийн нөөц байдал, «Жангар»-ын тухай үзэл ойлголт, «Жангар» хайллын хэв намба зэргийг өгүүлж шинжилсэн зүйл харагдахгүй байна. Үүнээс гадна «Хар-Усуны Жангарын тахилга тахигсан 25 жилийн ойг дурсгах жангарчдын болон Жангар хайллын чуулган» [6]-ы материалд Бадайн товч намтар ба түүний мэддэг

¹ Тус Өгүүлэл нь БНХАУ-ын Гадаадад Суралцах Оютаатнууд Зоруулсан Суурь Мөнгөний Комиссын (CSC) Тэтгэлгийг хүртэв.

«Жангар»-ын бүлгийг танилцуулан тэмдэглэсэн боловч энэ тэмдэглэлд Бадайн төрсөн он ба түүний мэддэг «Жангар»-ын бөлөг нь бидний олж мэдсэнтэй адилгүй байгаа юм. Иймээс энэхүү өгүүлэлдээ 2018 оны 8 сарын 22 – 23-ны хооронд ӨИС-ийн «Жангар» судлалын төвийн хээрийн шинжилгээний ангийн Үжин, Бо. Саранчимэг, Мэ. Надмидцэрэн, Н. Надмидцэрэн нараас жангарч Бадайн тухай сурвалжилсан хээрийн шинжилгээний бодит материалдаа үндэслэн гаргасан жангарч Бадайн намтар түүх ба түүний «Жангар» уламжлалын тухай дүгнэлтийг өгүүлье.

НЭГ. ЖАНГАРЧ БАДАЙН НАМТАР

Өвөрмонголын Их Сургуулийн «Жангар» судлалын төвөөс явуулсан хээрийн шинжилгээний анги 2018 оны 8 сарын 22-ны өдрийн 21:15 цагаас маргааш өглөөний (8 сарын 23) 07:15 цаг хүртэл Бортал хотын Синфу Жиа юань(幸福家园) орон сууц хорооллын А блок 12-р байранд орших Бадайн гэрт очиж түүнийг сурвалжилсан сурвалжлагын материалыг үндэслэвэл:

Бадай, эрэгтэй, туулай жилтэй, 1963 оны 11 сарын 7-ны өдөр Бортал хотын Долоон тулга гэдэг газарт аав Пүрэвжав, ээж Булгайн гуравдугаар хүү болон мэндэлжээ. Бадайн бага насанд түүний ээж хүндээр өвдсөнөөс 1975 онд бага сургуулийн 2-р ангидаа сургуулиас гарч ээжийгээ асрах хүнд ачааг үүрч байжээ. 2 жилийн дараа буюу 1977 онд ээж нь насан өөд болж аавынхаа гар дээр өсчээ. Бадай малчин гаралтай, 2002 онд Дуутын овоо сумын Намлин Алтанцэцэгтэй гэр бүл болжээ. Бадайн гэргий Алтанцэцэг нь могой жилтэй, 1965 онд Бортал хотод төрсөн. Тэрээр Бадаитай гэр бүл болсны дараа Жавхлан хэмээх охин төрүүлсэн бөгөөд Жавхлан эдүгээ Бортал хотын хүүхдийн цэцэрлэгт ажиллаж буй. Бадай, Алтанцэцэг нарч одоо Бортал хотод амьдарч байна.

Бадай нь Цахарын Хөл улаан хошууны хүн, түүний ярьсанчлан удам судар, үе залгамжаас нь харахад, Шархүү – Пүрэвжав – Бадай – Жавхлан болно. Бадайн аав Пүрэвжав нь орон нутагтаа нэр алдартай жангарч, ерөөлч хүн байжээ. Тэрээр ухаан орсон цагаасаа эхлээд аавынхаа дэргэд «Жангар» хайлахыг чих тавин сонсож, «Жангар»-ыг анх сонирхож эхэлсэн бөгөөд 1986 оны зунаас аавыгаа дагаж Бортал нутагт «Жангарын овоо» босгох найранд оролцон «Жангар» хайлж, олон түмний бахархлыг төрүүлж чадсан нь түүний «Жангар» хайлах эхлэлийг тавьжээ. Ийнхүү Бадай анх аавынхаа дэргэд «Жангар» хайлахыг анхааран сонсдог байснаа сүүлдээ ааваасаа «Жангар»-ын 12 бүлгийг цээжлэж сурчээ. Хожим нь 1998 онд аав Пүрэвжав өвчний улмаас өөд болж, тэр цагаас эхлэн Бадай жангарч болох удмаа өвлөн үлдэж, бие даасан жангарч болсон бөгөөд урьд хожид олон арван шавь төрүүлсээр иржээ. Энэ тухай дэлгэрэнгүй өгүүлбэл: 2003 оноос эхлэн Бадай олон арван уран сайхны тоглолт, найр наадамд оролцож, интернет, радио телевиз зэрэг мэдээллийн хэрэгслүүдээр «Жангар» хайлж олонд танигдсан бөгөөд ойр хавийн Баянгол монгол өөртөө засах жөү, Ил хасаг өөртөө засах жөү, Ховогсайр монгол өөртөө засах шянь, түүнчлэн алс холын Өвөрмонголын Алша аймаг зэрэг алс нутгийн хүмүүс Бадайн хайлсан «Жангар»-ыг таалан сонирхдог болсон төдийгүй Бадайгаар «Жангар» заалгасан байна. Мөн түүнчлэн 2008 оноос эхэлж, Бортал мужийн Монгол дунд сургууль, Бортал хотын Сяо Еинпан (小营盘) балгас нь бага сургууль, Рашаан сянь Харбух балгас нь байрлан унших бага сургуулиудад долоо хоногт 5-8 цагийн хичээл орж, сургуулийн насны хүүхдэд «Жангар» хайлах ба товшуур хөгжимдөхийг зааж, бяцхан жангарчдыг сурган хүмүүжүүлж, «Жангар» туулийг уламжлан залгамжлах ажилд гарамгай зүтгэл үзүүлсэн байна. Энэ дашрамд Бадай ойрын төрөл садныхандаа ч «Жангар» зааж өвлүүлсэн удаатай. Тэрээр 2011 оноос эхлэн нагац Тэнжинд «Жангарын оршил бөлөг», «Хатуу хар Сансарын бөлөг», «Хүрэл Замбал хааны бөлөг» зэрэг 3 бөлөгийг заажээ. Мөн түүний ярьсанчлан, тэрээр 2017 оноос эхлэн өөрийн вичатаар дамжуулан «Жангар» хайлал сонирхдог олон газар нутгийн хүмүүст «Жангар» зааж уламжилж байна. Энэ мэтчилэн жангарч Бадай үндэстний өв соёлоо уламжлан залгамжлах маш олон шавь сурган хүмүүжүүлэхийн сацуу тууль судлаач Сэцэнбат, Дамиранжав, Өлзийсан нарын эрдэмтдийн тусгай сурвалжлага хийхийг хүлээн зөвшөөрснөөр «Жангар» судлалын эрдэм шинжилгээний ажилд ч өөрийн гэсэн хувь нэмрээ оруулсаар иржэй. Тэрээр 2007 оноос хойш өнөөг хүртэл Бүх Шинжианы «Жангар»-ын боловсролын ангид 2 удаа

суралцаж мэдлэгээ гүнзгийрүүлсэн төдийгүй нийт 11 шагнал хүртэж байжээ. Бадай мөн 2012 оны 6 сард Шинжиан Уйгарын Өөртөө Засах Орны Соёлын танхимаас олгосон Шинжиан Уйгарын Өөртөө Засах Орны дэсийн биет бус соёлын өвийн шилдэг уламжлагч, 2012 оны 12 сард БНХАУ-ын Соёл Урлагийн Яамнаас олгосон Улсын дэсийн биет бус соёлын өв - «Жангар»-ын төлөөлөгч чанартай уламжлагч хэмээх дээд дэсийн алдар гавьяаг олсон бөгөөд 2016 оны 4 сард Шинжиан Уйгарын Өөртөө Засах Орны хүний хүчний эх сурвалж ба нийгмийн батламжийн товчооноос баталж тараасан «Дээд зэргийн ардын урлагчны хэр тэнцсэн үнэмлэх» гардаж, шавь сургах дээд зэргийн ардын урлагчны эрхийг засгийн газрын албан батлахаар олгожээ. Үүнээс гадна, тэрбээр 2014 оны 10 сард МУ-ын Ховд аймаг, 2017 оны 5 сард ОХУ-ын Халимаг улсуудад тус тус уригдан «Жангар» хайлсан ба 2014 оны 7 сарын 13-ны өдөр Бортал хотод өглөөний 10:00 цагаас оройны 17:00 цаг хүртэл тасралтгүй 5 цагийн турш «Жангар» хайлснаар, Дэлхийн дээдамжилтын холбооноос Бадайд «Хамгийн урт хугацаагаар «Жангар» хайлсан дэлхийн дээд амжилт тогтоосон»-оороо рекорд эвджээ. Энэ мэт жангарч Бадай алдарт жангарчийн дээд түвшинд хүрсэн бөгөөд аавынхаа удмыг өвлөн залгамжилж ирсний зэрэгцээ улс орон, засгийн газраас түүнд олгосон гавьяа шагнал болон өөрийн бодит үйл хэрэг нь түүнийг дээд түвшинд хүрсэн удам дамжсан жангарч гэдгийг бусдач талаар баталсаар иржээ.

ХОЁР. «ЖАНГАР» ЦУГЛУУЛГЫН БАЙДАЛ БА ТҮҮНИЙ НӨӨЦ

Жангарч Бадайн «Жангар»-ын нөөц байдлын тухай зөвхөн 2013 оны 8 сарын 20-ны өдөр Хар-Усун хотын Салхит малжлын талбайд Хар-Усун хотын Сида Гоу (西大沟) балгасны Хэрэг Эрхлэх Зөвлөл, Салхит малжлын талбайн Хэрэг Эрхлэх Зөвлөл ба Хар-Усун хотын Жангарчдын нийгэмлэгээс эрхлэн гаргасан «Хар-Усуны «Жангар»-ын тахилгыг тахигсан 25 жилийн ойд зориулсан жангарчдын болон «Жангар» хайлах чуулган» [6]-ы материалд Бадайн мэддэг «Жангар»-ын бүлгүүдийг жагсаажээ. Тус материалд үндэслэвэл Бадай «Жангарын оршил бөлөг», «Хатуу хар Сансар», «Бөх мөнгөн Шигширгэ», «Уртухунай улаан Хонгор», «Хатуу хар Сансартай үзэлцсэн бөлөг», «Хүрэл Замбал хаан», «Хонгор» гэсэн 7 бөлөг хайлдаг тухай тэмдэглэжээ.

ӨИС-ийн «Жангар» судлалын төвөөс явуулсан хээрийн шинжилгээний анги 2018 оны 8 сарын 22-ны оройноос маргааш өглөө хүртэл Бортал хотын Шинфу Жиа Юань орон сууц хорооллын А блокийн 12-р байранд Бадайн гэрт очиж түүнийг сурвалжилжээ. Бадай, тус өдрийн оройн 21:15 цагаас маргааш өглөөний 07:03 цаг хүртэл шөнийн турш хээрийн шинжилгээний ангийнханд «Жангарын оршил бөлөг», «Хатуу хар Сансарын бөлөг», «Хожгор хөвүүн зүүдэрээ Ар бумбын орныг аварсан бөлөг», «Араг улаан Хонгор хүрэл Замбал хааны хөвүүн Хонгортойбайр барилдсан бөлөг», «Баяндалай хааны хөвүүн хүнд гарт Саварын гэрлэсэн бөлөг», «Хүнд гарт Савар ах дүү гурван мангастай барилдсан бөлөг», «Алдар Богд ноён Жангартай ах дүү барилдсан ерийн есын жилийн газарт байсан Баянцагаан Хаан», «Баянцагаан хааны хөвүүн Бамын улаан хонгорын гэрлэсэн бөлөг» зэрэг 8 бөлөг хайлж дүрс бичлэг хийлгэжээ. Энэ нь урьдын «Хар-Усуны «Жангар» тахилгын 25 жилийн ойд зориулсан жангарчдын болон «Жангар» хайлах чуулган»-ы хурлын материалд тэмдэглэсэнтэй адилгүй байна. Даруй гарчгаас харахад, жангарч Бадайн мэддэг «Жангар»-ын бөлөг нь 7 бөлөг биш, харин түүнээс гадна бас хээрийн шинжилгээний ангид хайлж өгсөн «Хожгор хөвүүн зүүдэрээ Ар бумбын орныг аварсан бөлөг» хэмээх 1 бөлөг, нийт 8 бөлөг «Жангар»-ыг хайлж чаддаг байна.

Бадайгаас авсан сурвалжлагыг үндэслэвэл, тэрээр аав Пүрэвжаваасаа 12 бөлөг «Жангар» сурсан гэдэг. Гэтэл жангарч Бадай ааваасаа сурсан тэдгээр бүлгүүдийн гарчгийг нарийн өгүүлээгүй. Хэрвээ тэрээр хээрийн шинжилгээний ангид ааваасаа сурсан «Жангар»-ын бүлгүүд хайлсан гэж бодвол үүнд хээрийн шинжилгээний ангид 8 бөлөг хайлж өгсөн ба бусад 4 бүлгээ мартсан, эсвэл ямар нэгэн шалтгаанаас болж хайлаагүй гэж үзэж болно. Жангарч Бадайн хээрийн шинжилгээний ангид хайлж өгсөн 8 бөлөг «Жангар» ба түүний аав Пүрэвжавын хайлсан «Жангар»-ын бүлгүүд (бодитоор хэвлэлд орсон бөлөг)-ээс үзвэл, үүнд «Хатуу хар Сансарын бөлөг» ба «Араг улаан Хонгор хүрэл Замбал хааны хөвүүн Хонгортой байр барилдсан бөлөг» нь гарчгийн хувьд их төлөв адилхан байна. Д. Таяагийн

«Жангарчийн судлал» [3] хэмээх номонд өгүүлснээр Ойрад жангарчдын «Жангар»-ын хэвлэгдэхуны байдлыг үзүүлсэн хүснэгтийг ажиглавал, «Хатуу хар Сансарын бөлөг» ба «Араг улаан Хонгор хүрэл Замбал хааны хөвүүн Хонгортой байр барилдсан бөлөг» гэсэн 2 бүлгийг 4 өөр нутгийн жангарч хайлсан гэж тэмдэглэсэн ба Пүрэвжавын хайлсан «Отхон улаан Хонгор авга эцгээ хайсан бөлөг» нь бусад нутагт хайлж байгаагүй онцгой бөлөг болох тухай өгүүлжээ. Өөрөөр хэлбэл, Пүрэвжавын хайлсан «Отгон улаан Хонгор авга эцгээ хайсан бөлөг» хэмээх онцгой бүлгийг тэрээр хүү Бадайдаа уламжилсан байх боломжтой. Гэтэл Бадай-бээр энэхүү «Жангар»-ын онцгой бөлөгийг ааваасаа сурч өвлөн авсан эсэх нь тодорхойгүй байгаа нь харамсалтай. Үүнээс гадна, аав хүү хоёрын хайлдаг «Хатуу хар Сансарын бөлөг» ба «Араг улаан Хонгор хүрэл Замбал хааны хөвүүн Хонгортой байр барилдсан бөлөг» гэсэн 2 бөлөг нь гарчгийн хувьд адил бөгөөд тус 2 бүлгийг Бадай аав Пүрэвжаваасаа сурсан гэдгийг магадлаж болно. Бусад 6 бүлгийн гарал үүслийн тухайд Бадай тодорхой өгүүлээгүй юм. Ийнхүү Бадай ааваасаа «Жангар»-ын 12 бүлгийг сурсан гэх боловч түүний аав Пүрэвжавын хайлсан «Жангар»-ын бүлгүүд, даруй урьд өмнө баттай хэвлэгдсэн, хэвлэлд орсон бөлөг ба Бадайн тус удаагийн хээрийн шинжилгээний ангид хайлж өгсөн бүлгүүдийг хооронд нь тулган харьцуулсны үр дүнд их төлөв «Хатуу хар Сансарын бөлөг» ба «Араг улаан Хонгор хүрэл Замбал хааны хөвүүн Хонгортой байр барилдсан бөлөг» нь хоорондоо гарчгийн хувьд адил байж, бусад 6 бөлөгийн гарал үүсэл тодорхойгүй бөгөөд жангарч өөрөө ч тодорхой хэлж өгөөгүй юм. Ийнхүү тус удаагийн хээрийн шинжилгээний ангид жангарч Бадай бодитоор нийт 8 бөлөг «Жангар» хайлж дүрс бичлэг хийлгэсэн ба энэ нь урьдын тэмдэглэлтэй харьцуулбал «Хожгор хөвүүн зүүдэндээ Ар бумбын орныг аварсан бөлөг» гэсэн 1 бөлөг илүү байна гэж үзэв.

ГУРАВ. ЖАНГАРЧИЙН ХЭВ НАМБА

Жангарчийн «Жангар» хайлах хэв намбыг голдуу тухайн «Жангар» хайлах үе ба хайлсан бөлгүүдээс нь харж болно. Тэгвэл доор жангарч Бадайн хээрийн шинжилгээний ангид хайлж өгсөн «Жангар»-ын бөлөг буюу түүний «Жангар» хайллын явцад ажиглагдсан бодит байдалд үндэслэн, жангарч Бадайн «Жангар» хайлалгын хэв намбыг сэдэвлэхүүн, хэл хэллэг ба ая, хөгжмийн зэмсгийн хэв намба хэмээх гурван хэсэгт хувааж өгүүлье.

1. Сэдэвлэхүүний хэв намба

Жангарч Бадайн хайлагсан «Жангар»-ын 8 бөлгээс үзвэл, Бадай «Жангарын оршил бөлөг»-ээс гадна голдуу Араг улаан Хонгорын үйл явдлаар гол сэдэвлэсэн «Хожгор хөвүүн зүүдэндээ Ар бумбын орныг аварсан бөлөг», «Араг улаан Хонгор хүрэл Замбал хааны хөвүүн Хонгортой байр барилдсан бөлөг», «Баянцагаан хааны хөвүүн бамын улаан Хонгорын гэрлэсэн бөлөг» гэсэн 3 бөлөг, хүнд гарт Савараар голлосон «Баяндалай хааны хөвүүн хүнд гарт Саварын гэрлэсэн бөлөг», «Хүнд гарт Савар ах дүү гурван мангастай барилдсан бөлөг» гэсэн 2 бөлөг, Хатуу хар Сансараар голлосон «Хатуу хар Сансарын бөлөг» хэмээх 1 бөлөг, алдар богд ноён Жангарын үйл явдлаар гол сэдэвлэсэн «Алдар богд ноён Жангартай ах дүү барилдсан 99 жилийн газарт байсан Баянцагаан хаан» хэмээх 1 бөлөг хайлжээ. Үүнээс гадна, ерөнхий сэдэвлэхүүний хувьд дайн байлдаан ба ураг хуримын сэдвийг бүр хайлдаг байна. Бодитоор хэлбэл, тэрээр «Баяндалай хааны хөвүүн хүнд гарт Саварын гэрлэсэн бөлөг» гэх ураг хуримын сэдэв бүхий 2 бөлөг хайлдаг ба бусад 5 бөлөг нь байлдааны сэдэв байж, 1 «Жангарын оршил бөлөг» хайлжээ. Дээрхээс үзэхэд, Бадайн хайлсан «Жангарын оршил бөлөг» ба бусад 7 бөлгийн сэдэвлэхүүний хувьд Араг улаан Хонгорын үйл явдлын гол сэдэвлэхүүн бөлгийг харьцангуй олон хайлсан нь илэрхий байна. Энэ нь эрдэмтэн Т.Жамцын Борталын монгол өөртөө засах жүэгийн цахар, торгууд 2 ястны жангарч нар голдуу Хонгорын үйл явдлаар сэдэвлэсэн бөлгүүдийг хайлдаг гэх нотолгоотой нийцэж байна [1]. Иймээс жангарч Бадай Борталын «Жангар»-ын уламжлалыг тодорхой хэмжээнд харуулж байгаа нь илэрхий байна.

2. Хэл хэллэгийн хэв намба

Бадайн хайлсан бүлгүүдийг нарийн ажиглаж сонсвол, үгийн давтамжийн хувьд «..... болохлай чинь» гэсэн үг хамгийн олон давтагдаж, «Жангар» дахь ямар нэгэн баатар буюу мангасын нэр, тэдний зэр зэвсэг, хувцас хунар, нутаг ус зэргийг дүрсэлж хэлэхэд «.....

болохлай чинь» гэх үг маш олон удаа хэрэглэгдэж байна. Үүнээс гадна, жангарч Бадай «Жангар»-ын бөлөг хайлахын өмнө: «Харгай модон товшууриги чинь болохлаа / Хангхинүлдагдаа орва гэнэ лай / Хар улаан Бадай чинь / Хайлдагтаа орва гэнэ лай / Сонирхох сайхан чихэндээ лай / Сонсоод мэдээд-л авуй та / Тунгалаг сайхан ухаандаа / Тунгаагаад-л авуй та! » хэмээн «Жангар»-аа хайлахад хэрэглэх хөгжмийн зэмсэг, өөрийн нэр усаа өгүүлж эхлэх бөгөөд «Жангар» сонсогчийг чих тавин анхаарч сонсох тухай анхааруулж эхэлдэг байна. Энэ нь «иймэрхүү хэлний онцлогийнх нь зарим хэсэг нь олон зууны «Жангар»-ын уламжлалын явцад ямар нэгэн газар орон буюу овог ястны жангарчийн нийтлэг хэв намба болон хоцрох явдал болно»[3] гэсэнчлэн Бадайн «Жангар» хайллын хэл хэллэгийн хувьд аав Пүрэвжавынхаа «Жангар» хайллын хэв намбыг илэрхий шингээн залгамжилсан бөгөөд Борталын цахарчуудын «Жангар» хайлалгын онцлог шинжийг хадгалж уламжилсан нь тодорхой байна.

3. Ая, хөгжмийн зэмсгийн хэв намба

«Жангар»-ыг үгчилж хайлах ба аяслуулж хайлах, жангарчийн хөгжмийн зэмсэг хэрэглэх эсэх нь жангарчийн хэв намбын чухал бүрэлдэхүүн байдаг. Жангарч Бадай аавынхаа «Жангар» хайллын аяар «Жангар»-ыг аяслуулж хайлдаг ба Бадайн хээрийн шинжилгээний ангид хайлж өгсөн «Жангар»-ын бүлгүүдийг товшуур хөгжимдэж чадварлаг сайхан аяслуулж хайлсан юм. Бадай «Жангар»-ын аяз ба товшуур сурсан түүхээ ярихдаа: «Би бага-ийн үе-дээ аавынхаа «Жангар» хайлахыг сонсож ая данг сурсан бөгөөд хамгийн түрүүнд товшуур цохихыг сурсан юм. Намайг 12, 13 настай байхад манай аав мориноос унаж гараа гэмтээснээс болоод товшуур дарж чадахаа больсон билэй. Харин манай ээж товшуурыг сайхан товшуурддаг байсан болохоор голдуу ээжээсээ товшуур цохихыг сурсан юм» [7] гэжээ. Үүнээс гадна, Бадай «Жангар» хайлахдаа товшуур гэх мэт хөгжмийн тусламжтайгаар хайлахын ач холбогдлын талаар: «Жангар-ыг хөгжмийн аястай хайлвал илүү амьд бодитой, хүмүүсийн дур сонирхлыг илүү татдаг» хэмээжээ. Үүнээс үзэхэд, тэрээр товшуур хөгжмийг ээжээсээ сурсан бөгөөд түүний «Жангар» хайлахдаа товшуур хөгжимддөг нь ааваасаа өөр хэв намбаар хайлдаг гэдгийг харуулж байна.

Дээрхээс үзэхэд, жангарч Бадайн «Жангар» хайллын сэдэвлэхүүний хувьд голдуу Араг улаан Хонгортой холбогдох бүлгийг харьцангуй олон хайлж, энэ нь зарим тууль судлаачдын «Бортал нутгийн цахар, торгууд 2 ястны жангарч нар голдуу Хонгорын үйл явдлаар сэдэвлэсэн бөлгүүдийг хайлдаг» гэх үзэл санаатай нийлж байна. Үүнд бас хэл, хэллэгийн хэв намбын хувьд тэрээр «Жангар» хайлж эхлэхээс өмнө «Жангар» хайлахад хэрэглэх хөгжмийн зэмсэг болон өөрийн нэр усаа өгүүлж эхэлдэг бөгөөд «Жангар» сонсогчийг чих тавин анхаарч сонсох тухай анхааруулж эхэлдэг Борталын цахарчуудын хэв намба-ийг агуулсан, сэдэвлэхүүн ба үг хэллэгийн хувьд орон нутгийн уламжлалт онцлог шинжийг хадгалсан хэв намба илэрч байна. Үүнээс гадна, ая, хөгжмийн зэмсгийн хувьд жангарч Бадай ааваасаа сурсан аяар «Жангар» хайлахын зэрэгцээ ээжээсээ сурсан товшуур хөгжмийн хамтаар «Жангар»-ыг маш чадварлаг сайхан хайлдаг нь түүний ааваасаа ялгагдах өвөрмөц хэв намба гэж үзэж болно.

ДӨРӨВ. «ЖАНГАР»-ЫН ТУХАЙ ҮЗЭЛ ОЙЛГОЛТ

Жангарч Бадайн «Жангар»-ын тухай үзэл ойлголтыг түүнийг сурвалжилсан бодит тэмдэглэлд үндэслэн бөө мөргөлийн шинжтэй ужуур(язгуур) шүтлэгийн ойлголт, өвөг дээдсээс уламжилсан соёлын хүндэтгэл болон уламжлал, олонд олгосон урлагийн сонирхол гэсэн 3 хэсэгт хувааж дэлгэрүүлэн өгүүлье.

1. Язгуур шүтлэгийн ойлголт

Ойрад жангарчдын уламжлалт шүтлэг бишрэлийн ойлголтод бол «Жангарыг жирийн уран бүтээл биш, харин нэгэн ид шидтэй «судар» гэж үздэг байлаа. Иймээс түүний гол баатар болох Жангар нь эгэл жирийн зохиолын гол баатар биш, тэдний өвөг дээдэс буюу уугуул нутгийн эзэн сахиус хэмээн үздэг байжээ» [3] хэмээн жангар ба «Жангар» хайллын ажиллагааг ид шидээр сэтгэж, бишрэн шүтэж байдаг. Энэ тухай Бадай: «Би багаасаа «Жангарт»-т их дуртай, аавынхаа дэргэд суугаад «Жангар»-ыг анх сонсож сурсан бөгөөд сүүлийн үед өөрөө ч «Жангар» хайлж явахад их л гэдэг хүрэн зээрд морио унан цог заль

бадарсан залуу эр муу мангастай тулалдан дайн дажныг дараад, айл аймаг эх нутгаа хамгаалж байгаа үйл явдал хийгээд Жангарын дүр нүдэнд үзэгдэж, омогших сэтгэл төрж, «Жангар» хайлах тусам сахиусын дүрд орж цаанаасаа эрч хүч, урам зориг бадардаг» [7] хэмээн «Жангар» хайллын явцад төрдөг дотоод сэтгэл мэдрэмжээ ярьсан байдаг. Бадайн ойлголтоор бол «Жангар» хайлвал орчлон дэлхийн савдаг баясч, айл өрхийн гай барцад, өвчин зовлон арилж, «Жангар» сайн хайлвал зундаа хур бороо элбэг, өвөлдөө цас их орж тэнгэр бурхан хүртэл баясдаг гэж үздэг. Энэ тухайд Бадай өөрийн биеэрээ туулж өнгөрүүлсэн түүх ч бий. Бадай: «2003 оны намрын дунд сард манайхан хэдэн үхрээ алдчихаад, гурав дөрөв хоног сурагласны эцэст сураг сонсож, тавдахь өдөр нь үхрээ хайхаар өглөө эрт мордоод өдөржин хайсан боловч олоогүй. Нар жаргаж, бүхэл өдөр хоол ундгүй өлссөн хүн гэрийн зүг хатирч явтал нутгийн өвгөн Басман гуай өөдөөс нь ирж мэнд ус мэдэлцээд, гэртээ урив. Өвгөний урилгаар тэднийд очиж хоол унд зооглон тэндээ хоноод, маргааш нь үргэлжлүүлэн үхрээ хайхаар болов. Тэгээд тэр орой нь өвгөний гуйлтаар шөнө дунд хүртэл гурваад бөлөг «Жангар» хайлаад унтлаа. Маргааш өглөө нь босоод гадаа гартал 3см хиртэй цас ороод хоножээ. Басман өвгөн ч гэрээсээ гарч ирээд: «өнө хэзээний цагт манай аав ээж «Жангар» сайн хайлвал тэнгэр бурхан баярлаад хураа хайрладаг гэдэг, чи ч их сайн жангарч болсон юм байна» гэхихээд ороод явчихсан. Би ч гэрт ороод өглөөний цай ууж аваад үхрээ хайхаар мордлоо. Тэднийхээс гараад Адаргын шил өнгөрч явтал яг цаад бэлд нь хэдэн үхэр бэлчсэн харагдана. Ойртож очоод хартал нөгөөх алдсан хэдэн үхэр маань байж таараад, үхрээ тууж гэртээ харьж ирсэн юм. Сүүлд бодоод байхнээ түүний урьд орой нь «Жангар» хайлсантай минь холбоотой болвуу хэмээн бодогдсон. Үхэр хайсан тэр өдөр, мөн үхрээ олж авсан тэр газрыг бут үлдээлгүй нэгжсэн билээ. Тэгээд ч тэр өдөр Басман өвгөнтэй санаандгүй таарч тэднийд очоод «Жангар» хайлж хоносонд маргааш нь их цас орсон, алдагдсан малаа ч амархан олсон маань яг л манай аавын хэлдэг, бас Басман өвгөний хэлж байсантай адил «Жангар» сайн хайлвал тэнгэр бурхад баясна гэдгийг өөрийн биеэр мэдэрсэн билээ.» [7] хэмээн өөрийнхөө түүхийг хуучилсан байдаг. Ийнхүү Бадайн «Жангар» хайлах үеийн дотоод сэтгэлийн мэдрэмж хийгээд өөрт нь тохиолдсон явдал нь түүний «Жангар» хайллын ажиллагааг онгон дархан, ид шидийн байдлаар сэтгэн уламжилдаг болохыг ойлгож болно.

2. Уламжлалт соёлын хүндэтгэл

Олон түмний мэдэх «Жангар» нь аль эрт монголчууд болон нүүдэлчин үндэстний зарим овог ястны дунд үүсэн бүрэлдэж, хэд хэдэн үеийг дамжин 21-р зууны өнөөдрийг хүртэл уламжлагдан залгамжлагдаж иржээ. Үүнд, өнгөрсний «Жангар» уламжлалын арга барилыг харахад жангарчаас ямар нэгэн ер бусын хүчээр далдын хүч буюу эзэн сахиусын заалт дохилтоор уламжлах, эсвэл эцэг эх, ойр садан төрлөөсөө сурах, шавилан сурах, судар ном цээжилж сурах ба сонирхон сурах гэх мэт олон аргаар «Жангар» сурч уламжилж иржээ [3]. Бадайн хувьд тэрээр хар бага наснаасаа эхлээд «Жангар»-т дур сонирхлоо хандуулж, аавынхаа «Жангар» хайлахыг чих тавин сонсож, «Жангар»-ыг ааваасаа сурч уламжилсан байдаг. Түүний хэлэхээр: ««Жангар» бол манай монгол үндэстний алдар хүндтэй, хэлний баялагтай, хүнийг баярлуулдаг, хүнийг урам зоригтой болгодог агуу тууль болно. Гиймээс энэхүү агуу их туулиа манай удам одоо болтол 3 үе дамжин өвлөн залгамжилж байгаа. Миний аав Пүрэвжав «Жангар»-ыг манай өвөг аав болох Шархүүгээс сурсан төдийгүй манай сумын Авул хөгшин, Доволдархан, Гүль цагааны Цоохор гүмбэ гэдэг жангарчаас хүртэл баяжуулан сурсан байдаг» гэжээ. Үүнээс үзэхэд, Бадай бол гурван үеийн удмын жангарч бөгөөд түүний «Жангар» сурч залгамжлан үлдсэн байдал нь өвөг дээдсээс уламжилж ирсэн соёлын өв - «Жангар», онцгойлон жангарчийн удмаа таслалгүй өвлөн залгамжилж үлдсэн ойлголт танилтыг олж харна.

3. Олонд олгосон урлагийн сонирхол

Шинжианы Ойрадчууд «Жангар»-ыг эрт дээр үеэс нааш ёслолын шинжтэй хайллыг эчнээ ертөнц ба энэ ертөнцийн хооронд сураг занги солилцох зан үйл мэтээр үзэж, жангарч нар ч «Жангар»-ыг дурын газар хайлахгүй, харин баатар дээдэс, эзэд сахиуст зориулах хийгээд хурим найранд зориулах, буддын шашин ба эв хамт намд зориулах зэрэг

өөрсдийнхөө хайлах зорилгодоо нийцүүлэн хээр гадаа, овоо тахилга тахих газар, өргөө гэр ба сүм хийд, театр танхим мэт тууль хайлахад тохиромжтой орон зайг сонгон хайлахыг эрхэмлэдэг бөгөөд тэрхүү орон зай нь ч цаг үе улиран хувьсахын хэрээр хувьсан өөрчлөгдсөөр ирсэн байдаг [8]. Энэ талаар Бадай: «Одоо цаг үед олон түмэнд үзүүлэхээр бэлтгэсэн «Жангар» хайлал нь ерөнхийдөө тайзны урлаг болж хувирчээ. Энгийн үед тайзан дээр гарч «Жангар» хайлахад цагийн хязгаартай буюу 3-5 минут хайлдаг. Харин гэртээ сууж «Жангар» хайлахад цагт баригдахгүйн дээр сан хүжээ тавиад гэрийнхээ хойморт сууж товшуураа товшоод «Жангар»-ын бөлгийг үлгэр, үйл явдалтай нь бүрэн гүйцэд хайлж, цагийн хувьд ч урт хугацаагаар үргэлжилдэг. Урьд бол тахилга тахих, булгийн эх тахих, гай барцадаа арилгахаар жангарчийг гэртээ урих гэх мэт хэрэгцээ шаардлагаар «Жангар» хайлж байсан юм. Харин одоо жангарчийг тусгайлан гэртээ залж «Жангар» хайлуулдаг хүн цөөхрч, ихэнхдээ ямар нэгэн уран сайхны үдэшлэг буюу найр наадам болоход зохион байгуулагчийн зүгээс жангарчийг урьж хайлуулах ба түүнийг тайзны урлаг болгон, олонд сонирхуулах үүднээс «Жангар»-ыг 3-5 минутын дотор хайлах шаардлага тавьдаг. Тэгэхлээр голдуу «Жангар»-ын магтаал хайлах нь илүүтэй болж, харин бүтнээр буюу үлгэр, үйл явдалтай нь «Жангар»-ын бөлгийг хайлах нь харьцангуй цөөхөн болсон. Яагаад гэвэл «Оршил» магтаал нь маш товчхон бөгөөд богино, товшуур хөгжимдөн хайлад өгвэл хүмүүсийн сонирхлыг ихэд татаж чаддаг» хэмээжээ. Дээрх сурвалжлагаас үзэхэд, жангарч Бадай нь «Жангар»-ыг ер бусын шүтээн гэж үзэн, «Жангар» хайллыг шүтлэг бишрэлтэй холбон үздэг язгуур ойлголт нь тодорхой ажиглагдана. Гэхдээ сүүлийн үед жангар сонсогчид цөөрсөн, утга урлагийн тайзны хэрэгцээ шаардлага гэх мэт бусдач нөхцөл байдлын хүлээслэл дор түүний «Жангар» хайлалга нь нэн илүү урлагийн хөтөлбөрт дурдагдах байдл илэрч байна. Нэн ялангуяа тайзны урлагийн хэрэгцээ шаардлагаас болж, «дурын газарт хайлдаггүй» байсан «Жангар»-ын орон зай нь элдэв театр урлагийн шинж чанартай уялдаж уран сайхны шинжтэй болсны дээр «Жангар» хайлахын өмнө гүйцэтгэх ёстой тэрхүү арвин зан үйл нь тайзндээр бүрмөсөн алга болсон байдалтай. Түүнчлэн сонсогчдын хувьд «Жангар» хайлалга ийг зөвхөн нэг төрлийн зугаа цэнгэл төдий бодож, «Жангар сонсож, гай барцадаа арилгах», «байгаль дэлхийн гай гамшгийг зайлуулах» зэргээр «Жангар» сонсох зорилго хийгээд жангарчийг хүндлэн дээдлэх үзэл ухамсар буюу ёс суртахуун нь баларшиж бой хандаштай, жангарчийг зөвхөн нэг энгийн уран сайханч төдийгөөр боддог хүмүүс маш олон болсон байна. Үүнд бас жангарч ч «Жангар» хайлалтай холбоотой тэр олон тахилга тайллын зан үйлийг умартан, сонсогчийн хүсэл шаардлагыг эедэн дагаж, тэдний хараа сонорт амархан таашаагдахын тулд «Жангар»-ын магтаалыг олон давтан дуулах гэх мэт үзэгдэл их болсноос үүдэн «Жангар»-ын бөлгүүдийг агуулга, үйл явдалтай нь уртаар хайлах явдал цөөхрсөн нь ажиглагдана. Хэрвээ жангарчийн хувьд «урансайхны програм сонирхогчид»-ын хүсэл сонирхлыг эедэн дагах буюу уран сайхны хөтөлбөр зохиогчдын шаардлагыг бүрмөсөн хүлээн зөвшөөрч, агуулгын хувьд богино авсаархан «Жангар»-ын оршил буюу магтаалыг дахин давтан хайлж, цээжинд байгаа «Жангар»-ын урт бүлгүүдээ хайлахгүй байдал урт хугацаанд үргэлжилвэл, «Жангар» аажимдаа мартагдан гээгдэхийн зэрэгцээ «Жангар» хайллын зан үйл ч бүрмөсөн урлаг уран сайхны програм төдий зүйлээр уламжлагдах аюултай.

Ер нь бүх нөхцөл бололцоогоо ашиглан олон арга хэмжээ авч тэрхүү шилдэг уламжлалт соёл урлагаа цаашид уламжлан залгамжлах нь бүх хүн төрөлхтөний чухал үүрэг хариуцлага байх ёстой. Олон түмний мэдэж байгаачлан, сүүлийн жилүүдэд дундад улс буюу бусад орон нутагт биет бус өв соёлд хамаарах энэхүү олон төрлийн ардын урлагийг маш их хүндлэн дээдлэх буюу үүнтэй холбоотой утга урлагийн арга хэмжээхээр зохион байгуулагдах болсон байдаг. Энэх нөгцөл байдалдор жангарчид үлгэр үйл явдалын хүвд бүтэн «Жангар» хайллаар дамжуулан, «Жангар»-ын агуулга багтаамж, зориг санаа, уран яруу хэл хэллэг ба утга уянгын бүрэн бүтэн зөв ойлголтыг хүлээн авагч сонсогчдод өгөхөд чухал үйл явдал болох бөгөөд өсвөр насныхны дунд шинэ жангарчдыг сурган хүмүүжүүлэхэд ч нэг ёсны хөрс шороо болж болно. Үүнд тодорхойлох нь, жангарч Бадаитай адилхан манай хээрийн шинжилгээгээр дамжиж сурвалжилсан бусад хойд Шинжианы одоогийн жангарчид,

«Жангар»-ыг хүлээн сонсогчын тухай ойлголтод мөн адил хувиралт гарсан байдал нь нийтлэг ажиглагдана.

Бортал нутгийн жангарч Бадайн «Жангар» хайлалга ийн зориулалт ба түүний сонсогчдын зорилго нь дээрэгүүлсэнчлэн олон талын хандлага буюу хувиралт илэрсэн гэх боловч энэ нь жангарчийн тус биеэс шалтгаалсан үр дүн биш гэдэг нь тодорхой. Аж үйлдвэрлэлийн арга хэлбэрийн өөрчлөлт, хотжилт буюу сууршил соёлын нөлөө, хүмүүсийн хүсэл сонирхол буюу өртөгийн үзэлын хувирал, зугаа цэнгэлийн арга хэлбэрийн олон талт хөгжил зэрэг бусдач буюу ахуйч нөхцлөөс шалтгаалж, хүмүүсийн аливаа зүйлд хандах хандлага, уламжлалт үзэл ухамсар ч мөн адил тасралтгүй хувьсан өөрчлөгдөх нь тодорхой. Тэгэхлээр, одоогийн энэхүү цаг үеийн нөхцөл шаардлагаас үүдэн, «Жангар»-ыг цаашид хэрхэн «бүрэн бүтэн» уламжлан дэлгэрүүлэх вэ гэдэг асуудал нь «Жангар» уламжлагчид ба «Жангар» судлаач эрдэмтдэд тулгараад буй хүнд асуудал болж, энэ нь мөн жангарчдаас олон зүйлийн арга хэмжээ авахыг шаардахын зэрэгцээ одоо үеийн жангарчдын «Жангар» уламжлалын байдалд гярхай ажиглалт хийж, тэдний хайлсан «Жангар»-ыг цаг тухайд нь сурвалжлан тэмдэглэх, эрдэм шинжилгээ, судалгаа хийж задлан шинжлэх нь «Жангар» уламжлал жич «Жангар» судлал түүнчлэн хүн төрөлхтөний аман соёлын судалгаанд ч маш чухал ач холбогдолтой юм.

Хураангуйлвал, Бортал хотын жангарч Бадай 3 үеийн удам дамжсан жангарч нэрэндээ нийцсэн удмын жангарч бөгөөд тэрээр «Жангар»-ын олон бөлгийг урсам сайхан хайлж чаддаг мэргэшсэн жангарч болно. Энэхүү мэргэшсэн «Жангар» уламжлагчийн тухай урьд өмнө цөөн хэдэн эрдэмтэд ном бүтээлдээ түүний намтрыг тэмдэглэсэн гэдэг боловч тэдгээр намтар нь бүрэн бус тэмдэглэл байх бөгөөд жангарчийн яруу алдар, магтаал сайшаалыг голчлон тэмдэглэсэн байла. Тиймээс жангарч Бадайд сурвалжилсан хээрийн шинжилгээний бодит материал бүхий энэхүү өгүүлэлдээ юуныөмнө түүний хувийн амьдрал үйл явдал, «Жангар»-ын нөөц, «Жангар»-ын тухай үзэлт ойлголт, «Жангар» уламжлалаар олсон алдар гавьяа, «Жангар» уламжлалд оруулсан буюу оруулж буй хувь нэмэр, хүчин чармайлтыг дэлгэрэнгүй тэмдэглэв. Жангарчийн намтар түүх нь «Жангар» судлалын чухал нэг хэсгийг бүрдүүлэх бөгөөд дараагийн судалгаанд жангарчийн намтар түүхийг мөрдөж, түүний «Жангар» уламжлалын ахуй байдлыг цаг тухайд нь эрэн хайж шинжлэх өргөн боломжтай.

«Жангар»-ын нөөцийн талаар, жангарч Бадай хээрийн шинжилгээний ангид «Жангарын оршил бөлөг», «Хатуу хар Сансарын бөлөг», «Хожгор хөвүүн зүүдэндээ Ар бумбын орныг аварсан бөлөг», «Араг улаан Хонгор хүрэл Замбал хааны хөвүүн Хонгортой байр барилдсан бөлөг», «Баяндалай хааны хөвүүн хүнд гарт Саварын гэрлэсэн бөлөг», «Хүнд гарт Савар ах дүү 3 мангастай байр барилдсан бөлөг», «Алдар богд ноён Жангартай ах дүү барилдсан 99 жилийн газарт байсан Баянцагаан хаан», «Баянцагаан хааны хөвүүн Бамын улаан Хонгорын гэрлэсэн бөлөг» зэрэг нийт «Жангар»-ын 8 бөлгийг дуу дүрс бичлэг хийлгэжээ. Энэ нь «Хар-Усуны «Жангар»тахилгын 25 жилийн ойги дурсгах жангарчдын болон «Жангар» хайлах чуулган»-ы материалд тэмдэглэсэн жангарч Бадай «Жангар»-ын 7 бөлөг мэддэг гэх тэмдэглэлтэй зөрөөтэй байна. Бадай нь тус хурлын материалд тэмдэглэгдээгүй «Хожгор хөвүүн зүүдэндээ Ар бумбын орныг аварсан бөлөг» гэх нэг бөлгийг хайлж чаддаг мөртөө одоо ч бодитоор нийт 8 бөлөг «Жангар»-ыг товшуур хөгжимдэн яруу сайхан хайлж чаддаг мэргэшсэн чадварлаг жангарч гэдгийг эндээс мэдэж болно. Ийнхүү урьд өмнөх тэмдэглэл мэдээлэлтэй харьцуулахад ӨИС-ийн «Жангар» судлалын төвөөс тус удаагийн хээрийн шинжилгээгээр дамжуулан Бадайн хайлсан хамгийн олон бөлгийг цуглуулан тэмдэглэсэн хэмээн үзэж болно.

Тэрчлэн, аав хүү хоёрын хайлсан «Жангар»-ын бөлгүүдийг хооронд нь харьцуулсны дүнд зөвхөн «Хатуу хар Сансарын бөлөг» ба «Араг улаан Хонгор хүрэл Замбал хааны хөвүүн Хонгортой байр барилдсан бөлөг» гэх 2 бөлөг нь ижил гарчигтай байх бөгөөд жангарч Бадай бусад 6 бөлгийн гаралийг тодорхой тайлбарлаж өгүүлээгүй юм. Тэрээр «Жангар»-ын 12 бөлгийг ааваасаа сурсан тухайгаа ярьсан байдаг. Гэтэл дээрх дүгнэлт нь зөвхөн аав хүү хоёрын хайлсан бөлгийнх нь гарчгийн харьцуулал болохыг дахин тодорхойлохын хамт аав хүү хоёрын хайлсан тэдгээр «Жангар»-ын бөлгүүдийн агуулга хоорондын дотоод харьцаа

хамаарлын тухай хожмын судалгаагаар нотлогдох болно. Түүнчлэн жангарч Бадай ааваасаа нийт 12 бөлөг «Жангар» сурсан гэдэг мэдээг цааш мөрдөж үзэхэд, нэг талаар урьд өмнө түүний аав Пүрэвжавын хайлж чаддаг «Жангар»-ын бүх бүлгийг түүний амьд сэрүүн ахуйд эрдэмтдээс бүрэн гүйцэд тэмдэглээгүй буюу зарим эрдэмтдийн тэмдэглэсэн зүйлс нь одоогоор хараахан хэвлэгдээгүй, эсвэл тухайн үед тэрээр ямар нэг нөхцөл шалтгаанаас болж цээжиндээ байгаа «Жангар»-ын бүх бөлгээ эрдэмтдэд хайлж өгөөгүй гэх таамаглал талбвж бой. Нөгөө талаар, жангарч Бадайн хайлсан тэдгээр өөр өөр гарчиг бүхий 6 бөлөг нь ааваасаа гадна ямар нэгэн жангарч буюу ямар нэгэн «Жангар»-ын хэвлэл, бичиг судраас сурсан зүйл байж болох юм. Түүнчлэн, энэ нь түүний биеч бүтээл байх ч боломжтой. Эдгээрээс үзвэл, дээр үеийн алдарт жангарч Пүрэвжавын хайлсан «Жангар»-ыг бүх талаар нарийн эрэн сурвалжлахын хамт жангарч Бадай ӨИС-ийн «Жангар» судлалын төвийн хээрийн шинжилгээний ангид хайлж өгсөн 8 бөлөг «Жангар»-ыг барлаж хэвлэх, жич тэдгээр бөлгүүдийн дотоод харьцаа хамаарлыг нарийвчлан шинжлэх нь «Жангар» судлалын шинэхэн сэдэв бөгөөд тулгам шаардагдаж буй судалгааны асуудлын нэг болох юм.

Зүүлт

[1] Жамц: «Жангар тууль», Шинжианы ардын хэвлэлийн хороо, 1996 оны 10 сар

[2] Ренчиндорж: «Жангар өгүүлэл», Өвөрмонголын Их Сургуулийн хэвлэлийн хороо, 1999 оны 8 сар

[3] Д.Таяа: «Жангарчийн судлал», Өвөрмонголын Ардын хэвлэлийн хороо, 2015 оны 3 сар

[4] Сэцэнбат: «Шинжиан Ойрад «Жангар» хайллын уламжлал», Хятад Үндэстний Утга зохиолын сүлжээ, 2007 оны 2 сар

[5] Г.Мягмар: «Алдарт жангарчийн хойчис өв соёлын уламжлагч – жангарч Пүрэвжавын Бадайн сурвалж тэмдэглэл»

[6] 2013 оны 8 сарын 20-ны өдөр Хар-Усун хотын Салхит малжлын талбайд, Хар-Усун хотын Сида Гоу балгасны Хэрэг Эрхлэх Зөвлөл, Салхит малжлын талбайн Хэрэг Эрхлэх Зөвлөл ба Хар-Усун хотын жангарчдын нийгэмлэгээс эрхлэн гаргасан «Хар-Усуны «Жангар»-ын тахилгыг тахисан 25 жилийн ойг дуурсгах жангарч болон Жангар хайлах цуглаан» хэмээх хурлын материалыг үндэслэв.

[7] Өвөрмонголын «Жангар» судлалын төвөөс явуулсан хээрийн шинжилгээний анги 2018 оны 8 сарын 22-ны орой Бортал хотын Синфу Жиан Юань орон сууц хорооллын А блокийн 12-р байранд Бадайн гэрт очиж түүнийг сурьалжилсан сурвалжлага.

[8] Д.Таяа: «Жангар уламжлах зан үйлийн судлал», Шинжианы Ардын хэвлэлийн хороо, 2015 оны 12 сар.

Д.А. Носов
г. Санкт-Петербург, Россия

ВИДЫ ИЗМЕНЕНИЙ ПРИ ПУБЛИКАЦИИ МОНГОЛЬСКОГО ФОЛЬКЛОР НА ПРИМЕРЕ ИЗДАННЫХ МАТЕРИАЛОВ В.А. КАЗАКЕВИЧА

Аннотация: В сообщении будут рассмотрены четыре устных повествования, зафиксированных В.А. Казакевичем (1896 - 1937) на юге и востоке Внешней Монголии в 1923 – 1925 гг. Повествования были пересказаны исследователем по-русски и включены в отчеты о его поездках, предоставленных Ученому Комитету МНР. Составленные Казакевичем отчеты публиковать не предполагалось, и в дальнейшем рассматриваемые нарративы в измененном виде появились в других изданиях.

Ключевые слова: историко-фольклористическая текстология, быличка, монгольский фольклор, Ученый Комитет МНР, В.А. Казакевич, Джа-лама.

Работ, затрагивающих деятельность Владимира Александровича Казакевича (1896-1937) едва ли не больше, чем сочинений самого исследователя. Но комплексный обзор его вклада в монголоведение отсутствует [5, с. 268], что, на мой взгляд, определяется сложным состоянием наследия ученого.

Определяющей для будущего пути В.А. Казакевича стала работа в Ученом Комитете МНР с 1923 по 1925 гг., в ходе которой он принял участие в пяти экспедициях в различные районы Монголии [1, с. 218]. По итогам каждой экспедиции были составлены отчеты, машинописные копии и автографы которых хранятся в архивах Санкт-Петербурга, Улан-Батора[3] и, предположительно, Кракова. Также в Улан-Баторе мне удалось обнаружить фрагменты полевого дневника одной из экспедиций.

Знакомство с неопубликованным наследием ученого позволило определить, что с 1930 по 1993 гг. в русскоязычной научной и научно-популярной литературе были изданы как минимум два мифологических рассказа и два повествования из разряда «народная история», записанные В.А. Казакевичем в 1923 – 1925 гг.

Эти публикации – яркий пример того, каким изменениям подвергается фольклорный текст в процессе подготовки к изданию.

Первый случай, который я рассмотрю – это рассказ о битве священных гор Тибета и Монголии за Богдо-гэгэна, записанный по-русски в 1925 г. и изданный самим В.А. Казакевичем. Он подверг его минимальным изменениям, но поместил в обзор более поздней экспедиции[2, с. 59], что значительно меняет контекст нарратива. Ниже я приведу сравнение опубликованного и архивного текстов.

Опубликованный текст [2, с. 59]:	Источник ¹ :
<p>... когда-то один из перерожденцев <u>Джебдзун-дамба-хутухты</u> (<i>подчеркивание мое - ДН</i>)... должен был шествовать из Тибета в Монголию, но тибетские горы воспротивились этому, не желая отпускать такую высокую и драгоценную личность. Монгольские горы вступили с ними в бой, однако, оказались менее сильными и стали отступать. Тогда выступил Дари-обо, обладавший необыкновенной силой и тибетские горы должны были пропустить Богдо-гэгэна. Поэтому в жертву ему (<i>горе Дари-обо - ДН</i>) от Правительства еще до недавнего времени приносили раз в год по одному барану и по одному блюду печения, а кроме того разные хошуны <u>жертвовали</u> по несколько раз в год.</p>	<p>Существует легенда, что когда одно из перерождений <u>Богдо-гэгэна</u> (<i>подчеркивание мое - ДН</i>) должно было шествовать из Тибета в Монголию, то тибетские горы воспротивились этому, не желая отпускать такую высокую и драгоценную личность. Монгольские горы вступили с ними в бой, но оказались менее сильными и стали отступать. Тогда выступил Дари-обо, обладавший необыкновенной силой и тибетские горы должны были пропустить Богдо-гэгэна. Поэтому в жертву ему от Правительства приносят каждый год по одному барану и по одному блюду печений, а кроме того разные хошуны жертвуют по несколько раз в год.</p>

Приведенная выше таблица наглядно показывает, что фрагмент документа 1925 г. подвергся минимальным стилистическим изменениям. И все же следует отметить два важных отличия в текстах. Изменено первое имя собственное, предположительно, с целью избежать двукратного употребления термина в одном абзаце. Также в работе[2] отсутствует указание на то, что рассказ взят из материалов экспедиции 1925 г. и читатель, не зная контекста, автоматически относит его к материалам экспедиции 1927 г., которой посвящена публикация[2].

Во втором случае народный рассказ о знаменитом монгольском военачальнике Джаламе (1860-1923), записанный в 1924 г. В.А. Казакевичем, был практически дословно передан российской журналисткой И.И. Ломакиной (1930-2007). В своей книге 1993 г. она точно указывает дату записи и ее автора. При этом И.И. Ломакина не имела доступа к

¹ АВ ИВР РАН, Ф. 63, оп. 1, ед. хр. 1. Л. 40

материалам В.А. Казакевича и знакомилась с цитатами из его «дневников», содержащимися в подготовительных материалах к работе о Джа-ламе другого ленинградского монголоведа - В.Д. Якимова(1904-1941)¹.

Опубликованный текст [4, с. 140]:	Источник ² :
<p>В.А. Казакевич в 1924 году записал рассказ своего проводника, который поил верблюдов, когда к нему подъехали пять торгутов и вместе со стадом угнали на Ма-Цзун-Шань. Там его определили пасти скот. Он попытался уйти пешком с фляжкой воды, был пойман и получил двести банз, то есть ударов бамбуковыми палками, отлежался, хотя боль в ноге осталась. «И так велико было желание этого человека избавиться от чудовищного обращения, - записал ученый в полевом дневнике, - что он бежал вторично, украв молодую верблюдицу, и пересек через пять суток большую пустыню к северо-западу от Саксэн-цаган-богдо в разгар зимы, питаюсь одним снегом. Добравшись пешком до гор Аджи-богдо (верблюдица по дороге пала), он не решился здесь остаться и, боясь близости Джа-ламы, бежал дальше в Гучен, где служил пастухом у китайца. Лишь услышав о смерти ноен-бакши (господина-учителя – И.Л.), бедняк вернулся домой».</p>	<p>Приведу один из рассказов, лично записанный мною со слов моего проводника из хошуна Джибхуланту-ула. Он поил у колодца своих верблюдов, в то время, как к нему подъехал 5 человек торгутов и вместе с верблюдами угнали на Ма-дзинь-шань, где ему пришлось пасти скот. Постоянный голод и беспричинное битье довели его до побега. Уйдя пешком, с одной только фляжкой воды, он был пойман и получил 200 банз /бамбуковых палок/, после чего лежал целый месяц. Следы палок и боль в ноге остались на всю жизнь. Но <u>так велико было желание этого человека избавиться от чудовищного обращения, что он бежал вторично, украв молодую верблюдицу и пересек через 5 суток большую пустыню к северо-западу от Сэксэк-цаган-богдо в разгаре зимы, голодный, питаюсь одним лишь снегом.</u> Добравшись пешком до гор Аджи-богдо /верблюдица по дороге пала/, он не решился здесь остаться и, боясь близости Джа-ламы, бежал дальше в Гучен, <u>где служил больше года пастухом у китайцев. Лишь услышав о смерти Ноин-бакши, бедняк вернулся домой.</u></p>

Здесь, как и в первом случае, наиболее заметным изменениям подверглись имена собственные, которые были неправильно прочитаны либо И.И. Ломакиной, либо В.Д. Якимовым. В остальном, цитируемый текст почти дословно копирует приведенный фрагмент из отчета В.А. Казакевича. Также при передаче утрачена та часть повествования, в которой рассказывается о месте жительства информанта. Это значительно меняет контекст повествования.

Похожую картину предлагает и третий рассматриваемый случай.

Опубликованный текст [4, с. 142]:	Источник ³ :
<p>«... произведения известного монгольского художника Цаган-Джимбу, ургинского ламы, каким-то образом жившего у Джа-ламы. Художнику, однако, не повезло, и за какую-то мелкую провинность его велено было забить насмерть».</p>	<p>Личные юрты его, богатейшим образом убранные, были обвешаны произведениями <u>известного монгольского художника Цаган-джимбу, ургинского ламы, каким-то образом жившего у Дамбиджянсана. Художнику однако не повезло и за какую-то мелкую провинность его велено было забить насмерть.</u></p>

И.И. Ломакина сформулировала вопрос об источнике этих сведений[4, с. 142]. Приведенный пример дает на него ответ – рассказ о художнике, жившем в ставке Джа-ламы,

¹ АВ ИВР РАН, Ф. 83, Оп. 1, Ед.хр. 16.

² А ИИиЭ АН Монголии, Ф.1, оп. 3, ед.хр. 16, Л. 66об.

³ А ИИиЭ АН Монголии, Ф.1, оп. 3, ед.хр. 16, Л. 66.

был зафиксирован В.А. Казакевичем во время его поездки по Гоби в 1924 г. Практически полное соответствие цитируемых фрагментов указывает на то, что В.Д. Якимов мог ознакомиться либо с текстом отчета, автограф и машинописная копия которого находятся в Улан-Баторе, либо с утраченными полевыми дневниками, судьба которых неизвестна. Как и в предыдущем рассказе о Джа-ламе, изменения подверглись имена собственные.

В четвертом, наиболее ярком, случае мифологический рассказ о встрече с «хун-хара», записанный В.А. Казакевичем на востоке Монголии в 1925 г. был опубликован в 1959 г. В.Н. Ключевой. Повествование вошло в сборник материалов Комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке», созданной в СССР в конце 1950-х гг.[6].

Публикатор четко определила это произведение как фольклорное, но не дала точных данных о контексте записи. Она лишь указала, что «рассказ был записан одним из советских граждан в Монголии и передан мне, когда я работала в Уланбаторе с 1944 г. до 1950 г. в качестве заведующей кафедрой русского языка в Монгольском государственном университете»[4, с. 17]. Повествование состоит из двух тематических частей: Описания мифологического персонажа – «хун-хара» и рассказа о встрече с ним женщины. Сравнения опубликованного текста и материала из личного фонда В.А. Казакевича в Архиве востоковедов ИВР РАН в г. Санкт-Петербурге, позволяет мне утверждать следующее. Запись данного рассказа была осуществлена В.А. Казакевичем предположительно между 20 и 23 июня 1925 г. на территории современных Матад или Халх-гол сомонов аймака Дорнод¹.

Будучи русистом по образованию, Ключева значительно переработала рассказ, лишив его монгольских особенностей. Так, она поместила юрту главных героев на лесную поляну, конкретизировала их занятия и дала развернутое поэтическое описание гибели «хун-хара». Сделав описание типичного поведения «хун-хара» более художественным, она лишила рассказ его прикладной функции – инструкции по взаимодействию с мифологическим персонажем. Основные фрагменты, подвергнутые значительным изменениям, выделены подчеркиванием в сравнительной таблице, приведенной ниже.

Опубликованный текст [6, с. 16-17]:	Источник ² :
<i>Часть I. Описание мифологического персонажа – «хун-хара»</i>	
Хун—хара - большое косматое чудовище, не то медведь, не то человек.	«Хун-хара», якобы, громадного роста, нечто среднее между человеком и медведем.
У него длинные, спускающиеся на лоб волосы, закрывающие часть лица.	Волосы у него длинные и спускаются прямо на глаза.
Поэтому он ходит только против ветра, откидывающего его волосы назад.	Поэтому он имеет привычку всегда ходить против ветра, откидывающего волосы с его лица, а при попутном ветре он ничего не видит.
Главную его пищу составляют тарбаганы /сурки/.	Главную пищу его составляют сурки.
Он засовывает в тарбаганию нору свою длинную волосатую лапу и вытаскивает оттуда тарбагана.	Пользуясь своей громадной силой «хун-хара» засовывает лапу в тарбаганию нору и выворачивает громадные глыбы земли, после чего хватает добычу.
Убив его, он берет его подмышку, и идет охотиться дальше.	Убив сурка, он кладет его под мышку и идет дальше.
Поймав нового, он опять кладет его подмышку, не замечая, что теряет первого. Так он охотится весь день.	Поймав нового сурка, он кладет его снова под мышку, не замечая, как первый оттуда падает и так охотится целый день.
К вечеру же, увидев, что остался только с одним тарбаганом, он приходит в	К вечеру, оставшись с одни лишь сурком, «хун-хара» приходит в ярость, ломает деревья

¹ АВ ИВР РАН, Ф. 63, Оп. 1, ед.хр. 1, Л. 27-28

² АВ ИВР РАН, Ф. 63, Оп. 1, ед.хр. 1, Л. 28-29.

бешенство, и <u>горе тому человеку, который встретит его в эту минуту: его ждет неизбежная гибель. Хун-хара вырывает из земли с корнем дерева и колотит ими по чему попало.</u>	и ревет, но быстро успокаивается. <u>Если человек встретится с ним, то всякое бегство бесполезно, все равно догонит и убьет со злости, лучше смиренно стоять.</u>
<u>В обычное же время</u> — это добродушный рассеянный зверь и при встрече с человеком любит любезно взять его под руку и прохаживаться с ним по лесу.	<u>Тогда</u> добродушный зверь возьмет человека под руку и будет с ним ходить.
Впрочем, он скоро забывает про своего спутника, и если в это время сунуть ему что-нибудь в лапы, он не заметит вашего исчезновения.	В таком случае стоит сунуть ему в лапы другой рукой какую-нибудь вещь, как он забудет про человеческую руку и положит на ее место поданный предмет, не замечая, что выпустил пленника, который пользуется случаем и убегает.
<i>Часть 2. Мифологический рассказ о встрече женщины с «хун-хара»</i>	
<u>На поляне в лесу</u> стояла одинокая юрта, в которой жили хозяин с хозяйкой.	<u>Когда-то в этих краях</u> жили-были молодые муж и жена.
<u>Хозяин с самого утра уходил охотиться на белку</u> , а хозяйка оставалась в юрте, <u>растопливая печурку и готовила обед и чай.</u>	<u>Муж добывал средства к пропитанию охотой</u> , а жена постоянно оставалась дома в одиночестве.
Однажды, <u>когда она сидела одна в юрте</u> , она увидела огромного хун-хара, приближавшегося к юрте.	Однажды, <u>работая возле дома</u> , она вдруг увидела приближающегося «хун-хара».
В ужасе она поспешила захлопнуть дверь и, не рассчитывая спастись бегством, приготовилась к встрече страшного гостя.	<u>Вспомнив все рассказы о нем</u> и сознавая невозможность спастись бегством, женщина вбежала в юрту и поспешно стала готовиться к встрече страшного гостя.
На левой /мужской/ половине юрты она поставила чашу с маслом, а на правой /женской/ чашу с водой и продолжала, как будто ничего не замечая, готовить чай.	На левой /мужской/ стороне юрты поставила она чашу с маслом, а на правой, где сама сидела, чашу с водой.
Хун—хара, <u>легонько толкнув плечом</u> , выломал дверь и, добродушно ухмыляясь, вошел в юрту.	«Хун-хара», <u>не зная, как открыть дверь</u> , выломал ее и, войдя, сел по левой стороне, против женщины, приветливо ей ухмыляясь.
Он сел на левой стороне и испуганная хозяйка поспешила предложить ему чаю. Он выпил с видимым удовольствием и взялся за другую чашку.	Она предложила ему чашку чая, которую он с удовольствием выпил.
В это время хозяйка обмакнула руку в свою чашку и пригладила рукой волосы.	Через некоторое время умная женщина помешала руки в воде и стала ими приглаживать свои волосы.
Так повторялось несколько раз. Потом хозяйка взяла палочку, сунула ее в огонь и поднесла к волосам. Палочка, зашипев, потухла: волосы хозяйки были смочены водой.	«Хун-хара», обладая обезьяньим нравом подражания, обмакнул лапы в чашу с маслом, стоявшую возле него и начал намазывать свою гриву. Проделав эту историю несколько раз, хозяйка взяла палочку и, сунув ее в огонь, поднесла зажженной к своим волосам.
Тогда любопытный хун-хара тоже взял палочку и горячей палочкой дотронулся до	«Хун-хара» тоже зажег лучину, запалил свою шкуру, отчего и сгорел.

<p>своих волос, смазанных маслом. <u>Волосы быстро воспламенились. С криком хун-хара выбежал из юрты и, валяясь по земле, пробовал потушить пламя. Его огромные волосы горели, как сухие ветки лиственницы, и в несколько мгновений он обгорел весь.</u></p>	
---	--

Опираясь на рассмотренные выше примеры, я предлагаю следующую предварительную классификацию изменений, которым могут подвергаться тексты произведений монгольского фольклора при публикации.

Первый тип - это изменение контекстуальных данных: сведений о месте, времени и авторе записи, а также описание информанта. Так, например, подготовленная В.Н. Ключевой публикация рассказа о монгольском снежном человеке – «хун-хара», не использует всех данных из, вероятно, доступного ей отчета В.А. Казакевича. Это может создать ошибочное мнение о обще-монгольском характере повествования, хотя собирателем оно четко локализуется на востоке страны.

Второй тип, это изменение имен собственных. Оно может возникать как вследствие ошибки прочтения, так и вследствие стремления предать тексту более художественный характер. Изменения данного типа могут формировать неверные представления об ономастике региона, к которому относится публикуемый текст.

Попытки придать тексту произведения монгольского фольклора более художественный, с точки зрения носителя русской культуры, характер приводят к третьему типу изменений - использованию несвойственных для исходного культуры мест действия и оборотов речи. Это может полностью изменить как контекст повествования, так и его основную функцию.

Архивные материалы

АВ ИВР РАН (Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург), Ф. 63, Оп. 1, ед.хр. 1 - «Отчет сотрудника Ученого Комитета монгольской Народной Республики студ. ЛИЖВЯ В. А. Казакевича о поездке на Хэрулюн-гол и Халхин-гол летом 1925 года», 40 лл.

АВ ИВР РАН, Ф. 83, Оп. 1, ед.хр. 16 - «Джа-лама, святой бандит, наместник будды». Материалы, 26 лл.

А ИИиЭ АН Монголии (Архив Института Истории и Этнографии АН Монголии, г. Улан-Батор), Ф.1, оп. 3, ед.хр. 16 - «Казакевич В.А. Центральная Гоби и Золотой Караул. Работы Гобийской партии Ученого Комитета летом и осенью 1924 г. 2% 1924. 1-176 стр.». 88 лл.

Литература

1. Иориш И.И. Монголоведение // Азиатский музей – Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М.: Изд-во «Наука» - ГРВЛ, 1972. С. 209 – 234.

2. Казакевич В.А. I. Намогильные статуи в Дариганге. II. Поездка в Даригангу. Ленинград. 1930. – 64 с.

3. Ю.В. Кузьмин, В.В. Свинин. Монгольские дневники В.А. Казакевича // Иркутские монголоведы за «круглым столом». Информационный бюллетень. № 7. Иркутск, 2000. С. 3-10.

4. Ломакина И.И. Голова Джа-ламы. Санкт-Петербург – Улан-Удэ, 1993. – 240 с.

5. Мазурина 2019: В.Н. Мазурина. Деятельность ученого и собирателя В.А. Казакевича по изучению истории и археологии Монголии // История религиоведения и интеллектуальная история России XIX – первой половины XX века. 2-е изд. СПб: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2019. С. 268-275.

6. Поршневу, Шмакову 1959: Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке». Выпуск 3. Под редакцией Б.Ф. Поршнева и А.А. Шмакова. М.: 1959. - 122 с.

А.О. Оконова, С.Н. Цеденова
г.Элиста, Россия

ТЕМА ДЕПОРТАЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ Б. САНГАДЖИЕВОЙ

Аннотация: В данной статье рассматривается отражение темы депортации в творчестве Боси Сангаджиевой. Стихи, поэма «Уннд үкл уга» (У правды нет смети), повесть «Өнчнэ кишг өврттн» (Счастье сироты за пазухой) раскрывают отчаяние человека, ничего не понимающего, оторванного от родного очага, вырванного со своей малой родины, с земли предков – полынных степей.

Ключевые слова: депортация, лирика, проза, система образов, война.

Человеческие страдания для каждого калмыка связаны, прежде всего с событиями Великой Отечественной войны и насильственной депортации народа. Воспоминания этих лет положены в основу стихотворения «Русская женщина»: «*Выла метель все лютей./ Хлеба и дров е хватало./ «Свет не без добрых людей», - / Я неустанно шептала.* [8, с.167]

Это стихотворение – воспоминание о дорогом и прекрасном человеке – русской женщине, делившейся с ней кровом и последним куском хлеба в те тяжелые годы: «*Это, мол, все для детей./ Жаль, что гостинец так беден.../ Дней пролетевших не счесть./ Чем на добро ей отвечу?/ Что с ней, не знаю. Но есть/ Вера, что я ее встречу.../ Свято в душе я храню / Женщины русской сердечность*» [8, с.167].

Это стихотворение производит сильное впечатление, вызывая добрые душевные движения, доверительные отношения к людям, готовность прийти на помощь в любое время. Милосердие выступает здесь как высшая ценность.

В стихотворении «Мать солдата», «Мальчик и яблоко», «Жажда», «Война и беда», «Героине партизанке Тамаре Хахлыновой» симпатии автора условиях военного быта. Щемящей болью, неизъяснимой грустью пронизаны эти стихи. Мотивы войны и любви становятся в этих произведениях центральными. В них выражены взгляд на ход истории, идея ответственности перед павшими, той высокой ответственности, без которой жизнь вообще теряет смысл. Переживания поэта в значительной мере конкретизировались, приблизившись к реальным переживаниям её героев.

Поэтесса стремится осмыслить истоки национального характера современника. С темой войны сопряжены широта мыслей и динамика ощущений лирического героя. В стихах о войне и мирных днях впечатляют ритмы и образность. Глубину, стройность и органическую смелость художественных решений можно наблюдать в стихотворении «Как давний сон – войны года»: «*Как давний сон – войны года. / Там боль моя, моя беда. / Там, заглушив тоску тревог, / Трава – над ранами дорог. / Но до сих пор оголена / Дорога сердца, что во мне / Звенит, как горькая струна... / Хожу по ней, как по войне...*» [8, с.160].

День победы! Как выразить этот миг, это памятное всем участникам войны состояние, когда грань между войной и миром ощущалась почти физически, проявлялась в криках восторга и слезах радости, но не могла в те минуты еще принять вид четких формулировок и обобщений. В своем стихотворении «Мальчик и яблоко» Б. Сангаджиева пишет: «*И вновь предо мною картина живая. / И вновь эта дата, где скорбь и салют. / И вновь этот праздник 9-го Мая, И люди к солдатской могиле идут*» [8, с. 172].

Нужно ли объяснять эмоциональную силу и пафос этих строк. В них все открыто и все понятно. Поэтическая летопись о войне – это выраженный с поэтической

непосредственностью гигантский разворот событий, историческая схватка двух миров, в горниле которой происходило становление человека, гражданина, поэта.

Если вспомнить многие произведения о Великой Отечественной войне и ее героях, то очевидно, что высокая и жестокая память о павших наряду с прославлением народного подвига стала одной из движущих сил литературы, дала ей нравственную точку отсчета в достоверном изображении исторических событий, в истолковании гуманистических и патриотических идей, в осмыслении народного героизма и народного опыта.

Бося Сангаджиева в повести «Счастье сироты - за пазухой» ведёт свою героиню, её семью дорогой невзгод, утрат. Б. Сангаджиева избирает путь взаимосвязи творческого мышления с религиозным сознанием, которое проявляется не только в мотивах и обращении к богу. Автор рассматривает судьбу целого поколения творческой интеллигенции, процесс её духовного роста.

Повествование ведётся от имени рассказчика-повествователя, поэтому обозначается некая общность характерности процессов и явлений в развитии художественной мысли. Автор повествует о сироте - девушке Бадме-Халге (Лотосовая дорога), прослеживая её судьбу с рождения. Видим, как автор сюжетно принадлежит к миру своей героини: присутствует скрытая автобиография. Жизнь Бадма-Халги прослеживается со дня рождения (төрлһн) до ее интеллектуального возмужания. Процесс роста личности, рассмотрение характера творческого труда - главное в произведении. Мать девочки, Гоогн, скоро умирает, заболев после родов. *"Проснулась она в то время, когда стали заметны извилины на ее ладони, почувствовав недомогание"* [7, с. 3]. Автор отмечает, что она убрала в квартире, помолилась, поставила "дееж" своего рода жертвоприношение, которым позже должны полакомиться непременно дети. Но в доме еще не было детей. Она побледнела: пришло время рожать".

Повествование Боси Сангаджиевой отличается от произведений А. Балакаева, Е. Буджалова, Т. Манджиевой. Героиня Б. Сангаджиевой только рождается. Она - сирота. У самой Гоогн судьба сложилась нелегко. Муж ее умер. По обычаю предков детей не отдавали в другой род. Гоогн с этим считалась. Точна ее портретная характеристика: красива, молода. Ее посватал Менкя-Насун, отец Бадмы-Халги. Получив имя от астролога (зурхачи), девочка обещала быть счастливой. Пришла весна, настал праздник Зул, дом Менки-Насуна наполнился детским лепетом.

Б. Сангаджиева идет от события к событию, раскрывая формирование личности своей героини. Автор стремится показать ее внутренний мир; образ дается в развитии: рождение - смерть матери - сиротство. Бадма-Халга оказывается в чужой семье.

Автор осмысляет глубинные пласты народного бытия: нравов, обычаев, традиций калмыков, их миропонимание и мироощущение. Даже отдельная жизнь Бадмы-Халги дает цельное представление о ее "хождении по мукам". Повторная женитьба отца заставляет девочку вступить во взрослую жизнь. Правда, отдельные фрагменты ее жизни даны автором "с ускорением". Сирота - всегда плохо, у любого народа. Особенно у калмыков, когда дети считались без будущего. Судьба их в калмыцких степях была плачевной: сиротство всегда подчеркивалось. Нравы и обычаи родов оберегались. Б. Сангаджиева знала это не со слепка своей личной судьбы, это была участь многих детей, трижды репрессированного народа.

Вместе с тем это социально-психологическое повествование Б. Сангаджиевой о ссылке калмыков в Сибирь. Бадма-Халга училась, встретила с людьми, среди которых были добрые и сердечные. Автор наделяет свою героиню высокими нравственными качествами, характером, в котором - чувство человеческого достоинства, упорство в достижении цели. Похожая на мать, она была красивой, мягкой и доброй. Б. Сангаджиева точна в описании начала ссылки: *«Би тшигхд магазинд/Хулдач болж көдлэв,/ Өрүн болһн пекарняс/ Өдмг авхар одлав./Дөчн һурвдгч жилин/ Декабрин хөрн нээмнд,/Өрүһәр өдмг авхар /Адһад, пекарнь орлав./ Хойр цар зүүсн,/ Хозлг тергн деер/Аца зөөдг көшигтә/*

Өдмгэн ачад харлав./ Цөөкн ишкдл давхла./ Цэклһн мет генткн, / Буута хойр салдс/ Бэрэд, маниг зогсав [5, с.20]

Красные вагоны, солдаты с автоматами, тяготы дороги, сквозняки вагонов, унижения — все, как и у А. Балакаева, Е. Буджалова, Т. Бембеева, В. Нурова. У этих авторов герои, пережив ссылку, выжив в Сибири, возвращаются в степь, на Родину, получают моральное удовлетворение. Писатели раздвигают границы сюжетных линий, сопряжения личной жизни героев с опытом национальной истории, народной трагедии. Б. Сангаджиева идет от частного к общему в своем видении истории и человека в нег. Хотелось бы отметить, что калмыцкие авторы по-разному описывают утро 28 декабря 1943 года. Да, солдаты с автоматами, их грубость, общая паника. Но вот, оказывается, что в некоторых семьях заранее знали о выселении, были намеки со стороны друзей, близких, т. е. для одних это была суровая неожиданность, для других - подтверждением слухов, догадок. Так, Менкя-Насун заранее готовился, собирал продукты, одежду, кое-что продал, взял патефон. Отец девушки, человек обстоятельный, многое продумал. Всех калмыков погрузили в машины и привезли на станцию Зензели. По мнению автора, эта железнодорожная ветка строилась не случайно: ее протянули специально, чтобы вывезти калмыков. Они верили Сталину, считали, что все случившееся - недоразумение, ошибка. Думали, разве может правительство, отправив мужей, отцов и сыновей на фронт, "бороться" с детьми, стариками. Не было никакой логики, здравого смысла, как утверждает автор. Однако поезд рвется на восток, в пургу, скачет ("*довтлад йовна*", С. 58). Это "*довтлад йовна*" - не мчится, а скачет, как конь, возникает в сознании автора, как образ, несущий опасность, тревогу. Чем дальше, тем холоднее, люди не выдерживают и умирают. Это подтверждает статистика: в Сибири (ссылке) погибли более 40 процентов калмыков.

Б.Сангаджиева, как и многие авторы, писавшие о ссылке, подробно описывает страдания своего народа, которым пришлось две недели в трескучий мороз ехать в товарнике без еды и питья: *Эрс дуута салдсмуд/ Эргэд хальмгудыг манна./ Шам вагонд уга,/Сохр харһу там,/ Хардг, мөрэн үздг/ Газр уга, бүтү./ Сөөни киитн чаһрв,/ Шуурһн һаза бишкүрднэ/ Дегжэд һол чичрв,/ Дуладх һал угалм./ Халун бээтхэ, киитн/ Хар уснь уга,/Көөрк бичкн үрдүднэ/ Көшэд, өлсэд шукшина./ Киитн күчр чаһрв, / Күн болһн тесчәхи,/ Ар Үзгүр туужахнь/ Алдг уга медгдв. [5, с.27].*

Поэма Б. Сангаджиевой - повествование, в котором не только предстает начало ссылки. Вместе с тем поэма «Үннд үкл уга» представляет интерес в постановке проблемы религиозного сознания калмыков. Национальное самосознание народа выражалось и в исповедуемой религии. Это было единое целое. Художественная правда всех произведений на тему ссылки не в том, чтобы тщательно, скрупулезно передать факты, события, их последовательность, а в том, как писатели достигли ее.

Б. Сангаджиева осмысляет религиозное сознание, которое проявляется не только в молитвах, обращении к богу. Успех этого произведения в том, что читатель понимает, что речь идет о калмыке как этносе. Вся жизнь его исторически сложилась так, что он ходил в хурул. Их в Калмыкии функционировало более ста. Но они были полностью разрушены Советской властью. И если сегодня говорят, что калмыки уже были безбожны к концу первой трети XX в., виной тому были режим и тоталитарное государство. Да, действительно, разрушили хурулы, прошла гражданская война, установилась власть, наивно полагавшая, что уничтожив хурулы, добьется атеизма. Новая власть - большевизм - как система отлучала калмыка от религии, отделив в 1918 г. и церковь от государства. В провинции это имело специфический характер: были репрессированы гелюнги, разрушены, разграблены хурульные библиотеки, в которых хранились книги, сосредотачивалась грамотная часть калмыцкого общества, школы. Конечно, все это сказывалось на религиозном сознании калмыка. Сломав хурул, не заставишь калмыка не осознавать себя калмыком, полагает автор.

Конфликт человека и общества, по мнению писателя, углубляется. Калмык уникален тем, что он калмык, исповедующий буддизм.

В Сибири, как оказалось, хранились танки, отмечались религиозные праздники. Но все делалось тайно, люди следовали канонам буддизма. Но иссякали силы, уходили из жизни носители, хранители этого сознания. Постепенно народ утрачивал язык, традиции, обычаи предков; создавался духовный вакуум. Б. Сангаджиева ведет свою героиню, ее семью дорогой невзгод, страданий.

Б.Сангаджиева подробно описывает весь путь от станции Зензели до Томска, куда они прибыли семнадцатого января 1944 г., затем село «Старое Люблино», где жители от ребенка до взрослого были наслышаны о страшных калмыках: *Эмгн ирчкэд, манас/ Эргэд, холаһар зулна,/Кү иддг, махсг, /Күчр зерлгүд гилдэж, / Хальмгуд ирхин өмнхн/ Хов энд тархагдэж, / сөөни дуусн эмгд / Селгэдэр бийсэн манв.* [5, с. 31].

Режиму требовалась рабочая сила. А у героини двое маленьких детей, а также отец и мать. Семью отправили в Салехард, дальше на Север. Читателя потрясло описание писателем поездки по Иртышу. Вдруг, капитан сказал: "Калмыки, наверное, на корабле есть мертвецы, ибо за нами следуют акулы, они не отстанут, пока их не получат..." (С. 16). Естественно, люди испугались. Дети подтвердили. Один старик хотел предать тело своей старухи земле. Осмысление автором религиозного сознания народа, обращение к народному творчеству, к национальным истокам, не нарушали логику художественной мысли Б. Сангаджиевой, наоборот, - в том ценность произведения: *Нурв хонсна хөөн/ Капитан палубд ирв,/ Амндан турва бэрсн/ Эмтнд зар келв:/ «Икл ээмигтэ йовдл / Учрсн бээнэ соңстн!/ Мана кермин ардас/ Меджэнэт, акулмуд дахчана...»/ Иртышт акул уга,/ Дэлхэр келв- яһв./Хойр өдрэс нааран/ Хоцрл уга усчата,/ Үксн күүг тежн /Адл уга медчкн./ Үксн күн бээхлэ,/ Адһэж, уснд хайтн,/ Эсгхлэ, мана кермиг/ Аштнь амрашго», - гив.* [5, с.38].

И когда выясняется, что дедушка-калмык хотел похоронить свою жену хоть и в чужой стороне, но в земле, он горько плачет, когда тело его жены бросают в бурные волны Иртыша.

Героиня поэмы работала на разных работах, меняла одежду на продукты. Духовной потерей, по мнению автора, был обмен патефона на муку, картофель, но с другой стороны, продукты помогли семье продержаться некоторое время. Калмыки вымирали, замерзали в тайге, на лесозаготовках, на рыбных промыслах

Образ коменданта не отличается от созданных другими авторами. Создается впечатление, что в надзиратели шли озлобленные, поверившие в миф о калмыках как "врагах народа".

Б. Сангаджиевой удается разглядеть в своей героине новый тип женщины-калмычки, одаренной, творческой личности. В силу избранного жанра поэмы полнее раскрывает образ повествователя. На фоне всех событий она раскрывается наиболее полно.

Образ рассказчика строится на раскрытии ее духовного потенциала. В поэме преобладает реалистический уровень повествования. Стремление к знаниям станет главным для героини и после возвращения на Родину. Б. Сангаджиева конкретна в деталях, ее героиня - творческий человек: издает книги, становится писателем.

В поэме предстает судьба целого поколения творческой интеллигенции; процесс осознания себя личностью. Правда, в нем не углубляется, не рассматривается творческая лаборатория. Мы видим результаты труда. Она вернулась на Родину, почувствовав запах своей земли, обрела в себе уверенность, новое дыхание. Многие факторы, по мнению писателя, влияют на формирование личности, творческой индивидуальности.

Поэма «Үнд үкл уга» Б. Сангаджиевой свидетельствует не только о росте личности, но скорее - о проблемах недавней истории народа. Конфликт человека и общества сказывается на личных судьбах людей.

Художественно значимо мироощущение народа, героини; она в национальном мышлении. Надо сказать, что поэма Б. Сангаджиевой - о судьбе народа и его вкладе в

духовное обновление общества. Она интересна по содержанию, по постановке нравственной проблематики, кроме своей художественной самоценности как произведения.

О том, что поэма Б. Сангаджиевой жизненно достоверна свидетельствуют материалы, опубликованные в местной печати в связи с 50-летием депортации калмыцкого народа в Сибирь в годы сталинщины.

В поэзии Б. Сангаджиевой много добра и света, самоотверженной преданности самым человеческим идеалам. Поэтесса внушает нам те вечные нравственные принципы, которые почти не меняются во времени и без которых ни одно общество не может выжить. Они являются необходимым условием существования всякой цивилизации.

Литература

1. Бадмаев А.В. Сила художественного слова. –Элиста, 2013, -263 с.
2. История калмыцкой литературы. В 2-х т. Т. 2. Советский период. Элиста, 1980. - 445 с.
3. Манджиев Н. Проза 60-70-х гг. о депортации калмыцкого народа: новый взгляд. Элиста, 2004. - 58 с.
4. Пюрвеев В.Д. Чистый родник поэзии. –Элиста, 2010,-208 с.
5. Саңҗин Б. Үнд үкл уга. -Элст, 1991-104 с.
6. Саңҗин Б. Өнчнэ кишг - өвртнь. - Элст, 1997, -159 с.
7. Сангаджиева Б. Избранное.-Элиста,2008,- 431 с.

Riza Baygavil

г. Улан-Батор, Монголия

КАЗАХ ҮНДЭСТНИЙ “КОБЫЛАНД БААТАР” БААТАРЛАГИЙН ТУУЛЬСЫН ЗАРИМ ДҮРИЙН ТУХАЙД

Казах үндэстний эртний уламжлалт утга соёлын гайхамшигт өв болсон олон баатарлаг туульсаас цар хүрээний хувьд, ард түмэнд тархан хүрснийхээ хувьд ч хамгийн том тууль бол Кобыланд баатрын тууль юм.

Энэхүү туулийг цуглуулж, хэвлүүлэх ажил 19 дүгээр зуунаас эхлэлтэй юм. Одоогоор бидэнд олдоод буй 29 бүлэг бий бөгөөд үүний 26 бүлэг нь Кобыланд баатрын баатарлаг үйлийн тухай, үлдсэн 3 бүлэг нь түүний хүү Бөкенбай болон Кикбай нарын тухай юм.

Ер нь бол баатарлаг туульсаас тухайн үндэстний түүх, юу туулж өнгөрөөсөн амьдралыг харж болно. Мэдээж зөвхөн түүхийн хэсгүүдийг дүрслэх бус тухайн үндэстний зуун зуун дамжсан өв уламжлал, хүсэл мөрөөдлүүд дүрслэгддэг. Энэ туулиас үнэнч, эр зоригт баатарлаг эрийн хайр сэтгэл, анд найзын тухай болон унасан газар угаасан усаа хэрхэн хайрлаж буй сэтгэлийн илрэл маш тодорхой харагдаж байдаг.

“Баатарлаг туулийг ард түмэн бүтээдэг бөгөөд ард түмний төлөө бүтээдэг. Түүнийг бүтээгч нь ч, гүйцэтгэгч нь удам судар, хүмүүжлээрээ, ертөнцийг үзэх үзэл, аливаа зүйлд хандах хандлагаас нь ч харахад ард түмэнтэйгээ хамт өсч, хамт яваа энгийн хүн байдаг” В.М. Жирмунский [1, т. 6].

Кобыланд баатар мөн адил энгийн ардын хүү юм. Тэрээр Каракыпшакын Токтарбай гэх баяны ганц хүү юм. Туульд өгүүлснээр:

“Сексенге жас келгенше
Бір бала көрмей Токтарбай
Қайғыменен қан жұтып,
Ақылынан адасқан.
Токтарбайдың зарына
Қалың қыпшақ қайысқан,

80 насыг зооглотлоо
Үрийн зулай үнэрлээгүй Токтарбай
Амьдын тамд унан
Ухаан санаа нь балартжээ
Токтарбайн шаналалд
Кыпшак түмэн ч мөн цөхөрч,

Әулие қоймай қыдырып ,
Етегін шеңгел сыдырып,
Қабыл болған тілегі,
Жарылғандай жүрегі,
Аналықтай байбіше
Елуге жасы келгенде,
Көзім ашпай дениеден
Өтемін бе дегенде,
Сонда көрген арыстан.
Бір ұл, бір қыз атадан:
Қыздың аты Қарлығаш,
Қобландыға қарындас.” [1, т. 15]

гэснээс жишээлэн харахад Кобыланд бол энгийн нэгэн баян айлын хүү болон эцгийнхээ 80 насанд мэндэлсэн хүү юм.

Казах баатарлагийн туульсын нэгэн том онцлогийг ажиглан харахад туулийн үйл явдалд домгийн шинж тун цөөн дүрслэгдэх бөгөөд бараг үгүй гэж хэлж болно. Үйл явдлууд яг л бодит амьдрал дээр өрнөх бөгөөд бусад үндэстэн , жишээлбэл: Монгол баатарлаг туульс дахь үлгэр домгийн шинж энд үгүй юм.

Монгол туульсууд ихэнхдээ домгийн цаг үеийн тухайд ярьдаг бол энд зүгээр л “ Эрт нэгэн цагт” гэж эхэлж байгаа юм.

Жишээлбэл:

“Алты жасқа келгенде
Арыстан тұған Коблан
Қазнадан қамқа киеді
Өзімнің еншім болсын деп,
Тобылғы менді тор атты
Енші қылып мінеді.” [1, т. 16]

Ингээд зургаан нас хүрч өөрийн хүлгээ хүлэглээд эрийн цээнд хүрлээ гээд адуу манахаар явж гэнэ. Хээр газар адуу манаж явсан Кобыландад нэгэн чимээ сонсогдоход тэрээр энэ чимээ хаанаас гарч буйг дэргэдэх Естемисээс дахин дахин асуугаад зүгээр суулгаагүйд Естемис арга буюу ийнхүү өгүүлнэ:

Тэр уулын цаана Кызылбасын нутаг бий. Көктим аймгийн хаан Кызылбасын Куртка гэх үзэсгэлэн төгөлдөр охин бий.

“Ай астына аспанға
Құрды бакан қақтырып,
Алтын теңге аттырып,
Теңгені атып түсірген
Құртқаны сұлу сол алар.
Соның дауысы бүл дауыс,” [1, с. 17]

Ингээд тийшээ очихгүй байхыг яаж ч гуйгаад дийлээгүй Естемис зургаан настай Коблан баатрыг арга буюу явуулжээ.

Естемис хэлэхдээ:

“Қой шырағым, жассың ғой,

Жіберуге қорқамын.
Тілімді алсаң, рұқсат жоқ,

Барғанмен кезек келмес-ті,
Баланы көзге ілмес-ті,

Бағып жатқан Құртқаны
Шырағым тектен бермес-ті.

Мэддэг, чаддаг бүх хүнийг зорьж,
Хүн үлдээлгүй сандайчин,
Хүсэл нь ийнхүү биелэхэд,
Хагарах дөхчээ зүрх нь,
Аналык гэх эх нь
Тавин насыг зооглосон ч,
Нүд нээгдэлгүй
Энэ хорвоогоос халих нь гэтэл,
Бурхнаас заяасан арслан билээ.
Нэг хүү, нэг охин:
Охины нэр Карлығаш
Кобландын ганц охин дүү билээ”

бол энгийн нэгэн баян айлын хүү болон

Зургаан нас хүрэхдээ
Арслан лугаа төрсөн Коблан
Дуулгаар зэвсэглэн
Өөрийн минь хөрөнгө болог гээд
Толбот хүрэн морийг
Өөрийн болгож хүлэглэлээ.

Саран доорх хязгааргүй уудамд
Шон зоож байрлуулаад,
Алтан зоос буудуулж
Зоосыг онож унагаасан нь
Үзэсгэлэнт Курткаг авна гэнэ.
Энэ чимээ бол түүний чимээ.

Ингээд тийшээ очихгүй байхыг яаж ч гуйгаад дийлээгүй Естемис зургаан настай

Хэрэггүй хүү минь, чи
балчир шүү дээ,
Явуулахаас би айж байна
Үгэнд минь орвол, зөвшөөрч
Чадахгүй нь,
Очлоо ч боломж олдохгүйг,
Хүүхдийг юман чинээ
тоохгүйг
Өсгөж өндийлгөсөн Курткаг
Хүү минь, зүгээр өгөхгүй

гэж

Отырып бұлар кеңесті.” [1, с. 18]

Хамт сууж ярилцав.

Хичнээн хориглоод хориглоод Кобыланд хүү Естемист ерөөлөө хайрла хэмээн хормойд нь ороогдон, эргэлдэж гуйсаар байв.

Дээрх дүрслэлд: Кобыланд баатартай хэдий хүндлэлтэй харьцаж буй боловч “Чи бол балчир хүүхэд” гэх тэр хэсэг нь баатар хэмээн бүрэн хүлээн зөвшөөрөөгүй, энгийн нэгэн ноёныхоо хүүтэй харилцаж буй харилцан яриа нь домгийн бус бодит амьдралын үйл явдал дээр өрнөж буйг харуулж байна.

Тууль цааш үргэлжлэхдээ мэдээж олон олон суу алдарт, хүч чадал, үлэмж биет баатрыг балчирхан хүү Кобыланд өөрийн хүчээр ялж, тавигдсан шаардлагуудыг биелүүлж баатрын шаардлагыг ханган Курткаг эхнэрээ болгон авч буй үйл явдлаар өрнөнө.

Баатарлаг туульсад хатдын дүр онцгой ач холбогдолтой байх нь цөөнгүй бий. Тэгвэл казах туульсад ч мөн адил хацар гоо, үзэсгэлэн төгөлдөр гэж дүрслэгддэг ч үүнээс гадна хатан ухаанаараа зохиолын гол баатрын хамгийн үнэнч зөвлөх, туслах болон сайн найз нь болж дүрслэгддэгээрээ онцлогтой юм.

Жишээлбэл: Кобыланд Курткаг эхнэрээ болгон аваад нутаг буцах замд олон хоногийн газрыг туулан явж байтал хар замыг дагуулан адуун сүрэг 2 талд хуваагдан бэлчиж байв. Энэ үед үзэсгэлэнт Куртка сүйх тэргээр толгойгоо цухуйлгаж адуун сүрэг рүү харав. Адуун сүрэг дунд хөх алаг гүү нүдэнд нь тусахад тэргээ зогсоогоод Кобланд хүүг “Хаан минь нааш ирнэ үү” хэмээн дуудаад гүүг хараад шинжив:

Мынау жатқан көп жылқы

Энэ олон адуу

Кімдікі?- деп сұрады.

Хэнийх вэ? гэж асуув.

“Сонау тұрған биені

Тээр хэвтэж буй гүүг

Мені берсенде алғын деп

Надаар солиод ч болов авагтун
хэмээн

Батырға әмір қылады.

Баатарт зарлиг болов.

Батыр Коблан күледі,

Баатар Коблан инээгээд,

“Басымды оққа байлаған,

Амиараа дэнчин тавьсан,

Сені берсем, қыз Құртқа

Куртка чамайг өгвөл

Бір елдің малын алармын”- деп

Нэгэн улсын адууг бүгдийг нь
авах байлаа гээд

Езу тартып күледі.

Элгээ хөштөл инээж гэнэ.

Осы жатқан көп жылқы

Бэлчээрлэж буй энэ олон адуу

Немере тұған ағамыз

Садангийн маань ах

Сәлімбай байдың жылқысы.

Салимбай баяных билээ.

Жанындай мені көреді,

Намайг амь шигээ л хайрладаг

Не сұрасам береді”.

Юу ч асуусан надад өгнө гэв.

Тағы Құртқа сөйлейді,

Куртка дахин өгүүлрүүн:

“Құлақ салып сөзіме

Аан гээд үгийг минь

Бері таман кел дейді-

Ойртож ирээд сонс гэв.

Тобылғы менді тор атың

Мэнгэт хүрэн бор морь чинь

Жауға мініп шабуға

Дайснаа дайлаар мордоход

Жарамайды бүл,- дейді,-

Тэнцэх хүлэг биш байна, гэв

Жан серік атың, сұлтаным,

Хань болох хүлэг чинь

Көкала бие ішінде

Хөх алаг гүүний хэвлийд

Көк бурыл құлын бар,

Хөх буурал унага бий,

Жан серік атың сол, дейді,-

Аминд чинь хань болох хүлэг
чинь тэр гэв.

Бұл сөзімді біл деді.-

Энэ үгэнд минь итгээд

Құртқаның сөзін сынарың,

Намайг сориод үзнэ үү,

Жылқысы болса ағаңның,

Ахын чинь адуу юм бол

Ала көр, бірақ сен” деді.” [1, с. 23]

Авч хайрла баатар минь гэв.

Ийнхүү түүний хэлснээр тэр гүүг авахаар болж Куртка ийнхүү хэлнэ:

Унагалах тун дөхчихсөн тул замын ая даахгүй байх. Тийм учир хажууд нь хэнийг ч ойртуулалгүй Куртка бүсгүй асарч, хүлээж зогсов.

Көкала бие төңбекшіп	Хөх алаг гүү
Домаланып сұлады.	Эвхрэн газарт хэвтэв.
Тұңшығып тұлпар қалар деп	Унага нь бүтчихвий гэж
Құртқаның жаны шығады.	Куртка санаа зовно.
Сонда жатып құлындап,	Тэгсээр гүү унагалж
Бурыл тұлпар туады.	Буурал хүлэг төрлөө.
Тұяғын жерге тигізбей	Туурайг нь газар хүргэлгүй
Үстіндегі шешініп ,	Өмсч буй хувцасаа тайлаад
Құртқа сынды сұлуың,	Үзэсгэлэнт Куртка
Алтын тонға орады.	Алтан дээлэндээ ороов.
Ауызын үріп сыпырып.	Унаганы хамрыг цэвэрлээд
Маңдайынан иіскеп,	Магнай дээр нь үнэрлээд,
Сұлтанымың деп жан аты,	Хааны минь амин хүлэг гээд,
Күн түсірмей көзіне,	Нүдэнд нь нар үзүүлэлгүй,
Жан тигізбей өзіне,	Биед нь юу ч ойртуулалгүй,
Үстіне шатыр тіккізді.	Өөрт нь зориулан майхан хийлгэв
Үйін тігіп сол жерге,	Тэнд нь гэр бариад,
Қырық күнге шейін Бурылға	Дөч хоног болтол нь унаганд
Құлықтың сүтін емізді,	Шинэ унагалсан гүүний сүү өгөв
Және қырық күн біткенше,	Бас дөчин хоног дуустал
Қысырдың сүтін емізді,	Қысыр сүүг уулгав
Сексен күні біткесін,	Наян хоног болсны дараа
Тоқсан күні жеткесін,	Ерэн хоног болгоод,
Маңқа, қолқа болмасын деп,	Аливаа өвчнөөс холуур бай гээд,
Жеміне қосып қыз Құртқа.	Үзэсгэлэнт Куртка
Қызыл дәрі жегізді,	Эмийн ургамал идүүлэв.
Бурылға қыз Құртқа	Буурал моринд
Түндікпенен күн берді	Тооноор л нар тусгаж
Түтікпенен су берді,	Яндангаар ус өгөн,
Бурылға қыз Құртқа	Буурал моринд зориулан
Алтыннан жабу оюлап,” [1, с. 26]	Алтаар хээлсэн хэрэгсэл хийлээ.

Дээрх жишээнээс гол баатрын унах хүлэг ямар чухал гэдгийг, баатрын хүлэг энгийн нэгэн хүлэг хүлэглэх учиргүйг дүрслэн харуулж байгаа бөгөөд түүний хүч чадал хэмжээлшгүй их, энгийн нэгэн хүлэг биш гэдгийг Куртка бүсгүй буурал морийг хэрхэн харж хандан, уналгад, баатарт бэлтгэн байгаагаас харж болох юм.

Зохиолд дүрсэлснээр нар ч үзүүлэлгүй ийнхүү асарсан Буурал морь баатартай хамт холын замд мордох болж гаргах хугацаанаас хэдхэн хоног дутуу байхад Кобыланд баатрын шаардлагаар гаргаж ирдэг. Энэ үед төрснөөсөө хойш нар үзээгүй хүлэг Куртка бүсгүйг сундаллаад тэнгэр өөд хоёронтоо дүүлэн гуравдахь дээр нь Куртка бүсгүй биеийн хүчээр арай хийж газарт буулгасан гэх дүрслэл нь Буурал морьны хүч чадлыг харуулахын зэрэгцээ Куртка бүсгүй ч мөн адил хүч чадал, бяр тэнхээтэй баатарлаг бүсгүй гэдгийг далд санаагаар давхар гаргажээ.

Энд хүлгийн сайныг ийн харуулсан ч түүнтэй зэрэгцүүлэн Куртка бүсгүй морь сайн шинжиж, ямар нарийн аргаар асран, хүч чадлыг нь нэмж буйг, ухаан төгс бүсгүй болохыг олон талаас нь зэрэгцүүлэн дүрсэлсэн байна.

Үүнээс гадна Куртка “Надаар солиод ч болов тэр хүлгийг аваарай” гэснээс харахад казах эмэгтэйчүүдийн нөхөртөө үнэнч, өөрийн аминаас илүү нөхрийнхөө сайн сайхныг бодсон үг, үйлдэл нь маш тов тодорхой харагдаж байна.

Дүгнэлт

1. Казах үндэстний болон тэдний охид, хөвгүүдийн бяр чадал, ур ухаан, үндэстэн, газар усныхаа төлөө хэрхэн амиа өгөн тэмцэж буйг тодорхой дүрслэн харуулсан эртний өв уламжлал болсон ховор нэгэн бүтээлүүдийн нэг бол “Кобыланд баатар” юм.

2. Энэ туульс нь казахын баатарлагийн туульсын онцлог шинжүүдийг хадгалан дүрсэлжээ. Үүнд: Казах баатарлагийн туульс нь үйл явдал, цаг хугацааны хувьд домгийн шинж агуулаагүй. Бодит үйл явдал, дүрслэлүүдтэй байна.

3. Казак баатарлаг туульс нь хүмүүжүүлэх үүргийг давамгайл гүйцэтгэсээр ирсэн бөгөөд казах үндэстний бүүвэйн дуунд хүртэл баатруудын тухай дуулдаг билээ. Тэрхүү баатрын баатарлаг үйлийг таниулах цаашлаад баатрын дүрээр эр хүнийг таних, хатдын дүрээр эмэгтэй хүний сайн шинж чанарыг тодотгон түүнчлэн эхнэр хүн хань ижлээ хэрхэн хүндэтгэх гэх мэт хүмүүжлийн асуудлуудыг сургасаар ирсэн байна.

4. Хүмүүжлийн үүргийн хүрээнд сургуулийн наснаас өмнөх хүүхдүүдэд Кобыланд болон бусад баатарлагийн туульсыг бага балчир наснаас нь ярих цаашлаад бага ангийн сургалтын хөтөлбөрт тусган хичээл болгон заадаг нь үндэстний хувьд олон эерэг талтай байдаг билээ.

Ном зүй

1. Қазақ СССР Ғылым Академиясы М.О.Әуезов атындағы Әдебиет Және Өнер Институты . Ақсауыт. Алматы, 1977.

2. Қазақтың Мемлекеттік Біріккен Баспасы.Кобыланды Батыр. Алматы, 1941.

3. Adebiportal.kz

4. Kitap.kz

5. Anatili.kazgazeta.kz

Е.А. Самоделова
г. Москва, Россия

ТОПОНИМИЧЕСКИЙ ОБРАЗ МОНГОЛИИ В «ПУГАЧЕВЕ» С.А. ЕСЕНИНА

Аннотация: *Топонимы, относясь к «литературной карте» художественного произведения, показывают отнесенность описываемых в нем событий к исторической действительности, демонстрируют соотношение правды и вымысла, реальности и фантастики. Топоним Монголия встраивает поэму Есенина в систему координат – Европа и Азия, Запад и Восток, Российская империя и ее окраины, центр государства и периферия. Кроме того, упоминание Монголии и ее лексических дериватов свидетельствует об участии «монгольцев» (калмыков) в Пугачевской народной войне, определяет их роль в ней, показывает многонациональный характер освободительного движения.*

Ключевые слова: *поэмы Есенина, художественная топонимика, Калмыкия, Монголия, Тамерлан, Пугачевщина*

Можно сравнивать реальную топонимическую карту Пугачевщины с Есенинской картой и увидеть, что в истории Пугачевского восстания было описано до Октябрьской революции 1917 г. и от чего Есенину пришлось отказаться из-за кардинально изменившейся политической обстановки. Также есть возможность сравнить топонимы из поэмы «Пугачев» (1921) с группами топонимов из всей совокупности остальных произведений Есенина.

Литературовед Б.Н. Двинянинов увидел в есенинском «Пугачеве» следование традициям «Слова о полку Игореве», в том числе и в «географическом» аспекте, упомянув Монголию: трагическая окраска пейзажа постоянно меняется при его стремительном развертывании вширь, с захватом все новых просторов – от Москвы до границ Китая (в

«Слове...» – до Хинови), от Тамбова до Туретчины (в «Слове...» – до турецкого «салтана»), от Каспийского моря до Монголии [4, с. 74-75].

Есенину в советский период часто приходилось внедрять библейский подтекст и проводить христианский контекст между строк, неявными намеками, в том числе включая подлинные (из сакрального фольклора – из духовных стихов и заговоров с божественной символикой – Алатырь как 'алтарь', а не только 'янтарь') или искаженные в сторону внедрения религиозного смысла (Богульма вместо правильного – Бугульма). Подтвердить наличие такого христианского контекста в топонимах помогают микросюжеты и образы, иногда и явно религиозные (Каин, Господь, Бог, благовест, целовать крест, черти, дьяволы, солнце-колокол и т.п. [6, т. 3, с. 9, 12, 15, 16, 17, 18, 19 и др.]). Есенин, если он хотел остаться верен исторической правде хотя бы в общих чертах и создать широкую панораму Пугачевщины, должен был учитывать два важных религиозных момента: 1) главные организаторы восстания – старообрядцы, значит, хранители исконной православной веры (это линия библейских топонимов); 2) многонациональность участников, их принадлежность к другим религиям – мусульманству (татары, башкирцы, киргизы, киргиз-кайсаки) и буддизму (калмыки). Следовательно, библейская тематика не может быть довлеющей и по этой причине. Топонимы отражают многонациональный характер местного разнородного населения, это окраины России, там иноверцы, инородцы, как они именовались в Российской империи.

Монголия (Монголья) – важный топоним в поэме «Пугачев» Есенина, восходящий к реальному; с начала XII в. отдельные монгольские племена объединились в союз племен – Всемонгольское государство, далее Монгольская империя; в XVII-XVIII вв. маньчжурами были оккупированы Внутренняя и Внешняя Монголия, Ойрат-Монголия (Джунгарское ханство, ныне территория Синьцзян-Уйгурского Автономного Района Китая и Восточного Казахстана) и Танну-Урянхай (ныне Тува в России) и введены в состав империи Цин. После революции 1911 г. Внешняя Монголия обрела фактическую независимость от империи Цин и Китайской Республики; в 1921 г. дивизия русского генерала Р.Ф. фон Унгерн-Штернберга совместно с монголами выбила китайцев из столицы Монголии – Урги.

Есенин изучал в школе историю влияния Монголии (точнее, древних монгольских племен) на Российскую империю: «Монгольское иго. Чингисхан» [8, с. 71]. Период царствования Екатерины II рассматривался в разделе программы «История новой России» с его основными положениями – «Преобразования Екатерины II. Разделение России на губернии и уезды» и др. [8, с. 73-74]; история Пугачевской войны не выделялась в отдельный параграф. В качестве учебного пособия рекомендовался «Учебник Русской истории» К. Елпатьевского [8, с. 75].

Эти темы были постоянными в школьном образовании: в предшествующих «Программах для церковно-учительских школ...» (1891) также имелся параграф «Екатерина II» в разделе «Сведения по русской истории» и рекомендовалось несколько учебных пособий по истории [9, с. 70-71]. В «Примерном списке книг для чтения в библиотеках церковно-приходских школ» указана книжечка «Императрица Екатерина II, Великая. С 2 картинками, ц. 15 к.», а среди «Листков» – «“Суворов” – с портр.» [9, с. 102-104]. Там же рекомендована брошюра о полководце того времени, направленном с Русско-Турецкой войны ловить Пугачева: «Суворов. С.Е. Рождественского. Изд 4-е, с портр. ц. 10 к.» [9, с. 103].

Территории расселения калмыков как одного из монгольских народов в Средневековье не уделялось внимания в школьных курсах. Однако «Программа по географии Российской империи» объясняла месторасположение России со всеми ее народами и народностями на континентах Европы и Азии: «Географическое положение Российской империи. <...> Значение обширности России. Длина морских и сухопутных границ России. Континентальный характер России. Сухопутные границы и их значение, торговое и политическое» [8, с. 86]. Сведения о калмыках («монгольцах») Есенин, как и все учащиеся, мог почерпнуть в разделе «Общие сведения о численности, племенном и религиозном составе населения» [8, с. 86].

Учащимся полагалось знать расположение географических объектов, в том числе расселения народов, на картах и в атласах: «Необходимыми для каждой школы пособиями являются: учебник, атлас, карты стенные и репетиционные, глобус черный и с изображениями и теллурий. Атлас стоит рядом с учебником, и важнейшая забота преподавателя состоит в том, чтобы с каждым географическим названием ученики соединяли определенные пространственные представления, понимали карту и умели извлекать из нее сведения, какие она может дать» [8, с. 93].

В «Пугачеве» Монголия является своеобразным «абстрактным» топонимом и обозначает в первую очередь Джунгарию – историческую прародину калмыков (ойратов, или западных монголов), часть которых в Средние века, в конце XVI – начале XVII вв., прикочевала оттуда в степи Западной Сибири из-за распрей внутри Джунгарского ханства и в 1608-1609 гг. принесла присягу российскому царю, затем обосновалась на землях современной Калмыкии; остальные соплеменники остались в Джунгарии. В 1760-е гг. на калмыцких кочевых землях начали селиться русские помещики с крестьянами, после устройства укрепленной Царицынской линии – еще и казаки, царская администрация стала вмешиваться в их дела; в результате 5 января 1771 г. калмыки с левого берега Волги откочевали обратно в Джунгарское ханство, подпавшее под власть Манчжурской империи Цин (Китай), но в результате долгого пути потеряли более ста тысяч человек и весь скот. Отношение калмыков к своей второй родине – России, от имени Российской монархии предавшей их, – отражено в названии 2 главы «Бегство калмыков» со строками «Тридцать тысяч калмыцких кибиток / От Самары проползло на Иргис» [6, т. 3, с. 13; 12, с. 505-506]. Однако часть российских калмыков осталась в Российской империи, вступила в Оренбургское, Яицкое и Терское казачье войско, хотя Екатерина II в октябре 1771 г. указом упразднила ослабевшее Калмыцкое ханство. Калмыки приняли активное участие в Пугачевском движении на стороне взбунтовавшихся яицких казаков.

В «Пугачеве» во 2 главе «первый голос» сообщает об уходе калмыков со своими кибитками из Российской империи из-за правительственный притеснений – еще до начала Пугачевского восстания: «Потянулись они в свою Монголию / Стадом деревянных черепах» [6, т. 3, с. 13, 215 вар. – слои IV–V этих же строк]. В этих строках Монголия выступает названием государства, хотя для изображаемого времени являлась обобщенным наименованием сразу нескольких родственных государственно-племенных образований. В черновом автографе (РГАЛИ) во 2 главе в составе строк 125-129 в I слое правки топоним Монголья имеет разговорную огласовку и по сути является этнонимом, образованным от более позднего названия государства и метонимически обозначающим нацию (в данном случае – калмыков): «И не выдержала Монголья» [6, т. 3, с. 214 вар.].

В «Пугачеве» атаман Тамбовцев (правительственный назначенец [12, с. 506]) во 2 главе в монологе оскорбительно именуется калмыков и предполагает их возможный уход на свою прародину, которая в тот исторический период фактически вошла в состав Китая, где издавна оставались проживать местные монгольские племена – их этнические собратья: «На эту монгольскую мразь, / Пока она всеми ладонями / Китаю не предалась» [6, т. 3, с. 14]. Сподвижник Пугачева Кирпичников, сотник Яицкого войска и защитник его прав перед Военной коллегией в Санкт-Петербурге в 1769 и 1771 гг. [11, с. 96; 12, с. 505], иначе расценивает уход калмыков из России – как справедливый, о чем свидетельствует в его речи этноним, образованный от топонима Монголия: «Он ушел, этот смуглый монголец, / Дай же Бог ему добрый путь» [6, т. 3, с. 15].

В главе 4 Пугачев, возложивший на себя роль будто бы живого и скрывающегося императора Петра III, намерен вернуть калмыков – «монгольскую рать» – на территорию восстания яицких казаков и привлечь их к боевым действиям: «Мы подыдем монгольскую рать! <...> Пусть калмык и башкирец бьются / За бараньи костры средь юрт!» [6, т. 3, с. 27].

В главе 6 Зарубин задается риторическим вопросом о многонациональном государстве, в которое вместе с Российской империей и как ее часть входит Монголия как родина прикочевавших калмыков (монгольцев): «Не березовая ль то Монголия? / Не кибитки

ль киргиз – стога?...» [6, т. 3, с. 34]. В черновом автографе (РГАЛИ) представлен I вариант тех же стихов из состава 581-584 строк: «Ты – березовая Монголия, / Кочевые кибитки – стога» [6, т. 3, с. 277 вар.], не вошедший в основной текст, хотя он был более логичным (без привязки к монгольской территории другой нации – киргизов). Образ «березовой Монголии» указывает на родство всех угнетенных народов, которые, в представлении Зарубина (соответственно, и Есенина), имеют единую родину, похожую на Россию, «страну березового ситца» из «Не жалею, не зову, не плачу...» (1921) [6, т. 1, с. 163, 338 вар.] и «березовую Русь» из «Вижу сон. Дорога черная...» (1925) [6, т. 1, с. 225].

И наоборот, в 8 главе терпящий поражение в восстании Пугачев неоднозначно относится к монголам, подспудно вспоминая о татаро-монгольском иге; теперь он видит в них символ разрушительного стихийного начала в человеческой природе: «Не с того ли так свищут монгольские орды / Всем тем диким и злым, что сидит в человеке?» [6, т. 3, с. 46]. Однако далее Пугачев вспоминает средневекового предводителя монголов как знаковую фигуру победителя-завоевателя, с которого следует брать пример, если уж вступил в войну: «Перебраться туда, к их кочующим станам, / Чтоб разящими волнами их сверкающих скул / Стать к преддверьям России, как тень Тамерлана» [6, т. 3, с. 46].

Как видим, Есенин передает колорит эпохи с помощью библейских и исторических имен, неоднократно звучавших в речах живших в ту пору людей, отражающих их политическую ориентацию, уровень образования и социальное положение. Часто такие персонажи высвечивали главную сторону деятельности известного современника путем сравнения его со знаменитым предшественником: у Есенина Пугачев представлялся Тамерланом и в черновом варианте – Отрепьевым, Екатерина II и члены Военной коллегии – Каином [11, с. 96].

В черновом варианте существуют две фразы о Тамерлане: вторая, троекратно повторенная в разных текстовых слоях [6, т. 3, с. 317 вар.], вошла в окончательный текст, а первая, зачеркнутая автором, имела иное, пессимистическое звучание: «Жалобно поет о поре Тамерлана» [6, т. 3, с. 315 вар.]. Само же сравнение Пугачева с Тамерланом имеет историческую основу. Его автором являлся подпоручик Г.Р. Державин, описавший в рапорте секретной следственной комиссии в Казани события 5 августа 1774 г. близ Саратова: «Жители... без начальника и толпы без присмотра собирались, где хотели... Тут я вообразил, что это ратует на Тамерлана некакий древний воевода: нарядный был беспорядок! Хотя Пугачев и грубиян, но, как слышно, и он умел пользоваться всегда таковыми выгодами» [3, с. 658; 5, т. 3, с. 206; 11, с. 127-128].

Судьбы Пугачева и Тамерлана во многом схожи. Тамерлан (1336-1405), происходящий из отуреченного монгольского племени Барулас государства Мавераннехр, также начал свою деятельность как предводитель лично набранной в смутное время группы приверженцев, которые и далее оставались главной опорой его могущества. В разные годы был правителем Кеша, перешел на сторону врагов монголов Гусейна и вел жизнь искателя приключений. Как Пугачев заботился о казаках, так и Тамерлан содействовал процветанию родного Мавераннехра с его столицей Самаркандом, который украсил великолепными постройками, приняв присягу на верность от всех военачальников и получив звание великого эмира в 1370 г. Как Пугачев переманивал на свою сторону священников, находил приют у раскольников и разрешал свободу вероисповедания калмыкам, башкирцам (башкирам), татарам и киргиз-кайсакам (киргизам, т.е. казахам), что отражено в поэме Есенина, так и Тамерлан оказывал внешний почет богословам и отшельникам, не вмешивался в управление имуществом духовенства и заботился о соблюдении его подданными предписаний религии [11, с. 128].

Эпоха Тамерлана в конце XVIII столетия мыслилась не как отдаленная, ушедшая в легендарное прошлое, но как живая, сохранившаяся в памяти казачества и реально связанная с Оренбуржьем. Чл.-кор. П.И. Рычков в «Топографии Оренбургской губернии» в 1762 г. поместил народное предание о Гугнихе и о первом поселении казаков на р. Яик: «Во время Тамерлана один донской казак, по имени Василий Гугна, с тридцатью человеками товарищей

из казаков же и одним татаринном, удалился с Дона для грабежей на восток... дошел до устья Урала и, найдя окрестности онога необитаемыми, поселился в них. По прошествии нескольких лет, шайка сия напала на скрывшихся близ ее жилища в лесах трех братьев татар, из которых младший был женат на ней, Гугнихе (повествовательнице), и которые отделились от Золотой Орды, также рассеявшейся, потому что Тамерлан, возвращаясь из России, намеревался напасть на оную» [10, ч. I, с. 84, примеч. 1]. Это предание напечатано в примечаниях Пушкина к его «Истории Пугачевского бунта», Есенин имел эту книгу в личной библиотеке, и у него при чтении этой книги могло отложиться в памяти имя Тамерлана как косвенно связанное с событиями Пугачевщины [11, с. 86, 129; 12, с. 531-532].

Монгольскую тему поддерживает этноним «калмыки», также встречающийся в «Пугачеве». В упомянутом монологе атамана-предателя Тамбовцева они изображаются как носители звериных повадок: «Нынче ночью, как дикие звери, / Калмыки всем скопом орд / Изменили Российской империи / И угнали с собой весь скот» [6, т. 3, с. 14]. Но в ответном монологе сотник Кирпичников отрицает оскорбительно приписанные калмыкам звериные черты, в которых облик зайца-русака объединен с желтоватым цветом кожи представителя монголоидной расы: «И калмык нам не желтый заяц, / В которого можно, как в пищу, стрелять» [6, т. 3, с. 15, 221 вар.]. Кирпичников желает удачи калмыкам: «Хорошо, что от наших околиц / Он без боли сумел повернуть», – и, более того, сулит русскому народу братъ с них пример, если бы это было возможно: «Что, если б / Наши избы были на колесах, / Мы впрягли бы в них своих коней // И гужом с солончаковых плесов // Потянулись в золото степей» [6, т. 3, с. 15]. В вариантах поэмы Кирпичников сочувствует приниженному статусу калмыков в Российской империи, приветствует их кочевые привычки и противопоставляет им оседлость русского народа, вынужденного с оружием в руках отстаивать свою укорененность на родине: «I. Он ушел, этот смуглый монголец, / Оттого что привык кочевать»; «II. Он ушел, этот смуглый монголец, / Оттого что // подгоняемый кнутами» и «III. Он ушел, этот смуглый монголец, / Мы ж остались грустить у околиц» [6, т. 3, с. 221 вар.]. Образ калмыка / монгольца нуждается в дальнейшем рассмотрении.

Роль монгольского племени, вовлеченного Пугачевым в народное освободительное движение, в «Пугачеве» отметил П.С. Коган в 1922 г. [7, с. 258].

Монгольская тема интересовала Есенина и раньше: в статье «Быт и искусство» (1918) он прибегнул к пересказу монгольской поговорки с образом их национального животного: «Недаром монголы говорят, что под скрипку можно заставить плакать верблюда» [6, т. 5, с. 216]. Хлопуша в гл. 5 «Пугачева», рассказывая о своей жизни на каторге, упомянул это животное пустынь и степей: «Оренбургская заря красношерстной верблюдицей / Рассветное роняла мне в рот молоко» [6, т. 3, с. 29]. Калмыки в кибитках представлялись «стадом деревянных черепах» [6, т. 3, с. 13].

И позже, в неопубликованной статье ««О писателях-“попутчиках”»» (<1924>) Есенин привел топоним, считая его литературным открытием писателя-современника: «Иванов дал Сибирь по другому рисунку <...> и совершенно как первый писатель показал нам необычайную дикую красоту Монголии» [6, т. 5, с. 244].

В тех же произведениях и в статье «Быт и искусство» (1918) Есенин применяет с разными художественными целями географические и этнические наименования, образованные от топонима Монголия: «монголы» в «Быте и искусстве» [6, т. 5, с. 216]; «монгольский», «монголец» в «Пугачеве» [6, т. 3, с. 14, 15, 27, 46]; «монгольский» в неопубликованной статье ««О писателях-“попутчиках”»» (условно 1924), в которой поэт привел топонимический эпитет в связи с творчеством писателя-современника, описывающего Сибирь и Дальний Восток: «Об Иванове установилось мнение как о новом бытописателе сибирских и монгольских окраин» [6, т. 5, с. 244].

Интересно, что некоторая часть питерской интеллигенции усматривала во внешности самого Есенина монголоидные черты, что не соответствовало действительности. З.Н. Гиппиус в 1926 г. вспоминала о появлении юного поэта в 1915 г. в Петрограде, очевидно, намекая на отголоски давнего татаро-монгольского ига с пленением русских

девушек, захватываемых в том числе на территории будущей Рязанской губ. – родины поэта: «Ему лет 18. Крепкий, среднего роста. Сидит за стаканом чая немножко по-мужицки, ссутулясь; лицо обыкновенное, скорее приятное; низколобий, нос “пипочкой”, а монгольские глаза чуть косят» [2, с. 83].

Калмыки (как монгольский народ), в представлении некоторых российских интеллигентов, обладали особым даром воодушевления и этим отличались от русских поэтов, в том числе Есенина, стихи которого «были сложнейшим техническим построением, результатом не калмыцкого “накатило”, а внимательного изучения методов, провозглашенных Андреем Белым...» [1, с. 132].

Литература

1. Ветлугин А. Воспоминание об Есенине // Русское зарубежье о Есенине: В 2 т. Т. 1. Воспоминания /Под ред. Н.И. Шубниковой-Гусевой. М.: Инкон, 1993. С. 129-137.
2. Гиппиус З.Н. Судьба Есениных // Там же. С. 82-87.
3. Грот Я.К. Труды. Т. 4. Из русской истории /Материалы для истории Пугачевского бунта. СПб., 1901. 769 с.
4. Двинянинов Б.Н. Традиции «Слова о полку Игореве» в поэзии С. Есенина // Сергей Есенин. Исследования. Мемуары. Выступления /Под общ. ред. Ю.Л. Прокушева. М., 1967. С. 73-83.
5. Дубровин Н.Ф. Пугачев и его сообщники. Эпизод из истории царствования Императрицы Екатерины II. 1773-1774 гг. По неизданным источникам: В 3 т. Т. 1. СПб., 1884. 399 с.
6. Есенин С.А. Полн. собр. соч.: В 7 т. (9 кн.). М., 1995-2001.
7. Коган П.С. Литературные силуэты. С. Есенин // Красная новь. 1922. № 3 (7). Май. С. 257-258.
8. Программы для церковно-учительских школ. Изд-е училищного совета при Святейшем Синоде. СПб., 1903. 148 с.
9. Программы для церковно-приходских школ, правила о школах грамоты и относящиеся к ним определения и указания Духовного Центрального Управления. Томск, 1891. 106 с.
10. Пушкин А.С. Полн. собр. его соч.: В 7 т. СПб., 1900. Т. 6. Ч. I.
11. Самоделова Е.А. Историко-фольклорная поэтика С.А. Есенина / Рязанский этнографический вестник. 1998. – 225 с.
12. Самоделова Е.А. [Реальный комм.] // Есенин С.А. Полн. собр. соч.: В 7 т. (9 кн.). М., 1998. Т. 3. С. 501-539.

Сарангэрэл
г. Пекин, Кятай

«МОНГОЛЫН НУУЦ ТОВЧООН» ДАХЬ УРАГ, ГЭР БҮЛИЙН ЗАРИМ ЗАНШЛЫН ТУХАЙ

Агуулгын товч: XIII зууны үеийн монголчуудын амьдрал тэмцлийг амьд дүрслэгээр зураглан бичсэн нэвтэрхий толь хэмээн үнэлэгдэж байгаа «Монголын нууц товчоон» бол манай үед уламжлаж ирсэн монгол удам судрын анхны түүх тэмдэглэл болох юм. Энэхүү аврага бүтээлээс эртний монголчуудын түүх соёл, уран зохиол, хэл, амьдралын хэлбэр маяг, зан заншил, цэрэг дайны түүх, арга туршилага, сэрэл сэтгэхүйг ойлгож болно. Иймээс энэхүү аврага бүтээл нь урт хугацаагаар олон улсын монгол судлал, цаашилбал умардын нүүдэлчин үндэстнүүдийн тухай судалгааны хамаг чухал сурвалж болж иржээ. Тус өгүүлэлд «Монголын нууц товчоон»-д тэмдэглэсэн ураг хурим, гэр бүлийн тухай ёс заншилыг шинжлэж үзэх болно.

Түлхүүр үг: «Монголын нууц товчоон», ургийн заншил, гэр бүлийн хэлбэр

Дэлхийн олон олон улсын үндэстний янз бүрийн чиглэлийн эрдэмтэд «Монголын нууц товчоон»-ыг олон талаар судлан шинжилж, эл шинжилгээний салбарын судалгаа олон зуун он жил маш хөгжөөнтэй өрнөсөөр байна. Харин ёс заншлын талаар нарийн шинжлэн судласан бүтээл их цөөн харагдах юм. Энд бид тэр бүхнийг авч үзэх биш, зөвхөн «Монголын нууц товчоон»-д тэмдэглэгдсэн ураг гэр бүлд холбогдох зарим нэгэн ёс заншлын тухай доорх гурван талаар анхаарч үзье.

Нэг. «Монголын нууц товчоон» дахь ургийн хэлбэрийн тухай

Монголчуудын ураг хуримын ёс заншил урт удаан түүхэн уламжлалтай бөгөөд өөрийн онцлогтой байдаг. Эртний монголчуудын амьдрал боловсны бүрэн толь болох «Монголын нууц товчоон»-д манай дээдүүлийн ураг хуримын ёс заншил, гэр бүлийн хэлбэр байдлын тухай бага бус тэмдэглэл уламжлаж ирсэн байдаг нь олзорхууштай. «Монголын нууц товчоон» эхэлмэгц Дээд Тэнгэрээс заяат Бөрт Чоно, Гуа Марал хэмээнд эхнэр нөхөр хоёроор бүртгэсэн ураг гэр бүлийн хэлбэр тодорхой харагддаг.

Хүн төрөлхтний нийгмийн хөгжилтийг дагалдан, эл үндэстэн ястны ураг хуримын янз хэлбэр тасралтгүй хувиран хөгжиж, аажмаар цаг үе бүхэндээ зохицсон ураг гэр бүлийн боловсон хэлбэрүүд бүрэлдэн тогтож, тухайн нийгэм, түүх, аж ахуй, угсаа үндэстнийхээ өвөрмөц онцлогийг илрүүлж байжээ. Эрдэмтдийн судлан шинжилснийг үндэслэл болгон монголчуудын амьдрал түүхийн хөгжлийн явцад ерөнхийдөө найман зүйлийн ураг гэр бүлийн хэлбэр оршиж байжээ [4, 89 дэхь нүүр]. Бидний шинжлэн буй «Монголын нууц товчоон»-д дөрвөн зүйлийн ураг гэр бүлийн хэлбэрийг тэмдэглэсэн байна. Үүнд юуны өмнө эрдэмтдийн хараанд өртөж судлагдсан нь монголчуудын эртний булаамал ургийн хэлбэр болно. Манай мэдээжээр «Монголын нууц товчоон»-д «Тэр цагт Есүхэй баатар Онон мөрнөө шавуулан явахад, мэргидийн Их Чилэдү олохонууд иргэнээс охин авч үүсгэж айсууг золгож» [1, 79–80 дэхь нүүр] хэмээн Есүхэй баатар мэргидийн Их Чилэдүгээс Өэлүн үжинийг булааж аваад тогтвортой сайхан гэр бүл болж, монголчуудын агуу их эзэн Чингис хаан энэ гэр бүлд мэндэлсэн түүхтэй байдаг. Булаамал ураг нь тухайн үеийн нийгмийн нэгэн нэлээд түгээмэл үзэгдлийн хувьд хүмүүсийн сүр хүчний илрэл болж байсан бололтой. Энэ тухай хоёр зүйлээс ухаалан мэдэж болно. Нэгд, Өэлүн үжин Есүхэй баатар ах дүү хэдүүл нэхэн ирж байгааг үзээд цочиж сандарсангүй. Харин тэрхэн зуур алс холыг бодож завдсан бөгөөд бачим шийдвэрлэх арга ухааныг хүртэл сэдэж завдсан байна. Тэрээр монгол хүний «амьд явбал алтан аягаар ус ууна» хэмээн хүний амь насыг дээдэлдэг сайхан сэтгэлгээний үүднээс нөхрөө Их Чилэдүйг дутаалгаж, өөрөө хувь заяаны тохиолоо хүлээж тайван хоцорсон. Энэ байдал нь нэг талаар нүүдэлчдийн булаамал ургийн түгээмэл байсныг харуулж, нөгөө талаар Өэлүн үжиний хэчнээн агуу их, удам багтаамжтай, гүн бодлоготой, холын харцтай хүн байсан гэдгийг ч дам харуулсан байна. Хоёрт, булаамал ургийн тус бие нь тухайн үеийн овог аймгийн хоорондох дайн тулалдааны үр дүн, сүр хүчний тэнцвэрийг харуулдаг байжээ. Овог аймгийн дайн дажны ялагдлаар уул овог аймгийн ард иргэд, эмс охид, эд хогшил, мал хөрөнгийг нь ялагсад эзлэн өмчилдөг заншилтай байсан. «Монголын нууц товчоон»-д Тэмүжинийг хаан болгоход Алтан Хучар, Сача бэхи нар:

«Өнгө сайн, охин хатан

Урт гэр, орж авчирч

Харь иргэний хацар гуа хатан охин

Харгам сайн агт

Хатируулж авчирч өгсү ба» [1, 367-370 дэхь нүүр] хэмээн өгүүлсэн байдаг. Энэ нь даруй тухайн үеийн ураг, гэр бүлийн хэлбэрийн бас нэгэн түгээмэл үзэгдэл байсны илрэл болно.

Хэлэлгээнгүй дайны олзод ирсэн эхнэр ба булаамал ураг нь зохих зөрөөтэй боловч үүсэл гарлын холбоотой байж болох юм. Есүхэй баатар Өэлүн үжинийг булааж аваад хатнаа болгосон ба «Бодончар алхинч хүүлж дунд хээлтэй эмийг барьж...» [1, 52 дэхь нүүр] авсан хоёр гэр бүлийн бүтцийн хувьд зөрөөтэй байгаа. «Тэр эм бас Бодончараас нэгэн хөвгүүн

төрүүлжээ. «Барьж авсан эм бөлгөө» хэмээн тэр хөвгүүнийг Баарьдай нэрийдэв» [1, 56 дэхь нүүр] гэж Бодончарын жинхэнэ хатан бус гэдгийг харуулсан байдаг. Зарим эрдэмтэд «Монгол нууц товчоон»-д «булаамал ураг» гэж үгүй гэсэн үзэлтийг дурьдсан байна [3]. Хэлэлгээнгүй XIII зууны үе бол монголчуудын нийгмийн ураг гэр бүлийн гол хэлбэр нь булаамал ургийн цаг үе биш, гэтэл булаамал ургийн ул мөр үлдээсээр байсан цаг үе гэж үзэж болно.

«Монгол нууц товчоон»-д илэрсэн бас нэг ургийн хэлбэр нь хүчний хүргэн тавих буюу богтлох ургийн хэлбэр болно. Тэмүжинийг есөн настай байхад Есүхэй баатар «Нуган хөвгүүн мана нутаг харьюу, охин хөвгүүн манай өнгө үзэгдьюу» гэж, Тэмүжинд бэр гуйхаар явах замд Дэй Сэцэнтэй золгон ураг тогтож, Дэй Сэцэн «Охиноо ба өгсү, хөвгүүнээ ба хүргэдэд тавьж од» [1, 111 дэхь нүүр] хэмээн Есүхэй баатар Тэмүжинийг Дэй Сэцэнийд үлдээн өөрөө буцав. «Хүргэдэд тавих» гэдэг ёсон нь даруй хүргэн болох хүү охины гэрт нэг хэсэг хугацаа сууж хүч явах буюу харилцан ойлголцох, охидын эцэг эх нь хүргэний хүчийг шалгах заншил болно. Энэхүү заншил сүүлийн үе болтол монголчуудын зарим зарим овог ястны дунд уламжлан үлдсээр байжээ.

«Монголын нууц товчоон»-д бас солимол ургийн хэлбэр харагдаж байна. Солимол ургийн хэлбэр гэдэг нь эртний монголчууд хоёр овог төрлийн охид хөвгүүдээ арилжиж, андалж, сольж ураглуулах, эсхүл хоёр айл хүүхдээ сольж ураглуулах заншлыг хэлнэ. «Монголын нууц товчоон»-д «Амраг дээр давхар амраг болъе хэмээн Чингис хаан сэтгэж, Жүчид Сэнгүмийн дүү Чаур бэхийг гуйран, Сэнгүмийн хөвгүүн Тусахад бидний Хожин бэхийг арилжин өгье хэмээн гуйваас...» [1, 597 дэхь нүүр] гэж тэмдэглэсэн байдаг. Энд Чингис хаан Сэнгүмтэй хүүхэд дүү нараа сольж ураглуулах гэсэн байна. Энэ нь эртний монголчууд овог аймаг хоорондоо, айл гэр хоорондоо ураг солилцон ураглах байсныг харуулж байна. Эртний ургийн явдал нь овог аймгийн хоорондох дайн дажныг өдөөх буюу аль эсхүл ургийн явдлаар дайн дажныг зогсоож, эе найрамдлыг батадгах, энх тайван амьдрахын баталгаа болдог удаа ч байсан байна.

«Монголын нууц товчоон»-д илэрсэн бас нэг ургийн хэлбэр бол залгамал ураг болно. Энэ нь «Эцэг нь нөгчвөл хойд эхээ, авга нь нөгчвөл авга ээжээ, ах нь нөгчвөл бэлэвсэн бэргэнээ авч суудаг байжээ» [2, 59 нүүр]. «Монгол нууц товчоон»-д зөвхөн ахын эмийг залган суусан байдал илэрсэн байна. Анх Бодончарын хойч үеийн тухай тэмдэглэлд «Чирхай Лянхуайн бэргэн эмээс төрсөн Бэсүдэй нэрт бөлгөө» [1, 68 дэхь нүүр] гэж буй. Бусад холбогдол бүхий сурвалж материалыг үндэслэбэл «Чингис хааныг нас нөгчсөн хойно Өгэдэй хаан эцгийнхээ Хулан хатан хийгээд Мөгэ хатантай ураглаж, Тулуй ноёныг нас нөгчсөн хойно Үлэхү (Хүлэгү) хаан эцгийнхээ Тохос хатантай урагласан байдаг» [6]. «Монголын нууц товчоон»-д тийм тодорхой тэмдэглэсэнгүй боловч залгамал ургийн ул мөр харагдаж байгаа. Харин ураг гуйх хэлбэр бол түгээмэл байсан бололтой. Есүхэй баатар есөн настай Тэмүжин хүүдээ бэр гуйхаар Өэлүн эхийн төрхмийн олхонууд аймгийг зорьж явж байсан. XIII зууны үед охидын гэрт хүрч ураг гуйх ба гуйсан ураг бүтэх хандаштай бол хүчний хүргэн тавьдаг заншилтай байсан шиг байна. Хүргэн нь охины гэрт хүчээ шалгуулж хэсэг хугацаа суудаг байсан бололтой. Бэр гуйх үйл чухал байсан тухай »Монголын нууц товчоон»-д Дэй Сэцэний үгээр дамжуулж илтгэсэн байдаг. Дэй Сэцэн «Олонт гуйлгаж өгвөөс дээжлэгдэх, цөөнт гуйлгаж өгвөөс доромжлогдох...» [1, 111 дэхь нүүр] хэмээн өгүүлсэн. Үүнээс үзэхэд ураг гуйх зан үйл нэгэнт олон он жилээр хэвшин тогтворжсон. Ер нь гуйх ба гуйлгах ёс заншил нь иргэний түгээмэл хэв заншил, хууль зүй мэт болсон байжээ.

Хоёр. «Монгол нууц товчоон»-д илэрсэн ураг хуримын цээр ёсон

Цээр ёсон бол монголчуудын амьдралд дутагдах болшгүй чухал сургаал байж хэв ёсыг дагаж нэг ёсны хууль зүй болж байдаг. «Монголын нууц товчоон»-д тэмдэглэгдсэн олон зүйлийн цээр ёс байдаг боловч бид энд зөвхөн ураг хуримтай холбогдол бүхий зүйлийг авч үзье.

XIII зууны үе болоход монголчууд нэгэнт овгийн гадна ураглах заншил хэвшсэн байжээ гэдгийг «Монгол нууц товчоон»-оос тодорхой мэдэж болно. Одоохонд монголчуудын овог аймгууд яс зөөлөрч, цус шингэрэхээс болгоомжлон сэргийлж, овог ястны

дотооддоо ураг бололцохыг чанга цээрлэдэг. Энэ нь эрт дээд үеэс уламжлаж ирсэн мэргэн дээдүүлийн маань ой ухаан, эрдэм мэдлэгийн үр дүн, бидний олдошгүй нандин соёлын өв юм. «Монголын нууц товчоон»-ы зургаадугаар зүйлд Дува Сохор, Добу Мэргэн дүүтэйгээ Бурхан Халдан дээр гарч, Түнхэлэг горхин уруу нэг бүлэг иргэн нүүж айсуйн дотор нэгэн сайхан охин мухлаг тэргэнд сууж явааг хараад «Хүмүүний гэргий болоодүй аваас Добу Мэргэн дүү чамд гуйж гэргий болгое» [1, 12–13 дэхь нүүр] гэж хэлсэн байдаг. Энд зангилааны чанартай гурван үг байгаа. Нэгд, «Түнхэлэг горхин уруу нэг бүлэг иргэн нүүж айсуй» гэсэн байна. Хоёрт, «Хүмүүний гэргий болоодүй аваас» гэсэн байна. Гуравт, «Чамд гуйж гэргий болгое» гэсэн байна. Энэ гурван үгийн нэгдэх нь «нэг бүлэг иргэн» гэж өөрийн овог ястан бус, харь овогтон болохыг батласан; хойрдахь нь хүмүүний гэргий болсон болоодүй хамаагүй хүчээр булаадаг цаг эрин биш болсныг харуулж байгаа; гуравдахь нь бэр гуйж байж гэргийгээ болгодог боловсон ургийн цаг үе байсныг харуулсан байна. «Боржигидай овгийн Торголжин баяны хөвүүн Добун Мэргэн, хорь түмдийн Хорилардай мэргэн ба Баргужин гуагийн охин Алун гуаг гуйн авсан учир» [1, 78 дэхь нүүр] гэж харь овгийн хүүхнийг гэргий болгож авахдаа үнэхээр гуйж авснаа тодорхой тэмдэглэсэн байна. Энэ нь Чингис хаанаас дээшээ арван гурван үеийн дээдүүлийн заншил байсан ажээ. Ургийн заншил гэдэг бол удам угсаагаараа өвлөх алсын бодлого бүхий чухал заншил бөгөөд тухайн нийгмийн нэг ёсны хууль зүй байсан байна. Учир нь овгийн гадна ураглах заншил нь монголчуудын ургийн ёсны гол чөмөг болж, уул овог ястны үеэс үе залгамжлах үр хойчоо махбодын чанар чинсааг батлах эрүүл энхтэй холбоотой хамгийн үндсэн амьдралын зарчим байсан аж. Иймээс монголчууд эрт дээд үеэсээ бат журамласаар ирсэн байна. Жишээлбэл Бодончарын барьж авсан хээлтэй эм нь жарчиуд аданхан урианхайн хүн, Есүхэй баатрын булааж авсан Өэлүн үжин бол олхонууд иргэн, Чингис хааны авааль эхнэр Бөрт үжин бол хонгирад аймгийн Унгирадай Дэй Сэцэний охин, энэ нь бүр овгийн дотор ураглахыг чанга цээрлэж байсныг харуулж байна. Чингис хаан олон овог ястныг дайлан дагуулах явцдаа тэднүүсийн эмс охидыг олзлон зарц буюу татвараа болгож байсан тэмдэглэл буй. гэвч салжиуд ба хатагин аймаг мэт яс цусны холбоотой овог аймгийг дайлж дагуулаад олзлогдсоныг боол зарцаа болгож байснаас биш харин тэдэнтэй ургийн харьцаа гарч байгаагүй. Үүнээс овгийн дотор ураглахыг чанга цээрлэж байсныг ойлгож болно.

XIII зууны үеийн овог аймгийн хоорондох дайн байлдаан нь ч овгийн гадна ураглах заншилтай зохих хэмжээний холбоотой байсан гэж үзэж болно. Овог аймаг өөрийгөө хүчирхэгжүүлэхийн тулд бусад овог аймагтай ямар нэгэн хэлбэрээр ургийн харьцаа байгуулах, үүний төлөө эсхүл дайн байлдаан хийх, эсхүл худ ураг болж эе найртайгаар хүчин нэгдэн өөр овог аймгийг дайлах, эзлэх, эсхүл худ ургийн харьцаа бүтсэнгүйгээс болж эвдрэлцэх, дайн эсэх зэрэг байдаг. Эдгээрээс үзэхэд овгийн дотоодод ураглахыг чанга цээрлэж байсны учир шалтгаан ба ач холбогдлыг доорх хэдэн талаар дүгнэж үзэж болно. Нэгд, хэлэлгээнгүй дээр нэгэнт ярьсан мэт иргэний махбодын чанар чинсаа, эрүүл чийрэгийг батлахын төлөө. Хоёрт, овгийн гаднах ургийн харьцаагаар хоёр овог, цаашилбал хэд хэдэн овог ястан нэгдэн холбоолж, улам хүчирхэг том болж, гаднын түрэмгийлэл доромжлолоос зайлсхийж чаддаг.

«Нууц товчоон»-д тэмдэглэгдсэн овгийн гадна ураглах заншилд холбогдох бас нэг цээр ёс гэвэл даруй харь хол мордох охиноо эцэг нь дагалдаж хүргэхийг цээрлэх явдал болно. «Нууц товчоон»-д Амбагай хаан охиноо татарт хүргэж очоод баригдан, татарчууд Амбагай хааныг хятадын Алтан хаанд хүргэсэн явдлыг тэмдэглэсэн байдаг. Амбагай хаан элч илгээн «Хамгийн хаан, улсын эзэн болж охиноо өвсөөн (өрөө) үдэхүйгээ намаар (надаар) гэсэгтүн!» [1, 612-613 дэхь нүүр] хэмээн мөн үр хойчоо таван хурууны хумсаа тамтаргал, арван хуруугаа барагдтал түүний өшөөг авагтун хэмээж захисан байдаг. Ингээд харьд өгөх охиноо эцэг хүн хүргэхийг цээрлэх болсон гэдэг. Энэхүү цээрийн ёс заншил нь сүүлчийн үе болтол уламжлаж байсныг Чингис хаан Бөрт хатнаа залж ирсэн тухай тэмдэглэлээс тодорхой харж болно. «Монголын нууц товчоон»-д Тэмүжин Бөртийг буулгаж авах замд Дэй Сэцэн охиноо даган үдэж, Хэрүлэний ураг цөл хэмээх газар хүргэж ирээд «Хэрүлэн лүү гэдрэг буцсан»-ыг тэмдэглэж байдаг. Энэ нь нэг талаар тухайн үеийн монголчуудын чанга

баримталж байсан цээр ёсыг харуулж, нөгөө талаар эх эцэг болсон хүний үрийн тухай хайр, алс хол харь овогтонд мордсон охиноосоо салж ядсан сэтгэлгээг харуулсан байна. Цээр заншлын хуулиар эцэг хүн охиноо мордуулж хадмын талд хүргэхийг хориглож чадах боловч охин үрээ хайрлах, өрөвдөх, хамгаалах санаа сэтгэлгээг хориглож чадахгүйг нь мэдээж. Тиймээс Дэй Сэцэн дайн дажинтай ороо босоо цаг эринд охиноо зам зуур ямар нэгэн адал донхол, гай барцдад учирахаас болгоомжлон, хагас зам иртэл дөхүүлж үдээд буцсан эцэг хүний хариуцлагат овор ба эцгийн хайрыг гайхалтай сайхан харуулсан байна. Үнээр зам зуур Есүхэй баатар Өэлүн үжинийг булаасан шиг хэн нэг нь булаах, тонох, дээрэмдэх зэрэг учир тухайн нийгэм, цаг үед зөндөө тулгардаг байжээ. Учир нь монгол нутаг өргөн уудам, уул хад, гол мөрөн олон, зам хол болохоор харь овог аймагт зориход олон өдөр хонгийн зам хөөх болно. Эртний монголчуудын ёсонд «Охин хөвгүүн манай өнгө үзэгдьюу» хэмээн харьд мордох охиноо ээж аав, садан төрөл нь хадмын газар хүргэж очдог заншил нь тухайн нийгмийн энх тайван, байгаль орчин, зам харилцаа зэрэг байдалтай холбоотой байсан бололтой. Энэ заншил одоо болтол зарим овог ястны дунд зохих хэмжээнд уламжилсаар байна.

Гурав. «Монголын нууц товчоон» дахь ураг хуримын тухай бусад заншил

Манай мэдээжээр «Монголын нууц товчоон»-д Нялх Сэнгүм Чингис хааныг барих санаагаар Зүчид гуйсан дүү Чаур бэхийгээ өгөхөөр овлож Чингис хаанд «Чаур бэхийг өгье, багалзуур идээр ирэгтүн» [1, 1 дэхь нүүр] хэмээн чимээ өгсөн тухай тэмдэглэсэн байдаг. Тэр үеийн монголчуудын ураг хуримын ёсонд бас «багалзуур идэх ёс» заншил байдаг байжээ. Энэхүү багалзуур идэх заншлын тухай эрдэмтдийн ойлголт тайлбар адилгүй байдаг. Энэ тухай Ц.Дамдинсүрэн «Залуу эр эм гэрлэсэн өдрөөсөө эхлэн гурван хоног хонины хүзүү багалзуур махыг хувааж иддэг заншил байж, хүзүү багалзуурын яс маш бат хэлхээтэй байдаг тул үүгээр эрэмийн бат холбоог бэлгэддэг» [5, 132 нүүр] хэмээн тайлбарласан байна. Харин зарим эрдэмтэд багалзуур гэдэг нь «бага уулзуур» гэсэн үг, ураг хуримын урьдчилсан зүвч хийх бага хуримыг зааж байна гэж үзсэн. Юу ч гэсэн ураг хуримын өмнө «багалзуур идэх» хэмээн худ ураг бололцох хоёр талын ахмад уулзаж хэлэлцэх заншил эрт дээр үеэс уламжлаж байсан бөгөөд тэрхүү заншил нь зарим монгол нутагт одоо болтол уламжилсаар байгаа.

Л.Г.Морган олон овог ястан, үндэс угсааны төрөл садны харьцаа сүлжээг нарийн анхаарч судалсны суурин дээр 1877 онд хэвлүүлсэн «Эртний нийгэм» хэмээх бүтээлдээ хүн төрөлхтний ураг гэр бүлийн үүсэл хөгжлийн түүхийг таван үе шат хуваасан байдаг. Манай хэлэлцэн буй «Монголын нууц товчоон»-д илэрсэн монголчуудын ураг гэр бүлийн хэлбэр нь яг Л.Г.Морганы шаталсан дөрөвдэхь буюу тавдахь шат үе гэж үзсэн нэг эр олон эхнэрт буюу нэг эхнэрт гэр бүлийн хэлбэр нэлээд тогтворжсон байдалтай байна. Энэ байдал нь хэлэлгээнгүй он тооллын VII-VIII зууны үеэс XIII зууны үеийн монголчуудын нийгэм, түүхтэй холбогдох болно. Хүн төрөлхтний нийгмийн үйлдвэрлэлийн хүчин хөгжиж, хувийн өмчлөл бий болох, анги давхрага бий болж, овог аймгийн холбоо байгуулагдах зэрэг нийгэмжих явцыг дагалдан гэр бүл бий болж, ураг хуримын тогтолцоо үүссэн байдаг. Монголчуудын тухайн үеийн нийгмийн байгуулал, гэр бүлийн хэлбэр, ураг хуримын ёс заншлыг шинжилж үзэхэд нэг эр нэг эхнэрт гэр бүлийн бүтэц нэлээд тогтворжсон нь илэрхий байгаа. Өөрөөр хэлбэл тухайн үеийн монголчуудын ургийн ёсны гол чөмөг нь овгийн гадна ураглах, нэг эр нэг эхнэрт гэр бүл байж, энэхүү ёс заншил нэгэнт хэвшсэн байдалтай бөгөөд эрт дээд үеэс уламжлалтай байсан байна. «Монголын нууц товчоон»-ы тэмдэглэлийг үндэслэбэл «Чингис хааны язгуур дээр тэнгэрээс заяат төрсөн Бөрт Чоно ажгуу. Гэргий нь Хуа Марал ажээ. Тэнгис гэтэлж ирэв» [1, 3-4 дэхь нүүр] хэмээн эхэлж, аль эрт дээд үеэс нэг эр нэг эхнэрт гэр бүлийн ёсон уламжлаж байсныг харуулсан байдаг. Цаашлан бас «...харцын хөвүүн Боржигидай мэргэн, Монголжин гуа гэргийт ажгуу. Боржигидай мэргэний хөвүүн Торголжин баян Борогчин гуа гэргийт...» [1, 3-4 дэхь нүүр] хэмээх, бас «Хорилдай мэргэн Баргужин гуа гэргийт», «Добу Мэргэн Алун гуа гэргийт» гэх мэт нэг эр нэг эхнэрт гэр бүлийн үе сүлжээнд тэмдэглэсэн байдаг. Хэлэлгээнгүй нэг эр олон эхнэр авах заншил ёсон баяд ноёд, язгууртдын дунд сүүлч үе болтол уламжлаж байсан. Тэр нь хэдийвээр түгээмэл хэвшил биш боловч тухайн цаг үе, нийгэм түүхийн хэрэгцээнээс болсон нийгмийн нэгэн

онцгой үзэгдэл байсан нь илэрхий. XIII зууны үеийн монголчуудын олон овог аймгууд орондоо орох завгүй олзлолдон дайлдаж байсан ороо босоо цаг эринд эрчүүд ав аян, дайн дажинд явж амь үрэгдэх, хахир хатуу байгалийн салхи шуурга, аянга цахилгаанд цохигдох, өвчин эмгэгт өвдөж охор наслах үзэгдэл зөндөө гарч байсан. Иймэрхүү дайн дажин, гай гамшгаас болж эр хүний эрсдэл их болохоор нийт иргэний хүйс харьцал тэнцвэргүй байсан нь мэдээж. Тиймээс эртний монголчуудын ургийн ёсонд нэг эр олон эхнэр авах шаардлагатай байсан бололтой. Хэлэлгээнгүй эртний нүүдэлчдийн хүн амын үржил өсөлт нь тэдний оршин тогтнох, хөгжиж хүчирхэгжихийн бодлого болж байсан нь монголчуудын нийгмийн байгуулал ураг төрийн ёс заншлын хэвшихийн бас нэг урьтал нөхцөл болж байсан гэлтэй.

Зүүлт

1. Баяр. «Монголын нууц товчоон». Өвөр Монголын ардын хэвлэлийн хороо, 1982 он.
2. Жин Ган. «Бодончар хааны үүсэл гарлыг өгүүлэх нь», Дундад улсын монгол судлал, 2000 оны 4-ээр хугацаа.
3. Төмөрголт. «Монголын нууц товчоон»-д «булаамал ургийн ёсон» гэж оршихгүй». Өвөр Монголын их сургуулийн эрдэм шинжилгээний сэтгүүл, 2002 оны 4-ээр хугацаа.
4. Хүрэлшаа Саруул. «Зан үйл (дээд)». Өвөр Монголын сурган хүмүүжлийн хэвлэлийн хороо, 2003 он.
5. Ц. Дамдинсүрэн. «Монгол нууц товчоон», Өвөр Монголын ардын хэвлэлийн хороо, 2007 он.
6. 都兴智 «10-13 世纪蒙古人的结俗特点» 辽宁师范大学学报 (社科版) 1989 年 3 期。

Р.А. Султангареева
г. Уфа, Россия

КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР КАК СИСТЕМА ЭКОЛОГИЧЕСКИХ ЗНАНИЙ И ЕЕ СОВРЕМЕННЫЕ МОДИФИКАЦИИ

Аннотация. В статье освещаются особенности календарного фольклора как уникальной и многовековой системы народной экологии. Первородные архаические пласты, культовые почитания, мифоритуальные, мировоззренческие составляющие, пережив века, теряют свои функциональные привязки и выпадают из архитектурных обрядовых комплексов. Коды природопочитания, обережения трансформируются, обретая доминанты развлекательного значения, а на фоне упрощения, порой искажения замыслов календарных комплексов теряется их значимость, происходит оскудение влияния и идейно-функциональной роли ценных достояний. Рассматриваются формы и пути методологических перспектив в практике успешного возрождения, пользования инструментом природоведческого фольклора в современный период.

Ключевые слова: обряд, фольклор, почитание, мифы, природа, трансформации, модификации, традиции

Обрядовый комплекс, связанный с сезонными циклами Природы – сложный, сформировавшийся за многие тысячелетия развития этноса способ поддержания человеком гармоничных отношений с окружающей средой. Эта система норм, называемый «календарный фольклор», в течение многих веков вбирала знания предков о ритмах внешнего мира, движениях небесных светил, фаз, стихий Природы, реалии структурирования Времени. Архаичные мировоззренческие пласты, религиозные верования и культы умирания и воскрешения обожествленной живой Природы, выраженные в акциональных, вербальных и напевных компонентах, в ролевом участии людей, ведущих

обряд и т.д.- обнаруживают целостность и незыблемость многовекового Учения. В отличие от связанных фольклорных сюжетов, некоторая константа которых очевидна, календарный фольклор и традиции связаны с постоянным движением Космоса, фаз Природы, потому изменения и трансформации обрядов во Времени – естественный процесс. При наличии самых разных принципов обобщения внешней жизни, участия элементов разных традиций, полиэтнических символов и внедрений, этот вид культуры у народов целом возник на природопочитании и обережении, являя первородную и глубоко разумную форму экологических знаний. Коллективное сотворчество о Природе обнаруживает сходства и аналогии в культурах всех народов, является особым Принципом, активирование которого в современности особо важно. В народной экологии проработаны все нормы социальной системы – это четко выстроенные правила обережения, пользования, этикетные нормы взаимоотношений людей, семей, народов, предков в едином макрокосме Природы, вбирает весь жизнесмысловый и жизневедческий принцип того или иного народа. Показательно, что русские слова «Природа», «Род», «Народ», «Благодородство» имеют общий корень, отражая исконно родственный замысел знаковых явлений, восходя к концепту вечности Рода и рождения, появления. Башкирское созвучие знаковых семантических слов также проецирует неразделимость великих священных понятий «Ер – Ыгу» (культовое тюркское Ер-Су (Ыр-Су) – Ыру(Народ) – Ырыс (Благодородство), в которых частица «ыр» передает «жизнь», «бытие», “рождение”, «вечность». Как социальный, художественный и жизневедческий регулятор жизни этноса, система календарных знаний маркирует не только происхождение, но и место, роль, миссию народа в цивилизации. Уровнем отношения к родной природе определяется историческая состоятельность, репутация этноса, страны, государства. В нынешний период истории важны задачи: 1) научного открытия глубинных замыслов, содержания природоведческих достижений предков в свете новых подходов прочтений их как экологических ценностей, спасительных реалий в кризисный век; 2) расширения сферы постижения не только в плане научном, но и культурно-просветительском, общественном движениях, связанных с будущностью наций и обществ.

Общепринятый термин «календарный фольклор» неточен ни с мировоззренческой, ни с фольклорно-этнографической точек зрения т.к.: 1) обряды о Природе, фазах года возникли гораздо раньше, чем система календарей; 2) семейные и календарные, также хозяйственные обряды так или иначе тесно взаимосвязаны и совмещаются друг с другом; 3) идейно-функциональную основу календарного обряда составляет сам факт санкционирования события во Времени, а не подгонка даты к нему. Известно, что во всех культурах действует порядок обрядов со скользящим графиком проведения. Обрядовые комплексы, относящиеся к природным циклам, целесообразно обозначать терминами «сезонные обряды», «природоведческий фольклор» или «обрядовый календарь». Для удобочтения и понимания мы используем пока общепринятый термин.

Природоведческая культура башкир состоит из знаковых эпизодов, которые в свою очередь обнаруживают международные универсалии: 1) жертвоприношение как главный способ умиловления и задабривания антропоморфной Матери-Природы; 2) выделение и специальное обозначение окультуренного, т.е. особого места проведения обряда; 3) соблюдение соответствующих Времени, Пространству эпизодов, способов, состава участников и т.д.; 4) специальная функция и направленность атрибутики одежды, пищи, действий, поступков, слов, напевов; 5) животная, птичья, сезонно-климатическая привязка и символика сезонных обрядов; 6) переходный и санкционирующий замысел обрядов, синхронный с состоянием звезд, светил (Солнца и Луны), знамениями жизни Природы (первый гром, первый зов кукушки и т.д.); 7) условное и ролевое поведение людей, участников в календарном обряде как в акте первотворения мира и коллективной инициации.

Типологические сходства календарных празднеств самых разных этнических культур, народов обнаруживают удивительные аналогии, универсалии, которые могут быть свойственны могучей системе, сложенной на многовековой закономерности и общности

бессознательно-культового восприятия Природы. Обрядовые практики имеют расхождения, связанные только с различиями хозяйственно-бытового, климатического, территориального, психоментального, языкового характера, т.е. Учение человечества о Природе и Любви народов к Природе выдержало века и в 21 веке располагает потенциалами воспроизводства духовных, физиологических сил народов. Обряды обнаруживают аналогии с общетюркскими, финно-угорскими традициями и сезонными русскими празднествами. Например, Святка, Масленица (весеннее равноденствие), Красная горка и Семик, день Ивана Купалы (летнее солнцестояние) [1, т. 1, с. 33-35] и обряды монголоязычных народов [2, с. 309]. Годовой цикл башкиры делили на 2 половины по 90 дней. В славянской культуре Год также делится на две большие части, а весна воспринимается как пробуждение Природы от сна к жизни (как и у всех народов), когда «светлые боги приступают к созиданию своего благодатного царства» [3, с. 239]. Проводимые с завершением сельскохозяйственных работ русские праздники осеннего равноденствия, далее зимние посиделки, где пряли, шили, пели песни, рассказывали истории» [4, с. 82-83]. Семантически с башкирскими «аулак өй» (уединенные дома), где устаривались зимой такие же увеселения, рассказывали сказки, карһуз - эпос. В мифологическом осмыслении прядение как сотворение мира.

Необходимые в современных исследованиях комплексность (охват мифологических, психоментальных, поэтико-словесных, акциональных, языковых компонентов), также философские, историко-типологические, социологические, антропологические осмысления дадут объективные пути возвращения и модификации обрядов в новом веке. Основа природоведческого (как и всего) фольклора – миф. Он - живое древо Духа сильного во Времени и Истории народа, архетип реалий о великой Любви равнодушного к Природе индивида, это и отражение чистого сознания, кода экологической культуры предков. В современной практике возрождения традиционной культуры необходим учет мифологической, первородной семантико-смысловой составляющей календарного фольклора. Таковой подход дает обнаружение потенциалов этносознания и пользования наследием по природоведению в 21-м, кризисном во всех отношениях веке - потому особо востребован. Специфику башкирских празднеств Года отличают внутрикалендарные измерения Времени, функционально связанные с состоянием Солнца, Земли, Неба, звезд, Воды, растений, поведения птиц, животных, также бытовых практик.

Структуризация сезонных обрядов по Солнцу известна многим народам. У башкир выстроена целая система проведения масштабных многолюдных обрядов. Это «Каргатуй» («Воронья свадьба»), «Навруз», «Кукушкин чай» (весенние), «Сюмбюля», «Плаушинья кич» (русс. «Благовещенская ночь», пермские башкиры), «Быкрау» (от «Покров праздник») (осенние), «Нардуган», «Кыш селляхе» («Зимняя стужа»), «Бесэнтуй», «Йэй селләхе» («Летняя жара»), «Тәбиғәтте аяу» («Обережение Природы») и мн др. Во всех формах празднеств доминируют акценты обновления, перехода границ сезонов, нового рождения с ориентиром на цикличность умирания и воскрешения мира. «Это обновление есть новое сотворение, осуществляемое по модели космогонии» [5, с. 51]. Культ умирания и воскрешения Природы маркирует первородно-архаичные пласты космогонии, он лег в основу эпоса «Урал-батыр». Отсюда переходные моменты жизни живой Природы обозначены дарами-жертвами, совершаемыми во время празднеств. Первотворение требует жертв. В эпосе батыр жертвует собой, а в календарных празднествах – человек сам приносит жертвоприношение (подворное собирание пищи, пожелания, дары и т.д.) во имя нового рождения Года с его благами. На фоне смены эпох и сознания меняются содержание и формы обрядового жертвоприношения: человек-животное-обрядовая пища-монета-нити и т.д.. Закономерности становления и тенденции развития календарных представлений башкир ориентированы на движение Солнца. «Все чисто мусульманские праздники, будучи связанными с фазами луны, зависят от перемещения этого светила во время вращения Земли вокруг Солнца» [6, с. 660].

Помимо больших связывающими звеньями выступают малые сезонные, коими насыщен весенний период, визуально демонстрирующий оживление Природы после зимней

временной смерти. Это обряды «хождения за талой водой» (кар һыуына барыу), «проводы ледохода» (боз озатыу), «первое наступание на черную землю» (кара ергэ баһыу), «выход на первую зелень» (йэшелгэ сығыу), «приход неба и встреча грома» (Күк килеу), «первый гром» (беренсе күк күкрәу) и т.д. Основной ритуалообразующей идеймалых обрядов являются видимые человеческому глазу перемены, замечательные явления весны как сакральные знаки пробуждения Природы-матери.

Весенние большие праздники- Карғатуй («Воронья свадьба»)-у южных, а у северо-восточных башкир – Карға буткаһы «Воронья каша»), послепосевные – Хабантуй, Йыйын. Хабантуй – в архаичном прошлом военизированные игры, посвященные защите родной земли и обитаемого пространства. Летний праздник Бесэнтуй посвящен сенокосу, травостой, Нарысатуй (досл.: свадьба желтого цвета) или Сумбуля – праздник осеннего равноденствия – все эти торжества, связаны с особыми циклами жизни природы и во всех есть мифоритуальные акценты о переходах и участия человека в первотворении мира.

Идейно-функциональные истоки обряда Карғатуй, не исчезнувшего вплоть до XIX в., согласуются с зороастрийскими погребальными традициями наземного выставления трупов и древней сако-массагетской средой на Южном Урале, когда проводили «каргас той» – праздник грифов (иранское «каргас» означает «гриф»)[7, с. 324]. Наземное захоронение трупов, т.е. оставление на земле имело место и в древнем быту башкир. Потому как на копку земли зимой существовало строгое табу (тәүбә)-запрет. С наступлением весны освободившиеся из-под снега трупы расклеивают хищные птицы-вороны и грачи, после этого очищенные от мягких тканей останки, кости хоронили в землю. Культ ворона широко распространен в мифологии тюрко-монгольских, сибирских народов и также устойчив поныне в праздничных традициях[8, с. 54]. Калмыцкие заговоры ворона обнаруживают идейно-семантические параллели башкирскими:

Говори о хорошем, Говори о хорошем! Если будешь говорить о хорошем – Угощу тебя полным сычугом сала. Если принесешь плохие вести, – Убью тебя деревянным колом! [2, с. 82].

Башкирские заклички:

Якшыга кыскыр!

К добру кричи!

Якшыга кыскыр!

К добру кричи!

Май бирәм!

Масла дам!

Ямангакыскырһаң,

Если не к добру,

Ямангакыскырһаң,

Если не к добру,

Артыңа – тимерук!

Выстрелю железной стрелой!

[ПМА, Записано в 2010 г. от А. М. Усмановой (1930) в с. Акъяр Хайбуллинского района РБ].

Обряд Карғатуй раньше проводили ранней весной, когда только- только из-под снега появлялась черная земля. Время слякоти, грязи не было помехой, а наоборот, праздник считался благим деянием во имя пробуждающейся Матери- Земли и Матери - Природы. Подворно собирали гостинцы, зерновые, варили кашу, заводили игры, исполнялись танцы-подражания воронам «карғылдап бейеу». Ныне праздник отправляют в мае, устраивают общие увеселения, игры и угощения в поле. Таким образом, исконно обрядовые цели и задачи ныне подчиняются под удобства проведения в «красивое время», ради «коллективного увеселения» без разграничения по половому (ранее участвовали только женщины) и этническому (ранее праздник был моноэтническим) признакам.

Весенний обряд нового года – Навруз обнаруживает идейно-функциональные, сезонные параллели с Карғатуй. Утверждение Навруза в башкирской среде относится к периоду зороастризма, в нем прослеживаются индо-иранские, среднеазиатские традиции, по которым со времени весеннего равноденствия начинался солярный Новый год – Ноуруз (означает «Новое солнце») [9, с. 68-69]. Известно, что ираноязычные племена,

чевлияние очевидно, обитали в долинах реки Яик (Урал) в VII в. до н.э. [10, с. 427]. Кроме того, до зарождения религии тюрков – тенгрианства башкиры в течение многих веков находились под влиянием зороастризма – религии, возникшей в среде иранских народов. Навруз бытовал еще при дворе сасанидских царей Кисрави и Масуди [11, с. 15]. «Науруз» имеет трехтысячелетнюю давность, а персидский термин «нау» – означает «новый», а «руз» – «день» [12, с. 112]. Праздник продолжался с 22 марта по 22-21 апреля, связан с солярным культом, эмоционально-чувственным восприятием. В ходе изучения нам удалось установить, что в архитектонике Навруза в 70-ые годы XX века знаковыми являлись эпизоды культа предков (подворное хождение и чтение баитов о Наврузе, получение благословения у стариков, паломничества в зыярат-клабища), огнепоклонство (прыжки через огонь, очищение домов с огнем «сыра»), магия и величания обрядовой еды (сбор гостинцев, зерновых и приготовление в большом котле каши из семи злаков, угощения проросшей пшеницей), гадания о предстоящем Годе по примечаниям Наурузбики (девушки, персонифицирующей весну), доминанта приветствия нового периода, укрепления единства и благополучия рода. Празднества сохраняются в памяти информантов Белорецкого, Учалинского, Кармаскалинского, Кугарчинского районов РБ [13, с. 191-192].

По решению Генеральной Ассамблеи ООН 21 марта объявлен Международным днем Навруза, что сказалось на современном праздновании. Ныне Навруз проводится по всей территории Башкортостана и почти по одному сценарию. В этом сказались развитие межэтнических процессов в РБ, также подвижничество Центров национальных культур при Доме Дружбы народов РБ по возрождению и пропаганде традиций народов. Навруз в РБ ныне обретает выраженную доминанту празднества среднеазиатского типа (т.е. казахские, узбекские, киргизские, турменские и др.), вытесняя собственные компоненты башкирского Нәүрөз. Время весеннего солнцестояния, отмечаемое в Каргатуй совпадает с сроками Навруз, имеются различия лишь в компонентах, идейной структуре. По целенаправленному опросу нами восстановлены основные эпизоды собственно-башкирского Навруза, совпадающие с вышеуказанными. Зафиксированы посещение могил; хождение на гору, приготовление бузы, напитков (айран, катык и т.д.) (1986 г Учалинский р-н). Главным обрядовым блюдом было отварное мясо (ит), а также суп, каша, сваренная из размолотой в ступе пшеницы.

В архитектонике современного Каргатуй сохраняются традиционные элементы: подворные собрания гостинцев, даров, привязываемых на шест-колга, хождения детей с призываниями на праздник, подражая карканью ворон (Кар! Кар-р! Каргатуйға бар! Бар!)(“Кар! Кар-р! На праздник каргатуй иди!”); сакрализуется особое пространство, водят тунэрэк уйын (круговые танцы). Бытуют традиционные увеселения – бега с полными ведрами воды, силовые состязания женщин, приготовление основной ритуальной каши в большом котле, игры (Курганская область РФ, 2003 г.). Давно не соблюдается запрет на участие мужчин, выпали реликты древности как “карғылдап бейеу” – танцы подражания ворон, жертвоприношения коней, благословения стариков.

В мифокультурном весеннем празднике “Кукушкин чай” ныне доминируют официально-административное начало, развлекательность, свобода участия обоих полов, эстрадное исполнение песен и танцев. Ныне утрачены действия умиловления Природы, не исполняются песни и танцы восхваления кукушки, также смещено время весеннего первоцвета на более поздний (удобный – в июне), тогда как ранее были строгие ограничения: запрещалось проводить праздник после того, как кукушка начинала “картавить”. Таким образом, анализ лишь нескольких обрядовых комплексов показывает, что в современной их трансформации отмечаются: выпадение главных составляющих – природопочитание, функциональность песен и танцев, народность, первородная традиционно-обрядообразующая идея, связанная с Временем, сезонами. В современной праздничной обрядности отмечаются ориентиры на полиэтничность состава участников, политизированность, приуроченность к датам, административно-официальная компонента. В модернизации природоведческих обрядов различается несколько направлений: -

подвижническая деятельность народных знатоков, энтузиастов; - конкурсно-фестивальная практика по возрождению календарных обрядов, организуемая учреждениями, центрами культуры ;-официальная государственная политика по регулированию и пропаганде народных обрядов.

Природоведческий фольклор- могучая и многовековая система знаний по народной экологии. В этот период истории это единственно действенный инструмент воспроизводства природопочитания и непотребительской Любви к земле, среде обитания и упрочения спасительного коллективистского сознания народов. Однако механические нововведения как указы, требующие единообразия сценариев, а также допустимость отсебятин и конъюктур, смешений этнических символик, привнесений, не отвечающих корневым идеям обрядов, наносят серьезный урон традиционной культуре. Едва оправившееся от отрицания всего истинно народного, объявленного в 1930-1950-е гг “архаизмами”, “издержками отсталого общества” народное сознание вновь встречается с подменой достояний . Все это может навсегда прекратить служение ценностных знаний о Природе своим творцам.

Общество находится в поисках способов возвращения престижа Родного языка и его необходимости в жизни личности. Простое решение. Обучение языку начинается от обучения любви к Природе , Земле и умения разговаривать с живыми ее стихиями-Водой, Землей, Деревом, Небом Этот язык ритуалов и есть самый действенный язык для Человека и воспроизводства духа Человека.

Календарный фольклор – ценнейший клад реальных правил поведения, норм санкционирования отношений Человек-Природа. Творчество природоведческого фольклора – не сюжет с метафорическими образами и художественными решениями. Это мир и принцип реальной жизни человека земли, это и бытность, творчески оформленная в сакральный язык ритуала. Принцип этот был обозначен всемерным почитанием божеств земли, огня, воды, природы в целом. В нем разработаны правила разговора для получения тепла Солнца, живительной влаги дождей, урожая земли, закармливания растений, птиц и др. Знания природоведческого фольклора снимают противоречия между Человеком и природой, что жизненно важно ныне всей планете. Во время проведения природоведческих обрядов толпа превращается в нацию, скептик – в эколога, село – в монолитное малое государство. Этот вид фольклора как никакая другая система знаний воплощает нравственные достояния, отчизнолюбие и могучий Дух коренного народа, кровно заинтересованного в сохранении естественного облика земли и Природы. Потому природоведческий фольклор представляет собой самый настоящий живой учебник патриотизма , человечности и чести быть достойным своей Родины. Раскрыв ключевой замысел действ, мифосемантическое ядро обряда, появляется возможность грамотного и эффективного применения в современной жизни глубинных позитивных, жизнотворных идей во имя возрождения ментальных, духовных сил, коллективистского сознания народов-что крайне важно в 21 веке.

Литература

1. Полная энциклопедия быта русского народа. I том. – М. 1998, С. 33-55.
2. Борджанова Т. Г. Обрядовая поэзия калмыков. – Элиста, 2007, С. 309.
3. Славянская мифология, – М.,1998, С. 239.
4. Галиева Ф.А.Этнографические исследования русского населения Башкортостана. – Уфа:Гилем, 2012. 161 с.
5. Элиаде Мирча. Аспекты мифа /Пер.с фр.В.Большакова. – М., 1996, С. 51.
6. Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. Исследования магии и религии .М.. 660(702с)
- 7.Юсупов Р.М. Антропологическая характеристика современных башкир-гайнинцев //Башкиры-гайнинцы Пермского края – Уфа. 2008. С. 225-330, 2008. С. 324.
8. Алексеев Н.А.Этнография и фольклор народов Сибири. Нов.-ск.: Наука, 2008. 493 с.С. 54.
9. Кузьмина Е.Е. О семантике изображений на Чертомлыцкой вазе/Советская археология. 1976. №3. С.68-75, С. 68-69.

10. Башкортостан. Краткая энциклопедия. Научное издательство "Башкирская энциклопедия". – Уфа. 1996. 669 с.С. 427.
11. Лобачева Н.П. К Истории календарных обрядов у земледельцев Средней Азии / Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. – М.: Наука. 1986. С. 6-31, С. 15.
12. Салихов Г.Г., Галимов Б.С. Мифы в картине мира башкир. – Уфа: Китап, 2018. 203 с.С. 112.
13. БХИ.-Башкорт халык ижады. Төз., башһүз, аңлатм. авт-ры Э.М.Сөләймәнов, Р.Ә.Солтангәрәева. – Өфө: Китап.1995, 560 б. С. 191-192.

Үжин (Юй Жигэ)
г. Хух-Хото, Кунтай

ШИНЖААНГИЙН ХАРУС ХОТЫН ЖАНГАРЧ ПОНЦАЙ ЖИЧ ТҮҮНИЙ “ЖАНГАР”-ИЙН УЛАМЖЛАЛЫН ТУХАЙ

(Өвөр Монголын их сургуулийн “Жангар” судлалын төвийн 2018 оны “Жангар”-ийн хээрийн шинжилгээний жишээн дээр)

Товч агуулга: Тус өгүүлэлд 2018 оны 8 сарын 17 30-ий өдөр Өвөр монголын их сургуулийн “Жангар” судлалын төвөөс Шинжаанд хүрч хээрийн шинжилгээнээр цуглуулсан материал хийгээд өмнөх хамаа бҮхий материалд суурилж, Шинжаангийн Ил Хасаг Өөртөө Засах Жоугийн Тарвагатай аймгийн Харус хотын жангарч Понцай жич түүний “Жангар”-ийн уламжлалыг жангарчын намтар, “Жангар”-ийн нөөц жич цуглуулга, “Жангар” хайлах ур мэргэшил гэх гурван талаас дөхөм өгүүлэв.

Түлхүүр үг: “Жангар”, Жангарч, Харус хот, Понцай

2018 оны 8 сарын 17-аас 8 сарын 30-ий хооронд Өвөр Монголын Их Сургуулийн “Жангар” Судлалын Төвийн Д. Таяа, Үжин, Саранчимэг, Ме. Надмидцран, Ну. Надмидцран нар Шинжаанд хүрч “Жангар”-ийн хээрийн шинжилгээн хийв. Тус удааны хээрийн шинжилгээнд Шинжаангийн Ил Хасаг өөртөө засах жоугийн Монгол хүрээ Шиан, Дэгс Шиан, Нялх Шиан; Бортал Монгол Өөртөө Засах Жоугийн Жин Шиан хийгээд Бортал хот; Ил Хасаг өөртөө засах жоугийн Тарвагатай аймгийн Харус хот хийгээд Дөрвөлжин Шиан зэрэг газар орноор байцаалт хийж нийт 13 жангарчийг сурвалжилан 80- аад бүлэг “Жангар”-ийг дуу бичлэг хийв. Өгүүлэлд тус удааны хээрийн шинжилгээний нэгэн цэг болох Ил Хасаг өөртөө засах жоугийн Тарвагатай аймгийн Харус хотын жангарч Понцайн “Жангар”-ийн уламжлалын байдлыг тусгайлан авч шинжлэх болно.

Харус хот бол Шинжаан ойрдын “Жангар” уламжлалын чухал нэгэн газар болно. Эрт дээр үед Харусанд олон Жангарч байснаар барахгүй, одоо ч мөн жангарчид нь удам залган “Жангар”-аа хайлсаар байна. 19 □ 20 дугаар зууны үед харусанд Гэмпел Гэлэн, Алиман, Норвой Хүчтэй, Жарантай, Бүд, Саглай Ринчэн, Луузон, Тэсрхий Дорж, Гармаан, Боролзой, Цэрэнжав, Санж Мийрэн, Цэрэнжав, Дая, Наст, Шарп[1] Мвндвй, Мөнхталай, Аяирзан, Жигжээ, Цэрэвжав, Заваа, Халх Дорж, Мөнхбаяр, Гончээ, Чулуун, Уртнасан[2] зэрэг жангарчид байсан бөгөөд одоо ч мөн Делгий, Хонгор, Бадай, Понцай зэрэг ахмад идэр залуу үеийн жангарчид “Жангар”-аа өвлөн уламжилж байх юм. Гэвч судалгааны байдлаас харахад, Харус хотын “Жангар”-ийн уламжлал хийгээд жангарчдийн талаарх судалгаан нь голдуу алдарт жангарчид буюу ахмад жангарчдаар голдуулж, залуу нэг үеийн жангарч Понцай хийгээд түүний “Жангар” уламжлалын талаарх судалгаан дэмий өрнөөдгүй байдалтай. Бодитойгоор хэлбэл, Жангарч Понцайн тухай одоо болтол 2013 оны 8 сарын 20-ий өдөр Харус хотын Салхыт малжлын талбайд явагдуулсан “Харусны жангарын тахилгыг тахигсан 25 жилийн ойг дурсгах жангарч болон ‘Жангар’ хайлах чуулган” [2] жич “Өвөр Монголын Их Сургуулийн 2018 оны ‘Жангар’-ийн хээрийн шинжилгээний ажлын дүгнэлт

хийгээд жангарчдийн суудлын хурлын өгүүллийн түүвэр” болох “ ‘ Жангар ’ судлал^③ ” [4] зэрэг хурлын материалд л дурдагдаж Өнгөрчээ . Гэхдээ тус номд Понцайн намтрыг л танилцуулж , түүний “ Жангар ” уламжлалын талаар судалгаан хийсэнгүй юм . Бусад ном зохиолд Понцайн тухай мэдээлэл тэмдэглэл , нэн цаашлаад судалгаан шинжилгээний байдал харагдахгүй байна . Ийм учраас Понцай хийгээд түүний “ Жангар ”-ийн уламжлалыг судлан шинжэлж , түүний “ Жангар ”-ийн уламжлал залгамжлалд үзүүлж бүхий ач үйлдлийг үнэлэх чухалтай юм . Энэ байдалд чиглүүлэн тус өгүүлэлд хээрийн шинжилгээний бодитой материал хийгээд өнгөрсний баримт материалд суурилж Жангарч Понцайн “ Жангар ” уламжлалын байдлыг тодруулахыг зорьжээ .

Нэг, Жангарчдын намтар

2018 оны 8 сарын 25-ий өдөр хээрийн шинжилгээнийхин Харус хотын Тавилхайт Монгол Үндэстэний Сумын Омог тосгонд жангарч Понцайн гэрт түүнийг сурвалжилж түүний хайлсан “ Жангар ”-г дүрс бичлэг ба дуун бичлэг хийсэн байна . Доор Жангарч Понцайн намтрыг сурвалжилсан материалд суурилан дөхөм танилцуулъя .

Понцай, эрэгтэй , туулай жилтэй , 1975 оны 3 сарын 19-д Харус хотын Тавилхайт монгол үндэстэний сумны Омог тосгоны Мултынхны гэгддэг Бадамжавын отгон хөвгүүн болон заяачээ .

Тэрээр дундад сургуулийн зургадугаар оны сурлагын намтартай . Бага сургуулиа Омог тосгоны бага сургуулид суралцаж , Дундад сургуулиа Тавилхайт монгол үндэстэний сумны сургуулид сууж зургадугаар оноо төгсгөж сургуулиас гарч малчин болжээ .

Понцай бол торгууд ястан бөгөөд үе залгамж нь Намар □ Далантай □ Бадамжав □ Понцай Царанваанчг (хүү) болно .Түүний нагацын удам бол нэрт уртын дуучин бөгөөд нутгийн олондоо “ Алмаас Шүүсэн ” уртын дуучин гэж алдаршжээ . Тэрээр хараахан багаасаа нагац Уртнасан✱-ий нөлөөгөөр ерөөл магтаал ,уртын дуу жич “ Жангар ”-д дур бахтай байж , “ Жангар ” сурах анхны хүслийг өвөрлөжээ .

Понцайн “ Жангар ” сурсан явц бол маш өвөрмөц байдаг . Тэрээр нэгэлхэн арга замаар “ Жангар ” сурсан биш , харин олон зүйлийн арга замаар “ Жангар ” сурчээ . Тэдгээр нь тусгай багшаас сурах , ном дэвтрээс цээжлэн сурах хийгээд дуу бичлэгээс сонсон сурах зэрэг бий .

Багшаас сурсны хувьд , түүний хэлэхээр багадаа нагац Уртнасангийн “ Жангар ” хайллагыг сонсож , дур бахтай болсон гэнэ . Түүнээс хамаг анх “ Жангар ”-ийн магтаал хийгээд “ Хөгшин Хонгор ”-ийн бүлгийг сурчээ . Гэвч “ Хөгшин хонгорын бүлэг ” гэх бүлгийг нагац Уртнасан нь заасан боловч Понцайн хувь хүмүүний шалтгаанаас болж гүйцэд сурч дийлээгүй байжээ . Сүүлд нь Делгий✱ , Хонгор✱ хоёр жангарчийг мөн багш барьж “ Жангар ” сурчээ . Делгий жангарчаас нагац уртнасанаасаа гүйцэд сурч дийлээгүй “ Хөгшин хонгор ”-ийн бүлэг , Хонгор жангарчаас “Догшин хар саналын бүлэг ” зэргийг сурсан байна .

Ном дэвтрээс цээжлэн сурсан талаар , “Жангар ” сурах санаатай “ жангар ” судлаач Жамцтай уулзаж , түүнээс “ Жангар ” сурах лавлалтын материал гуйсанд Жамцаас түүнд То · Жамц эрхэлэн найруулж Шинжаан их сургуулийн хэвлэлийн хороогоос 2005 онд хэвлэсэн “ Шинээс эмхэтгэн орчуулсан тууль ‘Жангар ’ ” гэх номоо бэлгэлж , тус дэвтэрт орсон Мөнтгэр✱ жангарчын “ Гүзээн гүмбэ бурам хааны хөвгүүн бум эрднийг хэл барьсан бүлэг ” , “ Гүзээн гүмбэ арван таван толгойтой атигар хар мангастай байр барилдсан бүлэг ”, “ Хөжирдэнгийн гүзээн гүмбэ хүрэлдэй хааны хөвгүүн хүрэн улаан баатарлай байр барилдсан бүлэг ”, “Хөжиртэнгийн гүзээн гүмба гучин таван толгойтой гудгар мангаслай байр барилдсан бүлэг ”, “ Хөжиртэнгийн гүзээн гүмбэ хурдан алаг морьтой эрдэнэ улаан баатрыг алдуулж авсан бүлэг ” зэрэг таван бүлгийг сурсан байна .

Дуу бичлэгээс сурсны хувьд , тэрээр Цэрэнжав✱ , Гонцай✱ зэрэг жангарчдийн “ Жангар ” хайллагын дуу бичлэгийг мөн Жамцаас олж , Цэрэнжав жангарчдын дуу бичлэгээс “Догшин шар гүргүүгийн бүлэг ”-ийг , Гонцайгийн дуу бичлэгээс “Алтан цээж бааваагийн бүлэг ”-ийг сурчээ. Ийнх Понцайгаас ахмад жангарчаас “Жангар ”-ийн өв соёлоо өвлөн залгамжилж одоо болтол орны дотно гаднын эл зүйлийн найр цуглаан , уралдаан мөрийцөөн

, эрдэм шинжилгээний хурал дээр “ Жангар ” хайлсаар байх бөгөөд өөрийн хүү Цэрэнваанчгаас гадна Мөнхбат , Далантай , Хачин зэрэг шавь хүмүүжүүлж бий . Үүнд хүү Цэрэнваанчг “Жангар ”-ийн магтаал , Мөнхбат 5 бүлэг , Далантай 3 бүлэг , хачин 2 бүлэг “ Жангар ” мэддэг байна .

Тэрээр 2013 оны 8 сарын 17-ий өдөр “ Шинжаангийн ойгор өөртөө засах орны анхдугаар удааний монгол үндэстэний туульчдын боловсролтын анги ”-аас сурлага төгсөч , 2014 оны 2 сарт “ Харус хотын ‘ Жангар ’-ийн нийгэмлэг ”-ээс “ Харус хотын ‘ Жангар ’-ийн нийгэмлэгийн дэд дарга ”-ийн тушаал хүртсэнээс гадна , 2010 оны 8 сарын 21-д Шинжаан ойгор өөртөө засах орны соёлын тинхим хийгээд Бортал монгол үндэстэний өөртөө засах жоугийн ардын засагийн ордноос “ Хоёрдугаар хугацааны Шинжаангийн ‘ Жангар ’ нэрэмжит ардын урлагийн уралдааны ‘ Жангар ’ хайллагын дугуйлангийн гуравдугаар дэсийн шагнал ” , 2013 оны 5 сарт Харус хотын соёл бие тамир радио нэвтрүүлэг кино жүжигийн товчоогоос “ ‘Жангар’-ийн шилдэг уламжлагч ” , 2014 оны 8 сарын 17-д “ Харус хотын ‘Жангар’-ийн нийгэмлэг”-ээс “ 2013 □ 2014 оны‘Жангар’-ийн нийгэмлэгийн ажилд довойм амжилт гаргасан шагнал”, 2018 оны 8 сарын 19 -д найман муж орны монгол хэл бичгийн ажлын хамжилцах дугуйлангийн албан гэр, Дундад улсын эв хамт намын Хайшийн монгол төвд үндэстэний өөртөө засах жоугийн хороо, Хөхнуур мужийн Хайшын монгол төвд үндэстэний өөртөө засах жоугийн ардын засгийн ордноос “ 2018 ·Найман муж орны ‘ Мөнх Гал ’ соёл зугаацлын найрын ‘ Тууль хайлах мөрэйцөөн ’- ий гуравдугаар дэсийн шагнал ” зэрэг шагнал хөхүүллээр энгэрээ мялаалгаж яваа бил[6]. Дээрх жангарчын намтар түүхээс түүний “Жангар ” сурсан явц , “ Жангар ”-д хандаж бҮхий үзэл ойлголт жич “ Жангар ”-ийн уламжлал залгамжлалд үзүүлж бүхий ач үйлдлийг нь мэдэж болох юм .

Хоёр, Жангарчын “ Жангар ”-ийн нөөц ба цуглуулга

Ямар нэгэн жангарчын “ Жангар ” уламжлалыг шинжлэхэд тэр жангарчын “ Жангар ”-ийн нөөц хийгээд түүний “ Жангар ”-ийн цуглуулга тэмдэглэлийн байдлыг ойлгож мэдэх чухалтай . Энд өгүүлэгдэж байгаа нөөц гэдэг нь жангарчын тухай өнгөрсний мэдээ сэлд , даруй түүний хайлсан “ Жангар ”-ийн бүлгийн тоог зааж , цуглуулга тэмдэглэл гэдэг нь 2018 оны Өвөр монголын их сургуулийн “Жангар ” судлалын төвийн хээрийн шинжилгээнээр сурвалжлан шингээсэн бодитой бүлгийн тоог зааж байна .

(Нэг) “ Жангар ”-гийн нөөц

Гарт олоод бий материлаас үзвэл Понцай Жангарчын хайлдаг “ Жангар ”-ийн бүлгийн тухай “ Харусны Жангарын тахилгыг тахисан 25 жилийн ойг дурсгах Жангарч болон ‘ Жангар ’ хайлах чуулган ” гэх материалыг үндэслэвэл , тэрээр доорх мэт хэдэн бүлгийг хайлдаг байна .

1. “ Хүмүүний начин хонгор хангал хавхын хөвгүүн хар давхийг дарсан бүлэг ”
2. “ Алтан цээж бааваагийн бүлэг ”
3. “ Догшин шар гргүүгийн бүлэг ”
4. “ Догшин хар санал хүдэр жаарын заан тайж хааныг алдар ноён Жангарт оруулж өгсөн бүлэг ”
5. “ Товон хар бөхийн хөвгүүн далан хар баатрын бүлэг ”
6. “ Алдар ноён Жангар догшин хар санал хоёр анх удаа байр барилдсан бүлэг ”
7. “ Хүнд гартай саврын гэрлэсэн бүлэг ”
8. “ Алтан цээж бааваа догшин хар санал хоёрын байр барилдсан бүлэг ”
9. “ Алдар ноён Жангар төвшин ширгийн хөвгүүн бөх мөнгөн шигшрэгт олзлогдсон бүлэг ”
10. “ Араг улаан хонгор хүрэл жамбал хааны хөвгүүнтэй байр барилдсан бүлэг ”
11. “ Гүзээн гүмбэ бурам хааны хөвгүүн бум эрдэнийг хэл барьсан бүлэг ”
12. “ Гүзээн гүмбэ арван таван толгойтой атигар хар мангасыг дарсан бүлэг ”
13. “ Гүзээн гүмбэ хүрэлтэй хааны хөвгүүн хүрэн улаан баатартай байр барилдсан бүлэг”

14. “ Гүзээн гүмбэ гучин таван толгойтой гудгар хар мангастай байр барилдсан бүлэг ”

15. “ Хэжартгийн гүзээн гүмбэ хурдан алаг морьтой эрдэн баатраа алдуулж авсан бүлэг ” зэргийг хайлдаг байна .

Дээрх мэдээллээс үзэхэд тус 15 бүлгээс 1 бүлэг нь “ Жангар ” тууль биш , харин урианхай тууль болно . Даруй “Товон хар бөхийн хөвгүүн далан хар баатрын бүлэг ” гэдэг тууль бол Жангарч Понцайгаас Чулуун гэдэг урианхай ястаны хүмүүнээс сурсан урианхай тууль болхоор тэрээр “ Жангар ”-ын 14 бүлэг хайлдаг гэмээн тэмдэглэж бий[5].

Үүнээс гадна , 2012 оны 9 сарын 2-ын өдөр Өвөр монголын их сургуулийн монгол судлалын дээд сургуулийн Д · Таяагаас Харус хотын Тавилхайд монгол үндэстэний сумын Омог тосгонд хүрч түүний хайлсан “ Алтан цээж бааваа догшин хар санал хоёрын байр барилдсан бүлэг ” ба “Алтан цээж бааваагийн бүлэг ” гэх хоёр бүлгийг дуу бичлэг ба дүрс бичлэг хийжээ[7]. Иймээс өнгөрсний материалаас харвал Понцай жангарч нийт 14 бүлэг “ Жангар ” мэддэг байна .Үүнээс үзвэл тэрээр “ Жангар ”- ийн нөөц элбэг жангарч болно .

(Хоёр) “ Жангар ”-ийн цуглуулга

Хээрийн шинжилгээнийхэн 2018 оны 8 сарын 25-ий өдөр Харус хотын Тавилхайд монгол үндэстэний сумын Омог тосгонд жангарч Понцайн гэрт түүнийг сурвалжилж , түүний 13 бүлэг “ Жангар ”-ийн хайллагат дуу , дүрс бичлэг хийсэн байна .Эдгээр бүлгүүдийг жагсаавал ,

1. “ Хүмүүний начин хонгор хангал хавхын хөвгүүн хар тавгийг дарсан бүлэг ” (21 минут 10 сконт)

2. “ Догшин хар санал алдар ноён Жангар хоёрын анх удаа байр барилдсан бүлэг ” (13 минут 20 сконт)

3. “ Алтан цээж бааваа догшин хар санал хоёрын байр барилдсан бүлэг ” (34 минут 53 сконт)

4.“ Хүнд гартай саврын гэрлэсэн бүлэг ” (23 минут 18 сконт)

5. “ Догшин хар санал хүдэр жаарын заан тайж хааныг оруулсан бүлэг ” (56 минут 47 сконт)

6. “ Хөжиртгийн гүзээн хүмба бурам хааны хөвгүүн бум эрднийг дарсан бүлэг ” (25 минут 57 сконт)

7.“ Хөжиртгийн гүзээн гүмбэ арван таван толгойтой атигар хар мангасыг дарсан бүлэг ” (10 минут 54 сконт)

8.“ Хөжиртгийн гүзээн гүмбэ хүрэн улаан баатрыг дарсан бүлэг ” (6 минут 3 сконт)

9. “ Хөжиртгийн гүзээн гүмбэ гучин таван толгойтой гудгар мангасыг дарсан бүлэг ” (9 минут 51 сконт)

10. “ Хөжиртгийн гүзээн гүмбэ эрдэнэ улаан баатраа алдуулж авсан бүлэг ” (15 минут 57 сконт)

11.“ Эзэн богд Жангар эрхин таван насандаа төвшин ширгийн хөвгүүн бөх мөнгөн шигшрэгт олзлгдсон бүлэг ” (17 минут 22 сконт)

12.“ Ариг улаан хонгор хүрэл жамбал хааны нутгийг оруулсан бүлэг ” (22 минут 58 сконт)

13.“ Алтан цээж бааваагийн бүлэг ” (41 минут 2 сконт) зэрэг 13 бүлэг “ Жангар ” болно .

Эдгээ “ Жангар ”-ийн бүлгээс гадна хээрийн шинжилгээнийхэн жангарч Понцайн “ Довон хар бэхийн хөвгүүн талын хар баатар ” гэх “ Жангар ”-аас ондоо урианхай туулийг 17 минут товшуурдан хайлсаныг дуу , дүрс бичлэг хийжээ .

Панцай жангарчын “ Жангар ”- ийн нөөц хийгээд бодитой дуу дүрс бичлэгийн хооронд нэг бүлгийн зөрөөтэй болсон байна . Даруй “ Харусны жангарын тахилгыг тахисан 25 жилийн ойг дурсгах жангарч болон ‘ Жангар ’ хайлах чуулган ”-ий материалд тэмдэглэсэн “ Догшин шар гүргүүгийн бүлэг ”-ээс бусад бүлгийг жангарч хээрийн шинжилгээнийхэнд хайлж өгсөн байна . Мартагдсан бүлгийнхээ тухай жангарчаас хээрийн шинжилгээнийхэнд “

Догшин шар гүргүүгийн бүлэг ” хийгээд “ Оршил бүлэг ”-ээ хэлэлгүй удснаас болж хайлж дийлэхээ болисон [8]гэдгээ тушаажээ . Иймээс жангарчын сурвалжлаг үндэслэвэл жангарч Понцайгаар нийт 15 бүлэг “ Жангар ” мэддэг байсан бөгөөд цаг хугацаагийн өнгөрөхийг дагалдан бидний хээрийн шинжилгээний үед 2 бүлгээ хайлж дийлэхгүй болсон байна . Яриангүй , “ Жангар ” нь аман уламжлал болсны хувьд цаг хугацаагийн өнгөрөлтийг дагалдан зарим бүлэг нь мартагдаж гээгдэх нь мэдээж . Хэдийвар жангарчаар мэддэг байсан хоёр бүлгээ хайлж дийлэхээ болисон боловч тэрээр хээрийн шинжилгээнийхэнд 13 бүлэг “ Жангар ” хайлж өгсөн нь “ Жангар ” уламжлалын одоохны хир төвшинд төдийгүй , “ Жангар ” уламжлалын түүхэнд ч гэсэн алдарт жангарчын эгнээнд орохуйц өндөр төвшний жангарч болохын баттай нотлолт болох юм .

Хээрийн шинжилгээнийхэний Понцай жангарчаас сурвалжлан шингээсэн арван гурван бүлэг “ Жангар ”-ийн бодитой бүлгийн агуулга жич тэдгэрийн “ Жангар ” уламжлалд эзлэх байр суурь буюу эсхүл “ Жангар ” уламжлан тархсан эл газар орнуудад түгээмэл тархсан эсэх талаар дараачийн судалгаанд тусгай авч шинжлэх чухалтай болохоор энд гүнзгийрүүлэн ярьхгүй . Гэвч эдгээр арван гурван бүлэг “ Жангар ” бол “ Жангар ”-ийн олон бүлгийн дотроос түгээмэл хэлэгддэг бүлэг болохыг анх алхам нотолж болох юм . Юунд гэвэл , Понцай жангарчын хайлсан арван гурван бүлэгт өгүүлэгдэж байгаа гол баатрын хувьд , хонгор , догшин хар санал , алтан цээж бааваа , хүнд гартай савар , хэжартгийн гүзээн хүмба жич Жангар нар болно (энд баатарчуудын нэрийг жагсаахдаа жангарчын хайлсан бүлгийн дэс тарааллыг үндэслэв) . Баатруудийнхин “ Жангар ”-д эзлэх байр суурийн хувьд энд өгүүлэгдэж байгаа зургаан баатар бол ар бумбын орны тулгуурлагч баатрууд болох бөгөөд бүхийлээ “ Жангар ” туульд бодитой үйл явдалд оролцогчид болохын улмаас өдий төдий бие дасан тусгай бүлгийн гол баатар болдог . Энэхүү утга дээрээс үзвэл , Понцай жангарчын хайлсан арван гурван бүлэг “ Жангар ” бол “ Жангар ” уламжлалд маш нөлөө ихтэй бүлэг болох нь зайлшгүй юм .

Гурав , хайллагын ур мэргэшил

Нэгэн жангарчын цагаарсан жангарч буюу эсхүл жинхэнэ жангарч мөн эсэх нь түүний “ Жангар ” хайлах ур мэргэшилтэй нь маш нягт харьцаа холбоотой юм . Доор Понцай жангарчын “ Жангар ” хайллагын ур мэргэшлийг аяслах буюу үгчлэх , биеийн хөдөлгөөн төлөв байдал , дуу хоолойн нөхцөл , тасалдуулалгүй урсам хайлах зэрэг талаас дөхөм яриа .

Понцайгоор хээрийн шинжилгээнийхэнд 13 бүлэг “ Жангар ” хайлж өгсөн бөгөөд эдгээр 13 бүлгийг цөм товшуурын хөгжим хавсаргаж аяслуулж хайлсан юм . Жангарчын ярьхаар , өнгөрсөнд жангарч “ Жангар ” хайлахдаа товшуурын хөгжим хавсаргаж байсангүй , харин 2018 оны 8 сарын 25-ий өдөр хээрийн шинжилгээнийхэнд анх удаа 13 бүлэг товшуур хөгжмийн хавсралгатай хайлсан байна[9] . Хэдийвар эдгээр 13 бүлгийн товшуур хөгжмийн хавсралгатай хайллага нь түүний хамаг анхны хөгжмийн хавсарлага бүхий хайллага болох боловч , хайллагын бодитой байдлаас үзвэл тэрээр хөгжим хийгээд аман хэвшлийг маш сайхан уялдуулж , товшуур хөгжим хийгээд “ Жангар ” хайллагын ур мэргэшлийг нэлээд боловсронгуй эзэмдсэн нь харагдана .Понцайгаар дээдээс уламжлалтай өв соёлоо өвлөн уламжлахдаа тасралтгүй өөрийн биедээ давалт хийж , хөгжмийн хавсралгагүй хайлж байснаасаа товшуур хөгжим сурч , “ Жангар ” хайллагадаа товшуур хавсаргах болсон нь түүний өв соёлдоо хайртай бөгөөд “ Жангар ” уламжлалд хандсан эрхэмлэл дээдлэлийнхин бодитой илрэл болно .

Жангарч Понцай “ Жангар ” хайлахдаа хэтэрхий их биеийн хөдөлгөөн байхгүй боловч “ Жангар ”-г маш цоглог сайхан хайлдаг ур авъяастай бөгөөд өндөр хоолойгоор хүнгэнэтэл хайлдаг . Үүнээр барахгүй хээрийн шинжилгээнийхэнд хайлж өгсөн 13 бүлэг “ Жангар ”-аа ямар ч тасалдуулалгүй урсам сайхан хайлж өгжээ . Үүнээс үзэхэд Понцай бол хайллагадаа цагаарсан мэргэшил маш өндөр Жангарч болно .

Дөрөв , Жангарч Понцайт холбогдох зарим зүйл

Тус удааны хээрийн шинжилгээний байдлаас үзвэл , Понцай жангарчаар “ Жангар ”-ийн амьд уламжлалыг өөрийн ой ухаандаа тээж яваа мөртөө түүнийгээ үр хойчдоо уламжлан залгамжлуулахаар чармайн зүтгэж байгаа байна .Түүний энэхүү хүчин зүтгэлийг

зөвөөр үнэлэх чухалтайгаас гадна , нэн чухал нь түүний тухай дараачийн судалгаанд юу хийвээс зохих тухай бодолхийлбол зохистой . Дорогш Понцай жангарчын тухай үнэлэлт хийгээд Понцай Жангарчын тухай дараачийн судалгаанд хийвээс зохих зүйл гэх хоёр талаас Понцай жангарчтай холбогдох асуудлыг яриа .

Нэг , Понцай жангарчын “ Жангар ” уламжлалд үзүүлж бүхий ач холбогдол

Жангарч Понцайгоор хараахан багаасаа “ Жангар ”-ийн амьд уламжлалыг өвлөн залгамжилж , одоо болтол “ Жангар ”-ийн уламжлал залгамжлалд өөрийнхөө хүчин зүтгэлээ үзүүлсээр бий нь үнэлүүштэй . Түүний “ Жангар ” уламжлалд үзүүлж бүхий хүчин зүтгэлийг доорх мэт хэдэн талаар хураангуйлж болно .

1.“Жангар ”-ыг амьд хэлбэрээр ой ухаандаа тогтоон өвлөж бий . Понцай жангарчаар “Жангар ”-ийн 13 бүлгийг өвлөн залгамжилж , түүнээ урсам сайхан хайлж чаддаг болохоор “ Жангар ”-ийн нөөц элбэг бөгөөд хайллагын мэргэшил сайтай жангарч болно .

2.“ Жангар ”-ыг амьд аман уламжлалын хэлбэрээр уламжилж бий .Тэрээр 13 бүлэг “ Жангар ”-ыг өвлөн авснаар барахгүй , түүнээ өөрийн хүү хийгээд гурван шавьдаа уламжилж байх нь “Жангар ”-ийн гэр бүлийн уламжлал хийгээд нийгмийн уламжлалд үзүүлж бүхий хүчин зүтгэл болно .

3. “ Жангар ”-ыг олон түмэнд сурталчлан дэлгэрүүлэх талаар мөн уйгагүй зүтгэл үзүүлж бий . Жангарчаар олон удааны “ Жангар ” хайллагын уралдаан мөрийцөөнд оролцож “ Жангар ”-ыг олон түмэнд таниулж мэдрүүлэх үйлсэд өөрийн хүчин зүтгэлээ үзүүлж бий .

Эдгээрээс үзвэл , Понцай жангарч бол “Жангар ”-ийн өвлөн уламжилах үйлсэд лот их хүчин зүтгэл үзүүлж бий нь илт байна .

Хоёр, Понцай жангарчын тухай дараачийн эрдэм шинжилгээний ажилд хийвээс зохих зүйлс

“Жангар ” судалгааны хараанд , биднүүс зөвхөн жангарч Понцайн “Жангар ”-ийн уламжлал залгамжлалд нэмэрлэж бүхий хүчин зүтгэлийг мэдрээд л зогсох биш , харин түүний тухай дараачийн эрдэм шинжилгээнд юу хийвээс зохистой гэдгийг бодолхийлэх нь нэн чухал юм .

1. Жангарчын хайлсан “ Жангар ”-ийн бүлгийн ирэл гарлыг тодруулах асуудал : тус удааны хээрийн шинжилгээнд жангарчаас арван гурван бүлэг “ Жангар ” хайлж өгсөн бөгөөд эдгээр арван гурван бүлгээс ирэл гарал нь тодорхой долоон бүлэг байж , бусад зургаан бүлгийн ирэл гарлын тухай тодорхойгүй байсаар .

Жангарчын хайлсан бүлгээс ирэл гарал нь тодорхой байх бүлгийг жагсаавал :

(1) “ Алтан цээж бааваагийн бүлэг ” : Тус бүлгийг жангарч Понцайгоор Гонцай жангарчын шингээлтийн бүсийг сонсож сурсан байна .

(2)“ Хүмүүний начин хонгор хангал хавхын хөвгүүн хар тавгийг дарсан бүлэг ” : Тус бүлгийг хамаг анх нагац Уртнаснаас сурч , гүйцэд сайн сурч чадаагүй болохоор хожим нь Делгий жангарчаас сурсан байна . Гэхдээ сурвалжлагийн явцад “ Жангар ” сурсан өнгөрөөлтөө ярьхдаа тус бүлгийн гарчгийг “ Хөгшин хонгорын бүлэг ” гэж гарчиглаад , бодитой хайлж өгөх үед бүлгийн гарчгийг “ Хүмүүний начин хонгор хангал хавхын хөвгүүн хар тавгийг дарсан бүлэг ” гэж нэрэлжээ . Адилхан бүлгийг яагаад адил бусаар гарчигласан тухай жангарчын хэлэхийг үндэслэвэл , “ ‘ Хүмүүний начин хонгор хангал хавхын хөвгүүн хар тавгийг дарсан бүлэг ’-ийн агуулга бол Хонгор хөгшрөөд хамаг эцсийн удаа дайнд мордож Хангал хавхын хөвгүүн Хар Тавгийг дарсан учраас манай хөгшчүүд (жангарчид) тус бүлгийг бас ‘ Хөгшин хонгорын бүлэг ’ гэж ярьдаг болжээ ” [10] гэж тайламж хийсэн байна .

(3)“ Догшин хар санал хүдэр жаарын заан дайж хааныг оруулсан бүлэг ” : Тус бүлгийг Хонгор жангарчаас сурсан байна .Гэхдээ сурвалжлагийн явцад “ Жангар ” сурсан өнгөрөөлтөө ярьхад тус бүлгийн гарчгийг “ Догшин хар саналын бүлэг ” гэж нэрлээд , бодитой хайлж өгөх үед бүлгийн гарчгийг “ Догшин хар санал хүдэр жаарын заан тайж хааныг оруулсан бүлэг ” гэв . Адилхан бүлгийг яагаад адил бусаар гарчигласан тухай жангарчын хэлэхийг үндэслэвэл , “ Тус хоёр бүлгийн агуулга адилхан , тэгээд миний багш

Хонгоржангарч ‘ Догшин хар санал хүдэр жаарын заан тайж хааныг оруулсан бүлэг ’-ийг надад заахдаа ‘ Ддогшин хар саналын бүлэг ’ гэж нэрлээд зааж өгсөн байна ” [11] гэж тайлбарлажээ .

(4) “ Жангар ” гэх дэвтрээс сурсан бүлгүүд :

① “ Хөжирдгийн гүзээн гүмбэ бурам хааны хөвгүүн бум эрдэнийг дарсан бүлэг ”

② “ Хөжирдгийн гүзээн гүмбэ арван таван толгойтой атигар хар мангасыг дарсан бүлэг ”

③ “ Хөжирдгийн гүзээн гүмбэ хүрэн улаан баатрыг дарсан бүлэг ”

④ “ Хөжирдгийн гүзээн гүмбэ гучин таван толгойтой гудгар мангасыг дарсан бүлэг ”

⑤ “ Хөжирдгийн гүзээн гүмбэ эрдэнэ улаан баатраа алдуулж авсан бүлэг ”

(5) Жангарчын хайлсан бусад бүлэг :

① “ Догшин хар санал алдар ноён жангар хоёрын анх удаа байр барилдсан бүлэг ”

② “ Алтан цээж бааваа догшин хар санал хоёрын байр барилдсан бүлэг ”

③ “ Хүнд гартай саврын гэрлэсэн бүлэг ”

④ “ Эзэн богд жангар эрхин таван насандаа төвшин ширгийн хөвгүүн бөх мөнгөн шигшрэгт олзлгдсон бүлэг ”

⑤ “ Ариг улаан хонгор хүрэл жамбал хааны нутгийг оруулсан бүлэг ”

⑥ “ Алтан цээж бааваагийн бүлэг ”

Эдгээр бүлүүдийг хаанаас сурсан тухай лавласанд Понцай жангарчаас “ Эдгээр бүлгийг цөм ном дэвтрээс сурсан боловч тэдгээр номууд гарт байхгүй болохоор аль номоос ямар бүлгийг сурчээ гэдгээ хэлж чадахгүй байна ” [12] гэсэн байна . Ийм учраас эдгээр зургаан бүлгийг жангарч Понцайн үзэх боломжтой ном бичигтэй харгуулан хянаж , эдгээр БҮЛГИЙН ирэл гарлыг тодорхойлох чухалтай байна .

2. Понцай Жангарчын хайлсан арван гурван бүлэг “ жангар ” нь түүний нутагт хир зэрэг дархан дэлгэрсэн буюу “ Жангар ”-ийн олон бүлэг дотроос түгээмэл хэлэгдэх бүлэг болох эсэхийг шинжлэх чухалтай . Энэ нь “ Жангар ”-ийн тархалтын газар оронч шинж жич овог ястаны шинжийг судлахад чухал ач холбогдолтой болох юм .

3. Зохих хугацааны дараа жангарчийг дахин сурвалжлан “ Жангар ” хайлуулж , тус удааны хээрийн шинжилгээнээр сурвалжлан шингээсэн “ Жангар ”-ийн бүлэгтэй нь харьцуулж , жангарчын “Жангар ” хайллага нь хувиралттай эсэхийг шинжлэх чухалтай . Жангарч Понцайн хайлсан арван гурван бүлэг дотроос хоёр бүлгийг багшаас , нэг бүлгийг шингээлтийн бүсээс сурч , бусад арван бүлгийг ном бичгээс сурсан байна . Онцгойлон ном бичигт хэлбэржин тогтворжсон агуулгыг жангарчаас цээжлэн тогтоож , адил бус цаг хугацаанд хайлахдаа шинэ үүдэлт хийж бий эсэхийг анхаарах хэрэгтэй . Энэ нь жангарчын уламжлалаа хир зэрэг хадгалж байх жич одоохны шинэ нийгэм ахуйд “ Жангар ” уламжлал нь хир зэрэг нөлөөлөгдөж бий эсэхийг шинжлэхэд чухал ач холбогдолтой юм .

4. Жангарчын хүмүүжүүлж бий шавь нарын “Жангар ” уламжлалын байдлыг сурвалжлан шинжэлж , шавь нарынхин “ Жангар ” уламжлалыг жангарч Понцайн “ Жангар ” хайлалгатай харьцуулан шинжлэхийн хамт шавь нарынхин “ Жангар ” уламжлалд хандаж бүхий овор сэтгэлгээ жич хүчин чармайлгыг шинжэлж , үүний улмаас “ Жангар ” уламжлалын одоох байдал жич ирээдэйгийн хандшийг шинжлэх чухалтай байна .

Хурангуйлбал, 2018 оны Өвөр Монголын Их Сургуулийн “ Жангар ” судлалын төвийн хээрийн шинжилгээнээс үзхэд , Понцай жангарчаас “ Жангар ”-ыг өвлөн залгамжилж , амьд аман уламжлалын хэлбэрээр уламжлан дэлгэрүүлэх үйлсэд ойгогүй хүчин зүтгэлээ үзүүлж байгааг мэдэж болно .Т үүний энэхүү “ Жангар ”-ыг өвлөн залгамжилж , уламжлан дэлгэрүүлж байгаа явдал нь одоохны зарим судлаачдын “ Жангар ”-ийн амьд уламжлал мөхөж түүнийг сурвалжлан шингээх явдал нэгэнт дууссан гэж үздэг үзэлт бол хэлбийгүү болохыг нотолж чадасны хамт , амьд аман уламжлалыг сурвалжлан тэмдэглэх жич эрдэм шинжилгээний эргэлтэд оруулах ажлын хүнд чухал чанарыг ч харуулж чадсан байна .

Тайлбар:

1. Урднасан : эрэгтэй ,1936 онд Шинжаангийн Харус хотын Эрээн хавиргын баруун хошууны Хөтчийн сумын Хэнтийн гэрт заяаж , 2001 онд нас барав . 2018 оны 8 сарын 25-ий өдөр Өвөр монголын их сургуулийн “ Жангар ” судлах төвийн хээрийн шинжилгээний Харус хотын Тавилхайт монгол үндэстэний сумын Омог тосгонд Жангарч Понцайн гэрт Понцайг сурвалжилсан сурвалжлаагийн материалыг үндэслэв .

2. Делгий: эрэгтэй ,1944 онд Шинжаангийн Харус хотын Модот гэдэг газарт үнэн сүсэгт хуучин торгуудын зүүн замын чуулганы баруун хошууны хөтчийн сумны Заваагийн гэрт заяажээ . Д· Таяа цуглуулан буулгаж тайлбарласан “ Хүр харусны торгууд ‘ Жангар ’ ” , Өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороогоос 2011 онд хэвлэсэн “ Жангар ”-ийн эрдэм шинжилгээний текстийг үндэслэв.

3. Хонгор: эрэгтэй, 1949 онд Харусны Дусаалтын аман гэдэг газарт үнэн сүсэгт хуучин торгууд аймгийн зүүн замын чуулганы зүүн хошууны Цорсын суман (дунд суман)-ий Тэгийнхэн гэдэг газар айлын Бадайн гэрт заяав . Д· Таяа цуглуулан буулгаж тайлбарласан “ Хүр харусны торгууд ‘ Жангар ’ ”, Өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороогоос 2011 онд хэвлэсэн “ Жангар ”-ийн эрдэм шинжилгээний текстийг үндэслэв .

4. Мөнтгэр : эрэгтэй , 1913 онд Шинжаангийн Жин Шианы Жингийн Бэйлийн дөрвөн сумны бэрээс сумны Бадмын гэрт мэндэлж , 1996 онд нас барав . Д· Таяагийн зохиосон “ Жангарчын судлал ” , Өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороогоос 2015 онд хэвлэсэн бүтээлийг үндэслэв.

5. Цэрэнжав : эрэгтэй , 1907 онд Шинжаангийн Харус хотын үнэн сүсэгт хуучин торгууд аймгийн зүүн замын чуулганы баруун хошууны хөтчийн сумны Балжирын гэрт заяаж , 1997 онд нас барав . Д·Таяагийн зохиосон “Жангарчын судлал ” , Өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороогоос 2015 онд хэвлэсэн бүтээлийг үндэслэв .

6. Гонцай : эрэгтэй , 1913 онд Шинжаангийн Харус хотын үнэн сүсэгт хуучин торгууд аймгийн цахрын хуучин ангийн Арашын гэрт заяаж , 1991 онд нас барчээ . Д·Таяагийн зохиосон “ Жангарчын судлал ” , Өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороогоос 2015 онд хэвлэсэн бүтээлийг үндэслэв

Зүүлт

[1][2] Д· Таяа цуглуулан буулгаж тайлбарласан : “ Хүр харусны торгууд ‘ Жангар ’ ” , Өвөр монголын хэвлэлийн бүлэглэл ,Өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороо , 2011 он , Р64 , 77 .

[3] 2013 оны 8 сарын 20-ий өдөр Харус хотын салхыт малжлын талбайд явагдуулсан “ Харусны Жангарын тахилгыг тахисан 25 жилийн ойг дурсгах жангарч болон ‘ Жангар ’ хайлах чуулган ” гэх хурлын материалыг үндэслэв .

[4] “ Өвөр монголын их сургуулийн 2018 оны ‘ Жангар ’-ийн хээрийн шинжилгээний ажлын дүгнэлт хийгээд жангарчдийн суудлын хурлын өгүүллийн түүвэр ” болох “ ‘ Жангар ’ судлал③ ” , Өвөр монголын их сургуулийн “Жангар” судлалын төв , 2018 он .

[5] [6] [8] [9] 2018 оны 8 сарын 25-ий өдөр Өвөр монголын их сургуулийн “Жангар” судлах төвийн хээрийн шинжилгээний Харус хотын тавилхайт монгол үндэстэний сумын омог тосгонд жангарч Понцайн гэрт Понцайг сурвалжилсан сурвалжлаагийн материалыг үндэслэв.

[7] 2012 оны 9 сарын 2-ий өдөр Өвөр монголын их сургуулийн монгол судлалын дээд сургуулийн Д· Таяагаас Харус хотын тавилхайт монгол үндэстэний сумын омог тосгонд жангарч Понцайн гэрт Понцайг сурвалжилсан сурвалжлаагийн материалыг үндэслэв .

[10] [11] 2019 оны 12 сарын 3-ий өдрийн 12:02 цагт жангарч Понцайг вийцдээр сурвалжилсан сурвалжлаагийн материалыг үндэслэв .

[12] 2019 оны 12 сарын 2-ий өдрийн 17:12 цагт жангарч Понцайг вийцдээр сурвалжилсан сурвалжлаагийн материалыг үндэслэв .

**ПОЭТИКА КНИГ КАЛМЫЦКИХ ПОЭТОВ КОНЦА 1950-Х ГГ.
(А. СУСЕЕВ, Б. ДОРДЖИЕВ)**

Аннотация. *В истории калмыцкой литературы XX века тринадцатилетний вакуум (1943–1956), связанный со сталинскими репрессиями и ссылкой калмыцкого народа, прерван после возвращения калмыков на родину. В конце 1950-х гг. появляются поэтические книги А. Сусеева, Б. Дорджиева, Д. Кугультинова, Л. Инджиева, Х. Сян-Белгина, С. Каляева, М. Нармаева, Б. Джимбинова, А. Балакаева. Это избранные произведения, созданные в разные годы, в том числе и до войны, а также новые тексты. Основная тема авторских книг – родина, мир, труд, история страны, герои отечества. Среди запрещенных цензурой тема депортации и ссылки. Она присутствует в некоторых книгах в контексте. Наряду с лирическими стихами в книги включены поэмы разных лет.*

Ключевые слова: *калмыцкая поэзия, книги калмыцких поэтов, тема родины, война, сибирская ссылка*

В истории калмыцкой литературы XX века временной период (1943–1956), связанный со сталинскими репрессиями и ссылкой калмыцкого народа, обусловил тринадцатилетний вакуум молчания. Указом Президиума Верховного Совета СССР от 9 января 1957 г. была восстановлена национальная автономия, в 1958 г. состоялся III съезд Союза писателей Калмыкии, в 1959 г. отмечалось 350-летие добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства. Все эти события повлияли на появление в конце 1950-х гг. поэтических книг Аксена Сусеева, Басанга Дорджиева, Давида Кугультинова, Лиджи Инджиева, Хасыра Сян-Белгина, Санджи Каляева, Морхаджи Нармаева, Бема Джимбинова, Алексея Балакаева.

Как подчеркнуто в «Истории калмыцкой литературы», вторая половина 1950-х годов «стала своеобразной стартовой площадкой для нового движения поэзии в последующие десятилетия. В этот период в ней восстанавливается историческая преемственность художественного творчества и развития реалистической поэтической системы. Заново, в первичной или новой редакции, издаются произведения, написанные до войны и в военное время, получают завершение многие творческие замыслы, эпические полотна, первые части которых уже были опубликованы в 30-40-е годы. <...> Ведущее место в книгах занимают стихи о партии, о В. И. Ленине, о важнейших социально-исторических этапах, пройденных народами нашей страны, о расцвете Калмыкии в семье братских народов. Осознание общности судеб советских народов, закалившейся в огнях революции, гражданской войны, в годы Великой Отечественной войны, усилило идейное содержание поэзии, ее гуманистический пафос. Ярче освещаются важнейшие этапы движения мировой истории» [11, с. 193-194]. В то же время критически отмечено, что «во второй половине 50-х годов в ряде случаев художественное освоение действительности (особенно в лирике) шло чаще вширь, нежели вглубь» [11, с. 194].

Основная тема авторских книг – родина, мир, труд, история страны, герои отечества. Среди запрещенных цензурой тема депортации и ссылки калмыцкого народа. Она присутствует в некоторых изданиях в контексте. Наряду с лирическими стихами поэты включали в книги поэмы разных лет.

Для всесоюзного читателя стихи калмыцких поэтов стали доступны в русском переводе в сборнике «Поэты Калмыкии», изданном московским издательством в 1958 г.

В наших статьях ранее была исследована поэтика заглавий книг калмыцких поэтов 1920–1930-х гг. [17], поэтика книг калмыцких поэтов 1940-х гг. – Эльды Кектеева, Лиджи

Инджиева, Басанга Дорджиева, Ц. Леджинова [18], поэтика заглавия первых книг Давида Кугультинова и Михаила Хонинова [19].

Рассмотрим теперь поэтические сборники Аксена Сусеева «Төрскн тег» («Родная степь», 1959) и Басанга Дорджиева «Өргн теегин өр дундан» («Среди широкой степи родной», 1959) в аспекте возвращения калмыцкого народа на родину.

Аксен Илюмджинович Сусеев (1905–1995) вначале печатал свои произведения и книги под литературным псевдонимом Дендянь Айс (Дендэн Айс): «Болд зүркн» («Стальное сердце», 1929) [3], «Бичэ март» («Не забудь», 1932) [2], «Теегин үрн» («Сын степей», 1939) [4], «Төрскн теегм» («Моя родная степь», 1941) [5]. Характерную особенность творчества народного писателя Калмыкии А. Сусеева исследователи видели в широком просторе эпического раскрытия действительности и человека, в пафосе утверждения преимущества историко-революционных традиций [11, с. 255; 12, с. 111-127; 14, с. 51-79].

В предисловии («Нүр үг») к книге «Төрскн тег» («Родная степь», 1959) автор подчеркнул, что старые стихи в ней даны в прежней публикации, исправлены только два стихотворения, остальное – все новое [15, с. 3]. Несмотря на то, что книга обозначена как избранные стихи, в нее вошли поэмы «Болд зүркн» («Стальное сердце»), посвященная герою Гражданской войны Аралтану Ангуляеву, четыре песни-главы из поэмы «Теегин үрн» («Сын степей») о командире Гражданской войны Оке Городовикове, поэма «Бичэ март» («Не забудь») о героях Гражданской войны Оке Городовикове и Харти Канукове. Структура книги состоит из трех разделов: «”Болд зүркн” гидг дегтрэс» («Из книги “Стальное сердце”»), «Һурвдгч-дөчдгч жилин шүлгүдэс» («Из стихотворений 1930–1940-х годов»), «Шин шүлгүдэс» («Из новых стихотворений»). Заголовочно-финальный комплекс произведений оформлен по-разному. Не все тексты датированы, в трех из них указаны место и время написания: «Һарсн төрсн һазр»: «Москва, 1939 ж.» [15, с. 55], «Ленинэ нерн – мөңк»: «Элст, апрель 1957 ж.» [15, с. 114], «Кавказин сарта сө ухалһн»: «Кисловодск, июнь 1957 ж.» [15, с. 121]. Если уточнен месяц создания, то его именование автором дано по-русски. Годы написания также представлены по-разному: числа, числа с сокращением слова «год» – ж (жил»). Внутри разделов тексты не выдержаны в хронологическом порядке. Все тексты имеют названия, некоторые с подзаголовками, поясняющими тему или адресат. Например, «Капитан (Ленин өңгрэд 5 жил болснд)» [15, с. 7], «Ижл (Ижлин заһсчнрт-колхозникудт)» [15, с. 32], «Маяковскд (Памятник тэвлһнлэ)» [15, с. 58], «Богшрһ мис хойр (Природин бээдлэс)» [15, с. 129]. В жанровом отношении книга включает, помимо поэм, песни. Они обозначены в названии или в подзаголовке: «Комсомольцин дун» («Комсомольская песня») [15, с. 9], «Тамарин туск дун» («Песня о Тамаре») [15, с. 131], «Теегин үрн (дун)» («Сын степей (песня)») [15, с. 68].

Традиционно для советской литературы книга открывалась ленинской темой: «Ленинлэ би күүндв» («Я разговаривал с Лениным»), «Капитан» (1929), которая продолжилась в последнем разделе стихотворением «Ленинэ нерн – мөңк» («Имя Ленина вечно», 1957). В первом стихотворении диалог поэта с покойным вождем в мавзолее, во втором стихотворении поэт использовал широко распространенное сравнение Ленина с капитаном корабля, указавшим верный путь, в третьем стихотворении – рефрен, варьирующий определение Ленина (партийца, политика, вождя, победителя, руководителя), с заключением о том, что отступление от ленинского учения привело к ошибке, к страданиям калмыцкого народа. Но XX съезд партии, услышав Хрущева, известил страну, что нет вины калмыков: «Хөрдгч, партин хург, / Хрущевин илткл соңж / Хальмгин гем угаһинь / Хээртэ нуттан медүлж» [15, с. 114]. Речь идет о закрытом докладе Н. С. Хрущева «О культе личности» делегатам съезда. Последствием разоблачения культа личности Сталина стало возвращение автономии калмыцкому народу Указом Верховного Совета СССР: «Хөөннь, Деед Советин / Күндтэ ик хурт / Хальмгин тускар күүндгдж / Хальмгин автоном тогтв» [15, с. 114]. XX съезд КПСС состоялся, как известно, в 1956 г., стихотворение написано в Элисте в апреле 1957 г. Несмотря на то, что поэт не мог прямо сказать о депортации и

тринадцатилетней ссылке калмыков, тем не менее, в контексте понятна эта трагедия в истории народа.

Следующее за этим произведением стихотворение «Манж нутгтан ирв» («Манджи вернулся на родину», май 1957 г.) продолжает тему возвращения ссыльнопоселенцев на родину. Стихотворение начинается с экспозиции: две машины, поднимая пыль, несутся в калмыцкий край, это едут две калмыцкие семьи. Достигнув берега Маныч-реки, машины остановились. Манджи-старик позвал всех выйти из машин. Семь-восемь калмыков с русскими шоферами, расстелив ковер, уселись рядом. Манджи-старик, взяв чарку водки, произнес по старинному обычаю йорял-благопожелание, в котором выразил радость по поводу возвращения домой, надежду на лучшую жизнь совместно с русским народом, на вечную дружбу, провозгласив славу великой советской стране, ее золотому пути. «Нег-негнэсн салш уга / Ниицнһү сээнэр бээж, / Алдр Советин нутгинь / Алтн хаалһинь магтий!» [15, с. 116]. Таким образом, поэт показал, что у калмыков нет вражды к старшему русскому брату, к общей родине. Манджи-старик высыпал на ладонь из шелкового мешочка горсть мелких монет, поклонился и помолился Маныч-реке, бросив монеты в ее воду. Калмыцкие семьи дружески встретили в совхозе русские товарищи, устроили застолье с беседой, а директор совхоза сообщил, что для них готовы дома, что завтра можно будет приступить к работе. Стихотворение заканчивается трудовой картиной: калмыки пасут скот, в степи увеличивается поголовье тонкорунных овец. И в этом произведении поэт не упоминает места, откуда прибыли калмыцкие семьи, не указывает хронологический вектор ссылки из-за цензуры. Но подчеркивает, что калмыки сохранили свои традиции и обычаи, что они вернулись к исконному труду предков.

В следующем стихотворении «Хавр» («Весна», май 1957) автор выражает личные чувства, вводя свой литературный псевдоним в текст, славит родную степь, ароматы и запахи которой пьянят человека, слагающего магтал (восхваление) родине. «Дуучин дун сарулдв, / Дуулх дутман сээхрв. / Дурта нутган магтж / Деегшэн улм делсв» [15, с. 118]. Весна как символ пробуждения жизни после долгой зимы, возрождения степняков.

Это земля, где похоронены предки, земле отцов и матерей молятся ее дети. Об этом стихотворение «Кавказин сарта сө ухалһн» («Размышления кавказской лунной ночью», Кисловодск, июнь 1957 ж.): «Эн теегин эргнд / Эңкр ээжм оршагдла, / Ээж-аавиннь һазрт / Эңкр үрн чн мөргжэнэв» [15, с. 121].

Воспоминания о семье в стихотворении «Ээжин тускар» («О матери», сентябрь, 1957 ж.) структурированы психологическим параллелизмом. В первом четверостишии в осеннем небе журавли учат своих детей летать, позднее все они вытянулись цепочкой и отправились в дальние края. Слышатся журавлиные песни в небе, вспоминаются родные люди. Поэт задается риторическим вопросом: «Ээж өвртэн орулж / Элкндэн эс шахлу? / Күүкдиннь төлэ зовж / Кү эс келү?» [15, с. 125]. Смысловый перевод: «Не тебя ли мать, уложив с собою рядом, прижимала к груди? Страдая ради детей, не сделала ль их людьми?». Поэтому автор вопрошает: «Тоһрун-эк үрндэн / Тууршсн ачта биший? / Чамаг өксн ээж / Чимгтэ туста биший?» [15, с. 125]. В смысловом переводе: «Журавлиха-мать для своих детей славна, в почете? Тебя взрастившая мать прекрасна, не так ли?» [15, с. 125]. Мир природы и мир человека, по мысли поэта, одинаков: взаимосвязь родителей и детей проявляется в общей заботе и любви. В контексте стихотворения – это и семантическая параллель между родиной-матерью и родной матерью. В ракурсе трагической истории XX века – это авторское отношение к событиям столетия, особенно в связи с юбилейной датой в августе 1958 г. – 350-летием добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства. И эта книга А. Сусеева «Төрскн тег» («Родная степь»), как и книга Б. Дорджиева «Өргн теегин өр дундан» («Среди широкой степи родной»), издана под обложкой с логотипом: «Эрэсэлэ 350 жил хамдан» («350 лет вместе с Россией»). И эта верность поэта избранному пути в творчестве отражена и в указании фамилии и имени с литературным псевдонимом в скобках, в самом составе данной книги, соединившей ранние произведения с современными.

Среди первых книг Басанга Бюрюновича Дорджиева (1918–1969): «Мини стихс» («Мои стихи», 1939) [6], «Төрскни төлэ» («Во имя Родины», 1941) [9], «Шүлгүд болн поэмс» («Стихи и поэмы», 1941) [10]. Книга «Өргн теегин өр дундан» («Среди широкой степи родной», 1959) включала стихи и поэмы разных лет, начиная с 1930-х гг. и кончая новыми. Структура книги состоит из 5 разделов: «Мини дун» («Моя песня»), «Саралинск тодлврмуд» («Саралинские размышления»), «Бичкдүдт» («Детям»), «Шоглад бичсн шүлгүд» («Юмористические стихи»), «Поэмс» («Поэмы»). Заголовочно-финальный комплекс стихотворений датирован по-разному: в одних текстах указан только год (1938), в других – месяц, год и место: «Октябрин төрскн» («Родина октября», 1942. Декабрь. Ээдрхн), с двойным хронотопом «Зүүдндэн» («Во сне», 1942. Ээдрхн. 1944. Сарала), несколько текстов – с посвящением «Дээчин эк» («Мать солдата»), с эпиграфом «Эрүн баһ насни төлэ» («Ради юности»). Часть текстов не датирована. В первый раздел вошел и довоенный цикл «Хаалһин тодлврмуд» («Дорожные размышления», 1939) о строительстве автомобильной дороги Элиста – Дивное. Второй раздел состоит из цикла «Саралинск тодлврмуд» («Саралинские размышления», 1945), созданный во время ссылки, включает 12 стихотворений. Раздел для детей – стихи разных лет, в том числе вошедшие в довоенный сборник «Бичкдт» («Детям», 1941) [1; 17]. Три поэмы образуют заключительный раздел: «Ленинэ нертәһәр» («С именем Ленина»), «Босха, хээмнь, Босха» («Босха, милая Босха»), «Хойр нүр» («Лицом к лицу»).

Цикл «Саралинск тодлврмуд» («Саралинские размышления», 1945) с подзаголовком «Билгин арвн хойр шүлг» создан был поэтом в ссылке, в Красноярском крае, в поселке Приисковый Саралинского района Хакасии. Он состоит из небольших 12 озаглавленных стихотворений, обозначенных числами: 1. «Иньг дурн хойр» («Дружба и любовь»), 2. «Альмн модн» («Яблоня»), 3. «Ноолдана күсл» («Цель борьбы»), 4. «Сежг» («Сомнение»), 5. «Өвэрц түнг» («Особая основа»), 6. «Учрх өдр» («Значимый день»), 7. «Хавр» («Весна»), 8. «Хоосн санан» («Пустая мысль»), 9. «Сар» («Луна»), 10. «Нарн» («Солнце»), 11. «Билгин күсл» («Цель творчества»), 12. «Кедү харһцхв!» («Сколько будет встреч!») [7, с. 87–92].

По словам Николая Бурулова, «хальмгин нэрн чимлһтә келтә күүнә тер цага үүдәврмүд дунд “Саралин тодлврмуд”, “Саралинск тетрадьс” гидг багмудт негдсн шүлгүднһ күүнә седкл-ухаг нег үлүһәр уйдаж эзлнә. Эн шүлгүд онц учр-утхта. Эн үүдәврмүдтән шүлгч өсч-боссн һазран, төрскн нутган, эңкр отган санж, хотн-хошан әмтән сергәж бичнә. Альд йовдг болвчн, хәрин һазрт бәэхләнһ, арднһ үлдсн нутгнһ энүнә уханас һархш. Уудьврта, уйдлһтә седклнһ хөөн-хөөнән энүг эврә һазрурнһ тачалһна» [8, с. 681]. Н. Бурулов, помимо «Саралинских размышлений», упоминает цикл «Из “Саралинской тетради”», опубликованный позднее. Писатель подчеркнул, что в этих стихах Дорджиев писал о своей родине, вспоминая родной край, своих земляков. Где бы ни находился поэт, оставшаяся вдалеке родина не покидала его ум, вселяя печаль.

Циклу «Саралинских размышлений» в книге предшествует несколько стихотворений, написанных там же в 1944 г.: «Уулын цецг» («Горный цветок»), «Ш. Ц.», «Ижл минь, Ижл» («Волга моя, Волга») [7, с. 84–86]. Общий их мотив – преодоление невзгод, вера в светлое будущее, возвращение к истокам.

В цикле «Саралинские размышления» отражены авторские итоги пройденного тогда пути, жизненных испытаний и ценностей с утверждением исторической правды и справедливости. Одно из программных стихотворений – «Ноолдана күсл» («Цель борьбы»). «Бәэсн чидлән әрвллго / Бәэр бәрлдәнд орлав. / Бәэх эн цогцарн / Бадрсн аюлур зөрләв. / Кесн кергән ачлж / Келж бахтхар седхшв. / Кемр үкл ирхлә, / Керго гиж цухрхшив. / Ноолданд – жирһлин түнг, / Ноолданд – урһцин унг, / Ноолданд – дурна таалвр, / Ноолданд – седклин олвр! / Даңгдлго ноолдад диилхлә, / Даңгин хуврш угаһар, / Давсн жилмүдин ухаһар / Дуута жирһл учрна» [7, с. 88]. Для поэта жизнь – постоянная борьба за главное в этом мире. Поэтому он говорит о том, что, не жалея сил, принимал участие в этой борьбе. Среди бедствий, не теряя присутствия духа, поклялся, что лучше умрет, чем отступит. Дорджиев выводит свои формулы такой борьбы. Он считает, что в борьбе – основа жизни, корень сущего, любовная страсть, поиски смысла. Только тогда создается жизнь, достойная песни.

Поэт размышляет о тех людях, которые идут по прямой дороге, и о тех, кто идет обочиной жизни, в стихотворении «Өвэрц түнг» («Особая основа»). Призывая отбросить сомнения, он утверждает, что испить из родника мудрости – наша забота («Сежг»=«Сомнение»). В стихотворении «Сар» («Луна») красота любимой женщины сравнима с красотой луны в традициях калмыцкого фольклора. Тем не менее, в контексте звучит и надежда на то, что прекрасную ночь сменит счастливый день. Таким образом, поэт озвучил мысль о возвращении на родину. Эта мечта манифестирована в стихотворении «Нарн» («Солнце»). Оно открывается мотивом полета на крыльях, чтобы обозреть с высоты вселенную. И путь лирического субъекта – в родную степь, где поют жаворонки, где будет счастлив с любимой девушкой.

В одном из последних стихотворений цикла «Билгин күсл» («Цель творчества») Дорджиев уверен, что недалек тот судьбоносный день, когда по старинному обычаю родится скрипичная мелодия: «Хол биш, даруд / Хүвтэ өдр ирх!.. / Хуучн авъясарн дакад / Хуурин айс төрх!» [7, с. 92]. О своем пути поэта говорит, что тогда его дар в этой дороге понесется потоком, подобно роднику: «Билгм хаалһдан орад, / Булг мет турглх!!!» [7, с. 92]. Возродятся его друзья, забудут все беды и невзгоды, прославят свои имена: «Хар санаг буулад, / Хүвтэ үүрмүдм эмдрх! / Харшлтла харһсан мартад, / Хаалһдан хөөнэн мөцкрх!» [7, с. 92]. В этом плане значим мотив назначения поэта и поэзии в творчестве Басанга Дорджиева.

Заключительное стихотворение «Кедү харһцхв!» («Сколько будет встреч!») – размышление автора о победе в войне, добытой в огненном пламени борьбы, о памяти павших за свободу родины, о вечной благодарности им и тем, кто остался жив. Он радуется предстоящим встречам в мирное время. Так, поэт не сомневается, что правда восторжествует, иначе говоря, калмыцкий народ вернется в родной край.

Участник Великой Отечественной войны, как и другие калмыцкие поэты Эльдя Кектеев, Лиджи Инджиев, Морхаджи Нармаев, Анджа Тачиев, Михаил Хонинов, Басанг Дорджиев встретил известие о Великой Победе 9 мая 1945 г. в ссылке, но в своем цикле «Саралинские размышления» сумел сказать, пусть и в контексте, об этом историческом периоде в жизни калмыцкого народа.

В двух книгах «Төрскн тег» (1959) и «Өргн теегин өр дундан» (1959), изданных после возвращения на родину, Аксен Сусеев и Басанг Дорджиев запечатлели время тяжелых испытаний и значимых свершений, показали единение народов страны в борьбе против общего врага – фашизма, продемонстрировали роль поэта в жизни общества, декларируя общечеловеческие ценности и отстаивая историческую правду.

Произведения, вошедшие в обе книги, показали связь с фольклором, национальным стихосложением, с историей и современностью. Названия двух книг отразили патриотический вектор – «Родная степь» и «Среди широкой степи родной», гражданский пафос в строительстве новой жизни в степном краю, в защите отечества во время Гражданской войны и Великой Отечественной войны, веру в историческую правду и справедливость в период депортации и ссылки калмыцкого народа, радость возвращения на родину.

Структура двух книг включала как стихи, так и поэмы, созданные в разные годы – с 1930-х гг. по 1950-е гг., имеет несколько разделов. Не все произведения датированы, хронотоп указан по-разному. Как правило, все тексты озаглавлены, некоторые организованы циклично. Немногие произведения имеют посвящения и эпитафии. В книгу Б. Дорджиева вошли также стихи для детей. Обе книги вышли под юбилейной обложкой – «350 лет вместе с Россией». Это эмблема актуализировала взаимосвязь русского и калмыцкого народов на протяжении веков, доказывала, что, несмотря на период сталинских репрессий, калмыцкий народ остался верен своей клятве, когда добровольно присоединился к Российскому государству в 1609 г.

Литература

1. Бичкдт. – Элст: Хальмг госиздат, 1941. – 72 х.

2. Дендэн А. Бичэ март: шүлгүд. – Сарту: Н.-В. крайин изд-в, 1932. – 32 х.
3. Дендэн А. Болд зүркн: шүлгүд. – Элст, 1929. – 32 х.
4. Дендэн А. Теегин үрн: Негдгч дегтрнь. – Элиста: Хальмг госиздат, 1939. – 84 х.
5. Дендэн А. Төрскн теегм: шүүгдж авгдсн шүлгүд. – Элст: Хальмг госиздат, 1941.
6. Доржин Б. Мини стихс. – Элиста: Калмгосиздат, 1939. – 63 х.
7. Доржин Б. Өргн теегин өр дундан: шүлгүд болн поэмс. – Элст: Хальмг АССР-н дегтр нарһач, 1959. – 158 х.
8. Доржин Б. Теегин цолд: шүүж барлсн үүдэврмүд. – Элст: Барин гер «Герл», 2008. – 814 х.
9. Доржин Б. Төрскни төлө. – Элст: Хальмг госиздат, 1941. – 56 х.
10. Доржин Б. Шүлгүд болн поэмс. – Элст: Хальмг госиздат, 1941. – 75 х.
11. История калмыцкой литературы: в 2 т. Т. 2. Советский период. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1980. – 445 с.
12. Мацаков И.М. Ветераны калмыцкой литературы. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. – 157 с.
13. Поэты Калмыкии: сборник стихов / Сост. Л. Инджиев. – М.: Сов. писатель, 1958. – 179 с.
14. Пюрвеев В. Д. Движение жизни – движение литературы. Критические этюды и портреты. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1981. – 181 с.
15. Сусеев А. (Дендэн Айс). Төрскн тег (Шүлгүдин хураңһу). – Элст: Хальмг АССР-н дегтр нарһач, 1959. – 143 х.
16. Ханинова Р. М., Урусхал. Поэтика заглавий книг калмыцких поэтов 1920–1930-х гг. // Монголоведение (Монгол судлал). – 2019. – № 2. – С. 322–342.
17. Ханинова Р. М. Первая поэтическая антология для детей на калмыцком языке (Элиста, 1941) // Национальная литература России в поликультурном пространстве: духовно-нравственный и консолидирующий потенциал: мат-лы Всеросс. науч. конф. с междунар. участием, посв. 100-летию со дня рождения калмыцкого писателя Михаила Хонинова (г. Элиста, 11–12 сент. 2019 г.). – Элиста: КалмНЦ РАН, 2019. – С. 214–233.
18. Ханинова Р. М. Поэтика книг калмыцких поэтов 1940–1941 гг. (Э. Кектеев, Л. Инджиев, Б. Дорджиев, Ц. Леджинов) // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. – 2020. – № 5 (79). – С. 121–133.
19. Ханинова Р. М. Поэтика заглавия в первых книгах Давида Кугультинова и Михаила Хонинова // Актуальные проблемы гуманитарной науки: фольклористика, литературоведение, этнография, история, археология: Материалы Всероссийской (с международным участием) науч.-практ. конф. – Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2019. – С. 376–381.

Р. М. Ханинова
г. Элиста, Россия

ТЕМА ССЫЛЬНОГО ДЕТСТВА В ПОВЕСТИ ОЛЕГА МАНДЖИЕВА «И ВЕЧНО ВОЗВРАЩАТЬСЯ»

Аннотация. В статье рассматривается тема послевоенного детства в повести русскоязычного калмыцкого писателя О. Манджиева «И вечно возвращаться». Изучен автобиографизм произведения, обусловленный образом маленького рассказчика по имени Наран. Выявлена система персонажей повести: ближний круг – семья Нарана (родители и старший брат Джиргал), второй круг – ребята со двора. Тема родного края дана в контексте темы ссылки калмыцкого народа в Сибирь, из-за цензуры открыто в повести не обозначенной. Воспоминания о детстве перемежаются авторскими размышлениями о прошлом и настоящем.

Ключевые слова: *Сибирь, послевоенное детство, автобиографизм, родители, старший брат, калмыцкая степь, воспоминания рассказчика.*

В прозе русскоязычного калмыцкого писателя Олега Манджиева, автора рассказов, повестей, киносценариев и романа, повесть занимает одно из ведущих мест. Среди первых его таких произведений – «Мальчишка с бантиками» (в соавторстве с Н. Нимбуевым, 1975), «Острию копья» (1976), «В год барса» (1979). Повесть «И вечно возвращаться» (1983) имеет автобиографический характер, поскольку отразила факты его ссыльного детства. По словам Д. Ю. Зумаевой, «творчество писателя – это, по сути, “продукт” депортации, вернее одно из ее последствий. О. Л. Манджиев, как и другие калмыцкие русскоязычные авторы (Д. И. Насунов, Р. М. Ханинова, Ц. М. Адучиев и др.), принадлежит к поколению, рожденному в Сибири» [2, с. 145].

В интервью 1993 г. сам писатель сказал: «Вообще, тема детства, считаю главная моя тема, и сам я, мне кажется, еще не повзрослел. Но сейчас трудно это все напечатать, хотя мне бы очень хотелось создать целый мир детства, свой мир детства» [8, с. 3].

Несколько глав из повести «И вечно возвращаться» печатались в первом номере журнала «Теегин герл» за 1983 г. [5]. В том же году повесть была издана Калмыцким книжным издательством. В аннотации сообщалось: «Трудные послевоенные годы. Восстановление народного хозяйства. Трудности, переживаемые страной, нехватка самого необходимого. Автор рассказывает о детях той поры, раннем взрослении мальчика Нарана, показывает закалку характера, раскрывает его сложный и противоречивый духовный мир» [7, с. 2]. Чем вызвана обезличенность подобной аннотации? Тем же, почему сам автор не мог прямо рассказать о ссыльном детстве по условиям цензуры того времени. В эстонском переводе повесть вышла в Таллине в 1989 г. [6].

Спустя несколько лет Олег Манджиев написал совместно с супругой Раисой Онкаевой киносценарий на основе своей повести. На Свердловской киностудии режиссером Сергеем Мартыновым был снят фильм в 1993 г. Аннотация к кинофильму тоже не особенно отличалась от книжной аннотации: «О послевоенных годах в небольшом городке на Урале, куда закинула судьба калмыцкого мальчика Джиргалу. Ему рано придется столкнуться с ненавистью ожесточенных войной местных жителей. Голодное время заставляет парнишку искать деньги на пропитание, не брезгуя воровством. Но появляется друг по прозвищу Пчелка. Обладая талантом живописца, Пчелка открывает другу мир прекрасного. Но ранняя смерть оборвала его существование на земле, оставив навсегда зарубку в памяти Джиргалы» [3]. Здесь уже уточнена национальность главного героя, имя которого переименовано и неправильно склоняется (в книге Наран, в фильме Джиргал). Из аннотации неясно, почему судьба закинула этого мальчика-калмыка на Урал. В съемках приняли участие и калмыцкие артисты. Фильм был удостоен специального приза председателя Международного кинофестиваля детских и юношеских фильмов в Москве в 1994 г.

Автор родился 12 февраля 1949 г. в сибирской ссылке, вернулся в Калмыкию уже в 1957 г., когда стало возможным восстановление исторической справедливости – возвращение калмыцкого народа на родину. Повесть написана спустя много времени, когда писателю было уже за тридцать лет. Произведение имеет посвящение: «Манджиевой Полине Бадминовне, Манджиеву Лиджи Исмалиевичу – родителям моим посвящаю. Автор» [7, с. 3]. Структурно текст включает 20 небольших глав и безымянное послесловие в конце заключительной главы. По признанию автора, «если бы в этой повести можно было бы обо всем рассказать подробно, то получилось бы несколько повестей. Многие эпизоды моей жизни забылись, выпали из памяти, о многом я так и не смог написать» [7, с. 207].

Ссыльное послевоенное детство показано глазами мальчика по имени Наран, у которого есть брат Джиргал, чуть старше его, но возраст братьев не уточнен. В школу они не ходят. Мать, числившаяся на швейной фабрике, была надомницей, чтобы смотреть за детьми: шила наволочки, отец, вернувшийся с фронта, почти все время находился в больницах и в госпитале после четырех ранений. Это ближний круг маленького рассказчика,

показанный, с одной стороны, детально, с другой – с умолчаниями. Так, об отце сказано, что он ушел на войну, не любил вспоминать о ней, как и надевать свои ордена и медали в будни. В то же время не упомянуто, где воевал отец. Работал он на заводе в две смены, учился заочно в радиотехникуме, говорил по-русски плохо, но не уточнено, какой язык для него был родным.

Место действия в повести вначале не обозначено, сибирский город Новосибирск назван лишь в 9 главе как город, в котором родился рассказчик. Первая глава начинается с переезда семьи из коммунальной квартиры в однокомнатную, со знакомства с дворовыми ребятами, которые задирают новых соседей, обзывая братьев то японцами, то китайцами за азиатскую внешность. Время действия также не конкретизировано, послевоенный хронотоп явлен через те или иные приметы: пятиэтажные дома, построенные пленными немецкими солдатами, фронтовики-инвалиды (слепой летчик Корноухий), полуголодное существование с длинными очередями за мукой, чувство постоянного, еще не осознанного и непонятого страха, передававшегося братьям от матери. В очереди за мукой Наран называют татарчонком, он не уточняет свою национальность, а в фильме заявляет, что калмычонок. В четвертой главе, наконец, один из дворовых ребят называет Джиргала калмыком. В пятой главе после привода в милицию Наран думает, почему милиционер назвал его татаринном, когда он калмык: «Калмыки не живут аулами, как татары, да и говорят они совсем по-другому» [7, с. 37]. Он вспоминает, как отец рассказал ему историю из давних времен Астрахани. Тогда калмыцкие воины воевали с татарами, которые разгромили калмыцкую конницу, но не могли поймать одного богатыря по имени Батыр. Было ему четырнадцать лет, родился он в год барса и месяц змеи. Здесь автор вводит солнечно-лунный калмыцкий календарь, имя героя, означающее богатырь. С помощью старухи-гадалки татары поймали Батыра, стали допытываться, где клад его рода. Перед казнью Батыр попросил покататься по двору крепости на своем коне, да и перескочил через каменную ограду, сбив конским копытом один зубец. Ушел он тогда от погони. А погиб из-за сестры, полюбившей татарского хана и потому выдавшей врагам своего брата. Казнили батыра с конем, бросили в озеро, которое засыпали землей, чтобы никто не знал. «Но только по калмыцкому календарю раз в шестьдесят лет в год барса, месяц змеи отламывается этот зубец от стены и вновь падает на землю. И никак не могут сделать так, чтобы зубец стоял прочно и вечно. То ли мастера уже не те, что раньше были, то ли сила волшебная просыпается раз в шестьдесят лет и ломает этот зубец» [7, с. 38]. Эта легенда вспомнилась мальчику, подумавшему, кто мог бы за него заступиться, кроме больного отца. Скорее всего, это авторская легенда в повести, вызывающая ассоциации с прошедшей войной, с раненым отцом, с богатырством и предательством. Символика каменного зубца, связанная со свободой Батыра, должна проецировать надежду на историческую справедливость в отношении сосланного народа.

Тема измены, предательства так или иначе обусловлена в повести войной, показана через разные конфликты, в том числе дворовых ребят с мальчиком по прозвищу Пчелка, рожденного матерью от немца во время оккупации, дети избивают его за то, что он шпион, чужой, враг, противопоставляя ему своих погибших на войне родных или лечащихся в госпиталях.

Тема родины, которую не знал и не видел Наран, находит продолжение в 10 главе, когда мать рассказывает детям о природе родного края: о тюльпанах, сайгаках, сусликах, о городе Элиста, где растут груши и яблоки, где в степи на бахчах растут дыни и арбуз, тыквы, где зреет виноград. На вопрос Нарана, чего ж они туда не едут, мать со вздохом отвечает, что поедут, когда выздоровеет папа. Она не могла маленьким детям объяснить, почему они не могут вернуться домой.

Этот эпизод с расспросами о неизвестной родине можно сопоставить с маленькой повестью Алексея Балакаева «Три рисунка» (1962), в которой мальчик Боря также спрашивал Алешу, юношу-рассказчика, а потом нарисовал степь, которую никогда не видел и не увидит: он погиб под колеса поезда, спасая русскую девочку [10]. «Первый рисунок.

Степь. Тюльпаны. Из-за горизонта поднимается большое, оранжевое солнце. А в небе парит орел.

Родная калмыцкая степь. Я часто рассказывал о ней мальчику. И я не знал, что рассказы мои так глубоко проникли в самое сердце его» [1, с. 53].

Именно мать в повести О. Манджиева познакомила сыновей с калмыцкими легендами и сказками, с эпосом «Джангар», терпеливо объясняя значение каждого незнакомого слова, что такое кибитка, например. Мальчик сравнивал эти сказки с известными ему русскими народными сказками, со знакомыми ему понятиями. Мать напевала детям калмыцкие песни, пересказывая их содержание. «И я чувствовал, что во мне что-то просыпается, в моей душе что-то творилось неведомое, чего я не мог объяснить словами, какая-то тихая радость наполняла меня всего, гордость за своих предков, за свой народ. Я словно бы вырастал в своих глазах. Я был теперь не просто “изюм-глаза” без роду и племени. <...> Мне казалось, что я стал выше ростом и мне спокойнее и свободнее стало дышать. Во мне появились гордость и то самое светлое чувство, которое мы называем человеческим достоинством. Я обрел свою маленькую родину, свои далекие корни. Это чувство жило теперь во мне осознанно и ярко. Я никогда не подозревал, что мама может так удивительно рассказывать и что ее рассказы будут так волновать душу и щемить сердце. Я словно видел наяву эти битвы, видел степь, и во мне рождалась щемящая и радостная тоска, словно я обрел еще одного брата или когда-то потерянных родителей» [7, с. 94]. Общаясь с больным отцом, Наран замечал, что, когда они с братом уходили из госпиталя, голос его потухал, и все в нем потухало, и снова в глазах появлялась обреченность и тоска, которые так пугали мальчика. «Тогда я еще до конца не понимал, что было в этом взгляде, но этот взгляд прорезался сквозь мой сон и долго снился, заставляя сжиматься сердце» [7, с. 111]. Родители не могли детям объяснить свое состояние, поскольку те были малы, кроме того, говорить на запрещенные темы было опасно. Поэтому дети не слышали от родителей такие слова, как выселение, ссылка. Братья почему-то не уточняли у взрослых местоположение степного края, считая, что он где-то около Африки, потому что там жарко.

Воспоминания рассказчика о сибирском детстве перебиваются настоящим временем, когда он вспоминает, например, как спасались картошкой, так до сих пор не может снимать с картошки толстый слой кожуры.

Современное знание о трагической истории калмыцкого народа отзывается в описании сна мальчика после того, как в милиции пригрозили отправить его в трудовую колонию. «...и снился мне в эту ночь жуткий и непонятный сон, что везут меня в трудколонию в товарном вагоне вместе с отцом и матерью, вместе с братом – далеко-далеко, туда, где вечная мерзлота и морозы, а конвоиры – лейтенант, что сидел за столом, и сержант. Но почему-то они не в милицейской, а в военной форме, и в руках у них винтовки...» [7, с. 36]. Со всей республики калмыков отправляли в товарных вагонах под конвоем военных людей 28 декабря 1943 года к местам поселения – от Сибири, Средней Азии до Дальнего Востока.

Второй круг, показанный через восприятие Нарана, это дворовые ребята: Игорь, Женька, Витька-колдун, Пчелка (Валера) и их семьи. У еврея Игоря родня погибла в концлагерях. Отец Женьки не вернулся с войны, а дядя сгорел в танке. Их отношения претерпевают эволюцию – от враждебного к дружескому. Как между собой, так и с окружающими: с бабкой Уланихой, немецким военнопленным-строителем Вилли.

Из сегодняшнего дня в повествование часто входят авторские отступления о послевоенном детстве. «В нас всех сидело непонятное ожесточение, но это ожесточение было результатом послевоенного времени, когда на каждом шагу встречались на улицах безрукие и безногие инвалиды, слепые мужчины в шинелях, с исковерканными огнем лицами. Не хватало муки, продуктов, не было жилья, послевоенный голод и холод – все это окружало наше детство, и мы привыкли к этому, не замечали этих лишений, потому что лучшего мы не видели и сравнивать нам было не с чем. Мы жили так, как жил весь народ, и полагали, что так все и должно быть. <...> Мы видели жестокость, мы встречались с ней на

каждом шагу, и в этой жестокости наши души закалились. Война и после окончания наносила раны. Эти раны она наносила нам, поколению, не видевшему войну, раны невидимые. Нас воспитывала в основном улица, и мы были довольны своим детством» [7, с. 80, 81].

О родителях авторские воспоминания особенно пронзительны. «Конечно, многое было тогда непонятно в мамином поведении, и многое, очень многое я осознал потом, уже став взрослым, но я хорошо помню, что чувство какой-то большой несправедливости в маминой судьбе и в судьбе отца появилось во мне в детстве. Самые тяжелые раны, оставленные войной, – это были раны не телесные, а душевные, раны памяти. <...> Потом, после Победы, мама даже летом носила платья с длинными рукавами и подолом, закрывающим ноги. В годы войны она работала на заводе, обтачивала на станке болванки для мин. Там и сожгла она раскаленной стружкой руки и ноги. И на всю жизнь остались у мамы на руках и ногах темно-коричневые шрамы и глубокие надрезы. Мама стеснялась своих шрамов, а я гордился ими.

Это большая жесткость и несправедливость имели свое название – война, разруха, голод и усталость» [7, с. 124–125].

Дети подрабатывали на базаре, перетаскивая чужие вещи, затаскивали уголь в чей-то сарай, стояли в очереди за мукой, за вознаграждение помогая другим получить дополнительную порцию муки, кражу продуктов не считали кражей. У них было обостренное чувство справедливости, деление мира на своих и чужих, друзей и врагов. В то же время общение с пленным строителем Вилли помогало им понять, что фашист и немец – это разные люди.

Как примета времени возникает формула «сын за отца не отвечает», которую они начинают постигать, понимая, что сын фашиста Пчелка не виновен в своей судьбе, в судьбе своей матери Зинаиды, избивающей его постоянно за это, за то, что мешал ей жить.

Уроки жизни собственной матери запомнились автору, когда он с братом поругался. «Вас всего двое, так что вы должны друг друга поддерживать. Если взять стрелу, то ее можно легко сломать, а пучок стрел вместе не сломает и силач. Смотрите, – она взяла наш веник из березовых старых прутьев, вытащилась одну ветку и легко переломила ее, – вот что такое одинокий человек. А теперь сломайте сразу все прутья» [7, с. 146]. Когда братья по очереди не смогли это проделать, мать заключила, что так и они должны вместе держаться, тогда их никто сломить не сможет.

Пример, который привела мать братьям, отсылает к известному мировому сюжету в фольклоре – родительскому наставлению детям жить дружно.

Спустя два десятка лет автор приходит к выводу: «Вся наша жизнь основана на ощущениях детства, смутных отголосках его, далеких воспоминаниях» [7, с. 148]. Писатель размышляет об уроках детства, об отцовских наставлениях. «Калмыцкий обычай велит помогать человеку в беде – знакомый или незнакомый этот человек – все равно помоги» [7, с. 149–150]. Эти размышления связаны как с эпизодом, когда семья приютила на время приезжую тетю Веру, у которой украли деньги в дороге, так и с другими эпизодами повести, когда искали всем двором сбежавшего из дома Пчелку после ареста милицией его матери.

«Степь диктует свои законы. Иногда они бывают суровы, но всегда справедливы. Кто их не придерживается, тот погибает, потому что со степью играть нельзя – она не любит пустых забав и игр. Она сурова, чтобы совладать с ней, надо идти друг другу на помощь, не жалеть ничего для спасения другого. Иначе тебе не придут на помощь в трудный момент. Этот закон степи мои родители пронесли через всю жизнь» [7, с. 148].

Когда мать братьев столкнули с трамвая, она с сотрясением мозга попала в больницу, и только на третьи сутки Наран с Джиргалом узнали, что случилось. Дворовые ребята собрали для них деньги, чтобы они могли привезти матери гостинцы и прокормиться, пока семья не воссоединится; отец по-прежнему лечился в госпитале. «А главным было то, что мы почувствовали поддержку своих друзей. Они сделали для нас все, что могли сделать» [7, с. 156]. Автор вспомнил еще об одном эпизоде, свидетелем которого стал, когда у женщины в

магазине выкрали кошелек с деньгами, детей ей нечем было кормить: тогда случайные люди в магазине дали ей, кто сколько мог денег, отдал и отец Нарана деньги, на которые хотел купить шаль для жены.

Вернувшаяся из больницы мать говорила сыновьям, что скоро они накопят деньги, папа выйдет из больницы, они сядут на поезд и поедут в родные мамыны края, но Наран почему-то уже не верил ее словам, словно что-то нарушилось в его мечтах.

Как в повести А. Балакаева «Три рисунка», так и в повести О. Манджиева один из его героев, Пчелка, оказалось, был способен к рисованию. Он дружил с Семеном, служащим в местной церкви, учившим его рисовать. Поэтому, когда Женька подбил ребят украсть голубей с церковной крыши, Пчелка должен был отвлекать сторожа. Но тот выстрелил в детей на крыше, попал в Пчелку, мальчик сорвался с крыши и умер в больнице. Пчелка жил в придуманном мире, в котором все были счастливы, в такой стране, напоминавшей Нарану благословенную страну из эпоса. После смерти Пчелки остался его альбом с рисунками, на которых были изображены дворовые ребята, Уланиха, сам маленький художник и его мать Зинаида. Писатель в конце последней главы признался, что не знал тогда, что детство кончилось, что ему суждено возвращаться к началу жизни, чтобы сравнить себя, взрослого, с тем мальчишкой...

Позднее в одном из стихотворений Олег Манджиев вспоминал о своем детстве: «Поколение послевоенное, / Год рождения – сорок девятый, / В пальтецах, из шинелишках сделанных, / И на брюках сплошные заплаты. // Мы играли патронными гильзами, / По ночам за мукою стояли, / И в холодных бараках с крысами / мы ютились, мужали, мечтали. // Надо жить. И ночами осенними / Мать на швейной машинке стучит, / А отец мой с тяжелым ранением / В госпитальной палате лежит. // Помню: руки белые, как стены, / Гладят нежно меня по лицу, / Не пугаюсь уже. Постепенно / Привыкаю к родному отцу. // Мы тележки тяжелые с братом / По базару развозим вдвоем / И боимся, что мало заплатят, / И картошку воруем тайком. // Детство, детство, ты помнишь, как было? / Словно праздник возник невзначай – / Это дед мой прислал с Сахалина / В день рожденья мне плиточный чай. // <...> Вспоминаю отцовскую каску, / Голод, холод морозных ночей – / Все похоже на страшную сказку, / Может, не было вовсе тех дней? // Мое детство мужало до срока, / И вела меня юность вперед, / Нам открылась от детства дорога / До космических мирных высот. // Нет войны. Мирный век перед нами, / Но отец мой проснется в ночи, / И глаза вдруг закроет руками, / И так долго и страшно молчит...» [9, с. 298–299].

В одном интервью О. Манджиев сказал: «Ничто не исчезает бесследно. Мой отец учил нас с братом: не приноси зла, а будет возможность, делай добро. Великое завещание» [4, с. 35].

Маленький рассказчик в повести заметил, что семья жила замкнуто, не было друзей. Но в то же время нет упоминания о какой-либо калмыцкой родне, о переписке с нею. Следует отметить, что повествование ведется от имени маленького мальчика, видимо, лет шести-семи, которое перебивается авторскими размышлениями о прошлом, но точка зрения ребенка на происходящее не совпадает с возрастными параметрами рассказчика. Такое стилевое несоответствие особенно заметно в тех эпизодах и главах, которые касаются жизни взрослого окружения главного персонажа, в том числе и в пересказе другими детьми. Кроме того, речевая характеристика дворовых ребят не отличается индивидуализацией безотносительно их национальной принадлежности, поэтому кажется во многом нарочитой, искусственной. В повести ни разу не включается калмыцкое слово, родители в семье не говорят на родном языке даже между собою, что маловероятно для старшего поколения. Родители в повести безымянны, их имена указаны только в посвящении. Автобиографизм повести очевиден, в то же время это не документальное произведение, и роль вымышленных персонажей также очевидна. Интересны были бы авторские размышления об истории создания повести, о синтезе документальности и художественного вымысла, о взаимосвязи повести и киносценария «И вечно возвращаться».

Литература

1. Балакаев А. Г. Три рисунка: маленькая повесть. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1964. – 55 с.
2. Зумаева Д. Ю. Проблема нравственной памяти в повести О. Л. Манджиева «Дорога в один дун» // Вестник КИГИ РАН. – 2011. – № 2. – С. 145–150.
3. «И вечно возвращаться» // URL: <https://www.kino-teatr.ru/kino/movie/ros/2580/annot/> (дата обращения: 5.12.2020)
4. Ланцынова М. Поиски истины Олега Манджиева // Теегин герл. – 2000. – № 4. – С. 27–35.
5. Манджиев О. И вечно возвращаться: главы из повести // Теегин герл. – 1983. – № 1. – С. 12–45.
6. Манджиев О. И вечно возвращаться: повесть: на эстонском языке / пер. с русского яз. А. Партс. – Таллинн: Ээсти раамат, 1989. – 176 с.
7. Манджиев О. Л. И вечно возвращаться: повесть. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1983. – 207 с.
8. Манджиев О. «Мечтаю целый мир детства...» // Советская Калмыкия. – 1993. – 15 апреля. – С. 3.
9. Поэзия Калмыкии: антология: на калм. и рус. яз. – Элиста: ГУ «Издательский дом “Герел”», 2009. – 352 с.
10. Ханинова Р. М., Иванова Д. А., Очирова Э. Б. Экфрасис в рассказе А. Балакаева «Три рисунка» // Вестник Калмыцкого университета. – 2014. – № 3. – С. 89–97.

Р.М. Ханинова
г. Элиста, Россия
А. Н. Карлюкевич
г. Минск, Беларусь

КАЛМЫЦКО-БЕЛОРУССКИЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ СВЯЗИ (СБОРНИК «МАТЬ МОЯ, БЕЛАРУСЬ»)

Аннотация. В статье рассмотрены калмыцко-белорусские литературные связи на примере сборника поэзии «Мать моя, Беларусь», изданного в Элисте в 1969 г. Темой сборника стала Великая Отечественная война, нашедшая отражение в стихотворениях белорусских поэтов и калмыцкого поэта. Произведения включены в книгу на русском и белорусском языках. Участие в авторском составе сборника Михаила Хонинова обусловлено тем, что в период Великой Отечественной войны он сражался на территории Беларуси в одном из партизанских отрядов, и белорусская тема является одной из главных в его творчестве.

Ключевые слова: Калмыкия, Беларусь, литературные связи, совместные сборники поэзии, Михаил Хонинов, переводы

Одной из форм литературных контактов Калмыкии и Беларуси являются совместные сборники художественных произведений [2; 3; 8]. Один из таких сборников был издан Калмыцким книжным издательством в Элисте в 1969 г. под названием «Мать моя, Беларусь». Составитель не указан. Объем издания около двух печатных листов, маленького формата, тиражом 5 тысяч экземпляров. Художник Д. Пюрвеев оформил обложку изображением белорусского красно-белого орнамента, а также рисунком – советский воин с оружием.

Сборник открывается предисловием без названия и указания автора на русском языке.
«Кличу вас я на пабеду,
Хай вам шчасцем свецяць дні.

Выразайце людаедаў,
Каб не стала іх і следу
На святой нашай зямлі...

В годы фашистской оккупации Белоруссии эти мужественные, звучавшие, как набат, строки Янки Купалы знали все. Как священную клятву Родине их повторяли партизаны, идя в бой...

Четверть века прошло с тех пор, как именем всего советского народа славная Красная Армия совместно с народными мстителями свершила правый суд, и от вражеской нечисти на Белой Руси «не стало и следа».

Памяти этого знаменательного события посвящается наша книга.

Со своей военной лирикой выступают в ней белорусские поэты Янка Купала, Якуб Колас, Петрусь Бровка, Аркадий Кулешов, Максим Танк, Эди Огнецвет, Микола Аврамчик, Анатолий Астрейка, Кастусь Киреенко, Марк Смагарович, Рыгор Нехай, а также калмыцкий поэт Михаил Хонинов.

То, что в состав этой поэтической дружины от калмыцкой литературы включен именно Михаил Хонинов, – не случайно. В те грозные для всей нашей страны годы он отважно сражался в рядах белорусских партизан – был командиром одного из их подразделений. К теме войны и дружбы народов Михаил Хонинов обращается постоянно, стихи о Белоруссии, о партизанском движении на ее территории, – самое дорогое и сокровенное в его творчестве» [4, с. 5–6].

Судя по предисловию, сборник посвящен теме Великой Отечественной войны, 25-летию освобождения Беларуси от немецко-фашистских захватчиков в 1944 г., отсюда его название и состав участников. Одиннадцать поэтов Беларуси представлены 15 текстами в русском переводе, 2 текстами – в оригинале, на белорусском языке. Один калмыцкий поэт представлен 9 текстами в русском переводе. Среди переводчиков белорусских поэтов – П. Жур, Ф. Мурашко, Я. Хелемский, Ф. Ефимов, С. Городецкий, М. Исаковский, М. Максимов, К. Титов; среди переводчиков калмыцкого поэта – Н. Поливин, С. Липкин, Д. Долинский, А. Николаев.

Стихи белорусских поэтов расположены в книге по алфавитному принципу. Открывается эта галерея Миколой Аврамчиком и завершается Максимом Танком (лит. псевдоним Евгения Скурко). Затем следуют стихи калмыцкого поэта.

Из 15 белорусских текстов четыре не имеют названия, все калмыцкие тексты с названиями. У многих белорусских авторов по одному тексту, у А. Астрейки и А. Кулешова – 2 текста. У М. Танка – 3 текста.

Все произведения даны без датировки и места создания. Одни стихи белорусских поэтов созданы в годы Великой Отечественной войны, другие – в мирное время, все стихи калмыцкого поэта – после окончания войны.

Среди белорусских поэтов есть ветераны Великой Отечественной войны.

На белорусском языке представлены стихи Анатолия Астрейки «Беларусь-партизанка» («Беларусь-партизанка») и Янки Купалы «Беларускім партизанам» («Белорусским партизанам»).

Как известно, белорусское партизанское движение сыграло важную роль в освобождении родины от захватчиков. А. Астрейка заявляет, что не сломить, не согнуть его народ, ибо вся Беларусь – партизанка: «Не зламаць, не сагнуць мой народ, / Бо уся Беларусь-партизанка!» [4, с. 10].

Янка Купала обращается к партизанам, называя их белорусскими сыновьями, с призывом бить врага, чтобы освободить святую землю родины, верить в победу, в будущее счастье, мстить за смерть женщин и детей, стариков: «Кроў за кроў, а смерць за смерць!» («Кровь за кровь, а смерть за смерть!») [4, с. 25].

В ряде стихотворений тема войны показана как трагические страницы истории советской страны. Так, образ погибшей девушки в разоренных деревнях вырастает в образ растерзанной родины: «Дворы с распахнутыми воротами...» М. Аврамчика [4, с. 7–8],

«Черные косы, черные очи» А. Астрейки [4, с. 11–12]. «Ночью сегодня быть жаркому бою: / Кровью заплатит на нашей земле / Враг за ту девушку с черной косою, / Что на березе повисла в петле» [4, с. 12].

Березку, посеченную осколками немецких снарядов, Аркадий Кулешов сравнивает с девушкой и обращается к дереву: «Не плачь же, утри свои слезы, / Березка! / Над светлой рекой заплети свои косы, / Березка! / Тебя не убили, тебя не угнали в неволю, / Расти же на радость и людям, / и тихому полю» («Березка», пер. М. Исаковского) [4, с. 20].

Эди Огнецвет в стихотворении «Юный сад» противопоставляет войне с ее разрушением, смертью возрождение жизни в виде нового сада, который несколько солдат разбили среди руин в конце войны; теперь звучат голоса яблок: «Оставь гранату, человек, / Держи в руках ранет!» (пер. М. Максимова) [4, с. 30].

Поговорка о том, что умирают только раз, легла в основу стихотворения Марка Смагаровича «Поговорка»: раненый, но выживший во время войны солдат вспоминает боевые эпизоды: «И, если верить поговорке, / Так никогда уж не умру» (пер. К. Титова) [4, с. 32].

Максим Танк уверял: «У нас заживали такие раны, какие и смерть исцелить не могла» («Когда гремели над Неманом схватки...», пер. Я. Хелемского) [4, с. 35]. А в стихотворении «Прочитай и передай другому...» он рассказывает о партийных листовках, действовавших, как оружие, во время войны, и выражает желание создать такую песню, которую можно было бы передавать, как ту листовку.

Якуб Колас призывает: «Вставай, народ, всю мощь и силу / Вздымайте села, города! / Пусть злую силу и могилу / Найдет фашистская орда» (пер. С. Городецкого) [4, с. 18].

Переживания солдата, с боями прошагавшими по земле, изрытой окопами, Рыгор Нехай выразил в завершающих строках стихотворения: «Но я верю: / Счастье впереди – / Будет солнце, / Май / И счастья слезы!» («Я с боями грозными шагал...», пер. Ф. Мурашко) [4, с. 27].

Вспоминая фронтовые дороги, Петрусь Бровка заключает: «Мы в стремленьях едины, / Долг исполнили свой. / Мы дошли до Берлина, / Расквитались с войной» («Фронтовые дороги», пер. Я. Хелемского) [4, с. 14].

Тема исторической памяти сквозным мотивом проходит через весь сборник, в том числе и в стихотворении М. Танка «Высота»: «Здесь расстреляны трое. / Стояли три партизана. / Расправив широкие плечи, / Не склонив перед смертью голов. // Ты должен запомнить это! / Свидетельствует об этом / На старой стене израненной / Высота / пулевых / следов» (пер. Я. Хелемского) [4, с. 36].

У Кастуся Киреенко свой «Счет»: «От имени всех мертвых, / Всех, испытавших мученья, / От имени живых – предъявляю / Грозный счет войны!» (пер. Ф. Ефимова) [4, с. 17].

Стихотворная подборка Михаила Хонинова отразила автобиографический аспект произведений. Это участие младшего лейтенанта в Могилевском партизанском соединении в годы Великой Отечественной войны командиром взвода, а затем и командиром роты под легендарным именем Миша Черный [15]. После освобождения Беларуси М. Хонинов в звании лейтенанта был демобилизован в августе 1944 г. из рядов Советской Армии и разделил с калмыцким народом тринадцатилетнюю ссылку в Красноярском, а затем в Алтайском краях.

В таких стихотворениях, как «Биография», «Мать с Березины», «Баллада о портрете», «Бой на Березине», «Белорусы», поэт воссоздал страницы своей партизанской биографии [1; 7]. Среди них стихотворение «Мать с Березины», посвященное белорусской крестьянке Прасковье Андреевне Вилиткевич, приютившей воина-калмыка и связавшей его с белорусскими партизанами [9, с. 572–578]. Оно было опубликовано в оригинале «Эмндм орлцсн Беларусь ээж» в газете «Хальмг үнн» («Калмыцкая правда») в 1965 г. [19, х. 3], вошло в авторскую книгу «Цаган-нуурин айсмуд» («Цаган-нурские мотивы», 1966) [23, с. 39–41]. На белорусский язык стихотворение «Маці з Берэзіны» было переведено поэтом Антоном

Белевичем и опубликовано впервые в 1961 г. в газете «Літаратура і мастацтва» [12, с. 3], а затем в книге М. Хонинова «Хвоі і цюльпаны» [13, с. 18–20]. Поэт славит свою вторую родину: «...Я пешком обойду всю планету, / На вершину мира взберусь, / Пусть мой голос гремит по свету: / “Хай жыве мая маты – Беларусь!”» (пер. А. Николаева) [4, с. 44].

Стихотворение является программным, как и стихотворение «Белорусы» с заключительными строками: «Белорусы – это стойкость богатырей, / Это – слезы и возмездие матерей, / Это – гордость и это твердость святой борьбы. / Это – юность партизанской моей судьбы, / Это – штаб в грозные годы у той ольхи, / Где читал я по-калмыцки свои стихи» (пер. С. Липкина) [4, с. 41].

На калмыцком языке стихотворение называется «Белоруссикх иим улс» («Вот такие белорусы»), было напечатано в 1967 г. на страницах республиканской газеты [20, х. 2], затем под названием «Белорусцнр – иим улс» – в авторской книге «Эцкин назр» («Отцова земля») [24, х. 40–42], на белорусский язык перевел М. Танк, опубликовав в журнале «Полымя» [10, с. 115–116].

Сразу отметим, что многие стихи калмыцкого поэта-партизана на белорусскую тему вошли в переводах в две авторские книги М. Хонинова, изданные в Минске в 1970 и 1977 гг.: упомянутая «Хвоі і цюльпаны» («Сосны и тюльпаны») и «Жураўлі над стэпам» («Журавли над полем») [11]. В первой книге переводы осуществлены разными белорусскими поэтами, во второй книге – Алексеем Пысиным.

Еще два стихотворения М. Хонинова в сборнике «Мать моя, Беларусь» имеют посвящения: «Браты» – белорусскому скульптору Заиру Азгуру, автору бюста калмыцкого поэта [Ханинова. История одного портрета, с. 6], «Времени вопреки» – С. Г. Сидоренко-Солдатенко, боевому соратнику по партизанской борьбе. Так, поэт подтверждает: «Я знал тебя еще тогда, / Когда войны дожди шумели: / Прошли года. / Но и года / Тебя состарить не умели. // Века проскачут нам вдогонь, / События путая и даты... // Заржет / сражений прошлых конь / И скажет всадник бородатый: / “Не постарели мы в бою!” / Мой друг, тебя я узнаю» («Времени вопреки», пер. Н. Поливина) [4, с. 55]. Действительно, боевые побратимы встречались после войны в Беларуси неоднократно, и такой же окладистой оставалась борода Савелия Герасимовича Сидоренко-Солдатенко, отпущенная им еще в партизанские годы.

Еще при жизни имя Миши Черного стало легендарным. Об этом свидетельства современников, подтвержденные самим героем в стихотворении «Биография» («Дээнэ биографас» [22]). «...В давних сводках роется ученый, / Роется, дыханье затая: / Где сегодня этот Миша Черный? / – Миша Черный, / где тропа твоя / Нынче вьется? / Отвозись, братишка! – / Громкий голос слышится земли, – / С нами беды ты делил, братишка, / А теперь и радость раздели. / Этот зов был в Элисте услышан, / И опять с друзьями Черный Миша. / – Здравствуйте, братья! / Вы встрече рады? / Рад и я, / но... тише – соловьи: / “Ой вы, хаты, дорогие хаты, / Хаты обновленные мои!”» (пер. Н. Поливина) [4, с. 52].

Одно из стихотворений калмыцкого поэта «Баллада о портрете» («Зургин туск баллад») [22]) в этом сборнике создано в жанре баллады. Это одно из ранних обращений М. Хонинова к балладе на белорусскую тему, затем последовали «Баллада белорусских лесов» [14, с. 42–44], «Баллада о жалости» [17, с. 162–166]. В «Балладу о портрете» включен прием экфрасиса: партизану поручено доставить в штаб портрет Ленина. Попав в засаду, он был ранен, но несмотря на это, сумел выполнить задание. Ленинская тема в советской поэзии тех лет была, как известно, одной из магистральных. Немало произведений на эту тематику создано и М. Хониновым.

Стихотворение «Кермен» – фрагмент стихотворного цикла «И я вспоминаю...» – о боях на Смоленщине летом 1941 г., когда младший лейтенант Хонинов сражался со своим стрелковым взводом под Смоленском. «Война прикрепила мне кубик в петличку, / Дала револьвер и планшет. / Меня на войну проводила калмычка, / Девчонка шестнадцати лет. / Растерянный взгляд был подернут печалью, / Чуть-чуть растрепалась коса. / Я это припомнил за дымною далью, / Когда бушевала гроза. / Горели деревни, / деревья пылали / Над ранами свежих траншей... / Но, в землю зарывшись, мы насмерть / стояли / На том

боевом рубеже. / И враг, захлебнувший собственной/ кровью, / Назад откатился и стих. / Я вспомнил хотон свой, и чем-то знакомым / Повеяло с далей степных» (пер. Н. Поливина) [4, с. 53]. Начало стихотворения с проводами молодого командира на войну юной калмычкой – лирическая зарисовка, имеющая мало общего с реалиями жизни автора. Он был призван в Красную Армию в октябре 1939 г. из Элисты, со сцены Калмыцкого драматического театра, где служил актером с 1936 г., войну встретил в эшелоне во время дислокации Забайкальского полка на запад – узнал о начале войны на перроне Ташкентского вокзала на одной из остановок маршрута, первый бой принял 13 июля 1941 г. под Ельней. Перед войной поэт женился, родилась первая дочка, поэтому в армию уходил он уже семейным человеком. В стихотворении поэт вспоминает свой хотон (поселение), где родился, – Танха. Этот хотон Танха – место действия его поэмы для детей «Мини ботхн» [21] («Мой верблюжонок») [16]. Лирическая зарисовка стихотворения стала песней «Меня на войну проводила калмычка» на музыку композитора Петра Чонкушова. В романе «Помнишь, земля смоленская...» Михаил Хонинов подробно повествовал о своей службе в армии и о начале войны [18].

«Люблю я маленьких детей» – воспоминание поэта о судьбе детей на войне. Название стихотворения «Би бичкн күүкдт дуртав» («Я маленьких детей люблю») стало лейтмотивом всего текста. «Я был солдатом...» – так начинается русский перевод А. Николаева [4, с. 48]. «Би Төрскн дээнд салдс йовсндан...» – так начинается оригинальное произведение [22, х. 25], в смысловом переводе: «Когда я был солдатом на Отечественной войне...». Несмотря на то, что Михаил Хонинов встретил войну в звании младшего лейтенанта, в стихотворении он создает, с одной стороны, автобиографический, а с другой – обобщенный образ советского солдата, включая понятие «солдат» в общий ряд слов-синонимов: боец, воин, не отделяя себя от подчиненных ему солдат взвода, а затем и от партизан своей роты. В стихотворении 10 катренов, в переводе – в основном 9 пентетов (пятистиший). Первая строфа: «Би Төрскн дээнд салдс йовсндан, / Бахлурцаһан түрү, зовлң болмар эдлсндән, / Бичкдүдин шуугата-дөгэтэ нааднд жилвтэв, / Байр, жирһл өгдгтнь эднд дуртав» [22, х. 25]. В смысловом переводе: «Я был солдатом, беды и страдания испытал по горло, поэтому шумным детским играм радуюсь, люблю детей за то, что они дают радость, жизнь». В переводе А. Николаева: «Я был солдатом, / Видел все на свете, / Отчаянье беды и взрыв страстей, / Не зная бед, пусть радуются дети. / О как люблю я маленьких детей!» [4, с. 48]. Через ретроспекции – воспоминания о детях на войне, убитых, раненых, голодных, забывших смех, – к настоящему времени: «Би Төрскн дээнд салдс йовсндан / Бичкдүдин төлэ ааһар цусан асхсндан, / Орчлң, дән угаһар бээтхэ гидүв, / Оньдин бичкдүд байрар бээтхэ гидүв» [22, х. 26]. В смысловом переводе: «Я был солдатом на Отечественной войне, ради детей пролил чашей свою кровь, пусть мир будет без войны, пусть дети всегда только радуются». В переводе А. Николаева: «Я был солдатом, / Видел все на свете/ И смерть встречал лицом к лицу не раз. / Люблю, чтоб вокруг вокруг меня сидели дети / И радость чтоб лилась из детских глаз» [4, с. 49]. Из перевода ушла фольклорная формула (пролить чашей кровь), а также исключен элемент йоряла-благопожелания с вербальным маркером «пусть», т.е. исчезли национальные признаки в последней строфе. Стихотворения из хониновской подборки переведены на русский язык ветеранами Великой Отечественной войны – Александром Николаевым (воевал в Белоруссии), Семеном Липкиным (110-я Отдельная Калмыцкая кавалерийская дивизия), Николаем Поливиным (подростком помогал подвозить боеприпасы под Астраханью), Даниилом Долинским (3-й Украинский фронт). Войну они все знали не понаслышке, их дружбу скрепляло боевое братство.

После ухода из жизни Михаила Ванькаевича Хонинова (1919–1981) в Минске в 1985 г. был издан на белорусском языке большой сборник поэзии «Партизаны, партизаны» («Партизаны, партизаны»), куда вошли и переводы стихотворений калмыцкого поэта, воевавшего на Минщине и Могилевщине [5].

Следовательно, сборник «Мать моя, Беларусь», составленный из стихотворений белорусских поэтов и стихотворений калмыцкого поэта, явился подтверждением литературных контактов между двумя народами, начало которых относится еще к 1940 г.,

когда на празднование 500-летия эпоса «Джангар» в Элисту приехали Филипп Пестрак и Максим Танк. По-прежнему периодически публикуются взаимные переводы произведений писателей как в газетах и журналах, так и в сборниках и антологиях разных лет.

Литература

1. Демидов А. С. В атаку поднимался первым: док. повесть. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1967. – 135 с.
2. Карлюкевич А. Н., Ханинова Р. М. «Рухани құндылықтар халықтар мәдениетінің негізі ретінде» атты Республикалық конференциясының материалдары. 20 қазан 2020; Материалы республиканской конференции «Духовные ценности как основы фундамента культуры народов». 20 октября 2020; The materials of the Republican conference «Spiritual values as the fundamental basis of the people's culture». October 20, 2020. – Алматы: Абай атындағы ҚазҰПУ-дың «Ұлағат» баспасы, 2020. – С. 101–105.
3. Карлюкевич А. Н., Ханинова Р. М. Михаил Хонинов и Максим Танк: дружеские и творческие связи калмыцкой и белорусской литературы // Национальная литература России в поликультурном пространстве: духовно-нравственный и консолидирующий потенциал: матлы Всерос. науч. конф. с междунар. участием, посвящ. 100-летию со дня рождения калмыцкого писателя М. В. Хонинова (г. Элиста, 11–12 сентября 2019 г.) / отв. ред. Р. М. Ханинова. – Элиста: КалмНЦ РАН, 2019. – С. 247–262.
4. Мать моя, Беларусь: стихи / пер. с бел. и калм. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1969. – 65 с.
5. Партизаны, партизаны: зборнік паэзіі. – Мінск: Мастацкая літаратура, 1985. – 493 с.
6. Ханинова Р. История одного портрета // Парламентский вестник Калмыкии. – 2019. – 19 февраля. – С. 6.
7. Ханинова Р. М. Беларусі-партизанкі сын. Михаил Хонинов – Миша Черный: уч. пособие. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2015. – 242 с.
8. Ханинова Р. М. Межлитературные связи в диалоге культур: Калмыкия — Беларусь // Актуальные проблемы филологии народов России: материалы Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием). – Уфа: РИЦ БАШГУ, 2017. – С. 465–473.
9. Ханинова Р. М. Стихотворение М. Хонинова «Мать с Березины» в диалоге культур // Этнопедагогика как фактор сохранения российской идентичности: сборник материалов Международной научно-практической конференции, посвященной 90-летию со дня рождения академика Г. Н. Волкова. – Чебоксары: Чуваш. гос. пед. ун-т, 2017. – С. 572–578.
10. Ханінаў М. Вось якія беларусы // Польша. – 1966. – № 11. – С. 115–116.
11. Ханінаў М. Жураўлі над стэпам: вершы. – Мінск: Маст. літ., 1977. 128 с.
12. Ханінаў М. Маці з Беразіны // Літаратура і мастацтва. – 1961. – 1 верасня. – С. 3.
13. Ханінаў М. Хвоі і цюльпаны: вершы. – Мінск: Беларусь, 1970. – 104 с.
14. Хонинов М. В. Битва с ветром: стихи и поэма. – М.: Сов. писатель, 1970. – 96 с.
15. Хонинов М. В. Миша Черный – это я!: док. повесть. – М.: Правда, 1976. – 49 с.
16. Хонинов М. В. Мой верблюжонок / Пер. с калм. Ю. Кушака. – М.: Малыш, 1979. – 34 с.
17. Хонинов М. В. Подкова: стихи и поэмы. М.: Современник, 1977. – 190 с.
18. Хонинов М. В. Помнишь, земля смоленская...: роман / авториз. пер. с калм. – М.: Воениздат, 1977. 318 с.
19. Хоньна М. Эмндм орлцсн Беларусь ээж: Прасковья Андреевна Вилиткевичд // Хальмг үнн. – 1965. – Апрель 20. – X. 3.
20. Хоньна М. Белоруссихн иим улс // Хальмг үнн. – 1967. – Январин 11. – X. 2.
21. Хоньна М. Мини ботхн // Хоньна М. Баһ насн, ханжанав: шүлгүд болн поэмс. – Элст: Хальмг дегтр нарһач, 1981. – X. 149–167.

22. Хоньна М. Мини теегин хавр: шүлгүд. – Элст: Хальмг дегтр харһач, 1969. – 98 х.

23. Хоньна М. Цаһан-нуурин айсмуд: шүлгүд. – Элст: Хальмг дегтр харһач, 1966. – 92

х.

24. Хоньна М. Эцкин һазр: сунһен шүлгүд болн поэм. – Элст: Хальмг дегтр харһач, 1974. – 182 х.

Л.А. Худайкулова

г. Ташкент, Узбекистан

КОЛЫБЕЛЬНЫЙ ОБРЯД И ТРАДИЦИИ «БЕШИК ТУИ» СУРХАНДАРЬИНСКОГО ОАЗИСА УЗБЕКИСТАНА

Аннотация: В системе жанра традиционного обрядового фольклора народов Центральной Азии, связанного с рождением ребенка, важное место занимает первое пеленание и колыбельный праздничный обрядовый фольклор. Бешик туи считается одним из древнейших составляющих обрядового фольклора тюркских народов. Следовательно, вербальные компоненты, тексты магического характера, являющиеся основой обрядовых обычаев обусловлены магическим действием, связанным с древними историческими представлениями. Древняя традиция фольклористики, связанная в общеузбекском фольклоре со свадьбой «бешик туйи» сохранилось в Сурхандарьинской области и в настоящее время хотя и в форме постфольклора продолжает жить. Во время нашей научной экспедиции выяснилось, что до сегодняшнего дня сохранились такие элементы древних обычаев, как “уйкучи” (“засоня”), “куркув-куркув” (“боязнь”), “сог бўлсин” (“пусть будет здоровым”).

Ключевые слова: колыбельный обряд, постфольклор, исторические представления, обряд, узбекский фольклор, обычаи, мотив, магические действия.

Известно, что в системе жанра традиционного обрядового фольклора народов Центральной Азии, связанного с рождением ребенка, важное место занимает первое пеленание и колыбельный праздничный обрядовый фольклор. Бешик туи (далее колыбельный обряд или свадьба) считается одним из древнейших составляющих обрядового фольклора тюркских народов. В узбекской фольклористике история происхождения, порядок проведения и художественные особенности фольклорных произведений, исполняемых во время обряда исследовались во многих научных изысканиях ученых страны.

В ритуальной системе фольклора колыбельного обряда «бешик туи», занимающего особое место в структуре жанров обрядового фольклора Сурхандарьинской области, имеются своеобразные особенности, которые отличают их от фольклорно-обрядовой системы населения.

Согласно общенародной узбекской традиции бешик (колыбель) изготавливается из стволов и веток тутовника, джиды, урючины, являющиеся фруктовыми деревьями и имеет символическое значение. В представление древних предков фруктовые деревья являлись символами урожайности, изобилия.

Во многих районах области обряд первого пеленания ребенка имеет общие и отличительные признаки. По традиции на этот обряд не приглашаются бесплодные, разведенные и вторично вышедшие замуж женщины и не вмешивались в ритуал пеленания. Участниками обряда были родные и близкие, а также соседи. Проведением ритуального обряда обычно руководили многодетные, состоявшиеся в жизни женщины старшего возраста, т.е. бабушки.

По установленной в Сурхандарьинской области традиции после того как заживет пуповина, т.е. когда ребенку исполнится 3, 5, 7, 9 дней проводится обряд пеленание (в связи с климатическими условиями области пуповина отпадает летом быстрее, а зимой занимает

более длительный срок). Традиционализм в использование данных чисел в фольклоре колыбельном обряде «бешик туи» связан древними народными мифологическими представлениями о магических цифрах.

Среди населения Сурхандарьинского оазиса благоприятными считаются дни недели понедельник, четверг и пятница. Поэтому в соответствии с традицией колыбельный обряд проводится в эти дни недели. Во время колыбельного обряда бешик туи приготавливалось угощение для участниц обряда. При внесении бешика в дом, комнату, где должен быть стоять бешик окуривали гармалой. Одна из старушек участниц обряда приговаривала следующие заклинательные слова:

Хўи, дарвеш,

Сузанада теш.

Испанд, чилбанд, бўзбанд,

тумор бўлсин!

(Ну, дервиш(блаженный),

Проделай отверстие на сюзана.

Крепко связанный на сорока местах сюзана,

Пусть гармала станет талисманом! и вешала пучок гармалы на стену, чтобы этот талисман оберегало ребенка от всяких глаз.

В селе Хайрабад Денауского района для очищения бешика в семи местах бешика зажигали лучину из хлопка, а пепел стряхивали в горшок. Огонь с древнейших времен считался священным, с ним связано очень много ритуалов и магических действий связанных с огнем [1, С.116-130].

Старушка когда первый раз укладывает ребенка на бешик исполняет следующий айтим (песню):

Шугина жоним, шу жоним,

Бошимдаги гултожсим.

Бўйнимдаги маржоним,

Шу дунёни кўрсин деб,

Шу бешикка кирсин деб,

Худо берди севсин деб,

Олтин бешик ҳам берди,

Шу бешикка кирсин деб.

Это моя душа, моя душа,

На голове ты моя корона,

На шее бусы,

Чтобы ты с этим миром познакомился,

Чтобы в этот бешик ты улегся,

чтобы ты любил его,

Бог дал тебе золотой бешик,

Чтобы ты вошел в этот бешик.

Использованные сравнения в этой песне, служат для прозрачности художественности текста. В частности, мама сравнивая своего ребенка с короной на голове, с бусой на шее, а также используя эпитет “золотой” в отношении бешика (“золотой бешик”) вкладывает в песню всю свою любовь, так как бешик считается родиной ребенка.

После этого исполнялся обряды “уйкучи” (“засоня”), **“куркув-куркув” (“боязнь”)**, **“сог бўлсин” (“пусть будет здоровым”)**. После того как ребенка запеленяют в бешик, ему сабирают сон участниц обряда. Женщина, которая запеленала ребенка завивая черно-белую нить подходит к каждой участнице обряда и обращается к ней со словами *“уйкунгизни беринг” (“отдайте свой сон”)*, *“уйкунгизни болага бердингизми?” (“отдали ли вы свой сон”)*. После того как она отвечает *“уйкумни бердим” (“я отдала свой сон”)*, ведущая как бы получая сон завязывает один узел. Таким образом она обходит всех участниц собирая сон для ребенка. Собрав весь сон она нить с узелками привязывает в бешик.

В Денуском районе кайвони нить с узлами и отпавшую пуповину заворачивает в чистую тряпку и кладет под курпачу бешика.

Таджики проживающие на территории Сурхандарьинской области в тряпку собирают черно-белую веревку, раздавленную в порошок глаза змеи, а также отшелушившую кожу и делают из этого оберег и вешают на бешик [2, С.25].

Черно-белая веревка олицетворяла образ змеи, а глаза оберегали от сглаза. У населения проживающего в Сурхандарьинской области бывало представление, что змея оберегает от смерти. Поэтому туркмены и таджики на одежду детей вшивали черно-белую тесемки. Обрядовую связь бешика и змеи исследовали в своих изысканиях Е. В. Антонова, [3, С.25]. Л.А. Чивирь [4, С.131].

На различных территориях страны, в процессе обряда, связанного с “бешик туи”, исполнялись разнообразные магические ритуалы. Это прежде всего ритуалы, следствием которого ребенок не должен был просыпаться от испуга, а должен был спать тихо и спокойно. Например, для того чтобы ребенок был уравновешанным, а сон его был полноценным бешик укрывали курпой. В Сурхандарьинской области в этих целях проводился обряд “куркув-куркув”(“боязнь”). При проведении этого обряда исполняющая ритуал старуха камышевой палкой, предназначенной для сбивки хлопковой ваты, три раза ударяла по бешику. Одним из элементов ритуала считалось разбиение ореха на рычажках бешика. Кроме этого исполнялся обрядовый ритуал, когда в воду опускали накаленную в огне шумовку, которая издавала сильный шипящий звук. К этому пугающему звуку ребенок должен был привыкнуть. Во время этих действий женщины старшего поколения исполняли обрядовый айтим.

*Отанг онангни урушса - қўрқма,
Эшикда тишаклар миёвласа – қўрқма.
Кўчада кучуклар вовилласа – қўрқма,
Ҳанги эшак ҳангилласа – қўрқма!*

Подстрочный перевод

Если папа ругает маму - не бойся,
Если кошки мяукают - не бойся,
Если во дворе собаки гавкают - не бойся,
Если осел ревет - не бойся!

Одним из составляющих обрядового фольклора, связанного с рождением ребенка и его пребыванием в бешике является обрядовый ритуал под названием “сог булсин” (пусть будет здоровым). Этот ритуал осуществлялся под конец колыбельного обряда бабушками – бешик укрывали овечьей шкурой. По свидетельствам информаторов для того, чтобы ребенок был кротким как овец бешик укрывали овечьей шкурой. О том, что этот ритуал исполнялся жителями Заравшанской долины и таджиками Гиссарской долины описывал ученый этнограф А. Марданова. [5, С.39].

Из-за того что древние предки почитала и овцу как полезного животного его лопатки, череп вешали на видном месте. Потому что эти вещи были способны отталкивать нечистые силы. В мифологии народов Средней Азии овцы считаются животными приносящими достаток и успех.

Поэтому хранение в доме оберегов, исполненных в виде этих животных считался сакральным. Статуэтка овцы с лентой на шее, найденной при раскопках древнего Еркургана также свидетельствует об этом. [6, С.11].

После того как ребенка запеленали, бабушки подводят ребенка к маме с правой стороны бешика и дают ей возможность покормить его. После этого для усыпания ребенка пели колыбельную песню. Колыбельная исполнялась матерью ребенка или со стороны бабушек.

Колыбельное пение во время этого обряда считается одним из своеобразных его особенностей.

Известно, что жанр «алла» в узбекском фольклоре считается одним из самым распространенным. Особенности этого жанра были исследованы в работах таких ученых, как Г.Жахангиров, О.Сафаров, М.Якуббекова, Н.Курбонова, Д.Рузметов [7, С. 64-88]. Тексты, относящиеся к этому жанру были подготовлены и изданы М.Алавия, О.Сафаровым, М.Ёкуббековой, Т.Нафасовым, К.Очиловым, Г.Мардоновой [8]. Распространенные в Сурхандаринской области колыбельные песни были изданы Р.Мустафакуловым, Т.Турдиевым [9, С.18-14].

В фольклористике имеются научные взгляды касающиеся классификации алла. В этом контексте можно упомянуть подход О. Сафарова, который классифицирует алла на бытовые, исторические, сатирические и плачевно-погребальные [10, С. 32-44].

Класификация алла, бытующие в Сурхандарьинской области, по своему исполнению и текстовому строению отличаются своей особенностью. На данной территории имеются два вида исполнения алла и в зависимости от пола исполнителя. Мы выделили алла на два типа:

1) алла, исполняемые лицами женского пола, где отражается исторические корни, своеобразие бытовой жизни населения. В текстах алла часто встречаются сведения, связанные с климатом, традициями, названиями местностей, мифологическими представлениями и исторические образы.

В алла записанной известным ученым Б.Саримсаковым 27 июля 1973 года от жительницы Сурхандарьинской области Шурчинского района кишлака Янгибазар 80 летней Хадичи Алимардановой наиболее ярко выделяются региональные особенности колыбельных песен.

Алла жоним-ей, болам-ей, алла,
Жиламасанг" бўлами-ей, алла,
Отам-болам, севинчоғ-ей, алла,
Жиламасин жинди боғ-ей, алла.
*Баю-баю мой ребенок, моя душа, баюшки,
Не плачь, баюшки,
Радость родителей, баюшки,
Пусть не плачет, баюшки.*

В обрядовом фольклоре Сурхандарьинской области наблюдается своеобразные особенности контаминации жанров во внутренней структуре колыбельного фольклора. Ласкательный колыбельный жанр алла отличается исполнительским своеобразием.

*Қирмизи чойнак шамаси, алла-ё, алла,
Айлансин-да аммаси, алла-ё, алла,
Семиз кўйнинг тогайи, алла-ё, алла,
Айлансин-да тогаси, алла-ё, алла.
(Красив как цвет чая, алла-ё, алла,
Любит тебя тетушка, алла-ё, алла,
Лопатка жирной овцы, алла-ё, алла,
Любит тебя дядя, алла-ё, алла.)*

2) Алла, исполняемые лицами мужского пола “хуйя” или “хуёло”. Жанр “хуйя” или “хуёло” исполнялся для ребенка дедушками и имел локальный характер. Ареал распространения этого вида алла ограничивается регионом Сурхандарьинской области. Первые материалы, относящиеся к этому жанру алла был записан Т. Мирзаевым в 1957-1958 годах в поселке Кокайди Жаркурганского района Сурхандарьинской области. Молодой тогда фольклорист записал первые сведения о виде колыбельной песни “хуйя”, бытующегося в Южной Сурхандарьи. [11]

Особенность жанра “хуйя” заключается в том, что этот жанр рапрастранен только в Сурхандарьинской области и нигде больше на другой территории страны не был зафиксирован, нигде больше дедушки не исполняли колыбельные песни своим внукам:

*Хуйя, хуйя, хуй қушлар-еп, хуйя болам, хуйя-ей,
Эниб келсин дарвешлар-ей, хуйя бочам, хуйя-ей,*

*Боваси келгандир ишдан, хуйя жоним, хуйя-ей,
Керагалари камшидан, хуйя асал, хуйя-ей.
Чангароги чин тилладан, хуйя болам, хуйя-ей,
Кўбуз бови оқ тилладан, хуйя болам, хуйя-ей [12, 20 с].*

Подстрочный перевод

*(Хуйя, хуйя, хуй птицы скушав, хуйя дитё, хуйя-ей,
Пусть спускаются с гор дровиши, хуйя дитё, хуйя-ей,
Может пришел с работы дед, хуйя душа моя, хуйя-ей,
сделаны из камыша, хуйя мой мед, хуйя-ей.
Отдушина из чистого золота, хуйя мой сын, хуйя-ей,
Веревки сделаны из белого золота, хуйя мой сын, хуйя-ей.)*

В тексте колыбельной “хуйя” ярко отражаются образ жизни, своеобразные традиции, лингвистические особенности языка населения, проживающего на территории Сурхандарьинской области. Используемые в тексте колыбельной понятия “кераги”, “чангирок”, “кубуз бови” часто встречаются в лексиконе местных жителей, предки которых вели кочевой образ жизни.

Кроме этого, в Сурхандарьинской области обрядовый фольклор, связанный с рождением и воспитанием ребенка, является многослойным и многогранным, а в его составе фольклорный массив имеет свои традиционно-исполнительские особенности. Обрядовый фольклор населения Сурхандарьинской области хотя и является составной частью узбекского фольклора, но имея в своем исполнительском репертуаре такие традиции как «очищение бешика», «куркув-куркув», обнесение бешика вокруг костра, укутывание колыбели овечьей шкурой, закуп сна для младенца отличаются своей индивидуальностью и неповторимостью.

Литература

1. Иванова Ю. В. Обрядовый огонь // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – М.: Наука, 1983. – С.116-130; Токарев С.Л. Огонь // Мифы народов мира. – Т.2. – М.: 1992. – С.239-240; Мусакулов А. Ўзбек халк лирикаси. –Тошкент: Фан, 1995. – Б.62-65.
2. Атонова К.В. Мургабские печати свете религиозно-мифологических представлений первобытных обитателей Средней Азии и их соседей. – М.: Наука, 1983. – С.25.
3. Антонова К. В. Мургабские печати. – С.25.
4. Чвырь Л.А. Опыт анализа одного современного обряда в свете древневосточных представлений // Средняя Азия, Кавказ и Зарубежный Восток в древности. – М.: Наука, 1983. – С.131.
5. Мардонова А. Колыбельный обряд “гавхарбандон” у таджиков Верхнего Зарафшана и Гиссарской долины // Современный и традиционный семейный быт таджиков. – Душанбе : Дониш, 1991 . – С.39.
6. Жураев М. Еркўрғонниг «мукаддас» жониворлари // Фан ва турмуш. – Т., 2006. – 5-6- сонлар. – Б. 11
7. Жаҳонгиров Г . Ўзбек болалар фольклори. – Тошкент: "Ўқитувчи". 1975. – 64-88; Сафаров А. Жанровый состав и поэтика узбекского детского поэтического фольклора: Автореф. дисс. ... докт. филол. наук. – Ташкент, 1985; Там же. Болаларни эркаловчи узбек халк кўшиклари. – Тошкент: Фан, 1983; Там же. Ўзбек болалар поэтик фольклори. – Тошкент: "Ўқитувчи". 1985; Якуббекова М. Жанровая специфика и поэтические особенности узбекских народных песен "Алла": Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. –Ташкент, 1990; Ёкуббекова М. Ўзбек халк аллаларида рухият тасвири // Ўзбек тили ва адабиёти. 1990. №2. – Б. 49-51; Қуронбоева Н. Хоразм тўй кўшиклари: Филол. фан. номз. ... дисс. автореф. - Тошкент, 1998; Рўзметов Ҳ.Қ. Хоразм болалар фольклори (локал хусусияглари. таснифи ва бадиати). Филол. фанлари номзоди дисс. – Тошкент. 2005

8. Ок олма, кизил олма. Ўзбек халқ ижоди. Тўплаб. нашрга тайёрловчи: М.Алавия. – Тошкент, Адабиёт ва санъат нашриёти, 1972; Аллаё-алла. Тўплаб, нашрга тайёрловчи: О.Сафаров. – Тошкент: "Ўкитувчи", 1999; Ёқуббекова М. Бешиқлар олиб келайи. – Андижон, 1993; Алла. алла. оппоғим, Тўплаб. нашрга тайёрловчи: М.Якуббекова.

9. Мустафоқулов Р. Халқ педагогикаси сарчашмаси. Термиз.: Жайхун, 1995. 18-14-б.; Ўзбек халқ кўшиқлари. Тўплаб. нашрга тайёрловчи: Т. Турдыев // "Чағониён" газетси, 2005 йил, август.

10. Сафаров О. Ўзбек болалар поэтик фольклори. – Тошкент, 1985. 32-44-б.

11. Жураев М. Тура Мирзаев ва узбек фольклоршунослиги тарақиёти// Ўзбек фольклоршунослиги масалалари. 1 китаб. – Ташкент, 2006. – 3-б.

12. Фольклорный архив института языка и литературы им. Алишера Навои АН РУз. Инв. № 1833, 20 с.

Г.Р. Хусайнова
г. Уфа, Россия

МЕСТО БАШКИРСКОГО ФОЛЬКЛОРА В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Аннотация. *Статья посвящена рассмотрению вопроса об актуальности произведений башкирского фольклора в духовной жизни современного человека, классические образцы которых постепенно прекращают свое бытование, но сохранились в письменной форме. Показывается почему они, в частности сказки, ценны при устной передаче, как слушатель через интонацию, мимику и жесты воспринимает их лучше. Называются жанры, продолжающие свое бытование и развитие в современных условиях, приводятся в пример их образцы.*

Ключевые слова: *фольклор, современный, башкирский, сказка, устные основы, такмаки*

Фольклор – устное народное творчество, коллективная творческая деятельность, передаваемая из уст в уста, от поколения к поколению. Эпос-кубаиры, сказки, сказания, пословицы и поговорки, исторические песни – это наследие культуры наших далеких предков, некоторые образцы которого дошли до нас в устной передаче, но большая часть сохранилась в письменной фиксации фольклористов, краеведов и других хранителей духовной культуры. Они хранятся в Научном архиве УФИЦ РАН, фольклорных фондах вузов Республики Башкортостан, опубликованы в книгах многотомных сводов “Башкирское народное творчество” (1954, 1955, 1959; 1972-1985; 1987-2010; 1995-...), в тематических сборниках.

На первый взгляд, все произведения традиционного фольклора кажутся очень далекими от современной жизни: люди давно уже не рассказывают друг другу сказок, почти не поют за работой песен, преданы забвению замечательные народные игры как детские, так и молодежные, не проводится обряд кусания уха, не исполняются сенляу на свадьбах и т.д. Как пишет крупнейший российский фольклорист профессор Сергей Неклюдов: «Уходят в прошлое почти все старые устные жанры – от обрядовой лирики до сказки» [3]. А если уж кто-то что-то сочиняет «для души», для себя, например, то сразу же это записывает, т.к. устная передача творчества уже не практикуется. В случае, если оно понравилось кому-то при озвучивании, его переписывают и передают друг-другу.

С другой стороны, практика показывает, что некоторые традиционные жанры башкирского фольклора все еще бытуют, только они сильно трансформированы и обрели новое содержание, например, байты о трагических событиях, произошедших в наши дни, в частности, исторические байты об афганской, чеченской войнах, бытовые байты,

сочиненные в связи с трагическим уходом человека из жизни; такмаки, пословицы, сочиненные на злобу дня, реже – сказки на новые темы или с внесением бытовых деталей современной жизни в известную народную сказку.

На последних хотелось бы остановиться поподробнее.

Во времена, когда бытовала традиция рассказывания детям сказок, существовали определенные правила или запреты. В частности, у башкир как и у многих народов, сказки разрешалось рассказывать перед сном и лучше в зимние вечера. Раньше дети, когда приходили к сказочнику слушать сказки, приносили с собой дрова, чтобы теплее затопить печь и не мерзнуть; керосин, чтобы можно было зажечь керосиновую лампу при необходимости. Чтобы сказочник, обычно это были одинокая бабушка или старик, согласился рассказать вечером сказку, днем мальчики помогали ему по хозяйству: таскали воду, кололи дрова и т.д.

Известны случаи рассказывания сказок мальчикам стариком-сказочником летними ночами у костра, когда табун лошадей пригоняли на ночь в стойбище. Естественно, как отмечает Н.Т. Зарипов, это были богатырские сказки именно для аудитории мальчиков.

Все сказанное выше естественно осталось в истории.

Сказки издавна были популярны в народе и этому есть объяснение. Народные сказки воспитали не одно поколение детей, так как всегда отличались не просто интересным, но в первую очередь поучительным содержанием. Под сказки каждый вечер засыпали наши прабабушки и прадедушки, но на нас и последующих поколениях традиция слушания сказок прервалась. А ведь мудрость веков, заложенная в народное творчество, в том числе в сказки, способствовала ребенку развиваться, расти достойным человеком, отличать добро от зла, понять что такое хорошо и что такое плохо.

Времена изменились, дети начали учиться в школе, овладевать грамотой. Повсеместно открывались библиотеки, где можно было найти очень много интересных книг, в том числе и сказки. Не надо было никого просить рассказывать сказку. Захотел – взял книгу и прочитал сказку любого народа хоть на своем родном, хоть на русском языке. Это хорошо, удобно, но когда сказочник рассказывает – это совсем другой эффект. Дело ведь не только в содержании сказки, хотя оно главнее, дело еще в преподнесении ее ребенку. Большую роль в этом играли устные стиливые основы, они завораживали слушателя и вводили его в удивительный сказочный мир, где всегда побеждали доброта, справедливость. Главный герой был и красив, и трудолюбив, и заботлив, и отзывчив, в общем идеален, так как обладал всеми нравственными ценностями, благодаря которым побеждал врагов и зло. Маленький ребенок, когда слушал сказку, смотрел в рот рассказчика и по его интонации, мимике, жестуляции, комментариям, которые давал последний, воспринимал, понимал и запоминал сказку лучше. Например, одобрение или отрицание поступков героя сказочник умел передавать интонацией, которая является обязательным признаком устной речи, играет важную роль в ней и помогает ребенку отличить доброе от недоброго в зависимости от выбранного тембра голоса. Вспомним сказку “Волк и козлята”, где волк меняет голос и изображает пение козы, чтобы попасть к ней домой. В первый раз козлята по грубому голосу волка поняли, что к ним не их мама пришла.

Мимика и жесты также являются “неотъемлемой частью исполнения сказки” [1, с. 156]. Это спонтанное выражение душевного состояния человека в определенный момент. Сказочник при рассказывании сказки то качает, то кивает головой; то морщит нос или лоб; то подмигивает; то улыбается; на его лице отражается то удивление, то недоумение, то радость, то печаль и т.д. Ребенок реагирует и на них. Если наблюдать: он за сказочником, сам того не замечая, машинально может повторить его мимику и жесты.

Взрослые при рассказывании сказок маленьким детям иногда вносят свои комментарии типа “вот так нельзя было поступить”, “такой он был добрый мальчик”, “вот ты будь как он” и др.

Именно “заданность” сказки в ее живом стиливом воплощении” [1, с. 7] лучше воспринимается и запоминается ребенком. Вышесказанным хотелось показать, чем

отличается чтением сказки самим ребенком и изложением ее живым сказочником. Именно через сказки взрослые старались давать детям уроки нравственности, вежливости, доброты и красоты.

Например, в башкирском фольклоре часто встречаются сказки, в которых герой на своем пути останавливается у одинокой бабушки. Заходя к ней в дом, он здоровается, на что бабушка отвечает: “Әгәр ошо сәләмең булмаһа, ике кабып бер йотор инем” (Хорошо, что поздоровался, иначе я, два раза откусив, проглотила бы тебя). Такое страшное наказание получил бы герой, окажи он невежливость и не поздоровайся с бабушкой..

Популярная сказка о мачехе и падчерице, где падчерица, несмотря на слова бабушки, у которой оказалась в поисках своего клубка (веретена, ведра в русских сказках), все делает наоборот, т.е. правильно, и за вежливость, доброту получает подарок.

Поучительной для детской аудитории была бы и сказка “Лиса и егет”, в которой герой не сдержал данное лисе слово и не собирался хоронить мертвую лису, а выбросил за ограду. Притворившаяся мертвой лиса, оказалось, хотела проверить егета. Когда убедилась в его непорядочности, она выгнала его с женой из дома, т.е. герой был наказан за безнравственный поступок – предательство друга.

В 2012 г. в Оренбургской области нами была записана сказка “Музыкант”, почему сказка так называется, информант не сумела объяснить, на сюжет АТУ 440 (Муж-рак), которая является ярким примером трансформации, о чем свидетельствует, например, такой эпизод: “Он был царь. Как наш Путин. Когда жена сожгла его змеиную шубу, он прогнал ее, а сам стал проводить время в веселье. Занялся бизнесом. [4, с. 42-43].

А теперь о некоторых сказках, записанных в наши дни и представленных на республиканский конкурс “Сказочный край”. Сказка, записанная в дер. Имангулово Учалинского района от Янбаевых Агляма Агзамовича и Ляли Имамовны, называется “Девушка в дупле”. В бытовых сказках часто встречается образ солдата, возвращающегося из 25 летней армейской службы, который имеет место в этой контаминированной сказке, Остановившемся под деревом перекусить солдату за помощью обращается заколдованная девушка, находящаяся в дупле дерева, которую похитили шайтаны и посадили туда. Чтобы освободить девушку, солдату необходимо было выполнить трудное задание: в течение трех ночей читать Коран, не отвлекаясь на происходящее рядом, что он и сделал. Девушка оказалась царевной, они поженились и от них пошел башкирский род тияу. Соединение сюжетных типов “Заколдованная царевна” и “Выполнение трудного задания” и завершение этиологическим мотивом образовали своеобразную сказку. Еще она пронизана религиозным мотивом. Родители девушки были образованными людьми и боролись с нечистью, из-за чего девушка оказалась в плену. Способ ее спасения также связан с чтением Корана. В последнее время информанты при рассказывании сказок часто начали включать в свои тексты исламские элементы. В Баймакском районе даже сказку начинали со слов “Бисмиллах-рахман-рахим”.

Другая сказка под названием “Алтынсэс” (Златовласая). записанная в г. Учалы от Умаргуловой Р.Г. (1950 г.р.), также привлекает внимание своей оригинальностью. Героиня с золотыми волосами любила и оберегала природу. О ее золотых волосах узнал Черный воин и послал за косой девушки сначала Черного ворона, который оторвал золотой волос спящей девушки, но не сумел ее доставить, так как путь ему преградил Беркут (Орел). Во время схватки Черный ворон уронил волос и она превратилась в реку Яик. Второй раз за золотыми волосами поехал сам Черный воин на коне, с волшебным мечом, подаренными старой матерью джиннов. Когда злодей приблизился к девушке, последняя обратилась за помощью к матушке природе. Появившаяся гора Калкан и одноименное озеро останавливают Черного воина, а ветер уносит золотой волос и роняет его на Черного воина, который сразу после этого превращается в черный камень.

В обоих случаях произошла трансформация архаических сказок. Современный сказочник создал произведение для человека нашего общества, используя архетипы, древние мотивы народной сказки. В первом случае герой, благодаря своей вере и с помощью

священной книги Коран, побеждает злые силы, а во втором случае поднимается экологическая проблема: покушавшийся на красоту природы Черный воин с помощью природы матушки был наказан. Необходимо также отметить, что в обеих сказках, подобно архаическим, имеет место этиологический мотив.

Таким образом, в современном обществе есть сказочники, создающие сказки для нынешнего читателя. Они очень интересные, как видно из двух вышеприведенных текстов.

Фольклор, в переводе с английского языка, означает «народная мудрость, народное знание», а значит он должен существовать во все времена, как воплощение знаний народа. Естественно, фольклор не является устойчивой формой духовной культуры. Он постепенно меняется, как уже было отмечено выше. Какие-то формы, в частности эпос, исторические песни, образцы обрядового, детского фольклора прекращают свое бытование, другие, например, такие как частушки, байты, пословицы и поговорки, реже сказки и загадки находятся в процессе развития и эволюции. Еще один пример современной записи сказки.

Музыкальный фольклор также претерпел влияние современной эпохи: “Частушки могут исполняться под аккомпанемент современных музыкальных инструментов на современные темы, народная музыка может подвергнуться влиянию рок-музыки, а сама современная музыка может включать элементы фольклора” [2, с. 31].

В Республике Башкортостан продолжают свое бытование и развитие такмаки, которые, как отмечает башкирский фольклорист А.М. Хакимьянова, раньше создавались и исполнялись преимущественно молодежью, а в настоящее время – людьми пожилого и среднего возраста и, что они отличаются большой подвижностью, оперативностью, моментально откликаются на актуальные проблемы. В пример автор приводит образцы такмаков на тему ковида, дистанционного обучения:

<i>Куп ауырыузан һаклай</i>	<i>От многих болезней защищают</i>
<i>Урал тауҙары гелән.</i>	<i>Нас всегда Уральские горы.</i>
<i>Ауырып та тормайбыз без</i>	<i>Не собираемся болеть</i>
<i>Коронавирус менән.</i>	<i>Никаким коронавирусом.</i>

<i>От дистанцион-урока Голова идет кругом. От такой учебы Неучем остается народ.</i>	<i>От дистанцион-урока Голова идет кругом. От такой учебы Неучем остается народ.</i>
--	--

Далее продолжает она: “Современные башкирские такмаки бытуют и распространяются не только устно, но и письменно”, что на ее взгляд связано с обилием информации в современном обществе и невозможностью сохранения всего в памяти [3, с. 391, 393].

В современном обществе из традиционных жанров башкирского фольклора реже, но встречаются пословицы и поговорки, загадки, отражающие актуальные проблемы жизни народа. Например, пословица “Ир кеше эшә- ярты өй яна, катын кеше эшә- бөтә өй яна” (Когда пьет мужчина- полдома горит, когда пьет женщина- весь дом горит), появившаяся в начале XXI в., или загадка о чае в пакетиках, которые появились относительно недавно и широко используются современным человеком особенно в общепите, офисе: “Коро килеш еүеш ергә тотоп кертәләр, шунан аска-өскә йөрөтәләр, кызарғас, кабарғас тартып алалар, башынан һыу ағып тора” (Сухое опускают во влажное место, тянут вверх, снова опускают вниз, когда набухает и краснеет – вытаскивают, а из нее вода капает).

Часто тот материал, который кажется для нас несерьезным, и есть «новый фольклор». Более того он живет везде и повсюду. Например, в студенческой среде бытует свой “студенческий фольклор”. В 1979 г. в Астраханской области наш стройотряд работал в совхозе и собирали помидоры. Песню “День победы” пели, изменив слова. Запомнился вот этот куплет:

Последний ящик,
Он тяжелый самый.

А я домой, в Уфу хочу,
Я так давно не видел маму.

В настоящее время, среди студентов особенно популярны поверья. Некоторые из них существовали и в наше время. Например, перед экзаменом не мыли голову, мол, знания смоются; под подушку клали учебник, чтобы знания закреплялись в голове во время сна, в 12 ночи в форточку кричали желаемую оценку, в обувь, когда шли на экзамен, клали 5-копеечную монету, чтобы получить оценку “5” и т.д.

Современный фольклор — это фольклор интеллигенции, студенчества, учащейся молодежи, сельских жителей. Он не взял почти ничего из жанров фольклора классического, а то, что взял, изменил до неузнаваемости [2, с. 25]

Порой формируются новые приметы и поверья – в том числе даже в образованных группах общества. Например, про кактусы, якобы «поглощающие вредное излучение» от компьютерных мониторов.

В настоящее время, как отмечают российские исследователи, изменилась и структура распределения фольклора в обществе. Современный фольклор уже не несет функции самосознания народа в целом. Чаще всего носителями фольклорных текстов являются не жители определенных территорий, а члены одних социокультурных групп. У продавцов, у туристов, у пациентов одной больницы или учащихся одной школы есть свои приметы, легенды, анекдоты и т.д. Каждая, даже самая небольшая группа людей, едва осознав свою общность, немедленно обзаводилась собственным фольклором.

Самыми ярким и парадоксальным явлением современного фольклора можно назвать сетевой фольклор. Главнейшая и универсальная черта всех фольклорных явлений - существование в устной форме, в то время как все сетевые тексты - по определению письменные.

Фольклор – это пример существования и развития человека в обществе. Без него нельзя представить себе современную жизнь. Пусть всё вокруг меняется, но без творчества человек существовать не может, а значит, развивается и фольклор, пусть и в непривычных для нас формах.

Литература

1. Адлейба Д.Я. Устные стилевые основы сказки. –Сухуми: Алашара, 1991. –340 с.
2. Жуков Б. Фольклор нашего времени. Современные люди не рассказывают друг другу сказок, не поют за работой песен //«Что нового в науке и технике» –2008. – № 3. – С. 24-32.
3. Хакимьянова А.М. Современное состояние башкирских народных такмаков (по экспедиционным материалам автора) // Современная филология: проблемы и перспективы: Материалы Международной научно практической конференции, посвященной Году башкирского языка, 85-летию со дня рождения доктора филологических наук, профессора, академика АН РБ М.В. Зайнуллина. –Уфа: Гилем, 2020. – С. 390-394.
4. Хусаинова Г.Р. Башкирские волшебные сказки: поэтика и текстология.– Уфа: Гилем, Башк. энцикл., 2014. –240 с.

С.Н. Цеденова, С.А. Очирова
г. Элиста, Россия

ТАЧИН АНЖАН ТҮҮКЛЭНЭ СЕДВ

Аннотация: В статье рассматривается тематическое своеобразие прозы А.Тачиева. Проза А.Тачиев представлена сборниками очерков и рассказов, повестями и

романами. Тема войны, депортации, восстановления республики, современные проблемы общества раскрывает автор в прозаических произведениях.

Ключевые слова: Тачиев А. очерк, повесть, роман, тема, система образов, проза, творчество.

Тачин Анжан урн билгнь олон-зүсн төрл-зүүд делгрсмн. Шүлгүд, очеркс, келвзмүд, түүк, роман, орчуллһс. Мана хальмг утх-зокъялын көрң байжулсн соньн дегтрмүднй эмтнд таасгдв. Тедн дунд «Төрскн өөдм деерэс», «Мини тулг», «Эрднй одн», «Нар угтнав», «Нег үийн көвүд» гидг шүлглэнэ хуранһус, «Комиссарин одн», «Салдсин эк», «Чилгр өрүн», «Эцкин сүл бичг», «Буурлдан үнр», «Бар жил» гидг түүклэнэ дегтрмүд олна сойлын зөөрт орсмн.

Умшачнрин оньг авсн очерксин, келвзмүдин нердүднй заахла иигж үлгүрлж болхмн: «Бахмжта жирһл», «Таньлдтн, соньн улс», «Соостин нуурин көвэд». Эн үүдвзмүд «Таньлдтн, соньн улс» гидг 1967 жилд барас һарсн хуранһуд орсмн.

Тачин Анжа «Бахмжта жирһл» гидг очеркдан мөн туужд учрсн йовдлмуд үзүлсн деерэн, тер цагин йовудт эврэ бийэрн орлцсн түүнэ дүр олон таласнь умшачнрт цээлһсн бээнэ. М.Т. Бимбаевин намтрар дамжулад бичгдсн очерк болв чигн, хол дүрнй - тер цагин улан йосна күчнд шүтсн, итксн улсин олон дүрмүдэс дүрслгдэд нээрүлгдсн мөн гиж темдглх кергтэ.

«Таньлдтн, соньн улс» гидг очерк 1966 жилд бичгдсмн. Түүрвэч эн очеркдан Алексей Эльзятинович Астаховин тускар тодрха сээнэр бичсмн.

Дэн эклсн цагла коммунист Астахов, эрэ һуч күрм залу дүүвр наста күн билэ. Төрскэн харсхар цергт автн гиж эрһл бичэд, Приютнэ дээнэ комиссариатд илгэсмн. Болв цергин зерглэнд орх хув учрсн уга, юнгад гихлэ ода деерэн коммунист күн энд ик кергтэ болжанат гиж, партин района коммунистин сеглэтр шишлң даалһвр өгсмн.

Хөөннь Астахов 28-гч Цергин үлмэд орж хальмг теегиг фашистнрэс сулдхж дээнд орлцсмн. 1942-гч жил үкр-бар сармудын туршар Хулхт, Яшкуль, Улан Эрг болн нань чигн селэдиг фашистнрэс сулдхж, эмэрн орлцсмн. Нег дээнд ик шавта бийинь дээнэс һарлго өмэрэн дэврсмн.

Өдгэ цагт баатр - дээч Астахов баһ цагин авъясар шин жирһл бэрхэр тосхачнрин зерглэнд үнн седклэрн үүлджэнэ.

Хойр үйни улсин хув-жирһл, жирһлиннь неквр хоорндан тасрлт уга залһлдан Тачин Анжа эврэннь «Комиссарин одн» гидг түүкдэн үзүлж.

«Комиссарин одн» гидг түүкдэн Тачин Анжа бичкүдт нерэдж. Түүк йиртмжиг, жирһлиг эрэ болж хотнасан һарч йовх бичкн Жанжан нүдэр үзүлжэнэ.

Ах үйин улсын революционн авъясмудыг баһчуд яһж медж, терүг цааранднй делгрүлхэр шунж йовхинь түүрвэч үзүлжэнэ. 30-гч жилмүдт Хальмг Таһчд пионерск лагерьмүд секгдж йовсн цагин тууж гиж келж болхмн. Бичкн, өнчн көвүн Жанжа советск йосн угатя хальмгудын күүкд амртха гиж бүрдэсн пионерск лагерьт ирнэ. Эн Лолад бээсн лагерин Ворошиловин нертэ отрядт тусв. Энд сад заагт таларң мет цаһан ишкэ гермүд мел эгл сээхн балһсн мет үзгднэ. Урднй эн сад Балзна һэрэ гидг зээсңгин бээсмн. Хаар ястлмуд энүнэ чигэр ишкдго билэ. Болв теегт хувсхл ирэд, гражданск дээнэ дүүрэн холдад, эмтнд байрта – бахмжта шин жирһл ирв. Эн зээсңгин Лола гидг селэг советин йосн бичкүдт белгль. Иим йовдл урднй учрх биш, нам соңсгдад уга бээсмн.

Эн садын каңкнсн аһарт диинрэд, чеежнь сарулдад, седкльнй байсад одв. «Сад дотр шовуд манас үргэд, сарэҗнад нислднэ, һазрнь омур, нүцкн көлэрн эҗөөлкн ноһа ишкэд, сарцаһад бүчрлсн моддуд һээхэд, сиик – товч болж мольцгрсн альм, кедм түрүн үзэд, энүнд ик өврмэҗ болв»[3, х. 37]

Бичкн Жанжд лагерин бээдл мел урд үзэд уга соньн күүндврэр, нэр – наадар дүүрв. Энд Жанж пионерт орхар белдвр кев. Фатимаһас эдн: яһад галстук улан болжахнь медж авв: «Тшм болдгнь – советин йосна төлэ революцин ноолда келэд, көдлмиич – крестьян улсын асхсн цусна өңг тер. Улан цусан асхад, улан йосан тосхсн төлэдэн, мана туг улан өңгтэ

Хальмг теегт шин йос тогталһна төлө ноолдачнр; эцкнрнь – Төрскэн харсгч Аһу ик дээнэ баатрмуд, дээнэ хөөтк тосхлтсин нүүрлэчнр; һурвдгч үйнь – теднэ үрднь – найдгч жилмүдин эмтн, эдн ах үйнрин (хүвсхлин, граждaнск болн Төрскэн харсгч Аһу ик дээнэ баатр дээчнрин болн күч-көлсчнрин авц-бэрциг, заңшалыг нигтэр шингэсн үрдүд) керг-үүлиг ценгтнь күргэд, күслинь күцэх үлдлмүд.

Үүдэврин аһулһ – хальмг улсин туужин үннк намтр. Тачин Анжан «Эцкин сүл бичг» гидг романд жирһлин нег халхин һашута цагин зурц. Зокъялын хальмгин нег өрк – бүлин бээдл, дээнэ цагин һашута эмдрл үзүлжэнэ. Бичэч соньнар, эврәннь хэлэцэс иштэ эн догшн цагиг кирцж үзүлжэнэ. Үүдэврин дүрмүд цугтан төрскндөн дурта, оln дотран күндтэ, тоомсрта улс болж бээнэ. Тиим улсин дүрмүдиг бичэч дүрслнэ.

Түүк роман хойрин хоорнд бээх Тачин Анжан бичсн «Буурлдан үнр» гидг зокъялд Цевгэн өрк-бүлин һурвн үйин тууж үзүлгдж: дээнэ урд «Сарул хаалһ» гидг колхозин хөөч Цевгэ Сэклэхнэ бээдлиг үзүлэд, дөчдгч жилмүдин эклцд хальмгудыг Сиврт күчэр нүүлһснэ туужинь сергәһэд, эмд-менд хэрү таңһчдан ирэд, Элстэс хол биш бээсн «Царң» гидг нертэ совхозд бээршж эмдрсн туужинь илдкнэ.

Романа эклцд «Сарул хаалһ» гидг колхозин дээнэ өмнк эмдрлин тускар келгдженэ. Эн совхозд Цевгэ Сэклэхн өрк-бүлэрн көдлжэсмн бээж. Цевгэ Сэклэхн өрк-бүлэрн нег хош хө хэрүлдмн: Сэклин гергн Жирһл, гертнь бээдг өнчн ач көвүнь Санл, арв орсн күүкнь – Байчха. Сэклд колхозин парвляна шиидврэр «Стахановец» гисн күндтэ нер зүүж. Дэн эклхлэ, Цевгэ Сэклиг Улан цергт авсмн. Арднь Жирһл ах хөөч болад үлдв. 1943 жилд Сиврүр туугдад, нег совхозд кесг жилин туршарт Жирһл күүктәһэн көдлсмн. Болв, 1944 жилд Сэкл цегрэс һарад, эднэн олж авсмн. Хоюрн улм сээнэр көдлмшэн кеһэд, күндтэ улс болсмн. Цаг давад, сэн зөңг сонсад, күүкдтән келэд, күүкднь машинһэр төмр хаалһд кургүлэд, хальмг теегтән ирсмн.

«Дивн деерэс маши олж авад, өлг-эдән ачад, Элстүр һарад йовжс йовад, Манц һол һатлэж һарад, Приютнур хэләһэд һарсн хаалһд орчкад, хальмг тег үзчкэд, Сэкл Босхмжэс эн машинһән зогсалч гижжәнэ. Босхмжэс маши зогсав. Сэкл, Жирһл, Кермн һурвн машинэс бун, укс гижэ хаалһас хажсижс һарад, савиһэд урһсн көк буурлдаг хойр һарарн атһад, өвдглэж суучкад, зөвэр болчихав...» [6, х. 25]

Тер атх буурлдаг Сэкл Элст күртл хамртан шаһад, үнршлэд иигж келсмн: *«Өссн-боссн эңкр теегин үнр эн буурлдад бээдмн. Ямаран каңкнсн үнр...»* [6, х. 25]

Романа һол-төринь - буурлдан үнриг мана өсж-босж йовх баһчудт медүллһн. Тегэд түүрвэч үүдэвртән эн буурлдан үнриг бийдән шингэсн баһ наста улсин дүрмүдиг үзүлсмн. Заахла, эн Сэклин күүкн Байчха болн Маштга Саарлын Босхмж. Эн хойр улсин дүр йир соньн, юңгад гихлэ, эдн эврәннь жирһлин туршарт Хальмг Таңһч делгрлтэ болхин төлө зуткж йовсн улс.

Хальмг Таңһчин эдл ахун седвиг өргнэр, цаглань ирлцүлж босхж, урн үгәрн амлсн романдан Тачин Анжа 80-гч жилмүдин эцүст – йирдгч жилмүдин эклцт учрсн йовдлмудар бэрмтлж, «Бар жил», «Зуд» гидг нерәдлһтэ хойр дегтрэр кевлгдсн кемжәһәрн хамгин элэд зокъял үүдәнэ. Эн кемд хальмг теегин селәнд бээдл ямаран болсинь эн романа үзж болна (нег аюд келхлэ, эн зокъял шалһана һарт орад уга гихд худл уга; хойр дегтрэс бүрдсн романиг Хальмг дегтр һарһач негдгчинь «роман» гиһэд, хойрдгч дегтринь «түүк» гиһэд үнлэд барас һарһж). «Өсклң» нертэ совхозин эдл-ахуд барс жил ямр ик аюл учраж, тер аюлыг (йоста «зун көлтэ зудыг») яһж арһлсыг романа халхст тодрхаһар үзүлснь – түүрвэчин билгин күчн.

Һол дүрмүднь – медэтэ хөөч Боктан Эрнцн, совхозин директор Мирки Миндрикович болн фермин залач Барг. Эн һурвн күн тус тустан эврә хэлэцтэ.

Хөөч Эрнцн бар жилд төрсн күн - теегт бээдг цуг әмтэ –киитэ хамгт күчр күнд жилд төрсмн. Хөөчнрин, малчнрин өдр- бүрин кергүдиг бичэч мөн кевәрнь үзүлнэ. Жил амр биш, үвлзлһн күчр күнд болхиг медэд Эрнцн малдан хот белдлһнө кергин эк татна. Малдан белдсн хотд немр болх гиһэд, хулс хадхмн гисн сүв-селвгинь күн дөңнхш. Эн туст совхозин директор болн бригадир ямаран ухан-седклтэ бээхиг үзүлэд, терүгәр дамжулад, бичэч һардврин, аппаратчикүдин, номенклатурин хэлөц, бээдл үзүлжәнэ. Хуучн цага авц-бэрцтэ

партин райкомин сеглэтр чигн һарч ирнэ. Энүнэ дүрэр дамжулад түүрвэч хуучнаһар бээж болшго, ондарулһна цагт шин хэлэцтэ һардачнр кергтэг лавта медүлнэ. Эрнцн зөвтэ гиж бичэч иткнэ, эн Егоровла хамдан шинэр бээхэр зүткнэ. Селэнэ төрмүдиг шинэр халһх кергтэ гиж цуг эврәннь керг-үүлдврэрн терүг үзүлнэ.

Бичэч селэнэ хөөчнрин, малчнрин өдр-бүрин кергүд мөн кевэрнь үзүлнэ. Эднэ көдлмшнь йир күнд, дааврта болна. Малчнрт нег ик түрү ээмшг бээнэ. Тернь зуд болсн цагла эдн йир икэр түрнэ.

Иим кевэр Тачин Анжан түүклэнэ тускар келэд йовхла, ик цаг кергтэ, эн бичжэх үгүлл чигн хойр холва осхд маһд уга. Болв, деер дурдснас, мининһэр болхла, хальмгин утх-злкъялын туужд ик тоомсрта, медрлтэ бичэч, шүлгч Тачин Анжа гидг бас нег билгтн бээхинь үзж болна гиж ицжэнэв. Энүнэ халун зүркэрн, олмһа хальмг келэрн, сарул чеежэрн нээрүлсн зокъялмуднь умшачин седкл авлв, тегэд чигн үүдэврмүдинь умшачнр меднэ, седклэн өгч умшна гихлэ, худл уга. Дегтрмүднь, зокъялмуднь эврэ онц чинрэрн, өвэрц байн келэрн йилһрнэ гих ухан-тоолвр Хальмгин ик сурһулин хальмг келн – бичгин болн сойлын дацңгин оютнр Тачин Анжан урн бүтэлиг судлсн дипломи кесг көдлмштэн темдглдгнь зөвтэ.

«Тачин Анжан эмн-насна намтрын болн үүдэлтин уг хаалһнь бер тегш жим хаалһ биш бээснь ил: цагин жисэн сольгдад, ниитин бээдл хүврэд, эмдрл ямаран күнд болв чигн, ямаран күчр сөрлт үзүлдг болв чигн, эн зокъялч тер зам хаалһдан харһсн хату түрү (буру чигн) хамгиг эрин сэн баатр кевэр дааһад, тесэд, зөрэд, уралан зүткэд йовдг, үнн седклэрн үүлддг церглэч бээсмн. Хурц үгтэ, олмһа келтэ, ээлтэ, сээхн заңта, эрүн седклтэ, цаһан саната, олтаньл-нөкдтэ, үгтэ-күүртэ, юуһар болв чигн соньмедг, ик тоомсрта, билг иктэ зокъялчин дегтрмүднь: «Төрсн өөдм деерэс», «Нег үйин көвүд», «Мини тулг», «Нар угтнав» - шүлгүд болн поэмсин хураңһу; «Чилгр өрүн», «Комиссарин одн», «Таньлдтн – соньн улс», «Салдсин эк» - түүкс, очеркс, келврмүдин хураңһу; «Буурлдан үнр», «Бар жил», «Зуд», «Эцкин сүл бичг» гидг романмуд хальмгин урн үгин зокъялд эврэ онц орман эзлж, ач ик туста немр болад, неринь мөңкрүлв»,-гиж номт Бадмин А. бичснь зөвтэ.

Ном зү

1. Бадмаев А.В. Сила художественного слова.-Элиста, 2013
2. Джамбинова Р.А. Калмыцкая литература XX века.-Элиста, 2006
3. Тачин А. Комиссарин одн. Түүк, очеркс, келврмүд. – Элст, 1969.
4. Тачин А. Чилгр өрүн.Түүк – Элст, 1975.
5. Тачин А. Салдсин эк. Түүк – Элст, 1975.
6. Тачин А. Буурлдан үнр. Роман – Элст, 1986.
7. Тачин А. Бар жил. –Элст, 1991.
8. Тачин А. Зуд. – Элст, 1993.

Цоодол Шунхай
г. Ховд, Россия

ИЗОБРАЖЕНИЕ РУССКИХ ЛЮДЕЙ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ИЗВЕСТНОГО ПИСАТЕЛЯ Ч.ЛОДОЙДАМБА

Аннотация: В этом рассказе было изучено, как дважды лауреат Государственной премии, выдающихся деятель государства и общества, известный писатель Ч.Лодойдамба изображал художественным методом простых русских людей в отрезке определенного исторического времени, открыл результаты сотрудничества двух государств-Монголии и России. В результате изучения пришли к заключению, что в произведениях Ч.Лодойдамба увековечил тот определенный период в истории, художественно и ярко изображал простых русских людей в монгольской литературе, боровшихся за Монголию не щадя своих жизней и трудившихся за развитие страны выкладывая все свои силы.

Ключивые слова: *Чадраабалын Лодойдамба, русские герои, русский доктор, Панов, Павлов*

Ч.Лодойдамба является писателем, который самым подробнейшим образом изображал русских людей в современной Монгольской литературе. Он изображал своих героев-русского доктора в повести “Коллектив нашей школы”, работника Академии Наук СССР, доктора геологической науки, профессора Николая Владимировича Панова в романе “В Алтае”, революционера Петра и русского торговца Павлова в романе “Прозрачный Тамир” новым методом. Теперь подробно рассмотрим, как были изображены эти герои.

В произведении “Коллектив нашей школы” написано: “Мы плотно стояли вокруг доктора и некоторое время смотрели на неё. Эта русская женщина была без какогонибудь изъяна, откуда бы на неё посмотрели и была ореолом самого прекрасного. Ее золотистые волосы показались на солнце как будто они излучают тысячи огней во все стороны, в ее двух прекрасных голубых глазах не было даже намёка на плохие мысли и вещи”. Герой этого прекрасного русского доктора с широкой душой предельно ярко остается в душе читателей.

Одним из особенностей произведения Ч.Лодойдамба является его изображение борьбы между старым и новым очень ярко и художественно подробно, показывает отношение между героями в борьбе и против друг друга и все это делает его героев более художественными и подробными.

Герой русского доктора в повести “Коллектив нашей школы” был изображён таким же методом в борьбе между современной европейской медициной и старой религиозной медициной, в разнице деятельности и взглядов русского доктора и оточа Лувсана.

Герой реально человеческого русского доктора с широкой душой проявляется еще лучше постоянными разговорами между Няма г н, детей и оточа Лувсана о том, какой человек будет приехать к ним, их первыми впечатлениями, также тем как русский доктор разговаривает с детьми, как она потеряет сознание после сдачи детям крови, и результатом ее лечения.

О русском докторе в романе написано: “...Повернув голову с трудом я посмотрел, вздрогнул и сразу поднялся на логти. В юрту вошли трое и стояли рядом. Одним из них был учитель Далхаанямбуу, двое других были незнакомцами. Два незнакомца были одинаково одеты в белое, один был монгол, а другая была русская женщина. Из детей встали те кто мог встать и поднялись те кто мог подняться. Накинув на себя одеяло Чулуун попытался бежать из юрты, но учитель Далхаанямбуу схватил его, уговорил и посадил на кровать. Только Бурантаг лежала на стине, даже не шелохнувшись. Русская женщина в белой одежде некоторое время посмотрела на нас, улыбнулась и сказала несколько слов. Я не понял, что она сказала. Мужчина в белом сказал:

- Доктор приветствует вас. Но никто из нас не сдал и звука. Доктор подошла ко мне и погладила мою голову, а я вздрогнул от неожиданности. Доктор почувствовала это, посмотрела на меня и покачая голову и улыбаясь сказала:

- Ай я я я я, и подошла к кровати Доржа. Так доктор встретила с детьми и начала осмотреть их, а дети боялись что их начнут резать, некоторые не хотели, чтобы их смотрели, но по уговору учителя позволяли делать это и когда ничего не случилось они начали немного успокоиться.

“Мужчина в белом видно объяснил о том, что происходит у юрты. Лицо доктора изменилось и исчезла улыбка на её прекрасном лице. Она встала с кровати Доржа, быстро сложила кинескоп и положила в карманы халата...” Когда она собиралась выйти, вошел в юрту злой учитель, и сказал чтобы послали доктора обратно, а если нет, то дети собираются уехать отсюда. Он также сказал что происходит за порогом, и мужчина в белом перевел все это доктору. Спросив что делать, и услышав ответ мужчины “Можно и вернуться обратно...” доктор сказала через мужчину в белом:

“Я не уеду, чтобы ни случилось. Я сама поговорю с ними...” и сразу вышла из юрты. Скоро доктор вернулась и начала осмотр, только Бурантаг сразу сопротивлялась и била

доктора скрученными кулачками, схватила металлическую вилку из-под подушки, ударила доктора и поранила её лицо.

Также написан: “Мы стали разговаривать о докторе, о её гораздо высоком носе чем у монголов, о волосах желтого цвета, о двух голубых глазах, похожих на две букашки, врашающихся в глубокой чашке. Ничего не было приятного в докторе, чтобы повлечь наших душ, когда думаешь что за её улыбчивыми глазами скрывается страшное желание резать и оперировать”.

Герой русского доктора более четко выступает даже внешним видом доктора, когда дети впервые видят русского человека вблизи, также их неприятными думами, что она скоро их будут резать и оперировать. Отсюда видно, что этот герой является истинно художественным героем, изображенный писателем с тонким чувством и большим талантом. Русский доктор относится к детям сердечно, готовит детям разные вкусные блюда, говорит всякое интересное, учит русские песни и всем этим располагает их к себе.

В произведении написано: “Я и раньше слушал прекрасное пение многих замечательных певцов и восхищался ими. Но я до сих пор не слышал такого звонкого голоса как у доктора”. Это тоже выражает еще одну особенность данного героя.

Также “Бурантаг сказала “хорошо”. Но доктор ни улыбнулась ни радовалась, только её лицо побелело, ...глаза, дрогнулись губы, обняла Бурантаг и поцеловала”. “Когда доктор сказала несколько слов, мужчина в белом взял кровь из руки доктора и сделал укол Бурантаг как прежде. Таким образом он поочередно взял кровь из двух рук у доктора и несколько раз сделал уколы Бурантаг”. “Вдруг Бурантаг сделала длинный вдох, открыла глаза и наблюдая доктора, наклонявшую к ней и смотрившую на её лицо сказала “Доктор” и подвинула губы. Тогда мне показалось что она улыбнулась. Доктор подняла повисшую голову. Показалось, что в её голубых глазах выступила улыбка и радость, потом закрылись медленно её веки, покачалась всем телом и ...упала к стене, не выпуская из своих рук руку Бурантаг”.

Такой благородный герой русского простого врача-женщины, борющейся за монгольский народ, не жалея себя был изображен на золотых страницах нашей литературы, благодаря уму и таланту великого писателя.

Л.К.Герасимов отмечал: “Когда писатель изображал в своей повести русского доктора-женщину, борющуюся за монгольских детей в опасных условиях, написал он это очень любовно”.

Мы считаем, что в этой повести изображены прекрасные герои- детей с их разными особенностями, замечательно показаны их души, четко узнаваемые из их разговоров. Поэтому влияние их героев значительны для изображения более яркого героя, русского доктора.

Теперь рассмотрим, как были изображены герои Павлова и Петра в романе “Прозрачный Тамир”. В романе написано: “Когда, достигнув привала Итгэлт слез со седла и сидел покуривая, подъехал русский на тележке и остановился. Из тележки выпригнул бородатый Павлов в короткой дублёрке, поздоровился с ним на буриятском наречии из Тунхэла и стал говорить и покупке крупного рогатого скота.

- Если у тебя, русского найдутся деньги, то у меня есть крупный рогатый скот сказал Итгэлт.

- Благодаря героическому белому царю у меня есть деньги, которые будут хватать если даже купить тебя вместе с твоим хошуу. Найдутся ли тебе двести голов скота? спросил Павлов.

- Всего-то? Через пять дней я пригоню сюда на привал двести голов крупного рогатого скота. Ты только жди меня здесь на привале, взвешивая свои деньги и они разъехались”.

Там также написано: “Когда Павлов вынул длинный слиток белого серебра, называемый гулдмай, положил его на плоский камень, разделил топором, взвесил и рассчитался с ним, даже не взглянув на осколки серебра, не то что собирать их. Это очень понравился Итгэлт и подумал для себя, “кажется он является торговцем большого размаха”.

Когда состоялась эта сделка, Павлов получил выгоду в четыреста лан серебра больше чем рассчитывал, а Итгэлт получил выгоду на два лана серебра с каждого сто шестидесяти голов крупного рогатого скота, которые были позаимствованы из других людей”.

Этим началось сотрудничество этих двух людей. Павлов восхваляет Итгэлт, что он верен товарищу, не прочь от крупной сделки и является храбрым монголом, то Итгэлт хвалит Павлова, что он легко расстаётся с деньгами, является русским торговцем большого размаха, только является человеком довольно хвастливым.

Когда Итгэлт спрашивал: “Ну как, идёт торговля хорошо и получаешь много выгоды?”, Павлов смеялся довольно и отвечал: “Какой сын отца найдёт выгоду, если бы не мы?” и оба громко смеялись.

Павлов сообщил Итгэлт, что началась война между Россией и Германией и сказал “Теперь мы вдвоем цөлхөөв ..” и показал своими руками как будто выхватывая все к себе, “будем делать так” и показал как будто положил в свои карманы”. Отсюда сразу видно, каким человеком он является.

Павлов активно участвовал во восстаниях белых и служил в армии Колчака. Некоторые белые, преследуемые Сибирскими партизанами бежали в Монголию и объединились под руководством Павлова, потом они установили связь с бароном Унгерном и Павлов начал руководить полк.

Павлов является человеком имеющим идеологию: “Или красные будут жить на этой земле, или я буду жить. Нам ни видеть одного солнца”. Он оставался верен своей идеологии, через некоторое время был схвачен и убит.

Исследователь Б.Ганбат подчеркнул: “Когда писатель изображал этот герой, он руководствовался принципом, во первых, показать как белые русские повлияли на государственную политику Монголии того периода, во вторых, каким путём пошла бы Монголия, если бы белые победили”.

Другим русским человеком изображённым в романе “Прозрачный Тамир” является революционер Петр. Он участвовал в революции 1905 года, был сослан в ссылку и потом он стал работать на Павлова за незначительные деньги. Он жил среди монголов и хорошо узнал народ, потом активно участвовал в Октябрьской революции, через некоторое время вернулся в Монголию, чтобы выпроводить белых из страны в качестве комиссара одного отряда. В романе рассказывает, когда Павлов воевал вместе со своим старым другом Эрдэнэ, он объясняет ему подробно куда дальше увести судьбу страны после победы революции, что делать за благосостояние народа. Потом он потеряет свою жизнь, борясь за священное дело очистить эту страну из замыслов внутренних и внешних врагов.

Исследователь литературы, доктор Г.Галбаяр сделал заключение что: “Широкая душа и благий нрав русского человека, весёлый характер незнающий грусть, ум, дальновидность, непоколебимая священная цель, храбрость и терпимость чтобы выполнить все это полностью было изображено в герое Петра”. Доктор Л.Түдэв написал в заключении, что: “В нашей литературе все чаще стали появляться герои таких людей как балагур Петр с добродушным характером и интернациональным воспитанием в романе “Прозрачный Тамир”.

Петр является человеком дружелюбным, добродушным и весёлым характером, он является честным борцом за свободу, имеющий дальновидную политику о развитии страны, умным и настоящим мужиком. Его монгольский товарищ Эрдэнэ думает о нём: “Петр является не только балагуром, он еще является мужчиной как орёл раненный но готовый взлетать выздоровив лежа несколько дней на скалах, имеющий ясный ум и неудержимое желание.

Из всего этого герой Петра остаётся на душе читателя как истенно любимый герой. В этом произведении идея и дело, мечта и борьба за свободу русского народа и русских революционеров показано через героя Петра.

Герои первого монгольского романа “В Алтае” являются героями новых людей работающих в новой геологическо-разведочной отрасли, и имела важное значение дающее широкое знание людям и вызвавшим молодое поколение на эту работу и профессию.

Герой Панова был простым рабочим, потом учился в учебных заведениях и стал учёным человеком, открыл в Казакстане важное месторождение и получил за это Сталинскую награду, стал доктором геологической науки. Он является общим героем русских и советских людей посвятивших свой труд за благосостояние монгольского народа.

Он совершил героический поступок, оседлая знаменитого скакуна, подарившим монгольским аратом Дамдином. Потом он встречается со своим заочным знакомым Дамдином, вместе проходят многие трудности, ведя разведочно-исследовательские работы в Алтайских горах. Он хорошо знает монгольский язык и традицию, является дружелюбным, весёлым, храбрым, и добродушным русским человеком. Его изображал точно таким в романе “В Алтае”. Познаётся его настоящая человечность русского человека, горячая душа за товарищей, богатый жизненный опыт накопленные через многие беды и трудности, когда заблудившись они гонялись за волками вместе с Баяром, и оказались в торнадо и в окружении стаи волков. Все это делает его герой еще более крупным и человечным.

Исследователь Б.Ганбат отмечал: “Мы хорошо знаем, что советский народ относится к нам сердечно, побратски и заботится о нас, и мы уважаем и любим их как своих братьев и сестёр. Герой Панова был изображён именно таким в романе “ В Алтае”.

Если видеть с высоты сегодняшних дней, можно сделать заключение, что художественно открыл и показал каков был результат российско-монгольского сотрудничества в определённом отрезке исторического времени, увековечил тот период в истории, предельно ярко изображал героев простых русских людей, боровшихся за Монголию не щадя свою жизнь и поглощающую всю свою душу в развитии нашей страны.

Литература

1. Галбаяр.Г. “Проблемы периодичности в Монгольской литературе XX века” УБ, 2004г
2. Ганбат.Б. “Жизнь и творчество монгольского классического писателя Чадраабал
3. Лодойдамба”, Сеул, 1998г
4. Герасимович.Л.К. “Литература Монгольской Народной Республики (1924-1964гг)”
5. Лодойдамба.Ч. “Сборник произведений”, УБ, 1977г
6. Лодойдамба.Ч. “Прозрачный Тамир” 1-ый том, УБ, 2005 г.
7. “Литературная критика - 85”, УБ, 1988г

Шакова М.Ш.
г. Майкоп, Россия

ЖАНРЫ НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ЧЕРКЕССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ-ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ XIX ВЕКА

Аннотация: В статье рассматриваются особенности жанров народной прозы: сказания и предания, их общие и отличительные особенности. Научный интерес заключается в анализе произведения адыгских (черкесских) писателей-просветителей XIX века Султана Хан-Гирея, Адиль-Гирея Кешева, Юрия (Казы-Бека) Ахметукова в ракурсе их устно-поэтического контекста. Исследуется роль и место жанров сказаний и преданий в их творчестве. В работе отмечается, что авторы широко использовали идейно-эстетические особенности поэтики народных сказаний, их сюжеты, образы, язык, стилистику.

Обращение к жанру народных преданий с их установкой на достоверность, Экспозицией, содержащей указания на суть конфликта повествования, социально-

психологическую характеристику героев, также были продуктивными для авторов, придали монументальность и достоверность повествованию.

Делается вывод о существенном влиянии адыгских сказаний и преданий на семантику и художественную структуру произведений писателей-просветителей XIX в.

Ключевые слова: *писатели-просветители, Хан-Гирей, сказания, предания, проза, герои, образ.*

Адыгские (черкесские) писатели-просветители XIX в. С. Хан-Гирей, Ш.Б. Ногмов, А.-Г. Кешев, К.Г. Инатов и др. обращались к произведениям того или иного жанра национального фольклора в зависимости от своих идейно-художественных замыслов и творческой индивидуальности. Наибольшее влияние на становление и развитие адыгской литературы рассматриваемого времени оказала народная проза, из которой могут быть выделены близкие друг к другу жанры – сказания и предания. Каждое из них привнесло в письменную литературу свои характерные черты.

Сказания и предания занимают значительное место в адыгском фольклоре. Их объединяющим началом является установка на достоверность повествования. Отличаются же сказания и предания друг от друга своеобразием содержания и поэтики каждого из них. По объему это самые крупные произведения народной прозы адыгов. Основные приметы этого жанра отмечены в работе адыгского писателя-просветителя С. Хан-Гирея «Записки о Черкесии». Автор пишет: «В повестях, называемых ими (адыгами- Ш.М.) старинными сказаниями, обыкновенно играют роль героев и героинь лица невымышленные; из событий их жизни сложены длинные повести, украшенные, разумеется, вымыслами, которые, однако ж, несмотря на то, заключают в себе много истины. Кровавая война, отважные наезды, великодушные пожертвования, любовь и романтические приключения – главные предметы этих повествований... Достоин замечания, что как из повестей, равно и сказок выводятся нравоучительные заключения» [1, с. 115].

Адыгские сказания нередко группируются в самостоятельные циклы, образующие законченный круг повествований о рождении и деяниях отдельного героя. Таковы, например, циклы сказаний о нартах, о Хаткокошхо, об Айдамиркане, о Шеуджене, о Кайткоко Асланбече и др.

Бытующие среди адыгов народные сказания подразделяются на два вида: героические и исторические. К героическим сказаниям относятся, например, прозаические повествования о нартах. Собственно историко-героическими являются сказания, повествующие о реальных событиях.

Основным конфликтом адыгских сказаний является борьба добра со злом, часто явно выраженная. В них сформулированы социальные и нравственные идеалы трудового народа, его мечты о справедливой и счастливой жизни, о лучшем будущем.

Идеалы адыгских сказаний воплощаются в образах положительных героев. Качества, которыми они наделяются, соответствуют народным представлениям о герое в эпоху военной демократии. Трудящиеся считали героями только тех людей, которые боролись за свободу родины, за справедливость, проявляя при этом гуманность и честность. Отсюда героям сказаний присущи такие высокие нравственные качества, как отвага, смелость и бесстрашие, принципиальность и стойкость, готовность бескорыстно помочь, хорошее знание «адыгэ хабзэ» и неуклонное соблюдение его правил и законов.

Женские характеры в адыгских сказаниях, как и в других жанрах народной словесности, не уступают мужским образам. Женщины в рассматриваемых произведениях умны, трудолюбивы, красивы. Они активные помощницы и советчицы героев в их борьбе с противниками. В повествовании «Хаткоко Большой и Болотоко Джанкилиш» девушка Кура из рода Начевых быстро поняла иносказательную речь Хаткоко Большого и оказала ему необходимую помощь. Она же, не спрашивая ни о чем, угадывает, кто и зачем к ней приезжает, дает приезжему остроумную и исчерпывающую характеристику. Жена Хаткоко

Большого советует мужу не нарушать обычая и, не откладывая, женить Джанкилиша Болотоко.

Сказания адыгов имеет четкую и устойчивую композицию, для которой характерно обрамление. По справедливому замечанию Ш.Х. Хута: «Производится оно путем объединения нескольких эпизодов из героических деяний центрального персонажа в пределах одной связующей рамки. Например, повествование о приключениях Чечаноко Чечана, отправившегося на поиски своего похищенного отца, заключено в рамку, предваряющую рассказ и служащую его своеобразным послесловием. Характерно, что рамка, обрамляющая повествование, не является неотъемлемой его частью. Она предназначена для объяснения причины и повода, побудивших героя совершить богатырские подвиги, а также для подведения итогов совершенного» [2, с. 227].

Следует отметить, что обрамление присуще композиции многих жанров адыгского фольклора. Обрамление в произведениях народной словесности выполняет различные функции. В одних случаях обрамление служит средством характеристики персонажей. Например, в сказании «Чечаноко Чечан» сообщается, что «Чечан всегда готов был прийти на помощь людям и делился со всеми, и это, как говорится, привлекало сердца людей. Поэтому все, кому он оказал помощь и кого обласкал, – приехали оплакивать его» [3, с. 9]. В других случаях обрамление преследует дидактико-назидательные цели. Таковы, например, обрамления историко-героического сказания «Дыдыр Паго», волшебной сказки «Большой Нормэр» и хабара «Тлигур».

Композиция адыгских народных сказаний близка к построению литературных произведений. Она состоит из тех же элементов, из которых складывается композиция литературного повествования. Начинается обычно с экспозиции, где, как правило, содержатся сведения о герое и событиях, предшествующих завязке действия, т.е. с момента отправления героя начинается завязка. Здесь происходит встреча героя с врагами, объяснение им своих целей. Вслед за этим идет развитие действия, конфликт достигает предела, наступает кульминация, а затем следует развязка, в которой повествуется о событиях, происходивших после окончания конфликта. Контрастное изображение положительных героев и их социальных противников обнажает истинное лицо тех и других, тем самым способствует решению основной идейно-художественной задачи повествования.

Адыгские писатели-просветители широко использовали отмеченные идейно-эстетические особенности народных сказаний. В их произведениях часто употребляется свойственный героическому эпосу о нартах художественный прием монументальности и эпической идеализации образов положительных героев. Например, С. Хан-Гирей умело воспользовался ими при создании образов Джамбулата и княжны. Образу первого из них присущи многие черты нарта Шабатыныко. Он такой же рыцарь без страха и упрека, как названный герой нартского эпоса. Подобно ему, для Джамбулата превыше всего любовь к родной земле и защита ее от иноземных захватчиков. Разговор Джамбулата с княжной в саду во многом напоминает категорический отказ Шабатыныко посетить девичью комнату красавицы Акуандэ. В ответ на предложение зайти в дом – погостить, отведать угощения, принять ласки девушки – он говорит:

*Я не обжора и не пьяница,
И не завсегда тай лагунэ (девичьей комнаты).
Пусть вашего рыжего быка с розоватыми рогами
Съест волк!
Пусть ваш жирный баран
Околеет,
Пусть ваше белое санэ
(из кадки) сквозь дно утечет
Пусть ваша красавица Акуанда,
Не успев выйти замуж, умрет
в отчем доме! [4, с. 238]*

Такой резкий ответ нарта обусловлен тем, что Шабатыныко верен долгу. Он едет спасать своего отца от верной гибели, ему некогда задерживаться в гостях даже у красавицы Акуанды. Аналогично ему герой Хан-Гирея Джамбулат в ответ на просьбу княжны защитить ее родную землю во имя любви к ней глубоко возмущается: «Какой стыд... позор, – говорит он, – безмолвно слушать, когда женщина нам говорит: из любви ко мне посвяти себя отчизне! Из любви к ней! Из любви только к женщине любить отчизну!.. Скажи, гордая княжна, как могла бы ты без презрения видеть человека, в груди которого обыкновенная любовь к женщине воспламеняет святую любовь к отечеству, любовь, высшую в нравственном мире человека, как божества среди творений, недоступную существам подлым, как добродетель отцеубийце?» [5, с. 59].

Хан-Гирей также пользуется приемом противопоставления, создавая образ Канлы, отрицательного персонажа повести «Черкесские предания».

Особенности поэтики народных сказаний оказали благотворное влияние на художественную форму произведений адыгской литературы XIX века. Писатели-просветители Султан Хан-Гирей, Адиль-Гирей Кешев, Юрий (Кази-Бек) Ахметуков и др. использовали в своих творениях прием обрамления. Все адыгские писатели-просветители XIX в. широко использовали в своих произведениях изобразительно-выразительные средства языка, часто встречающиеся в охарактеризованных повествованиях народной словесности.

Адыгские писатели-просветители большое внимание уделяли также народным преданиям, которые, по их мнению, больше других жанров адыгского искусства слова отвечали идейно-художественным замыслам. Исходя из этого, они чаще обращались к произведениям данного жанра.

Что же представляют собой предания?

Предания – это эпические произведения реалистического характера с установкой на достоверность, повествующие о каком-нибудь одном выдающемся событии исторического прошлого. «Подчеркивая одно событие, – пишет Е.Б. Вирсаладзе, – мы имеем в виду лапидарность фабулы, не осложненной, как известно, в предании параллельными эпизодами, характерными для эпического сказания. Предание передает факт, не развивающийся длительно во времени, а большей частью ограниченный его небольшим отрезком, что не исключает возможности повторения одного этого события, подчас носящего регулярный характер, или продления его до настоящего времени» [6, с. 9].

А вот мнение известного исследователя русского фольклора В.П. Аникина: «Общепринятого определения жанра преданий еще нет. Тем не менее, указано несколько признаков, по которым практически узнается жанр. Во-первых, предания говорят о достоверных памятниках, событиях истории, о деяниях реально живших людей, о происхождении названий реально существующих или существовавших городов, сел, урочищ. Во-вторых, для предания характерна известная ретроспективность, обращенность в прошлое. Ретроспективность как жанровое свойство преданий очень важна: она предопределяет в них особый угол зрения на прошлое с позиций более поздних времен. В-третьих, предание дает объяснение или пояснение причин каких-либо событий, какого-нибудь реального факта – собственно этим и обуславливается существование преданий» [7, т. XIII, с. 7].

Среди адыгов широко распространены предания, повествующие о происхождении названий географических объектов. Их принято называть топонимическими. В них, в отличие от одноименных легенд, в реалистическом плане повествуется о происхождении названий курганов, гор, местностей и т.п.

Примечательно, что подавляющее большинство адыгских топонимических преданий повествует о мужественной борьбе с внешними врагами и носит героический характер. Герои этих повествований – отважные и смелые люди, бесстрашные борцы за свободу и счастье Родины. Таков, например, герой предания «Курган Ахмета». Историческими принято считать предания, рассказывающие о наиболее значительных событиях и фактах, имевших место в историческом прошлом народа. Таковы, например, бытующие среди

черкесов многочисленные рассказы о происхождении адыгских народов и племен, об их обычаях, образе жизни и их взаимоотношениях с другими народами, войнах и битвах с чужеземными захватчиками, о народных восстаниях против эксплуататоров, о переселениях, об эпидемиях болезней и т.д. Характерно, например, предание «Что сделали с татарским ханом», отражающее период борьбы с татаро-монгольскими захватчиками. Таковы и предания об Ошнауской, Бзиюкской и других битвах, о восстании бжедугских крестьян против пши и орков, в которых рассказывается о ходе этих исторических событий, об их истоках и движущих силах и т. д.

Предания адыгов отличаются своеобразной художественной формой. Для них характерна экспозиция, содержащая указания на легший в основу повествования конфликт и социально-психологическую характеристику героев. В экспозиции отмечается также достоверность рассказа. Она лишена намеков на неправдоподобие, имеет непосредственное отношение к содержанию повествования.

Предания обладают такими характерными чертами изложения, как импровизация, непринужденность повествования, заинтересованность рассказчика и его слушателей. Эти черты обнаруживаются в экспозиции. Рассматриваемым произведениям присущи также концовки, отступления, реплики. Все это не замедляет хода повествования, напротив, способствует его динамичности и целеустремленности, экономному и эффективному раскрытию чувств и переживаний героя, созданию его краткой социальной и психологической характеристики.

Идейно-эстетические особенности народных преданий способствовали тому, что их широко использовали адыгские писатели-просветители. Например, Хан-Гирей по принципу генетической связи литературы с фольклором и на их основе написал повесть «Черкесские предания», рассказы «Наезд Кунчука» и «Князь Канбулат», используя при этом принцип творческого заимствования. Он включал предания в очерки «Бесльней Абат» и «Князь Пшьской Аходягоко» как компоненты, несущие идейно-художественную нагрузку. А.-Г. Кешев пользовался народными преданиями только как фольклорными ингредиентами. В богатом и разнообразном литературном наследии Ю.К. Ахметукова наличествуют как произведения, написанные на основе изустных преданий, так и повествования, в которых заключены образцы исследуемого жанра.

Литература

1. Адыгейские сказания и сказки. – Майкоп: Адыгейское книжное издательство, 1952. – 229 с.
2. Аникин В.П. Художественное творчество в жанрах несказочной прозы (к общей постановке проблемы). // Русский фольклор. – Т. XIII. – Л.: Наука, 1972. – 316 с.
3. Вирсаладзе Е.Б. Предисловие к сб.: «Грузинские народные предания и легенды». – М.: Наука, 1973. – 368 с.
4. Нарты: Адыгский героический эпос. – М.: Главная редакция научной литературы, 1974. – 415 с.
5. Хан-Гирей. Наезд Кунчука // Шаги к рассвету / сост. Ш.Х. Хут. – Краснодар: Краснодарское книжное издательство 1986. – 396 с.
6. Хан-Гирей. Записки о Черкесии. – Нальчик: Эльбрус, 1978. – 332 с.
7. Хут Ш.Х. Несказочная проза адыгов. – Майкоп, 1989. – 333с.

СИВРИН ТӨР БАЛАКАН АЛЕКСЕЙИН ТҮҮКЛЭНД

Аннотация: Балакан Алексей «Һурвн зург» (1963) түүкэс авн «Арвн һурвн өдр, арвн һурвн эжил» (1991) роман күртл үүдэлтин замнь амр биш бээж. Күцэмжс, алдгуд чигн билэ. Болв зокъялч күрсндэн кезэ чигн зогссн уга, улм сээнэр үүлдх санатаһар үүлдэж, терүг энүнэ художественн дамшилт өдгэ цаг күртл үзүлжэ иткүлжэнэ. Бичэч түрүн болж Сиврин төриг хаһлжэ эврәннь үүдэлтдэн делгэж үзүлсмн.

Ключевые слова: Бичэч, Сиврин төр, роман, түүк, үүдэлт, үүдэвр, келвр, шүлгүд, орчуллһн, художественн хээвр.

Балакан Алексей ХХ-гч зун жилмүдт хальмгин утх зокъялын туужд нүүрт йовх бичэчнрин негнь бээснь мөн. Терүнэ эмдрлин болн үүдэлтин зам күнд-күчр чигн, байрта-кишгтэ чигн болсмн. Түрүн үүдэлтэн 1950-гч жилмүдт хол Сиврин һазрт эклдг болвчн, Балакан Алексейин хол үүдэврмүднь 1960-гч жилмүдт Хальмгт һазртан ирснэс авн барлгдсн болдг.

Бичэчин үүдэврмүд талдан келнд орчулгдад, хальмг келн-эмтнэ үзсн зовлң-жирһлиг, баатрлг үүдэлтиг, заң-бэрциг бүкл делкэд медүлв гиж келх кергтэ. Терүнэ герч – «Һурвн зург», «Зарһим эврэн кетн», «Сээхн күүкн Саглр» болн нань чигн үүдэврмүд мөн.

Балакан Алексей шүлглэндэн кесг соньн төрмүд хаһлж йовсн билэ. Бичэчин сээхн шүлгүднь оһн эмтнэ чеежд үлдснь маһд уга. Энүнэ соньн үүдэлтэс, бичэч ямаран дүнгэ бат, билгтэ күн бээсинь герчлж, үзж болжана! Бичэч шүлглэнэ халхд ямаран аһу-ик төвцэн мана урн үгин көрнд орулснь ил сээхн медгднэ. «Түрүн дун», «Ленинэ белглсн кишг», «Живртэ баһ насн», «Хунин дурн», «Тег – ээж минь», «Һольшг дун», «Алтн чеежтэ көвүн Жирһл болн цецн сээхн күүкн Кишгтэ» болн нань чигн шүлглэни хураңһуд барлсмн.

Бичэчин үүдэлтд түүклэн онц орм эзлнэ. Келврмүднь, очеркснь, түүкснь, романмуд седвэрн оһн-зүсн, һол ухаһарн, келнэ билгэрн, урн үгин чинрэрн йирдэн эдл биш. Цуг келврмүдэснь «Жаңһрч», «Мана цагин баатр», «Көгшэ», «Аав», «Шуурһнд» – гидг келврмүд эңгин мана хальмгуд йирин көдлмшэрн, дээнэ цагт баатр күцмжэрн эс гиж билгэрн, медмжэн угаһар, оһнд кергтэ алдр керг күцэжэхинь үзүлнэ. «Аав», «Хаалһ», «Һурвн зург», «Саглр», «Зарһим эврэн кетн» гидг келврмүдтэн болн түүкмүдтэн гүн психологическ шинжллт кеж, күүнэ заң, авц-бэрц, хэлэц үзүлх арһ хээсмн. Балакан Алексейин түрүн үүдэсн «Элст деер мандлсн одн» гидг роман. Хальмг келэр барас түрүн һарсн эн романиг умшачнр икэр таасла. Эн роман мана хотл балһсна болн хальмг улсин тууж үзүлгч цагин ах герч болад үлдв. Цааранднь Балакан Алексейин «Залу зөрг», «Алтн Бумб» «Буурл теегт», «Хаврин халун салькн», «Арвн һурвн өдр, арвн һурвн жил» гидг романмуд, кесг оһн түүкс барас һарһла.

1960-1980-гч жилмүдтбичэч кесг үүдэврмүд бичж барас һарһла. Эн үүдэврмүдтэн тер мана эргндкиг улм гүүнэр шинжлэд, эстетическ халхинь үзүлсмн. Драматургий бичэчин үүдэлтд бас онц орман эзлнэ. Энүнэ бичсн «Иткл», «Элстин вальс», «Хүрм», «Хар ясн», «Правительственн даалһвр», «Мини жирһлин нарн», «Эклц», «Экин седкл», «Хальмг күүкн», «Эцк, чамаг күлэжэнэв» гидг нааддуд театрин сцен деер тэвгдлэ. Өдгэ цаг күртл чинрэн геелд уга.

Балакан Алексей «Һурвн зург» (1963) түүкэс авн «Арвн һурвн өдр, арвн һурвн жил» (1991) роман күртл үүдэлтин замнь амр биш бээж. Күцэмжс, алдгуд чигн билэ. Болв зокъялч күрсндэн кезэ чигн зогссн уга, улм сээнэр үүлдх санатаһар үүлдэж, терүг энүнэ художественн дамшилт өдгэ цаг күртл үзүлжэ иткүлжэнэ. Бичэч түрүн болж Сиврин төриг хаһлжэ эврәннь үүдэлтдэн делгэж үзүлсмн. Эн һашута өдрмүдин, һашута цагин туск туужиг мана бичэч оһн үүдэврмүдтэн үзүлжэ бичсмн. Эннь нуриһлж күн болһна тодлвр, зуг һоллгчнь күн болһна тер жилмүдин туск санл. «Һурвн зург», «Арвн һурвн өдр, арвн һурвн жил» гидг үүдэврмүдин

седвнь, аһулһнь тер һашута цагин туск бээдл-эмдрл. Сиврин төр бичэчин үүдэлтд онц, салу орм эзлсмн.

«Һурвн зург» гидг түрүн үчүкн түүкнь 1963-гч жилд «Теегин герл» гидг сеткүлин 1 тойгт барлгдла. Эн жилд чигн «Юность» гидг сеткүлин 9 тойгт орс келэр барлгдж. 1964-гч жилд салу дегтрэр кевлгдлэ. Түүк олин улсин зүрк көндөж, соньмсулж, һурвн дөкч барас һарла. Түүк англъ, испан, китд, монһл, немш, польш болн нань чигн һазадын келнд орчулгдж. Аһр аһулһта түүкин үүл йовдлыг, урлг бүтэциг, һол дүрмүдиг, һол утх чинриг нигт судлж хэлэхлэ, үчүкн хальмг көвүнэ туужар дамжад, бүкл хальмг улсин туужд учрсн һашута аюлын хуһцан туужд мөнкрэд үлдснэ нег урн үгин герчлһн болсн түүк гиж үнлх кергтэ

«Арвн һурвн өдр, арвн һурвн жил» гидг романдан түүрвэч эврәннь бичкндк цага жилмүдин тускар үүдэвртэн орулад туужлж үзүлжәнэ. Романа аһулһ болн һол дүрмүднь шинжлхлэ, түүрвэч Сиврин туск төриг дөкн нег сергәһэд эврәннь үүдэлтдән цааранднь делгрүлэд билгән өөдлүлсмн. Романа һолгч дүрмүднь шагшавд болвчн, эднэ эмдрл-жирһлин зам чик, мел һо, төрүц эндү уга гиж келж болш уга. Зуг эдн һарһсн эндүһән медэд, чик замд бийән залж чаддг заңшалта болдг. Романа дүрмүд цаг зуурин зовлнд даргддго, олин-эмтнд тусан күргхд шундг улс гиж темдглх кергтэ.

Балакан Алексейд хальмг улсин бичэч гисн нер зүүхэс икл урднь хальмг эмтн энүг улсин бичэчд тоолад дуран тусхасн мөн. Тернь учрта. Яһад гихлэ, нег таласнь бичэчин хальмг утх зокъял делгрүллһнд орулсн тэвцнь баһ биш. Зокъялчин тэвцин тускар зөрц келж бээж болш уга. Дөкэд нег таласнь болхла, энтн заяни билгтэ, онц харта, олинд туста, кергтэ, олинд өөрхн зокъялмуд бичсмн. Урдк жилмүдт бичэчнрин үүдэлтин күцәмжс зөрц мартгддг, зөрм учрсн дундусиг болхла өргэд, гемшәһэд йовсн йовдлмуд учрдг билэ. Тиим йовдлла кесг зокъялчнр харһв. Зуг зокъялч болһн эврәһәрн өвәрц, мана эргндкиг эврәһәрн үзж меднэ, тегэд чигн үүдэлтнь чигн эврәһәрн онц болжахнь учрта мөн. Балакан Алексейин үүдэлт олин улсин бээдл-жирһллэ залһлдата болчкад, үнн кевәр, цаһан седкләсн үзүлжәх төлөдән олин эмтнд өөрхн, тааста болсмн. Зокъялч эврәннь цагин утх зокъялын некврлә ирлцдго билэ гиж ода нег мөслж келж болжана.

Кесг жилмүдин хуһцанд зокъялч амрл уга көдлэд, художественн хээврт бээсн төлэд әмд цагтнь бичэчин нерн туурад, билгәрн олыг эн соньмсулла. 1960-1970-гч жилмүдт зокъялч олин зүсн төрл зүүл олзлж зокъялмуд бичсмн. Эднь умшачнрт цаглянь ирж, итклтэ, ицлтэ бээхднь дөң болж.

1943-гч жилин декабрь сарин 28. Өрүн өрлэ үүд тачкнуж цокад, хальмг улсин өрк-бүл болһнд цергин хувцта, нурһндан бу үүрсн залус орж ирлэ. Эн һашута өдрмүдин, һашута цагин туск туужиг мана Хальмг Таңһчин бичэчнр олин үүдэврмүдтән үзүлж бичсмн. Эннь нурһлж күн болһна тодлвр, зуг һоллгчнь күн болһна тер жилмүдин туск санл. Үүдәвр болһна аһулһнь тер һашута цагин туск бээдл-эмдрл. Сиврин төр хальмгин бичэчнрин үүдэлтд онц, салу орм эзлсмн. Балакан Алексей эн седвд бас кесг үүдэврмүдән нерәдж, соньн үүдэврмүд бичсмн. Тегэд зөрм үүдэврмүдиг шалһж үзий.

Сиврин киитн үвлин Чернореченск – гидг төмр замин станц. Эн станцар дэврэд Советск салдсмудыг зөөсн эшелонс давна. Иржәх поезд болһниг алдл угаһар салврха хувцта үчүкн көвүн тосч ирэд, давулж бэәнэ. Эн хальмг көвүн Боря, түүкин һол дүр, дээнд мордсн эцкән хәрж йовхинь санад, өдр бүр поезд тосхар ирнэ. Болв эцкнь харһж бээхш, зуг цергчнр кен болв чигн энүг өкәрлж күүндлнэ, хот-һоласнь өгнэ, поезд көндрэд һархларн Боряд һарарн дайлж мөндән илгәж йовцхана. Боря хөвдән һундсн, эмдрл-жирһләсн цөкрж алдсн, чееждән дүүрц зовлңта, уйн ээмдән кимжин күнд аца ачсн (шалтгта экән асрж, эдгәж авх) түрү, кецү цагин бичкдүдин негнь.

Күлтин хормань һазрт күрсн, халаснас зузарад, өңгнь өгрж одсн күлтгэ, белкүсндән деесәр гүрсн бүстэ, толһадан шуурха, үмгсн хар тиирцгтэ, көлдән хоңшарнь буурха камчхр һоста көвүн.

Көвүнэ нүүрнь көк ноосн урһсн хурняста, өвгншңгәр бөгдисн нурһта, хусм модн тайгта, царцсн хорһн мет көкрсн чирәтэ, нүднь йорал уга гүн һундлта. Көнд чигн нээлдго,

кенэс чигн цөкрсн, кенинь чигн иткшго хоолын айсар күүнднэ. Нам күүнлэ күүндхэр чигн седж бээхш, цугтаһаснь цөкрж, кенэснь чигн ээж- эмэдг болж.

Нег дэжч Борята Бадм харһна. Терүнэ хөөн Борян зовлң хэрж, седклднь иткл төрж үүдж, үр-өңгин сээһинь медж, олна килмжэр цогцдан хувцта болдад, экэн эдгэх, өндөлһх санан Боряд орж батрна. Боря бийлөһөн эдлхн тиим өнчн, түрү-зүдү орс бичкн күүкнлэ «олсн-зөөснэсн» хувалцж бээсмн. Түүкд эн тускар иигж келгднэ: «Борян дуулсн дуд өдр ирвэс, көг орулсн мөрн хуурин дун һарад цеврдж, ценңэд бээв. Биилэд орксн цагтнь оln зүсн эрдм үзүлгднэ. Нег дэжж станцд севгр шар үстэ орс бичкн күүкн ирв. Боряд салдсмудын өгчөх өдмгин тасрхас үзчкэд, энд перрон деер, дала улс дунд зогсжасн күүкн шүлсэн дару-дарунь зальгад бээв. Көвүн күүкиг үзв. Күүкнлэ Боря таньлдад, күүкнэ нүднэс һоожсн нульмсинь арһул арчад, дорваһан уудлад, күүкнд дотраснь өдмг, шикр һарһж өгв. Боря олсн хот-хооларн ода һанцхн экэн асрх биш, хотан эргндэн бээсн өнчн-өвү улст күртэдг болв» [1, х 29]

Тер таньл эдл орс күүкнэ эминь харснав гиһэд, Боря поезд дэвргдж өңгрнэ. Тиигж үчүкн көвүнэ ахрхн эмдрлин тускар эн бичкн түүк төгснэ.

Зуг эн түүк эмдрл тасрсна, насн барсна туск зокъял биш, насн, эмдрл, жирһл кезэд чигн, үрглждэн цецгэрж утдхинь медүлсн түүк болна. Күүнэ эмдрлиг юнчн, ямаранчн, түрү-зүдү бөкөш уга, эмдрл үклиг оньдин диилнэ.

Боряг үкхиннь өмн, Бадм эмтнд иткж, олна чидлд нээлснь мал-һруснас күмни тоод орж, күн болна гисн ухан цуг манд батрла. Эннь мууг сән, худлыг үнн, үклиг эмдрл диилнэ гисн үг мөн.

Түүкд гүн ухана товчлвр һарһсн сананас талдан келн-эмтнэ үүрллһиг, дээнэ күчр цагин аюлла харһсн үчүкн хальмг көвүнэ эмдрлинь хурцар бичж үзүлсн.

Эн үүдэврин тогтацынь Боряд харһж таньлдад үүрлсн өөрхн нээжин келсэр бичгдж. Үзсэн, медсэн, соңсан, кесэн, келж зокъялч бичсмн. Эннь түүкд батта иткмж өгснь маһд уга. Түүкин һол утхнь гейүрлһтөһөр умшгдж делгрэд, харм төрхин седкл һундлыг эмдрл-жирһлин байр (күүкн эмд үлдсэр) үүдж төгснэ. Түүкин келнэ билгнь хурц сээхн.

Түүк үнн, төв чик үгмүдэр, ахрхн товчта, цөн үгтэ зэңгэр, күүндэнэ келнь умшачнриг тоолуна, санулна.

Үүдэврин һоллгч дүр – Боря, үчүкн наста көвүн. Боря үзэд уга эцкэн күлөһэд, өдр бүр станцд ирнэ, яһад гихлэ, экнь гемтэ, киитн герт кевтдг болж һарна, гертнь иддг хот-хол уга, өмсдг хувцнчн уга. Боря насарн үчүкн болвчн экэн эдгэж авхар зүткнэ. Боряд дөң болх күн уга болж һарна. Көвүн бичкн болвчн, гемтэ экиннь хотынь яслхла, эдгэд бээхинь медж бээнэ.

Тер жилмүдт Сиврүр күчэр туугдсн хальмгуд йир түрү кевэр бээсинь бидн цугтан меднэвидн. Дэн болсн жилмүдт идх-уухнь ховр бээсмн. Боря ор һанцхн шалтгта эктэ, көдлмш кеж тедниг теткдг нег чигн күн уга, дөң болдг элгн-садн чигн уга, тер төлэдэн, керсү үчүкн көвүн гемтэ экиннь хотынь яслх күцлтэ болна.

Балакан Алексей зокъялчнрас аңхун түрүн болж Сиврүр туугдсн хальмг улсин төр бичкдүдин тускар туужлгч түүк бичсн бичөч. Кесг хальмг көвүд-күүкд кедү түрү-зүдү, зовлң, көрх, даарх, харһнх үкх юм үзсн болх?!

Эн үчүкн түүкдэн зокъялч муудан даргджах бичкн көвүг үзүлжэхш, Борян наснь баһ бичкн болвчн, шулун, серглң ухата, цаһан седклтэ, саната, өр-өвч көвүн. Зүүһэд өмссн хувцнь давхр оln халаста, хуучн болв чигн, Боря терүнэсн ичж эмэжэхш. Боря түрүлэд гемтэ экэн болн бийән асрулх күцлтөһөр кесг арһ хээж бээнэ. Терүг күцэхин төлэ, үчүкн көвүн арһан барад, эмтнэс һууль һууһад, бодниг сурад, хот-хол сурдг бээсмн. Бадм зурачла таньлдад, Боря Бадмта ижлдэд, бийиннь тускар келж өгнэ.

Боря цаһан саната, жөөлн зүрктэ, өр-өвч көвүн. Нег дэжч Бадмин зурсн

стрелксан бузрар бэрдг Тая болн Аня хойр көдлэчнрин тускар карикатур үзчкэд, Бадмиг уурлна. Борян тоолврар, күүг – орчлңгин кеерүл күмн эмтиг, – кезэд чигн мууһар, наад бэржөһэд, зурж болш уга.

Балакан Алексей түүкдэн Сиврт эмдрж, жирһж бээсн эгл улсин жөөлн седклинь, оln күүнэ муудинь, сээнднь орлцдг, бээсэрн хувалцж бээдгнь бас тодрхаһар, сэн кевэр, дүрслж үзүлсн бээнэ.

Хурц олмһа келэр дүрмүдэн нүднд үзгдтл дүрслж үзүлдгнь зокъялчин нег билг-эрдмнь болна, күүнэ дотр чеежин үүмэг шуд биш дамар, нэрн зүүлсин дүрсллһэр үзүлдгнь зокъялчин бас нег билг-эрдм лавта. Урн үгин зокъялд холгч баатрмудиннь дотр цаһан седклиг түүрвөчд үзүлхд амар биш, хэрнь хол баатрин көдлц бээдлэр үзүлдгнь өвөрц арһин негн болдг.

Бичэчин күр-күүндврнь цөн, ахр товчта болчкад, үлүцэ керг уга үгмүд нег чигн уга. Зокъялчин билгтэ үүдэлтин девснд күргсн эн «Һурвн зург» гидг түүк зуг Хальмг Таңһчд биш, нарт делкэн оln орн-нутгудт туурч, хазадын орна кесг оln келнд орчулгдж барлгдсн.

Кенлэ болв чигн күүндж бээхлэрн оньдин жөөлн, болһамжтаһар үгэн келж, учринь чиңнэ. Бадм төрсн орн-нутгтан, хальмг һазртан дегд энкэр бээсн. Үзэд уга күмн эмтнд эврәннь эрдм-билгтэ, бахмжта келнәннь билгэрн теегин зурциг иткмжтэ метэр зурна. Бадм төрсн нутгтан дурта, терүнэс тату бишэр үчүкн күүкдт хээртэ йилһэн халун дүүнрлән дурта. Бадм ик сурһуль уга, яһад гихлэ, тиигхд цаг тиим бээж: дээнэ аюл; сурх наснларн эс сурсн деерэн хальмг оln-эмтн дав-зуурин зовлцла харһсн учрар эмдрлин дамшлт уга болдг болв чигн, тертн күүнэ заң-бээр, авц-бэрц, авьясинь алдл уга сээнэр меддг күн.

Балакан Алексейин «Арвн һурвн өдр, арвн һурвн жил» гидг романдан эврәннь бичкндк цага жилмүдин тускар үүдэвртэн орулад туужлж үзүлжэнэ. Нертэ бичэч, тоомсрта күн болад, эврәннь төрсн һазр-усндан ирэд, тер догшин цагин туск тодлвр бичж авна. Романа хол дүрнь шиңкэн арвн тавн нас зүүсн көвүн Бадм. Дэн эклхлэ эцкнь дээнд мордад эмнэсн хаһцна, тегэд эн көвүн экэн болн дү көвүн күүк хойран хэлэнэ, тежэнэ. Эдн Сээни Экн гидг селэнд бээж. Миңһн йисн зун дөчн һурвдг жил бар сарин хөрн нээмлэ буута салдс ирэд нег цөөкн цаг өгэд, юм күмэн хураж автн, яма, хөөһөн алтн, махан белдтн гийһэд, машиһэр төмр хаалһ күртл йовулна. Эдэрхн-Кизляр хойр хоорнд бээх 3-гч разьезд тал авч ирэд, мал зөөдг вогодудт суулһад, киитн Сиврүр түүж йовулна. Зэрм эмтн нам юн болжахинь медсн уга болж һарч. Зэрмнь гертэн уга, талдан селэ орад йовж одсн, тегэд тер селэнэс туугдж. Поезд көндрэд һарсиг, нань дэж кезэ төрсн һазран үзхин туск уудьврта ухан Бадмд йир сээнэр тодлгна. Вагонд йовсн медэтнр, белвсн гергчүд, баахн наста бичкдүд нам альдаран йовжахан меддг арһ уга. Поезд гидг юмнд шиңкэн суужах мала-маамд эмтн болжана. Тиигчкэд орс келн уга.

Зэрм йовсн вагон хаһрха, киитн, һарч ирдг, мөрэн үздг орм чигн уга. Өөдэн хэлэхлэ, теңгр үзгддг билэ, хажудан хэлэхлэ, модн үзгддг. Өрүнднь серхлэ, эмтн кирүд бүркгдсн бээдмн. Вагона тал дунднь төгрг маштг төмр беш, тегүгинь һанцхн Бадм шатаж чадмн. Поезд зогсхла, саак Бадм һэрэдж бууһад, түлэ, ус авч ирдг билэ. Вагон дотр медэтэ улс, бичкдүд чигн оln. Хаалһд зэрмнь тесч чадлго, уудьвртан даргдад һашута йовдлын туск ду дуулна. Нег өвгн болхла, Кеедэ көгшэ гидг пертэ, бичкдүдт хаалһд харһсн һазр-усна, балһсд селэнэ тускар сээхн домг келж өгэд, эдниг соньмсулна. Хальмг улсин кезэнк туужиг эвртэ кевэр меддг өвгн бээж. Өрүн болһн вагона үүд секэд салдс орс келэр ээлтэ үг келэд хээкрдмн. келжэхинь ик зууднь меддг арһ уга. Тиигн гихнь «Өңрсн күн угай?» – гиж сурдг бээж. Үксн эмт хурадг онц вагон йовж. Дэкэд тедниг станцд болну, кеер болну поезд зогсхла, белкүсцэ паснд хайчкдг бээж. Тер учрар хальмгудын кесгнь альд элгн-садн, ээж-аавнь үлдсинь ода чигн медхш. Тегэд эмтн арвн һурвн өдртэн ут хаалһд муулян эдлэд, кесг түрү-зүдү үзэд, зовад йовж Козульк гидг станцд ирнэ.

Эн станц (поселк) Ачинск Красноярск хойр балһсна хоорнд бээнэ. Цуһарһинь нег герт орулна. Тернь сойлын гер бээж. эмтн дала, деер-деерэн гишн, иддг хот уга, зэрмстнь нам суудг һазр уга. Бадм болхла дуран өгсн Занда гидг күүкэн хээһэд бийдэн амр өгхш. Тер бийнь эдн хойр харһад дэжнэс сална. Күүкн талдан поселк тусна. Цан тергтэ орс көвүд хальмгудыг авад йовад бээнэ. Бичкдүдиг, медэтэ улсиг суулһад, күүкд улсиг терг дахулад йовһар йовулна. Эдниг Глушково гидг селэнд авч ирв. Терз-үүдн уга ик баракд цугтаһинь, кесг өрк-бүлиг орулв. Бүл болһн эврэ булһгта болв. Эн селэнд Бадм күнд гемэр гемтэд, эрэ

гиг эдгв. Гемэн дарсна хөөн көвүн зург зурад, эврэ өрк-бүлэн болн нег баракд бээсн олн эмтиг тежэдг болв. Бадмин жирһлин хаалһд му, хар саната улс чигн харһна. Хамгин түрүн көвүнд хар сана зүүдг күн болхла, нег хотна күн Божин Найта. Эн медэтэ өвгн көвүнд үлү үзэд, романа турш мел даңгин көвүг зована. Бас нег Бадмиг зовасн күн комендант Бровк. Комсомолд орад, сурһуль дасхар седэд, кесг бичг, эрлһ бичсн бийнь эн күн Бадмд зөвшөл өглго көвүг кесг муурулна. Бас чигн цуг хальмг улсин өмнэс эн тиим кевэр бийэн бэрнэ.

Бадмла эдл олн көвүд-күүкдт сурһуль сурх хөв учрсн уга. Эдн цуһар колхозд царар, мөрэр көдлэд, өдр-сө уга йовдг билэ.

Киитн Сиврин ут үвл чилхлэ хавр болад, шовуд нисч ирдг. Хальмгуд дулан һазран санад гейүрэд иигж келдг билэ: «Һалун шовун ирхлэ - һазр-усн сангдна, тоһрун шовун ирхлэ - теегм сангдна» гийһэд. Күүнэ һазрт йовад, кесг му үзэд йовсн бийнь, хальмгуд һарсн үрдүдэн амндан зууһад гилтэ төрсн теегүрн авч ирсн. Арвн һурвн жил болад хальмг улс һазртан ирэд төвкннэ.

Бадм бас эктәһэн дүүнртәһэн төрсн һазртан гем уга ирнэ. Зуг тер дурта күүктәһэн эн харһсн уга. Занда Сиврин һазрт үлднэ. Киитн Сиврин һазрт бээсн цагтан хальмг улс нег-негндэн дөңгэн күргэд, кергтэ болхла эмэн чигн эрвлдго бээсмн. Тер цагас нааран кесг жил давв. Цаг гисн күүнэ жирһлд учрсн ямаран чигн му тоотыг мартулад, эмндг юмн болжана. Болв Сиврин һазрт нег-негндэн цаһа санад йовсн өр-өвч седклэн төрсн теегтэн ирчкэд мартхмн биш гих ухан үүдэвр умһсна хөөн орна. Кезэнэ мана аав-ээжнрлэ учрсн цуг эн му тоот дэжж бичэ учртха.

Ном зү

1. Бадмаев А.В. Сила художественного слова. Учебное пособие. Урн үгин күчн. (Сурһлһна дөңцл). – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2013. – 183 с.
2. Балакаев А. Тринадцать дней, тринадцать лет. Роман. – Элиста: Издательство «Санан», 1995. – 496 с.
3. Балакан А. Арвн һурвн өдр, арвн һурвн жил. Роман – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1991. – 430 с.
4. Балакан А. Зарһим эврэн кетн. Түүк – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1969. – 318 с.
5. Балакан А. Һурвн зург. – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1993. – 37 с.
6. Балакан А. Сээхн күүкн Саглар. Түүкс, келврмүд. – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1961. – 181 с.
7. Джамбинова Р.А. Роман и автор. Новые грани художественности 1960-1990-е гг. – Элиста: АПП «Джангар», 1996. – 254 с.

Юй Минчжу
г. Москва, Россия

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ НА ПРОЯВЛЕНИЕ ЕДИНСТВА И СОТРУДНИЧЕСТВА В РУССКИХ И КИТАЙСКИХ ПОСЛОВИЦАХ

Аннотация: В данной статье сравниваются русские и китайские пословицы о единстве и сотрудничестве, и исследуются взаимосвязи между национальной культурой и ценностными ориентациями, воплощенными в пословицах. При исследовании семантических выражений о единстве, взаимопомощи и гармонии пословицы, как способы унаследовать национальный дух, позволяют нам понять ценностную ориентацию и культурную коннотацию разных народов.

Ключевые слова: пословица, ценность, русский язык, китайский язык, единство, сотрудничество, сплоченность, культура.

Как отметил Фрэнсис Бэкон, «Гений, дух, характер народа проявляются в его пословицах»[1, с. 20]. Пословица также определяется как «обобщение жизненного опыта людей, которое имеет функцию передачи опыта и различения правильного от неправильного»[2, с. 22]. Россия и Китай — оба многонациональные страны. У каждой нации свои народные пословицы, употребляющие в основном в разговорной речи, чтобы углубить значение речи и усилить выразительную силу языка. Пословица является одной из самых распространенных языковых форм в повседневной жизни.

Пословица представляет собой неотъемлемую часть словарного запаса и также важный носитель культуры определенного этноса. Она отличается большим количеством, фиксированной краткой языковой формой и богатым смыслом практически во всех областях человеческой социальной цивилизации. В пословицах всесторонне отражаются традиционные ценности, этика, философия, производственный и жизненный опыт людей всех этнических групп. Содержащиеся в них культурные коннотации дают богатый материал по языковым исследованиям. При долгом историческом фоне и сильном влиянии в массах анализ и размышление над народными пословицами способствуют развитию культурного сознания определенной нации. Развитие пословицы также идет в ногу со временем.

Солидарность — превосходный нравственный облик человечества. Россияне придают большое значение национальной сплоченности и наследию истории, например, «Вместе можно и море запрудить», «Народу единство что птице крылья.»[3, с. 111]. С древних времен китайцы также подчеркивают единство и взаимопомощь: «一人难挑千斤担, 众人能移万座山» (Одному человеку тяжело нести тяжелую ношу, но вместе можем свернуть тысячи гор).

В современном обществе взаимовыгодное сотрудничество является общей тенденцией, а внутренняя борьба неизбежно приведет к неудачам. Эта ценностная концепция была передана различными этническими группами и обобщена в различных литературных формах, среди которых проявление единства и сотрудничества в пословицах имеет особое исследовательское значение.

По сопоставлению соответствующих русских и китайских пословиц мы рассматриваем общие точки их семантических выражений:

1. Коллективизм.

Основной вид человеческой деятельности — это групповая деятельность с социальными характеристиками. Дух солидарности — это абстрактный дух, обобщающийся людьми постоянно на протяжении долгого времени. Коллективизм существует более чем двухтысячелетнюю историю в Китае и стал одним из основных видов национальной ценности и манеры поведения. Обе нации считают коллективизм сокровищем и обращаются с призывом к коллективам. Демонстрация коллективизма в пословицах отражается в следующих трех аспектах:

Коллективизм помогает концентрировать мудрость людей. В китайских и русских пословицах такое выражение, что мудрость исходит из коллектива и распространяется коллективом. Например, «众人是圣人。(Многие люди святые.)», «一个主意, 三个参谋, 大事小事办得牢。(Одна идея, три сотрудника, большие и маленькие дела сделаны хорошо.)», «杂草多的地方牛羊壮, 群众多的地方智慧广。(Там, где много сорняков, сильны крупный рогатый скот и овцы, и где много людей, мудрость широка.)»[6, с. 230]; «Много голов — много умов.»

Коллективом собираются сила и мужество. Эти пословицы подчеркивают то, что с совместными силами совершим великие дела и преодолеем трудности и бедствия. Например, «人多力量大。(Больше народу, больше силы.)», «人多能搬山, 蚁多挖穿山。(Многие люди могут двигать горы, и многие муравьи могут рыть горы.)», «群众在哪里, 财富就在哪里; 群众在哪里, 哪里就有胜利的歌声。(Где массы, там богатство; где массы, там поет победа.)»; «Мир дунет - ветер будет, мир плюнет - море будет.», «Сплотившиеся муравьи воздвигают гору.», «При работе коллективной каждый

грош вернется гривной.», «Согласного стада и волк не берёт.», «С людьми и смерть красна.», «С миром и беда не убыток.»[4, с. 283].

2. Против действия в одиночку.

Ряд пословиц выражает противоположную точку зрения к индивидуализму в узком смысле, и не оптимистичен к героям, любящих сражаться в одиночку. Например, «单丝不成线, 独木不成林. (Одна нить не может образовывать веревку, и одно дерево не может образовывать лес.)», «一木难支, 孤掌难鸣. (Одна подпорка не удержит, и одной ладонью хлопка не сделаешь.)», «好虎架不住一群狼. (Хороший тигр не может против стаи волков.)», «一个人, 绝对做不成皇帝. (В одиночку никто не может быть императором.)»[6, с. 156]; «Один в поле не воин не ратник.», «Одной рукой узла не завяжешь.», «Одному и у каши неспоро.», «Один и дома горюет, а двое и в поле воюют.», «Одна муха не проест брюха.». «В полплеча работа тяжела а оба подставишь - легче справишь.»[4, с. 61].

3. Взаимосотрудничество и гармония.

Пословицы о сплоченности направлены на такую духовную коннотацию, что с помощью взаимосотрудничества может получать силу. То есть, благодаря толчкам каждого члена коллектив прогрессирует, соответственно, каждый человек также извлекает из этого выгоду. Например, «一根筷子容易折, 一把筷子折不断(Палочка ломать легко, пары палочек ломать трудно.)», «人心齐, 泰山移(Люди объединяются, гора Тайшань сдвигается.)»«众人一条心, 黄土变成金(Все едины, лёсс превращается в золото.)», «一张篱笆三根桩, 一个好汉要三个帮(Забор с тремя сваями, и герою нужны три помощника.)», «有福同享, 有难同当(Вместе наслаждаться счастьем и вместе преодолевать трудности.)»; «Артельный общий горшок гуще кипит.», «С миру по нитке - голому рубашка рубаха.», «В подпечье и помело - большак.»[4, с. 60], «Один за всех все за одного.»

Сила единства и сотрудничества подтверждена людьми на практике в жизни. Пословицы суммируют эту мудрость и становятся мощным инструментом для обучения людей объединению. При рассмотрении китайских и русских пословиц в этом языковом поле также обнаруживаем особенности выражения, отличающиеся друг от друга. Многие русские пословицы, подчеркивающие единство, содержат морфемы на тему войны: «Не трудно врагов победить, если всем заодно быть.», «Всемером пойдут, так и Сибирь возьмут.», «Собравши пальцы в один кулак, можно крепко ударить.», «Чтобы с врагами биться, надо всем сплотиться.». А в китайских пословицах о сплоченности большое внимание уделяется решающей роли лидера в коллективе: «人无头不走, 鸟无头不飞. (Люди не ходят без головы, а птицы без головы не летают.)», «群雁无首不成行, 羊群出圈看头羊. (Стая журавлей не может без вожака, а только вожаковца может вывести стадо из овечьего чагона.)», «干部敢上山, 群众把山搬. (Если кадры осмелятся подняться на гору, тогда массы смогут сдвинуть гору.)», «船载千斤, 掌舵一人. (Хотя корабль несет тяжелый груз, у руля стоит только один человек.)».

Как ценностная ориентация, сплоченность наполняет всю нацию патриотизмом и коллективизмом и стимулирует развитие общества. Пословица представляет собой краткое изложение опыта, накопленного людьми всех национальностей мира в длительной производственной, трудовой и жизненной борьбе. Исследование данных пословиц позволит нам понять мышление и ценности разных лингвокультур.

Литература

1. Ермишин О.Т. Афоризмы. Золотой фонд мудрости. — М.: Просвещение, 2006. — 20 с.
2. Израелян М.С. Пословицы и поговорки. Общая характеристика пословиц и поговорок. // Актуальные научные исследования в современном мире. 5-1(13), 2016. — С. 22.
3. Даль В.И. Пословицы русского народа: В 2-х т. — М., 1984. — 110 с.

4. Жуков В.П. Словарь русских пословиц и поговорок. — Москва : Дрофа : Русский яз. Медиа, 2010. — 60-61, 283 с.
5. Мокиенко В.М., Никитина Т.Г., Николаева Е.К. Большой словарь русских пословиц. — Москва : ОЛМА Медиа Групп, 2010. — 330 с.
6. Чжао Чжунбао. Китайские пословицы [М]. Китайское экономическое издательство. Пекин. 2013. — 156, 230 с. (赵忠宝, 中华谚语[M]。中国经济出版社, 北京, 2013。)

АЗИЯ-ЕВРОПА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНЫХ КОНТАКТОВ И ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ

В.И. Антонов, О.А. Очирова
г. Улан-Удэ, Россия

ОСОБЕННОСТИ МИРОСОЗЕРЦАНИЯ У МОНГОЛЬСКИХ ЭТНОСОВ В ФОКУСЕ ЧИСЛОВОЙ СИМВОЛИКИ: ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация: В статье в философском аспекте рассматриваются особенности мирозерцания у монгольских этносов. Это авторами дается в ключевом ракурсе, связанном с числовой символикой. Причем в качестве философско-понятийного и методологического базиса в исследовании проблемы приводится учение Гегеля о символе, о символической форме, свойственной в его толковании как раз культуре и искусству Востока. В работе прослеживаются роль и место числовой символики в духовно-культурной жизни монголов, раскрываются характерные ее особенности. В статье на конкретных числах показываются неизменная на протяжении многих веков и имеющая непреходящее значение аксиологическая и понятийная природа числовой символики, ее универсальный характер, имманентно присущие этнокультурному монгольскому миру.

Ключевые слова: символ, символическая форма, числа, числовая символика в мирозерцании монгольских этносов.

Проблема символа, символической формы особо затронута еще классиком мировой философии Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем (1770-1831) в его знаменитых «Лекциях по эстетике» [2]. В них он, будучи творцом немецкой классической диалектики, дает с позиции, как раз основанной на этом учении, философское осмысление «символа вообще» (под таким названием начинается второй том лекций по теме «Символическая форма искусства» [2, с. 10]), раскрывает его понятийно-смысловую природу. И здесь до сих пор остается неоспоримым методологическое значение того, что говорилось великим классиком около двух столетий назад. Поэтому безусловный интерес в его рассуждениях представляет рассмотрение им с точки зрения диалектики и логики таких аспектов символа вообще (см. рис.):

Рисунок – Структура символа с точки зрения диалектики и логики.

Но символическая концепция искусства у Гегеля по-особому значима и в другом отношении. Рассуждая о символе вообще, он пишет: «Символ в том смысле, в каком мы употребляем это слово здесь, составляет начальный этап искусства как согласно понятию, так и в порядке исторического появления... Этот этап характеризует главным образом Восток...» [2, с. 13].

Последовательное развитие и процветание на Востоке получают бессознательная символика и символика возвышенного. На уровне бессознательной символики Гегель выделяет непосредственное единство смысла и образа, в рамках которого подробно рассматривается религия Зороастра. Следующий подуровень он связывает с так называемой фантастической символикой, где анализируются индийское понимание Брахмана; чувственность, безмерность и олицетворение; созерцание очищения и раскаяния, где раскрывается сущность египетского созерцания и изображения.

Обращаясь к уровню символики возвышенного, Гегель акцентирует свои рассуждения на пантеизме искусства. Здесь он особо выделяет индийскую поэзию; магометанскую поэзию; христианскую миссию.

В контексте изложения символического учения Гегеля вполне оправданной представляется конструктивная его экстраполяция как в историческом плане, так и в современном ракурсе на особенностях символического мировосприятия у монгольских

этносов. Причем в нашем исследовании это актуализировано в фокусе рассмотрения числовой символики.

Непременная ценность и значимость числовой символики в мировой культуре, философии и науке как неопровержимый факт признаны с древнейших времен. Числа – это «божественный порядок, магические ключи к пониманию космической гармонии... В индуистской традиции числа считались основой материальной вселенной» [3, с. 414]. Философы и математики Индии еще с древних времен полагали, что числа способны отражать принципы, на которых могут зиждиться основы самого мироздания, а также законы времени и пространства.

Современные исследователи феномена этничности считают, что этносы невозможно изучать в отрыве от их ментальности как совокупности общих коллективных представлений [5, с. 79]. При этом обретение устойчивого характера этнической ментальности, утверждение и где-то универсализация подобных представлений в немалой степени осуществлялись благодаря числовой символике.

Вполне естественно, что у монголоязычных народов существуют «так называемые особые числа, наделенные ритуально-культурологическим смыслом и имеющие как бы магическое, сакрально-мифологическое происхождение. Это – 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 12, 13, 37, 73, 81, 108» [1, с. 24]. При этом следует иметь в виду одно существенное обстоятельство, связанное с одинаково позитивным (в смысле функциональной адекватности и значимости) восприятием роли числовой символики как в шаманской традиции, так и в буддийском вероучении. Пожалуй, здесь можно говорить о своеобразном синкретизме, не позволяющем допускать возможности нарочитого противопоставления друг другу ее трактовок и понимания в разных типах мирозерцания.

Рассмотрим в сжатой форме некоторые из них. К примеру, числу 3 придавалась особое значение еще в добуддийской, шаманской мифологии монгольских этносов. Универсальные понятия о мире, о пространстве и времени, проецированные еще с античной эпохи на их философскую категоризацию, в этой мифологии построены на трихотомическом отношении: верхний, средний, низший миры, прошлое, настоящее, будущее время. Однако не только в мифологии, в эпосе или фольклоре монголоязычных народов заложена подобная «троичность». Число 3 получает новое, более глубокое смысловое наполнение в собственно буддийском мирозерцании монголов. Здесь в качестве символа раннего буддизма, дошедшего до наших дней, выступает триратну (по халха-монгольски – гурван эрдэнэ, по бурят-монгольски – гурбан эрдэни), т.е. три сокровища – Будда, дхарма, сангха.

Другим типом символической «тройки» является схема или идея о трех буддийских монархиях, получившая концептуальную разработку и оформление в период зрелого монгольского феодализма. Эта идея уже прослеживается уже в первой монгольской феодальной хронике «Цагаан теуке» (по бурят-монгольски – «Сагаан туухэ», т.е. Белая история).

Число 4 символизирует целостность мироздания, взятую в единстве его конкретных материальных и духовных проявлений. С этим числом у монгольских этносов, как и у многих других народов, связано представление о горизонтальной модели окружающего пространства (четыре стороны света), о структуре времени, основанной на круговороте четырех периодов года – зимы, весны, лета, осени.

Как отмечает известный специалист по монгольской символике С. Дулам, «число четыре употребляется в монгольской обрядовой традиции для символического обозначения могущественности (четырёхножный дух-гений – штандарт войны), в шаманском ритуале для выражения понятия – соединения духов с четырьмя сторонами света (четыре красных креста), в традиционной структуре – для высших сановников, являвшихся надежной опорой и защитой во всех сторонах света («четыре пса», «четыре богатыря» - в системе символик монголов)» [4, с. 13].

Число четыре в системе монгольского буддизма обретает новые смыслы и понятия. Это, прежде всего, касается «четырех благородных истин», пришедших в монгольский мир

еще из раннего буддизма: три из них – это страдание(1), причина страданий – жажда наслаждений, богатства, власти (2), прекращение желаний как способ преодоления страданий (3). Четвертая истина связана с «восьмеричным благородным путем, прохождение по которому позволяет человеку прервать цепь перерождений и избавиться от страданий.

Эти четыре благородные истины как раз составили основу буддийской этики. С ней имеет очевидную связь и гносеологическая система раннего буддизма, впоследствии получившая широкое развитие, причем во всех его более поздних национальных формах, включая монгольские этносы. Согласно этой теории познания, Будда, восседая в центре, показывает человечеству путь познания, следование по которому дает (или способно дать) возможность ему постичь пространство (первая истина), время (вторая истина), познание (третья истина), движение (четвертая истина).

Число четыре стало олицетворением четырех стражей сторон света (локапала): Дхритараштра (восток), Вайшравана (север), Вирупакша (запад) и Вирудхака (юг). Их фигуры, будь то в скульптурной форме или в рисованном виде, можно встретить ныне практически в любом монастыре (дацане, хуруле) Монголии, Бурятии и Калмыкии. Не менее интересны и популярны в современном буддизме, представленном в монголоязычном мире, четыре героя буддийской джатаки, т.е. «четыре друга» (тунбаши) – слон, обезьяна, заяц, птица, которые, вставши один на другого, создали пирамиду, чтобы дотянуться до вкусных плодов, висящих на высоком дереве.

Таким образом, проведенный выше краткий анализ числа четыре показывает, что это число в мировоззрении монгольских этносов играет весьма важную роль, неся в себе, безусловно, позитивную смысловую нагрузку. Между тем, если обратиться к китайской традиционной культуре, в частности – к системе «Фэн шуй», то число 4, будучи из разряда четных, наделено энергией Инь, приносящей негатив и несчастье. С другой стороны, число 4 продолжает считаться неблагоприятным в современном, высокотехнологичном Китае в том смысле, что слово «четыре» по произношению очень похоже на слово «смерть». Поэтому китайцы стараются всеми способами избежать этого числа.

Число 7 как результат сложения чисел 3 и 4 у многих народов мира, в их культурах и традициях представляется как магическая семерка, символизирующая самое устойчивое число. Причем издревле магия этого числа, придающая ему сакральный характер и всепронизывающую силу, основана на его взаимосвязи с фазами и циклами Луны.

У монгольских этносов «число семь выступает как эпитет для обозначения богатства земли, гармонии живой и неживой природы мира. Символика семерки связана с вертикальной моделью мира и с пространственными представлениями» [4, с. 16].

Число 7 выступает основным конструктивным стержнем, обеспечивающим функционально-смысловую устойчивость многих словосочетаний, встречающихся в сказках, в эпосе, в шаманской мифологии и в самой буддийской культуре монголоязычных народов. В их числе можно назвать такие как семь дней и ночей, семь глотков воды, семь небесных дев (дакини), семь небесных коней, «Семь старцев» (Долоон овгон, Долоон убгэн) или «Семь богов» (Долоон бурхан), семь драгоценностей, используемых для священных писаний и др.

К примеру, в эпосе «Гэсэр» это созвездие образует семь чаш, сделанных из семи черепов семи черных кузнецов, сыновей небесного кузнеца Хожори. В шаманских обрядах важное место отводятся призываниям к созвездию «Семь старцев», так как оно считается не только знаком, но и подателем счастливой судьбы. Небезынтересно и то, что монгольские буддисты его называли созвездием «Семь богов». Поэтому семь звезд, входящих в его состав, были приравнены к буддийскому пантеону и обозначены именами Будды Шакьямуни, бодхисатвы мудрости Маньчжушри и пяти будд созерцания.

Число 12 в качестве исходных начал также имеет связь с числами 3 и 4. Это число, получаемое в результате умножения последних, т.е. 3 и 4, считается совершенным, идеальным числом.

Число 12 занимает существенное место в традиционной монгольской культуре, что вполне оправданно, ибо оно априори для каждого представителя монгольского этноса

(монгола, бурята, калмыка) связано с 12-летним животным циклом [7, с. 49]. Поэтому значение последнего трудно переоценить не только в духовном плане, но и в быту, т.е. в обыденной жизни.

Любопытно в этой связи упомянуть о сохранившемся до сих пор при конструировании и установке юрты членении ее на 12 хозяйственных частей, каждая из которых как бы служит вместилищем одного из животных 12-летнего цикла. Кроме того, интересен обряд «войти в свой год» (по халха-монгольски – «жилийн оролго», по бурят-монгольски – «жэлээ оруулга»), который повторяется через каждые двенадцать лет, т.е. через очередной цикл.

Число 12 в монгольском буддизме получает иконографическое изображение в «колесе бытия» («сансарын хурдэ»), которое по существу репрезентирует философскую концепцию, идущую от раннего буддизма. Смысл и содержание ее – вечный круговорот бытия, в границах которого замкнуты те самые календарные живые существа, обреченные беспрестанно перерождаться в шести мирах (богов, небожителей, людей, животных, злых духов и грешников в адских муках).

Во внешнем круге в виде аллегорических картинок изображены 12 нидан – 12 причин, в зависимости от которых возможно перерождение живых существ в том или ином мире (из 6 его конкретных разновидностей).

Не менее важным представляется число 13. Его обычно называют сказочным, мифологическим, «сверхкруглым» по отношению к числу 12 ($13 = 12 + 1$). Причем это число имело особую магическую силу и в добуддийский период обожествления духов земли. Известен, например, шаманский культ «13 северных хозяев» («Арын арбан гурбан ноедууд»), до сих пор почитаемый у современных бурят. Что касается буддийского периода монгольского периода, то именно в этот период символизация числа 13 становится действительно основательной, его содержание обретает глубинный, многоплановый характер.

Признанный германский исследователь традиционной культуры монголов К. Сагастер выделяет следующие перспективные направления осмысления числа 13. Во-первых, имеется в виду ее взаимосвязь со священной горой и ее делением на соответствующие части. Отсюда: 13 раз нужно обойти паломникам священную гору Кайлас в Тибете; на 13 элементов подразделяется священная гора Сумер; из 13 составных частей состоит ступа Вселенной в буддийской космологии; по 13 линиям расписана модель микрокосма-человека. Во-вторых, возможно рассмотрение 13 в некоторых случаях как суммы $12 + 1$, при этом 13 выполняет функцию сверхкруглого числа по отношению к 12, тем самым способно как бы нарушить гармонию последнего. В третьих, число 13 в эпосе частенько выступает в роли стилистического приема (герой проезжает на своем пути через 13 Алтай-Гоби и через 23 Хангай-Гоби, эпический певец поет о 13 ханах и 10 ханах, герой исполняет 13 мелодий на одном роге, 23 – на другом). Следовательно, по заключению К. Сагастера, в интерпретации числа 13 отсутствует единый семантический подход и всякий раз его следует оценивать с учетом конкретных обстоятельств и ситуаций [9, с. 155].

Однако, стоит только обратиться к традиционной европейской культуре, к бытующему в ней толкованию 13, то обнаружится, что это число имеет противоположное значение. Как пишет современный испанский искусствовед и культуролог, теоретик «Барселонской школы» Хуан Кирло, число 13 «символизирует смерть и рождение, начало и конец. Следовательно, предполагает неблагоприятное толкование» [8, с. 486].

И, наконец, остановимся на числе 108 – сакральном числе во всех странах буддийского мира, включая монгольских (бурятских, калмыцких) буддистов. Сакрализация его своим истоком восходит еще к древнеиндийской традиции: 108 упанишад, 108 тыс. стихов в Ригведе, 108 имен бога Брахмы и т.д. В буддизме это число отразилось особым образом: 108 томов имеет свод священных текстов – Ганджур; 108 ступ окружают знаменитый буддийский монастырь Эрдэнэ-Дзу, построенный в XVI столетии на месте древней столицы чингисидов Хара-Хорин; ровно 108 масок надевают персонажи в

буддийской (ламаистской) мистерии Цам – яркой, многокрасочной обрядовой церемонии по изгнанию еретиков-отступников и врагов веры; из 108 зерен в большинстве своем состоят буддийские четки.

Число 108 также неразрывно связано с празднованием Нового года. Именно столько свечей зажигают в дацанах во время Сагаалгана (Цагаан Сар). 108 раз ударяют в барабаны при встрече Нового года в буддийских храмах Китая, Японии.

Принято считать, что число 108 в буддийском веровании как бы отражает количество грехов, которым подвержен человек при жизни. Однако, как отмечает Н.Л.Жуковская, «кислоты числа сто восемь до сих пор неясны... Вероятно, реальные астрономические знания древности здесь слились воедино с астрологией и магией, что породило в результате представление о сакральности числа 108, которое до сих пор сохраняется в индуистской и буддийской традициях» [6, с. 151].

Таким образом, проведенный выше анализ подтверждает непреложную истину того, что числовая символика занимает важное место в мировоззрении монгольских этносов. Она, будучи органично вписанной на протяжении многих веков не только в быт, но и в духовно-культурный мир монголов, безусловно, отличается конкретной спецификой, наполненной многообразием и богатством содержания, глубиной понятий и смыслов. И главное, что нужно подчеркнуть, традиционная числовая символика монгольских этносов продолжает сохранять неизменную, непреходящую аксиологическую и понятийную природу и в их современной жизни. Универсальный характер числовой символики, имеющий имманентное значение в границах этнокультурного монгольского мира, актуализирует как раз потребность ее рассмотрения в философском аспекте.

Литература

1. Антонов В.И. Символика в познавательном и идеологическом процессе // Улан-Удэ: Бурят. Книжн. Изд-во, 1991. – 128 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Том второй // М.: Изд-во «Искусство», 1969. – 326 с.
3. Джек Тресиддер. Словарь символов // М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999. – 448 с.
4. Дулам Сэндэнжавын. Система символов в монгольском фольклоре и литературе : 10.01.09 – Фольклористика : автореф. Дисс. Д-ра филол. Наук. – Улан-Удэ, 1997. – 49 с.
5. Ерохина Е.А. Этническое самосознание: теоретический конструкт и ментальный феномен // Новые исследования Тувы. – 2017. – № 3. – С. 66-83.
6. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. 196 с.
7. Жуковская Н.Л. Кочевник монгол в поисках счастья (этнографические зарисовки) // Известия лаборатории древних технологий. – 2016. – № 2 (19). – С. 43-54.
8. Хуан Кирло. Словарь символов // М.: Центрполиграф, 2007. – 525 с.
9. Sagaster K. Bemerkungen zur Dreizehn in mongolischen Epos-Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkund // Wiesbaden, 1981. – S. 155.

Аюшийн Оюунтунгалаг
г. Улан-Батор, Монголия

К ВОПРОСУ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ МОНГОЛЬСКОЙ ЭТНИКИ В КОСТЮМЕ ШАМАНА (НА ПРИМЕРЕ ОДЕЯНИЯ БУРЯТСКОЙ ШАМАНКИ)

Аннотация: В настоящее время в Монголии проживают более чем двадцати этнических групп и одной из них является буряты, которая занимает большое количество населения в нашей стране, имеющая свою специфическую культуру и свои особые традиции. Возникновение шаманства в Монголии насчитывается с давних времен и в течение многих столетий в зависимости от развития общества приходилось шаманизму легально или

нелегально просуществовать все эти годы. С 1990 года с развитием в Монголии демократических преобразований народ получил право вероисповедания открылась возможность существования самой религии. Нам хотелось бы представить доклад краткий рассказ о биографии одной шаманке и хотелось бы коснуться некоторых вопросов из шаманских костюмов и одеяние.

Ключевые слова: буряты, шаманская болезнь, удган, поколение, наследник, одеяние, музей, атрибуты.

С 2000-х годов в восточной части Монголии, где проживают наиболее число бурятов в Монголии, очень интенсивно развивается шаманизм и рождается большое число новых шаманов и шаманки /бөө, удган/. Нам хотелось бы представить доклад на основе собранных материалов по изучению данной тематики и исследовательской работы более чем в десяти сомонов Тув, Хэнтий, Дорнод, Хубсугул, Селенгийских аймаков на средства и также оповестить некоторые исторические данные.

Во первых: Краткий рассказ о биографии одной шаманке/удган Бадамын Дарийм которая оказалась в числе многих тысячи бурятов перекочевавших в Монголию конце XIX и в начале XX века, историю как она стала удган об её дочери и внучке которые унаследовали её умения стали тоже удганами как это передавалось из поколения в поколение.

Во вторых: Во второй части доклада хотелось бы коснуться некоторых вопросов из шаманских костюмов и одеяние.

Традиционной верой бурятской этнической группы является шаманизм. При переселении вместе с бурятами в Монголию также прибыли шаманы. До сих пор не прерывается традиция, идущая от этих шаманов, она сохраняется среди бурятского населения аймаков Тув, Хэнтий, Дорнод, Хубсугул, Селенге. Многие монгольские и иностранные ученые исследовали бурятский шаманизм и его фольклор. Шаманизм сохранялся на протяжении многих веков и вобрал в себя духовную культуру, мифологию, поэзию и этику. Мы вкратце расскажем о бурятском шаманизме, его особенностях одежде и принадлежностях шамана.

У бурят считалось, что шаманом становился человек, к которому стали обращаться духи, это проявлялось в виде психического расстройства, припадков, плохого сна. Если эти признаки проявились, то считалось, что человек заболел шаманской болезнью. Родители такого человека обращались к шаману, чтобы он посвятил их сына или дочь в шаманы, поднося от 3 до 21 голов скота. Для посвящения в шаманы проводится специальный обряд «шанар хэхэ», который отличается от обрядов шаманов других этнических групп Монголии. Данный обряд проводится летом, во время кукования кукушки. По традициям бурятского шаманизма данный обряд совершается шаманом раз в год, общее количество их должно быть 12, после этого он становится знаменитый шаман “зайраном”.

Во первых: В 2002, 2005 году я встретила с шаманкой сомона Дашбалбар, Раднаагийн Цэрэндэмид, которая продемонстрировала шаманский костюм, передававшийся в трех поколениях. Цэрэндэмид является родственницей потомственной шаманки Моргоолын Дариймы, которая переселилась вместе со своими сородичами в Монголию в начале XX в. Моргоолын Дарийм родилась в 1876 году в России, в Агинской степи (Ульхан), в возрасте 16-17 лет заболела шаманской болезнью, невменяема до сумасшествия и в течение года была привязана. В это время один лама увидев её и сказал: “Эта девочка от неба должна нести наследие шамана, помогите ей отделаться от мучения и стать шаманкой”, после чего был проведен ритуал церемонии вручения шаманского наследия. Несмотря на то, что ранее у девочки никого в роду не было из шаманов ей было передано с неба наследие которое имело ранее около 30 наследии. Затем, когда ей было 23 года, она вместе с родителями приехала в Монголию и ею было выполнено первая степень шаманизма. Позже Моргоолын Дариймой было выполнено 12 степеней шаманизма и она стала всеми признанной знаменитой удган. В той время в тех сомонах еще живые свидетели, которые

видели не только как она вылечивала больных мучеников, но и показывала своё волшебство преображая себя.

В Монголии шаманка Дарийм вышла замуж за тибетского ламу Жамбаа и родила четверых детей и осталась в живых только одна дочь Раднаа. В 1961 г. Дарийма в возрасте 85 лет передала дар своей дочери Раднаа. Когда скончалась Дарийм её дочь Раднаа унаследовала её наследие шаманки. У Раднаа не было её собственных детей. У неё приёмные сын и дочь. Дочь звали Раднаагийн Цэрэндэмид.

В то время, когда была запрещена религия, Дарийм и Раднаа все же ходили по семьям скрываясь от людских взор, закрывая занавесками свет от ломпад и привязывая лошадей за юртой, чтобы не обращать внимание чужих, помогали как могли и гадали на бараньих лопаточных костях и вылечивали настоями различных трав, даже как говорят воскрешали мертвого.

Шаманка Дарийм в 1930-х гг. обновила свой костюм дополнительными деталями. Приведем составные детали данного костюма: дэгэл/дээл, эльгэбшэ, архаали, оргой, ташуур, сохиур, хорив, авгалдай. Одна из трудностей, случившихся в их жизни, это то что в 1975 году было конфисковано у Раднаа одеяние и все атрибуты, связанные с шаманизмом, которых она унаследовала от родной матери Дарийм, под предлогом что она колдует и одурманивает народ. И когда конфискованное имущество находилось в аймачном отделении Милиции там оказался заведующий Государственным Центральным Музеем, который был в командировке и увидев их сказал что “нельзя чтобы эти прекрасные исторические ценности оказались здесь среди мусора” и в 1981 г. Шаманский костюм Дариймы забрали в Государственный Центральный музей. По мнению сотрудников музея, данный костюм «находится в хорошем состоянии, полностью соответствует одеянию шаманки представляет собой редкий артефакт».

В 1997 году внучка Цэрэндэмид после того, как подтвердив, что она является законной наследницей настоящей шаманской одежды и всех атрибутов, принадлежностей, после 7 лет смерти своей матери забрала обратно шаманский костюм своей бабушки. За те 22 года, что они были в аймаке и Государственном Центральном Музее, они занимали достойное место как музейные экспонаты не только у себя на родине, но и во многих выставках за рубежом. Моргоолын Дарийм и её дочь Раднаа в свое время были очень сильными удганами/шаманки, которые пользовались достойным уважением у народа. Некоторые исследователи считают Дарийм как хамниган. Но это неверно так как она является буряткой, родом из Агын ульхан. С 1997 года Цэрэндэмид решила унаследовать наследию матери Раднаа и бабушка Дарийм.

Во второй части доклада хотелось бы коснуться некоторых вопросов из шаманских костюмов и одеяние. Приёмная внучка Дарийма Цэрэндэмид продолжает наследие своей бабушки и её матери Раднаа. Внучка в великолепном одеянии своей бабушки продолжает их дело, дело шаманизма и в настоящее время ею выполнено третья степень шаманизма. Хотелось бы вкратце рассказать о них. Её одеяние состояли из дээл/дэгэл /национальная одежда/, элгэвч /нагрудник/, оргой, атрибуты из ташуур, цохиур /палка/, таяг /трость/, хонх /колокольчик/ они сохранились как и прежде. Многие предлагают ей продать за очень крупную сумму шаманистские одеяния со всеми атрибутами которыми пользуется успешно уже третье поколение, но она отказывается.

Одеяние шамана называется «тоног». Костюм шамана является предметом, отражающим особенности и характер шаманской традиции той или иной этнической группы. Черные шаманы надевали головной убор (майхабша) с черными ленточками, которые закрывали глаза шамана. Для камлания шаман не всегда надевал шаманский костюм. Бурятские шаманы аймаков Булган и Хубсугул нередко камлали в повседневной одежде. Бубен бурятского шамана похож на бубен эвенкийских шаманов Саяно-Енисейского региона и Тувы, что свидетельствует об их влиянии на бурятский шаманизм. Бурятский бубен делали из телячьей и козьей шкуры круглой формы, к нему привязывали хадак. Шаман проводил обряд оживления бубна. В обрядах шаман также использовал кнут, зеркало, четки и другие

предметы. Зеркало стали использовать при гадании под влиянием халхаских шаманов. На зеркале вырезали изображение орла и дракона. Бурятские шаманы также использовали хомус, который применялся при камлании. Бурятский хомус схож с тувинскими, алтайскими и южно-сибирскими хомусами. Звуки из хомуса извлекали с помощью языка или пальца. Считалось, что хомус является проводником шамана.

Дээл/дэгэл. На дэгэле шаманки изображался человеческий скелет, к нему были прикреплены медные детали. Считалось, что шаманский костюм вмещает дух человека, медведя, змеи и оленя. Изображение скелета символизирует покорение мира духов и свободное передвижение по миру божеств и духов. Костюм бурятской шаманки практически не отличался от костюма баргутского шамана за исключением некоторых деталей. Костюм шаманки Дариймы отличался от костюмов хамниганских и хотгойтских шаманов.

Элгэвч/Эльгэбшэ. Этот дээл бурятской удган имеет свои особенности по сравнению с другими одеяниями других этнических групп Монголии поверх дээл она одевала эльгэбшэ/нагрудник. Нагрудник шаманка одевала во время проведения камлания и обрядов. Шаманы других этнических групп Монголии не используют нагрудник. К нему прикреплялись подвески. В ширину нагрудник составлял 45-48 см, в длину 110 см. На нагруднике она носила лук и стрелу и очень большое количество маленьких медных колец во время проведения различных ритуалов.

Архааль/Архаали. Этот элемент костюма представлял собой железную пластину. Костюм бурятской шаманки представлял собой кольчугу, которая защищала ее. Сзади висел Архаали, это изображение пары птичьих лапки сделанные из меди вместе с другими принадлежностями в том числе маленькие копье и шпага. Вообще все одеяния удган напоминают некоторую кольчугу и это не исключение. Это кольчуга помогает шаманам защищаться от открытых и скрытых сил врагов и это можно увидеть как доказательство в виде копья и шпаги. Так же это и выражение того, что шаманы и после смерти их духи продолжают пользоваться свои вещами и принадлежностями.

Оргой. Изготовлен из меди и ткани. Он одевается поверх шапки. Оргой изготавливается из очень тонкой медной проволоки и спаивается вокруг шапки к ней и с четырех сторон к верху, и в верхушке шапки прикрепляются оленьи рога. Выше оленьих рогов у Дариймы на её черной шапке изображены два красных глаза, еще выше 24 змеиных голов, что представляют 24 представителей демона у нее на голове.

Авгалдай. Еще одна особенность одеяния Дарийма это Авгалдай и с давних времен шаманы очень свято веровали в него. Авгалдай это изображение человека из меди. Существует легенда о том, что шаманы некоторых местностей бурятов вера исповедовали что Авгалдай сын Гуулин хаана является Хозяином Тахилга. Из материалов исследования Авгалдай был несколько пристрастен к алкоголю и табакам. После того как он растратил все свое состояние на свое пристрастие одна женщина рассердившись на него сказала ему чтобы вел учет каждого шамана и отрубив ему голову повесила на дерево. Так как его голова висела очень долгое время он превратился в Хозяина и все его вызывали как о небо и что он существует в каждом шамане в некоторых если не в живом виде то в его деяниях, приходит чтобы контролировать и руководить им. Хозяина Авгалдая изготавливают из меди чеканят в виде человеческого лица глаза, нос, рот, вокруг рта наклеивают бороду. У шаманки Дарийм её Авгалдай изготовлен более совершенен изображение лица, форма головы и этим сохраняет свою особенность и редкую ценность.

В подведение итога:

Пример из истории наглядно показывает как до начала развития демократических преобразований в Монголии противоречило право на свободу, вероисповедания и даже посягалось на личную собственность.

В Бурятии шаманизм или наследия которыми пользуются шаманы могут передаваться по наследству детям или тем которых они выбирают как своих приемных детей.

В Бурятии шаманы передают свои одеяния и атрибуты по наследству как доказательство этого выше названный пример внучка знаменитой Дарийм пользуется одеянием и всем принадлежностями бабушки как третье поколение.

Удган Дарийм является истинной бурятской этнической группы также как и её одеяния и атрибуты которые на редкость являются совершенными и исключительно бурятскими. Думается, что более тщательное исследование их будет иметь большое значение не только в исследовании вопросов шаманизма также и антропологии.

Одеяние и атрибуты удган Моргоолын Дарийм являются редкими экспонатами не только в изучении шаманизма также и антропологии и востоковедения.

Надеюсь на то, что данный доклад внесет хоть малый вклад в научный оборот по исследованию культурно-исторических ценностей народа Востока.

Литература

На монгольском языке:

1. Батнасан Г. Буриад // Монгол Улсын угсаатны зүй. Боть III. – УБ., 1996.
2. Гантогтох Г. Бөө мөргөл // Монгол Улсын угсаатны зүй. Боть III. – УБ., 1996.
3. Далай Ч. Монголын бөө мөргөлийн товч түүх. – УБ., 1959.
4. Катуу Д. Буриадын бөө удган болох зан үйл. //Nomadic studies. – УБ., 2002.
5. Оюунтунгалаг А. Монгол Улсын буриадууд. – УБ., 2004, 2008.
6. Оюунтунгалаг А., Билэгсайхан С. Буриад зоны “Алтаргана” наадам. – УБ., 2014.
7. Оюунтунгалаг А. 2002, 2003, 2005 онуудад Төв, Хэнтий, Дорнод аймагт, 2016 онд Хөвсгөл, Булган аймагт хийсэн угсаатны зүйн судалгааны тайлан. Зохиогчийн номын санд буй. -УБ.
8. Оюунтунгалаг А., Буриадуудын тэнгэрт халигчаа үдэхтэй холбогдсон зан үйл, түүний түүхээс. Монгол судлалын чуулган сэтгүүл. – УБ., 2018.
9. Оюунтунгалаг А. Буриадуудын дуут бүжиг хийх ёс, түүний уламжлал. //The tradition of The Northeast Asian Nomadic Cultures and Contemporary Challenges. – Seoul. – 2012. – 28 р.
10. Оюунтунгалаг А. Буриадуудын ан агнуурын уламжлалыг хадны зургаас мөшгих нь. //Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири. ОУЭШ- ний III хурлын илтгэлийн эмхэтгэл. Тэргүүн дэвтэр. – УБ., 2012. -324 т.
11. Оюунтунгалаг А. “Хэмт газартаа хүрэх” хэмээх үг хэллэгийн учир, түүнтэй холбогдсон зан заншил. //Буриад хэлний өдөрт зориулсан ЭШХ – ын илтгэл, Буриад судлал сэтгүүл. – УБ., 2010.
12. Оюунтунгалаг А. Монголд гучин таван мянган буриад бий. //Алтаргана сэтгүүл. - №1. – УБ., 2010.
13. Оюунтунгалаг А. Буриадын түүхэн нүүдлийг эргэн харах нь. //Орчин үе ба буриад судлал. – УБ., 2008.
14. Оюунтунгалаг А. Молон багшийн лүндэн хийгээд буриадууд. //Буриад судлалын академи. Буриад судлал сэтгүүл. - № 1. – УБ., 2008. – 86т.
15. Оюунтунгалаг А. XIX, XX зууны эхэн үеэр Монголд нүүдэллэж ирсэн буриадуудын түүхээс. //ТИС-ийн ЭШБ. - № 4. – УБ., 2004.
16. Оюунтунгалаг А. Монголын буриадууд. //Зиндаа сонин. -№01. Алтаргана – 2004. – УБ., 2004.
17. Пүрэв О. Монгол бөөгийн шашин. – УБ., 1999.
18. Ринчен Б. Монгол бөөгийн дуудлага. – УБ., 2013.
19. Шимамура Иппэй. Монголын буриадын шүтээн онгон ”Хоймрын хөгшин” буриад зоны эх гэгддэг болсон учир. // Монголика 21/42: - УБ., 2008. – 261 – 268т.
20. Шимамура Иппэй. Бөөгийн халдвар. Монголын буриадын бөө мөргөл ба угсаажилт. – УБ., 2016.

На русском языке:

21. Клеменц Д.А. О взаимных влияниях между ламаизмом и бурятским шаманством // Этнографическое обозрение. Т. IV. 1909.
22. Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М., 1978.
23. Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск, 1987.
24. Оюунтунгалаг А. Буряты Монголии. -Улан-Удэ. 2016.
25. Оюунтунгалаг А. Монгольские буряты. Тоонто. - №06. – Иркутск. 2004.
26. Ринчен Б. Культ исторических персонажей в монгольском шаманизме // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975.

На английском языке:

27. Fridman Eva Jane Neumann. Revising shamanism: From Buryatia to Mongolia // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Т. I. – Улан – Удэ, 2000.
28. Humphrey C. Shamans and Elders. Oxford: Clarendon press, 1996.
29. Humphrey C. Population trends, ethnicity and religion among the Buryats // The Development of Siberia: people and resources. – London, 1989.
30. Manduhai B. Who makes the shaman?: The Politics of Shamanic practices among the Buriat's in Mongolia. Inner Asia, vol 1. 1999. 221-244p.
31. Oyuntungalag A., Bum-Ochir D. Time causality and prophecy in the Mongolian cultural region / edited by R. Emphson. – UK, 2006.
32. Shamanism, history, and the state /edited by Nicholas Thomas and Caroline Humphrey. Ann Arbor : University of Michigan Press, 1996.
33. Shimamura, Ipei. The Movement for Reconstructing Identity through Shamanism: A case study of the Aga – Buriats in Post –socialist Mongolia, Inner Asia, 6/2. 2004. -197-214 p.

З.С. Бальчинова
г. Элиста, Россия

СУЩНОСТЬ СМЕРТИ И ОБЛАСТЬ БАРДО (ПО «ТИБЕТСКОЙ КНИГЕ МЕРТВЫХ»)

Аннотация: *«Тибетская книга мертвых» (Бардо Тёдол)* - это сборник наставлений, предназначенных умирающему и умершему. Наставления, которые лама читает над мертвым телом, предназначены для того, чтобы напоминать умершему о возможности освобождения и перерождения.

Ключевые слова: *буддизм, смерть, жизнь, душа, освобождение, сознание, рождение, просветление.*

Проблемы жизни и смерти волновали человечество с древнейших времен и сейчас, в XXI веке, они не утратили своей актуальности. «Тибетская книга мертвых» - важнейшее религиозное сочинение Востока, повествующее о жизни после смерти. Великолепный психологический комментарий к книге написал К.-Г, Юнг. Книга состоит из 3 – частей: «Чигай Бардо», «Чёнид Бардо», «Сидпа Бардо».

«Бардо Тёдол», появившаяся в англоязычных странах в 1927 году и удачно названная её издателем В. Эванс – Вентцем «Тибетской книгой мертвых» вызвала настоящую сенсацию. Но для нас, калмыков, исповедующих буддизм, она представляет огромный интерес своей человечностью и глубоким проникновением в жизнь человеческой души и возможностью расширить свои знания о жизни и смерти.

«Тибетская книга мертвых» состоит из трех частей. В первой («Чигаи Бардо») описаны психологические явления в момент смерти; во второй («Чёнид Бардо») – состояние сразу после смерти; в третьей («Сидпа Бардо») – возникновение инстинкта рождения и явления, предшествующие новому рождению. В отличие от «Египетской книги мертвых», «Бардо Тёдол» представляет собой учение, имеющее в виду не богов, а самих обычных людей. «Книга мертвых» утверждает идеи качественного своеобразия разных уровней сознания и обусловленных ими метафизических реальностей. Подлинная цель этой необычной книги – дать умершему сведения о его путешествии по области Бардо¹ (сколь бы странной она не казалась).

«Книга мертвых» говорит о первичности души, что крайне важно, ибо это единственное, в чем жизнь нас не убеждает. Нам, окруженным разными вещами, некогда думать о том, что есть «душа»². «Согласно буддистским представлениям, человеческая душа преходяща, иллюзорна и лишена подлинной реальности». [2, с. 9].

Именно душа, наделенная творческой энергией, устанавливает различия между метафизическими понятиями.

С этой глубокой психологической истины и начинается «Книга мертвых». Она - не описание погребального обряда, а система наставлений для умершего, путеводитель по области Бардо с её меняющимися видениями, среди которых душа пребывает в течение 49 дней с момента смерти человека до его нового рождения. Если внимательно читать «Книгу мертвых» и исходить из вневременности души, то можно без труда понять поучения, с которых начинается эта книга. Наставления «Книги мертвых» напоминают умирающему о его назначении, эти наставления посвящают умершего в жизнь Бардо, готовят его к загробной жизни. Однако загробный мир - это не мир после смерти, а переворот во взглядах умершего, избавление от неведения и мрака, движение к просветлению и освобождению, к выходу за пределы всякой данности (вещности) «Книга мертвых» описывает процесс посвящения, цель которого вернуть душе божественную сущность, утраченную ею с физическим рождением «Душа (или индивидуальное сознание)» не только не ничтожна, но она и есть Сияющее Божество. Запад или считает такое заявление опасным, или бездумно принимает его. Важный урок, который дает «Книга мертвых»: она открывает умирающему глубочайшую истину, согласно которой даже боги не что иное, как сияние и отражение нашей собственной души» [2, с. 12-13].

Размышляя о земной жизни и о душе, мы неизменно возвращаемся к теме смерти. Для нас, буддистов, очень важно вначале говорить о страданиях. Вспомните, что первая благородная истина Будды - это истина страдания. В тибетском буддизме есть обстоятельные объяснения, почему именно так. Одним из величайших человеческих страданий является мысль о предстоящей смерти. Так что же такое смерть? В нашем обыденном представлении – остановка сердца, дыхания и есть смерть. С буддистской же точки зрения это не так. «Смертью называется тот момент, когда сознание полностью отделяется от тела. И это относительно длительный процесс, если смерть наступает естественным образом. При внезапной смерти все процессы происходят стремительно. А тот промежуток времени, который проходит между смертью и следующим перерождением, называется Бардо. Максимальный срок состояния Бардо 49 дней. Можно сказать, что после 49 дней умершей переродился в живое существо на Земле или в другом мире. После каждые

¹ Бардо(тиб.; санскр. – антарабхава – «промежуточное состояние»). – Обычно этот термин подразумевает промежуточное состояние между смертью и последующим рождением. «Буддизм. Словарь» Москва, издательство «Республика» 1992, с. 44.

² Душа – термин, употребляемый иногда в качестве синонима термина психика. Этим понятием в истории философии выражалось воззрение на внутренний мир человека, отождествляемый в идеализме с особой нематериальной субстанцией. В представлениях первобытных людей Д. рассматривалось как нечто материальное (кровь, дыхание и т.п.). В религии под Д. понимается некая бестелесная, бессмертная нематериальная сила, имеющая самостоятельное, независимое от тела существование в «потустороннем» мире. «Философский словарь» Москва. Издательство Политической литературы 1987, с. 137.

семь дней наступает короткая смерть, то есть, все описанные ощущения будут каждый раз переживаться заново до тех пор, пока не появится состояние ясного света». [1, с. 6, 12].

Геше Чжампа Тинлей советует: «И если вы хотите помочь умершему, то каждые семь дней после смерти человека желательно заказывать соответствующие службы в хуруле, самим читать молитвы и мантры по умершему. А на 49 день следует провести обширную духовную практику с щедрыми подношениями. Все это поможет умершему, он пишет: «В состоянии Бардо энергетическое тело питается запахами, а не привычной для живых грубой пищей. В это время вы читаете молитвы для умершего человека и всех существ, находящихся в состоянии Бардо.» [1, с. 13].

«Книга мертвых» описывает процесс посвящения, цель которого – вернуть душе божественную сущность. В соответствии с этим, описанное в «Книге мертвых» посвящение представляет собой ряд ослабевающих пульсаций, завершающихся новым рождением.

Согласно учению «Книги мертвых», в любом из состояний Бардо индивид имеет возможность достичь Дхарма¹ – Кайи, преодолев четыре склона горы Меру, при условии, что его не собьет с пути «тусклый свет»... Говоря другими словами, умерший должен отчаянно сопротивляться велениям разума – как мы его понимаем – и избавиться от господства своего «я», которое разум считает сакральным. На практике это означает полное подчинение объективным психическим силам со всеми вытекающими последствиями, своего рода символическую смерть, которая соответствует в «Сидпе Бардо» Страшному Суду. Такая смерть символизирует конец сознательного, рационального, морально ответственного существования и добровольное подчинение тому, что в «Книге мертвых» называется «кармическими видениями». «Кармические видения» порождаются верой в фантастический, крайне иррациональный мир, который не выводится из разума и не согласуется с ним, а является плодом свободного воображения.

Возможно, удел истины – приносить людям разочарования, но, читая «Книгу мертвых», буквально ощущаешь ее достоверность. Как неожиданно обнаружить загробное существование. Истинное просветление умерший испытывает не в конце Бардо, а в его начале, в момент смерти, после чего начинается погружение в область иллюзий и неведения завершающаяся новым рождением в физическом мире. Духовная вершина достигается человеком в момент завершения жизни; следовательно жизнь – есть средство для достижения высшего совершенства; именно она порождает карму, открывающую умершему возможность обрести извечный свет Пустоты.

Пребывание в Бардо не связано ни с вечным блаженством, ни с вечными муками: это нисхождение в очередную жизнь которая приближает человека к его конечной цели, высочайшему завершению его трудов и стремлений в период земной жизни. Трудно не признать возвышенный и героический характер этой точки зрения, который обоснован в «Тибетской книге мертвых».

Литература

1. Геше Чжампа Тинглей. Смерть. Жизнь после смерти. Пхова. Элиста: Джангар, 1995.
- 2 Тибетская книга мертвых. Пер. с англ. Спб: Изд-во Чернышева, 1992.

¹ Дхарма – (санскр.), Дхамма (пали) – чрезвычайно важный и многозначный термин не только буддизма, но и всей инд. философии. Палийский термин употребляется в основном школой тхеревада, санскр. – в школах махаяны. Санскр. форма слова «дхарма»- производная от арийск. корня dhā – утверждать, поддерживать, защищать; переводиться как «система», «доктрина», «религия», «добродетель», «моральное качество», «долг», «справедливость», «закон», «образец», «норма», «идеал», «истина», «форма», «условие», «причина», «порядок мироздания». «Буддизм. Словарь» Москва, издательство «Республика» 1992, с. 119.

ОЦЕНКА ПРИМЕНЕНИЯ КАЛМЫЦКИХ НАЦИОНАЛЬНЫХ ИГР В ПРОЦЕССЕ ПОДГОТОВКИ УЧАЩИХСЯ МЛАДШИХ КЛАССОВ К СДАЧЕ НОРМ КОМПЛЕКСА ГТО

***Аннотация:** Был разработан комплекс калмыцких национальных игр различной направленности, который включал в себя игры на развитие физических качеств. Доказано, что разработанный комплекс подвижных игр различной направленности для младших школьников оказался эффективным, что подтверждается достоверным приростом всех показателей тестовых упражнений в экспериментальной группе по отношению к контрольной. Также данный комплекс позволил в полном объеме развивать те двигательные качества, которые необходимы для успешной сдачи норм комплекса ГТО.*

***Ключевые слова:** калмыцкие национальные игры, учащиеся младших классов, ГТО, уровень физической подготовленности, подвижные игры, физические качества, общеобразовательная программа «Физическая культура», здоровье*

Проблема здоровья школьников в настоящее время приобретает все большую важность: снижается число абсолютно здоровых детей, возрастает число школьников с отклонениями в здоровье. Результаты изучения специальной литературы показывают, что большинство научных работ посвящены решению проблем профилактики и коррекции заболеваний школьников [2, 4].

В марте 2014 года президент России В.В. Путин заявил о том, что, несмотря на прилагаемые усилия по продвижению ценностей здорового образа жизни, сейчас многие дети страдают хроническими заболеваниями, и ситуация с детским массовым спортом серьезно не изменилась в лучшую сторону. Для решения проблемы укрепления здоровья детей российский президент предложил возродить систему комплекса ГТО в современном формате на основе актуальных нормативов, которые будут соответствовать уровню физического развития ребенка [5].

Подвижные игры - одно из эффективных и основных средств физического воспитания, которое широко используется среди всех возрастных групп населения, но особенно среди детей младшего возраста и подростков. Подвижные игры успешно используются в целях физического и духовного развития детей, спортивной подготовки, укрепления их здоровья, повышения работоспособности и организации активного отдыха [1, 3].

Однако вопрос о применении калмыцких национальных игр и их влияние на повышение уровня физической подготовленности школьников младших классов в научной литературе освещен не достаточно полно и, следовательно, требует своего научного изучения и обоснования.

Цель исследования: обосновать эффективность влияния комплексного применения калмыцких национальных игр на подготовку младших школьников к сдаче норм комплекса ГТО.

Для развития физических способностей в экспериментальной группе использовался разработанный комплекс калмыцких национальных игр различной направленности: игры для развития быстроты, выносливости, ловкости, скоростно-силовых качеств, гибкости, силы, игры с метанием мяча (табл. 1).

Таблица 1. Комплекс калмыцких национальных игр различной направленности, применяемых в экспериментальной группе

№ п/п	Виды испытаний (тесты)	Физические способности	Подвижные игры, направленные на развитие физ. способностей для сдачи испытаний
1	Бег 30, 60 м/ Челночный бег 3x10 м	Быстрота	Цаглань гююдж ир, Туулас, хавстан бяртн, Охотник с герлыгой, Хотон кочует, Собери альчики по одному, Загони овец в кошару, Одр болн се, Хурвдгчнь улю
2	Бег 1000 м/ Кросс/ Плавание	Выносливость	Би-цогт-хоп, Аюс-Аю, Кен-шулун, Тогя, Хальмч тогче кевюд, Куут ав, Мёнгн бюс, Цаган болда хялгн
3	Подтягивание/ Сгибание-разгибание рук в упоре лежа/ Подъем туловища из и.п. лежа на спине.	Сила	Кючтя бярдян, Людэ булалдян, Хорма хотон, Шуурхма бярдян
4	Прыжки в длину с разбега/ Прыжки в длину с места	Скоростно-силовые	Эр такагин дялдядн Ангудын урлдан
5	Метание мяча (150 г.)	Скоростно-силовые	Скользкая цель, Кто самый меткий
6	Наклон вперед из положения стоя	Гибкость	Туула, Яман, Дальвах, Хердын Би

Занятия проводились три раза в неделю. Все игры соответствовали темам урока проводимого в контрольной группе. Например: если в контрольной группе была тема «Бег на короткие дистанции», то в экспериментальной группе проводились игры с бегом и развитием еще дополнительных качеств (силы, гибкости, координации) т.д.

Занятия играми проходили по схеме:

- в первой части урока в экспериментальной группе вначале проводилась разминка длительностью от 5 до 7 минут или применялись игры с элементами общих развивающих и строевых упражнений небольшой интенсивности;

- в основной части урока использовались 3 - 4 подвижные игры (1 - 2 высокой и 2 - 3 средней интенсивности), игры подбирались так, чтобы физические качества развивались разные, например:

- сила, выносливость, гибкость;
- быстрота, скоростно-силовые качества, ловкость;
- координационные способности, сила, гибкость.

В заключительной части урока проводилась игра низкой интенсивности. Между играми интервал отдыха составляет 2 - 3 минуты.

В контрольной группе данная методика не применялась, занятия проходили по общеобразовательной программе «Физическая культура» три раза в неделю.

В ходе проведения педагогического эксперимента у детей контрольной и экспериментальной группы были получены следующие результаты тестов (табл. 2).

Таблица 2. Показатели уровня физической подготовленности учащихся младших классов в ходе педагогического эксперимента

Тесты	До эксперимента			После эксперимента		
	КГ $X_{cp} \pm m$	ЭГ $X_{cp} \pm m$	$t_{расч}$	КГ $X_{cp} \pm m$	ЭГ $X_{cp} \pm m$	$t_{расч}$
Бег 30 м (сек)	6,6±0,1	6,5±0,1	0,70	6,4±0,1	6,0±0,1	2,83

Бег 1000 м (мин)	6,1±0,9	6,3±0,5	0,20	6,0±0,8	4,7±0,4	4,30
Подтягивание на перекладине (кол-во раз)	3,6±1,4	3,7±0,8	0,06	3,8±1,4	7,0±0,4	2,20
Наклон вперед из и.п. стоя (см)	5,8±0,4	6,0±0,3	0,40	7,8±0,7	9,7±0,5	2,75
Прыжок в длину с места (см)	121,0±3,1	118,0±6,0	0,45	133,2±3,2	143,5±5,0	2,42
Поднимание туловища из и.п. лежа на спине (кол-во раз)	32,9±0,9	33,9±0,9	0,82	34,8±0,8	39,6±1,7	2,55
Челночный бег 3х10 м (сек)	9,5±0,1	9,1±0,2	1,79	9,4±0,2	8,7±0,15	2,8
Метание мяча весом 150 г (м)	15,1±3,3	16,0±2,5	0,21	17,7±1,7	23,4±1,8	2,3

Как видно из таблицы 2, до эксперимента между испытуемыми контрольной и экспериментальной групп не было достоверных различий в результатах тестов (при $p \geq 0,05$).

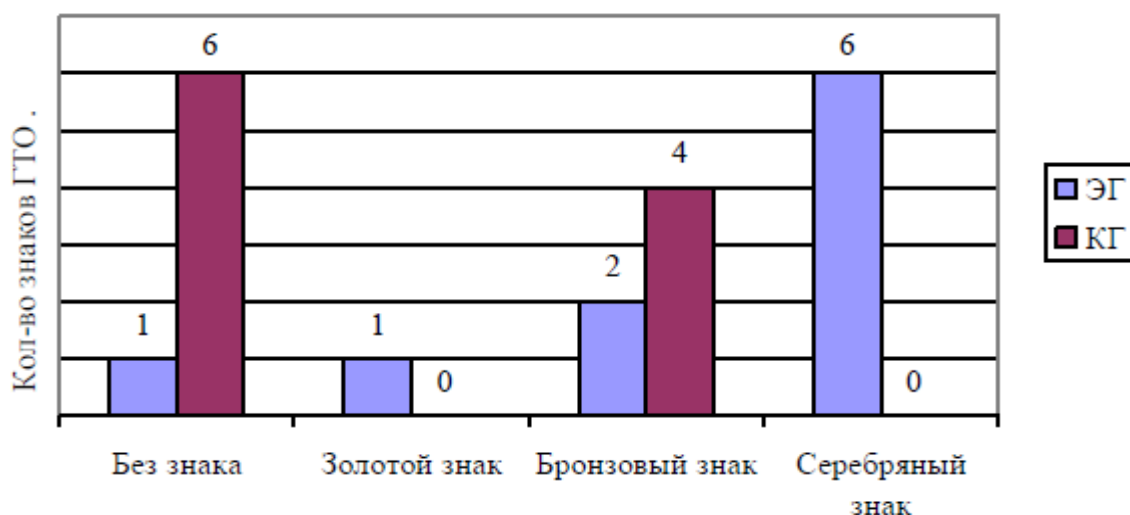
После проведения педагогического эксперимента при повторном тестировании у контрольной и экспериментальной групп выявлены достоверные различия по результатам испытаний. Темпы прироста уровня физической подготовленности контрольной и экспериментальной групп за время проведения эксперимента представлен в таблице (табл. 3).

Таблица 3. Прирост показателей физической подготовленности учащихся младших классов после педагогического эксперимента

Тесты	Темпы прироста (в %)	
	ЭГ	КГ
Бег 30 м (сек)	7,69	3,03
Бег 1000 м (мин)	25,4	1,64
Подтягивание на перекладине (кол-во раз)	89,19	5,5
Наклон вперед из и.п. стоя (см)	61,66	34,48
Прыжок в длину с места (см)	21,61	10,08
Поднимание туловища из и.п. лежа на спине (кол-во раз)	16,81	5,78
Челночный бег 3х10 м (сек)	4,40	1,05
Метание мяча весом 150 г (м)	10,63	17,22

По итогам педагогического эксперимента у детей экспериментальной группы произошел большой прирост по сравнению с контрольной группой по всем тестовым показателям (при $p \leq 0,05$).

Апробация комплекса калмыцких национальных игр различной направленности показала, что его применение способствует развитию физических качеств у младших школьников, а также успешной подготовке к сдаче норм комплекса ГТО.



Соотношение учащихся, подготовленных к выполнению нормативных требований ГТО

Как мы видно из представленной диаграммы, процент учащихся, готовых к выполнению нормативов комплекса ГТО, в экспериментальной группе в два раза выше, чем у контрольной группы. Это подтверждается выполнением экспериментальной группой тестовых испытаний на «бронзу» - 2 человека, «серебро» - 6 человек, «золото» - 1 человек. В то время как в контрольной группе были получены следующие результаты: всего 4 человека выполнили на «бронзу» и 6 человек не получили знака отличия.

Таким образом, анализ полученных результатов подтверждает эффективность применения комплекса калмыцких национальных игр на уроках физической культуры у младших школьников для сдачи норм ГТО. Это подтверждается достоверным приростом всех показателей тестов.

Выводы

1. Нами был разработан комплекс калмыцких национальных игр различной направленности, который включал в себя игры на развитие физических качеств: быстрота, выносливость, ловкость, сила, гибкость.

2. В ходе педагогического эксперимента было доказано, что разработанный комплекс калмыцких национальных игр различной направленности для младших школьников оказался эффективным, что подтверждается достоверным приростом всех результатов контрольных тестов в экспериментальной группе по отношению к контрольной. Также данный комплекс позволил в полном объеме развивать те двигательные качества, которые необходимы для успешной сдачи норм комплекса ГТО.

3. Результативность выполнения нормативов комплекса ГТО II ступени детьми младшего школьного возраста имеет положительные результаты у экспериментальной группы. Результаты сдачи детьми экспериментальной группы нормативов комплекса ГТО оказались выше и результативнее чем у контрольной группы. В экспериментальной группе нормативы на золотой знак ГТО выполнил 1 человек, «серебро» - 6 человек, бронзовый знак - 2 человека. В контрольной группе «серебра» и «золота» отсутствуют, на бронзовый знак отличия выполнили нормативы 4 человека.

Литература

1. Ашмарин, Б. А. Педагогика физической культуры / Б. А. Ашмарин. - СПб.: ЛГОУ им. А.С. Пушкина, 2009. - 353с.

2. Бурлыков В.Д. Физическое воспитание учащихся общеобразовательных школ Республики Калмыкия на основе мониторинга их физического развития и физической подготовленности: монография / В.Д. Бурлыков. - Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2014. – 108 с. – ISBN 978-5-91458-146-3

3. Былеева, Л. В. Подвижные игры: учебник / Л. В. Былеева, И. М. Коротков. - М.: Физическая культура, 2006. - 288 с.

4. Калдариков, Э.Н. Мониторинг физического развития и физической подготовленности учащихся школьного возраста / Э.Н. Калдариков // Учёные записки университета им. П.Ф. Лесгафта. – 2014. – № 11 (117). – С. 62-66.

5. Корольков, А. Н. Нормативы физкультурного комплекса «Готов к труду и обороне» как показатель изменения состояния здоровья населения / А. Н. Корольков, Г. Н. Германов // Физическая культура: воспитание, образование, тренировка. - 2017. - №1. - С. 8-10

О.Н. Болдырева
г. Элиста, Россия
Синьминь Бай
г. Хух-Хото, Китай

ХУБИЛАЙ-ХАН – «УЧИТЕЛЬ С КРАЯ СВЕТА»

Аннотация: *Личность основателя монгольской династии Юань в Китае Хубилай-хана известна, хотя его затмевает знаменитый дедушка – Чингисхан. Вокруг личности Хубилай-хана достаточно мифов и легенд, как в Китае, так и среди других народов Азии и Европы. История сохранила многочисленные картины хана на полотнах разных народов, которые были переданы при дворе Хубилай-хана. И везде художники по-разному смотрят на него, что трудно свести к общему знаменателю, который является символическим для первого императора династии Юань – сложного, неоднозначного и противоречивого человека. Несмотря на то, что данная статья носит, в общем, информационный характер, однако мы можем узнать из нее мнения разных исследователей о личности хана Хубилая, например, персидского историка Рашид-ад-Адина, американского писателя Фрэнсис Вудман Кливза и др.*

Ключевые слова: *Хубилай-хан, международные культурные контакты, налоговая система, преимущества, культура, монголы.*

Хубилай-хан (23 сентября 1215 — 18 февраля 1294 гг.) жил в золотой век Монгольской империи. Когда он родился, монголы начали расширять свою территорию. Ко времени его взросления монгольская территория распространилась далеко на север и запад. В самый славный период в монгольской истории (и даже в европейской истории) Хубилай-хан и его дедушка Чингисхан, несомненно, были самыми известными монголами. Исторические труды свидетельствуют о том, что Хубилай старательно изучал науку, особенно военную. В семье Чингисхана он был известен как интеллигентный и проницательный, за что его с юности называли Хубилай-Сечен (мудрец). Хубилай не смог предотвратить развал империи, но стал основателем монгольского государства в Китае – империи Юань, куда входили Монголия, Маньчжурия, Восточный Туркестан, Тибет и Корея, которыми он правил 35 лет [4. С. 72].

История Евразии началась с монгольского народа. В течение первых десятилетий XIII в. Монголы продолжали войны за построение крупнейшей в истории империи мира. Территория Монгольской империи простиралась от Корейского полуострова до запада России, на юге – от Мьянмы до Ирака. Монгольская армия нанесла удар по всей нынешней Польше и Венгрии. Затем монголы уничтожили самую могущественную династию в мире: династию Аббасидов, управлявшую Ближним Востоком и Персией, царствами Цзинь и Южная Сун, царством Хуалазимо в Центральной Азии и др. В течение десятилетий монголы правили большей частью Евразии и угрожали другим областям. Хотя Монгольская империя просуществовала менее века, она тесно связывала Европу и Азию, начиная эпоху обширных контактов и частых взаимодействий между Востоком и Западом.

Когда власть монголов над завоеванными территориями стабилизировалась, они не запрещали контакты с иностранцами. Несмотря на то, что монголы никогда не отказывались

от своих попыток править миром, они по-прежнему с энтузиазмом относились к иноязычным, и даже к тем из царств, которые еще не завоевали. Они поощряли и облегчали путешествие по обширным регионам Азии под властью монголов. При монгольском правлении многие европейские купцы, ремесленники и послы впервые приехали в Китай. Азиатские товары поступали в Европу через торговые маршруты, и последующий европейский спрос на эти товары подогревал европейский энтузиазм по поводу маршрутов в Азию. Таким образом, монгольская эпоха косвенно породила XV столетие в Европе для исследования мира, которое достигло своего пика. Благодаря монголам были обнаружены маршруты до Азии, которые обходили мыс Доброй Надежды, в отличие от пути Х. Колумба из Запада в Индию.

Тем не менее, достижения Хубилай-хана выходят далеко за рамки простого соединения Европы и Азии. Фактически, он управлял большей частью завоеванных ими территорий. С помощью ханьских, персидских и турецких советников и ханьских управляющих он постепенно завершил переход от завоевателей к правителям. Хубилай создал правительство и бюрократию, налоговую систему и дал крестьянам, пастухам и феодалам преимущества. Поскольку большинство монгольских ханов были более терпимы к иностранным религиям, преследование одной религиозной секты редко происходило в районах, где доминировали монголы. Некоторые монгольские правители поощряли развитие различных коренных культур и поддерживали творческую деятельность художников, писателей и историков. Китайская драма, персидская история и тибетское буддийское искусство и архитектура процветали во время монгольского правления.

Тем не менее, темная сторона монгольского правления не может быть проигнорирована. Их армия сделала некоторые оккупированные районы бесплодными, поэтому для их восстановления потребовались годы или даже десятилетия. Они жестоко и беспощадно уничтожали сопротивление. Персидский историк XIII в. Рашид-ад-Адин описал монгольские убийства, грабежи и опустошения: «В определенной битве богатый мир стал бесплодным, земля стала бесплодной, и большинство живых было мертво»[6. С. 266]. Современные писатели также часто критикуют монголов с таким же резким тоном: один из них Фрэнсис Вудман Кливз считает, что монголы опустошили придворную жизнь китайцев и что монголы «принесли насилие и разрушения во все аспекты Китая»[1. С. 167]. Они «не знают о культурной ценности Китая и не доверяют его влиянию на китайскую цивилизацию и поэтому не могут выполнять тяжелую задачу по управлению Китаем»[5. С. 78].

К сожалению, поскольку у монголов был собственный письменный язык до времен Чингисхана, они как победители едва ли оставили нам какие-либо записи об их войне и их правлении Монгольской империей. Поэтому письменных материалов на монгольском языке в XIII в. Очень мало, и наши знания о них, основанные, главным образом, на истории людей, которых они победили: китайцы, персы, корейцы, армяне, арабы и т. Д. Поэтому, возможно, их называют жестокими. Конечно, некоторые историки, которые описывают жестокость монголов, не все правы. Поэтому Хубилай-хан изучал древние китайские писания, особенно конфуцианские каноны, которые были посвящены проблемам правительства.

Одновременно он проявил интерес к китайскому законодательству во времена династии Тан – династии не китайского происхождения, правление которой считается «золотым веком» китайской культуры. Прежде чем вступить на престол, Хубилай поручил китайским конфуцианским ученым Яо Шу и Сюй Хань разработать законы, регулирующие управление Китаем, которые были опубликованы сразу после его вступления на престол.

Первые законы Хубилай-хана были представлены в сборнике «Чжан-дин тяо-гэ», разработанном Яо Шу - «Кодифицированные правила, установленные в ходе переговоров». Этот кодекс, написанный в 1262 г., подробно объяснял положения, регулирующие управление населением в Китае. Затем, в 1264 г., вышел в свет Синг-дин Тяо-ге - «Новые кодифицированные правила», в 1271 г. - «Шаньшэньчжэнь цзу-дин тиа-ге» - «Кодифицированные правила, сообщенные императору и утвержденные правительством», в

1291 г. - «Чи-юань Син-гэ» - «Новые правительственные правила Чи-юаня» и другие кодексы.

Литература

1. Cleaves F.W. The Secret of the Mongols. Cambridge and London: Published for the Harvard-Yenching Institute by Harvard University Press, 1982.
2. Бартольд В. В. Рецензия на книгу: E. Blochet, Introduction a l'histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid ed-Din (1910) // Бартольд В. В. Сочинения. – М., 1973. – Т. VIII: Работы по источниковедению. – С. 295 – 296.
3. История Востока (в 6 т.). Т. II. Восток в средние века. М., 2002.
4. Кадырбаев А.Ш. Хубилай-хан – завоеватель или объединитель Китая? // Общество и государство в Китае, 2009. С. 56-75
5. Китайский источник о первых монгольских ханах. Нагробная надпись на могиле Елюй Чу-Цая. М., 1965.
6. Рашид ад-Дин Сборник летописей / Пер. с перс. О. И. Смирновой, редакция проф. А. А. Семенова. – М., 1952.
7. Россаби М. Золотой век империи монголов / Пер. с англ. С. В. Иванова. – СПб, 2009.
8. Храпачевский Р. П. Военная держава Чингисхана. – М., 2005.
9. Чулууны Далай. Монголия в XIII-XIV веках. М., 1983.

Н.Н. Гончарова
г. Одинцово, Россия

О СЕМИОЗИСЕ КАТА ВОСТОЧНЫХ ЕДИНОБОРСТВ В СВЕТЕ ЯВЛЕНИЙ ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация: *Статья посвящена семиозису ката восточных единоборств. Рассматриваются параллели с явлениями западной культуры. Показано, что религиозный обряд, лежащий в основе ката, получает более глубокое обоснование при сопоставлении с практикой коанов, танца, фактами античной мифологии и христианства и даже анаграммами Фердинанда де Соссюра. Ката, как и коаны, служат делу освобождения человека, что роднит их с христианским очищением. Движения ката могут быть сближены с критскими играми с быками, в основу которых положена идея смерти и возрождения. Особое внимание уделяется ката Хангэцу.*

Ключевые слова: боевые искусства, ката, Хангэцу, танец, коан, миф, христианство.

Ката каратэ, по утверждению Ричарда Кима, основаны на религиозном обряде: практика формальных упражнений, состоящая в противоборстве с самим собой, позволяет одержать победу над своим «Я». Так, самая продвинутая ката стиля годзю-рю (япон. «твердая и мягкая школа»), супаримпэй (окинавское прочтение китайских иероглифов, означающих ‘сто восемь’), как утверждает мастер Морио Хигаонна, связана, по одной из теорий, с буддийской «доктриной о 108 земных желаниях или страстях человека» [11, с. 208]. В ката японского фехтования под названием дзикишинкагерю но ходзо ‘ходзо’ обозначает «избавление от всех пагубных привычек и наклонностей, приобретенных с рождения, и восстановление в своем неизменном состоянии изначально чистого и излучающего свет тела» [8, с. 102]; последнее, скорее всего, соответствует Изначальному Лицу (Истинному «Я») дзена [Там же]. Состояние, однажды испытанное мастером Согеном Омори, при котором «все центробежные и центростремительные силы... пришли в... нулевое равновесие», «состояние невесомости», служит примером преодоления границ

дуалистического релятивизма. Аналогичную цель преследуют в практике коанов, особенно нанто, кодзо и коанах «последнего слова» [Там же], — вероятно по этой причине ката называют коанами каратэ; формальные упражнения, по словам А. М. Горбылева [4], подобно коанам, «фиксируют озарение», но «не в словах, а в движениях». Тайванский мастер Хун И-сян считает, что «багуачжан следует объяснять не словами, а практикой. Слова накладывают суровые ограничения, которые отсутствуют в самом искусстве» [11, с. 119], что соответствует установке дзена. Однако нечто подобное «состоянию невесомости» встречается, например, в поэтическом языке. Речь идет о сосюрловском законе парности, согласно которому каждому гласному звуку соответствует противогласный; то же касается и согласных звуков. По мнению Юлии Кристевой, эта «ничтожащая негативность» родственна суньяваде в буддизме [2, с. 384]. Вместе с тем для мастера Согена Омори занятия фехтованием, при которых «дзен познается на уровне “тела”», укрепляют связь первого с повседневной жизнью (нивелируя, таким образом, «излишнюю концептуальность») [8, с. 103].

В формах багуачжан, боевого искусства «восьми триграмм», воплощен, как утверждает ученик мастера Хуна, «китайский миф о сотворении космоса. В начале я неподвижен; здесь есть только дао. Первым движением я поднимаю руки над головой; затем я развожу их в стороны и опускаю вниз, очерчивая две половины великого круга; это расщепление космоса на два элемента — ин и янь. Так я начинаю двигаться. Выполняя движения ин и янь, я становлюсь частью бесконечных изменений, составляющих жизнь космоса» [11, с. 119]. Согласно исследованиям А. А. Долина, схемы формальных упражнений обычно соответствуют таким сакральным фигурам, как «квадрат, круг, спираль, “монада” Инь – Ян, или их частям, вариациям»; количество движений — «магическим числам: 3, 12, 27, 36, 72, 108 и т. Д.» [6, с. 196], а движения «вперед-назад, вправо-влево... смена высоких и низких стоек, прыжков и падений» — «идее борьбы начал Инь и Ян» [Там же, с. 194]. Так, например, анализ первой из четырех тао «бирманской модификации южно-китайской школы Чой мастера У Таунг Дина» [Там же, с. 263] показал, что четыре поверженных противника расположены «по линии “границы Инь-Ян” в предполагаемом кругу-монаде, образованном радиусом действия тао, т. Е. в зоне действия Великого предела (Тайцзи)» [Там же, с. 265]. Рассуждая о том, почему во всех ката стиля Сетокан, за исключением двух ката, употребляются по два движения с ки-ай, а не больше, мастер Коусаку Йокота, аналогичным образом, приходит к следующему выводу: в каждой ката отражены японские концепции *omote* ('передний') и *ura* ('задний'), или ин и янь; первый ки-ай следует в конце передней (первой) части ката, а второй — в конце всей ката в целом [15]. Все это вписывается в легенду о «сверхъестественном происхождении» формальных упражнений как «послания богов, которые... указали людям путь физического и духовного восхождения» [6, с. 198].

Смена направления в ката вызывает в памяти основной элемент критской игры с быком, сальто, в которой бык изображал Минотавра, а кувырок... над ним символизировал умирание-возрождение. <...> ...“Плоский” поворот даст “смерть вообще”...» [10, с. 58]. Вслед за Дэвидом Джонсоном можно сказать, что «ката — это повесть о том, как уйти и вернуться, обретя в странствиях новую силу» [5, с. 34]. С точки зрения психоанализа, происходит обмен «своего эго с Шивой или Буддой... смещение психологического центра личности... к безличному не-эго, которое теперь переживается как постоянная “Основа” личности» [9, с. 487]. По словам Максимилиана Волошина, «музыка и танец — это старое и испытанное религиозно-культурное средство для выявления душевного хаоса в новый строй» [Цит. По кн.: 10, с. 13].

Тема «ухода и возвращения» раскрывается в новозаветной притче о блудном сыне (Лк. 15:11–32), «главной притче Иисуса, посвященной покаянию и любви Божией» [7, с. 333], которая, по словам митрополита Илариона (Алфеева), «является сокращенным изложением всего Евангелия» [Там же, с. 337]. Согласно интерпретации, приписываемой Иоанну Златоусту, пение и танцы, засвидетельствованные старшим сыном, — это «радостное

торжествование и хоровод Церкви»: Бог «устроил трапезу для... (младшего сына) и чаши наполнил, и верных созвал на пир, и Ангелов заставил танцевать, и устроил странное сопиршество Неба и Земли», которое сближается со встречей Жениха, сопровождаемой танцами и радостью [Цит. По кн.: 1, с. 52–53]. По словам о. Кадоваки, покаяние, проповедуемое Иисусом Христом, предусматривает «полное обращение человека», «решительный поворот в направлении абсолютно новой реальности, к “Царству Божьему”»; вторым этапом очищения служит «примирение с другими людьми и со всей вселенной» [8, с. 39]. Освобождение в дзене (достигаемое работой с коанами разной степени сложности) имеет аналогичную структуру: «объединив свое сознание и тело в практике “Му”, ученик побуждает себя к осознанию своего Изначального Лица» и затем полностью преодолевает «сохранившиеся аспекты дуалистического релятивизма» [Там же, с. 40]. Различие заключается в направлении очищения: в христианстве оно происходит «“от разума к телу”», а в дзен — «“от тела к сознанию”» [Там же, с. 41].

Рассмотрим конкретный пример, ката каратэ Хангэцу (япон. ‘полумесяц’), которую называют «самой загадочной из всех ката стиля Сетокан» [15, р. 113]; старые мастера, например Хидэтака Нишияма и Кэйносукэ Эноэда, выполняли ее в качестве демонстрационной [Ibid.]. Этот формальный комплекс встречается во всех стилях и, по словам мастера Йокоты, является «недостающим звеном» между стилем Сетокан и окинавским наха-тэ [Ibid.]. По мнению американского исследователя Роба Редмонда [14], Хангэцу, возможно, связана с китайским народным танцем, в котором заложена идея приливов и отливов, повторяющихся с периодичностью в 13 суток: первоначальное (окинавское) название ката — Сэйсан или Сэйшан ‘тринадцать’; в наха-тэ она носит название «тринадцать шагов» или «тринадцать ладоней или техник». Эмбу-сен (диаграмма) Хангэцу представляет собой крест. Его простота, призвана, по мнению мастера Йокоты [15, р. 114], «подчеркнуть значение какой-то техники, обычно одной или нескольких стоек», в данном случае — хангэцу-дачи. «Округлая траектория, напоминающая одну из фаз ночного светила» [3], и крест вызывают в памяти структуру мандалы; вспоминается и пасхальный танец под названием пелота, исполнявшийся деканом и канониками в Осерском соборе приблизительно с XI века. Этот танец, состоявший в передаче пелоты (шара) и вращении держащего его вокруг себя, связывался с лабиринтом, изображенным на полу церкви; а шар — с представлением об Иисусе Христе как о «Солнце Справедливости» [1, с. 120]. Примечательно истолкование известной кносской фрески с быком, предложенное Ч. Гербергером: сальто солярного царя символизирует календарный цикл; он «проходит через “врата” священных рогов, вступая в посмертное единение с Великой богиней... перед быком, к возрождению, которое символизируется другой женской... фигурой позади быка. <...> [Бык] символизировал царя прибывающего года, умиравшего в летнее солнцестояние» [13, с. 339]. На Малекуле приношение в жертву кабана, связанного с Пожирающей Матерью, поднимает его владельца «до уровня того, кто является уже не потенциальной жертвой, но самим обладателем власти над смертью... <...> ...Клыки символизируют... прибывающую и убывающую луну, а расположенное между ними черное тело кабана — “новую” или “черную”, незримую луну в период ее кажущейся смерти [9, с. 576, 578]. Форма рогов и клыков повторяет, в известной мере, пси-образный жест Великой богини, сохранившийся в искусстве Русского Севера, например, в изображениях Макоши [13]. Воздетые к небу руки, по истолкованию Б. А. Рыбакова, символизируют просьбу, обращенную к божеству, а опущенные руки «указывают на землю, как бы оберегая то, что уже появилось на ней» [12, с. 544]. Похожий на Хангэцу формальный комплекс на юге Китая, в частности в стиле богомола, носит название «ладони четырех врат»; различие заключается в том, что в последнем поворот осуществляется между яма-камаэ и моротэ-гедан-шуту-учи [14]. В поэтическом языке аналогом закладываемого животного служит слово-тема, которое Жан Бодрийяр предложил называть анатемой, термином, обозначающим и «посвящаемый предмет... и приносимую жертву» [2, с. 329].

Поворот для принятия стойки кокуцу-дачи напоминает движение змеи (как и, в известной степени, яма-камаэ, — расправляющую капюшон кобру, а выдвинутые указательные пальцы в иппон-кэн — ее глаза). Последнее движение ката, гэдан-моротэ-тэйшо-укэ, ассоциируется к раскрытой пастью. Можно с осторожностью предположить, что имеется в виду символ уробороса. В культуре Крита одна или две змеи служили «символом солярного царя зимы, который умирает и возрождается в зимнее солнцестояние. <...> Триадичность грифона символизирует власть Великой богини над трехсезонным годом древних» [13, с. 339].

Литература

1. Акиндинова Т. А., Амашукели А. В. Танец в традиции христианской культуры. — 2-е изд., испр. И доп. — СПб.: Издательство РХГА, 2015. — 239 с.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. — 2-е изд. — М.: Добросвет, КДУ, 2006. — 389 с.
3. Вихман В.-Д. Школа каратэ-до. Искусство ката (выпуск 2); пер. с нем. — М.: Советский спорт, 1991 (IV кв.). — 9 л.
4. Горбылев А. М. Ката — коаны каратэ [Электронный ресурс]. — 2014. — Режим доступа: <https://superkarate.ru/>.
5. Джонс Д. Традиционные боевые искусства Японии: путеводитель по системам и школам обучения; пер. с англ. А. Блейз. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. — 272 с.
6. Долин А. А. КЭМПО — истоки воинских искусств. — М.: Изд-во Ипполитова, 2008. — 704 с.
7. Иларион (Алфеев). Иисус Христос. Жизнь и учение: в 6 кн. — Кн. 4: Притчи Иисуса. — 2-е изд. — М.: Общецерковная аспирантура и докторантура; Познание; Изд-во Сретенского монастыря, 2019. — 608 с.
8. Кэмпбелл Дж. Мифический образ; пер. с англ. К. Е. Семенова. — М.: АСТ, 2002. — 683, [5] с. — (Philosophy).
9. Кадоваки К. Дзен и Библия; пер. О. Корнеева. — М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — 220 с.
10. Маликов Е. В. Миф и танец. Опыт занимательной герменевтики: научная монография / под ред. М. С. Кухта. — М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. — 304 с.
11. Рейд Г., Кроучер. М. Путь воина: парадокс боевых искусств; пер. с англ. Д. Воронина. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. — 272 с. — (Боевые искусства).
12. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М.: Академический проект, 2013. — 627 с. — (Древняя Русь: Духовная культура и государственность).
13. Фомин В. П. Первоосновы посвящения. Истоки йоги и начала эзотерической философии в архаических традициях. — М.: Индрик, 2008. — 502 с.
14. Redmond R. Kata: the folk dances of Shotokan. — 4th ed. — 2008.
15. Yokota K. Shotokan myths: the forbidden answers to the mysteries of Shotokan karate. — 2nd ed. — Frankfort, IN: Azami Press, 2015. — 141 p.

Дагийраазайн Нямдорж
г. Улан-Батор, Монголия

ТРАДИЦИЯ И РЕФОРМА ГОСУДАРСТВЕННОГО ФЛАГА МОНГОЛЬСКОГО БОГДОХАНСКОГО ГОСУДАРСТВА¹

¹ Дело в том, что должным было написание «Монголии», однако в целях разграничения с современным названием, в заглавии было использовано название по форме государственного строя того времени. Несмотря на то, что существуют такие названия, как «Многими возведенное Богдоханское Монгольское государство» [Нямбуу, 1993], «Многими возведенное Монгольское государство» [Бямбасүрэн, 2006], наименование «Многими возведенный» является титулом ханским и названием года, но не титулом (названием) государства.

Аннотация. Наиболее ранними изображениями флага, найденными на территории Монголии, является наскальный рисунок, обнаруженный в районе вершины Монгольского Алтая и шелковый флаг, относящийся хуннскому периоду, найденный в погребении хуннской аристократии, расположенном на горе Ноён уул. Кроме того, есть данные источника о существовании пяти цветного флага у хуннского Чжичжи шаньюя. Впоследствии монголы в XIII-XIV веках стали использовать треугольный синий флаг «дарцаг» с 44 язычками, олицетворяющими 44 синих монгольских племени, в центре которого изображалась монгольская святыня - ныряющий белый сокол. Так, кроме государственного флага, был создан военный флаг, каждое военное подразделение получило свой флаг, который имел свое наименование, законом были установлены слова и символы, расположенные на нем.

Ключевые слова. Соёмбо, символика, независимость, молитва поклонения, слог мантры, учение о традиции двоевластия.

Традиция флага у монголов является древней, и самое раннее известное изображение флага относится к периоду бронзового века. Этим изображением является наскальный рисунок «Морьтон баатар» («Конные богатыри»), расположенный на горе близ реки Хар салаа, которая находится в сомоне Цэнгэл аймака Баян-Өлгий [Монгол Алтайн чулуун шастир, 2016, 50-51]. Рисунок, на котором изображены двое: всадник, в одной руке которого находится некий предмет похожий на барабан, на поясе висит что-то наподобие палки или стрелы, и пеший человек с палкой в руке, ведущий коня всадника, был открыт в 1994 году монголо-американо-российской археологической экспедицией. Высказываясь о данном изображении, археологи Д. Цэвээндорж и Н. Батболд отмечали, что «всадник не является простолудином, держит в руке боевое знамя (флаг – прим. автора) того времени и сигнальный барабан, и относится к исполнителям почетных функций, что подчеркивается наличием пешего человека с оружием типа булавы в руке, ведущего его коня, что, в свою очередь, свидетельствует об особом почетном статусе всадника» [2003, 19]. Ученый же С. Дулам писал, «интересно, что этот рисунок безусловно подтверждает, что знамя (флаг – прим. автора) и барабан имеют одну функцию, единый смысл и символику, в основном хранятся у одного человека и им же используются» [Дулам, 2014, 8].

Сравнение описания этого наскального рисунка и пояснений вышеупомянутых ученых показывает, что использование флага у монголов не остановилось на периоде бронзового века, традиции и обычаи, связанные с его водружением и хранением получили

Это можно ясно увидеть из «Петиции маньчжурскому Правительству о приобретении независимости Монголией» от 29 декабря 1911 года, в которой было сказано о том, чтобы «... оставить названием государства название Монголия» [Монголын ард түмний 1911 оны Үндэсний эрх чөлөө, тусгаар тогтнолын төлөө тэмцэл, 1982, 170], из «Молнии, отправленной из министерства внутренних дел Монгольского богдоханского государства в министерство внутренних дел Китая» от 1912 года, в которой было отмечено, что «называя государство Монголией» [Там же, 1982, 171]. В «Письме, объявляющем о названии года Монголии «Многими возведенный» от 30 декабря 1911 года подчеркнута, что «когда Временное управление обнародовало приказ о предложении именовании года «Многими возведенный» усердно следуя разрешению, считаем надлежащим записывать название года «Многими возведенный» с девятого числа этого месяца» [Там же, 1982, 121]. Однако некоторые ученые считают, что «Богдо Джебцзундамба хутахта» воссев на ханский престол, первым свои лундэном, распространяющим благополучие, назвал свое государство «Многими Возведенной Монголией» [Бямбасүрэн, Гантулга, 2012, 197]. Такая трактовка произошла из-за того, что эпитет «Многими возведенный», употребленный в репозиции перед названием «Монголия» в предложении «Приказ солнечно-светлого Богдохана, распространяющего религию, осчастливливающего все живые существа, многими возведенного властителя Монголии, властвующего над обоими законами,» (дословно «Распространяющего религию, осчастливливающего все живые существа, многими возведенного Монголии властителя, властвующего над обоими законами, солнечно-светлого Богдо-хана») [Дэндэв, 2003, 125], был понят как эпитет (титул) государства. Но в таком случае эпитетами Монголии являются, наряду с «многим возведенной», и «распространяющего религию, осчастливливающего все живые существа» (дословно «Распространяющая религию, осчастливливающая все живые существа, многими возведенная Монголия), что в корне неверно. Однако все это предложение в целом, будучи приказом о распространении благополучия, является титулом Богдо-хана.

дальнейшее развитие. С другой стороны, факт того, что на древке флага, что в руке, находится нечто, похожее на распластанную шкуру животного является доказательством, подтверждающим то, что предки монголов в древние времена изготавливали флаги, привязывая шкуру животного к шесту [Цэвээндорж, Батболд, 2003, 20].

При изготовлении флага в основном полностью снимали шкуру с жеребенка вместе с головой, кожей с ног и копытами, продевали и закрепляли на деревянном древке спинной частью, и устанавливали его в наклонной позиции. Монголы на протяжении долгого времени использовали этот очень величественный флаг, с которого свисали вниз четыре ноги, а хвост и голова были закреплены вдоль древка. Кожа с четырех ног вместе с копытами, свисающая вниз, выглядела весьма могущественно (устрашающе) и этот особенный символ со временем сменился на ткань. Есть данные о том, что до начала XX века дошли в сохранном виде флаги, сделанные из шкуры жеребенка. В Чингисовых знаменных дворцах (храмах) хранились флаги, изготовленные следующими способами: шкуру черного жеребенка вместе с копытами и кожей с ног либо закрепляли спинной частью к деревянному древку, либо закрепляли за древко кожу ног, а остальная шкура свисала, либо шкура жеребенка снималась полностью и на древко надевалась голова, а четыре ноги и хвост свисали. Некоторые из таких знамен находились на хранении в знаменных юртах, а затем и в храмах. Такие флаги, хранившиеся, к примеру, в знаменном храме в сомоне Булган Дорнодского аймака, или в роду флагоносца в Ханхөхий волею времени не дошли до нас [Түдэв, 2002, 5-6].

Свисающие части флага, состоящие из четырех ног, головы, хвоста, называются «гөхөл» (хөхөл) –чуб. Флаг «далбаа» имеет девять чубов, флаг «туг» имеет девять ног, флаг «дарцаг» имеет три ленты, у флага «хиур» же – три треугольных уголка [Түдэв, 1996, 33-34; Жамбалдорж, 2006, 126].

Находка, обнаруженная на вершине Монгольского Алтая, связана с флагом, изображенным на вышеупомянутом наскальном рисунке, относящемся к периоду бронзового века. Данная находка относится к эпохе хунну, обнаружена в кургане хуннской аристократии, расположенной на горе Ноён сомона Батсүмбэр Центрального аймака и представляет собой хуннский шелковый флаг [Руденко, 1962; Цэвээндорж, Батболд, 2003, 20]. Существуют данные источника, что данный флаг является пяти цветным знаменем (флагом – прим. автора) северо-хуннского шаньюя Чжичжи [Сүхбаатар, 1980, 68].

Затем в XIII-XIV веках монголы использовали треугольный синий флаг «дарцаг», имеющий 44 язычка, представляющих 44 синих монгольских племени. В центре флага изображался ныряющий белый сокол, ставший святыней для монгольской аристократии. Существовали флаги, символизировавшие Вечно синее небо, значение вечности в центре данного флага помимо белого сокола передавали и изображения солнца и луны. Данный флаг «дарцаг» по цвету именовали «Синим флагом синей Монголии»¹ [Нямбуу, 1990, 31].

Работу по созданию государственной символики Монголии начал глава буддистов Монголии VIII Богдо Джебцундамба хутахта (1869-1924) до официального провозглашения независимости Монголии мировой общественности, возрождения государственности, которое произошло 29 декабря 1911 года, когда он был провозглашен теократическим правителем и великим ханом Монголии.

¹ «Туг» (знамя) и «далбаа» (флаг) были названиями совершенно разных предметов, однако в настоящее время эти названия стали взаимозаменяемыми и появилось их ошибочное употребление. Название «туг» происходит от слова «туг», означающее пучок волос, косицу, который представлял собой символ почтения и поклонения на обрядах почитания и жертвоприношений, поэтому в основном изготавливался из конского волоса из хвоста или гривы лошади и закреплялся либо на трезубце, либо на древке, увенчанном короной в виде солнца и луны, затем он стал боевым атрибутом, далее трансформировался в государственный символ. «Далбаа» (флаг) являлся военным и государственным символом и изготавливался из целиком снятой или снятой с разрезом шкуры черного или белого жеребенка, которую закрепляли на деревянном древке таким образом, что свисали ноги с копытами. С течением времени и с ходом истории «туг» и «далбаа» претерпели постепенные изменения и стали более совершенными. «Туг» со временем стал олицетворять духовную мощь, а «далбаа» стал государственным символом, шкуры животных и конский волос сменились на ткань, золотую тесьму, позолоченные кисточки, обогатилась символика цвета, формы и образов [Түдэв, 2002, 7].

Летом 1911 года по инициативе монгольских сановников во главе с Сайн ноён ханом Т.Намнансүрэнгом (1878-1919), при поддержке и по приказу VIII Богдо Джебцзундамба хутахты состоялось собрание князей, сановников, чиновников, высших лам четырех аймаков Халхи, на котором обсуждались вопросы, касающиеся путей сопротивления «Политике новой власти маньчжуров» канцелярией ургинского Эрдэнэ -шанцзотбы, путей возрождения независимости Монголии [Батсайхан, 2014, 37]. Почетную и важную работу по созданию государственной символики Монголии курировало Временное управление всеми делами халхаского хурэна, у истоков которого стоял тайно проведенный совет во главе с князьями четырех аймаков Монголии и высшими ламами, по настоянию которых была построена деревянная юрта на северной стороне горы Богд уул.

Приказом VIII Богдо Джебцзундамба хутахты 30 ноября 1911 года было переименовано Временное управление всеми делами халхаского хурэна¹, согласно его приказу, главой назначен был глава чулгана Тушэту-ханского аймака, государственный Засаг-Тушэ-гун Г. Чагдаржав, его заместителем – джанджин Сэцэн-ханского аймака, джун ван Г. Гомбосурэн, временными советниками - джанджин Сэцэн-ханского аймака дзасак, бэйс хошуна Ц.Гомбосүрэн, джун ван Сайн ноён-ханского аймака, дзасак, государственный бэйл Г.Цэдэнсоном, гун Тушэту-ханского аймака, дзасак, тайджи М.Намсрай, да лам Их Шави Г.Цэрэнчимэд. Данное управление в составе шести членов², по сути своей, выполняло функцию Временного правительства и в период своей работы среди многих важных дел таких как, обращение за поддержкой к Российской империи, изгнание Маньчжурского амбана из Их Хурээ, занималось и созданием первых образцов государственного герба, флага и печати государства.

После вручения маньчжурскому амбаню Сандо ультиматума с требованием его изгнания, 1 декабря 1911 года Временное управление всеми делами халхаского хурэна обнародовало воззвание, где отмечалось, что «до многих дошли известия о том, что сейчас маньчжурские и китайские земли погрязли в смуте и Маньчжурское государство близко к распаду, что же касается нашей Монголии, мы изначально были отдельным единым государством, поэтому и сейчас, согласно древним порядкам, будем самостоятельным (сами – прим. автора) государством, не позволим прочим управлять нашими делами и установим новое государство» [Сандаг, 1971, 139], в Их Хурээ был водружен флаг с символом «Соёмбо» [Там же, 1971, 252], а во время церемонии возведения VIII Богдо Джебцзундамба хутахты на престол солнечно-светлого, десяти тысячелетнего Богдо-хана, теократического правителя и великого хана Монголии ему вместе с прочими подарками были вручены печать и другие символы власти.

При создании государственного флага Монголии большое внимание уделили тому, что «у многих государств имеются свои собственные флаги, нам, монголам следует создать свой особенный флаг, отражающий права самовладычества» [Нямбуу, 1979, 18], были даны подробные указания относительно формы, размеров, цвета, символики, надписей на флаге. Таким образом, государственный флаг (Приложение: 01) имел следующий - размеры –

¹ Ранее оно называлось «Управление многих ванов, бэйсэ, гунов, дзасаков, хамбо, шанцзотбы и да-лам» [Батсайхан нар, 2018, 28].

² Этот состав подробно со всеми званиями и чинами упоминается в «Заявлении об изгнании Маньчжурского амбана Их хурээ Сандо, создании Временного управления всеми делами халхаского хурэна и передаче полномочий по управлению государством Временному управлению». В этом заявлении говорится о том, что «сейчас наши монголы стали самостоятельным государством и объявили о провозглашении независимости и прочих действиях во многих соответствующих местах, в том числе и об изгнании бывшего маньчжурского амбана в Хурээ Сандо, и согласно Вашему приказу, Богдо гэгэн, мы, шесть человек принимаем документацию канцелярии амбана вместе с его функциями» [Монголын ард түмний 1911 оны Үндэсний эрх чөлөө, тусгаар тогтнолын төлөө тэмцэл, 1982, 112-113], «мы, шесть человек» является именно тем составом Временного управления, который получил государственные права от маньчжуров. Вскоре в качестве советника в состав управления был введен джанджин Тушэту-ханского аймака, чин ван М. Ханддорж и состав Временного управления увеличился до семи человек, гун Г.Чагдаржав, и его заместитель джун ван Г.Гомбосүрэн занимались руководством, остальные – были советниками.

три ам¹ или 3:1, удлиненной прямоугольной формы, основное полотнище желтого цвета, с тремя красными язычками на стороне напротив черенка, на верхнем язычке начертан слог мантры «Ум», на среднем - «Аа», на нижнем – «Хум», остальные три стороны были окаймлены красным кантом размером в половину ам, в центре флага – на тексте особой молитвы² на успешный исход государственных и людских деяний был расположен символ святости, знак «Соёмбо» на обрамленном лотосе со слогами «Э» и «Бам»³ - вид⁴.

В качестве государственного герба, расположенного в центре государственного флага Монголии, была выбрана высочайшая подпись I Богдо Джебцундамба хутахты дзанабадзара (1635-1723) или символ, обозначающий начало страницы при письме «Соёмбо», созданного в 1686 году на основе индийского письма ланджа.

Предпосылкой выбора этого знака (Приложение: 02) является высказывание I Богдо Джебцундамба хутахты о создании письма соёмбо, в котором отмечалось, что «с точки зрения значения для государственности - создание системы письма явилось символом национальной независимости в противовес маньчжурским захватчикам, символом вечной самостоятельности, в отношении буддийского учения и знатоков монгольского письма того времени - письмо крайне важно, как способное фиксировать слова все трех священных языков: монгольского, санскрита, тибетского» [Шагдарсүрэн, 2001, 129-130]. Данное предсказание сбылось в эпоху правления VIII Богдо гэгэна, Монголия возродила и провозгласила свою независимость и возвела его на ханский престол как религиозного и светского повелителя.

Вообще, при интронизации VIII Богдо Джебцундамба хутахты были учтены такие факты, как:

1. он являлся одним из лидеров национально-освободительной революции,
2. будучи главой буддистов Монголии – он был безусловным духовным лидером для множества верующих,
3. поскольку он интронизировался как перерожденец Ундур гэгэна – потомка Чингисхана, и, несмотря на то, что он был тибетцем, считалось, что он связан с золотым родом,
4. был самым богатым и могущественным на территории Халхи по количеству послушников и крепостных и по своему финансовому состоянию,
5. его не только поддерживали все группы общества Монголии и все слои населения, но и не существовало ни одного сановника, кто бы претендовал наравне с ним на ханский престол» [Болдбаатар, 2003, 162]. Исходя из этого, большое значение придавалось тому, что он возводился на ханский трон как «перерожденец Ундур гэгэна – потомка Чингисхана», о чем свидетельствуют документы того времени.

VIII Богдо Джебцундамба хутахту называли потомком Чинисхана, перерождением I Богдо Джебцундамба хутахты Ундур гэгэн Дзанабадзара как, например, в ультиматуме с требованием изгнания маньчжурского амбана Сяньдо, располагавшегося в Хурээ отмечалось, что «по причине возведения на ханство ламы Джебцундамбы, получившего почитание всей Халхи, возвеличенного нашими сановниками как сын высокородного предка Тушэту хана, который властвует над обоими законами» [Монголын ард түмний 1911 оны Үндэсний эрх чөлөө, тусгаар тогтнолын төлөө тэмцэл (Борьба монгольского народа 1911 года за национальную свободу и независимость), 1982, 111], в благопожелании,

¹ Один ам представляет собой квадрат 70x70 см.

² Ламаадангомбо, Санждансүрэн, Лаймүүданзан [Нямбуу, 1979, 19].

³ «Э» обозначает мудрость, «Бам» - метод.

⁴ Несмотря на то, что существуют косвенные сведения, предоставленные ученым из Внутренней Монголии Цэдэндоржем и должжителем из Монголии Б. Намсраем [Маралмаа, 2011, 50] о том, что «баторов (имеют в виду Галдан Бошокту, Амарсана, Чингунджава - автор) монгольских войск I Богдо гэгэна, имевшего желтый флаг с символом «Соёмбо», боровшихся за независимость, назвали ворами, предателями ханской воли и подавили совместно с маньчжурскими войсками», однако в настоящее время не найдено доказательств, подтверждающих эти сведения.

высказанному чиновником в честь возведения VIII Богдо Джебцундамба хутахты на ханский престол, было подчеркнуто, что «возвели на трон, властвующего над обоими законами, светло-солнечного, десяти тысячелетнего Богдо хана нашего Богдо гэгэна, Многими возведенного в течение многих веков, спасителя Очирдара, благовидно сочинившего сочетание метода и мудрости, нашу вечернюю драгоценность, всеведающего спасение и веру, осчастливливающего все живые существа, распространяющего буддийскую веру, потомка потомка нашего великого монгольского Чингис-хана, перерожденца сыновей Тушэту хана, точно указавшего три времени» [Батсайхан, 2014, 140-141]. Интронизация ламы Джебцундамбы была узаконена в 34 томе «Юридических документов Монголии, установленных приказом» и в первом томе «Закона о ламстве»: «Первое. Лама Джебцундамба является потомком императора Тайцзу Великой Юаньской империи во времена древнего Миньского государства, который переродился в семье халхаского Очирбат Тушэту Сайн хана, явил удивительные деяния распространения буддийской веры, помощи всем живым существам, руководства многими монголами Халхи, примирения маньчжурских и монгольских родов, по причине этого возвести от маньчжурского хана ламу Джебцундамбу как Богдо веры и учения всех живых существ северной стороны, вручить ему золотую печать, грамоту на золотистой бумаге и прочие символы власти, по причине того, что ламе Джебцундамбе, распространяющему буддийскую религию, полную прекрасной мудрости, начиная с первого рождения Ундэр гэгэна, осчастливливающему все живые существа, вручили золотую печать и грамоту на золотистой бумаге, возведя его на ханский трон, добавили к его многим почестям и званиям, используемым долгое время, эпитеты всеведающего спасение и веру, драгоценности Очирдара, да с почестями возведем на великоханский престол ламу Джебцундамбу в обычный день в храме» [2018, 182].

Именно поэтому почетный символ, обозначавший начало страницы письма «Соёмбо», созданного I Богдо Джебцундамба хутахтой и использованный им впоследствии в качестве личной подписи, а затем выбранный государственным гербом Монголии, включенным в государственный флаг и печать его восьмым воплощением, властвующего над обоими законами, возродившего независимость при возведении в великие ханы, имеет большое этическое значение.

При создании символа «Соёмбо» Ундур гэгэн в качестве основы использовал слоговой узор «Нанживандан» из индийского учения по символике (Приложение: 03), а также ввел изображения печатей, солнца, луны и огня, символов древних монголов. Первое свидетельство, датированное временем после 1911 года, отмечающее его символику, связано с первой конституцией МНР, утвержденной в 1924 году. Во время утверждения этой конституции депутат Сэрээтэр спросил: «Каково значение символа «Соёмбо», по какой причине этот символ был введен в государственную печать и флаг?». На этот вопрос ответил Премьер-министр Б. Цэрэндорж: «Хоть я не искал объяснений символа «Соёмбо» в книгах, но если послушать стариков, то они говорили, что Ундур гэгэн этим символом обозначал полноправную Монголию»¹. Несмотря на то, что многие ученые предлагают разные толкования символа «Соёмбо», самым основным его значением является краткая, как молитва фраза – «полноправная Монголия».

Огонь на символе «Соёмбо», находящемся на государственном флаге Монголии, имеет синий цвет, солнце-красный, луна-белый, верхний треугольник-желтый, горизонтальный прямоугольник-синий, рыба, устремленная вверх – красный, рыба, устремленная вниз – белый, горизонтальный прямоугольник в нижней части-зеленый, треугольник-красный, вертикальные прямоугольники, находящиеся с двух сторон – черный, пространство, заключенное внутри рамки, выше нижнего края горизонтального прямоугольника нижней части «Соёмбо» - голубой, ниже - белый, лотос в обрамлении – красный, пространство основания – красно-коричневый, пространство под ним – синее, белое, лотос основания сочетает красный, желто-зеленый, зеленый, желтый цвета.

¹ Монгол Улсын Үндэсний Төв Архив, ф. 11, д. 1, х. н. 11, 70-71 дэх тал.

Государственный флаг каждый год водружается с 30 числа последнего зимнего месяца и до 15 числа Белого месяца, после чего его возвращают в помещение, во время молебна в честь Будды Майтрейи, ритуала преподнесения даров, в дни таких праздников, как: создания великого государства, летних и зимних тайлганов, мистерии Цам, больших молебнов, девятого числа каждого лунного месяца флаг поднимают утром, а вечером возвращают в помещени¹. Правительство дало согласие на водружение государственного флага в официальных организациях и частными лицами и дало особые рекомендации по изготовлению оттисков надписей на флаге ксилографическим методом. Были установлены размеры флага, так, флаг, водружаемый у Дворца правительства или крупной официальной организации должен был иметь размеры 105x280см вместе с обрамлением, с размером полотнища 70x210 см, флаг, водружаемый у небольшой официальной организации или у частного лица должен был иметь размеры 50x60см вместе с обрамлением, с размером полотнища 30x30 см.

Кроме этого, отдельно были созданы военные флаги, флаги подразделений крупнее полка назывались «туг», флаги подразделений менее полка назывались «далбаа», «дарцаг», «хиур» по мере убывания соответственно. Таким образом, самым большим военным флагом Монголии является флаг министерства обороны, который имеет размеры 280x240 см, украшения в виде тесьмы длиной в 108 см, со штыком длиной в 56 см, древком длиной 760 см². Полотнище имеет желтый цвет, в центре расположен символ «Соёмбо» в обрамлении, со слогами «Э», «Бам», помимо этого, по примеру этого флага с надписью на монгольском письме были созданы флаги полководцев-джанджинов четырех халхаских аймаков и двух дэрбетских аймаков, которые выглядели следующим образом:

- флаг джанджина халхаского Тушэту-ханского аймака имел белое полотнище, синие буквы,

флаг джанджина халхаского Сэцэн-ханского аймака имел желтое полотнище, синие буквы,

флаг джанджина халхаского Дзасагт-ханского аймака имел красное полотнище, зеленые буквы,

флаг джанджина халхаского Сайн ноён-ханского аймака имел синее полотнище, белые буквы,

флаг джанджина дэрбетского Тугс хулэг далай-ханского аймака имел кайму и белое полотнище,

флаг джанджина дэрбетского Унэн зоригт-ханского аймака имел кайму и желтое полотнище.

Об этом указано в 6 томе «Приказы и законы о назначении чиновников» «Юридических документов Монголии, установленных приказом»: «Назначение джанджина. Первое. Назначь по одному джанджину (полководцу) в каждом аймаке, чтобы он руководил войском этого аймака. Учреди флаги джанджинов: джанджину Тушэту-ханского аймака – один одноцветный белый флаг, джанджину Сэцэн-ханского аймака – один одноцветный желтый флаг, джанджину Дзасагт-ханского аймака – один одноцветный красный флаг, джанджину Сайн ноён-ханского аймака – один одноцветный синий флаг, джанджину дэрбетского Далай-ханского аймака – один желтый флаг с каймой» [2018, 64].

Кроме того, были установлены символы и слова, расположенные на военных флагах «туг», «далбаа», «дарцаг», «хиур». Огонь на символе «Соёмбо» имеет синий цвет, солнце-красный, луна-белый, верхний треугольник-синий, горизонтальный прямоугольник-коричневый, средние рыбы-красный, белый, пространство под ними представляет собой основание синего, белого, зеленого цветов, ниже находится лотос красного цвета, верхняя кайма на «Соёмбо» имеет коричневый цвет [Нямбуу, 1979, 22: 1993; 6].

¹ Монгол Улсын Үндэсний Төв Архив, ф. АЗ, Д. 1, х. н. 10, 52 дахь тал.

² Тесьма имела размеры: два локтя (локоть – 32 см), два ямх (ямх – 32 мм), четыре хувь (хувь -57,6 м), штык - один локоть, два ямх, древко 15 тохой, три ямх [Нямбуу, 1993, 6].

Были установлены и слова, расположенные по краям «Соёмбо», который находился в центре военного флага, в порядковой последовательности частей от полка, сотни, до пятидесятка и десятка. Так, флаг полка имеет надпись со словами «Флаг военачальников первого класса военного полка, умножающего величие Монголии во всем мире», на флаге сотни расположена надпись «Флаг военачальников, управляющих сотенными войсками Монголии», на флаге пятидесятка – «Флаг «дарцаг» начальника пятидесятка Монгольской армии», на флаге десятка – «Флаг «хиур» начальника десятка Монгольской армии».

Помимо использования разновидностей флагов в военной отрасли, они использовались на государственных парадах и религиозных процессиях. Подробные указания на этот счет даны в 25 томе «Закона о многих шествиях» «Юридических документов Монголии, установленных приказом». Когда лама Джебцундамба совершал визиты в храмы, выстраивали во время больших процессий флаг молебна «Гурэм» - один, приближенные флаги – большой – один, малые – два, большой белый флаг «Хиур» - один, тибетский голубой флаг «Хиур» - два, флаг гения-хранителя Найчуна, большие желтые флаги «Хиур» - по два, тибетский флаг «Хиур» - по три. Во время праздничных шествий в честь празднования Белого месяца при визитах ламы Джебцундамбы в храмы к вышеперечисленным флагам выстраивали пяти цветные флаги «хиур», помимо флагов «туг» и «хиур», обычно используемых в его процессиях.

Так, при построении строя ванов и гунов, в строю ханов, чинов, ванов использовали флаг «туг» - два, флаг «хиур» - десять, в строю джун ванов - флаг «туг» - один, флаг «хиур» - восемь, в строю бэйл - флаг «туг» - один, флаг «хиур» - шесть, в строю бэйс, государственных тушэ гунов, помощников гунов - флаг «хиур» - четыре. При нахождении на службе по значимым государственным делам главы многих министерств и сановники в случае построения в строй не учитывали должности и чины, в расчет не брали ни статус премьер-министра, ни статус других министров, они строились строем ханов, чинов, ванов, заместители министров и советники министров строились строем джун ванов, флаги «туг» и «хиур» использовались в соответствии с тем или иным строем.

Заключение

При создании государственной символики Монголии были соединены воедино традиция монгольской государственной символики, черпающей свои истоки в периоде Хуннского государства, и традиция государственной символики двойной власти (власти государства и религии), происходящей, как считается, из древней Индии.

По определению, установленному законом, государственную символику Монголии можно разделить на: официальную и неофициальную. К официальной символике, узаконенной в «Юридических документах Монголии, установленных приказом», относится государственный флаг, как один из государственных символов. Из документов, видно, что при создании государственного флага учитывались образцы многих стран, однако справедливым будет мнение о соединении традиции и реформы, поскольку в истории монгольского государства, начиная с периода Хуннского государства, был создан пяти цветный флаг, а затем стал использоваться синий флаг «дарцаг», имеющий 44 язычка, олицетворяющих 44 монгольских племени.

Слоги мантры, начертанные на трех языках государственного флага, текст молитвы на желтом полотнище символизируют религию, а символ «Соёмбо», находящийся в центре, и имеющий обрамление пяти цветов стихий, обозначают государство.

В качестве государственного символа Монголии «Соёмбо» был выбран первый знак письма соёмбо, созданного Ундур гэгэном Г. Занабазаром, чьим перерождением являлся VIII Богдо Джебцундамба хутахта, возведенный на великохансий престол, как светский и религиозный властитель Монголии. Считается, что впоследствии этот знак стал использоваться в качестве его личной подписи, а при создании символа он ввел в верхнюю часть древние монгольские символы – изображения солнца, луны и огня, добавил изображения монгольских печатей, взяв за основу слоговой узор «Нанживандан» из

древнеиндийского учения по символике. Таким образом, осуществилось его своеобразное предсказание о независимости Монголии. Поэтому точка зрения и вера в то, что официальный герб Монголии «Соёмбо» с этого времени считают символом, созданным VIII Богдо Джебцундамба хутахтой, не только гербом I Богдо Джебцундамба хутахты, чьим перерождением считался Богдо гэгэн, но и символом монгольской государственности, более окрепла и углубилась.

Кроме того, необходимо подчеркнуть, что после создания государственного флага, был создан военный флаг, для каждого воинского подразделения разработали соответствующий флаг, флагам были даны наименования, законом установили надписи и прочие элементы, расположенные на флагах от «туг» до «хиур».

Литература

Архив

1. Монгол Улсын Үндэсний Төв Архив [Национальный центральный архив Монголии], ф. 11, д. 1, х. н.11.
2. Монгол Улсын Үндэсний Төв Архив [Национальный центральный архив Монголии], ф. АЗ, Д. 1, х. н.10.

Диссертации

1. **[Бямбасүрэн, 2006]** Бямбасүрэн, Г. 2006. *Монгол Улсын төрийн ёс, бэлгэдэл, ёслол* [Традиция монгольской государственности, символика, церемониал]. Түүхийн ухааны докторын диссертаци. [Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук]. Монгол Улсын Боловсролын Их Сургууль. 151 с.
2. **[Маралмаа, 2011]** Маралмаа, Н. 2011. *Монгол улсын төрийн сүлд* [Государственный герб Монголии]. Түүхийн ухааны магистрын диссертаци. [Магистерская диссертация по направлению подготовки «История»]. Монгол Улсын Их Сургууль. 64 с.

Научные журналы

1. **[Цэвээндорж, Батболд, 2003]** Цэвээндорж, Д., Батболд, Н. 2003. Монголчуудын өвөг дээдсийн эртний далбаа [Древний флаг предков монголов]. *Цэргийн археологи*, Tomus III, Fasc. 3, 18-21.

Монографии (на монгольском и иностранных языках)

1. **[Батсайхан нар, 2018]** Батсайхан, О., Лонжид, З., Энхбат, Ч., Баатар, С., Амарсанаа, С. 2018. *Монголын түүх (1911-2017)* [История Монголии (1911-2017)]. Улаанбаатар: Соёмбо Принтинг. 672 с.
2. **[Батсайхан, 2014]** Батсайхан, О. 2014. *Монголын сүүлчийн эзэн хаан VIII Богдо Жавзандамба* (Гурав дахь хэвлэл) [Последний Великий хан Монголии VIII Богдо Джебцундамба (третье издание)]. Улаанбаатар: Соёмбо Принтинг. 708 с.
3. **[Болдбаатар, 2003]** Болдбаатар, Ж. 2003. *Түүх зулсан он жилүүдийн ойллого* (Хоёрдугаар боть) [Заметки о годах истории (Второй том)]. Улаанбаатар: Монгол. 413 с.
4. **[Бямбасүрэн, Гантулга, 2012]** Бямбасүрэн, Г., Гантулга, Ц. 2012. *Монгол төрийн үүсэл, ёс ёслол, бэлгэдэл, хүндэтгэл, уламжлал (НТӨ 209-2011)* [Происхождение монгольского государства, церемониал, символика, традиция (209 г. до н.э.- 2011)]. Улаанбаатар: Адмон. 351 с.
5. **[Дулам, 2014]** Дулам, С. 2014. *Чингис хааны төрийн бэлгэдэл* (Хоёр дахь хэвлэл) [Символика империи Чингисхана (Второе издание)]. Улаанбаатар: Бит Пресс. 294 с.
6. **[Дэндэв, 2003]** Дэндэв, Л. 2003. *XX зууны Монголын түүхийн эх сурвалж* (Автономит Монгол Улсын үеийн онцлог баримт бичгүүд) [Источники по монгольской истории XX века (Особые документы периода автономной Монголии)]. Улаанбаатар: Бит Пресс. 428 с.

7. [Нямбуу, 1979] Нямбуу, Х. 1979. *Монголын бэлгэдэл* [Монгольская символика]. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар. 108 с.
8. [Нямбуу, 1990] Нямбуу, Х. 1990. *Өвөөгийн өгүүлсэн түүх*. [История, рассказанная дедушкой]. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар. 85 с.
9. [Нямбуу, 1993] Нямбуу, Х. 1993. *Олноо өргөгдсөн Богд хаант Монгол Улсын төрийн ёс, ёслол* [Государственные традиции и церемониал Монголии периода Многими возведенного Богдо-хана]. Улаанбаатар: Шувуун саарал. 66 с.
10. [Руденко, 1962] Руденко, Сергей Иванович, 1962. *Культура Хуннов и Ноинулинские курганы*. Москва: Академии наук СССР. 206 с.
11. [Сандаг, 1971] Сандаг, Ш. 1971. *Монголын улс төрийн гадаад харилцаа* (Нэгдүгээр дэвтэр) [Внешние отношения Монголии (Первый том)]. Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн Хэвлэл, Улсын хэвлэлийн газар. 331 с.
12. [Сүхбаатар, 1980] Сүхбаатар, Г. 1980. *Монголчуудын эртний өвөг* [Предки монголов]. Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн Хэвлэл. 287 с.
13. [Түдэв, 1996] Түдэв, Л. 1996. *Үгсийн нууц уурхай* [Тайное начало слов]. Улаанбаатар: Сүхбаатар. 212 с.
14. [Түдэв, 2002] Түдэв, Л. 2002. *Монгол туг* [Монгольский флаг]. Улаанбаатар: Урлах-Эрдэм. 24 с.

Сборники

1. [Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын хууль зүйлийн бичиг, 2018] *Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын хууль зүйлийн бичиг* [Юридические документы Монголии, установленные приказом] 2018. Улаанбаатар: Соёмбо Принтинг. 275 с.
2. [Монгол Алтайн чулуун шастир, 2016] *Монгол Алтайн чулуун шастир* [Железная шаstra монгольского Алтая] 2016. Улаанбаатар: “Чулуун шастир” судалгааны төвийн хэвлэл. 284 с.
3. [Монголын ард түмний 1911 оны Үндэсний эрх чөлөө, тусгаар тогтнолын төлөө тэмцэл, 1982] *Монголын ард түмний 1911 оны Үндэсний эрх чөлөө, тусгаар тогтнолын төлөө тэмцэл*: Баримт бичгийн эмхэтгэл (1900-1914) [Борьба монгольского народа 1911 года за национальную свободу и независимость: сборник документов (1900-1914)]. 1982. Улаанбаатар хот: Улсын хэвлэлийн газар. 330 с.

Газеты

1. [Жамбалдорж, 2006] Жамбалдорж, С. 2006. Монгол төрийн бэлгэдлийн түүхэн учир холбогдол. [Исторические предпосылки и значение государственной символики Монголии] *Зууны мэдээ*, тавдугаар сарын 26, № 126.

Приложение: 01



Рисунок 01. Государственный флаг Богдоханского монгольского государства

Приложение: 02



Рисунок 02. Государственный герб Богдоханского монгольского государ

Приложение: 03



Рисунок 03. Нанживандан

РОЛЬ СМИ В СОХРАНЕНИИ ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ: ОПЫТ СЕМЕЙНОЙ ГАЗЕТЫ «БАЙРТА»

Аннотация: В статье автор рассматривает вопросы сохранения традиционных семейных ценностей через влияние СМИ на примере конкретной детской газеты. В современных условиях формирования информационного общества уже невозможно представить жизнь человека без средств массовой информации.

В статье представлен опыт региональной семейной газеты «Байрта». Анализируются формы и методы работы газеты по пропаганде семейных ценностей, средства, влияющие на укрепление семьи и семейных основ.

Ключевые слова: газета «Байрта», Калмыкия, семья, семейные ценности, журналистика, СМИ.

Annotation: In the article, the author examines the issues of preserving traditional family values through the influence of the media on the example of a specific children's newspaper. In modern conditions of the formation of the information society, it is already impossible to imagine human life without the media.

The article presents the experience of the regional family newspaper "Bayrta". The paper analyzes the forms and methods of work of the newspaper to promote family values, the means affecting the strengthening of the family and family foundations.

Keywords: newspaper "Bayrta", Kalmykia, family, family values, journalism, mass media.

14 ноября 2008 года в Калмыкии была сформирована газета «Байрта» (в переводе с калмыцкого означает «радость»). До этого в республике имелось немало периодических изданий, однако все они носили общественно-политический характер. «Байрта» же была газетой семейной направленности. Для дошкольников появился отдельный журнал – «Байр», а вот «Байрта» была направлена на аудиторию немного постарше – школьники средних и старших классов с удовольствием выписывали номера газеты. Но со временем их интерес начал угасать. Тираж последних лет ее выпуска составлял около 600 экземпляров, что свидетельствовало о потере изданием актуальности для собственной аудитории.

После прихода в издание нового главного редактора Светланы Михайловой содержание газеты претерпело значительные изменения. На новых страницах все чаще стали появляться материалы, способные заинтересовать не только школьников. Так в газете поднимались темы, например, для родителей – посвященные воспитанию, образованию и здоровью детей. В ней часто размещали полезную информацию о разнообразных кружках и объединениях, в которые можно было бы записать ребенка. Начали появляться живые материалы-интервью об интересных личностях и их деятельности. Весь этот процесс хоть и занял немало времени и сил, но все-таки привел к потрясающему результату – тираж газеты увеличился в несколько раз.

С 2014 года «Байрта» официально стала семейной газетой. С того времени и до наших дней она является единственным изданием подобного типа во всей республике. Одной из особенностей газеты является ее тесная связь с собственной аудиторией. В каждом номере, какой бы вы ни открыли, всегда можно найти письма читателей, в которых они обычно делятся полезными советами, которые могут пригодиться в повседневной жизни, и заражают остальных своим позитивным настроением. В газете часто публикуется информация о семьях, живущих в регионе, об их особенностях. Материалы-интервью раскрывают героев – обычных людей, которые живут бок о бок с нами, с необычной и невероятно интересной стороны. Они не великие актеры или миллиардеры, но им всё равно есть, что рассказать читателям «Байрты». Теплая и дружелюбная атмосфера придает изданию особый шарм, который чувствуется в каждой странице.

В газете имеются разнообразные рубрики: «Дети. Образование», «Дети. Воспитание», «Дети. Острый вопрос», «Образ жизни», «Ячейка общества», «Мама, папа, Я», «Люди. История», «Люди. Ситуация» и многие другие. Уже на основании одних этих заголовков становится понятно приблизительное содержание газеты. Материалы всех рубрик освещены простым и доступным для любого читателя языком, грамотно оформлены и увлекают с первых же строк.

Далее будет представлен краткий анализ нескольких статей для составления целостной картины и последующих выводов.

Большой интерес для изучения представляет собой рубрика «Люди. Реликвии». Она с периодичностью из номера в номер появляется на страницах журнала. В ней рассказывается о семейных ценностях, хранящихся у героев материалов.

Так в 7 выпуске 2019 года рассказывается о семье Болзановых. Для них «самой дорогой реликвией считается история их родословной и все, что с ней связано»[1, с. 21]. В статье рассказывается о родовом поместье, которое принадлежало семье еще с дореволюционных времен. Помимо него к семейным реликвиям Деля относит многие вещи своего отца – заслуженного тренера России и Таджикистана. Среди них серебряный свисток, мирде в виде серебряной подвески или же перстень. Материал раскрывает традиции небольшой, но очень крепкой семьи, их обычаи и взгляды. Семейные реликвии – вещи, передающиеся из одного поколения в другое, несут в себе особую значимость для этих людей. Семья – это не только люди, это еще и вещи и предметы, это обычаи и традиции, связывающие нас друг с другом.

В следующем, 8 номере газеты за 2019 год герои статьи – семья Санчировых. В этом материале упор сделан на воспитание подрастающего поколения: дети в семье с малых лет учатся уважению старших, взаимопониманию и доброте. Для этой семьи реликвии важны, «чтобы каждый человек в семье чувствовал себя ее членом, имел с остальными родственниками что-то общее»[5, с. 6]. Реликвий у Санчировых много и все они несут за собой определенную историю: старинный деревянный комод-приданое, восточный ковер или набор шахмат прямиком с Сахалина.

Вернувшись во времени немного назад, возьмем 1-ый выпуск «Байрты» за 2019 год. В нем речь идет о большой и весьма колоритной семье Хаглышевых. Реликвий в этом доме, богатом историей, предостаточно: и пиала из сандалового дерева, передаваемая от отца к сыну, и свадебные подарки, и камни, доставшиеся от матери-геолога...Это далеко не все имеющиеся у семьи реликвии, что говорит о том, что ее члены бережно ценят свою историю и дорожат семейными связями.

Таким образом, если сравнить хотя бы несколько статей из рубрики «Семейные реликвии», становится понятно, что журнал – сторонник сохранения традиционных семейных ценностей. Все эти семьи с бережностью относятся к памяти о своих предках.

Газета «Байрта» уже многие годы остается одной из наиболее популярных среди калмыцких изданий. За все выпуски она собрала в себе невероятное количество историй, каждая из них индивидуальна и интересна по-своему. В журнале показан пример традиционной семьи. Без патриархата или угнетения одной из сторон. Герои материалов – настоящие примеры для подражания. Ценности, продвигаемые издательством, – любовь, взаимопонимание, взаимоуважение и доброта друг к другу. Помимо каких-то бытовых хитростей и лайфхаков, «Байрта» учит, в первую очередь, обращаться со своими близкими правильно, ценить и уважать окружающих и себя тоже. На мой взгляд, «Байрта» – искренний семейный журнал, один из немногих оставшихся.

В современном мире СМИ зачастую стремятся выполнять собственные задачи любой ценой, не всегда задумываясь над тем, какое влияние их действия оказывают на аудиторию. А если некоторые и задумываются, то, даже осознавая степень ответственности, несут неправильную информацию в массы, заботясь о собственной выгоде.

На основании приведенного краткого анализа можно сказать, что газета «Байрта» выполняет невероятно важную в современном мире функцию сохранения и распространения

традиционного взгляда на институт семьи. Благодаря приведенным в статье материалам у читателей формируется необходимое понимание заявленной темы. Издания подобного типа помогают сохранять в обществе те человеческие качества, которые с течением времени и развитием прогресса постепенно обесцениваются и исчезают. «Байрту» саму можно назвать настоящей реликвией республики – она хранит в себе истории и судьбы многих людей, их память и чувства – то, о чем мы не должны никогда забывать.

Литература

1. Главные ценности семьи Балзановых // Байрта – Вып. №7, 2019.
2. Замотина Н. Н. Семья в современной прессе: должное и реальное // Журналистика в 2012 году: социальная миссия и профессия. — сбор. материалов международной научно-практической конференции. — М.: Факультет журналистики МГУ имени М. В. Ломоносова, 2013. — С. 504.
3. История семьи Хаглышевых // Байрта – Вып. №1, 2019.
4. Отражение семейных ценностей в российских СМИ // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена.
5. Простые истины Санчириных // Байрта – Вып. №8, 2019.
6. Семейные ценности в современных СМИ // ЦИРКОН. URL: http://www.zircon.ru/upload/iblock/4de/Semeynie_cennosti_v_SMI_Analiticheskoe_resume.23.10.13.pdf (дата обращения: 25.05.2020г).
7. Дякиева Б.Б. Тенденции развития региональной журналистики. Глянцевые издания. «БайртаLife» // Вестник Калмыцкого университета, 2019, № 2 (42), С. 13-20.

Э.С. Доржиева
г. Улан-Удэ, Россия

ОСОБЕННОСТИ БУДДИЙСКОЙ КАРТИНЫ МИРА В ТРИЛОГИИ Д.БАТОЖАБАЯ «ПОХИЩЕННОЕ СЧАСТЬЕ»

Аннотация: *Статья посвящена проблеме отражения буддийских канонов, таких как страдание, карма в трилогии Д.Батожабая «Похищенное счастье». Исследование специфики создания буддийской картины мира в сюжете произведения, влияния национальных традиций на творчество писателя позволяет увидеть развитие бурятской романистики второй половины XX века в её особых художественно новаторских связях с традициями и обычаями народа. Автор отмечает, что мотивы поиска гармонии души, как и изначальный мотив судьбы человека, предначертанной свыше, согласно буддийским канонам, становятся в романе активными сюжетообразующими.*

Ключевые слова: *буддийские каноны, карма, заблудшая судьба, страдание, гармония души, поиск счастья, мотив, сюжет, буддийская картина мира.*

Национальный образ мира, создаваемый в произведении писателем, понятие, которое в современной филологической науке вызывает особый интерес, так как национальное становится одним из определяющих факторов сюжетостроения литературы, а менталитет – одним из аспектов литературоведческого исследования, позволяя выявить уникальность каждой культурной традиции, что актуально в эпоху универсализации ценностей и процессов глобализации.

Художественный мир произведения, представленный как картина мира, безусловно, национально окрашен, так как интерпретирован, пропущен через призму национального миропонимания и мировидения. Миропонимание писателя, как художника, во многом формируется в опоре и во взаимодействии с религиозными, национальными, культурными традициями.

В бурятской романистике притяжение к национальному, как к активной эстетической форме, выражается еще одним аспектом – буддийскими канонами и традициями. Проблемы отражения в бурятской литературе особенностей буддийской картины мира неизбежно приводят к осознанию специфики менталитета, культуры народа, выраженных в языке, в особенностях мышления, картине окружающего мира и других культурных формах.

Бурятия этнически и географически оказалась в своеобразном геополитическом центре Евразии, что не могло не сказаться на особенностях становления художественного мышления ее писателей. Изучение буддийской картины мира, особенностей менталитета народов центральноазиатского региона является важным в литературоведении. Поэтому национальное самосознание писателя мы рассматриваем как единство и целостность взаимодействия национальных культурных представлений бурятского народа с литературными традициями изображения.

Так, одной из характерных особенностей бурятских романов, осваивающих реальный мир в единстве традиционного и литературного, является то, что писатели в названии пытаются предельно сфокусировать смысл сюжета романа. Как мы знаем, прием в мировой литературе не новый, но для романистики Бурятии он показателен. Так, Д. Батожабай, опираясь на традиции буддийских канонических представлений, развивает событийную канву своего романа, назвав роман «Төөригдэһэн хуби заяан», что означает дословно с бурятского – *заблудившаяся судьба*. По замыслу писателя, в дословном переводе названия романа заключен свой философский смысл – блуждание судьбы сплетается с блужданиями души. В романе процесс «блуждания души» показан как процесс становления личности – когда душа начинает блуждать в поисках лучшего для себя, когда человек в поисках иной судьбы, не желая жить по-старому, хотя и не во всем понимая смысла нового, отправляется на поиски счастья. Роман Д. Батожабая в переводе на русский язык так и называется – «Похищенное счастье». Процесс блуждания души в поисках счастья в романе даёт Д. Батожабаю возможность сюжетно-композиционно выстраивать события, связанные с поисками *«заблудшего счастья»* в самых разных сферах – в семье, во взаимоотношениях с родителями, детьми, с буддистским духовенством, во взаимоотношениях с властью и различными социальными слоями общества – богачи-нойоны, священнослужители, народ, бедные и обездоленные. В поисках счастья Аламжи, главный герой трилогии отправляется в дальние страны – такой прием нужен писателю для описания жизни разных народов в определенное время. В приключенческом сюжете своего романа автор показывает Тибет, Китай, Монголию, Бурятию показывая жизнь простого народа в разных странах и везде есть «заблудшие души» в поисках счастья.

Фольклорный прием сюжетного построения трилогии как пути поиска счастья в произведении дополняется и обогащается осознанием смысла буддийских канонических о сущности судьбы, предначертанной свыше, и человек должен осуществить своей жизнью религиозно-аспекты таких канонических буддизма как карма и страдание. Для этой цели в текст романа-трилогии вводятся религиозные сюжеты, связанные с божествами, и их комментарии (о Бодисатве, буддийском божестве, карающего за ослушание родителей; Зандан Жу и др.), которые дают возможность писателю раскрывать тему страдания, как неминуемый результат заблуждений героев. И в связи с деяниями и поступками главного героя Аламжи (ослушание отца), религиозный мотив страдания и искупления греха – мотив причинной следственности всего происходящего (кармы) становится основой сюжетных линий романа; когда автор начинает роман с религиозного сюжета о божестве Бодисатва для комментария смысла дальнейших поступков Аламжи. По сюжету романа, совершив грех, Аламжи, как истинный буддист, возжег «живую свечу» из своего пальца перед буддийским божеством Бодисатвой в знак искупления греха: «Эхэ эсэгынгээ үгэһөө арсажа, нүгэл хээд, хойто түрэлдөө иигэжэ зобохогуйн тулада нүгэл хэһэн хүн өөрынгөө хурганай дээдэ үеын шататар энэ Бодисатвын урда зула бариха ёһотой» [Батожабай 1972, 54]. («Бодисатва – божество, карающее человека, который ослушался своих родителей. Во избежание кары ослушник должен возжечь перед изображением Бодисатвы светильник от собственного

пальца. Иначе он попадет в ад») [Батожабай 2002, 57]. В русском тексте романа пропущено следующее положение: «Буддын шажанай Зонхободо шүтөөшэд илангаяа Түбэд орондо энээниие гурим хуули болгон хүзэглэдэг» [Батожабай 1972, 55] (Последователи Зонхавы, в частности, в Тибете соблюдают это правило, как закон [перевод наш – Э.Д.]). Такой акт искупления вины за грех, который совершил главный герой, является редкостью для бурят, и на практике происходит не часто: не каждый человек способен выдержать такое жесткое испытание – сам сжечь свой собственный палец. Автор объясняет это в романе, но тоже в оригинальном тексте на бурятском языке (в литературном переводе это объяснение отсутствует): «Иигэжэ буян хэхын тулада Баруун Жуугай олохон хүнэй хүбүүд хэдэн зуун жэл соо туршаад үзэһэн юм. Теэд хурганайнгаа шатахые хаража, тэсэжэ байха хүн үгы шахуу һэн» [Батожабай 1972, 56]. («Чтобы искупить таким образом вину, многие сыны Западной Жуу в течении нескольких сотен лет пробовали этот метод. Но не нашлось человека, который бы выдержал такое испытание» [пер. наш – Э.Доржиева]). Герой трилогии, Аламжи выдерживает, что должно, по замыслу писателя, говорить о внутренней силе героя, о сильном характере, который может выдержать в любые тяготы жизни. Так как для бурята слово отца священо – «эхэ эсэгэмни амиды бурхадни» – «мать и отец – это живые боги для нас» [пер. наш – Э.Д.]), поэтому послушание родителей считается одним из самых тяжких грехов, тем более, что Аламжи не только послушался отца, но и поднял на него руку, нарушив и здесь святой закон – и по закону кармы он не будет счастлив, об этом говорит и бурятская пословица: «Эхэ эсэгээ гомодхооһон хүн һайн ябахагүй» (*Кто обидел мать и отца не будет счастлив* [пер. наш – Э.Д.]). Поэтому, сюжеты о грозных божествах в романе утверждают обязательность строгих буддийских канонов, по которым должен жить буддист. В этой связи также интересным представляется присутствие в романе сюжета о боге Зандан Жуу, которого почитают буддисты всех стран, святыне буддийского мира:

«Сүмбэр уулын шанха оройдо манатан хүхэрэгшэ Гушан гурбан тэнгэридэ, дээдэ юртэмсын амитан зондо мүндэлөөд, Будда-Сакья-Муниин наранай алтан туяагаар утаһа томон, харын мүнгэн толон дээрэ үзэг сардажа, бурханай толи дэбтэр бэшэжэ байхадань, тэрэнэй эхэ нютагаа бусажа, газар дээрэ буухыень Сакья гэжэ хаан эсэгэнь дуудаһан юм гэдэг. Теэд дээдэ юртэмсые яаралаар орхихо аргагүй байһан Будда бурхан хүн түрэлтэнэй дунда үзэгдөө дулдаагүй, уран шэдитэй гэлсүүлһэн шэгшы хургатай, эрдэниин галтай гэлсүүлһэн эрхы хургатай Би Шу-гарма зурашые дуудажэ, өөрынгөө шарай дүрэ бүтээлгэхые захиһан байгаа. Будда бурханай дүрэ зураха гэхэн Би Шу-гармын тэрэнэй урдаһаа харахадань, нюур шарайнь хажуудань байһан нарандал толотожо, уран зурашые ялбуулхадань, зуража шадахагүй байһан шалтагаанаа Би Шу-гарма өөртэнь хэлэһэн юм ха. Теэд Будда бурхан өөрөө номхон тунгалаг уһанай эрье дээрэ ошожо зогсохонь, толи сэнхир уһан дээрэ толотон байгаа Буддын дүрье зандан модон дээрэ һиилэжэ бүтээгээд, Сакья эсэгэдэнь эльгээһэн юм. Хүбүүгээ хүлэжэ, һанаа үнөөн болоһон хаан эсэгэдэнь энэ зандан модоор һиилээтэй Буддын дүрэ асархадань, Сакья үбгэнэй урдаһаа хараад, тэрэ хүбүүнэйн дүрэ асархадань, Сакья үбгэнэй урдаһаа хараад, тэрэ хүбүүнэйн дүрэ эльгэ хатан энеэжэрхиһэн юм гэлсэдэг» [Батожабай 1972, 420] (Однажды Будда справлял у подножия Сумбэр горы молебен для обитателей верхних небес. Из лучей солнца сплетал он искусную нить, на серебряном свете луны вышивал мудрые слова своего учения, дабы создать книгу «Зеркало бога». Отец Будды Шакья Муни призвал сына на землю. Тот не мог покинуть небеса, но и послушаться не смел. Как и подобает божеству, Будда нашел мудрое решение: вместо себя он отправил собственное изображение. Спешно был вызван художник-небожитель Би-Шу-Гарма, персты которого излучали свет драгоценных камней. Мир, Вселенная не знали еще такого ваятеля и живописца, кто бы мог сравниться по искусству с Би-Шу-Гармой. Художник согласился на предложение Будды, но когда воззрился на его лик, то на некоторое время ослеп. Будда опять нашел выход: он провел Би-Шу-Гарму к тихому озеру, склонился над водой и повелел снять копию со своего отражения. И только тогда Би-Шу-Гарма вырезал из сандалового дерева скульптурный портрет Будды. Отец божества Шакья Муни долго смотрел на присланный ему чудесный портрет, так долго, что портрет не

выдержал и рассмеялся. Такова легенда...» [Батожабай 2002, 288]) Автор данный сюжет вводит в сюжетную канву романа, описывая события, с помощью которых Осор лама и Аламжи добыли статую Зандан-Жуу, при этом он опирается на события, которые в реальности имели место в истории: «Факт похищения деревянной скульптуры Зандан Жу действительно имел место. В 1905 г. предприимчивый бурятский лама, подкупив настоятеля пекинского храма, где находилась скульптура, завладел ею и доставил в Эгэтуйский дацан Бурятии. Сразу же после исчезновения деревянного Зандана Жу храм был подожжен» [Батожабай 2002, 305]. Когда герои романа Осор и Аламжи раздобыли такую святыню для народа, «впереди них соколом летела весть: в сопровождении могучих баторов движется богоподобный Зандан Жу, в Асыр Сумэ состоится большой хурал, здесь можно поклониться бурхану, вымолить у него прощение за грехи, попросить, чтобы скот всех пяти видов размножался также быстро, как размножается саранча» [Батожабай 2002, 309].

Также, в произведении интересно благопожелание, которое определяет насколько высоко ценили и ламы, и народ это божество, потому как добывшие их Аламжи и Осор сразу становятся народными баторами (героями) и получают высокую награду от рук самого высокорожденного Гэгэн ламы:

«Газар дэлхэйн галай гуламта
Гаотама Буддын хүлэй гэшхүүр –
Сүмбэр ехэ уулын хүхэн дээрэ,
Сүл ехэ далайн олтирог дээрэ
Хурмаста тэнгэрийн хүйхэн болоһон
Хубилгаата гушан гурбан тэнгэриһээ
Морилжо ерэхэн Зандан-Жуу бурхание
Монгол, буряад нютагаа залаһан,
Саанаһаа изагууртай, наанаһаа табисууртай
Сарюун буянай хэшэг мүргэлтэй таанартаа –
Ага Сүүгэлэй дасангай зүгһөө
Алдар буянта Аламжа Осор хоёртоо
Найман эсэгынтайн юрөөл болгон,
Найма-найман мянган түхэриг
Моринойтной шэхэ, туруу баясуулан,
Монгол, буряад ёһоор юрөөбэбди! – гэбэ»
[Батожабай 1972, 449].

(«Пред высочайшим ликом
С тридцати трех великих небес
Прибывшего к нам Зандан Жу-бурхана,
Дарящего счастье смертным, –
Падаем ниц, преклоняемся!
Достопочтимых Аламжи и Осора
От имени восьми отцов
Благословляю,
Каждого по восемь тысяч
Одаряю.
Да будет легок бег коней ваших!
По монгольски, по бурятски
Благословляю!» [Там же, 311]).

Кульминацией сюжета «поиска счастья» становится именно этот счастливый момент жизни Аламжи, когда он как батор в улигерах и сказках, богатый, уважаемый, и, как ему казалось, нашедший счастье, приезжает домой. Но он не находит дома – нет его юрты, семьи. Таким образом, страдания Аламжи в таком сложном кульминационном сплетении сюжета продолжают с новой силой трагического. Так, согласно исследованиям учёного-философа Л. Янгутова: «буддийская концепция бытия характеризуется единством,

тождеством и гармонией истинно сущего» [см.: Янгутов 1995]. Поэтому, этот поиск гармонии души и её тождества истинно сущему, подспудно, хотя и не во всем осознанно двигают главного героя Аламжи в его поисках своего «*заблудшего счастья*». В оригинальном тексте романа писатель сам объясняет сложность буддийских канонов: «Дэлхэйн ажабайдал – оршолон зоболон гээшэ, нирваанай жүһэ барибал, жаргалта байдал олдохо. Хэн тэсэмгэйб, хэн бурханай урда үнэн сэхэб, хэн эбдүүсэһэн эрмэлзэлгэ багатайб – тэрэ хүн нирваанай жүһэ бариха юм [Батожабай 1972, 56]. (*Мирское бытие – это страдание, и если достичь состояния нирваны, то найдется счастье. Кто терпелив, кто перед богом чистосердечен, у кого мало желаний – только тот сможет достичь состояния нирваны* [перевод наш – Э.Д.]).

Блуждания и страдания, вызванные заблуждением, их реальность и виртуальность – вот те иллюзии, которые слишком часто подменяют конкретность, вводя человека в заблуждение... Однако, неполнота познания духа человеком и невозможность духа осуществиться в желаемой им полноте рождает форму *блужданий* уже не метафорически, а социально, как реальность. Поэтому, *события*, связанные с похищением буддийского божества, когда главный герой становится народным героем, *подтверждают* это – сюжетно возвращая Аламжи из иллюзорно-фантастического в реальное – как бы окончательно укрепляя и подтверждая факт его заблуждений. Каноны и мотивы буддизма и освоение их художественным сознанием в этом плане неисчерпаемы.

Буддийские каноны бытия дают возможность автору романа не только обозначить и определить путь заблуждений героев, но и обращение к этим канонам в динамике сюжета придает самому сюжету литературного произведения изначальную последовательность и закономерность в построении событий, происходящих в трилогии, как буддийской картины мира из жизни бурятского народа конца IX начала XX в. Таким образом, мотивы *поиска гармонии души*, как и изначальный мотив *судьбы человека*, предначертанной свыше, согласно *буддийским канонам*, становятся в трилогии Д.Батожабая «Похищенное счастье» активными сюжетообразующими, могущими предсказать собой народную судьбу в преддверии революции – такова сила духовно-энергетического этих мотивов.

Литература

1. Батожабай Д.О. Төөригдэһэн хуби заяан. – Улаан-Үдэ: Буряад. ном. хэбл., 1972. – 830 х.
2. Батожабай Д.О. Похищенное счастье. – Улан-Удэ: Республиканская типография, 2002. – 536 с.
3. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск: Наука: Сиб. изд. фирма 1995. – 222 с

Б.У. Китинов
г. Москва, Россия

РОЛЬ ДУХОВЕНСТВА В ИСХОДЕ КАЛМЫКОВ В ДЖУНГАРИЮ В 1771 г.

Аннотация: *приводится мнение специалистов о роли буддийского духовенства в исходе калмыков в 1771 г. в Джунгарию, особо выделяющих активность главного ламы Лоузанг Джалчина. Автор провел системный анализ данных ряда источников (свидетельства современников Н. Рычкова и Дж. Богля, русские архивные документы, торгутский текст начала XIX в., цинские документы, информация с постамента памятника в КНР очередному хубилгану Анджатан-ламы) и изучил исторические обстоятельства того периода времени. Отмечается значение действий Лоузанг Джалчина для ухода народа на прежнюю родину ойратов, что позволило позже включить его в список*

хубилганов Анджатан-ламы, также указывается на отсутствие доказательств влияния на исход высших тибетских лам – Далай-ламы и Панчен-ламы, однако автор допускает соответствующую роль регента-гьялцапа Демо-ринпоче; выделяется использование Цинами института хубилганов в своих политических задачах.

Ключевые слова: 1771 г., исход, калмыки, Джунгария, «подзывные письма», Анджатан, Лоузанг Джалчин, Далай-лама, Панчен-лама, хубилган.

К вопросу о роли буддийского духовенства в исходе калмыков в Джунгарию, поднятом практически тогда же, в 1771 г., исследователи обращались и в последующие периоды [14], но до сих пор он остается малоизученным. Так, В. Колесник, будучи уверенным в роли Далай-ламы вернуть калмыков «обратно», отмечал: «Нет сомнения, что буддийское духовенство Калмыцкого ханства целиком и полностью разделяло позицию Далай-ламы», чтобы калмыки ушли из России [11, с. 192]. В целом того же мнения придерживаются Г. Дорджиева [6, с. 55], Е. Беспрозванных [3, с. 191], В. Трепавлов [18, с. 158] и др. По Р. Рахулу, калмыки, уйдя в Россию, «сохранили политико-религиозные связи с Тибетом», которые были «жизненно важны для обоснования [выделено мной – Б.К.] возвращения торгутов на свои прежние земли в Центральной Азии», что и случилось после якобы имевшего место обращения главного калмыцкого ламы к Далай-ламе указать дату исхода [26, р 216] (см. также: [19, с. 14.], [3, с. 35]).

Как буддийские лидеры Тибета и калмыков повлияли на решение Убаши и его окружения вернуться в Джунгарию?

Н. Рычков, лично беседовавший с подданным Убаши, доставившим к казахам письмо своего хана (тогда калмыки уже продвигались к Джунгарии), выделяет роль ламы «именуемого Лаузин Ланчин, который будучи почитаем от народа за человека бессмертного возбуждал всех именем своих богов ити в Зюнгорию...» [17, с. 54]. Интересно, что до того он «притворился мертвым живучи на Волге, но по прошествии трех лет явился опять жив, поведав при том народу, что он оживотворен был в Тибете, в столице их главнейшаго Далай Ламы, откуда привез письменное свидетельство от сего бессмертного первосвященника» [17, с. 54]. А. Митиров утверждал, что лама Лоузанг Джалчин был среди видных подстрекателей и виновников ухода калмыков в 1771 г.¹ [15, с. 265]

Значение Лоузанг Джалчина (Лаузин Ланчина) выходит далеко за рамки того события 250-летней давности. Но прежде надо вспомнить ламу Делека, прибывшего к калмыкам с беженцами из Джунгарии, и занявшего высокую позицию благодаря объявлению себя «перевоплощенцем» [10]; также обратим внимание на институт перевоплощений (хубилганство, тулку) у калмыков.

У этих ойратов в ходе оседания у Каспия и легитимизации вновь организовывавшегося обустройства и порядка, культурные спецификации, ценностные ориентации соотносили и связывали социально-этнические, политическую и религиозную системы. Последняя система (ее институты и положения) обуславливала сам способ (порядок) легитимизации власти. Со временем, под влиянием локальных обстоятельств и последствий пребывания на значительном удалении от духовного центра, в религиозной системе и связанной с нею политической системе стали акцентироваться (возрождаться) отдельные институты. Здесь речь идет о феномене перевоплощений, который впервые за многие годы после кончины в 1662 г. Зая-пандиты актуализировался после прибытия к калмыкам ламы Делека (1758 г.)². Одно то обстоятельство, что он был воспринят народом за «святого», ввиду его хубилганства, позволяет предположить, что к тому времени среди них

¹ О роли этого ламы в исходе также писали В. Санчилов (8, с. 424 – 425), Г. Дорджиева [7, с. 55], В. Колесник [11, с. 189], А. Цюрюмов [20, с. 337] и др.

² Вероятно, А. Курапов прав, что лама Делек заявил о себе как «перевоплощенце» Зая-пандиты [13, с. 226], хотя Делек этого напрямую не утверждал. До того у калмыков хубилганамы почитались Нейджи-тойн, Энса-хутухту, Зая-пандита и Галдан Бошотгу-хан.

не было явных (общеизвестных) подобных примеров. Следовательно, у калмыков традиция поиска и обнаружения «перевоплощений» либо отсутствовала вовсе, либо прервалась задолго до середины XVIII в.

Появление Делека и огромный пиетет к нему, обусловленный происхождением, показал, насколько влиятельно духовное лицо, способное, как хубилган, творить чудеса¹. Он умер в 1762 г., а через несколько лет случилось «чудо» – главный лама Лоузанг Джалчин, «скончавшийся», вероятно, где-то в середине 1760-х гг., «воскрес» «в Тибете» и вернулся на родину с «письменным свидетельством»². То, что он призывал всех к уходу в Джунгарию, используя свою позицию духовного лидера и «безсмертность» (хубилганство), подтверждается информацией от Н. Рычкова и сведениями, приведенными на постаменте памятника (далее: китайский источник) очередному «перевоплощенцу» ламы Анджатана, возведенного в СУАР КНР³.

Об Анджатане сохранилось мало сведений. По данным К. Лидже, это был торгут по имени Лобсан Санджи, он обучался в Дрепунг Гоманге 24 года [27, с. 167], изучал тантрические практики под руководством известного Чжамьян Шадбы [9, с. 152]. Лобсан Санджи получил в Тибете новое имя Лобсан Гелек и был удостоен высшей степени геше «рабдзамба» (по-монгольски: анджатан). А. Позднеев писал, что «при первом калмыцком хане Аюке верховным жрецом был Анджатал-лама» (цит. по: [12, с. 216]) – видимо, Анджатан после смерти главного ламы Бюконгина занимал этот пост до 1719 г., то есть до возвращения из Тибета Шакур-ламы. По нашему мнению, лама Анджатан вернулся в ханство около 1712 г.

В российских документах пока не найдено никакой информации о хубилганах Анджатан-ламы, но в китайском источнике указано, что было 19 воплощений этого ламы, линия преемственности длилась 386 лет⁴. Там же выделено «Седьмое воплощение Анджатан Лобсан Данзан, [который] был одним из тех, кто принял решение, чтобы торгутские аймаки вернулись на родину на 36 году [правления] Цяньлуна (в 1771 г.), и человеком, определившим дату вооружённого восстания». Итак, здесь указан Лобсан Данзан как седьмой хубилган Анджатана, повлиявший на исход калмыков в Джунгарию, и это имя практически полностью совпадает с именем Лоузанг Джалчин – очевидно, что речь идет об одном человеке. Следовательно, этот текст прямо указывает, что у калмыков еще в России были «перевоплощения» ламы Анджатана (между ним, вернувшимся к калмыкам в 1712 г., и Лобсан Данзаном было еще четыре хубилгана), однако это противоречит русским архивным документам, где первым (и последним) хубилганом среди калмыков (прибывшим из Джунгарии), назван лама Делек. Также в торгутском (синьцзянском) источнике «Происхождение дхарма-линий в стране торгоутов, благотворной, все-блаженной и все-очищающей» начала XIX в., где описывается в основном тибетский период жизни Анджатана и кратко – его ученики, нет и намека о его «перевоплощениях» [9, с. 152-156]. Поэтому нельзя исключать, что эта линия «перевоплощенцев» могла появиться среди ушедших калмыков лишь в течение XIX в. Цинские правители были заинтересованы в распространении системы тулку у монгольских народов, т. к. такие ламы, особым образом

¹ Подробнее об этом см.: [9, с. 140-142].

² Эта история сама по себе уникальна, и мне пока не известны источники, подтверждающие слова Н. Рычкова о «смерти» и «оживотворении» этого ламы в Тибете.

³ Фото памятника и постамента любезно предоставлены исследовательницей из КНР Да Ли.

⁴ Последнего звали Лобсан Даньби Ньима (1918 – 1985), он был торгутом, в 1923 г. был признан воплощением Анджатан-ламы и, таким образом, стал продолжателем линии этого ламы. По нашим сведениям, этой линии перевоплощенцев-хубилганов более не существует. Имена всех 19 «перевоплощенцев» даны К. Лидже [27, с. 205]. Б. Батбаяр приводит мнение Ашая и Тёмёрбата, указавших 16 имен «перевоплощенцев» Анджатана, позже Тёмёрбат увеличил их число до 20 [28, с. 80-81].

отобранные и подготовленные, служили надежным инструментом умиротворения кочевников. Важно и то, что еще в 1751 г. вышел императорский Указ, определивший существенные изменения в системе управления Тибетом и выбора высших тулку, иначе говоря, система хубилганства с тех пор стала все более контролироваться императором.

Отсутствие нужных данных пока не позволяют объяснить слова Лоузанг Джалчина о его «оживотворении» «в Тибете» и о «письменном свидетельстве» оттуда, неизвестно, как и когда он мог «отправиться» в Тибет и вернуться оттуда, т.е. правда ли, что он отсутствовал какое-то время («умер») и затем объявился («воскрес»). В действительности это, возможно, не столь важно – принципиально другое: с одной стороны, люди поверили в «воскрешение», с другой, доверие его словам и действиям показывает достаточно высокий уровень религиозности калмыков, а их слепая вера в «истинность» призывов дала ему возможность стать одним из главных вдохновителей исхода калмыков. Русские власти не верили в предупреждения о готовящемся уходе, хотя информацию поставляли люди вполне надежные. Так, Замьян, владелец Хошутовского улуса, писал губернатору Н. Бекетову в начале 1767 г., что «дербен ойродов природное тамо место, а паче потому что китайцы однозаконцы, при том же слышно о китайском хане, что он к подданным оказывает великие милости, к тому ж где и Далай-лама *калмыцкой* [выделено мною – Б.К.] оттуда недалеко» [7, с. 77].

Из-за возрастания негативных процессов и ухудшения общей ситуации у калмыков, руководители ханства приняли решение вернуться в Джунгарию. Подготовка велась скрытно в течение двух-трех лет. Был определен срок – начало 1771 г.¹ Убаши в ночь перед выступлением с Волги заявил войску о своем решении «не только с большим прискорбием, но и с великими слезами», также сказав, что его вынуждают передать в аманаты «своего сына и еще детей 5 владельцев и ста зайсангов» ([5, с. 219]; [15, с. 268], см. также: [2, л. 326]).

Переход был крайне тяжел и трагичен.

Когда калмыки пересекли границу империи, Цяньлун направил своих представителей к Убаши, через которых заявил: «Если вы хотите направиться в Тибет вскипятить чай перед Далай-ламой, мы вам дадим разрешение. Сейчас Тибет входит в состав нашей территории. В Желтой Религии нет никого выше, чем Далай-лама и Панчен Эртэни-лама» [23, р. 256]. Убаши было указано направиться для встречи с императором в Жэхэ, недалеко от Пекина, где специально для встречи с кочевниками-буддистами построили дворец Путо-цун-шенг (Путозунчгмяо) – в известном смысле, копию Поталы.

Для изучения значения религиозного фактора среди причин исхода в Джунгарию интерес представляют и слова имперского комиссара, министра присутствия Септен Палджура: «Это торгутский обычай поклоняться ламаизму желтой школы. Поэтому они обращались к нам (ранее) позволить им направиться в Тибет для совершения религиозных служб. Религия русских подобна мусульманской... поэтому они не могли поладить. Сейчас же вся Джунгария умиротворена, и они думали, что вся долина Или станет пуста. Поэтому Убаши убедил 80 или 90 тыс. семей их племени присоединиться к нам в надежде, что им будет дозволено практиковать их религию желтой школы. Это очень естественно» [23, р. 258].

Итак, эти два цинских документа указывают на важную роль религии в исходе народа на Восток, и значение Далай-ламы и Панчен-ламы для калмыков. В научной литературе на этот счет сложилось вполне определенное мнение – якобы имелись особые «подзывные письма» от Далай-ламы вернуться в Джунгарию. Например, А. Курапов относит их появление к правлению Аюки и активности Шакур-ламы [13, с. 129, 151-152 и др.], Г. Дорджиева и Е. Беспрозванных указывают на период Дондук-Даши, причем Г. Дорджиева пишет об авторстве Далай-ламы [6, с. 55], а Е. Беспрозванных – Панчен-ламы [3, с. 167]. Но,

¹ Согласно Х. Хаслунду, этот период был указан главным ламой, который исходил из предсказания Оракула Далай-ламы, что благоприятным для бегства будет год тигра (1770) или год зайца (1771) [25, р. 212].

на наш взгляд, прав В. Колесник, указавший, что «оригиналы или копии этих подзывных грамот до настоящего времени не обнаружены. Возможно, их вообще не было» [11, с. 190].

Шакур-лама покинул Тибет вероятно, весной 1717 г., незадолго до захвата Лхасы джунгарами, и если у него и было подобное письмо, то оно могло быть написано лишь Нгаванг Еше Гьяцо, по факту вторым Далай-ламой VI, незаконным ставленником Лхавзан-хана, чей авторитет не признавался самими тибетцами [22, с. 146], а также ставился под сомнение еще Церен-Дондуком, наследником Аюки-хана [1, л. 128]. Далай-лама VII Калсан Гьяцо скончался весной 1757 г., не успев повстречаться с посланниками Дондук-Даши. В период калмыцкого исхода Далай-ламой VIII был Джампел Гьяцо, интронизированный в 1762 г. в возрасте пяти лет. Если предположить, что Лоузанг Джалчин «вернулся» к калмыкам не позже 1769 г., то тогда Далай-ламе было всего 12 лет. Он не был независимым правителем, и практически вся полнота власти находилась в руках Панчен-ламы Лобсан Палден Ешея. Однако и Панчен-лама вряд ли был причастен к этому событию, что можно заключить из свидетельства английского представителя Дж. Богля, находившегося в 1774 – 1775 гг. в Тибете: как-то Панчен-лама сказал ему, что «несколько лет назад племя Татар, которые были подданными России, ушло к китайцам, и что император Китая ранее писал ему об этом, похваляясь своей удачей» (цит. по: [4, с. 210–211]). По Т. Гибсону, «торгоуты едва ли были помечены [в тибетских работах] даже после их возвращения в Синьцзян» [24, р. 91]. Следовательно, высшие ламы Тибета не писали калмыкам «подзывных» писем, были устранены от политической игры, разыгранной цинским двором для решения давней династийной задачи: подчинения всех монголов маньчжурской власти. Действительно, источники отмечают, что возвращением калмыков «завершилось покорение монголов, начавшееся с воцарения Маньчжурской династии» [21, с. 144].

Правда, остается еще один вариант: у Н. Пальмова есть информация от астраханского губернатора Н. Бекетова, что будто было еще одно калмыцкое посольство в Тибет, тайное, незадолго до 1771 г., и по возвращении оттуда посланники «чрезвычайно хвалили милость тамошнего богдыхана к пришельцам» [16, с. 164]. Этот момент представляется любопытным, поскольку в таком случае калмыцкие посланники должны были встретиться со всеильным регентом-гьялцапом Демо-ринпоче (регент в 1757-1777 гг.), который, судя по всему, полностью зависел от маньчжуров и имел право действовать от имени Далай-ламы. Следовательно, такое посольство вполне могло побывать в Тибете и вернуться до 1767 г. (когда соответствующая информация прозвучала от Замьяна), и поэтому важно найти источники и архивные документы того времени. Если это так и было, то не исключено, что именно с тем посольством вернулся и «воскресший» Лоузанг Джалчин.

Таким образом, вопрос о роли буддийского духовенства все еще нуждается в дальнейшем изучении. Тем не менее, не приходится утверждать, что Далай-ламы повлияли на исход калмыков в 1771 г., также вряд ли к этому был причастен Панчен-лама; не было и «подзывных» писем от них, как и дат исхода. Два из использованных нами источников – свидетельство Н. Рычкова и китайский источник – однозначно отмечают роль в тех событиях главного ламы калмыков Лоузанг Джалчина (Лобсан Данзана), однако маловероятно, чтобы он тогда признавался в народе за «перевоплощенца» Анджатан-ламы. В российских архивах нет сведений о примерах хубилганства среди калмыков в изучаемый период (кроме случая с ламой Делеком), нет их и в упоминавшемся ойратском источнике начала XIX в., что позволяет предположить, что «линия перевоплощений» ламы Анджатана (где Лоузанг Джалчин определен как Седьмое «перевоплощение») появилась не ранее XIX в., это могло случиться лишь с согласия маньчжуров. Косвенно о ее позднем возникновении и слабой документированной базе свидетельствует и путаница с количеством хубилганов. Доступные источники не позволяют изучить жизнедеятельность этого ламы, однако очевидно, что «чудо» с его «оживотворением» оказалось выгодно только для цинских властей.

Архивные материалы и исследования показывают, что Цины использовали разнообразные приемы для утверждения видения нового мира, который стал бы возможен для калмыков, если они вернуться на прежнюю родину. Это было обращение императора-

бодхисаттвы к своему дальнему верующему – мягкое, доброжелательное. Многообещающие намеки императора, изложенные в речах его посланников и в переданных письмах к калмыцким лидерам, совместно с процинской политикой ряда лам, искажали картину настоящего и давали калмыкам ложные надежды. Следовательно, безусловное влияние на исход калмыков оказала именно политика императора Цяньлуна, исполненная буддийскими мотивами, использовавшего институт хубилганов/ тулку в отношении как Тибета, так и монгольских народов, в целях укрепления «десятитысячелетней» Дай Цин (Великой Цин).

Литература

1. АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1731.
2. АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/2. 1732 – 1773. Кн. 2.
3. Беспрозванных Е. Л. Калмыцко-китайские отношения в XVIII веке. Волгоград: изд-во ВолГУ, 2008. 370 с.
4. Беспрозванных Е. Л. Лидеры Тибета и их роль в тибето-китайских отношениях XVII–XVIII вв. Волгоград: изд-во ВолГУ, 2001. 406 с.
5. Гурий Архимандрит. Очерки по истории распространения христианства среди монгольских племен. Т. 1. Калмыки. Казань: Центральная типография, 1915. 254 с.
6. Дорджиева Г. Ш. Буддизм в Калмыкии в вероисповедной политике Российского государства (середина XVII – начало XX вв.). Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2012. 203 с.
7. Дорджиева Е. В. Исход калмыков в Китай в 1771 г. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. 210 с.
8. История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. Элиста: ИД «Герел», 2009. Т. 1. 848 с.
9. Китинов Б. У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М.: Товарищество во научных изданий КМК, 2004. 190 с.
10. Китинов Б.У. К вопросу о роли алтайских лам в истории буддизма у калмыков в середине XVIII в. // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность. Горно-Алтайск, 1999. С. 136-143.
11. Колесник В. И. Последнее великое кочевье. Переход калмыков из Центральной Азии в Восточную Европу и обратно в XVII и XVIII веках. М.: Восточная литература, 2003. 286 с.
12. Курапов А. А. Буддизм и власть в Калмыцком ханстве. XVII–XVIII вв. Астрахань-Элиста: НПП «Джангар», 2007.
13. Курапов А. А. Российское государство и буддийская церковь на Юге России: этапы эволюции социально-политического взаимодействия в XVII – начале XX вв. Астрахань: Издатель Сорокин Роман Васильевич, 2018. 462 с.
14. Курапов А. А. «Буддийский фактор» в откочевке приволжских калмыков в Китай в 1771 г. в трудах ученых-исследователей XVIII – начала XX вв. // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. 2018. Т. 12. № 2. С. 10-14.
15. Митиров А. Г. Ойрат-калмыки: века и поколения. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1998. 384 с.
16. Пальмов Н. Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Часть II. Астрахань: Издательство Калмыцкого Областного Исполнительного Комитета, 1927. 231 с.
17. Рычков Н. Дневные записки путешествия капитана Николая Рычкова в киргиз-кайсацкой степе 1771 году. СПб.: типография императорской академии наук, 1772. 104 с.
18. Трепавлов В. В. «Белый царь». Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М.: Восточная литература, 2007. 255 с.
19. Ухтомский Э. От Калмыцкой степи до Бухары. СПб.: Типография Князя В.П. Мещерского, 1891. 211 с.
20. Цюрюмов А. В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. 464 с.

21. Чжан-му, Хэ Цютао. Мэн-гу-ю-му-цзи (Записки о монгольских кочевьях) / Пер. с кит. П. С. Попова. СПб.: Паровая скоропечатня П.О. Яблонского, 1895. 487+92 с.
22. Шакабпа В.Д. Тибет. Политическая история. СПб.: Нартанг, 2003. 428 с.
23. Fu Lo-shu. A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations (1644-1822). Tucson, 1966. 417 p.
24. Gibson T. A Manuscript on Oirat Buddhist History// Central Asian Journal. 1990. Vol. 34. no. 1-2. Pp. 83-97.
25. Haslund H. Men and Gods in Mongolia (Zayagan). London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, LTD, 1935. 358 p.
26. Rahul R. The Role of Lamas in Central Asian Politics // Central Asiatic Journal. 1969. Vol. 12. no. 3. Pp. 209–227. URL: <http://www.jstor.org/stable/41926780> (дата обращения: 28.03.2017.).
27. Liĵei K. Oyirad-un teūke šasin-u sudulul. Urumĵi: Šinĵiyang-un arad-un keblel-ün qorii-a, 2002. 248 с. (Исследование истории буддизма у ойратов)
28. Батбаяр Б. Лавран хийдэд хуугагдаж байх тод усгийн данс бичгээс Жамьяншадав хутагт болон Анжиган ламын харилцааг шинжих нь// Баруун монголын шашин соёл. Улаанбаатар, 2016. С. 73-82. (Изучение отношений между Чамьян Шадбой-хутухту и Анжиган-ламой на основании текста на тодо узуг, хранящегося в Лавранском монастыре// Религия и культура Западной Монголии)

Наранхуу Эрдэнэжаргал
г. Ховд, Монголия

РЕКРЕАЦИОННАЯ ПОТЕНЦИАЛ ХОВДСКОГО АЙМАКА

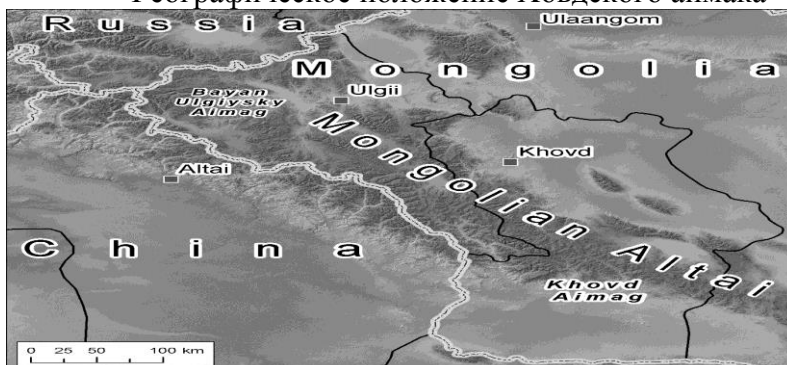
Аннотация: *Начало XXI вв. ознаменовалось развитием туристической индустрии. В свете современной конъюнктуры мирового туристического рынка Ховдский аймак, являющийся центром Западного региона Монголии, оказался относительно слабо освоенным в рекреационном понимании пространством.*

Оценка его природных условий, культурно-этнографических особенностей и социально-экономической ситуации территории в пределах горной системы Монгольского Алтая показала их высокий потенциал для реализации рекреационных потребностей различных видов туризма: экстремальных, культурно-познавательных, экологических, этнографических и др.

Ключевые слова: *туризм, туристический маршрут*

В Ховдском аймаке разработаны четыре *международных туристических маршрута* в рамках направления «Прекрасная природа Ховдского аймака» («Ховдын сайхан байгаль»), а также научно-познавательный маршрут *природно-археологический комплекс г. Ховда*, охватывающие практически все потенциально интересные для посещения туристами районы.

Географическое положение Ховдского аймака



Туристические маршруты

1. «Главный хребет Монгольского Алтая»

Высокогорные хребты Монгольского Алтая, а также один из крупнейших центров современного оледенения Монголии – горный массив Мунххайрхан с одноимённой горой высотой 4362 м.

2. «Котловина Больших озёр»

Экосистемы водоёмов, степей, полупустынь в пределах Национального парка. Озёра Хар-Ус-нуур (второй по величине пресный водоём Монголии), Хар-нуур, Дургон-нуур и прилегающие к ним восточные отроги хребта Жаргалант-Хайрхан-Уул (3796 м).

3. «Особо охраняемые территории Ховдского аймака»

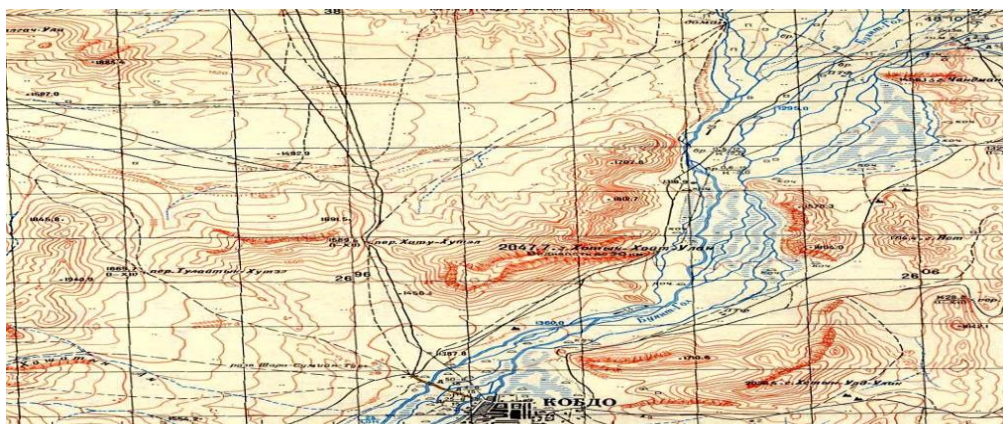
Достопримечательности национального парка «Гора Цамбагарав» (самая высокая точка – г. Цаст, высотой 4208 м), государственного заповедника «Хребет Хухсэрхийн-нуруу», национального парка Озеро Хар-Ус-Нуур, Мунх-Хайрхан, Мянган-Угалзат заказника Булган-гол.

4. «Заалтайская Гоби»

Ландшафты пустынь и полупустынь Залтайской Гоби, историко-археологические памятники, на границе между Монголией и Китаем.

5. «Природно-археологический комплекс в районе г. Ховд», объединяющий природные и археологические объекты в районе г. Ховда.

Маршрут «Природно-археологический комплекс в районе г. Ховд»



1. Природно-археологический комплекс Шар-Сум;
2. Месторождение мраморизованных доломитов;
3. Улаан богойчийн рашаан;
4. г. Батырхайрхан;
5. Денудационный останец «Ягнёнок»

Тематическое содержание маршрута «Природно-археологический комплекс в районе г. Ховд»



Природные объекты: Долина р. Буянт-гол в районе г. Ховда представляет собой широкую речную равнину. В пределах долины распространены денудационные останцы палеозойских пород.

Днище долины выполнено речными отложениями, на которые налегает мощный шлейф материала, снесённого с окружающих горных хребтов. На наветренных склонах формируется покров эоловых отложений.

Месторождения полезных ископаемых, а также геологические разрезы

■ В качестве примера объектов этой группы может рассматриваться месторождение мраморизованных доломитов, расположенное к северо-востоку от г. Ховд.

■ Доломиты, являющиеся основой местной цементной промышленности, характеризуют условия карбонатного осадконакопления нижнепалеозойского морского бассейна.

■ Кроме того, представленные в карьере образцы, обладают высокими декоративными качествами поделочного камня.



Тематическое содержание Международного туристического маршрута «Заалтайская Гоби»

Группы объектов:

I. Историко-археологические комплексы:

а) историко-археологические памятники;

Памятники вдоль государственной границы Монголии и Китая. Памятники посвящены памяти воинов-героев военного конфликта 1948 г. с гоминьдановским Китаем - объекты исследования для специалистов по военной истории. Заставы Ушиг, Байтагийн соёл, Будуун харгайт (Памятник 10 героям пограничникам), Сэджит хад на хребте Байтаг-Богдо-Ула на участках исторических боёв.

б) памятники, связанные с историей XX века.

II. Ландшафтные комплексы и памятники природы.

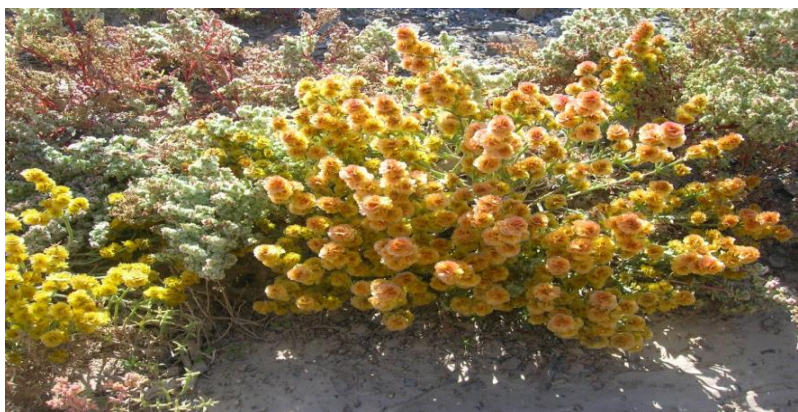
■ *Ландшафтные комплексы и памятники природы*, обладающих научно-познавательными и аттрактивными качествами.

■ В ходе реализации маршрута происходит знакомство с ландшафтами Заалтайской Гоби, спектр которых достаточно широк. Здесь, в зоне пустынь и полупустынь можно увидеть большое разнообразие ландшафтных комплексов, обусловленное совокупным проявлением климатических и гидро-орографических особенностей территории.

Ландшафты:

■ - каменистые пустыни и полупустыни;

Каменистые пустыни и полупустыни с растительными сообществами, среди которых преобладают полукустарничковые представлены повсеместно в районе центра Булган самона.



На западных отрогах хр. Нарийн-Харын-нуру (Булган сомон) привлекательным является своеобразный реликтовый рельеф пенепленизированного плато, вовлекающееся в общее воздымание Монгольского Алтая. На поверхность выходят породы (песчаники, алевролиты), химически изменённые в эпохи очень влажного и тёплого климата, господствовавшего здесь в неогене (примерно 10-15 млн. лет назад).



■ - долинные комплексы равнинных и горных территорий;

Долинные ландшафты представлены в горной и равнинной частях исследуемой территории высоким богатством экосистем. В долине Булган-гол, р. Улястай, р. Уенчийн-гол, в равнинной части рекреационным объектом являются пойменные леса, представленные зарослями тополя и ивы



В долине Булган-гол (Булган сомон) в пределах долинного комплекса расположен государственный заказник.

Ямаан усны хад



■ - экспозиционные леса.

III. Ландшафтно-исторические комплексы.

Участок «Застава Байтагийн соёл»

Кроме исторической нагрузки даёт представление о степных склоновых ландшафтах и предполагает пешеходный маршрут от подножия склона на вершину горы хребта Байтаг-Богдо-Ула.

В ландшафтном отношении объект выглядит, как оазис среди полупустынных и пустынных ландшафтов Заалтайской Гоби. На склонах представлен участок степи (разнотравно – полынно-злаково – кустарниковой). Здесь имеются заросли шиповника, крыжовника, произрастает ревень, зизифора и другие растения. Во время подъёма открывается вид на характерные для Гобийского Алтая и Заалтайской Гоби формы рельефа – пьедестальные подножия гор (бэли).

Монгол, Хятадын хилийн багана



Сэджит хад, Хр. Байтаг-Богдо-Ула

Пограничный наблюдательный пункт, расположенный в естественной арке в верхней части хребта. Арка является результатом избирательной денудации вулканически пород (трахитовых порфиритов).

Заключение

Таким образом, опыт составления маршрутов на примере Ховдского аймака, позволяет утверждать, что эта территория, обладающая разнообразными и контрастными природными условиями, интереснейшими и необычными природными объектами, имеет высокий потенциал для развития и проведения, разноплановых научно-познавательных экскурсий.

ОДИНОКИЙ ТОПОЛЬ – ОБЪЕКТ ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ КАЛМЫКОВ, ВОЗМОЖНОСТИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Аннотация: В культуре калмыцкого народа был и остается самый древний культ деревьев. Деревья, насчитывающие не одну сотню лет, символизировали непрерывность жизни, цикличность смены поколений и их связь. Тополь в Целинном районе Калмыкии, на южном склоне хребта Хамур, в 5 км от поселка Хар-Булук, высажен по легенде буддийским монахом по имени Багдохна Хурлын Пурдаш Лам в 1846 г. Тополь является сакральным объектом, местом религиозного поклонения калмыцких буддистов. Он признан Памятником природы регионального значения и включён в систему особо охраняемых территорий под названием «Одинокий тополь». В н.в. эколого-биологическое состояние дерева серьезно ухудшилось. В представленной работе рассмотрены вопросы современного состояния Одинокого тополя и перспективы его возрождения.

Ключевые слова: Республика Калмыкия, Целинный район, Хар-Булук, одинокий тополь, возрождение.

В культуре калмыцкого народа был и остается самый древний культ деревьев. Деревья, насчитывающие не одну сотню лет, символизировали непрерывность жизни, цикличность смены поколений и их связь.

Тополь в Целинном районе Калмыкии, на южном склоне хребта Хамур, в 5 км от поселка Хар-Булук, высажен по легенде буддийским монахом по имени Багдохна Хурлын Пурдаш Лам в 1846 г. (рис.1)

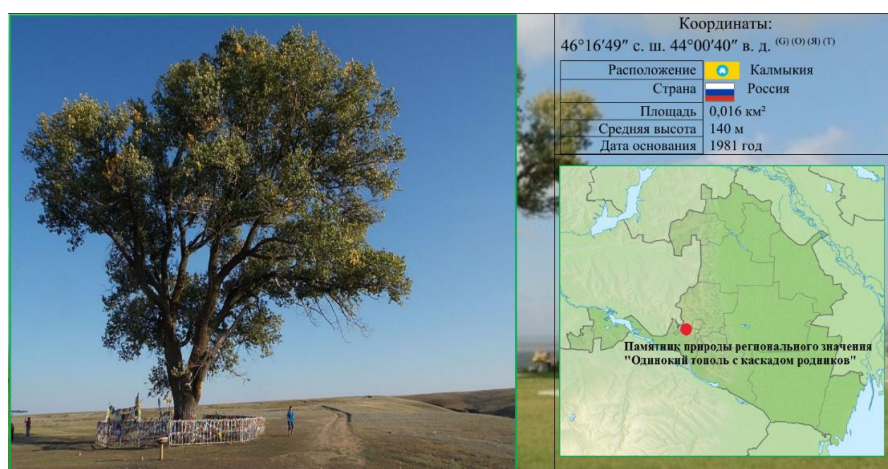


Рис.1. Одинокий тополь: географическое положение, координаты и место на карте Республики Калмыкия

Специалистами Центра древесных экспертиз был установлен точный возраст дерева – 103 года! Высота тополя около 15 м, диаметр 1,5 м. Прилегающая территория с земельным участком относится к территории тополя, на данное время около дерева построено 8 ступ.

Тополь является сакральным объектом, местом религиозного поклонения калмыцких буддистов [7, с. 193].

Одинокий тополь является туристическим объектом, он привлекает туристов из разных регионов, особенно из сопредельных [8, с. 161; 9, с. 445].

Одинокий тополь признан Памятником природы регионального значения и включён в систему особо охраняемых территорий под названием «Одинокий тополь» Постановлением

Совета Министров Калмыцкой АССР от 8 октября 1981 года № 473 под названием «Одинокий тополь с каскадом родников».

Одинокий тополь является победителем всероссийского конкурса «Дерево года»-2019 и бронзовым призером международного конкурса «Европейское дерево года»-2020.

Геология района расположения объекта характеризуется каштановыми глинами, суглинками и супесью. В низине склона расположены шурфы глубиной до 1,5 м. В этих шурфах происходит сбор родниковых вод. Минеральный состав и количества минералов на единицу объема жидкости зависит от времен года. Если зима снежная, а весна дождливая шурфы заполняются до половины. Вода менее солоноватая и минерализована. В летнее время количества воды становится меньше, бывают случаи, когда шурфы пересыхают [3, с. 225].

Рядом имеются выходы природных ключей с пресными подземными и минеральными водами, имеющими лечебное значение [2, с. 26; 4, с.133; 6, с.49] (рис.2).



Рис.2. Выход одного из природных ключей с подземной минеральной водой

Вода из шурфов, целебного источника уникальна. Являясь квасцовой по составу, обладает высокой вязкостью, губительно действует на всевозможных паразитов наружных и внутренних органов организма, активна в отношении глистов, лямблий, амёб, гноеродных и гнилостных бактерий, кожных паразитов: вшей, блох, чесоточных клещей. Растворяет мочевые и желчные камни. Вода родников спасает от желудочных и суставных болей. Живительная влага имеет в своем составе квасцы, они быстро растворяют мочевые и желудочные камни. Гидрогеолог С. Цуркан в 1995 году провел анализ этой воды и получил сертификат, который подтвердил ее целебную силу. [1, с. 49].

С наступлением тепла к этому месту устремляются паломники со всей страны, чтобы поклониться священному дереву и набрать воды [5 с. 35].

Тополь (лат. *Populus*) – род двудомных (редко однодомных) листопадных быстрорастущих деревьев семейства Ивовые (*Salicaceae*). Род насчитывает более **95 видов**, которые распределяют по 6 секциям. Тополь лавролиственный – *Populus laurifolia* входит в секцию Бальзамические тополя (*Tacamahaca*). Почки и листья наиболее богаты душистой смолой. В природе ареал вида охватывает Западную и Восточную Сибирь (до Ангары), восточные районы Казахстана (предгорья южного Алтая и Джунгарского Алатау); северные и северо-западные районы Монголии; северные районы Китая (Внутренняя Монголия, Синьцзян-Уйгурский автономный район). Этот вид развивается не очень стремительно, но лучше всех переносит задымления городских улиц.

Средняя продолжительность жизни растения 60-80 лет, но есть представители, которым исполнилось 120-150 [10].

Дерево, произрастающее в Калмыкии уникально тем, что это дерево-долгожитель, ему более 160 лет.

В н.в. эколого-биологическое состояние дерева серьезно ухудшилось. Необходимо разработать меры его сохранения и возрождения.

Целебные свойства тополя с давних времен использовались в народной медицине. В фармацевтике также используются листья, побеги и почки, они имеют массу полезных свойств. Так, кора содержит большое количество алкалоидов, дубильных веществ и гликозидов, а отвары на ее основе благоприятно влияют на состояние нервной системы, пищеварительной системы. Настои из листьев способны ускорить процесс заживления ран, чай на основе почек помогают избавиться от воспалительных процессов, благотворно влияют на состояние организма в целом.

Отвары и мази на основе почек и листьев тополя благотворно влияют на состояние волос, помогают бороться с бессонницей и депрессией [10].

Данный вид тополя широко используется в ландшафтном дизайне. Тополь относится к неприхотливым и выносливым растениям, которые способны расти на неплодородных участках, а также выдерживать катаклизмы природы (морозы, засуху, жару). Встречается культура часто в суровых регионах, где посажены большие тополиные лесопарки. Дерево отличается красивой пышной кроной, с помощью которой легко можно сформировать приятную полутень. Декоративные тополя красиво смотрятся в групповых посадках. Растение прекрасно растет рядом с акацией, туей, можжевельником.

Последовательная посадка саженцев поможет создать настоящую стену, которая будет отделять от улицы или соседских участков. Получаются красивые плотные изгороди, высотой 1,5-2,5 м.

Минус тополиных изгородей в оголенной нижней части, поэтому рекомендует продумать двухрядную посадку растений. Спереди высаживают невысокие культуры, которые закрывают практически черные стволы тополей. В таких целях используют низкорослые кустарники.

Тополь широко используется для озеленения улиц и дорог, его высаживают на промышленной зоне. Эти растения способны быстро уничтожить вредные компоненты в воздухе. Чтобы избавиться от тополиного пуха, используют саженцы исключительно мужских особей.

Правильно подобрав деревья по сорту и размеру, можно создать около зданий красивые зеленые рамки для зданий. Тополиные посадки дополняют другими культурами (клены, каштаны, березы, липы, различные кустарники), получая красивые композиции. Рядовыми посадками тополя выделяют границы парков и скверов, садов и других объектов, что пересекаются с улицей. Тополя подчеркивают декоративность композиций и обеспечивают прохладную тень.

Получается, что привычный и обычный тополь не так прост, как кажется. Он удивителен по своим свойствам и назначению. Эти великаны способны очищать воздух улиц лучше, чем любые фильтры. Но растение нетребовательно и неприхотливо, развивается быстро и активно при минимальном уходе.

Литература

1. Абушинова Н.Н., Бадмаева С.Е., Сангаджиев М.М., Эльбикова А.А. Перспективы использования питьевой минеральной воды Кетченеровского месторождения (скважина 249/157) в качестве средства первичной профилактики заболеваний // Естественные науки. – 2015.– № 2 (51) — С. 47-51.

2. Бадмаева Ц.Н., Сангаджиев М.М. Влияние водных ресурсов Калмыкии на здоровье человека. // Вестник Прикаспия. 2013. – № 1 – С. 25-30.

3. Кумеев С.С., Дорджиев А.Г., Сангаджиев М.М., Дорджиев А.А. Характеристика фильтрации жидкости в слабопроницаемых грунтах на примере г. Элиста. // Геология, география и глобальная энергия. – 2012. № 4 (47). – С. 223-230.

4. Настинова Г.Э., Сангаджиев М.М. Гидроминеральные бальнеологические ресурсы Республики Калмыкия. // Геология, география и глобальная энергия. – 2009. – № 2 (33). – С. 130-134.

5. Настинова Г.Э., Сангаджиев М.М. Состояние водных ресурсов Республики Калмыкия как важнейший фактор здоровья населения. // Вестник Волгоград. Гос. ун-та. Сер. 11. Естеств. науки. – 2014. № 4 (10). – С. 33-39.

6. Онкаев В.А., Сангаджиев М.М. Подземные воды Республики Калмыкия и ее геолого-экологические особенности. // Вестник Калмыцкого университета. – 2013. № 4 (20). – С. 48-55.

7. Настинова Г.Э., Староверкина Н. Н., Шунгаева А. Б. Оценка природных условий для развития рекреационных комплексов территории Калмыкии // Каспий в судьбах народов Евразии: история и перспективы сотрудничества: Сб. мат. междунар. науч.-практ. конф., 20 ноября. – Атырау: Госуниверситет, 2006. – С. 193-197.

8. Настинова Г.Э., Староверкина Н. Н. Экологический туризм на аридной территории Республики Калмыкия. // Южнороссийский вестник геологии, географии и глобальной энергии. – 2006 – № 9 (22). – С. 161-168.

9. Настинова Г. Э. Современное состояние и перспективы развития экологического туризма в Республике Калмыкия // Современные проблемы географии, экологии и природопользования: материалы Международ. научно-практ. конф. 25–26 апреля. – 2012. – С. 443–448.

10. Тополь: описание дерева, продолжительность, виды. URL: <https://lesoteka.com/derevyia/topol> (дата обращения: 10.09.2020)

Норовсамбуу Наранжаргал
г. Улан-Батор, Монголия

ХАЛИМАГИЙН ЗАРИМ УРАН БҮТЭЭЛЧДИЙН БҮТЭЭЛД ДҮРСЛЭГДСЭН БОДИТ МОНГОЛ ХҮМҮҮСИЙН НАМТРЫГ ТОДРУУЛАХ НЬ

Товчлол: Монгол халимагийн харилцаа идэвхтэй хөгжиж байсан ХХ зууны хоёрдугаар хагаст уран бүтээлчид бодит хүмүүсийн тухай уран бүтээлдээ дурдах нь цөөнгүй байлаа. Энэхүү судалдааны ажилаараа Халимагийн зураач Г.О.Рокчинскийн “Улаангомын Наранцэцэг”, зохиолч А.И.Сусеевын “Хандаад”, “Цонхоор харж байхад” бүтээлүүдийн гол дүр болох Л.Наранцэцэг, Г.Хандаа нарын намтрыг тодруулахыг зорьсон болно.

Түлхүүр үг: Монгол, Халимаг, Уранбүтээлчид, харилцаа, бодит дүр, хөрөг зураг, шүлэг, Наранцэцэг, Хандаа,

1921 оны ардын хувьсгалаар шинэ шатанд гарсан Монгол-Халимагийн харилцааны оргил үе нь социализмын үе байлаа. Энэ үед манай хоёр орны жирийн ард иргэд илүү ихээр нэг нэгнийхээ түүх соёлыг танин мэдсэн юм. Хоёр орны урлаг соёлын байгууллагууд харилцан нэг нэгэндээ айлчлан урлаг уран сайхнаар үйлчилж, уран бүтээлчдийнхээ бүтээлээр үзэсгэлэн гаргаж, холбогдох түүхэн уран сайхны болон баримтад кинонуудыг үзүүлж, Монгол Зөвлөлтийн найрамдлын сар, хоногуудыг байнга тэмдэглэж байсан [3, т.204-213] нь хоёр орны урлаг соёлын харилцааг өргөжүүлэн, хувь заяаны эрхээр салан одсон монгол ахан дүүс бие биенээ танин мэдэх, найрсаг харилцаагаа хөгжүүлэхэд чухал нөлөө үзүүлсэн юм.

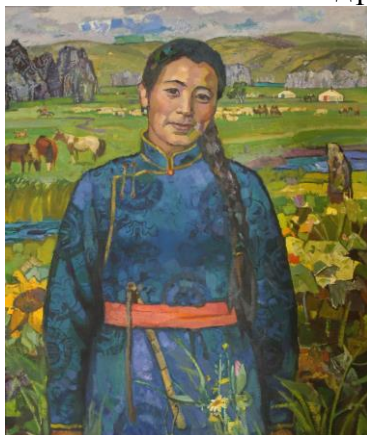
Уран бүтээлчид харилцан айлчлах явцдаа тухайн нутаг орон, уулзаж байсан хүмүүсийнхээ тухай зохиол бүтээлдээ багагүй дурдаж байв. Энэхүү судалгаандаа

халимагийн зураач Г.О.Рокчинскийн “Улаангомын Наранцэцэг”, зохиолч А.И.Сусеевын “Хандаад” бүтээлүүдийн гол дүрийг тодруулахыг зорьсон юм.

Нэг. Г.О.Рокчинскийн “Улаангомын Наранцэцэг” бүтээлийн тухай:

Г.О.Рокчинский нь Халимагийн жирийн ардын гэрт төрж, хүнд хэцүү амьдралыг туулж өссөн ч хожим зураач болж Халимагийн аж байдал, түүхэн хүмүүс, бурхны шашны талаар бүтээлээ түлхүү туурвиж байв. Тэрээр 1965 оноос эхлэн хэд хэдэн удаа Монголд ирсэн бөгөөд 1985-10 сард “Товрканоя поёздка”, 1986-10 сард “Хүндэт найрамдал” уран бүтээлийн үзэсгэлэнгүүдээ Улаанбаатар хотод, 1987 оны 10 сард Өвөрхангай аймагт “Аялал” үзэсгэлэнгээ тус тус гаргаж байв. Түүний бүтээлүүд дотор: Монгол эмэгтэй, Монгол, Сарлаг, Увс нуур, Улаангомын Наранцэцэг, Идэш, Баруун монголын нутаг, Говийн шөнө, Өвгөдийн нутаг, Уул, Монголын өргөн уудам нутагт, Мөнх хөх тэнгэр, Анхны цас, Монголын хавар, Үзэгдэл, Шинэ бууринд зэрэг монголын холбогдолтой бүтээлүүд [4, с.45]цөөнгүй байдаг.

Г.О.Рокчинский “Улаангомын Наранцэцэг” бүтээлээ 1986 онд 83x70 см хэмжээтэйгээр бүтээжээ (Зураг №1). Зургийн өгүүлэмж нь Улаангом хотын урд талаар урсах Тээлийн голын хөндий дахь идэр насны малчин эмэгтэйг дүрсэлсэн байдаг.



Зураг №1. Улаангомын Наранцэцэг

Тэгвэл Наранцэцэг гэж хэн байв?

Наранцэцэгийн аав Лувсан нь Архангай аймгийн Батцэнгэл сумын харьяат, халх ястай, монгол улсын заан цолтой бөх барилддаг нисэх онгоцны жолооч хүн байсан бол ээж Бямбын Үржин нь Увс аймгийн Сагил сумын харьяат дөрвөд хүн бөгөөд Увс аймгийн Нэгдсэн эмнэлэгт тогооч хийдэг байжээ. Тэднийх 8 хүүхэдтэй байсны нэг нь Наранцэцэг ажээ. 1986 оны үед Наранцэцэгийн амьдрал тийм ч дардан сайн байгаагүй бөгөөд 29 насанд нь нөхөр нь нас барж бага насны 4 хүүхдийн хамт бэлэвсэрч хоцорсон тул амьдралын эрхээр Увс аймагт ээж дээрээ ирж Улаангом хотын шинэ зочид буудалд жижүүрээр ажиллах болжээ. Энэ үед зураач Г.О.Рокчинский Увс аймагт очсон байна.



Зураг №2. Л. Наранцэцэг нөхөр зоо техникч Ч.Сайнбуян, том хүү Болдоо, дүү монгол улсын гавьяат тамирчин Энхбаяр нарын хамт. 1980-аад оны дунд үе. Зургийг Ч.Сэдэдийн хувийн архиваас.

Зураг №3. Л.Наранцэцэгийн дөрвөн хүүхэд 1989 оны сүүл үе. Зургийг Ч.Сэдэдийн хувийн архиваас.

Л.Наранцэцэгийн зан байдал төрхийн тухай нөхөр Ч.Сэдэд нь “...Манай самган царайлаг эмэгтэй, нүүрний баясгалантай, тас тас инээгээд, чанга дуугаар ярьдаг, нүүрний гэрэлтэй хүн байдаг даа, тийм хүн” [9, т.1] байсан гэж дурссан байдаг. Түүний энэхүү зан байдал нь зураачийг түүний хөргийг зурахад нөлөөлсөн болов уу. Ч.Сэдэд ч үүнийг батлан “зураач хүний нүдэнд шууд л зурвал уран бүтээл болно гэдэг нь тодорхой шүү дээ” [9, т.2] гэж дурссан юм.

Энэ хөрөг зургийг хэрхэн зуруулсан тухай Л.Наранцэцэг Ч.Сэдэд “...удаан суулгаж зураагүй ээ, ерөнхий дүрс, хэмжээг нь гаргаад боллоо, гүйцээгээд үзүүлнэ гээд явуулсан. Зураач тэгээд хөдөө яваад өгсөн тул зуруулсан зургаа үзэж чадаагүй. Сүүлд Улаанбаатар луу буцлаа гээд миний хөрөг зургийн фото хальсыг өгсөн, яг хөрөг зураг болсон гэж мэдээ ч үгүй” [9, т.2] гэж дурссан байдаг. Тэрээр энэ үеэс хойш зураачтай ч уулзаагүй байна. Л.Наранцэцэг мөн “...Г.О. Рокчинскийтэй оросоор ярихад нь сайн ойлголцдоггүй байсан бөгөөд харин халимаг хэл буюу ойрад аялгаар ярихад нь сайн ойлголцож байсан” [9, т.2] гэжээ.

Л.Наранцэцэг амьдралын хүнд хэцүүд бууж өгөлгүй тэр намраа анагаах ухааны дунд сургуульд элсэн суралцах эрх аваад 4 хүүхдээ ээж дээрээ үлдээгээд Улаанбаатарт иржээ. Улаанбаатарт суралцаж байх үедээ Монголын урчуудын эвлэлийн үзэсгэлэнгийн танхимд уран зураг үзэж байгаад өөрийнхөө энэ зургийг анх удаа харсан байна. Гэнэтийн энэ байдалд балмагдсан хөдөөний бүрэг ичимхий бүсгүй нүүрээ дараад буцаад гүйчхээд хамт явсан дүү Энхбаяраас “Ичээд харж чадахгүй байна. Би мөн үү?” гэхэд Дүү нь Наранцэцэг гэж байна шүү дээ [9, т.3] гэснээр өөрийнхөө зургийг үзсэн байна.

Тэрээр Анагаах ухааны сургуульд суралцаж төгссөний дараа Улаанбаатар хотод амьдрах болж, амьдралын эрхээр хоёр дахь нөхөр Ч.Сэдэдтэйгээ гэр бүл болжээ.

“Улаангомьн Наранцэцэг” бүтээлийг Л.Наранцэцэгийн гэр бүлийнхэн хэрхэн үнэлж байсан тухай “...Энэ зураг бол бидний хувьд үнэтэй зүйл хүүхдүүд ч ээжийн залуу насыг мөнхөлж үлдээсэн гээд дуртай байдаг. Миний ээж, миний эгч ийм үзэсгэлэнтэй эмэгтэй байсан гээд үр хүүхэд нь, дүү нар нь бахархаж байдаг” [9, т.2] хэмээн Ч.Сэдэд хуучилсан юм.

Л.Наранцэцэг ч зураач Г.О.Рокчинскийн тухай тодорхой хэмжээгээр сонирхож байсан бөгөөд 2010 онд Ч.Сэдэдийн хамт интернэтээс Г.О.Рокчинскийн тухай мэдээллийг сонирхон хайж үзээд “...алдартай хүн байна. Хэцүү, хатуу амьдралыг туулсан мөртлөө яасан тэсвэртэй, тэвчээртэй, юу ч болоогүй юм юм шиг явж байдаг байсан юм бэ дээ” [9, т.3] гэж гайхан бахархаж байжээ.

Л.Наранцэцэг 2013 онд зураачийн 1986 онд Улаангомоос явахдаа өгсөн “Улаангомьн Наранцэцэг” бүтээлийг буулгасан фото хальсыг угаалган зүүн дээд хэсэг нь урагдаж гэмтсэн байсныг фотошофоор засуулан анх удаа цаасан хэлбэрт оруулсан 6 хувь хэвлүүлэн хүүхдүүд болон дүү нартаа нэрийг нь бичиж өгөөд “... Хэрэв хэн нэгэн чинь Халимагын Элстэй хотод очвол, Рокчинскийн нэрэмжит гудамж бий, мөн уран зургийн үзэсгэлэн, түүний нэрэмжит зургийн сургууль байдаг тэдгээртэй танилцаарай” гэж захисан [9, т.4] байна.



Зураг №4. Халимагт тарсан эх зураг



Зураг №5. Наранцэцэгийн гэр бүл хальснаас угаалгасан зураг.Зургийг Ч.Сэдэдийн хувийн архиваас.

Л. Наранцэцэг нь Улаанбаатар хотын Сүхбаатар дүүргийн нэгдсэн эмнэлэгт лаборантаар ажиллаж байгаад өндөр насны тэтгэвэрт гарчээ. Үр ач зээ нарын хамт өнөр өтгөн амьдарч байгаад 2015 онд жаран насандаа таалал төгсжээ.



Зураг №6. Л.Наранцэцэг ажил дээрээ. Сүхбаатар эрүүл мэндийн төвийн лаборатори. Зургийг Ч.Сэдэдийн хувийн архиваас.



Зураг №7. Ч.Сэдэд, Л.Наранцэцэг нар. Ховд хот. 2001.9.11. Зургийг Ч.Сэдэдийн хувийн архиваас

Хоёр. А.И.Сусеевын “Хандаад”, “Цонхоор харж байхад” бүтээлүүдийн тухай

Халимагийн шинэ үеийн уран зохиолыг үндэслэгчдийн нэг зохиолч А.И.Сусеев нь халимагийн үндэсний сэхээтнүүдийн нэг бөгөөд халимаг нутагтаа соён гэгээрүүлэх ажлыг хийж байгаад [4, т.74-80] 1930-аад оны үеэс Москва дахь Монгол оюутнуудад хичээл заах [6, с.102], 1941 онд Монголд улаан од сонины сурвалжлагчаар [8, с.119] ажиллах зэргээр монголчуудтай ойр дотно харилцах болжээ. Хожим тэрээр 1964, 1969 [4, т.74-80] , 1971 [6, с.1], 1980 [13, с.119-123] онуудад Монгол улсад ажлын шугамаар ирж байжээ.

А.И.Сусеев нь бүтээлээ халимаг хэлээр Халимагийн түүх, тэдний ахуй амьдралаас гадна Оросын иргэний дайн, Зөвлөлтийн ард түмний эх орны дайны сэдвээр голдуу бичдэг байв.

Тэрээр Монгол орон, Монголд уулзаж байсан хүмүүсийнхээ тухай “Моңһлын магтаал” (Восхваление Монголии)-Монголын магтаал, (Улан Батор)-Улаанбаатар, Дууна эзнд (Автору песни)-Дууны эзэнд, Терзэрн хэлэжэхэд (Глядя в окно)-Цонхоор харахад, Селенган туск дун (Песня о Селенге)-Сэлэнгийн тухай дуу, Хужртын аршан, (Источник Хужирт)-Хужиртын рашаан, Тайхир чолун (Камень Тайхир)-Тайхар чулуу, Цаган нур (Белое озеро)-Цагаан нуур, Удвалын белг (Подарок Удвал)-Удвалын бэлэг, Богд уул (Гора Богдо)-Богд уул [17, с.211] гэх мэт олон бүтээл бичсэн нь түүний бүтээлийн эмхэтгэл болон

“Тээгийн гэрэл” сэтгүүл, Халимаг үнэн [16, с.2] сонинуудад хэвлэгдэн халимагийн ард түмэнд хүрэхийн зэрэгцээ Монгол улсад орчуулагдан хэвлэгдэж [15, с.3] байлаа.

А.И.Сусеев нь 1964 оны 5-6 сард Халимагийн зохиолчдын холбооны дарга Тимофё Бимбаев болон халимагийн залуучуудын төлөөлөгчдийн хамт [14, с.4] Монголд олон нийтийн ажлаар айлчилжээ. Тэрээр 1964 оны 6 сарын 10-нд Архангай аймаг руу явсан бөгөөд замаараа Өвөрхангайн Хужиртын рашаанаар дайрсан байдаг.

Энэхүү аялалд нь түүнд маш их сэтгэгдэл үлдээсэн бөгөөд Архангай аймгийн Тариат суманд очоод Хангайн нурууг үзсэн Жангар судлаач маань “*Жангарт гардаг хангай энэ л байх даа*” хэмээн шүүрс алдаж, нутгийн ард иргэдтэй уулзаад маш өндөр сэтгэгдэлтэй буцжээ.

А.И.Сусеевийг Тариат суманд очиход нутгийн иргэд халуун дотноор хүлээн авсан бөгөөд тус сумын номын сангийн эрхлэгч Хандаа түүнд зориулан дуу дуулж өгсөнд зохиолч ихэд баярлаж сэтгэл нь хөдөлж байжээ. Энэхүү номын санч Хандаа түүнд маш их дотно сэтгэгдэл төрүүлж байсан тул түүнд зориулж “Хандаад”, “Цонхоор харж байхад” гэдэг хоёр шүлгээ бичжээ.

ХАНДА	ХАНДА	ХАНДАА ¹
	(дун)	(дуу)
Соловей или цикада		
Звонкой песней будят ночь?	Хангай уулин белднь	Хангайн уулын бэлд
То поет певица Ханда	Ханда күүкн дуулна.	Хандаа хүүхэн дуулна.
Тарият Сомона дочь.	Дуунани сээхн айсьн	Дууныхан сайхан ая нь
Гор Хангая контур строгий,	Дүүрэн болж күнкннэ	Дүүрэн болж хүнгэнэнэ
Серебристый дым степей,	Тарият сомона Ханда	Тариат сумын Хандаа
Даже месяц тонкорогий	Тайвн жирһл магтна.	Тайван амьдралаа магтана
Безголосо вторят ей.	Уул, назр, усн	Уул, газар, ус
По отрогам, по долинам	Үрглждэн нанта байрлна.	Үргэлж надад баярлана.
От заветной песни той	Хандан жиңнсн дуунднь	Хандаан жингэнэсэн дуунд
Веет мужеством былинным	Хээртэ зүркн бульглна.	нь
И девичьей чистотой.	Хальмг бичэчин нүднэсьн	Хайртай зүрх минь булгилна.
Все крылатей и чудесней	Халун нульмсн асхрна.	Халимаг зохиолчийн нүднээс
Песнь летит, любовь даря.	Цаһан нуурин күүкн	Халуун нулимс асгарна
Я б пошел за этой песней	Цаһан саната Ханда,	Цагаан нуурын хүүхэн
Через горы и моря !..[12,	Хун мет сээхн	Цагаан сэтгэлтэй Хандаа
с.79]	Хани нөкдэн олтха![11, с.3]	Хун мэт сайхан
		Хань нөхрөө олох болтугай

Энэхүү шүлгийг Халимаг болон Орос хэлээр 16 мөр бичсэн бөгөөд эхлээд халимаг хэлээр бичсэн болов уу гэж таамаглаж байна. Орос хэл дээрх эх нь халимаг хэл дээрх эхээсээ зарим үгнүүд нь өөр байдаг ч ерөнхий утга, агуулга нь Хандаагийн дуулсан дуу хэрхэн сэтгэл зүрхийг догдлуулж байсан, түүний цаашдын амьдралд сайн сайхныг хүссэн тухай байдаг. Үгийн сонголт агуулга бага зэрэг өөр байгаа нь үгийн сонголтоос болсон гэж үзэж байна. А.И.Сусеев энэхүү шүлгийг бичиж байгаа тухайгаа “...*Би нэг жинхэнэ монгол бүсгүйг Архангайд үзлээ. Нэр нь Хандаа гэдэг. Тэгээд Хандаа гэсэн шүлэг түүнд зориулж бичих гэж ноорог хийж байна*” [2, т.44-47] гэж хэл зохиолын хүрээлэнгийн ажилтан Д.Дашдоржид хуучилсан байдаг.

¹ Халимаг хэлнээс орчин цагийн монгол хэлэнд орчуулсан байдал



Зураг №8. Зүүн гар талаас 3 дахь нь Г.Хандаа, 4 дэх нь А.И.Сусеев. Бусад албаны хүмүүсийн хамт. Б.Баянбатын хувийн архиваас.



Зураг №9. Зүүн гар талаас 3 дахь нь Г.Хандаа, 4 дэх нь А.И.Сусеев нар бусад албаны хүмүүсийн хамт. Б.Баянбатын хувийн архиваас.



Зураг №10. А.И.Сусеев Хандаа нар. Архангай аймаг тариат сум. 1964 он. Б.Баянбатын хувийн архиваас.

ТЕРЗЭРН ХЭЛЭЖЭҺӨД

Тээгин зэрлг гөрэсиг

Отхон Баяр нөхдтэ

Терзэрн хэлэж суунав ... Тенгр бүркг, хур ... Тарийат сомон нүдндм Талваж үзгднэ, саннав ...	Төгэлэд ээрж йовхмби? Тэглг нэрхн бийим Тэрэд таалхар йовхмби?"	Олн үг күүндлэв, Арахангайн ээмгэс Ар талгшан темцлэв ... Цецерлгэс һарад гүүлгхлэ Цевр аһар кийлгднэ ... Хун шовуд хошадар Холд һанхлдснь үзгднэ...
Санхд –Чимид үзгднэ. Дун: “Дэнжийн ноһан” Дуулгдж чикндм соңсгдна. Санхд –Ханда харгдна,	...Тарийат сомонас салхд Тенгр бүркг билэ. Дулахн зуна хур Делгү икэр асхрла.	...Машин “Волга” жиңннэ Маш түргн гүүдлтэ. Адль Бишэ – шофер Алдл уга жолодна ... Өдрин туршар гүүлгнэ Өлсх цаг өөртлэ, Өнр Улан Баатрт Отхн тосч тежэлэ ...
Дууна туск ду Дэһн бичхэр сэднэв. Хальмг шин ду Хангайд күргхэр зүткнэв “Окн теңгрин” көдөһэс Олн машин көндрлэ. Ханда күүкн халурхад Хальмг биччөд дуулла.	Отхн, Отхн, Отхн ... Олн Отхнта үзлцлэв ... Насни туршарт мартшго Намтртм неһр олдла.
Холин дава һатлад, Хангай уулд күртхэ. “Окн теңгрин” ораһар Өөрдин дунь жиңнтхэ.	...Жиһрһлин туск дун Живр нанд урһала, Делкэ бүклдэн мини Далвчим өргсн болла Дурта аһнр дүүнртэн Дуулж байрта күрлэв. Дарһинь теврж үмсэд Дулахн зүркндэн шахлав.
Барваншгин хотнд соңссн Баһ цагинм дун ... Чееж дотрм буслад Чикнд минь жиңннэ.	Хальмг теегин үрн Хангай уулд йовна ... Байр чеежэрнь дүүрэд Багтаж чадад буслна. Жанһрт келгддг сээхн Жиһрһл болж сангдна. Хангай уулин белэс Хэрү һарад “довтллав”...	Элгсг дарһ намаг Элкндэн теврэд, үмсв ... Элдв олн үгэн Эңкрлж нандан келв... [11, с.5-5]
-“Харада эдл гиигнэр Хальж нисдгнь бээдви? Хальмг күүкнлэ эдлэр Халун дуртань бээдви?	Булһн уулин белд Бууһад, хонад һарлав ...	
Улан баатр хото.	Талын зэрлэг гөрөөсийг Тойруулж ээрч явах уу? Тэнхээлэг нарийн биеийг минь Тайраад таалхаар явах уу”	Цэцэрлэгээс гараад давхихаар Цэвэр агаар амьсгалагдана Хун шувууд хосоороо Хол ганганан үзэгдэнэ
ЦОНХООР ХАРЖ БАЙХАД Цонхоор харж сууна би Тэнгэр бүрхэг, бороо ... Тариат сум нүдэнд минь Дуурайж үзэгдэнэ, санав ...	Тариад сумаас явахад Тэнгэр бүрхэг байлаа. Дулаахан зуны бороо Дэлгүү ихээр асгарлаа “охин тэнгэрийн”хөдөөгөөс Олон машин хөдөллөө Хандаа хүүхэн догдлоод Халимаг зохиолчид дууллаа. ... амьдралын тухай дуу Жигүүр надад ургууллаа Дэлхий бүхэлдээ миний Далавчинд өргөсөн боллоо Халимаг тээгийн хүү Хангайн ууланд явна ... Баяр цээжээр нь дүүрээд	Волга машин жингэнэнэ Маш хурдан давхина Адилбиш жолооч Алдалгүй жолоодно ... Өдрийн турш давхиад Өлсөх цаг дөхөхөд Өнөр Улаанбаатарт Отгон тосож хооллов.
Санахад Чимэд үзэгдэнэ Дуу нь “Дэнжийн ногоо” Дуулагдаж чихэнд минь сонсогдоно. Санахад –хандаа харагдана		Отгон, Отгон, Отгон ... Олон отгонтой уулзсан сан ... Насан туршид мартагдашгүй
Дууны тухай дуу Дахиад бичихээр шийдлээ Халимаг шинэ дууг Хангайд хүргэхээр зүтгэнэ би ...		
Холын даваа гатлаад		

Хангайн ууланд хүрэхэд “Охин тэнгэрийн” оройгоор Ойрадын дуу жингэнэх болтугай	Багтаж ядан буцална Жангарт гардаг сайхан Амьдрал болж санагдана	Намтарт нэмэр олдлоо ...хайртай ах дүү нар Дуулан баяртай хүрээлэв Дарга тэвэрч үнсээд Дулаахан зүрхэндээ наалаа
Барваншгийн хотонд сонссон Баг цагийн минь дуу Цээжин дотор буцлаад Чихэнд минь жингэнэнэ	Хангайн уулын бэлээс Буцаж эргээд давхилаа Булган уулын бэлд Бууж хоноод гарлаа ... Отгонбаяр нөхөртэй Олон үг ярилаа Архангай аймгаас Ар тийшээ татна ...	Элэгсэг дарга намайг Элгэндээ тэвэрч үнсэв Элдэв олон үгээ Энхрийлж надад хэлэв.
“Хараацай адил бүрэнхийгээр Хальж нисээд байна уу Халимаг хүүхний адил Халуун сэтгэлтэй байна уу		

Энэ шүлгийн агуулгаас харахад Улаанбаатар хотод ирснийхээ дараа бичсэн нь тодорхой харагдах бөгөөд шүлэгт Чимэд, Хандаа, Отгон, Адилбиш, Отгонбаяр, Цэдэнбал зэрэг хүмүүсийн нэр гарах боловч гол дүр нь Хандаа юм. Шүлгээс зохиогч хэрхэн түүнд татагдаж санааширч байгааг харж болно.

Тэгвэл Хандаа гэж хэн байв?

Хандаа нь 1942 онд Архангай аймгийн Тариат суманд Гэндэнсүрэнгийн охин болон мэндэлжээ. Сумандаа баг дунд мэргэжил эзэмшсэн тэрээр ажил хөдөлмөрийн гараагаа Тариат сумын хүүхдийн цэцэрлэгт туслах багшаар эхлүүлж, улмаар 1963-1965 онд сумын Соёлын төвд номын сангийн эрхлэгчээр, 1965-1991 он хүртэл Архангай аймгийн Тариат сумын банкинд тооцооны кассын нярав, эрхлэгч, нягтлан бодогчоор ажиллаж байгаад 1991 онд өндөр насны тэтгэвэрт гарчээ.

Тэрээр Архангай аймгийн Цахир сумын Н. Бадамсамбуутай 1963 онд гэр бүл болж, 5 хүү, 2 охин төрүүлжээ. Мал зүйч мэргэжилтэй нөхөр Н.Бадамсамбуу нь аймгийнхаа Тариат сумын “Ялалт”, “Гэрэлт зам” Өндөр-улаан сумын “Бадрал” нэгдлийн сум-нэгдлийн даргаар тус тус ажиллаж байжээ.

Г.Хандаагийн хөдөлмөр бүтээлийг төр засаг үнэлэн “Хөдөлмөрийн хүндэт медаль”, Монгол Улсын Банкны Ерөнхий хорооны “Хүндэт жуух бичиг”, Монгол Улсын Санхүү, эдийн засгийн албаны “Монгол Улсын Сангийн Яамны 100 жилийн ойн Хүндэт тэмдэг”-ээр тус тус шагнагдсан.

Түүнчлэн сум орон нутгаа хөгжүүлэх үйлсэд идэвх зүтгэлтэй манлайлан оролцож, Сумын хурлын депутат-аар 4 удаа дараалан сонгогдож, IV, V, VI таван жилийн гавшгайч цол тэмдэг болон байгууллага, орон нутгийн тэргүүний ажилтны шагналаар удаа дараа шагнагдаж байсан.

Хүүхэд байхын дуу дуулах, урлаг спортод дуртай, олон нийтийн арга хэмжээнд идэвх санаачилгатай оролцож, 1971 онд урлагийн үзлэгийн улсын уралдаанд оролцож “Хүрэл медаль”, 1973 онд “Улсын тэргүүний уран сайханч” цол тэмдгээр тус тус шагнагдсан. Тэрээр “Монгол морь”, “Сүнжидмаа” “Жаахан шарга” зэрэг ардын дуунуудыг илүүтэй дуулдаг байжээ. Хандаа нь 2013 онд 71 насандаа нас баржээ. А.И.Сусеевийг өөрт нь зориулж нэг шүлэг бичсэн гэдгийг Г.Хандаа гуай мэддэг байсан боловч энэхүү өөрт нь зориулсан бүтээлүүдийг олж үзэж чадаагүй байна.



Зураг №11. Зүүн гар талаас 1 дэх нь Г.Хандаа. 1970 онд урлагын наадамд оролцож байгаа нь. Б.Баянбатын хувийн архиваас.



Зураг №12. Зүүн гар талаас 1 дэх нь Г.Хандаа. 1989 онд ард түмэндээ урлагаар үйлчилж байх үеэр. Б.Баянбатын хувийн архиваас.



Зураг №13. Дунд эгнээний зүүн гар талаас 4 дэх нь Г.Хандаа. Үр хүүхэд ач зээ нарынхаа хамт. 2012 оны цагаан сарын баяраар. Б.Баянбатын хувийн архиваас.

ДҮГНЭЛТ

Монгол халимагийн харилцаа ХХ зууны хоёрдугаар хагаст идэвхтэй хөгжиж байсны хоёр улсын уран бүтээлчдийн харилцаанаас харж болно. Уран бүтээлчид харилцан айлчилж, өөрсдийн бүрэн бүтээлээрээ тус тусын ахуй амьдралыг нэг нэгэндээ танилцуулж байв. Уг ажлын эхэнд явсан хүмүүст зураач Г.О.Рокчинский, зохиолч А.И.Сусеев нар зүй ёсоор орно. Эдгээр уран бүтээлчид бүтээлдээ түүхэн болон бодит хүмүүсийг дүрсэлсэн нь цөөнгүй байна.

Г.О.Рокчинскийн “Улаангомьн Наранцэцэг” бүтээлийн дүр нь Увс аймгийн харьяат Л.Наранцэцэг гэж эмэгтэй байсан бөгөөд Улаанбаатар хотод эмнэлэгт лаборантаар ажиллаж байгаад 2015 онд нас баржээ.

А.И.Сусевын “Хандаад”, “Цонхоор харж байхад” бүтээлийн дүр болох Архангай аймгийн харьяат Г.Хандаа ньтөрлөх Тариат сумандаа банк, ном сан зэрэг төрийн байгууллагуудад ажиллаж байсан төрийн албан хаагч байсан бөгөөд 2013 онд нас баржээ.

Энэхүү жирийн хөдөлмөрчин бодит хүний тухай бүтээлүүд нь хоёр орны жирийн иргэд нэг нэгэнийгээ танин мэдэхэд багагүй үүрэг гүйцэтгэсэн нь лавтай.

Ном зүй

1. Баянбатын хувийн архив
2. Дашдорж Д. Жангар судлаачтай уулзсан минь // Шинжлэх ухааны амьдрал сэтгүүл. 1989, №5, т.44-47.
3. Наранжаргал Н. Социализмын үеийн монгол-халимагийн шинжлэх ухаан, соёлын салбарын харилцаанд холбогдох зарим мэдээнүүд (1957–1989 он). // Түүхийн товчоон Ховд их сургуулийн, нийгэм хүмүүнлэгийн сургуулийн түүхийн тэнхмийн эрдэм шинжилгээний сэтгүүл. Дугаарыг эрхэлсэн Г.Пүрэвдорж. УБ., 2019. Тал 204-217.
4. Наранжаргал Н. Халимагийн зохиолч А.И.Сусеев //Ойрад монголын түүх, соёлын асуудлууд-VII (магистрант, докторантын эрдэм шинжилгээний хурлын бичиг) Улаанбаатар 2015. Тал 74-80.
5. Наранжаргал Н. Халимагийн нэрт зураач Г.О.Рокчинскийн уран бүтээл дахь монголчуудын холбогдолтой зургууд // Пальмовский вестник. Выпуск 4, Часът 1. Элиста. 2019
6. НА РК. Фонд Р-457, оп1, ед16
7. Сусаев А.И. В горниле народной жизни. Элиста: Калмыцкое книжное издательство. 1978г. –с127.л102.
8. Сусаева Д.А. советско-монгольское сотрудничество в годы великой отечественной войны (по личным материалам политрука А.И.Сусеева) // Вклад народов северного кавказа в победу над фашизмом в великой отечественной войне 1941-1945 гг.: материалы межрегиональной научно-практической конференции (27-28 апреля 2005 года) - Элиста: калмГУ, 2005. 204с. л.119.
9. Сэдэд Ч. “Улаангомын Наранцэцэг” буюу Ханийн минь тухай дурсамж.
10. Сэдэдийн хувийн архив.
11. Теегин герл. Элиста, 1964, №4, (22), тал 3.
12. Теегин герл. Элиста, 1968, №4, тал 79.
13. Теегин герл. Элиста, 1980, №1. Тал 119-123
14. Хальмг үнн. 1967.7.9. тал 4..
15. Хальмг үнн. 1975.7.7. тал 3.
16. Хальмг үнн. 1980.№177 тал 2.
17. Цеденова С.Н. Монголия в творчестве А.Сусеева // Россия-Монголия: история, вызовы XXI века, перспективы. Сборник научных статей. л.211-218.

Г.Н. Носенко, Т.С. Кириллова
г. Астрахань, Россия

О НЕОБХОДИМОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО ТИПА МЫШЛЕНИЯ

Аннотация: В статье рассматриваются некоторые аспекты аксиологического подхода в воспитании будущих врачей, затрагиваются вопросы, связанные с гуманизацией образования в медицинском вузе через такие предметы, как «История Отечества», «История медицины», «Иностранный язык». Особое внимание уделено глобальной проблеме взаимодействия человека и природы и необходимости формирования экологического типа мышления.

Ключевые слова: гуманизация образования; аксиология; врачебная этика; экологическое мышление.

Первые упоминания о необходимости проявления и воспитания гуманного отношения к человеку мы находим в трудах древних философов. В древнеиндийской философии учение Будды основано на четырех высших добродетелях, главная из которых – любовь (пали-метта): «Как мать всю свою жизнь пестует свое единственное дитя, так пусть человек возлюбит всеобъемлющей любовью все живые существа» [1, с. 8]. В Китае гуманное отношение к человеку проповедовал Конфуций. Важнейший нравственный принцип его философии - «Жэнь» (человеколюбие) – провозглашал уважение и любовь к старшим по возрасту и по общественному положению. А формирование данной нравственной обязанности, по мнению философа, должно было стать делом воспитания и образования. Гуманистическая направленность является характерной чертой философии древнегреческих мыслителей периода Античности (Демокрит, Сократ, Аристотель). Демокрит предлагал воспитывать учеников на положительных примерах, упражнять их в нравственных поступках. Сократ создал учение о морали, полагая, что «человек по своей природе добр (нравственен), а если кто поступает безнравственно, то причиной этого морального несовершенства является недостаток разума – этического знания» [2, с. 71].

Гуманизация образования – система мер, направленных на приоритетное развитие общекультурных компонентов в содержании образования и, таким образом, на формирование личностной зрелости обучаемых. База гуманитаризации в вузе, особенно в медицинском, – это гуманитарные дисциплины (философия, биоэтика, история, культурология, иностранный язык, медицинская терминология). Через эти предметы формируется Личность во всей полноте её духовной природы, складывается мировоззренческая и этическая позиция, всё то, что создает НОМО HUMANUS («Человека гуманного»).

Так, на лекциях по истории Отечества анализ основных политических режимов необходимо освещать с позиции отношения к человеку (антигуманные явления в истории нашего государства: феодальная раздробленность, крепостное право, репрессии Ивана «Грозного», опричнина, телесные наказания и укрепление полицейского режима при Николае I и т.д.; усиление диктата власти, жесткий идеологический контроль, массовый террор, развертывание системы ГУЛАГа, «дело врачей 1953 г.», репрессии и политические процессы 30, 40, 50-х годов, которые являются ярким примером антигуманизма, подавления личности, нарушения прав и свобод человека). Рассматривая период Второй мировой войны, которая стала апогеем антигуманности в истории человечества, необходимо целенаправленно акцентировать внимание студентов на том, как мужественно и самоотверженно работали советские врачи, медсестры, санитары, спасая человеческие жизни.

На занятиях по дисциплине «Иностранный язык» отдельные аспекты гуманных взаимоотношений врача и пациента обсуждаются в процессе изучения таких тем, как: «Я – студент-медик», «Моя будущая профессия», «Астраханский государственный медицинский университет», «Высшее медицинское образование в России и за рубежом», «Выдающиеся российские и зарубежные ученые-медики». Студенты готовят и защищают проекты, УИРСы, выступают с мультимедийными презентациями, что способствует самовыражению будущих врачей, развитию их критического и творческого мышления, что в конечном итоге, способствует развитию у будущих врачей умений анализировать исторический и культурологический материал гуманистического характера, грамотно вести научную дискуссию.

На занятиях по «Истории медицины» будущие врачи узнают, что первые упоминания о необходимости проявления гуманного отношения к больному содержатся в письменных памятниках – наставлениях, правилах, рекомендациях, законоположениях. Изучая особенности развития врачевания в Древней Греции, рассматриваются основные этапы жизни и деятельности Гиппократ, который по праву считается «отцом медицины» и основоположником врачебной этики. Медицина Гиппократ служила каждому больному, независимо от социального положения, за всеми признавались одинаковые права на

внимание, заботу и т.д. Основная заповедь «не навреди», требующая бережного и внимательного обращения с пациентом, исключительно точно передает сущность такого отношения. Главным сводом положений о гуманном отношении к человеку, безусловно, является «Клятва Гиппократата», основные принципы которой отражают гуманное отношение к человеку (непричинение вреда; отрицание эвтаназии и абортов; сохранение врачебной тайны и т.д.).

Основными методами становления личности врача являются волевые усилия по развитию профессиональных интересов, способность противостоять злу, разрушительным для здоровья и жизни человека явлениям. Эту мысль образно выразил Ю.Л. Шевченко: «Конечно, наше физическое нездоровье идет от духовного. У каждого из нас на одном плече сидит ангел, на другом — дьявол. Идет борьба — кто возьмет свое. И для врача в этой борьбе нет выбора: он строит свою жизнь и деятельность на гуманистических началах» [3, с.] Таким образом, аксиологический подход в воспитании будущих врачей нацелен на поиск, утверждение, пропаганду общечеловеческих гуманистических ценностей, их освоение и интериоризацию.

Наступивший XXI век укрепляет высказывавшиеся уже давно прогнозы, что это будет век биологии. Содержание философии природы под воздействием биологии начинает в последние годы кардинально переосмысляться: она все более становится философскими размышлениями человека, существующего в природной среде, вовлеченного в сложную сеть взаимоотношений с природой. Глобальная проблема взаимодействия человека и природы обуславливает выдвижение на первый план социальной действительности экологической культуры, базирующейся на экологических ценностях. Более того, аксиология стимулирует анализ всей аксиосферы человеческой культуры, иерархию ее ценностей и определение места экологических ценностей в системе ценностей культуры.

Во втором тысячелетии, в век механизированного комфорта и сверхтехнологий, как это не парадоксально, человек начинает испытывать тоску по более простой, более естественной жизни. В значительной степени это относится и к медицине. Наше сознание вновь обращается к счастливому союзу человека и Природы. В древние времена человек не мыслил себя вне природы и искал помощь в лечении от недугов из того, что окружает его в природе, в повседневной жизни (земля, вода, воздух, животный и растительный мир, камни, металлы и т.д.). Всё более отдаляясь от природы, человек, в то же время, вновь начинает осознавать, что полноценное здоровье немислимо без гармоничной связи с окружающим миром и без душевной чистоты, которые, безусловно, ведут к совершенству физического тела.

Примечательным представляется тот факт, что в современном обществе идёт осознание, вернее даже, возврат к тому, что человек и природа – единый организм. Как считают многие учёные, человек, появившись на земле значительно позже растений, в своём развитии прошёл растительную стадию. Заглянув в анатомический атлас человека, можно обнаружить, что система иннервации человека по своему строению очень напоминает дерево. Основные составляющие дерева – ствол, корень, ветви, которым соответствуют основные составляющие скелета человека: туловище, ноги, голова. Представление о человеке, как о едином биологическом организме и части биосферы, проявляется в метафоризации основных составных частей растений («ствол головного мозга», «корень зуба», «ветвь нижней челюсти»).

Слово «природа» получило в системе российской национальной культуры особое значение, что выражается и во всё более распространяющемся способе написания его с заглавной буквы. Всё возрастающее стремление современного человека к естественному образу жизни, к возврату к Природе, объясняет тот факт, что данное слово начинает обозначать отличные значения и смыслы, обусловленные системой ценностей национального культурного пространства в определённый исторический период.

Отечественный учёный Н.И. Конрад писал об этом: «В настоящее время человек подошел к овладению самыми сокровенными, самыми великими силами природы, и это

поставило его перед острым вопросом — вопросом о себе самом. Кто он, человек, овладевающий силами природы? Каковы его права и его обязанности по отношению и к природе, и к самому себе? И есть ли предел этих прав? А если есть, то каков он?» При этом ученый не только задает этот фундаментальный для современности вопрос, но и предлагает свой ответ на него: «Если видеть в гуманизме то великое начало человеческой деятельности, которое вело человека до сих пор по пути прогресса, то остается только сказать: наша задача в этой области сейчас — во включении природы не просто в сферу человеческой жизни, но в сферу гуманизма, иначе говоря, в самой решительной гуманизации всей науки о природе. Без этого наша власть над силами природы станет нашим проклятием: она выхолостит из человека его человеческое начало» [5, с.256].

Теория ценностей призвана сыграть определяющую роль в приостановке эскалации, а затем и в разрешении проблем взаимоотношений человека и природы. Для будущих медиков проблема аксиологии экологической этики особенно актуальна. Ведь одной из основополагающих характеристик человека, посвятившего себя делу поддержания и сохранения здоровья людей, как уже было отмечено, была и остаётся гуманность. Слова *humanus* («человеческий») и *humus* («земля», «почва») являются однокоренными, так как античный гуманизм подразумевал человеческое отношение к земле, которую населяет человек.

Литература

1. Степанянс, М. Т. Экономический и социальный аспекты идеи ненасилия. // Вопросы философии, 1992, № 8. С.8–9
2. Толстых, В. И. Сократ и мы. М., 1981, 382 с.
3. Шевченко, Ю. Л. Философия медицины, М.: «ГЕОТАР-МЕД», 2004, 480 с.
4. Ханжин, Б. М. Евангелие от Природы, Астрахань : ИПК «Волга», 2010, 176 с.
5. Конрад, Н.И. Запад и Восток, «Наука», 1966, 520 с.

Д.Д. Нюдлеев
г. Элиста, Россия

ОТНОШЕНИЯ КИТАЯ И США В ПОЛИТИКЕ ДОНАЛЬДА ТРАМПА

Аннотация: В данной статье рассматривается политика Дональда Трампа в международных отношениях КНР и США, влияние его решений на дальнейшее развитие государственных отношений в рыночной экономике. На данный момент, санкции, вводимые Трампом, являются актуальной проблемой внешней политики Китая. Целью статьи является обзор политического курса Трампа по отношению к Китаю. Указаны проблемные моменты экономических отношений между двумя странами. Автор проанализировал внешнюю политику президента США и пришел к выводу, что политика проводимая Трампом негативно сказывается на экономику в целом, что также отражается на простых гражданах не в лучшую сторону. Начатая «торговая война» с КНР ни к чему хорошему не приведет. Она также подрывает и американскую экономику тоже. Неэффективная политика Трампа может привести к открытой конфронтации двух супердержав.

Ключевые слова: торговая война, программа «Сделано в Китае», внешняя торговля, штрафные санкции, таможенные пошлины.

Все уже давно знают, что Трамп склонен к обвинению во всех своих бедах Китай. Во время своей предвыборной кампании, американский политик не единожды заявлял о введении специальных пошлин на товары китайского рынка. Он утверждал, что КНР

благодаря дисбалансу в двусторонней торговле, специально наносит ущерб экономике США. Воровство американских технологий, манипулирование своим курсом национальной валюты, оперирование нечестными методами во внешней торговле — все это неполный перечень обвинений Дональда Трампа. «Мы не можем позволить Китаю грабить нашу страну», — сказал он в мае 2016 года, призывая вернуть рядовым гражданам Америки рабочие места.[1] Одним из предвыборных заявлений Трампа было принудить компанию Apple передислоцировать свою базу производства из Китая в США.

Если государство отправляет больше товаров импорта, то значит, экспорта товаров будет меньше, что означает снижение экономического роста в стране, что порождает остановку появления новых рабочих мест, новых налоговых поступлений и дополнительной прибыли, — так думали Трамп и его команда. Но чтобы как-то подправить сложившуюся ситуацию с дефицитом экономического баланса, администрации президента не предприняла никаких протекционистских мер для этого впервые годы своего правления. В 2017 году дефицит вырос на 12,1% и составлял \$566 млрд. (экспорт — \$2,3 трлн, импорт — \$2,9 трлн). Из них на Китай приходилось \$375 млрд, в то время как общий объем двусторонней торговли составил около \$636 млрд.

Трамп желал снизить дефицит баланса прибегнув к помощи упреждающих способов, направленных на сдерживающий эффект импорта товаров. Зимой 2018 года Вашингтон установил пошлины для ввозимых в США стиральных машин и солнечных батарей, весной — ввел тарифы на сталь и алюминий. Этот шаг едва не привел к торговой войне с Мексикой, Канадой и странами ЕС. Но по отношению к Китаю, администрация Трампа решила на серьезные шаги.

Еще в апреле 2018 года Вашингтон объявлял о намерении ввести 25 процентные пошлины на 1300 наименований ввозимых из Китая товаров, общая рыночная стоимость которых составляет \$50 млрд. долларов. Китай обещал ответить тем же. Но тогда конфликт удалось избежать: на майских переговорах министр финансов США Стивен Мнучин и вице-премьер Госсовета КНР Лю Хэ договорились создать механизм по урегулированию торговых споров. Более того, Китай дал согласие импортировать больше американских товаров, чтобы сократить дисбаланс в торговле.

Дальнейшие переговоры зашли не увенчались успехом. Это во многом было обусловлено двойственностью американской политики: с одной стороны, США желают поднять уровень экспорта в Китай для выравнивания торгового баланса, а с другой — не хотят давать доступ китайским компаниям своих высоких технологий. С точки зрения национальной безопасности и ограничения научно-технического и технологического потенциала КНР, Соединенным Штатам нужно как можно больше лимитировать поставки американских высокотехнологичных товаров для китайской промышленности.

Китайцы тоже отказались уступать. Пекин заявил, что, если объявленный весной указ о пошлинах вступает в силу, то КНР расторгает договор о повышении закупок товаров из США. Кроме того, Китай потребовал от США отменить репрессивные меры в отношении китайского производителя мобильных телефонов — компании ZTE. Такая жесткая бескомпромиссная политика объясняется силой китайской экономики. С помощью программы «Сделано в Китае — 2025» Поднебесная хочет усилить свои планы по научно-техническому прогрессу, особенно, если США примут сдерживающие меры в этом направлении.

Программа «Сделано в Китае — 2025» призвана обеспечить Китаю лидирующую роль в высокотехнологичных отраслях, которые будут двигателем будущего экономического прогресса в КНР. Однако в США рассматривают в этой инициативе угрозу, поскольку она вынуждает американские компании делиться своей интеллектуальной собственностью с Китаем.[2] Кроме этого, США боятся потерять мировое технологическое доминирование, которое, является гарантом «будущего экономики США». Под новые американские пошлины попадает именно продукция высокотехнологичных отраслей, развитие которых предусматривает стратегия «Сделано в Китае — 2025».

23 августа США ввели таможенные пошлины в размере 25 процентов[3] на 279 наименований китайских товаров — общий предполагаемый объем импорта этих товаров составляет приблизительно 16 млрд. долларов.[4] Этот список составляют различные виды полимеров, металлов, электроника и т.д. Китай ответил синонимичными действиями. В торговом конфликте с Китаем США уже во второй раз прибегают к штрафным санкциям. В прошлом стороны обменивались повышением пошлин 6 июля. Тогда Белый дом ввел 25 процентные сборы для 818 наименований китайской продукции. Пекин же в свою очередь обложил пошлинами 659 групп товаров из США.

Между тем в самом начале конфликта средства массовой информации КНР заявляли об ущербе для собственной же экономики. В данный момент в китайском обществе не только ведутся споры о том, к каким последствиям приведет торговая война с США, но и нервно высказываются опасения на эту тематику. Даже, несмотря на сильную государственную пропаганду, кажется, что большинство людей готовятся к самому худшему результату.

К чему может привести торговая война между двумя крупнейшими державами мира? По словам политолога из Кельнского университета Томаса Егера, в Пекине как раз думают над тем, был ли правильным ответ КНР на введение таможенных санкций Вашингтоном в июле. «Тогда последовала незамедлительная ответная реакция со стороны Китая - мы поступим точно так же. Мы сохраним, так сказать, паритет. Но со временем, как показалось, в Китае начали размышлять, было ли это действительно правильно», - говорит Томас Егер.[5]

Литература

1. Nick Gass. Trump: “We cannot continue to allow China to rape our country” [Электронный ресурс] / “Politico” [web-сайт]. URL: <https://www.politico.com/blogs/2016-gop-primary-live-updates-and-results/2016/05/trump-china-rape-america-222689> (дата обращения: 1.12.2019)
2. США готовят список дополнительных пошлин на товары из Китая [Электронный ресурс] / “ТАСС” [web-сайт]. URL: <https://tass.ru/ekonomika/5088237> (дата обращения: 31.11.2019)
3. Илья Коваль. США анонсировали новые пошлины на товары из Китая [Электронный ресурс] / “DW.COM” [web-сайт]. URL: <https://www.dw.com/ru/a-44993503> (дата обращения: 2.12.2019)
4. USTR Finalizes Second Tranche of Tariffs on Chinese Products in Response to China’s Unfair Trade Practices [Электронный ресурс] / “Office of the United states trade representatives” [web-сайт] URL: <https://ustr.gov/about-us/policy-offices/press-office/press-releases/2018/august/ustr-finalizes-second-tranche> (дата обращения: 2.12.2019)
5. Немецкий политолог: никто не защитит интересы ЕС, если он сам этого не сделает [Электронный ресурс] / ИноТВ [web-сайт]. URL: <https://russian.rt.com/inotv/2019-07-13/Nemeckij-politolog-nikto-ne-zashhitit> (дата обращения: 3.12.2019)

А.Н.Овшинов
г. Элиста, Россия

ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ МАХАЯНЫ (ГЕЛУГПА) В РОССИИ: ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

Аннотация: Тибетский буддизм – направление в буддизме, характерное для Тибета (с прилегающими областями Гималаев), Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тывы и ряда других регионов.

В настоящее время в Тибете есть четыре основные школы тибетского буддизма: ньянгра, сакья, кагью и гелуг. У всех школ много общего, а основное отличие кроется в терминологии, опорных текстах.

В целом тибетский буддизм придерживается философии махаяны о Пути Бодхисаттвы и развитии «бодхисатты». Тибетский буддизм – комплекс учений и медитативных техник традиций махаяны, включая ваджраяну.

Тибетский буддизм махаяны (Гелуг) – самое известное сегодня направление этой религии. Гелуг – традиция буддийского монастырского образования и ритуальной практики, основанная в Тибете ламой Лосанг Дракпой Цонкапой.

Гелугпа (Гелуп) (тиб. «закон добродетели», «благодать закон») в настоящее время преобладает в Тибете, Монголии, а также на территории России – в Бурятии, Калмыкии и Тыве.

Буддизм является одной из гуманных мировых религий. Тибетский буддизм – одна из самых популярных, уникальных ветвей буддийского учения.

Ключевые слова: буддизм, тибетский буддизм, тибетский буддизм махаяны (Гелугпа), Дхарма, Благородный Восьмеричный Путь, сансара, Далай-лама.

«Нам необходимо стать буддистами 21 века, стараться следовать учению Будды так, как это не делалось прежде. А именно – аналитически изучать буддизм, взаимодействуя с учеными...Его (Будды) учение очень схоже с современной наукой. И мы должны сегодня именно так учиться жить – опираясь на логику, а не веру».

[Далай-лама: «Становитесь Буддистами 21 века!»].

Буддизм является самой древней из основных мировых религий. Его история насчитывает более двух с половиной тысяч лет. Каждый человек, независимо от своих политических взглядов, социального положения, пола и других различий может найти в учении нечто созвучное его мироощущению, его отношению к окружающему миру [2, с. 67-68].

Буддизм – гуманная религия

Буддизм берет начало в классическом брахманизме, но в отличие от брахманизма, отрицает кастовость, неравенство, жертвоприношения и верховных богов. Буддизм возник в VI веке до н.э. в Индии. В это время шел процесс разложения родоплеменных отношений.

Основоположником новой религии стал принц Сиддхартха Гаутама (563-483 г.г.), впоследствии получивший имя Будда Шакьямуни («пробужденный»). Это реальный исторический персонаж. Гаутама пытался понять причины несправедливости и зла в мире, искал источники счастья и спасения. В конечном итоге он пришел к просветленному осознанию, что земная жизнь человека есть сплошное страдание. Счастье и покой можно найти только в состоянии нирваны, отказавшись от всего земного [10.-192 с.].

Мифологическим прообразом Будды и главным действующим лицом его учения стал Бодхисаттва. Это персонаж, принявший решение спасти все живые существа от страданий. На своем пути Бодхисаттва может принять облик любого другого человека. В результате, согласно легенде, накопив нужные свойства, он принимает решение родиться в облике человека и проповедовать путь спасения.

Учение Будды последователи называют Дхармой*. Принципиальной особенностью Дхармы является ее небожественное происхождение. В Дхарме, являющейся одной из Трех Драгоценностей [Триратна-пали] в буддизме [Будда – Учитель, Дхарма – Учение, Сангха – община или собрание единомышленников] выделяют два аспекта: свод духовных учений и духовные достижения, обретаемые посредством практического осуществления этих учений. Буддисты обращаются за прибежищем к Трем Драгоценностям, чтобы обрести свободу от страданий сансары. Обращение за прибежищем к Трем Драгоценностям отличает буддистов от последователей других религий [3, с 249-250; 256]. Сам Будда утверждал, что понимание

правильного пути пришло к нему из многодневных наблюдений за состоянием собственного духа и окружающим миром.

В буддийском учении существует Восьмеричный Путь или Благородный Восьмеричный Путь спасения, указанный Буддой, ведущий к прекращению страдания и освобождению от сансары. Это восемь пунктов (восемь шагов к просветлению), соблюдая их можно обрести знания и стать на путь освобождения:

Правильное понимание: мир состоит из страданий и скорби.

Верные намерения: важно осознать свой путь и научиться сдерживать страсти.

Правильная речь: слово должно нести глубокий смысл и добро.

Продуманные поступки: все дела должны быть добрыми, не пустыми и не злыми.

Достойные усилия: вся деятельность должна быть нацелена на добро.

Благостные помыслы: только избавившись от дурных помыслов, можно избежать и обойти страдания.

Сосредоточение: лишь умение сосредоточиться на важном, и отбросить второстепенное поможет достойно пройти восьмеричный путь избавления.

Правильный образ жизни: только достойная жизнь приблизит человека к избавлению от страданий и боли.

Последователи махаяны утверждают, что состояние нирваны – это космическое тело Будды, а так как Будда есть часть всего живого, то человек тоже может достигнуть такого состояния. Главные постулаты махаяны отражены в специальных трактатах: «Сутра Лотоса благого закона» (Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы), «Видения Чистой Земли», «Совершенная мудрость».

Отличительными чертами буддизма являются:

Отсутствие единого божества и поклонения богам;

В буддизме множество направлений и школ, мирно сосуществующих в рамках одной религии;

Лояльное отношение к другим религиям, верованиям и богам.

Буддизм является не только религиозным учением, но и развитой системой философии, мировоззрения, медитации, искусства и культуры. Буддизм – это образ жизни, особое отношение к миру вечности и собственному Я, который исповедуют сегодня более четырехсот миллионов человек во всем мире. Большинство буддистов проживает в Южной Азии. Это древняя религия особенно распространена в Японии, Китае, Монголии, Вьетнаме, Таиланде, Камбодже и Корее. В России – это в основном Бурятия, Калмыкия, Тыва.

Из трех основных мировых религий буддизм является самой древней. Он возник в середине первого тысячелетия до нашей эры в Древней Индии, в дальнейшем распространился и за ее пределами.

Зародившись в Индии, древняя религия за две с половиной тысячи лет существования пережила несколько этапов развития: становление, расцвет, вытеснение, возвращение.

Возвращение буддизма на историческую родину произошло только в середине двадцатого века, но уже с другим народом. Присоединение Тибета к Китаю в 1950 году спровоцировало большую волну эмиграции коренных жителей Тибета в Индию. Так буддизм вернулся в Индию вместе с большой тибетской диаспорой.

В современной Индии буддизм поддерживается на государственном уровне как часть истории страны. История буддизма в Индии снова возвращается к своим истокам. Однако среди коренного населения Индии буддистов примерно 8 миллионов человек, что составляет только 0,8% от всего населения. Большинство жителей Индии являются индуистами. Индуизм составляет 80% населения Индии.

Тибетский буддизм махаяны (Гелугпа)

Наибольшего расцвета махаяна достигла в Тибете. В Гималаи ее индийская форма проникла примерно в VII веке. Тибетский буддизм – направление в буддизме, характерное для Тибета (с прилегающими областями Гималаев), Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тывы и

ряда других регионов. Это одна из самых популярных, уникальных ветвей буддийского учения.

Тибетский буддизм – это комплекс учений и медитативных техник традиции махаяны, включая ваджраяну. Тибетский буддизм или ваджраяну означает «непрерывность».

Ваджраяна – эзотерическая система, соотносящаяся с поздним буддизмом. Она датирована концом первого тысячелетия нашей эры. Начиная с VIII века в ваджраяне начали возникать отдельные школы: Ньингма, Кагью, Сакья, Кадаш, Джонанг. Реформа, проведенная великим буддийским ламой Чже Цонкапой, трансформировала школу Кадаш в Новый Кадаш (Гелуг).

Возникновение тибетского буддизма можно разделить на три этапа:

Первый этап: VII – IX век;

В то время в Тибете развивалась коренная религия Бон («распевать», «начитывать»). Это национальная религия тибетцев, которые отличают ее от тибетского буддизма, хотя и используют многие общие с ним учения. Религия Бон в ее нынешнем виде возникла в X-XI столетиях.

Тибетские буддисты рассматривают Бон как отдельную религию. В настоящее время последователи Бон в небольшом количестве проживают на территории бывшей тибетской провинции Кан, а также в Киккише (штат на северо-востоке Индии) и Бутане (государство в Южной Азии, расположенное между Индией и Китаем).

Считается, что тибетская религия Бон является самой древней религиозной традицией планеты Земля. Бон являлась официальной религией Тибета в период царей (VI – IX века), и продолжала доминировать в регионе до частичного вытеснения буддизмом в XIII веке. Бон представляет собой коренную добуддийскую религиозную традицию Тибета.

Появление буддистов в Тибете изменило течение обеих религий – буддийской и бонской. Заимствуя друг у друга идеи, они сплелись воедино, зародив новую религию – тибетский буддизм. Это был своеобразный симбиоз индийской буддийской традиции с религией Бон. Таким образом, в тибетском буддизме представлены рудименты религии Бон и древнего шаманизма, который присутствовал на этих территориях.

В Тибете преимущественно распространен буддизм традиции махаяны и ваджраяны. Типичными для тибетского буддизма являются взращивание «бодхичитты», а также концепции «шуньяты», изложенной в Сутре Сердца и «чистого видения».

«Сутра сердца» - один из важнейших философских трактатов буддизма. «Сутра сердца» называется так, потому что представляет собой сердцевину или сущность праджняпарамиты, и предполагает в очень сжатой форме сущностное значение всех сутр. Последователи тибетского буддизма традиции махаяны считают «Если мы на самом деле знаем «Сутру сердца», мы в каком-то смысле знаем все» [10].

В комментарии к «Сутре сердца праджняпарамиты» Далай-лама XIV пишет: «На тибетском языке Сутра сердца называется Сердце праджняпарамиты бхагати. Слово бхагавати означает «мать». Таким образом, праджняпарамита отождествляется с матерью, давшей рождение арьям, или благородным существам. Слова Совершенство мудрости (праджняпарамита) в названии указывают на предмет данного текста. Термин сердце предполагает, что среди обширного корпуса сутр праджняпарамита, рассматриваемый нами текст является сердцевинной – кратким представлением учений, пространно излагаемых в остальных сутрах праджняпарамиты. Данная сутра находится как бы в самом сердце этих учений» [4, с. 57].

Второй этап: XI – XII век.

Этот период – новый исторический виток развития в Тибете. Буддийская традиция просто ускорила в этих новых местах, предопределив вектор их дальнейшего цивилизационного развития.

Третий этап: XIII – XIV век.

К этому моменту появились новые школы буддийской философии. Каждая из них, зарождаясь, усиливала свое влияние и затем сменялась другой. Изначально самым важным

монастырем был Самье (первый монастырь в Тибете) и его школа – сакья. Монастырь был построен в конце VIII века. Этот монастырь постепенно стал центром, из которого буддизм распространился по всему Тибету.

Школа сакья переживала расцвет в XIII и XIV веках. В это время она была главной школой тибетского буддизма. Школа Сакья представлена уникальным синтезом буддизма раннего (VIII в.), и позднего (XI век) распространения в Тибете. Имя «Сакья» школа получила по названию местности, на которой построен храм Горун, первый монастырь Сакья.

Впоследствии эта школа была вытеснена школой Гелуг, представляющей традицию буддийского монастырского образования и ритуальной практики, основанную в Тибете. Непосредственным источником развития для школы Гелуг стала традиция тибетского буддизма Кадампа, основоположником которой является индийский учитель Атиша.

За несколько веков буддизм в Тибете прочно укоренился: гармонично сплелся с существовавшими там вероисповеданиями, адаптировался с местным менталитетом, став основной его религией.

Цонкапа (1357-1419), один из выдающихся наставников буддизма, основатель школы Гелуг, решительным образом реформировал буддизм у себя на родине, тем самым не только спас его от деградации, но и сохранил для будущих поколений – последователей Будды во всём мире. Цонкапа стремился создать новую традицию, которая уделяла бы большое внимание строгому следованию правил Виная*, всестороннему изучению буддийской философии и тантрической практики, соответствующей монашеским обетам. Название школы Гелуг в переводе означает «добродетель».

Тибетский буддизм махаяны (школа Гелугпа) в культурном пространстве России

Ко времени появления в России (XVII в.) буддизм школы Гелугпа уже значительно отличается от раннего буддизма и южной его ветви «тхеравада**): он уже реально превратился в мировую религию, активно участвовал в процессе синкретизма***, ассимилируя традиционные формы религий, иногда сосуществуя с ними, получая обратный импульс и формируя таким образом традиционные и региональные варианты буддизма.

Этот процесс происходит и в современной России. В школе Гелуг во все времена существовали великие духовные лидеры и выдающиеся практики, продолжатели учения Цонкапы. Величайшим наследием Цонкапы является синтез буддийских доктрин и практик, который содержится в его следующих основополагающих трактатах: «Большое Руководство к Этапам Пути «Пробуждения» и «Большое руководство к пути Мантры». Эти фундаментальные труды охватывают всю систему буддийской практики Махаяны-Сутры и Тантры (также именуемой Мантраяна или Ваджраяна).

Буддизм традиции Гелугпы является ярким феноменом центральноазиатской религиозной культуры. Религиозно-философский пласт буддийского учения, представленный в этой школе, является оригинальным отражением культуры буддийского мышления.

Существенный вклад в развитие буддизма в России внесли калмыки. Считается, что калмыки – это последователи буддизма с трансформированным и исторически закрепившимся мировоззрением. Благодаря калмыкам, непосредственным участникам имперского проекта Петра Первого, тибетский буддизм появился в европейской части российской территории. Доминирующей буддийской традицией среди калмыков была и остается школа тибетского буддизма Гелуг. Именно эта школа получила статус официальной религии в ойратском союзе после съезда 1640 года.

Большую роль в распространении традиций школы Гелуг среди калмыков сыграл просветитель Зая-Пандита (1599-1662), разработавший собственную калмыцко-ойратскую письменность – тодо-бичиг [9. – 325 с.].

Со времени признания в России буддийского учения буддизм исповедует большое количество россиян. В России можно выделить три основных региона распространения буддизма, и находятся они довольно далеко друг от друга. В современной России буддизм

традиционно исповедуют жители Бурятии, Забайкальского края, Калмыкии, Тывы, в Иркутской области и Республике Алтай. Численность этнических буддистов данных регионов составляет около 900 тысяч человек.

Также буддийские общины существуют в крупных мегаполисах: в Санкт-Петербурге, Москве, Новосибирске и в других городах. Большая часть приверженцев буддизма в России относится к школе Гелуг, определенное количество российских буддистов принадлежит к школе Карма Кагью [12].

В этих регионах восстанавливаются уцелевшие буддийские храмы и открываются новые, при монастырях создаются учебные заведения, приглашаются тибетские учителя.

18-19 мая 2009 года в Москве впервые в России прошел форум «Дни традиционного российского буддизма» различных школ буддизма, практикующих буддистов и представителей российской буддологической школы. В обращении Оргкомитета форума «Дни традиционного российского буддизма» отмечено: «Буддизм сегодня привлекает к себе все больше внимания. Туристы массово совершают паломничество в Тибет и страны Гималайского региона, не сознавая, что в нашей стране существует многовековая буддийская традиция. Раскрывая богатство культуры и истории буддийских народов России, мы обогащаем самосознание российского человека» [11].

Процесс возрождения буддизма как одной из конфессий в цивилизованном пространстве России не ограничивается восстановлением старых и строительством новых буддийских храмов в традиционных регионах. Он также дополняется адаптацией современных западных моделей буддийских сообществ [12].

В настоящее время на территории России (в европейской части) существует около 200 независимых буддийских общин и организаций западного направления. Для буддийских общин западного толка характерно то, что они в известной степени противопоставляют себя традиционным калмыцким, бурятским и тувинским общинам. Свои модели буддийско-общинной жизни они рассматривают как единственно подходящие для россиян-европейцев, хотя они и заявляют о прямой религиозно-догматической связи их общин с одноименными направлениями тибетского буддизма. В действительности же это только «авторские варианты» буддизма.

Бурятский буддизм.

Самое большое количество россиян, исповедующих тибетский буддизм махаяны школы Гелуг, проживает в Бурятии. Представителей этого направления также часто называют «желтошапочниками» за характерные головные уборы желтого цвета.

Предки современных бурят выходцы из Монголии, именно оттуда заимствованы некоторые обычаи и традиции, а также пришло учение Будды. Сами буряты называют его «Буддый шажан». Они здесь представлены в основном школой Гелуг, которое издревле связывает духовными узами жителей Бурятии с монголами, тибетцами и другими народами Центральной Азии.

В дореволюционный период в Бурятии существовало более 47 дацанов (буддийские монастыри), университеты: Улан-Уданский дацан «Хамбын Хурээ», женский дацан «Зунга Даржалинг», дацан «Ринпоче Багша», Агинский дацан, Иволгинский дацан и др. [1, с. 24].

Из 47 действующих дацанов и дуганов (храмов) в начале двадцатого века практически ничего не сохранилось. 1864 высокообразованных ученых-лам были отправлены в тюрьмы, ссылки, на каторжные работы, сотни расстреляны.

В конце Великой Отечественной войны вышло Постановление Совнаркома БМ АССР от 2 мая 1945 года, об открытии буддийского храма «Хамболинское Сумэ» в улусе Средняя Иволга. С 1946 года были заново открыты 2 дацана – Иволгинский в Бурятии и Агинский в Агинском Бурятском национальном округе Читинской области.

В 1991 году при Иволгинском дацане был открыт Буддийский институт «Даши Чойнхорлин», религиозное высшее учебное заведение для подготовки кадров священнослужителей, преподавателей, переводчиков канонических текстов, художников-иконописцев. В 1991 году число действующих дацанов в Бурятии достигло двенадцати [14].

Буддизм в Бурятии является самым северным ответвлением центрально-азиатской культурно-исторической вариации махаяны, сформировавшейся в Тибете в конце XIV – начале XV веков и получившей название Гелугпа (Гелуг). Основатель этой школы Дже Цонкапа почитается последователями буддийской религиозной традиции в Бурятии наравне с основателем Учения – Буддой Шакьямуни.

Последователи Гулугпа в Бурятии подчеркивают отсутствие в тибетском буддизме принципиальных различий с учениями буддизма махаяны. Отличия от других школ проявляются в бурятском буддизме в основном в культовой системе, в обрядности и магической практике. Они обусловлены влиянием традиционных, более древних и архаичных верований, культов, обрядов тибетцев и бурят. В философском, психологическом и этическом учении бурятского буддизма нет серьезных отличий от фундаментальных положений буддизма махаяны.

Сегодня, в XXI веке, заметен подъем буддийской культуры в Бурятии. Всего в настоящий момент здесь насчитывается около пятидесяти дацанов. Учение Будды играет важную роль в жизни каждого бурята, и это способствует повышению толерантного отношения к другим народам, развитию культуры, этики, литературы, медицины, искусства.

Калмыки, до XVII в. Кочевавшие в Джунгарии, находились в тесном общении с другими монгольскими племенами, через которых уже к концу XVI в. Познакомились с буддизмом в форме Гелугпы. Когда калмыцкие нойоны и тайши обратились к царю Михаилу Федоровичу Романову с просьбой принять их в русское подданство, на территорию России проникли и первые калмыцкие ламы.

Именно у калмыков к этому времени уже появились первые произведения религиозной литературы, переведенные с тибетского на калмыцкий язык. Алфавит и нормы литературного языка были разработаны известным религиозным деятелем и просветителем Зая-Пандитой на основе старого общемонгольского алфавита. Зая-Пандита сыграл значительную роль в распространении буддизма среди калмыков Поволжья, дал колоссальный толчок развитию духовной культуры калмыцкого народа, положив начало не только переводческой деятельности, но и созданию собственных ойратских оригинальных произведений.

Тибетский буддизм окончательно стал религией ойратских предков калмыков во второй половине XVI века. Калмыкия – единственный в Европе регион традиционного распространения тибетской формы буддизма.

После событий второй четверти XX века (гонения на религию в СССР, депортации калмыков) буддизму пришлось пройти длительный путь восстановления. В 1990-е годы стали заново восстанавливать разрушенные храмы, приглашать представителей бурятского и зарубежного духовенства. К началу 2000-х годов 27 из 58 официально зарегистрированных на территории Калмыкии религиозных общин, принадлежали буддистам [8].

В настоящее время на территории Калмыкии действует несколько десятков храмов и хурулов (Центральный хурул «Золотая обитель Будды Шакьямуни», тантрический монастырь Владыки Зонкавы, храм Великой Победы и др.).

Количество буддистов Калмыкии постоянно растёт. Во многих населенных пунктах республики сооружены религиозные мемориалы. Появление в населенных пунктах Калмыкии хурулов, ступ и пагод свидетельствуют о возврате калмыков к своим духовным истокам.

Тувинский буддизм – региональная форма тибето-монгольского буддизма, сложившаяся на территории Тувы в XVIII-XIX веках. Первая волна буддизма пришла на эту территорию в IX веке в период Уйгурского каганата*.

Самые ранние буддийские храмы обнаружены археологами на территории республики, когда Тува входила в состав Монгольской империи**. Во второй половине XVIII века Тува попала под власть маньчжуров и в то же время здесь начинают активную миссионерскую деятельность монгольские ламы, представители школы Гелуг.

Начиная с 1770-х годов, в Туве появляются первые стационарные буддийские монастыри-хурээ. Во второй половине XIX века монастыри имелись в каждой тувинском районе (кожууне). Это были крупные хозяйства, обслуживаемые араатами (скотоводами). Они владели скотом, занимались торговлей.

Тувинский буддизм имел более тесные связи с Монголией, чем с Бурятией. Буддизм оказал значительное влияние на традиционную культуру тувинцев, привел к модернистским новшествам в шаманизме.

К концу 1920-х годов в Туве насчитывалось 19 хурээ, около 3 тысяч лам. К началу 1940-х годов все монастыри были закрыты и вскоре уничтожены. Почти все ламы подверглись репрессиям, многие бежали в Монголию.

С 1990 года в Туве происходит возрождение буддийской общины. Было зарегистрировано в Министерстве юстиции РФ (по состоянию на 10.12.2013 г.) 23 буддийские организации: «Кызыльская местная буддийская религиозная организация «Будда Лоселинг», «Местная буддийская организация «ташипанделин», «Местная религиозная буддийская организация «нализырпай» г.Кызыла» и др. По состоянию на 2010 г. В Республике Тыва действует 17 буддийских храмов и монастырей (хурээ) [7.– 200 с.].

Общие выводы

Наряду с русским православным христианством и исламом, буддизм является одной из самых распространенных религий в России. В российских регионах: Бурятии, Калмыкии и Тыве большинство населения исповедует буддизм махаяны школы Гелугпа (Гелуг).

Жизнь Будды стала известна в Древней Руси по тексту «Повести о Варлааме и Иосафе»***. Царевич Иосаф, прообразом которого послужил Будда, стал христианским святым.

Буддизм, как религиозно-философское учение является частью российского исторического наследия. Помимо исторических монашеских традиций Бурятии, Калмыкии и Тывы в наши дни буддизм широко распространен по всей России со многими этническими русскими новообращенными.

Калмыкия, расположенная на юге России, является единственным буддийским регионом в Европе. Предки калмыков пришли из монгольских степей в начале XVII века и принесли с собой буддийские традиции. Именно калмыки стали родоначальниками русского буддизма с исторически закрепившимся мировоззрением.

Сегодня буддийских общин насчитывается более двухсот. Буддизм полноценно существует на историко-культурном пространстве России, как и другие религии. Для территории России традиционным является тибетский буддизм школы Гелугпа.

Основной идеей буддизма является определение и принятие истины, что «жизнь есть страдание, а страдание в свою очередь является следствием жажды жизни и слабостью человеческого духа» [15]. Буддизм учит смирению, принятию реальности, но в то же время призывает к тому, что всё в мире гармонично и закономерно. Буддизм предлагает нам учиться сосредоточенности, умиротворению и контролю эмоций. Как сказал Его Святейшество Далай-лама XIV «действительно настоящая религия – это доброе сердце» [16].

Буддизм является одной из гуманных мировых религий. И в этом весь смысл буддийского религиозно-философского буддизма. Философия буддизма заключается в том, что жизнь человека – страдание и нужно стремиться избавиться от него. Это учение продолжает уверенно распространяться по планете, завоевывая все больше сторонников. «Это философская система, религия, духовная наука и образ жизни, который логичен, практичен и универсален... Он содержит науку, религию, философию, психологию, мистику, этику и искусство. Он указывает на человека как единственного создателя его настоящей жизни и собственного будущего» [13].

Тибетский буддизм – одна из самых популярных, уникальных ветвей буддийского учения.

Литература

1. Абаева, Л.Л. Ламаизм в Бурятии//Буддизм: Словарь/Абаева, Л.Л., Андросов, В.П., Бакаева, Э.П. и др. – М.: Республика, 1992. – 288 с.; Жуковская, Н.Л. Возрождение буддизма в Бурятии: проблемы и перспективы.– М.: ИЗА РАН, 1997.
2. Буддизм: М.: Центр буддистов России. 1993.
3. Далай-лама. Исцеление от гнева. Комментарий к шестой главе «Бодхичарья – авантары Шантидевы» - М.: «Сохраним Тибет», 2015.
4. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Сутра сердца: учение о праджняпарамите. Э.: Океан Мудрости. 2008.
5. Далай-лама. Преобразование ума. Восемь строф о зарождении сострадания и изменении жизни к лучшему. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015.
6. Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни: Пять лекций по буддизму /С.Ф.Ольденбург, Б.Я.Владимирцов, Ф.И.Щербатский, О.О.Розенберг – Самара: Агия, 2010.
7. Монгуш, М.В. История буддизма в Туве (вторая половина VI – конец XX в.в.). – Новосибирск: Наука, 2001.
8. Намсараева, С. Полезно ли родиться в России// НГ-Религии, 1999. №23. 8 декабря.
9. Норбо, Ш. Зая-Пандита (Материалы к биографии). Элиста: Калмыцкое кн.изд-во, 1990.

<http://buddharyana.ru/> комментарий_к_сутре_сердца. Html
<http://satyabhama.livejournal.com/140721.html>
http://cuberleninka.ru/article/n/traditsionnyy_i_zapadnyy_buddizm-v-sovremennoy-rossii-opyt-sravnitel'nogo
https://zen.yandex.ru/media/id/5d5c68f3fc69ab00adcc5d4b/12-principov-buddisma_5e517461df21a67d43588109
https://ru.m.wikipedia.org/wiki/...b_Бурятия

Н.Г. Очирова
г. Ростов-на-Дону, Россия

ВЕЛИМИР ХЛЕБНИКОВ В ТВОРЧЕСТВЕ ЗАСЛУЖЕННОГО ХУДОЖНИКА РОССИИ СТЕПАНА БОТИЕВА (К 135 – ЛЕТИЮ ПОЭТА)

Публикация подготовлена в рамках реализации ГЗ ЮНЦ РАН № гр. проекта АААА – А19 – 119011190182-8.

Аннотация: *Статья посвящена творчеству скульптора и графика С. К. Ботиева, автору памятника Велимиру Хлебникову, иллюстратору его произведений. Рассматривается деятельность художника-графика по пропаганде творческого наследия поэта, сотрудничеству с музеями России и зарубежья.*

Ключевые слова: *Велимир Хлебников, Степан Ботиев, творчество, художник, графика, памятник, выставки*

28 октября 1885 года в стане монгольских, исповедующих Будду, кочевников – «Ханская ставка» в с. Малые Дербеты Калмыцкой степи в семье Владимира Алексеевича Хлебникова, орнитолога, ученого - естествознателя, родился мальчик, нареченный родителями именем Виктор, впоследствии живший и творивший под псевдонимом Велимир (то есть повелитель мира). Имя Велимира Хлебникова, поэта и прозаика Серебряного века, являющегося одним из крупнейших деятелей русского авангарда, реформатора поэтического языка, экспериментатора в области словотворчества неразрывно связано с калмыцкой землей. В детстве он выбегал в степь, она была сразу за кибиткой улусной ставки, где работал попечителем отец поэта – Владимир Алексеевич, основатель первого в России

государственного заповедника в дельте Волги. Велимир Хлебников основал поэтическую «заумь» с этническим колоритом, был человеком сложной и трагической судьбы, тем не менее, он сумел сохранить весьма бережное и уважительное отношение к культуре тех народов, с которыми он был хорошо знаком. Личность и творчество В. Хлебникова неразрывно связаны с местом, где он родился - с Калмыкией. Неудивительно, что в его произведениях отражены глубинные пласты калмыцкой культуры. Как отмечает А.Е. Парнис, «ранее неизвестная калмыцкая тема, которая совершенно не учитывалась исследователями, не только по - новому освещает тему Востока, одну из главнейших в мифотворчестве поэта, но и является естественным прологом, а, следовательно, она – программная тема Востока – была уже предсказана и предопределена самим рождением Хлебникова в Калмыкии, его генетической связью с Азией» [8, с. 150-151].

Изучением творческого наследия поэта сегодня занимаются исследователи России и зарубежья. Центры, связанные с изучением жизни и творчества Хлебникова, находятся в г. Астрахани (Дом-музей В.Хлебникова), в дер. Ручьи Новгородской области (Музей Хлебникова), в Санкт-Петербурге, в Москве и др. На родине поэта, в Национальном музее Республики Калмыкия им. Пальмова хранятся архивные материалы отца Хлебникова - Владимира Алексеевича. Они включают многие, зачастую уникальные, данные по материальной и духовной культуре калмыцкого народа, собранные попечителем Малодербетовского улуса В.А. Хлебниковым, и представляют собой ценный источник по этнографии калмыков. Архив В. А. Хлебникова был передан в Национальный музей Республики Калмыкия на постоянное хранение в 1982 г. народным поэтом Калмыкии Д. Н. Кугультиновым [2, с. 53-54]. Архив представляет собой две папки с надписями – "Калмыки". В одной из папок находятся материалы по этнографии калмыков (ок. 70 л.), во второй - по орнитологии Калмыкии и некоторые др. сведения. В 1980-е гг. в Элисте по инициативе народного поэта Калмыкии Д. Кугультинова были опубликованы две книги Велимира Хлебникова: сборник стихов «Ладомир» и впервые в нашей стране издан сборник прозы поэта «Утес из будущего».

Решением от 27 марта 2014 года № 15 «О присвоении наименований вновь образуемым территориям города Элисты» Администрацией г. Элисты одной из новых улиц города было присвоено имя В. Хлебникова. Бюст поэта. установлен перед зданием Элистинской профильной гимназии №19, носящей его имя. В селе Малые Дербеты, одна из улиц названа также в честь знаменитого земляка - поэта В.Хлебникова. В школе находится литературно-художественный музей Велимира Хлебникова, созданный под руководством Заслуженного учителя России В. Б. Бастаевой. Изучению творческого наследия поэта посвящены работы ученых Калмыкии Н.Ц. Биткеева [3], Б. А. Бичеева [4], И. В. Борисенко [5], Е.С. Котяевой [7], А.Г. Салдусовой [9], Р.М. Ханиновой [10], В. И. Харчевникова и др.[11].

Необыкновенная личность поэта нашла отражение и в искусстве Калмыкии. В 1992 г. в с. Малые Дербеты на родине Велимира. Хлебникова был установлен первый памятник поэту. За создание памятника его автор, молодой скульптор Степан Ботиев был удостоен серебряной медали Российской Академии художеств. Как отмечает искусствовед Батырева С. Г. «Художественный образ рожден скульптором Степаном Ботиевым в духовном перекрестье культурных взаимовлияний, где прикаспийская степь, место рождения поэта, являет собой одну из вечных загадок Азии в калмыцких мотивах творчества» [1].

Ботиев Степан Кимович родился в 1957 году в Алтайском крае, в селе «Ясное солнце», где семья находилась в период незаконной депортации калмыцкого народа. В 1958 году родители переехали в Калмыкию и стали жить в поселке с не менее красивым названием «Цаган-Нур», что означает «Белое Озеро». Цаган-Нурская средняя школа им. Героя Советского Союза Н.М. Санджирова в то время была одной из крупнейших и лучших школ республики. Она славилась своими выпускниками, достижениями в образовательной деятельности, в спорте, художественной самодеятельности, патриотическом воспитании учащейся молодежи. Степан рос в большой дружной семье, их было шестеро братьев,

веселых, шумных, любознательных. Семья была традиционной, рядом с ними жили их бабушки по линии отца и мамы. Обе ээджи (бабушки) души не чаяли во внуках. Отцу Степана, когда калмыков ссылали в Сибирь, было едва 12 лет, а маме и того меньше. Бабушка по отцовской линии была членом ВКП (б), в 1920-х гг. работала в «красной кибитке», вела работу по борьбе с неграмотностью населения, приобщала однохотонцев к новой советской жизни. Когда в семье родился сын, молодые родители, не раздумывая, назвали его Кимом, что расшифровывалось как «Коммунистический интернационал молодежи», в надежде на мировую революцию, счастливую долю свою и всех трудящихся на земле. Мамина мама, Мацак Джораевна, происходила в прошлом из зажиточной семьи, была умной и мудрой женщиной, прожила 100 лет в добром здравии и светлом уме, поддерживая детей и внуков, давая им нужные советы до последних дней.

Отец Степана, Ким Петрович в Сибири рано начал трудиться, чтобы помочь своей матери прокормить семью, впрочем, как и большинство ссыльных – детей. После окончания ФЗУ, он пошел работать на завод в г. Рубцовске. Перед выездом из Сибири на родину, отец стал высококвалифицированным рабочим - токарем 7 разряда. В Калмыкии же требовались рабочие руки в сельскохозяйственном производстве и Ким Петрович, недолго думая, пошел работать в животноводство. Животноводческая стоянка его находилась недалеко от поселка, и по мере взросления сыновей он сажал их на лошадей, обучая езде верхом, приобщая к труду в сельском хозяйстве. Мальчишкам это нравилось. Все заботы по дому ложились на маму – Занду Сагаевну. Светлолицая, красивая мама всюду успевала: навести порядок в доме, приготовить и обиходить детей, постирать, погладить мальчишкам вещи к школе, проверить уроки. А еще мама работала поваром в школе-интернате. Сноровистая, доброжелательная, любящая порядок и чистоту, она и здесь снискала уважение окружающих. Вот в такой атмосфере любви и заботы проходило детство и отрочество будущего художника – хлебниковеда Степана Ботиева. Учеба давалась ему легко, Степан являлся победителем многих школьных олимпиад, представлял Калмыкию на Всесоюзном слете пионеров в 1970 году в г. Ленинград (ныне С-Петербург), в Артеке и др. Мальчик увлекался лепкой, рисованием. Его работы экспонировались на школьных выставках в районе, в Элисте. Имя Хлебникова впервые услышал он от своего школьного учителя, ранее жившего в с. Малые - Дербеты, на родине поэта. Получив аттестат о среднем образовании, в 1976 году Степан поступил в Саратовское художественное училище, учебу в котором он завершил в 1980 году. Его педагогом был Герман Николаевич Кашин, скульптор и график, автор многочисленных монументов в Саратовской области, иллюстратор Приволжского книжного издательства. Именно он определил вектор творчества своего ученика, ставшего исследователем и философом, тонким и глубоким художником, для которого и в графике, и в скульптуре форма и содержание одинаково важны. И, конечно же, на протяжении всей жизни Степана, примером, надежной опорой, ценителем его творчества всегда оставался, недавно ушедший из жизни, его старший брат Ваня. О нем он вспоминает с особым теплом и благодарностью.

После учебы молодой скульптор работал в художественных мастерских в Элисте, участвовал в республиканских и всероссийских выставках, был принят в Союз художников России. Им создано более тридцати крупных скульптурных работ, пять из них установлены в г. Элисте. С годами к Степану приходил опыт, успех, признание, появлялись новые работы. Но тема Хлебникова не забывалась, не уходила. Как отмечает сам мастер, она «застряла в душе, требовала выхода, притягивала». Так постепенно в его альбоме стали появляться первые графические работы по велимировской теме, составившие цикл его работ «Хлебниковское поле», над которым он трудится уже более четверти века. Ныне только в музее Хлебникова в Астрахани имеется сто пятьдесят листов его работ.

«Как можно уловить и передать в графических образах то, что называется словотворчеством? Только образписанием! Именно этот термин, на мой взгляд, применим к графике Степана Ботиева. В этой гармонии - разгадка пути художника, который проник в лабораторию слова поэта и извлек из бездн Велимировской мысли воплощенные в зримость черты. Это диалог двух творцов. Ботиев не только иллюстрирует произведения Велимира,

но и тонко чувствует духовный настрой писателя - словотворца, глубоко проникает в суть созданного им. Принимать и понимать творчество Велимира Хлебникова дано далеко не каждому, проникнуть в самую суть хлебниковского слова – удел единиц, кто идет к этому годами размышлений, рассуждений над написанным, изучением судьбы, окружения, увлечений поэта, наконец, постижения Хлебникова как культурного феномена. Ботиеву это удалось» - так пишет о Степане Кимовиче, председатель Астраханского регионального отделения Общероссийской общественной организации «Ассоциация искусствоведов - Наталья Дмитриевна Марисова, в сотворчестве с которой долгие годы успешно трудится художник - график, пропагандируя творческое наследие знаменитого земляка - поэта В. Хлебникова. Поэтому мы сочли возможным привести выдержки из статьи Н.Д. Марисовой, чтобы как можно больше людей имели возможность ознакомиться с анализом и характеристикой работ С. К. Ботиева, из исследований ученых, непосредственно занимающихся творчеством калмыцкого художника – хлебниковеда [6].

Талантливые и оригинальные скульптурные работы, графическое творчество Заслуженного художника Российской Федерации (2019) и Республики Калмыкия (2012), члена Союза художников России Степана Кимовича Ботиева запоминаются тем, кто хотя бы однажды побывал на его выставках графики по произведениям Хлебникова (“Зангези”), экспозиции “Хаджи-Тархан” и др. Незабываемые точные, вдумчивые и изящные рисунки мастера надолго остаются в памяти тех, кто видел их. А знакомство с самим Степаном Ботиевым, человеком широкой эрудиции, больших познаний в области искусства и мировой культуры, обаятельным собеседником, как правило, перерастает часто в плодотворное творческое сотрудничество, как в случае с Ириной Николаевной Шатовой, доцентом кафедры английской филологии и зарубежной литературы Классического частного университета (Запорожье, Украина), организатором Международного фестиваля Хлебникова в Запорожье. В 2013 году побывав на выставке Степана Ботиева, в Музее Велимира Хлебникова (открыт в 1986) в д. Ручьи, давшей последний приют поэту, «Первому Председателю Земного шара» в Новгородской области, она познакомилась с автором работ, представленных в экспозиции. Здесь, в д. Ручьи, где в 1922 году был похоронен Хлебников, на ежегодные литературные чтения собираются почитатели его таланта со всех уголков страны. Ряд лет почетным гостем мероприятий, посвященных поэту-провидцу, является Степан Ботиев, деятельно участвующий в их подготовке и проведении. Эти события и знакомство на них художника - графика и ученого Шатовой И.Н. положили начало их творческому союзу. С 2014 года, Степан Кимович Ботиев активно участвует в ежегодном Международном фестивале Хлебникова, проводимом в Запорожье, в качестве члена жюри международного конкурса детских рисунков по мотивам творений выдающегося поэта-будетлянина. Замечательные графические рисунки С.К. Ботиева стали эмблемами этих фестивалей, а графические работы на тему «Хлебников и Украина» с успехом экспонировались на выставке в Запорожье осенью 2014 года, пользуясь заслуженным вниманием и большим интересом зрителей. Летом 2015 года С.К. Ботиев принял участие в работе секции, посвященной творчеству В. Хлебникова - в честь 130-й годовщины со дня рождения поэта – на Международном конгрессе славистов в Макухари (Япония), где впервые познакомил японских коллег со своими замечательными иллюстрациями к Велимировым творениям.

С.К. Ботиев охотно встречается с молодежью, любит бывать в студенческих аудиториях. Так, в начале ноября 2016 года его пригласили на встречу в Институт гуманитарных наук и управления Московского городского педагогического университета. Позже в университетской газете отмечалось, что «...прошла творческая встреча с известным российским скульптором и художником, членом Союза художников России, заслуженным художником Республики Калмыкия С. К. Ботиевым – автором памятника поэту- футуристу В. Хлебникову, признанным иллюстратором его произведений. Участники встречи – преподаватели и студенты ИГНиУ, филологи и историки, – имели возможность лично пообщаться с замечательным человеком и художником большого масштаба... Кульминацией

вечера стал уникальный мастер-класс, во время которого художник создавал свои произведения на специально принесенных ватманских листах. Прямо в учебной аудитории С.К. Ботиев выполнил графические портреты поэта Хлебникова, проиллюстрировал его тексты. Встреча прошла с большим успехом, вызвала живой интерес студентов. С разрешения Степана Кимовича рисунки остались в музее Института гуманитарных наук и управления МГПУ для дальнейшего знакомства с ними студентов.

В ноябре 2016 г. в Европейском институте Университета Дзэти (Токио) была организована новая выставка графических работ С.К. Ботиева «Футуристическая книга Хлебникова», которая прошла также с большим успехом. Работы Степана Ботиева включены в постоянно действующие выставки в Доме-музее Велимира Хлебникова в Астрахани, в Музее Велимира Хлебникова Новгородской области, в Калмыкии. Степан Кимович – участник многих российских и международных научных конференций по хлебниковедению. Выставки работ художника – графика, иллюстратора очень часто сопровождаются восторженными и сдержанными отзывами посетителей. Для некоторой полноты впечатлений о творчестве С.Ботиева - хлебниковеда приводим некоторые из них.

Из «Книги отзывов» посетителей Астраханского Дома-музея В. Хлебникова:

Андрей Поповский, студент-третьекурсник Астраханского госуниверситета: «У Ботиева языческое мироощущение, – пишет – Его работы аскетичны, их можно сравнить с наскальными изображениями. Линии – будто царапины, сочетание небесной легкости с твердостью камня. Ботиев прежде всего скульптор. Глиняные предметы «Бык», «Голова Зангези» сильны, своевольны, непокорны, как идолы. Ботиев, как и Хлебников, стремится передать в своих работах главное, нередко намеренно не сглаживая швов, что придает его творениям особую «первобытную» фактуру. Знаменитый памятник Хлебникову в Малых Дербетах. Поэт предстает здесь как языческое божество, это ощущение усиливается благодаря каменному идолу на втором плане». (Астрахань. 2000 г.).

Мария Плавинская (член международной ассоциации искусствоведов АИС): «Степан Ботиев – создал поразительную серию работ посвященных Велимиру Хлебникову. В первую очередь, это образ великого поэта, олицетворяющий саму поэзию – тонкую, пронизанную светом и воздухом. Фактура произведений заставляет не только вглядываться, но и вслушиваться. Форма рождает образ, основанный на вдохновении. Пластический язык рождает поэтический образ того, кто сам является воплощением поэзии. Степан Ботиев органично продолжает и развивает традиции как нашего, так и европейского искусства: Паоло Трубецкого и Альберто Джакометти. Ботиев виртуозно владеет пластическим языком современного искусства, состояниями, игрой света и тени, динамичностью ракурсов. Пластический язык, тонкая образность и передача состояния – то, что отличает творчество Степана Ботиева. (4.07.2017)

Джон Боулт, искусствовед, американский славист, специалист по русской культуре конца XIX - начала XX вв., исследователь русского авангарда; профессор Кафедры славянских языков при Университете Южной Калифорнии (Лос-Анджелес), создатель и директор Института современной русской культуры при Университете Южной Калифорнии:

«По словам футуриста, Бенедикта Лившица, есть два футуризма – один западный, национальный, а другой – восточный, территориальный. Без сомнения, Лившиц ассоциирует и русский футуризм с восточным, с Азией. Рисунки Степана Ботиева относятся к последней – органической – категории «футуризма». Они являются непосредственной, органической частью не только поэтического творчества Хлебникова, но и самой материи – бумаги – на которой они начертаны. Следовательно, рисунки Ботиева «живы», динамичны, органичны, именно как свободное словотворчество Хлебникова. Хочется, чтобы Степан Ботиев ещё долго жил, творил, рисовал так, чтобы его живое искусство никогда не умерло» (10.11.2017).

Таким образом, творчество замечательного российского скульптора и графика давно получило заслуженную известность далеко за пределами его родины, в том числе в западных странах, в Японии, в ближнем зарубежье. Разнообразная талантливая деятельность Степана Кимовича Ботиева служит формированию позитивного имиджа России в современном мире,

укреплению международных отношений творческой интеллигенции России с соседними странами и регионами.

Литература

1. Батырева С.Г. Калмыцкое изобразительное искусство: евразийский аспект изучения//Велимир Хлебников и калмыки в III тысячелетии: Мат-лы Межрегиональной научной конференции (Элиста, 31 августа - 3 сентября 2008 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2013. С. 23-28.
2. Батыров В.В. «Стяжал благодарность калмыков» (об исследованиях В.А. Хлебникова по этнографии калмыков) // Велимир Хлебников и Калмыкия. Сб. научн. ст. Элиста: КИГИ РАН, 2013. С. 198-206.
3. Биткеев Н.Ц. Творчество В. Хлебникова: автор и действительность // Русский язык и литература во времени и пространстве: материалы XII конгресса международной ассоциации русского языка и литературы. Шанхай, 2011. С. 245-248.
4. Бичеев Б. А. Владимир. Отец Велимира // Известия Калмыкии. 1999. 31 июля.
5. Борисенко И. В. Архивные находки // Теегин герл. 1985. № 5. С. 53-54.
6. Диалог художников: Велимир Хлебников – Степан Ботиев //Краеведческий альманах «Астрахань». Серия «Астраханская губернская библиотека». – Вып.2 (2008) – Астрахань: ООО «Типография «Нова», 2008. – 60 с., ил. – ISBN 978-5-902175-32-2 (вып.2).
7. Котяева Е.С. Живое слово в драматическом мире В. Хлебникова // "Язык, культура, этнос в глобализованном мире: на стыке цивилизаций и времен": материалы научной конференции. Элиста, 2005. Ч. 1. С. 82-86.)
8. Парнис А. Е. «Конецарство, ведь оттуда я...» // Теегин герл. 1976. № 1. С. 150–151.
9. Салдусова А.Г. Велимир Хлебников и мир кочевой культуры // Русский язык и межкультурная коммуникация. Пятигорск, 2004. № 1(4). С. 84-89.
- 10.Ханинова Р.М. Игра в альчики в историосифской образности Велимира Хлебникова // Историософия в русской литературе XX и XXI веков: традиции и новый взгляд: материалы XI Шешуковских чтений. М., 2007. С. 41-48.
11. Харчевников В.И. «...Язык любви над миром носится» // Теегин герл. 1985. № 5. С. 49-53.

О.В. Салынова, В.Л. Боктаева, О.Г. Безрукова
г. Элиста, Россия

СТАНОВЛЕНИЕ КАЛМЫЦКОЙ РЕКЛАМЫ

Аннотация: *В статье рассмотрена региональная реклама, которая содержит информацию о товарах и услугах, реализуемых в Республике Калмыкия в 1950-1960-е годы. В статье показаны этапы развития рекламы от небольшого объявления до рекламного текста с графическим изображением. Проанализированы функции и лексика рекламного текста и его оформление.*

Ключевые слова: *рекламный текст, объявление, сообщение, вербальный компонент, невербальный компонент*

Первые региональные рекламные сообщения на территории Республики появляются в конце 50-х гг. XX века в газетах «Хальмг Үнн», «Советская Калмыкия», «Комсомолец Калмыкии», официальных печатных органах. Небольшой по объему рекламный текст размещался на последней странице газеты и являлся неким объявлением об определенном событии не только в Калмыкии, но и за ее пределами [1, с. 72]. Среди них были объявления о приеме на работу, например: «*Элистинской автотранспортной конторе срочно требуются:*

опытный бухгалтер материального отдела, старший диспетчер, слесари всех разрядов, опытные шофера всех классов. Обращаться по адресу: г. Элиста, ул. Ленина, 243» (СК, декабрь 1959). Данный текст состоит из двух простых предложений, использована нейтральная лексика. Следует отметить, что подобные объявления размещали не только рабочие организации, но и государственные органы. Основной функцией подобных текстов является сообщение.

Еще одним ярким примером информативной функции рекламного сообщения является следующий текст: *«К сведению граждан. При республиканской больнице организовано отделение переливания крови. Кровь – это могучее средство в лечении многих заболеваний. Вот почему таким почетом и уважением пользуются доноры в нашей стране. Донорам предоставляются многие привилегии. Граждане! Вступайте в ряды доноров! Прием доноров производится в городской поликлинике в кабинете № 31 с 8 час. утра до 14:30 ежедневно, кроме выходных и праздничных дней. Администрация больницы»* (СК, декабрь 1959). Налицо все компоненты сообщения: указаны место и время приема доноров, подчеркнуто, что кровь является могучим средством для лечения многих заболеваний. Через призыв *Граждане! Вступайте в ряды доноров! Донорам предоставляются многие привилегии* прослеживается воздействие на читателя. Все элементы газетного сообщения наряду с призывом и обращением указывают на рекламный текст.

В газете часто можно встретить объявления о проведении лотерей, например: *«В сберегательные кассы, магазины, газетные киоски и почтовые отделения поступили для распространения билеты денежно-вещевой лотереи 1959 года второго выпуска. Цена билета 3 рубля. Тираж выигрышей лотереи первого выпуска состоится 15 апреля 1959 г. Приобретайте билеты! Управление гострудсберкасс и госкредита Калмыцкой АССР»* (СК, март 1959). Данный текст состоит из 5 простых предложений, в которых прослеживается информативная функция (указаны место распространения билетов, их стоимость, дата проведения лотереи). Кроме того, применяется восклицательное предложение *Приобретайте билеты!*, привлекающее внимание читателя и выполняющее функцию призыва, что не характерно для объявлений о вакансиях.

В газете «Комсомолец Калмыкии» появляется рубрика *объявление*, которая расположена на последней полосе внизу. Как правило, данная рубрика выполняет функцию сообщения. Обычно эти объявления краткие, занимают мало места, важная информация выделена жирным шрифтом.

Объявления о подписке на газеты, выполняют воздействующую функцию: *«Товарищ! Не забудь продлить подписку на 2-е полугодие на газету «Комсомолец Калмыкии»». Цена подписки на: шесть месяцев 1 руб. 56 коп., три месяца – 78 коп.»* (КК, июнь 1966).

Особое внимание заслуживает следующее объявление о подписке на газету «Комсомолец Калмыкии»: *«Всем! Всем! Всем! Началась подписка на республиканскую молодежную газету «Комсомолец Калмыкии» на 1967 год. Помните, вы можете выписать ее на любой срок. Цена подписки: на 12 месяцев – 3 рубля 12 коп., 6 месяцев – 1 рубль 56 коп., 3 месяца – 78 коп.»*

Юноши и девушки! Своевременно подписывайтесь на газету «Комсомолец Калмыкии». На ее страницах вы найдете рассказы и очерки о наших современниках, познакомитесь с молодыми поэтами и писателями, узнаете о жизни наших сверстников за рубежом».

На страницах газеты вы найдете интересные материалы на экономические, комсомольские, литературные и спортивные темы». В рассматриваемом примере мы наблюдаем не только обращение ко всем читателям, но и персонально к молодежи, привлекая их внимание интересными материалами и различными темами» (КК, март 1966). Данное объявление о подписке достаточно объемное, состоит из трех абзацев. В рассматриваемом примере присутствуют 4 восклицательных предложения, в которых содержится обращение к читателю. Предложения *Всем! Всем! Всем!, Юноши и девушки! Помните ...*, *Своевременно подписывайтесь на газету «Комсомолец Калмыкии», На*

страницах газеты вы найдете... содержат элементы рекламы, т.к. воздействуют на читателя, призывают его подписаться на газету.

Свое объявление в газете «Комсомолец Калмыкии» дает и республиканское радио: *«Слушайте нас, труженики Черных земель! Итак, настраивайтесь, дорогие друзья, на волну 355 метров – волну Калмыцкого республиканского радио.....»* (КК, февраль 1966). В этом примере также присутствуют элементы рекламы: восклицательные предложения, обращения ... *труженики Черных Земель!, ... дорогие друзья, ...*

В большинстве своем объявления о подписке на газеты содержат только вербальный компонент, но в газете Хальмг Үнн подобное объявления сопровождается иллюстрацией девушки-почтальонки с милой улыбкой и газетой в руках.

Кроме рассмотренных видов рекламы, в газете размещается реклама магазинов, ресторанов, учебных заведений. В рекламных текстах подобного рода применяется графическое изображение, крупный шрифт, ярко выражена воздействующая функция, что является основной целью рекламы.

В следующем рекламном тексте подробно описывается ассортимент предлагаемых товаров и услуг, отмечено, что все заказы выполняются квалифицированными мастерами: *«В городе Элиста организована художественно-производственная мастерская Сталинградского отделения художественного фонда РСФСР. Элистинская художественно-производственная мастерская принимает и выполняет следующие заказы: изготавливает портреты руководителей партии и правительства, писателей, композиторов, знатных людей производства, производит монументальную роспись зданий, художественное оформление домов культуры, клубов, библиотек, стендов, панно, стенгазет, вывесок, копий с картин. Заказы выполняются высококвалифицированными мастерами. Обращаться: гор. Элиста, переулок Ленина, №15, (село, здание Стройучилища) телефон № 0-12»* (СК, октябрь 1959).

Отличительной чертой подобных текстов является обобщающий характер во всех предприятиях, правдивость, т.к. в тексте отсутствует преувеличение, содержится только правдивая информация о товарах и услугах.

Все чаще на газетной полосе появляется реклама развлекательных мероприятий: прокат новых фильмов, проведение праздничных мероприятий, например: *«Калмыцкая контора кинопроката в ближайшие дни выпускает на экраны республики новые художественные фильмы. «Киевлянка» (2 серия). Производство Киевской киностудии имени Довженко. Выпуск 1958 года. «Ветер». Производство киностудии «Мосфильм». Выпуск 1958 года. «Сорок четыре». Производство Братиславской киностудии художественных фильмов (Чехословакия). «Небесная птица». Производство Венгерской киностудии «Гунния»* (СК, апрель 1959). Данный текст написан простым языком, указаны лишь названия фильмов и производство.

Вскоре в рекламе кино появляются иллюстрации к фильмам, своего рода афиши, что делает рекламный текст более привлекательным и запоминающимся для зрителя, например: *«Республиканская контора кинопроката выпускает на экраны Калмыкии новые художественные фильмы. Неоплаченный долг. Киноповесть, производство студии «Ленфильм» 1959 года. Сильные мира всего (по роману Мариса Дрюона «Великие семь»). Совместное производство «Фильмсонор», «Интермедиафильм»*). В этом примере центральное место отведено иллюстрации, а сам текст афиши содержит только название фильма и информацию о его производстве.

Таким образом, реклама газет 50-60 гг. XX века на территории Калмыкии изначально была представлена в форме сообщения, объявления (что подтверждает рубрика *объявление* в газете «Комсомолец Калмыкии»), которые постепенно стали вытесняться, т.к. стали применяться компоненты рекламы (воздействующая функция, вербальные и иконические элементы). Главной чертой рекламного сообщения было обобщение.

Первоначально на последней странице номера присутствует одно рекламное сообщение, которое состоит из 1-2 предложений, написано нейтральным языком, занимает

мало места. Однако постепенно количество подобных сообщений увеличивается до 2-3, а в отдельных номерах до 5-6. В рекламных текстах применяется стилистически-нейтральная лексика. Наиболее частотными являются слова, выражающие реалии советского времени: *партия, комсомольский, граждане, труженик, колхоз, горторг, стенгазета, гострудсберкасс.*

Изменяется и внешний облик рекламы: реклама становится объемнее, состоит из 4-5 предложений, содержит более подробную информацию о предлагаемых товарах и услугах. Чаще стали применяться восклицательные и вопросительные предложения, в которых содержится прямое обращение к читателю, выполняющее функцию воздействия. Призывы, обращения, в большинстве своем, обрамляют объявление. Часто текст выделяется жирным шрифтом, обращение к читателю написано заглавными буквами. Необходимо отметить, что кроме вербального компонента рекламы, чаще стали применяться и невербальные. Так, на афишах и рекламах магазинов присутствуют графические изображения, привлекающие внимание читателя, что делает рекламу более запоминающейся для читателя. Иллюстрации выступают в качестве вспомогательного элемента, сопровождающего рекламное сообщение. Отличительной чертой рекламных сообщений советского периода являются обобщение, правдивость.

Список источников

Советская Калмыкия (СК) (1957-1961)
Комсомолец Калмыкии (КК) (1966-1968)
Хальмг Үнн (ХҮ) (1957-1960)

Литература

1. Есенова. Т.С. Русский язык в межкультурном общении: Учебное пособие – Элиста: Калм. гос. ун-т, 2005. – 368 с.
2. Есенова Т.С. Русский язык в Калмыкии. – Элиста: Калм. гос. ун-т, 2003. – 208 с.

Ч.А. Санджиев
г. Элиста, Россия,

ТЕКСТЫ КЛАССА ЛАМРИМ В ТИБЕТСКОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация: *В статье рассматривается проблема появления и распространения текстов класса Ламрим в основных тибетских буддийских школах. Описываются основные темы первого текста данного класса, написанного Атишей «Светоч на пути к Просветлению», явившимся родоначальником целого направления буддийской мысли. Отмечается, что наибольшую известность среди текстов класса Ламрим на тибетском языке имеет работа ламы Цонкапы «Ламрим Ченмо», в котором подробным образом изложено практическое руководство развития личности, продвигающейся к обретению всеведения. Произведения класса Ламрим являются наиболее известными в широкой среде буддийскими текстами в Тибете. Это стало возможным во многом благодаря тому, что их авторами были великие ученые-ламы, несравненные знатоки учения, опирающиеся на авторитетные источники. Благодаря этому тексты данного класса получили распространение во всех тибетских буддийских школах и направлениях и даже в наши дни являются темой для наставлений многих выдающихся буддийских учителей современности*

Философское знание в буддизме фиксировалось в форме комментаторской традиции, запечатлевающей наиболее важные и принципиальные в теоретическом отношении положения буддийского учения. Согласно буддийской традиции, Будда Шакьямуни передал

свод наставлений, состоящий из 84-х тысяч учений по количеству омрачающих эмоций, которым может быть подвержено сознание живого существа [1, с.13]. Впоследствии они были собраны в систему «Трех корзин» (Трипитака), которая изначально была зафиксирована на пали, санскрите, и, впоследствии, на китайском языке. В Тибете полное собрание поучений Будды называется «Ганджур», который состоит из более ста томов. Комментарии на «Ганджур» называются «Данджур» и состоят из более двухсот томов. Они написаны авторитетными индийскими учеными и некоторыми тибетскими буддийскими учителями. Если «Ганджур» состоит из сутр, т.е. слов Будды, то «Данджур» состоит из шастр (комментарий). Буддийские сутры дают общую ориентировку, определяют ценностно-смысловой вектор учения, а в шастрах представлены сущностные определения. Буддийский философский трактат (шастра) представляет собой или прямой комментарий, написанный на какую-либо фундаментальную сутру, или систематическое изложение определенной системы, предпринятое с целью наставления своих последователей. В своем логико-дискурсивном изложении шастра охватывает всю совокупность причинной зависимости сансары.

Наставления на путь поэтапного духовного совершенствования или постепенного приближения к состоянию Просветленности были собраны в отдельные руководства, которые принято обозначать произведениями класса «Ламрим» (путеводителей). Это своего рода общий взгляд на все концептуальные темы, имеющие наибольшее значение для того, кто практикует буддизм махаяны и другие направления буддизма. Степень подробности освещения тем зависела от уровня духовного совершенства составителя текста. Основная задача таких «путеводителей» заключается в раскрытии истинной природы сансары.

Произведения класса Ламрим были жестко структурированы и, как правило, в основе своей состояли из положений, заимствованных из канонических махаянских сутр и шастр. Появление сочинений такого класса в свое время было вызвано необходимостью систематизации основ учения и распространения его в более широких слоях народных масс. Принято считать, что тексты класса Ламрим берут свое начало с «Письма другу» [2] и «Свода всех сутр» Нагарджуны (I-II вв.) По словам досточтимого Чадо Тулку Ринпоче, тибетские учёные всегда высоко оценивали это произведение Нагарджуны, полагая, что данный трактат является предшественником религиозных произведений класса Ламрим, то есть «путеводителей» Махаяны, содержащих духовные наставления и нравственно-поведенческие предписания. По этой причине Чже Цонкапа (1357-1419), основатель буддийской школы гелугпа в Тибете, в своём «Ламримере» обильно цитирует «Письмо к другу». Таким образом, высокочтимый автор «Письма к другу» Нагарджуна становился зачинателем и этой традиции. Данное сочинение, как пишет Е. Торчинов, является знаменательным текстом и для индийской литературы: «Фактически это первое произведение, некогда существовавшее на санскрите, в жанре посланий, или писем (лекха), возникновение которого учёные относят как раз ко II веку, то есть ко времени начала сложения нагарджунизма. Новый жанр отвечал и новым задачам буддизма, его ориентации на общественно-культурные ценности, которые теперь не только входили в сферу забот религии, но и воспроизводились особым типом текстовой деятельности. Посредством последнего Махаяна приступила к освоению знаковых систем различных слоёв индийского общества, чтобы переформулировать их установки в соответствии с идеалами и целями Великой колесницы» [3, с.48].

Среди классических произведений этого класса часто называют «Бодхичарьяаватару» Шантидевы (VII век), «Большое руководство к этапам Пути Пробуждения» Цзонкапы (XV в.). В этом ряду особое внимание заслуживает известный труд «Светильник на пути к Пробуждению» Атиши. [4, с.3]. Он первым в данном труде вводит понятие «Трех личностей» (вышей, средней и низшей), а также разъясняет учение, относящееся к традиции развития мудрости (Праджняпарамита) и традиции развития метода (Бодхичитты). В сочинениях Цонкапы «Абхисамаяаланкара» называется коренным текстом традиции Ламрим, основанной Атишей. Уникальность данной работы Атиши состоит в его

необычайной лаконичности и глубине, что всегда вызывало повышенный интерес к данному тексту среди разных буддийских школ Тибета.

Текст состоит из 68-ми шлок (четверостиший), разбитых условно на три блока в зависимости от уровня духовно-нравственного развития личности. Структурно текст выстроен таким образом, что каждый индивидуум имеет возможность определить уровень своего развития и начать дальнейшее совершенствование вплоть до перехода в Колесницу тантр и в последующем достижения конечного результата, просветления. Под низшей личностью в тексте подразумевается всякий, кто заботится лишь о собственном благополучии в сансаре. Под эту категорию подпадает абсолютное большинство существ, наполняющих этот мир. Под средней личностью подразумевается тот, кто отвратившись от сансарического счастья и отбросив зло, радеет лишь о собственной нирване. Под это определение подпадают адепты, идущие путем шраваков (слушателей) и протекабудд (будда для себя самого) – относящихся к традиции тхеравады (Колесницы старших). Под высшей личностью подразумевается тот, кто желает покончить со всеми страданиями других, мучительно их, ощущая, как свои. Таким образом, под высшей личностью в тексте Атиши подразумевается последователь традиции Махаяны (Великой колесницы). Далее автор объясняет фундаментальную идею Махаяны – Бодхичитту и ее деление на две категории: вдохновенную и практическую.

Важность этой идеи выражается в том, что именно ее наличие или отсутствие определяет принадлежность адепта к традиции Махаяны или Тхеравады.

Для того, чтобы усилить стремление к просветлению (Бодхичитте), необходимо наличие обетов Бодхисаттв, а их в свою очередь невозможно обрести без наличия одного из семи обетов протимокши (обетов индивидуального освобождения), которые в свою очередь необходимо принять от достойного Учителя. Следует отметить, что если в тексте Атиши качество наставника описывается лишь в одной шлоке, то в Ламрине Цонкапы этому посвящена целая глава.

Следующим этапом объясняется важность и способы достижения безмятежности ума (шаматхи) с последующим ее переходом в глубочайшее сосредоточение (самадхи). Однако, не сочетая их с запредельной мудростью невозможно полностью избавиться от омрачений (клеш), поэтому и необходимо сочетание мудрости и метода. Объяснению именно этих тем посвящена большая часть текстов класса Ламрим.

Первым классическим образцом произведения класса Ламрим, не переведенным с санскрита, а написанным собственно на тибетском языке, является шастра под названием «Драгоценное украшение освобождения» Дже Гамбопы. Как произведение класса Ламрим шастра представляет собой стройное и доступное изложение основ буддийского учения. Наставления даются в форме ответов на вопросы, что дало повод исследователям назвать это сочинение «буддийским катехизисом». В доступной форме излагаются основные положения буддистского учения в простых философских формулировках. Шастра охватывает широкий круг вопросов, отражающих учение о спасении буддизма махаяны. Доходчивость ее содержания во многом объясняется упрощенностью изложения сложных философских тонкостей и активным использованием широко известных буддийских притч.

Сущностным признаком данного философского трактата является строгая логика, базирующаяся на традиционном принципе изложения учения. В нем отчетливо прослеживается полиморфизм буддизма как религиозной и философской системы, выражающейся в единстве доктринального, психотехнического и философского уровней. Все эти три составляющие едины в своем религиозно-прагматическом назначении. Известно, что данный текст относится к Ламримам традиции Кагью тибетского буддизма.

В силу ясности изложения материала, стройности и упорядоченности тем, а также доступности для широких масс, тексты данной традиции получили повсеместное распространение в Тибете. Тексты такого содержания получили развитие во всех основных школах тибетского буддизма. Например, в традиции сакья известна работа ученого ламы XII века Соднам-Цзэмо «Дверь, ведущая в учение» [5] В традиции гелуг широко известна работа

ламы Цонкапы «Большое руководство к этапам пути просветления» (Ламрим Ченмо), XV в. Следует также выделить работы мастеров традиции нингма XVII-XVIII в. Минлинг Тэрчен Гюрмэд Дорджи «Драгоценная лестница» [6], Джигме Лингпа «Сокровищница драгоценных качеств» [7] и Патрула Ринпоче «Слова моего всеблагого учителя» [8].

Следует признать, что наибольшую известность среди текстов класса Ламрим на тибетском языке имеет работа ламы Цонкапы «Ламрим Ченмо» [9]. Лама Цонкапа (1357-1419) – великий тибетский духовный учитель, реформатор буддизма в Тибете, основатель школы гелуг. Будучи блестящим ученым-практиком, получившим наставления от лучших учителей своего времени, обладающий феноменальной памятью и множеством последователей, он, по настоятельным просьбам своих учеников, в 1402 г. Написал один из своих самых значительных трудов «Большое руководство по этапам пути к пробуждению». В нем было самым подробным образом изложено практическое руководство развития личности, продвигающейся к обретению всеведения. Затем, по просьбе учеников, спустя определенное время, данный труд вышел в несколько измененном варианте, который стал известен как «Средний Ламрим – сокращенное руководство к этапам пути пробуждения». Также, автором был написан «Малый Ламрим»: краткое изложение смысла учения об этапах пути, а также краткие основы практики постепенного пути пробуждения. Данный труд ламы Цонкапы переведен на многие языки мира, в том числе на английский, китайский, русский языки.

Существуют и менее известные Ламримы, написанные другими авторами: «Сущность очищенного золота» Далай-ламы III Сонам Гьяцо [10], «Путь блаженства, ведущий к всеведению» Панчен ламы I [11], «Освобождение на вашей ладони» Пабонка Ринпоче [12] и многих других.

В России передают комментарии к Ламриму тибетские ламы, с начала 1990-х гг. проживающие в нашей стране. Среди них можно отметить Еше—Лодой Ринпоче [13], Геше Джампа Гинлея [14], Шивалха Ринпоче [15] и др. В Калмыкии много раз даровал устный комментарий на «Ламрим Ченмо» Геше Тензин Дугда.

Таким образом, произведения класса Ламрим являются наиболее известными в широкой среде буддийскими текстами в Тибете. Это стало возможным во многом благодаря тому, что их авторами были великие ученые-ламы, несравненные знатоки учения, опирающиеся на авторитетные источники. Благодаря этому тексты данного класса получили распространение во всех тибетских буддийских школах и направлениях и даже в наши дни являются темой для наставлений многих выдающихся буддийских учителей современности.

Литература

1. Леонтьева Е., Путеводитель по буддизму. Иллюстрированная энциклопедия – М.: Эксмо, 2015 – 256 с.
2. Загуменов Б., Ачарья Нагарджуна. Послание к другу. Издание 2-е, исправленное и дополненное. – СПб, 2004 – 365 с.
3. Торчинов Е.А., Введение в буддологию: курс лекций. – СПб, 2000 – 304 с.
4. Далай-лама XIV. Путь блаженства. Практическое руководство по стадиям медитации. Пер. на русский С.Хос. – М., 2007. Библиотека буддийских текстов сайта «geshe.ru», URL: http://geshe.ru/books/HHDLXIV/put_blazhenstva.pdf
5. Соднам-Цзэмо. Дверь, ведущая в учение. Перевод с тибетского, послесловие и комментарий Р.Н.Крапивиной. – СПб., 1994. – 224 с.
6. Минлинг Тэрчен Гюрмэд Дорджи. Драгоценная лестница. Ламрим школы нингма / Пер с тиб. Tserak Rigzin, пер. с англ. Фариды Маликова. – 2-е. – СПб.: Ясный Свет, 2003. – 250 с.
7. Jigme Lingpa. Treasury of Precious Qualities. Padmakara Translation Group.- 2-е., – Boston: Shambhala Publications, 2010. – Т. 1. – 576 с.

8. Патрул Ринпоче. Слова моего всеблагого учителя. Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен лонгчен нингтгиг. Пер. с англ. — СПб.: Уддияна, 2004. — 536 с.
9. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т.1, Т.2, пер. с тиб. А.Кугявичуса. — СПб.: «Нартанг», 1994.
10. Далай-ламы III Сонам Гьяцо. Ламрим Сершунма. Сущность практики Ламрим Дже Цзонхавы. — Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. — 52 с.
11. Панчен-лама I Лобсанг Чокьи Гьялцен. Обнаженное руководство по этапам пути к Пробуждению — путь блаженства, ведущий к всеведению / Пер. с тиб. Б. Лудандагбын. — Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013. — 114 с.
12. Пабонка Ринпоче. Освобождение на вашей ладони (в двух книгах) / Пер. с англ. С. Хос. — М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. — 1080 с.
13. Еше—Лодой Ринпоче. Краткое объяснение сущности ламрима. — СПб., Улан-Удэ, 2002. — 320 с.
14. Тинлей, Геше Джампа. Комментарий к «Ламриму»: Байкальские лекции 2007. — Улан-Удэ: Изд-во Дже Цонкапа, 2008. — 244 с.
15. Шивалха Ринпоче. Собрание сущностных наставлений. — Кызыл: Фонд Энерел, 2006. — 184 с.

Тогтоо Ганцогт
г. Улан-Батор, Монголия

Ц.НОМИНХАНОВЫН ТЭМДЭГЛЭСЭН ХХ ЗУУНЫ ЭХЭН ҮЕИЙН ДӨРВӨД, БАЯДЫН ТҮҮХ УГСААТНЫ ЗҮЙД ХОЛБОГДОХ МЭДЭЭНҮҮДИЙН ҮНЭ ЦЭНИЙН ТУХАЙ

ХХ зууны эхэн үеийн Баруун монголчууд тэр дундаа дөрвөд, баядын угсаатны зүйн асуудлуудыг эдүгээ тодруулахад тухайн үед тэмдэглэсэн баримт материал чухал хэрэглэгдэхүүн болох нь дамжиггүй. Ц.Номинханов 1924-1925 онд Баруун монголоос түүх, угсаатны арвин их материалыг цуглуулан үлдээсэн, тэр нь өдгөө хүртэл угсаатны зүйн судалгаанд бүрэн ороогүй байна.

Түүний тэмдэглэсэн материалыг эргэлтэд оруулж, судлан шинжилж, нийтэд хүргэх нь дөрвөд баядыуд үүх түүхээ хэрхэн хадгалж өвлөж байсныг тодотгох, мөн ёс заншилыг сэргээн нөхвөрлөх, хэл аялгуу тэдгээрийн өөрчлөлт түүний шалтгаан, гээгдсэн болон шинээр бий болсон зүйлсийг тодруулах чухал хэрэглэгдэхүүн болох юм.

Ц.Номинханов Баруун Монголд зорчсон нь;

“Монгол улсын Судар бичгийн хүрээлэнгээс үнэмлэх тэмдэг дарсан бичиг шийтгэн олгосны учир: Эдүгээ манай Судар бичгийн хүрээлэнд хуучны Дөрвөн ойрад ба Монголын түүх, цааз, үлгэр, тууж мэтийг олж ирүүлэхээр Ховд хязгаарын зэрэг газруудад оюутан торгууд Цэрэндорж Номонханы биеийг томилон илгээсэн тул элдэв зам тохиолдох газар орны эрх баригчид, түшмэл, цэрэг, ард нар учрыг мэдэж саадгүй өнгөрүүлэн энэхүү Цэрэндоржийн олж цуглуулах зүйлд туслалцах ба олсон зүйлийг өртөөгөөр хүргүүлэн ирүүлэх зэргээр онц тусламж үзүүлмүү хэмээн үүнийтул үнэмлэх тэмдэг дарсан бичиг шийтгэн олгов. Энэ бичгийг хэрэг дуусмагц эгүүлэн хураалгасугай. Монгол улсын арван дөрөвдүгээр он найман сарын хорин найман аргын есөн сарын зургаан” [1, с. 13].

Ц.Номинхановыг 1924 оны 8 сарын 16-нд хуралдсан Ардыг гэгээрүүлэх яамны Судар бичгийн хүрээлэнгийн хурлаар Ховдын хязгаарт судалгааны ажлаар албан ёсоор явуулахаар тогтсон байна.

Тэрээр Баруун монголд 5 сар орчим хээрийн судалгаагаар явахдаа Далай ханы хошуу, Зоригт ханы хошуу, Жонон бэйлийн хошуу, Дэжээлин хүрээ, Улаангомьын хүрээ, Алтайн Урианхайн Буянт хошуу, Ховд хот зэрэг олон хүн цугларсан хүрээ хийдүүдээр явж Дөрвөн

ойрад, Дөрвөд, Баядын түүх, угсаатны зүй, аман зохиолын мэдээ цуглуулан ойрад аман аягууны галиг болон орос хэлээр бичиж 10 дэвтэр судалгааны тайлан хэрэглэгдэхүүн үлдээжээ.

Тус 10 дэвтэр тайланд буй мэдээллээс монголын угсаатан зүйн эрдэмтэд авч ашиглан судалгааны эргэлтэд оруулсан зүйл нэлээд чамлахаар бөгөөд ганц нэгийг эс тооцвол 80 гаруй жилийн хугацаанд ашиглагдаагүй, Ц.Номинхановын хожим хэвлүүлсэн бүтээлүүдэд тус судалгааны хэрэглэгдэхүүнийг ашиглан бичсэн зүйлс илрэхгүй байгаа зэрэг нь өөрийн эрхгүй сонирхол татна

Ц.Номинхановын тэмдэглэсэн мэдээнүүдийг түүх, угсаатны зүй ба аман зохиолын хэрэглэгдэхүүн хэмээн хуваан үзэж болох юм.

Түүх, угсаатны зүйн мэдээнүүд;

- Дөрвөдийн 2 аймгийн бүтэц, бүрэлдэхүүн,
- Зүүнгар улсын хямралын үед нүүсэн дөрвөдийн нүүдэл
- Дөрвөд 2 аймгийн засаг захиргаа
- Дөрвөдийн зан заншил
- Бэр гуйх ёс
- Дөрвөд гэр бүл
- Хоол, хүнс цагаан идээ хийх арга
- Арьс шир боловсруулах арга
- Икэлийн татлагын нэрс
- Мацаг барих ёс
- Дөрвөдүүдийн хувцас хунар
- Дөрвөдийн газар тариалан
- Дөрвөд эрэгтэй эмэгтэй хүний нэр

Аман зохиол, хэл аялгуунд холбогдох мэдээнүүд

• Парчин болон У.Бат нараас тэмдэглэсэн Догшин Чингил, Бурхан хааны хөвүүн балчир Бум-Эрдэнэ туулиуд

• Төрийн хулгайчийн хөвүүн, Амарсанаагийн тухай домог гэх мэт 8 үлгэр

• Дөрвөдийн хоршсон нийлмэл үг, холбоо үг, этгээд үг хэллэг, цээр үг, бялдуучлах үг, хүний нэр нийтдээ 450 гаруй

- Зүйр үг 280 гаруй
- Онъсого 410 гаруй
- Гэрийн ерөөл, Уралдааны агтны ерөөл, Гал тайх ерөөл, Архийн ерөөл, Тоононы ерөөл, Бүтээх ерөөл, Хамгийг өлзийтэй болгох ерөөл гэх мэт 13 ерөөл
- Туульч тайж хэмээн алдаршсан Парчингаас бичиж тэмдэглэсэн 16 дуу

Бид энэ удаад түүний тэмдэглэн үлдээсэн мэдээнүүдээс Дөрвөд, Баядын түүх угсаатны зүй, аман зохиолын мэдээнээс заримыг сонгон авч сурвалж, судалгааны бүтээлүүдтэй харьцуулан үзэх болно.

1. ТҮҮХ, УГСААТНЫ ЗҮЙН МЭДЭЭНҮҮД

Дөрвөдүүдийн түүхийн мэдлэг, түүнийг уламжилж ирсэн тухай;

Ц.Номинханов 1925 оны 2 сарын 1-нд Далай ханы хүрээнд байхдаа Дөрвөдүүд Манжид дагаар орсон үйл явдлын учир шалтгаан тэдний нүүж суурьшсан газруудын тухай тэмдэглэсэн байна.

“...Одоогийн Баруун монголын Увс нуурын бүс нутаг, Тэс мөрний сав нутаг, Тагна уулын өмнөд бэл, Бөхмөрөн гол, болон Тогтохын нуруунд суурьшсан дөрвөдүүд нь Зүүнгараас гаралтай бөгөөд монголчуудын баруун салаанд хамаарна.[2, с. 5,6].

Тэд Зүүнгараас ирснийхээ дараа эхлээд Заг байдраг голоор нүүдэллэн амьдарч байжээ. Тухайн үед Бээжинд очоод байсан өөрийн ноён Чин ван Цэрэн Увишийг эзгүйд, дөрвөдүүд тодорхойгүй шалтгаанаар энэ нүүдлээ зогсоож, Зүүнгарыг чиглэн хөдөлжээ.

Дөрвөдүүд нүүснийг сонссон Цэрэн Увш ноён тэднийг зогсоохоор Бээжингээс гарч нүүдлийг Хавтаг уулын Байтаг Богдод нүүдлийг зогсоожээ. Энд хотонгууд болон сартуултай тулалдаж, хэдэн арван хотон өрхийг олзлон авсан бөгөөд тэдний удам одоо ч энд амьдарч байна. Дөрвөдүүд цаашид энэ нутагт (Түй, Байдраг) амьдрах боломжгүй болж, нэг талаас хулгай дээрэм, тонуул, нөгөө талаас орон нутгийн хүн амтай харилцах харилцаа нь муудаж энэ нүүдэл буруу алхам болсныг залруулахаар шийдэж, одоо суурьшиж буй нутагтаа ирж суурьшижээ.” [2, с. 5-6] Энэ аман мэдээг манжийн албан түүх болон баруун монголчуудын дунд хадгалагдаж ирсэн түүхийн баримт эх сурвалжийн мэдээнүүдтэй харьцуулж үзье.

Тухайлбал дөрвөдийн нүүдлийн талаар “Зарлигаар тогтоосон гадаад монгол, хотон ван гүнгүүдийн илтгэл шастир”-г

“... хойно Дөрвөдийн олон /54a/ тайж хүрч ирсний хойно Заг байдрагт нутаглуулав. Тугтам Эх аралд нутаг нүүлгэж дахиж Эрчист нүүлгэв. Урианхай дагасны хойно Улаангомьн газрыг соёрхов. ... Цэрэнмөнхийн бараалахаар ирэхэд түүний хөвүүн Баран хуурмагаар өвдмүй хэмээн дагалдан үл явах бөгөөд ... Баран, Чимэгийн хөвгүүн Бабул түүний /3b/ харьяат хоёр зуу илүү хүнийг мунхрагдан аргадан авч оргоход ... Баран Мөнхтөмөртэй хамт умар замаас дөтлөн явж /4b/ Даваа, Хавтаг Байтаг, хилан арагтай зэргийн газраас өнгөрөхүйд нэхэн цэрэг хүрч ирснийг сонсож даруй оргов” [3, с. 161,171]

Мөн “Дөрвөн ойрадын намтар оршвой” тод бичгийн сурвалжид

“...Дөрвөдийн дотроос зургаан тайж Алтай нутгаа санаж гэж оргон явав. Нэг нь төөрөөд харьж ирсэн. Тэд оргосон хойно Улиастай сайдад сонсогдоод тэр тайж нарын хойноос одоож барьж ирээд дөрвөдөөс зургаан тайж оргосон учир эзэн хаанд айлтгасанд тэргүүлэн санан үүсгэж оргосон Мөнхтөмөр, Баран хоёрыг Бээжинд оруулж хороогоод дагаж оргосон Бабал, Хайлун, Амбан гурван тайжийг зэргээс бууруулав. [3, с. 161,171]

Дээрх сурвалжийн мэдээнүүдийг Ц.Номинхановын тэмдэглэсэн аман түүхийн мэдээнүүдтэй он цаг, газар усны зарим нэг нэрийг дурьдаагүйгээс бусад нь ерөнхийдөө дүйж байгаа нь тухайн үеийн дөрвөдүүдийн дунд өөрсдийн түүхийг бичсэн түүхийн зохиол хадгалагдаж, түүнийгээ сайтар мэддэг бөгөөд, уламжлан дамжуулж байсныг гэрчилж байна.

Дөрвөдийн сумдын тухай:

Сум нь Манжийн үеийн засаг захиргааны нэгж бөгөөд Халх монголд хошууны сумууд нь зангийн нэрээр нэрлэгддэг бол дөрвөдөд сумууд нь тухайн сумдын онцлог ажил үүргийн хуваарь зэргээс шалтгаалан тогтсон нэг нэртэй болсон байдаг. Дөрвөдийн нийт сумдын тоо судалгааны бүтээлүүд болон аман мэдээнүүдэд харилцан адилгүй тэмдэглэгдэж нэрлэгдсээр ирсэн. Тухайлбал; Монгол улсын угсаатны зүй II ботид бичихдээ:

Дөрвөд далай ханы хошуунд Гөлгөд, Шаазган, Орцос, Цоохор, Борогчууд, Бүлчин, Таргад, Шэмнэр, Киа нар, Жис, гэсэн 11 сумтай байсан бололтой . Зоригт ханы хошуу 12 сумтай Их тугтан, Бага тугтан, Таргад, Жис, Шар хашига, Зуутраг, Хайдаа, Чээчиг, Хондого, Замба, Хотон, Яргаа зэрэг юм .

XIX зууны сүүлхэн үеэр дөрвөдөд очсон Г.И.Потанин “Очерк Северо западной монголий” номондоо Дөрвөдийн аймаг хошуу сумдыг тодорхойлохдоо:

Вангийн хошуу 10 сумтай Үүнд: Шангас, Таргат, Зуутурак, Хондгон, Шархашик, Жас, Хайдаа, Замба, Чээчиг, Тугтан

Далай ханы хошуу 12 сумтай байсан үүнд: Гөлөгөд, Шаазган, Орцос, Борогчууд, Хашигаан Дурааль, Кэчнэр, Каа нар, Бүлчин, Жас, Таргад, Шаминар

Г.И.Потаниноос 30-аад жилийн хойно 1908 онд Дөрвөдөд явсан Б.Я.Владимирцов Далай ханы хошуу 4 анги, 11 сум, Зоригт хан 4 анги 12 сумтай хэмээсэн байна.

Дээрх судалгаануудаас харахад дөрвөд хоёр аймгийн сумдын нэр, тоог тус тусад нь оновчтой оноосон тэдний газар нутаг, ажил үүргийн онцлогийг тодруулж нэг мөр болгосон зүйл үгүй бөгөөд манай судлаачид дээрх эрдэмтдийн мэдээг түлхүү авч өөрсдийн судалгаанд ашигласан нь харагддаг.

Ц.Номинханов 1925 оны 4 дугаар сард одоогийн Увс аймгийн Хяргас сумын нутагт орших Дэжээлингийн хүрээнд 72 настай Довдон гэлэнгээс дараах 13 сумдын нэрсийг тэмдэглэжээ.

1. Hundqn somn-хундган сум /хондого/
2. Kānrain somn-каанарын сум
3. Džis somn-жас сум
4. Hotn somn- хотон сум...
5. ik tuktn somn –их тугтан сум
6. бага tuktn somn-бага тугтан сум
7. бүлчн somn-бүлчин сум
8. šādzqan somn-шаазган сум
9. borkčūd somn-борогчууд сум
10. zambaan somn-замбаан сум
11. jarqan somn-ярган сум
12. čókčn somn-чөгчин сум /цогчин
13. šar hašhn somn -шар хашхан сум

Ц.Номинханов сумдын талаар тайлбарлахдаа: *Дөрвөдүүдийн ярьснаар Зүүнгарт оршиж байсан засаг захиргааны хуваагдал болох аймгууд нь эдгээр сумууд бололтой. Иймэрхүү хуваагдал Баруун Монголын 2 аймагт хоёуланд нь одоо ч оршсоор байна. Одоо энэхүү хуваагдал ямар ч ач холбогдолгүй юм. хэмээн өгүүлсэн нь дөрвөдийн сумдын тухай асуудлыг нэг тийш шийдэхэд тодорхой хэмжээгээр нөлөөлөх юм.*

Дөрвөдийн овгийн тухай:

Ц.Номинханов 1925 оны 3 дугаар сард одоогийн Увс аймгийн Хяргас сумын нутагт орших Дэжээлингийн хүрээнд 72 настай Довдон гэлэнгээс доорх 20 овгийг бичиж авсан байна (*Примечание: передал гелюн Добдн – 72 лет. Запись произведена в куре Деджелин в марте 1925 года.*) Тэрээр овгуудыг гарчиглахдаа; *Названия костей, существующих среди дербетских двух аймаков Западной Монголии* гэж гарчигласан байна.

1. čoras-чорос
2. hoid-хойд
3. hošud-хошууд
4. šarad-шараад
5. caqākčud-цагаагчууд
6. borlud-борлууд
7. bulqdr-булгадар
8. šanqs-шангас
9. tonqrud-тонгорууд
10. torgud-торгууд
11. harnud-харнууд
12. harkčud-харагчууд
13. sāvr-саавар
14. kurd-күрд
15. kirqis-киргис
16. šarnud-шарнууд
17. burd-бурд
18. bō-бөө
19. ker'ad-хэрээд
20. hasγud-хасгууд

Ц.Номинхановын тэмдэглэсэн овгуудыг судалгааны эргэлтэд оруулсан судлаач бол Ж.Цэвээн бөгөөд “*дөрвөдийн доторх яс овгийг үзэхүл Потанин, Владимирцов, Грумм Гржимайло нар адилгүй хэлэх боловч монголын 14 ба 15 онд судар бичгийн хүрээлэнгээс явуулсан СССР-ын Дөрвөд оюутан Цэрэндорж Номинханы шинжилгээг үзэхүл. Цорос яс эд*

нарын дотроос тайж нар, ноёд гарах ба лам болвоос тойн хэмээмой. Хойд, Хошууд, Шарад, Цагаагчууд, Борлууд, Булгадар, Шангис, Тонгзууд, Торгууд, Харнууд, Харагчууд, Саавар, Күрд, Киргис, Шарнууд, Бурд, Бөө, Кэрэйд, Хасгууд эдгээр болно. [4, с. 78].

хэмээгээд эдгээрийг дөрвөдийн овог мөн гэсэн дүгнэлт хийсэн нь хожмын судлаачид энэ овгуудыг дөрвөдийн овгууд хэмээн эндүүрэхэд хүргэсэн бололтой. Тухайлбал;

Доктор Э.Вандуй: 1924-1925 онуудад дөрвөд нутгаар аялсан Халимаг эрдэмтэн Ц.Номинханов, Ж.Цэвээн нарын бичсэнийг харшуулан үзэхэд Дөрвөдөд дор дурдсан яс байдаг. Цорос, Хойд, Хошууд, Шарад, Цагаагчууд, Борлод, Булгадар, Шангас, Тунруд, Торгууд, Харнууд, Харагчууд, Саавар, Хөтөд, Хяргас, Шарнууд, Буруд, Бөө, Кэрэйд, Хасгууд эдгээр болно. [5, с. 10].

Доктор Х.Нямбуу дөрвөдийн овгуудыг мэдээлэхдээ Ц.Номинхановын бичиж үлдээсэн овгууд дээр зарим нэг Дөрвөдийн овгуудыг нэмээд Чорос, Тайж, Ноёд, Тойд, Хойд, Хошууд, Шарад /шарайд/, Захчууд, Борлууд, Булгадар, Тонорууд, Торгууд, Харнууд, Хар Хойд, Салабур, Хэрүүд, Хяргас, Шарнууд, Бүрүд, Бүгэр, Кэрэйд, Хасгууд, Бөөгүүд /бөхнууд/, Таргад, Тайгууд, Яргай, Гөлөгөд, Шаазган, Зөөд, Зуутраг, Бага Тугтан, Их Тугтан, зэрэг болно. [5, с. 44].

Мөн Монгол улсын угсаатны зүй II ботид Ц.Номинхановын тэмдэглэсэн овгуудыг дөрвөдийн овгууд хэмээн оруулсан байдаг.

Ц.Номинхановын тэмдэглэлд баяд ба дөрвөдийн нутгаас бичиж тэмдэглэсэн угсаатны зүйн мэдээнүүдийг нийтэд нь дөрвөдийн хэмээн гарчигласнаас манай эрдэмтэд энэхүү овгуудыг шууд дөрвөдийн овог хэмээн ойлгож улмаар судалгааны бүтээлүүдэд дөрвөдийн овог хэмээн тэмдэглэгдэн эндүүрэгдэхэд хүргэсэн болов уу.

Дэжээлингийн хүрээнд Довдон гэлэнгээс бичиж авсан овгуудыг дөрвөдийн биш харин баядын овог гэж үзэх үндэслэл нь эдгээр овгууд нь одоогийн Увс аймгийн баяд угсаатан оршин суух сумдад ихэвчлэн бүртгэгсэн мөн Дэжээлин хүрээ нь Увс аймгийн Хяргас суманд оршиж байсан, энд баядууд бөөнөөр суудаг зэрэгт үндэслэвэл тэдгээр овгуудыг нь баядын овог гэж үзэх нь зүйтэй юм.

2. ХЭЛ АЯЛГУУ, АМАН ЗОХИОЛЫН МЭДЭЭНҮҮД

Хэл аялгууны тухай:

Монгол улсын ШУА-ын хэл зохиолын хүрээлэн ХХ зууны тавиад оны үеэс нутгийн аялгуу, ардын аман зохиолыг орчин үеийн шинжлэх ухааны үндэслэлтэй судалж шинжлэх ажил улам эрчимжиж хөдөө орон нутагт 1952 оноос 1980-аад оны эцэс хүртэл монгол ардын аман зохиол, нутгийн аялгуу судлан сурвалжлах шинжилгээний ангийг зохион байгуулж ажилласны үр дүнд эх хэрэглэгдэхүүний баялаг сан хөмрөгийг шинээр үүсгэжээ. Түүнээс өмнөх монголын тэр дундаа Баруун монголын ардын аман зохиол хэл аялгууг Оросын эрдэмтэд түлхүү судлан шинжилсэн байдаг тэдний нэг нь 1924-1925 онд Баруун монгол судалгаа хийсэн Ц.Номинхановын хэл аялгууны судалгаа юм.

Доктор Э.Вандуй Ц.Номинхановын судалгааны тухай дурдахдаа: “БНМАУ-ын дөрвөд ястны аман аялгуу, аман зохиол, аж байдлыг судлах ажлын эх үүсгэвэрийг Зөвлөлтийн нэрт монголч эрдэмтэн Б.Я.Владимирцов, Цэрэндорж Номинханов нарын хүмүүс анх тавьсан боловч эдгээр эрдэмтэд дөрвөд нутагт ганц нэг удаа очиж дөрвөдийн аман аялгуу, аман зохиолын тухай цухас дурдсан товчхон тайлан бичсэн буюу зарим нь цуглуулсан материалаа цаг тухайд нь боловсруулж хэвлүүлэлгүйгээр өнгөрчээ.” хэмээн Ц.Номинхановын судалгааны тайлан хэвлэгдэж судалгааны эргэлтэнд ороогүйг өгүүлсэн байдаг. Баруун монгол тэр дундаа дөрвөд, баядын хэл аялгуу, аман зохиолын судалгааг оросын эрдэмтэд эхлүүлсэн нь дамжиггүй бөгөөд Ц.Номинхановын судалгаа өнөөг хүртэл эрдэм шинжилгээний эргэлтэнд оролгүй эх материал хэвээрээ хадгалагдсаар иржээ.

Халимаг ба Баруун монголчуудын хэл аялгуунд гарсан өөрчлөлт ялгааны талаар Ц.Номинхановын хийсэн дүгнэлт сонирхолтой юм.

Академич Ш.Лувсанвандан 200 толгой үгийн багтаамж бүхий бичил толь бичгийн үгийн хэлхээсийг ашиглан халх, цахар, буриад, халимаг, дагуур, монгол хэл аялгуунууд одоогоос хэдэн зуун жилийн тэртээ, хэддүгээр зууны үед биеэсээ тасран салсныг

барагцаалсан юм. [6, с. 6]. Хэрэв халх цахар хоёр аялгууны үгийн сангийн үндсэн цөмийн 97 хувь нь нэгэн адил хадгалагдан үлдсэн бол зөрж байгаа нь ердөө 3 хувь болж, тавин жилд нэг хувийн зөрөө гардаг гэж бодвол 150 жилийн тэртээ XIX зууны эхэн үеэр энэ хоёр аялгуу бие биенээсээ ялгарч эхэлсэн гэж одоогоос 40 жилийн өмнө тооцоолон гаргажээ. [6, с. 6]. Эл жишгээр Доктор Э.Пүрэвжав Халх-Халимаг аялгууг 450 жилийн өмнө буюу ХҮІ зуунаас бие биенээсээ ялгарч эхэлсэн гэсэн саналыг дэвшүүлсэн байдаг.

Баруун монголын ойрадууд болон Халимаг хэл аялгууны хэзээнээс бие биенээсээ ялгарч эхэлсэн бэ гэдэг асуултад Ц.Номинханов *“Дөрвөд хэл аялгуу цэвэр ойрад хэлнээс ахуйн хэрэглээний эд зүйлийн хятад нэршилээр хэлбийжээ. Албан бичигт түрэг, татар үг маш ховор тохиолддог. Хэдийгээр 200-300 жилийн өмнө бид нэг хэлтэй байсан боловч Баруун монголын Дөрвөдүүдийн үгийн сангийн 3-5%-ийг Европ зүгт аж төрөн буй Халимагууд юу ч ойлгохгүй болохыг ажиглах завшаан надад олдсон юм. Европын Халимагуудтай харьцуулбал дөрвөдүүд маш бялдуучилж ярьдаг өнгө аястай болсон нь өнөөдрийг хүртэл хятад сартуултай феодалын тогтолцоо болон засаг захиргааны амьдралд хятад дэг ноёрхсных бизээ”*. [6, с. 6].

Үүнээс үзэхэд 50 жилд 1 хувийн ялгаа гардаг гэж үзвэл халимагуудыг нутгаасаа нүүсэн үе буюу ХҮІІ зуунаас ХҮІІІ зууны 2-р хагас хүртэл нийт ойрадууд нэг аялгуугаар ярилцаж байсан бөгөөд халимагууд Ижилд очиж суурьшаад 150-аад жилийн дараагаас хоёр хэл аялгуу ялгарч эхэлсэн бололтой.

Халимаг болон Баруун монголын хэл аялгууны ялгаа гарах болсон талаар Ц.Номинханов *“Газар орны хувьд халхчуудтай хиллэн, улс төр болон соёлын хувьд хятадаас хараат хүн ам цөөнтэй өөрийн уламжлалт бичиг үсэгээ тогтмол үздэггүй. Халх бичигт буюу Худам бичигт суралцан албан бичгээ түүгээр хөтөлдөг нь дөрвөдүүдийн хэл ярианд ихээр нөлөөлжээ. Ойрад аялгуугаар ярилцаж дөрвөд хүнтэй хоёр үг солиход л Донын болон Астраханийн зэрэг Халимагуудын хэлтэй харьцуулбал 200-300 жилийн дотор Дөрвөд хэл аялгуунд яг ямар өөрчлөлт орсныг төвөггүй мэдэж болно [2, с. 9]. гэжээ.*

Мөн академич Б.Я.Владимирцов 1908 онд *“Отчет о командировке к дербетом Кобдоского округа”* (Ховдын Дөрвөдийн нутгаар аялсан тайлан)-даа одоогийн Увс, Ховд аймгийн дөрвөдийн үг ярианы зарим онцлогийг Астраханы дөрвөдийн үг яриатай харьцуулан гаргаж. Ховдын дөрвөдийн хэл нь Астраханы дөрвөдийн хэлнээс ялгаатай хэмээн тэмдэглэсэн байдаг зэргээс харвал энэ үйл явц нь халимагууд Ижилд нүүж очсон яг тэр цагаас биш монголын ойрадууд манжид эзлэгдэж, халимагуудад оросын соёлыг дэлгэрүүлэх гэсэн оросын нөлөөнөөс болж XVIII зууны 2-р хагасаас хоёр аялгуу хоорондоо ялгарч эхэлсэн бололтой. Үүний нэг жишээ бол Ц.Номинхановын тайлангийн 8 дэвтэрт дөрвөд, баядын аман аялгуунд түгээмэл тохиолдох боловч халимаг хэл, аялгуунд тохиолддоггүй голдуу хятад, төвд гаралтай 50 орчим үг хэллэгийг галиглан тэмдэглэсэн нь зөвхөн үгийн сангийн судлалд төдийгүй ойрадын аман аялгуунуудын ялгааг тайлбарлах тэдний хэл аялгуу ялгарах болсон шалтгаан, хугацааг тодруулах чухал хэрэглэгдэхүүн юм. Тухайлбал, Тунхуу, хувин, гүц, бандан, пял, дийр, туужуур, шүдэнз, лаа мүнкүүз, насмаа гэх мэт эдгээрээс харахад Халимагууд Монголчуудыг манжийн дарлалд орохоос өмнө европт очиж суурьсан нь ойрад аялгууныэртний шинжийг харьцангуй сайн хадгалан авч үлдэж чадсан бололтой харин Баруун монголын ард түмэн манжийн эрхшээлд орж, халхуудтай он удаан жил нутаг залган суусан нь манж хятад болон халх ярианы хэлэнд тодорхой хэмжээгээр уусах ижилсэх хуучний хэл аялгуу нь алдагдах мартагдахад хүрчээ. Энэ нь шашин соёл нэгтэй ард түмэнтэй хэдэн зуун жил айлсан суусантай холбоотой харин халимагуудын хувьд хэдий цөөхүүлээ боловч оросуудаас шашин, хэл соёл өөр зэргээс шалтгаалж тэдний хэл аман аялгуу харьцангуй дархлаа сайтай байх үндэс болсон бололтой.

Цаашид дээрх эрдэмтдийн бүтээлүүд болон тухайн үеийн Халимаг хэл болон дөрвөд, баяд аман аялгууг харьцуулан үзснээр XVII зуунаас XX зууны эхэн үе хүртэлх дөрвөд, баяд аман аялгуу авиазүй, үгийн сан, утгазүй, гарал үүслийг тодруулах боломжтой юм.

Ц.Номинхановын гар бичмэлд XX зууны эхэн үеийн дөрвөдийн хэл аялгууны онцлогийг харж болохуйц маш олон үлгэр тууль, ерөөл магтаал, ардын уртын дуу байгаа

бөгөөд тэдгээрийн нэг нь хуримын үед төрсөн ээжид мөргөх ёслолын үед ээжийн хэлдэг ерөөлд:

dž'a kóvün - за хөвүүн

bat tórd'an baqn boldž - бат төрдөө багана болж

badrh šadzindān mangnā boldž - бадрах шашиндаа магнай болж

šar atān bēdžind'an órgdž - шар атаа Бээжиндээ өргөж

šar qalzn ing'an - шар галзан ингээ

šúsnd'an órgdj- шүүсэндээ өргөж

šalvūrta kóvüg'an tórd'an órgdj - шалбууртай хөвүүгээн төрдөө өргөж

tórd tómr kúr'a tatdži - төрд төмөр хүрээ татаж

tórin ike tūšmd boldž - төрийн их түшмэд болж

džil irhd džings nemdž - жил ирэхэд жинс нэмж

džingst'an gerl nemdž - жинсэндээ гэрэл нэмж

on irhd oth nemdž - он ирэхэд отго нэмж

othndān nūd nemdž - отгондоо нүд нэмж

гэхчилэн өгүүлсэн байх бөгөөд үүний жишээгээр XX зууны хориод оны дөрвөд аялгууны хэл зүй, үгийн сангийн онцлог болон мартагдсан үг хэллэг зэргийг ямар нэг хэмжээгээр хадгалагдан бидний үед уламжлагдан ирэх үндэсийг Ц.Номинхонов бүрдүүлсэн гэж үзэх нь зүйтэй.

Аман зохиолын тухай:

Ц.Номинхановын Баруун монголоор эрдэм шинжилгээний ажлаар явахдаа тэмдэглэн үлдээсэн Тетрадь № VI,VII,VIII нь бүхэлдээ аман зохиолын мэдээнүүд байна. Энэхүү тетрадь № VI,VII,VIII нэгтгэн Монгол улсын ШУА-ийн Хэл зохиолын хүрээлэнгээс 2009 онд Э.Пүрэвжав, Ж.Цолоо, Ц.Өнөрбаян, гэрэл зургийн аргаар эхийг хэвлэн удиртгал бичиж, “Ойрад аман зохиолын сан хөмрөгөөс” гэдэг нэртэйгээр гаргажээ.

VI дэвтэрт буй үлгэр, домгууд;

1. Төрийн хулгайчийн хөвүүн (гар бичмэлийн 1-12 тал)
2. Легенда Амарсанаа (гар бичмэлийн 13-18 тал)
3. Үнэгэн эгч (гар бичмэлийн 30-33 тал)
4. Нэргүй үлгэр /бар үнэг хоёрын тухай/ (гар бичмэлийн 34-р тал)
5. Нэргүй үлгэр /үнэг угалз хоёрын тухай/ (гар бичмэлийн 34-35 тал)
6. Ах дүү долоо (гар бичмэлийн 35-41, тал)
7. Легенда /Орхон голын тухай/ (гар бичмэлийн 42 тал)
8. Ах дүү долоо /үргэлжлэл/ (гар бичмэлийн 43-50 тал)
9. Нэргүй үлгэр /өнчин хөвүүний тухай/ (гар бичмэлийн 51-58 тал 52-р тал байхгүй)
10. Нэргүй үлгэр /эмгэн өвгөн хүү гурвын тухай/ (гар бичмэлийн 58-61 тал)
11. Авж ноёны тухай домог
12. Хатан бүүвэй баатрын домог

Дээрх үлгэр, домгууд нь түүхэн үйл явдал, түүхэн хүн, ард түмний хүсэл эрмэлзэл энгийн ардуудын хурц ухаан авьяас чадал, ардын мэргэн цэцэн ухааныг амьтнаар төлөөлүүлсэн ерөнхий агуулга нь тухайн үеийн нийгмийн хүсэл эрмэлзэлийг тусгасан үлгэр домгууд байна. Ц.Номинханов дээрх үлгэр, домгуудыг тэмдэглэхдээ нутгийн аман аялгууг байгаа байдлаар нь латин үсгээр галигласан нь өнөөгийн Дөрвөд, Баяд аман аялгууг 90-ээд жилийн өмнөх байдалтай харьцуулан судлах боломжийг олгож байгаа юм. VIII дэвтэрт байгаа баримтуудын үндсэн хэсэг нь НАЧАЛО гэж бичээд ялгасан 19 дуу юм. Энд дууны нэрийг бичээгүй боловч дөрвөд баяд дуунууд ихэнхдээ эхний мөрөөр нэрлэгддэг учир бид эхний мөрөөр нь нэрлэж жагсаан бичлээ. Үүнд: Үүлэн мэтээр харагдагч, Тэнгэрийн агаарт татсан, Тийм сайхан солонго, Ар хангаан нутаг, Көшөөтийнчин бараан, Гурван кээрийн чиктээг, Өндөр хангаан бараан, Өндөр хангаан бараан, Сумдуулингийн ногаан, Дааган дааган хар, Чилэн сайхан хар, Сэтэртээ баахан шарга, Дөрвөлжин сайртай шарга, Цэврүүн сайхан кээр, Сонихон дуутаа Совяа бокшрого, Хархан дэлтээ хул, Тарвагатаан бүүр, Буга биетээ халтар,Төөнө болсон бор, Баахан шилийн өвсөн зэрэгдууны үгийн галиг буюу тайлбарууд

юм. Эдгээр дууны үгийг өнөөгийн дөрвөдүүдийн дуулж байгаа ардын дуунуудтай харьцуулж үзвэл нэлээд зөрөөтэй байгаа нь ажиглагдаж байна. Үүнээс үзвэл, ардын аман зохиол нь дуулагдаж буй тухайн цаг үеэсээ шалтгаалан хувьсаж өөрчлөгддөг болох нь тодорхой харагдаж байна. Энд бид Ц.Номинхановын бичиж галигласан нэг дууны үгийг одоогийн дөрвөдүүдийн дуулж байгаа тухайн дууны үгтэй харьцуулж үзье.

➤ Ц.Номинхановын бичсэн хувилбар

1. Сонихон дуугаа
Совяа бокшрог
Шугууны бутад торолнаа
Сонин кэлэн алдар
Согтуугийн мангар золганаа
2. Нүүсэн бүүрийнчин шорааг
Нүүрүүхэн халтраарчин хазлуулна
Нүүсэн бүүрийнчин үзэхнээ
Нүднээсэм нулимсам асхарнаал
3. Хаварзан бүүрийнчин шорааг
Хангалхан шаргаар нь хазлуулнаал
Хаварзан бүүрийнчин үзэхнээ
Нүднээсэм нулимсам асхарнаал
4. Намарзан бүүрийнчин шорааг
Нарьхан шаргаар нь хазлуулнаал
Намарзан бүүрийнчин үзэхнээ
Нүднээсэм нулимсам асхарнаал
5. Зуслан бүүрийнчин шорааг
Зурамхан шаргааран хазлуулнаал
Зуслан бүүрийнчин үзэхнээ
Нүднээсэм нулимсам асхарнаал
6. Өвөлзөн бүүрийнчин шорааг
Үрээжэн зээрдээрэн хазлуулнаал
Өвөлзөн бүүрийнчин үзэхнээ
Нүднээсэм нулимсам асхарнаал

➤ Б.Цэрэлийн бичсэн дөрвөдийн айдам дуунууд дотор байгаа хувилбар

Сонихон дуутай совьёогийн богшрог

1. Сонихон дуутай богшрог нь
Шугуйны мухарт жиргэнэ
Сониухан бяцхан чамтайгаа
Шөнийн бүрэнхийгээр золгоно
2. Ануухан дуутай богшрог нь
Арлынхаа мухарт жиргэнэ
Алиахан зантай чамтайгаа
Асганы бүрэнхийгээр золгоно
3. Харанхуй хавцлын шуурайг
Хангалхан хараараа хазлуулна
Харалсан буурийг чинь халиахлаа
Халуун нулимас дуслана
4. Нүцгэн булгийн шуурайг
Нүүрхэн халтраараа хазлуулна
Нүүсэн буурийг чинь үзэхлээ
Нүдний минь нулимас дуслана
5. Ямаатхан хавцлын шуурайг
Ялдамхан хараараа хазлуулана
Ясагсан буурийг чинь халиахлаа

Ясны минь хөлс гарнаа

Эндээс үзвэл, дууны үг бадгууд түүнд дүрслэгдсэн хүн, юмс үзэгдэл, түүгээр дамжуулж буй өнгө аяс ялгаатай байна. Ер нь ардын аман зохиол амнаас ам дамжин тархахдаа орон зай, цаг хугацааны аясаар олон хувилбартай болдгийн жишээ юм.

Ц.Номинхановын судалгааны 10 дэвтэрийн VII дэвтэр нь бүхэлдээ Догшин Чингэл хэмээх тууль юм. Догшин чингэл хэмээх туулийг 1925 оны 4 дүгээр сард Баядын Дэжээлин хийдэд туульч тайж хэмээн алдаршсан туульч Парчинаас латин галиг, баяд аялгуугаар тэмдэглэж үлдээснийг 2009 онд Э.Пүрэвжав, Ж.Цолоо, Ц.Өнөрбаян, гэрэл зургийн аргаар эхийг хэвлэн удиртгал бичиж, Академич Д.Төмөртоогоо редакторлан “Ойрад аман зохиолын сан хөмрөгөөс” хэмээн нэрлэж III ботьд багтаан Ж.Цолоо гэрэл зургийн аргаар эхийг нь оруулан утга агуулгаар 2 хэсэг болгон ангилаад товч удиртгал бичиж хэвлүүлсэн байна. Монгол улсад хэвлэн тараасан баяд, дөрвөд, урианхай, торгууд захчин туулийн эмхэтгэл судалгаанд Хаан Чингэл нэртэй туулийн хэдэн хувилбар байгаа юм. 2006 онд Б.Катуугийн хэвлүүлсэн “Алдарт туульч Парчины туульс” гэдэг бүтээлд ийм нэр цол гуншин бүхий тууль ороогүй байна. Иймд энэхүү “Догшин Чингэл” гэдэг туулийг Парчин туульчийн тууль судлалын урын санд нэгэн зүйл шинэ хэрэглэгдэхүүн гэж хэлж болно. Ц.Номинханов эдгээр дуу туулиудыг Дэжээлин хийдийн Довдон (72 настай), Парчин буюу туульж тайж (71 настай) нараас сонсож галиглажээ. Ер нь түүний бичиж тэмдэглэсэн баримтын нэлээд хэсэгт энэ хоёр хүний нэр дурдагдаж байгаа нь тухайн үедээ энэ хоёр хүн ардын аман зохиолыг сайн мэддэг билэг авьяастан байсан нь тодорхой байна. Мэдээж М.Парчин бол Баруун монголын баатарлаг тууль хайлж, дэлхийн монгол судлалд алдаршсан хүн гэдгийг хүн бүхэн мэднэ. Бид Ц.Номинханов судалгааны 10 дэвтэрийн дотор байгаа аман зохиолтой холбогдох материалуудыг латин галигаас шинэ үсэгт буулгасан билээ.

Ц.Номинхановын ардын аман зохиолын судалгааны тухай Доктор Ц.Өнөрбаян өгүүлэхдээ “Ц-Д.Номинхановардын аман зохиол, амьд яриаг тэмдэглэх нэлээд нарийн боловсруулсан галиг хэрэглэсэн боловч буруу ташаа сонсох, хам бүтцийн утга агуулгыг нарийн анхаараагүйгээс алдсан зүйл мэр сэр байгааг үгүйсгэх аргагүй. Хэдий тийм боловч баяд, дөрвөдийн аман аялгууны онцлогийг судлах маш дэлгэрэнгүй үнэ цэнэтэй зүйл гэдгийг онцлон тэмдэглэвэл зохино” хэмээсэн байна.

Эцэст нь дүгнэн өгүүлэхэд Ц.Номинхановын 1924 оны өвлөөс 1925 оны хавар хүртэл 4 сар орчим Судар бичгийн хүрээлэнгийн захиалгаар Баруун монголд хийсэн судалгааг манай үе үеийн эрдэмтэд өөрсдийн үнэлэлт дүгнэлтийг өгч судалгаанууддаа ашиглаж ирснээс үзэхэд түүх, угсаатны зүй, хэл шинжлэлийн сонирхолтой, шинжлэх ухааны хувьд үнэ цэнэтэй бүтээл болох нь харагдаж байна. Гэвч судалгаанд бүрэн эхээр нь ашиглаагүй иржээ. Бас нутгийн аман аялгууны галигийг тайлж унших талаар дутуу дулимаг хандаж ирсэн байна. Тиймээс цаашид түүний бичиж тэмдэглэсэн угсаатны зүйн мэдээнүүдүүдийг маш нарийн судлан шинжлэх нь монголын угсаатны зүйн шинжлэх ухаанд шинэ мэдлэг бүтээх, монголчуудын тэр дундаа дөрвөд, баядын уламжлалт зан үйл ертөнцийг үзэх үзлийг таньж мэдэхэд чухал ач холбогдолтой юм.

Ном зүй

1. МУУТА. Фонд. 23. Д 1. хн 35
2. Ц.Номинханов Из быта дербетов. Западный Монголий Тетрадь I стр 5-6
3. Зарлигаар тогтоосон гадаад монгол, хотон ван гүнгүүдийн илтгэл шастир. 95-р дэвтэр, Дөрвөд аймгийн шастирын хураангуй // Зарлигаар тогтоосон гадаад монгол, хотон ван гүнгүүдийн илтгэл шастир. Bibliotheca oiratica – XCIX. Эрхлэн хэвлүүлсэн На.Сүхбаатар, цувралын редактор Б.Түвшинтөгс, ботийн редактор Т.Ганцогт. УБ., 2020
4. На.Сүхбаатар. Монголын түүхийн тод бичгийн сурвалжууд. УБ., 2006
5. Ж.Цэвээн. Дархад, Хөвсгөл нуурын Урианхай, Дөрвөд, Хотон, Баяд, Өөлд, Хошууд, Дариганга, Цахар, Алтай Урианхай, Хасаг, Хамниган нарын гарал, үндэс байдлын товч өгүүлэл. УБ., 1934
6. Э.Вандуй. Дөрвөд аман аялгуу. УБ., 1966

7. Х.Нямбуу. Монголын угсаатны зүйн удиртгал. УБ., 1992
8. Э.Пүрэвжав. Монгол туургатны хэл, аялгуу. //Монгол туургатны хэл аялгууны үгийн сангийн онцлог: судалгаа, эх бичиг. УБ., 2012

М.С. Уланов
г. Элиста, Россия

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ БУДДИЗМА И ШАМАНИЗМА В КУЛЬТУРЕ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ РОССИИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и МОКНСМ в рамках научного проекта № 20-511-44006 «Философия монгольских этносов».

Аннотация: *Статья посвящена проблеме взаимодействия буддизма и шаманизма в культуре тюрко-монгольских народов России. Автор отмечает особую роль шаманизма и других добуддийских верований в формировании национальной специфики буддизма у народов России. Буддизм, являясь мировой религией, в ходе распространения среди калмыков, бурят и тувинцев выступал как наднациональная религия. Однако постепенно, вступая во взаимодействие с автохтонными культурами кочевников, буддизм стал приобретать достаточно выраженную этническую специфику и начал восприниматься местным населением как национальная религия. Взаимодействие буддизма и шаманизма продолжается и на постсоветском этапе истории данных народов, обретая новые формы выражения.*

Ключевые слова: *буддизм, шаманизм, добуддийские верования, тюрко-монгольские народы, калмыки, буряты, тувинцы, синкретизм.*

Взаимодействие буддизма и шаманизма в социокультурном пространстве России имеет достаточно давнюю и сложную историю. Известно, что до распространения буддизма среди предков калмыков, бурят и тувинцев были широко распространены шаманские верования и культы.

В ходе распространения буддизма ламы особое внимание уделяли борьбе с шаманизмом. В их практической миссионерской деятельности можно выделить несколько аспектов: преследование шаманов и состязание с ними; уничтожение предметов шаманского культа; демонстрация превосходства буддийского монаха над шаманами; замена функций, выполняемых шаманами (врачевание, гадание, предсказание, общение с духами, выполнение обрядов жизненного цикла). Если в начальный период распространения буддизма ламы действовали только увещеваниями и просьбами, то позднее, опираясь на власть и поддержку представителей знати, они стали также проводить и организованные мероприятия по борьбе с шаманизмом.

В этих условиях местный шаманизм продемонстрировал традиционную лабильность, проявившуюся в его своевременном отступлении с занимаемых позиций и резком сужении сферы влияния. Шаманизм, отмечает Н.Л. Жуковская, постепенно уступил буддизму те участки общественной жизни, которые более всего оказались втянутыми в орбиту новых социально-экономических отношений. Он оставил за собой только весьма узкую обрядовую сферу – родовые культы, еще сохранявшиеся по мере сохранения остатков бывшего родового единства. Шаманизм и родовые отношения взаимно способствовали сохранению друг друга [7, с.95]. Так завершился первый этап борьбы буддизма с шаманством. На второй стадии этой борьбы буддизм действовал уже проверенными ранее методами, путем приспособления, трансформации, адаптации, усвоения сложившихся культовых традиций. В результате отдельные шаманские культы были трансформированы в буддийские, а шаманские гимны переработаны в духе буддизма [8, с.9].

В ассимиляции автохтонных традиций была своя очередность. Вначале буддизм стремился адаптировать социально важные обряды и культы, которые сакрализировали механизм повседневного поведения людей [9, с.9]. Он активно включил в свою обрядовую практику древние ритуалы жизненного цикла, которые охватывали почти всю жизнь индивида. Ассимиляция буддизмом бытовой обрядности, регулировавшей главные этапы жизненного цикла и хозяйственную деятельность, способствовала тому, что буддизм стал неотъемлемой частью жизни монгольских кочевников [3, с.93].

Процесс ассимиляции буддизмом местных родоплеменных культов имел двойственный характер. С одной стороны, буддизм вбирал в себя традиционные культы и обряды, приобретая четко выраженный этнический характер. С другой стороны, он накладывал свой отпечаток на различные сферы духовной жизни, наполняя старые культы и обряды новым смыслом.

Таким образом, в ходе ассимиляции буддизмом шаманских и дошаманских культов у монгольских народов сформировалась самобытная система религиозного синкретизма, в которой автохтонные верования, существенно изменив свои функции, подчинялись сотериологическим целям и задачам буддизма.

Следует отметить, что сходное положение было и на Руси, где сложилось так называемое двоеверие, т.е. компромиссное равновесие языческих и христианских элементов, которое признают самые разные авторы [2, с.264]. Весьма примечательно высказывание специалиста по культурному наследию Древней Руси М.В. Поповича о том, что на Руси «язычество оказывается более устойчивым, приспосабливается к христианству, прячется за его культом, в пережиточной форме фрагменты его доживают до нашего времени. Восстановить что-то архаичное, используя польский или чешский фольклор, - пишет ученый, - гораздо труднее, чем сербский или болгарский, но и последние в гораздо менее явной и чистой форме сохраняют пережитки архаичного языческого мировоззрения, чем народная память русских, украинцев и белорусов» [15, с.34].

Таким образом, в процессе смены религий у монгольских народов не возобладало тотальное разрушение автохтонной религиозной традиции. Буддизм, распространяясь в новой этнокультурной среде, не разрушал культа природы и предков, что наряду с другими факторами определило быстрое и довольно мирное распространение буддизма. Буддийские проповедники, вероятно, понимали, что древние обряды и обычаи являются важным традиционным механизмом социального управления. В то же время, ассимилируя традиционную бытовую обрядность народа, вводя ее в обрядовую систему новой религии, ламы целенаправленно нивелировали этнодифференцирующие особенности родовых религиозных обрядов и обычаев. Как пишет в этой связи К.М. Герасимова, «замещая старые объекты семейного и родового поклонения своими сакральными культами, буддийское духовенство создавало новую унифицированную обрядность на базе единого, хотя и синкретичного пантеона. Не прерывая насильственно этнокультурные традиции, буддизму удалось заложить фундаментальную основу для формирования духовной культуры нового типа, привнеся новое учение о мире и человеке» [4, с.65].

Исследователи отмечают, что сложившаяся в конечном итоге синкретическая система религиозных верований и культов имела три разностадиальных пласта: 1) архаичский народный; 2) шаманский; 3) буддийский. Естественно, что эти основные структурно-функциональные уровни религиозной культуры играли в ней неодинаковую роль. На различных этапах менялось и соотношение в них религиозных и этнокультурных компонентов. Однако наиболее устойчивым и доминирующим был процесс ассимиляции буддизмом всех предшествующих пластов, что неизбежно вело к усилению в них сотериологического элемента [16, с.21].

Говоря о трансформации древних традиций, необходимо отметить, что наиболее радикально была изменена семейно-родовая обрядность, связанная с культом предков. Ассимилируя данный культ, буддизм подчинял своему влиянию важнейшие механизмы родового общественного быта. Таким образом, буддийские храмы использовали уже готовые

формы родоплеменной общности для формирования своего приходского актива и создания новых видов ламаистского культового объединения мирян, но уже в рамках монастырского прихода [10, с.34].

Другим важным объектом буддийской ассимиляции был шаманский культ онгонов: семейно-родовых и личных духов-покровителей. Буддизм сохранил древний культ семейных и личных покровителей, заменив при этом онгонов сахюусанами (буддийскими защитниками учения). В процессе ассимиляции сохранялась не только форма культа личных и семейных покровителей, но и его социальная функция, санкционирующая патриархально-родовой уклад жизни. Поэтому сахюусаны отца одновременно являлись и персональными сахюусанами его жены и детей [10, с.35].

Синкретизм шаманизма и буддизма наиболее ярко проявился в Туве. Здесь он прослеживался в браках между ламами и шаманками, что было довольно распространенным явлением. В Туве даже существовал обычай приглашать шаманов в буддийский храм, чтобы они совершали жертвоприношения духам и богам по своему обычаю. Многие тувинские ламы считали естественным в случае заболевания или какого-либо бедствия обращаться за помощью к шаманам. Однако случались и обратные факты, когда шаманы ездили к ламам-лекарям лечиться тибетскими лекарствами [12, с.19].

Еще одним элементом тувинского религиозного синкретизма был институт «бурхан-хам» (дословно «будда-шаман»). Священнослужители, называвшиеся «бурхан-хам», проходили обучение в буддийских монастырях, но при этом совмещали в своей деятельности функции ламы и шамана. Ламы-шаманы, в зависимости от обстоятельств, могли выполнять либо буддийские, либо шаманские обряды. Синкретизм проявлялся и в их одежде, в которой сочетались ламские и шаманские компоненты [подр.: 5].

Вообще, синкретизм буддизма и шаманизма указывает на существование определенных закономерностей во взаимодействии двух религий, относящихся к разным уровням общественного развития, но в дальнейшем оказавшихся в рамках одного социокультурного пространства. Шаманизм как религия, сложившаяся в доклассовом обществе, обслуживал в основном бытовые и хозяйственные потребности населения. Буддизм же с его разработанной системой ценностей и богатой философской традицией выполнял прежде всего мировоззренческую, регулирующую и нравственно-нормативную функции [7, с.137].

Буддийско-шаманский синкретизм у бурят и тувинцев носил органический характер, и в целом, сложившаяся религиозная система не утрачивала своих национальных корней. Вследствие этого «буддизм в данных регионах, не теряя своего наднационального духовно-интеллектуального потенциала, одновременно приобрел ярко выраженный этнический облик, выступая перед простыми верующими как система национальной культовой обрядности...» [16, с.21-22].

Несмотря на то, что и в Забайкалье и в Туве сложился своеобразный синкретизм, позиции буддизма там все же были разными, поскольку у восточных бурят он был основной религией в силу его более раннего распространения. Относительно того, какая из религиозных систем – шаманизм или буддизм – превалировала в жизни тувинского общества, мнения ученых расходятся. Как отмечает М.В. Монгуш, одни исследователи считают, что тувинцы в дореволюционный период переживали стадию, когда устои одного мировоззрения были расшатаны, начала же другого еще не усвоены; другие видят у них полное смешение буддизма и шаманизма; третьи утверждают, что принятие буддизма не мешало тувинцам оставаться также и усердными шаманистами [12, с.18]. Несомненно, только, что позиции шаманизма здесь были более сильными, чем в Забайкалье.

Что касается проблемы шаманизма у калмыков, то необходимо отметить, что данный вопрос является до настоящего времени не разрешенным. Отдельные сведения о шаманах и шаманках имеются в описаниях путешественников, побывавших в калмыцкой степи в разное время. Тем не менее, в литературе сведения о деятельности шаманов чрезвычайно редки.

Известно, что в Калмыкии последовательно велась борьба с шаманством. Монголо-ойратские законы 1640 г., содержавшие статьи о запрещении деятельности шаманов, у калмыков действовали на протяжении более длительного периода, чем у монголов. В итоге, на территории Калмыкии была уничтожена почти вся шаманская атрибутика. Однако шаманская традиция здесь полностью не исчезла, а сохранилась в рамках буддийской культуры. Функции шаманов, отмечает Э.П. Бакаева, у калмыков стали исполняться лицами, называвшимися в обществе «лекарями» или «знающими», в конфессиональном отношении определявшими себя в качестве последователей буддийской религии. Традиция «знающих», развиваясь из шаманизма, в условиях борьбы с ним утратила часть первоначальных особенностей, сохранив при этом главное – функции охраны рода, лечения и гадания. Внешние проявления вхождения в измененное состояние сознания были утрачены, но основное содержание – общение с божеством-покровителем и духами — осталось [1, с.24-25].

Таким образом, в социокультурном пространстве России можно наблюдать три типа синкретических взаимоотношений буддизма и шаманизма: синкретизм при параллельном, мало пересекающемся существовании институтов ламства и шаманства в Забайкалье; синкретизм, напоминающий симбиоз в Туве; синкретизм и последующая ассимиляция шаманизма в Калмыкии.

Взаимодействие буддизма и шаманизма продолжается и на постсоветском этапе истории данных регионов, обретая новые формы выражения. Буддийско-шаманский синкретизм стал характерной чертой религиозной жизни значительной части тувинского и бурятского населения, причем многие с одинаковым рвением участвуют и в буддийских ритуалах, и в шаманских камланиях. В результате в Бурятии и Туве существует двойная (буддистско-шаманская) практика клиентов лам и шаманов. Многие верующие здесь, обращаясь к ламе или шаману, чаще всего подбирают специалиста не столько в соответствии со своей религиозной самоидентификацией, сколько руководствуясь такими субъективными моментами, как доверие, личный авторитет ламы или шамана, собственные представления о сферах их компетенции. Зачастую они дублируют обряды, обращаясь и к ламе, и к шаману. Данное обстоятельство позволяет говорить о феномене двоеверия у значительной части бурятского и тувинского населения [14, с.23].

Следует отметить значительную гибкость современного шаманизма, который заимствует из буддизма отдельные культовые предметы и обряды, переосмысливая и встраивая их в возрождающуюся систему шаманской обрядности. Данные заимствования носят, как правило, не универсальный, а спорадический и индивидуальный характер. В то же время заимствование современными шаманами буддийских обрядов и ритуальных предметов не ведет к размыванию границ между этими религиозными системами, которые четко дифференцируются, как самими ламами и шаманами, так и рядовыми верующими. Подобная разновидность религиозного поведения представляет собой типичный обрядовый параллелизм, характеризующийся наличием в буддизме и шаманизме схожих обрядов, которые преследуют одинаковые, в основном прагматичные мирские цели [14, с.22].

Несмотря на позитивный опыт мирного сосуществования буддизма и шаманизма, в сфере их взаимодействия существуют и определенные проблемы. Особенно актуален вопрос о взаимоотношениях буддизма и шаманизма в Бурятии и других регионах массового проживания бурятского населения. Для значительной части западных бурят буддизм продолжает оставаться чужеродной традицией, хотя, безусловно, среди них немало и тех, кто выступает за принятие буддизма. Последнюю точку зрения разделяют прежде всего те западные буряты, которые в силу обстоятельств переехали в центральные и восточные районы Бурятии.

Следует отметить, что большинство представителей национальной элиты Бурятии признают важную роль обеих религий в деле национального возрождения. Так, по мнению бывшего Председателя Конгресса бурятского народа Е.М. Егорова, необходимо сделать все возможное, чтобы духовные традиции бурятского народа «возрождались бы и развивались, и

служили бы не делу разобщения, а, наоборот, способствовали бы единению и взаимопониманию бурят с бурятами, и единению и взаимопониманию всех людей. Возрождение боо-мургэл, которая представлена шаманами, это дело не одних только шаманов. А возрождение буддизма дело не одних только лам. Это — дело самого народа... Ведь духовные традиции бурят являются не только и не столько религиозными верованиями и обычаями, сколько компонентами традиционной культуры и образования» [6, с.56-57].

Важную роль обеих конфессий для возрождения бурятской культуры подчеркивает и другой представитель бурятской интеллигенции – Т.М. Михайлов. При этом Т.М. Михайлов высказывает обеспокоенность по поводу медленного распространения буддизма у западных бурят, отмечая, что «лидерам и авторитетам всех рангов Усть-Ордынского автономного округа и западнобурятских землячеств, ВАРКу и Конгрессу Бурятского народа стоило бы подумать и принять решительные меры по поднятию «новой волны» распространения этой религии в Предбайкалье» [11, с.115].

Если отношение бурятской интеллигенции к буддизму в целом положительное, то с шаманизмом дело обстоит значительно сложнее. Еще в начале века в бурятском национальном движении шаманизм совершенно исключался как фактор, способствующий возрождению народа. В настоящее время взгляд бурятской общественной мысли на роль шаманизма несколько изменился. Так, например, Т.М. Михайлов отмечает, что шаманское мировоззрение сформировало оригинальный стиль в бурятском искусстве, богатую мифологию и величайшие эпические традиции. «Все это является основой культурного наследия этноса, источником культуротворчества новых поколений, - пишет ученый» [11, с.114]. В то же время Т.М. Михайлов пишет, что «не имеющая своей четкой организационной структуры, она (шаманская религия – прим. М.У.) возрождается стихийно и бессистемно в рамках улусно-родовых и территориально-земляческих групп и общин. Лишь в единичных случаях ее проявление носит субэтнический или общепурятский характер... Необходимы какие-то организационные меры по единению и подготовке шаманского духовенства, которое могло бы многое сделать для сохранения этнического бытия народа, его физического и духовного здоровья» [11, с.114-115].

Нет однозначного отношения к шаманизму и среди буддийского духовенства Бурятии. Так, глава Традиционной Буддийской Сангхи Д. Аюшеев отрицательно относится к распространению и существованию шаманизма в Бурятии, считая буддизм единственно полезной религией для бурятского народа. Аюшеев полагает, что буддисты не должны смешивать свои традиции с шаманскими и признавать шаманизм наравне с буддизмом. По его мнению, «шаманизм — религия первобытного человека, духовное выражение его страхов и суеверий. Шаманисты не могут объяснить человеку, откуда он «пришёл и куда он «уйдёт», а это два главных вопроса, стоящих перед человеком. У шаманизма нет перспективы» [17].

В то же время некоторые другие бурятские священнослужители спокойно относятся к возрождению шаманских культов, считая, что шаманизм, подобно плугу, «взрыхляет и пробуждает человеческий ум, в который уже можно сеять зерна Учения» [13]. Сторонником терпимого отношения к шаманским культам был и лама Ф. Самаев, выступавший за синтез буддизма и шаманизма, в равной степени заботившийся о возрождении обеих религий.

Неоднозначно складываются взаимоотношения между буддистами и последователями шаманизма в Туве. И хотя между буддийскими священнослужителями и шаманами не наблюдается открытого соперничества и вражды, стремления сблизиться, как это было в прежние времена, они также не обнаруживают. Что касается тувинской интеллигенции, то одна ее часть относится к шаманизму позитивно, рассматривая его как изначально присущее тувинскому народу миропонимание, которое помогает ему сохранять свою культуру и идентичность даже в экстремальных условиях. Другая же часть тувинской интеллигенции отрицательно оценивает роль шаманизма на современном этапе, считая, что шаманизм на сегодняшний день не способен стать фактором, способствующим консолидации, возрождению и прогрессу тувинского этноса. Противники шаманизма отмечают такие его

слабости, как отсутствие четкой организационной структуры, стихийность и бессистемность возрождения, противоречие шаманских культов (кровавые жертвоприношения) идеалам и ценностям буддизма, отсутствие подлинно сведущих шаманов, увеличение количества шарлатанов и т.д. [12, с.29-30]

Социологические исследования состояния религиозности тувинского населения, проводившиеся в конце 90-х гг., показали, что около половины верующих Тувы относят себя к буддистам и только 17% - к шаманистам. При этом для большинства простых мирян вопрос о конфессиональной принадлежности не является принципиальным, поэтому в случае необходимости они обращаются за помощью, как к ламам, так и к шаманам [12, с.30].

В Калмыкии, как уже отмечалось, шаманизма фактически давно не существует. Функцию шаманов в какой-то степени выполняют религиозные деятели, которые называются «посвященными» или «знающими». Буддийско-шаманский синкретизм особенно ярко проявляется в атрибутике «знающих»: помимо предметов шаманского культа, они широко используют буддийские четки, иконы (танки), мантры и даже молитвы. Кроме того, почти каждая группа «знающих» ведет свое происхождение от конкретного буддийского священнослужителя [1, с.36-37].

Следует отметить особую роль шаманизма и других добуддийских верований в формировании национальной специфики буддизма у народов России. Буддизм, являясь мировой религией, исходит из универсальных общечеловеческих принципов, не обусловленных такими специфическими факторами, как раса, нация, государство. Поэтому, в ходе распространения среди калмыков, бурят и тувинцев и других народов Евразии буддизм выступал как наднациональная религия. Однако постепенно, вступая во взаимодействие с автохтонными культурами и другими компонентами самобытной культуры кочевников, буддизм стал приобретать достаточно выраженную этническую специфику и начал восприниматься местным населением как национальная религия.

Литература

1. Бакаева Э.П. Об особенностях современной религиозной ситуации в Калмыкии (Буддизм и «посвященные») // Этнографическое обозрение. 2004. №3. С.23-38.
2. Введение христианства на Руси. М.: Мысль, 1987. – 302 с.
3. Галданова Г.Р. Традиционные верования бурят в системе буддизма // Буддизм: история и идеология. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. С. 92-102.
4. Герасимова К.М. Об историзме в оценке культурного наследия // Наука и культура региона: проблемы исследований: проблемы исследований. Улан-Удэ, 1992. С.63-62.
5. Дьяконова В.П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л.: Наука, 1979. С. 150—179.
6. Егоров Е. М. Конгресс бурятского народа — фактор демократизации республики // Проблемы истории и культурно-национального строительства в Республике Бурятия. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. С. 54-57.
7. Жуковская Н.Л. Мир традиционной монгольской культуры. Нью-Йорк: The Edwin Mellen Press, 2000. – 305 с.
8. Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм // Археология и этнография Монголии. Новосибирск: Наука, 1978. С. 24-36.
9. Ламаизм в Бурятии в XVIII – начале XX вв. Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск: Наука СО, 1983. – 235 с.
10. Манзанов Г.Е. Религиозные традиции в ценностных ориентациях бурятской молодежи. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – 115 с.
11. Михайлов Т. М. Бурятское возрождение и «россиянизация» // Проблемы истории и культурно-национального строительства в Республике Бурятия. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. С.112-118.

12. Монгуш М.В. Традиционные и нетрадиционные конфессии в Туве: история и современность // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2007. №1. С.16-32.

13. Намсараева С. «Больше религий, хороших и разных» Жители Бурятии могут выбирать между христианством, буддизмом и шаманизмом // НГ-религия. 16.02.2005. №3. С.4.

14. Пименова К.В. Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период (основные проблемы). Автореф. Дисс. ... канд. Истор. Наук. М., 2007. – 34 с.

15. Попович М.Ф. Мироззрение древних славян. Киев: Наук. Думка, 1985. – 167 с.

16. Ринчино Л.Л. О роли буддизма в этнокультурной истории бурят // 250-летие официального признания буддизма в России. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО АН СССР, 1991. С. 18-23.

17. Филатов С. Бурятия: евразийство в буддистском контексте [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.religare.ru/monitoring41641.htm>.

М.С. Уланов, С.М. Тоноян
г. Элиста, Россия

«ЖЕНСКИЙ ВОПРОС» В ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ МИРА: ОПЫТ БУДДИЗМА

*Статья подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта №18-011-00128
«Женщина в буддийской культуре: традиции и современность».*

Аннотация: *Статья посвящена проблеме положения женщин в истории буддизма. Рассматривается вопрос о создании первой женской монашеской общины, которая, фактически, была первой известной нам женской организацией в Азии. Отмечается, что в последующий период махаянская традиция в буддизме повысила духовный статус женщины. Махаянская традиция буддизма признает относительность, условность различий по половому признаку и не противопоставляет женщин и мужчин. В целом, буддизм оказал позитивное влияние на положение женщин в странах Центральной, Юго-Восточной и Южной Азии. В современный период в буддийском сообществе сформировалось достаточно мощное женское движение, которое предлагает нам пример эффективной борьбы за права женщин. Указывается, что международное буддийское женское движение, в отличие от некоторых радикальных феминистских организаций демонстрирует спокойную, рациональную и умеренную модель развития.*

Ключевые слова: буддизм, гендер, гендерные исследования, «женский вопрос», женщина в буддизме.

Распространения идей гендерного равенства и феминизма во второй половине XX века оказало прямое влияние на увеличение числа женщин, которым удалось стать религиозными иерархами и лидерами. Среди них можно выделить мать Терезу, лауреата Нобелевской премии мира, монахиню, причисленную католической церковью к лику святых. В русском православии наиболее известным святым XX столетия также является женщина, святая Матрона Московская, известная своими чудесами исцеления.

Таким образом, религия не стала исключением из повсеместного улучшения положения женщин в обществе. В то же время, как и в случае с другими вопросами, касающимися выдвижению женщин на руководящие должности, в мировых конфессиях существуют группы ортодоксальных священнослужителей, которые придерживаются более традиционных, патриархальных взглядов на роль женщины в религии.

В существующей научной и публицистической литературе существует мнение о внесоциальном характере буддийской этики. Однако, это не совсем так. Сам Будда подал

нам самый ранний пример, бросив вызов доминирующей социальной структуре своего времени. В культуре, построенной на основе кастовой системы, Будда выдвинул радикальную идею духовного равенства всех людей. В индийском обществе того времени только те, кто родился в касте брахманов, имели право стать носителями духовного знания. В отличие от господствующих брахманистских культурных норм и ценностей, учение Будды было всеобъемлющим и космополитичным. Будда учил самых разных людей из всех варн и каст, тем самым разрушая социальные барьеры и бросая вызов существующим социальным порядкам. Он настаивал на равенстве людей и бросал вызов укоренившимся системам привилегий, утверждая, что обстоятельства рождения в той или иной варне не делают человека духовным. Он настаивал, что именно действия и образ мыслей человека, а не его варно-кастовый статус, определяют духовную ценность человека.

Несмотря на то, что у Будды было немало последователей среди лиц женского пола, первоначально монашеского ордена для женщин не существовало. В тот период в Индии женщинам не разрешалось изучать священные писания и выполнять функции духовенства. В господствующей брахманистской религиозной структуре, где все религиозные лидеры были мужчинами, женщинам отводилась самая низшая роль. Как отмечает О.М. Бальжитова, индийским «женщинам любой касты, наряду с самой неприкасаемой кастой «шудр», запрещалось изучать Веды, самостоятельно выполнять какие-либо обряды, посты и обеты и даже присутствовать при распевном оглашении ведических текстов. Брахман, жрец, отвечающий за сохранность и передачу ведического знания, рискнувший ознакомить женщину с Ведами, изгонялся из общества навсегда» [1, с.9].

Вероятно поэтому, согласно традиции, Будда не сразу принял решение основать женскую монашескую общину и дал согласие на рукоположение монахинь только после длительных просьб со стороны женщин. Длительное колебание Будды в данном вопросе было также обусловлено трудностями, с которыми сталкивались монахи в тот период. Ранние буддийские монахи фактически вели нищенский образ жизни, не имея никакой собственности, кроме нескольких монашеских принадлежностей. Они жили небольшими группами или даже в одиночестве. В поисках пропитания им приходилось преодолевать большие расстояния от одного населенного пункта к другому, прося милостыню. Не имея оружия и соблюдая принцип ненасилия им было крайне сложно защищать себя от диких зверей или разбойников. В таких условиях женщинам было еще труднее вести монашеский образ жизни.

Известно, что через пять лет после его просветления одна из учениц Будды возглавила группу женщин, которые обратились к Просветленному с просьбой посвятить их в монахини. Женщиной, возглавившей эту группу, была Махападжапати Готоми, тетя Будды, которая воспитывала его как мать. Стремясь к духовному развитию в полной мере, она неоднократно умоляла Будду учредить орден монахинь, и в конце концов вместе с пятьюстами других женщин открыто обратилась к нему с этой просьбой. По сути, этот шаг был первым «маршем за права женщин» в истории человечества. Будда согласился с тем, что женщины вполне способны пройти путь к пробуждению, и после некоторых колебаний дал добро на создание ордена монахинь. Таким образом, Будда вместе с Махападжапати Готоми и пятьюстами другими женщинами создал прецедент гендерного равенства в рамках одной религии. В социальном контексте Древнего мира это было смелое и радикальное действие. Поэтому сегодня многие из этих монахинь воспринимаются как первые активистки за права женщин. Эти женщины не только стремились к духовному просветлению и освобождению, но и сформировали альтернативный жизненный путь, выходящий за рамки социальных сценариев, установленных для них обществом.

В то же время Будда согласился на создание женской монашеской общины с условием, что монахини должны были соблюдать «Восемь правил» (гарудхамма). Согласно им статус монахинь был несколько ниже, чем статус монахов. Однако здесь необходимо учитывать, что древнеиндийское общество отличалось крайней степенью патриархальности. Поэтому введенные Буддой ограничения были вынужденной мерой, которые защищали

монашескую общину от нападков со стороны радикальных ортодоксов. Кроме того, монахини должны были соблюдать больше обетов, чем монахи. Данное положение также было вынужденным, поскольку учитывало физиологические отличия женского организма от мужского. Фактически новые обеты представляли собой более подробное толкование некоторых ранних обетов, что было связано с особенностями женской физиологии. Кроме того, буддийские монахини должны были держать больше обетов, чем монахи. Так, в традиции буддизма тхеравада, который распространен в Южной и Юго-Восточной Азии указано, что монахи должны следовать 227 предписаниям, а монахини — 311 предписаниям [3].

В последующий период махаянская традиция в буддизме повысила духовный статус женщины. Махаянская традиция буддизма признает относительность, условность различий по половому признаку и не противопоставляет женщин и мужчин. Сутры праджняпарамитского цикла, которые занимают важное место в каноне махаяны, говорят о пустотности всего сущего, распространяют пустотность и условность на все бинарные оппозиции, в том числе и гендерные. Учение махаяны о татхагатагарбхе или природе Будды, которая присутствует в каждом человеке, независимо от пола, также способствовало повышению религиозного статуса женщин

В целом, буддизм оказал позитивное влияние на положение женщин в странах Центральной, Юго-Восточной и Южной Азии. Так, Британский Официальный Представитель в Тибете Чарльз Белл отмечал в 1928 году: «Когда путешественник попадает в Тибет, мало что его впечатляет так, как положение тибетской женщины. Их не удерживают в уединении, как индийских женщин; привычные к постоянному взаимодействию с другим полом на протяжении всей своей жизни, они непринужденно общаются с мужчинами и держатся уверенно... Остается упрямым фактом то, что женщины в буддистских странах занимают удивительно достойное положение. Бирма, Цейлон и Тибет являют собой ту же самую картину» [5].

Буддийские источники рассказывают о многих замечательных женщинах, достигших на пути духовного развития весьма значительных высот. Такие великие индийские тибетские йогини, как Нигума, Мандарава, Йеше Цогьял, Мачиг Лабдрон и т.д., почитаются в буддийской традиции наряду с великими учителями-мужчинами [подр: 4].

Кроме того, женские божества очень популярны в тибетском буддизме, в частности богиня Тара, культ которой очень распространен не только среди тибетцев, но и монголов, калмыков, бурят, тувинцев. История рассказывает нам, что Тара была принцессой, которая была очень предана буддийскому учению и имела значительные реализации в практике медитации. Когда она была близка к просветлению, зародив искреннее намерение достичь просветления на благо всех существ, один монах сказал ей, что она должна переродиться мужчиной, прежде чем, сможет достичь просветления. Принцесса дала монаху прекрасный ответ, продемонстрировав свое понимание пустоты и абсолютной истины, сказав, что в пустоте нет ни мужчины, ни женщины, ни личности, ни сознания. Маркировка «мужчина» или «женщина» также является пустой. Далее она дала следующий обет: «Тех, кто хочет достичь высшего просветления в мужском теле, много, но тех, кто желает служить живым существам в женском теле, действительно мало; поэтому пусть я смогу, пока этот мир не опустеет, работать на благо живых существ в теле женщины». С этого времени принцесса посвятила себя достижению полного просветления. Как только она достигла этой цели, она стала известна как богиня Тара, богиня Освободительница.

В пантеоне женских божеств в буддизме существуют и многочисленные дакини. Согласно традиции, есть много видов дакинь, как мирских, так и дакинь мудрости. Считается, что дакини мудрости находятся на том же уровне, что и будды, а мирские дакини могут иметь как просветленные аспекты, так и мирские аспекты. В практике дакини йогини стремятся получить доступ к уникальной и мощной энергии высшей мудрости. Иногда дакини действуют как посланницы, иногда как проводники, иногда как защитники. Дакини-посланницы появляются во снах, чтобы направлять медитирующего в правильное русло, а в

реальной жизни они могут появиться как женщины с определенными качествами мудрости. Активизируя силу дакини внутри себя, практикующий получает мощный внутренний духовный ресурс. Фактически здесь используется та часть психики, которую обычно относят к бессознательному началу. Дакини, фактически связаны со спонтанными женскими энергиями, которые недоступны обычному концептуальному уму и могут проявляться в разных формах.

В современный период в буддийском сообществе сформировалось достаточно мощное женское движение, которое предлагает нам пример эффективной борьбы за права женщин. В течение последних десятилетий в буддийском мире произошли колоссальные изменения, связанные с продвижением идеи гендерного равенства, что нашло выражение в беспрецедентном росте числа женщин, выступающих в качестве буддийских лидеров и учителей.

Катализатором этого процесса послужило создание в 1980-х годах международного буддийского женского движения и Международной ассоциации буддийских женщин Сакьядхита («Дочери Будды»). Цель организации состояла в том, чтобы восстановить справедливость и пересмотреть роль буддийских женщин в буддийских традициях. Это движение является невероятно разнообразным, включая как западных буддисток, так и женщин из развивающихся стран. Оно объединило женщин-ученых, монахинь, йогинь и домохозяйек. В настоящее время Сакьядхита объединяет тысячи женщин во многих странах мира. У истоков данной организации стояла западная буддийская монахиня Карма Лекше Цомо, принадлежащая к махаянскому направлению. Она приняла монашество в 1977 году в тибетской традиции и с тех пор много и неустанно работает по вопросам улучшения качества буддистского образования для женщин и предоставления им доступа к информативным, научным и другим ресурсам по буддизму в образовательных целях. В свое время популярное издание «Women Deliver» признало Карму Лекше Цомо одной из 100 ярких личностей, внесших значительный вклад в улучшение положения женщин в мире.

В 1980-х годах было проведено несколько конференций «Женщины и буддизм», в которых принимали участие представители самых разных буддийских групп буддизма: дзен, тхеравады, китайского и тибетского буддизма. Здесь происходила встреча двух разных групп женщин-буддисток. Представители первой группы занимались буддийской практикой в течение ряда лет и не были особенно вовлечены в феминистский дискурс того времени. Второй лагерь составляли феминистки, которые организовывали и проводили акции за освобождение женщин и только недавно обратились к буддизму. Когда феминистки начали посещать буддийские центры и храмы, они начали подвергать сомнению иерархию и динамику власти, с которыми они столкнулись. Со своей стороны, многие верующие, особенно из числа традиционных буддистов, были озабочены сохранением традиций, в которых женщинам нередко отводилась подчиненная роль. С тех пор был достигнут значительный прогресс в оспаривании традиционных гендерных стереотипов и иерархических структур, в феминизации монашества и религиозного образования, а также в признании женщин как учителей Дхармы и духовных лидеров.

В то же время международное буддийское женское движение, в отличие от некоторых радикальных феминистских организаций, демонстрирует спокойную, рациональную и умеренную модель развития. Женское движение в буддизме направлено на вполне конкретные и разумные цели: создание женских ретритных и образовательных центров, возрождение полного монашеского посвящения женщин в тех регионах, где оно исчезло, проведение буддологических гендерных исследований, организация конференций по данной проблеме, спонсирование образовательных проектов женщин-буддисток и многое другое.

Известные современные представители буддизма в своих проповедях и лекциях нередко затрагивают вопрос о роли и месте женщин в нынешнем мире. Так, духовный лидер буддистов Далай-лама XIV считает разумной идею, согласно которой его преемником станет женщина. Кроме того, Его Святейшество отмечает, что женщины в силу их биолого-психологических особенностей более чувствительны к чужим страданиям, более склонны

проявлять сострадание к другим. Кроме того, отмечает буддийский иерарх, в семье именно женщина – источник любви и доброты [2].

Таким образом, в буддизме можно отметить уважительное и толерантное отношение к женщине. Появление первых женских монашеских общин стало примером совершенно нового взгляда на женщину, который фактически признавал ее в качестве равноправного члена общества. Проникновение буддизма из Индии в другие страны Азии, безусловно, способствовало улучшению положения женщины на Востоке, поднимая ее социальный статус и значение, что в свою очередь, способствовало прогрессивному развитию общества.

Литература

1. Бальжитова О.М. Положение женщины в буддизме Индии, Монголии и Бурятии: автореф. Дис. ... канд. Филос. Наук. Чита: ЧГУ, 2007. 23 с.
2. Далай-лама о важности роли женщин [Электронный ресурс]. URL: <http://savetibet.ru/2012/03/08/dalai-lama.html>
3. Ерухова О. Женщина в буддийской традиции [Электронный ресурс]. URL: <http://www.proza.ru/2007/11/14/27>
4. Знаменитые йогини. Женщины в буддизме. Сборник. М.: ТОО «Путь к себе», 1996. 256 с.
5. «Не взирает Бог на твое внешнее» [Электронный ресурс]. URL: http://www.d-vinci.ru/materials/articles_da_vinci/woman_in_buddhism2/

Ф.Ш. Фаизова
г. Ташкент, Узбекистан

ИСТОРИЯ ДИПЛОМАТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ ХИВИНСКОГО И БУХАРСКОГО ХАНСТВ С РОССИЕЙ

Аннотация: В статье рассматривается установление и налаживание дипломатических, экономических и торговых отношений между государствами. Изучение истории налаживания плодотворного сотрудничества, исследование документов, фиксирующих разные стороны деятельности российских послов и посланников на территории Средней Азии, может дать много ценного материала для понимания современных достижений в области дипломатии, установления надежного, долговременного сотрудничества между Узбекистаном и Россией.

Ключевые слова: дипломатические отношения, древние рукописные памятники, статейные списки, лингвистический источник, русское скорописное письмо XVII в.

Международный авторитет Узбекистана повышается, укрепляется его роль в мировом сообществе. Встав на путь многочисленных преобразований общества и реализации масштабных реформ, уверенно движется вперед, завоёвывая уважение и признание своих свершений. За последние годы регулярно в Ташкенте проводятся различные форумы, конгрессы, конференции, семинары, на которых встречаются представители многих государств для обсуждения актуальных вопросов современности, осуществления проектов, важных для налаживания добрососедских отношений в обеспечении развития и процветания стран в рамках стратегического партнерства.

Во всех средствах массовой информации находит своё отражение тот титанический труд по укреплению взаимодействия и сотрудничества между дружественными странами, налаживанию долгосрочных деловых связей и практического сотрудничества в различных областях жизни.

Проследить, как складывались отношения взаимопонимания, взаимоуважения, признания интересов друг друга, является достаточно актуальной задачей в аспекте признания того, что «без прошлого нет настоящего» [4].

Современная историческая наука накопила много свидетельств о тесной связи между Россией и Средней Азией. История дипломатических отношений уходит в глубокую древность. Изучение истории налаживания плодотворного сотрудничества, исследование документов, фиксирующих разные стороны деятельности российских послов и посланников на территории Туркестана, может дать много ценного материала для понимания современных достижений в области дипломатии, установления надежного, долговременного сотрудничества между Узбекистаном и Россией.

В нашей стране большое внимание уделяется изучению письменных памятников. Ш.М.Мирзиеев подчеркнул важность и значимость исследования и пропаганды древних рукописных источников и отметил, что перед «научно-исследовательскими учреждениями стоят актуальные задачи по сохранению, реставрации рукописей, пополнению имеющихся фондов...» [10].

Об этапах становления дипломатических, экономических и торговых связей государств с Россией свидетельствуют памятники письменности. В Российском государственном архиве деловых актов (РГАДА) за период XVII-XVIII вв. хранятся, включая копии, 610 посольских книг по связям России с 17 иностранными государствами Европы и Азии, в частности, с Польшей – 256 книг, с Крымским ханством – 82, Турцией – 28, Бухарой – 7, Хивой – 4 книги [9]. Из источников мы узнаем, что первые контакты русского государства со среднеазиатскими относятся к XVI в. В 1589 году добивался дружбы с Москвой бухарский хан, желавший установления с ней торговых отношений [13]. Во время правления царя Михаила Федоровича стали отправлять российских послов и посланников в Среднюю Азию дворянина Ивана Хохлова, Савина Горохова и Анисима Грибова, Семена и Бориса Пазухиных, Василия Даудова и др. Тесные и регулярные связи действительно имели место и были отражены в так называемых статейных списках. «Свое наименование они получили в связи с особенностями изложения: отчеты, ... обстоятельные ответы на статьи, или пункты наказа...» [12]. Эти источники, давая интересные сведения для изучения истории русского языка, одновременно могут «правдиво воссоздать историческое прошлое народов Узбекистана, устранить «белые пятна» [4].

Статьные списки российских посланников в Среднюю Азию XVII в. Издавались и привлекались к исследованию, в основном, историками [2]. Но не следует забывать, что историки в большей степени занимаются изучением содержания письменных памятников. Языковеды же считают наиболее надежным материалом для исследований оригиналы памятников, т.к. в них можно найти очень интересные факты, дающие возможность получить необходимые сведения об истории русского языка XVII в. [6]. Знаток русских скорописных текстов и основоположник лингвистического источниковедения С.И.Котков, вносивший большой вклад в изучение древнерусских письменных памятников, указывает, что вполне надежным материалом для лингвистического исследования являются оригиналы [5]. Вслед за ним к такому же заключению приходит и Д.С.Кулмаматов, занимавшийся изучением русских скорописных переводных деловых документов XVI-XVII вв.: «Для изучения среднеазиатских дипломатических переводных документов XVII в. ... вместе с их русскими переводами того времени достоверными могут быть лишь подлинники или их точные воспроизведения» [8].

При издании рассматриваемых нами статейных списков, в частности Ивана Хохлова и Бориса и Семена Пазухиных, историки воздерживаются от конкретного комментария, в результате искажалось содержание текста, терялся первоначальный вид, действительная суть, что не дает возможность описать культуру письма XVII в. И получить достоверные факты о языковых явлениях русского языка того времени.

Согласно С.И.Коткову, «для научных публикаций» рукописей памятников требуются совместные усилия «лингвистов, историков и литературоведов, а возможно ученых и других

специальностей»[6]. Но, к сожалению, совместных публикаций, исследований древнерусских памятников, осуществленных лингвистами и историками, мы почти не имеем. Исключение составляет единственная публикация, изданная лингвистами И.Г.Добродомовым, Г.Я.Романовой, Д.С.Кулмаматовым и историком М.П.Лукичевым «Статейный список посольства Савина Горохова и Анисима Грибова в Хиву и Бухару в 1641 г.» [11]. При подготовке рукописного текста оригинала данного статейного списка к изданию авторами «были учтены интересы и лингвистов, и историков»[8]. Издателям удалось сохранить не только его содержание, но и почти все особенности, характерные для русского скорописного письма XVII в. Так что тексты подобного рода могут использовать в своих исследованиях, как лингвисты, так и историки.

Следует констатировать, что статейные списки как повествовательно-художественный источник содержат значительный материал исторического и этнографического характера и весьма ценны в литературном и лингвистическом отношении. Но они как лингвистический источник, к сожалению, использованы в считанных работах.[1] Немаловажный интерес представляет в этом плане специальные и статьи А.М.Сабениной «Статейные списки и их значение для истории русского языка», «Из наблюдений над дипломатической лексикой статейных списков», «Лексика сферы дипломатических отношений в русском языке XVII в. (По материалам статейных списков)».

Статейные списки русских послов и посланников, ездившие с различными поручениями в Среднюю Азию, содержат материал и о политических отношениях, и о событиях в Бухарском и Хивинском ханствах в XVII в. [12]. Исследуемые нами деловые документы свидетельствуют о том, что на всем протяжении рассматриваемого периода между Россией и Средней Азией осуществлялся регулярный обмен посольствами и установлению дипломатических отношений. Из содержания рукописных памятников получаем сведения о внутреннем строе, о быте и нравах, о природных богатствах зарубежных стран. Рукописи статейных списков Ивана Хохлова, Савина Горохова и Анисима Грибова, Бориса и Семена Пазухиных уникальны и по своему текстовому объему. Столбцовая часть памятников насчитывает 88, 64 и 129 листов соответственно.

В статейных списках описывалась дорога к месту назначения, назывались города, через которые приходилось проезжать, перечислялись трудности и лишения, выпавшие на долю посольств. Каждый день пребывания за границей описывался очень тщательно. Изложение данных в дневниковой форме вносило в язык документа и элементы непринужденности, иногда и художественности, что вызывает большой интерес у лингвистов. Посольство Хохлова находилось в Бухаре с конца 1620 по 13 сентября 1622 года, об этом можно найти в самом тексте статейного списка. Подробно описывается состав посольств, например, посольство Пазухиных состоял из толмачей Микиты Медведева и Семена Измайлова, целовальника Симона Иванова, подъячего Афанасия Прошлецова, купца Ивана Савельева и троих стрельцов. Даются сведения о пути следования, о том, что миссия отправилась сухопутным путем через Яик, калмыцкий улус и Хиву, что обратный маршрут шел через Иран и ханства Южного Кавказа (Шемаху и Баку) и дается объяснение почему (из-за того, что казаки в очередной раз ограбили караван хивинского хана, что в отместку хотели задержать Пазухиных в своих владениях).

Между тем статейные списки интересны и как лингвистический источник. Именно статейные списки отчасти являются истоками, из которых мы почерпнули сведения становления общенационального русского языка.

Разнообразная тематика, выходящая далеко за рамки официального отчета, требовала развития средств изложения. Протокольное описание событий уступало место живому повествованию, что находило свое выражение в обилии оборотов прямой и косвенной речи, в дословной передаче посольских бесед, в эмоциональных отступлениях писцов. В статейных списках заключены ценные сведения о языке XVI-XVII вв., о соотношении книжных и народно-разговорных элементов в языке деловой письменности.

Обилие географических названий, собственных имен, названий титулов и должностных лиц, предметно-бытовой лексики (названий тканей, кож, мехов, одежды, головных уборов и др.) в различных фонетических и графических вариантах дает яркое представление об адаптации иноязычных слов в языке XVII-XVIII вв.

Общим для всех статейных списков является их структура, которая обуславливала необходимость использования клише, в соответствии с канцелярской практикой XVII в. [3], состоит из начальной, основной и конечной частей. В начальной части статейных списков излагаются краткие сведения об отправлениях, о посланниках (имя, фамилия), о дате выезда или же приезда посольства и формулируется цель поездки. В исключительных случаях в ней давались справки, имеющие отношение к миссии посольств. Основная часть раскрывает содержание статейного списка. В ней указывается маршрут посольств, описываются быт и нравы, экономическая, политическая и культурная жизнь народов, проживающих на территории Центральной Азии в XVII в.; излагается суть договора – об укреплении дипломатических и торговых отношений Бухарского и Хивинского ханств с Россией; приводятся выдержки из указов, наказов московских правителей, расспросных речей русских пленных, протоколов аудиенций по приему и отпуску русских посланников среднеазиатскими правителями. Кроме того, в ней тщательным образом описывается каждый день пребывания в чужой стране, даются подробные сведения об обратном пути и сообщается дата возвращения. В конечной части (заключительной) статейных списков приводятся: названия даров, предназначенных главам правительства и их приближенным, выданных посланникам; росписи расходов, произведенных во время поездок; перечень посольских товаров и подарков, преподнесенных среднеазиатским правителям.

Рассмотренные нами древнерусские письменные памятники, а именно статейные списки российских посланников XVII в., представляют собой богатый материал для изучения истории становления дипломатических, экономических и культурных отношений между Россией и Средней Азией.

Литература

1. Андреева Л.С. Из наблюдений над словообразованием имен существительных со значением действий в языке дипломатических отчетов XVI–XVII вв. – Целиноград, 1966. – С. 61–63.

2. Веселовский Н.И. Очерк историко-географических сведений о хивинском ханстве от древнейших времен до настоящего. СПб., 1877. – С.364; Ульяницкий В.А. Сношения России с Среднею Азиею и Индиею в XVI-XVII вв. – М., 1889. – С. 62; Жуковский С.В. Сношения России с Бухарой и Хивой за последнее трехсотлетие. – Пг., 1915. – С.215; Преображенский А.А. Из истории сношений Русского государства со Средней Азией в XVII в. (Два посольства торгового человека Анисима Грибова)//Исторические записки. – М., 1951. –Т.36. – С.269-286.

3. Волков С.С. Лексика русских челобитных XVII в. Формуляр, традиционные и стилевые средства. – Изд-во ЛГУ, 1974. – С.31.

4. Каримов И.А. Без исторической памяти нет будущего // Свое будущее мы строим своими руками. – Ташкент: Узбекистан, 1999. – С.128–152.

5. Котков С.И. Лингвистическое источниковедение и история русского языка. – М.: Наука, 1980. – С.10–11.

6. Котков С.И. О совместном издании древнерусских скорописных памятников лингвистами и историками//Лингвистическое источниковедение. – М.: Наука, 1963 – С.8

7. Кулмаматов Д.С. Лингвотекстологическое исследование статейных списков русских посланников в Хиву и Бухару в XVII в. // Восток. 2000. №5. С.32–36.

8. Кулмаматов Д.С. Среднеазиатские дела посольского приказа как источник для истории русского языка: диссертация ... доктора филологических наук: 10.02.01. – Москва, 1995. – 357 с.

9. Обзор посольских книг из фондов-коллекций, хранящихся в ЦГАДА (ныне РГАДА) (конец XV – начало XVIII в.) / Сост. И автор вступит. Статьи Н. М. Рогожин. – М., 1990.

10. Постановление Президента Республики Узбекистан от 24.05.2017 г. № ПП-2995 «О мерах по дальнейшему совершенствованию системы хранения, исследования и пропаганды древних письменных источников».

11. РГАДА, фонд 134, опись 1, 1641 год, дело 2. Данный статейный список посольства Савина Горохова и Анисима Грибова в Хиву и Бухару в 1641 г. Опубликован лингвистами Д.С.Кулмаматовым, И.Г.Добродомовым, Г.Я.Романовой и историком М.П.Лукичевым. – М., 1995.

12. Сабенина А.М. Статейные списки и их значение для истории русского языка. // Русский язык. Источники для его изучения. – М.: Наука. 1971. – С.59-84.

13. <https://ru.wikipedia.org/wiki/>

Д.Л. Хилханов
г. Москва, Россия

ПРОЦЕССЫ ТРАНСКУЛЬТУРАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Аннотация: *Концепция транскulturации постепенно приходит на смену моделям аккультурации и мультикультурализма, при объяснении феноменов и последствий межкультурного взаимодействия. Данная концепция хорошо объясняет «гибридизацию» маркеров культурной и этнической идентичности в современных условиях. Культурная идентичность изменяет свои формы в условиях миграции. Этническая идентичность исторически взаимосвязана с производственными нишами этносов. В современных условиях производственные ниши этносов меняют свое содержание, но сохраняют значение этнических границ.*

Ключевые слова: *этническая идентичность, культурная идентичность, современное общество, производственная ниша, транскulturация*

В современном обществе концепция транскulturации постепенно приходит на смену моделям аккультурации и мультикультурализма, при объяснении феноменов и последствий межкультурного взаимодействия. В большинстве исследований эта теория воспринимается как основной принцип функционирования современных культурных форм в эпоху глобализации [3, с.133].

Данная концепция хорошо объясняет вариативное значение маркеров множественной идентичности в различных социальных и культурных условиях. Так например, понятие этнокультурной идентичности обладает экспланаторной ценностью только будучи разъятым на два исходных компонента: этническую и культурную идентичность. Несмотря на доминирование конструктивистского подхода к этничности в научном дискурсе, «обычные» люди интерпретируют ее в примордиалистском русле. Результаты опроса мигрантов из России и стран Средней Азии в 2016 г. Подчеркнули тот факт, что все опрошенные определяли свою этничность так, как она была дана им с рождения: «я чувствую себя казашкой, потому что я родилась в казахской семье», «Я всегда чувствовала себя буряткой, потому что мои родители буряты, я выросла в бурятской деревне, и я говорю по-бурятски» [4, с.35].

Культурная же идентичность, в отличие от этнической, в принципе подвержена трансформации, и в то же время устойчива. Устойчивости способствует, во-первых, то, что она, безусловно, шире, чем этническая или лингвистическая идентичность, поскольку включает в себя культуру не только своего этноса, но и страны, региона, социальной группы и т.д. и позволяет охватить все аспекты человеческой жизни, включая как духовную

(ценности, традиции, ритуалы), так и материальную культуру (одежда, украшения, еда и т.д.). Во-вторых, культурная идентичность может существовать как в вербальном, так и невербальном измерении. Последнее очень облегчает возможность культурных практик для тех мигрантов, кто не знает языка своего этноса. Тогда диакритиками становятся совершенно различные артефакты материальной культуры (одежда, украшения, еда и т.д.), религия, народные и религиозные праздники, духовные ценности (уважение к старшим и т.д.), соблюдение ритуалов и традиций. При этом вербальная составляющая таких ритуалов неизбежно модифицируется в силу отсутствия регулярной языковой практики на родном языке.

В этих условиях концепция транскulturации позволяет объяснить возникающие в условиях миграции новые «гибридные» проявления культурной идентичности.

С другой стороны, данный термин применим и при анализе современных модификаций самих компонентов этнической идентичности, к которым можно отнести и традиционные способы хозяйствования этносов. Для каждого этноса очень важно, чтобы успешно развивалась главная, определяющая экономику этого народа отрасль хозяйства. Для чукчей, ненцев, эвенков, некоторых других северных народов – это оленеводство, для эскимосов и алеутов – морской зверобойный промысел, для якутов и бурят – скотоводство и т. П.

Этнический состав населения большинства регионов закреплен в специфических производственных укладах, сложившихся на протяжении столетий проживания этносов на данных территориях. Совокупность этих традиционных хозяйственных укладов, непосредственно вплетенных в процесс воспроизводства и повседневную жизнь этносов, и составляет так называемую этническую экономику. В ходе своего развития этносы сформировали конкретные трудовые навыки, деятельностные мотивы, этнические предпочтения отдельных видов труда.

В свою очередь производственный строй оказал и оказывает определяющее влияние на формирование менталитета и специфического отношения к явлениям окружающего мира. Так например, кочевое скотоводство сформировало свою экологическую этику, основанную на бережном отношении к природе.

В регионах проживания коренных народов Сибири и Севера по прежнему сохраняются основные элементы традиционного ведения животноводческого хозяйства, а также комплекса представлений и обрядов, связанных с животноводческой деятельностью. Этому способствует ряд факторов: исторический, природно-климатический, географический.

Особенно ярко взаимосвязь этничности и производственного уклада наблюдается у малых народов Сибири и Севера. Насильственно навязанный им переход к урбанизированному обществу, радикально изменивший традиционный образ жизни, разрушивший национальную обособленность и этническое своеобразие, и стал в конечном счете главной причиной их современных проблем. С аналогичными проблемами столкнулось в 1950-е годы в результате политики терминации индейское население США. Не менее яркий пример – и судьба айнов в Японии.

Вырубка лесов, загрязнение водоемов промышленными отходами, деградация оленьих пастбищ создали реальную угрозу существованию традиционных отраслей хозяйства, а следовательно и самих малочисленных этносов.

Зарубежный и отечественный опыт убедительно свидетельствуют, что народы, традиционное хозяйство которых сохраняет свои определяющие позиции в системе жизнеобеспечения, лучше сохраняют и все другие элементы традиционной культуры – язык, пищу, средства передвижения, особенности семейно-брачных отношений, хозяйственно-бытовой уклад и др.

В результате проведенного корреляционного и факторного анализа было выявлено наличие в конце XIX века, в Забайкалье, выраженной производственной специализации и ее прямой связи с сословными и этническими различиями, т.е. полного совпадения двух стратификационных систем: этнической (буряты/русские) и социальной

(скотоводы/земледельцы). Исходя из часто применяемого отечественными и зарубежными исследователями для характеристики положения этноса в социальном пространстве термина «ниша», в нашем исследовании мы применяли понятие производственной ниши этноса, которая определяла весь распорядок жизни и набор культурных ценностей и норм у простого человека на протяжении веков. Соответственно, именно производственная ниша в значительной степени детерминировала отличительные культурные и психологические характеристики членов этнической группы [5].

Четкая взаимосвязь этничности и сословия, с одной стороны, и сословия и производственной ниши, с другой стороны, позволяет нам сделать вывод о том, что одним из основных маркеров этнической идентичности для коренных этносов Сибири и Севера является производственный или хозяйственный уклад, который определял формирование менталитета и специфического отношения к явлениям окружающего мира.

В течение XX века революционные процессы социокультурной модернизации затронули и крестьянство, и кочевников. Целенаправленная политика «коренизации» и индустриализации в СССР, несомненно, кардинально изменила социальное и экономическое окружение этноса. В ходе ломки традиционных устоев городские представители бурятского этноса выработали определенную стратегию социальной мобильности.

На современном этапе модернизации полиэтничного общества производственная ниша, несомненно, подвергается изменениям, но при этом сохраняет у каждого этноса свои отличительные особенности. Явление этнической конкуренции за использование природных ресурсов сменилось, различиями в профессиональной занятости, что обуславливается психологическими особенностями этносов, сформировавшимися за длительный период обитания в определенной производственной нише.

По итогам исследования в Республике Бурятия в 2002-2006 гг, мы можем наблюдать достаточно четкую производственную специализацию этнических групп в сельских районах республики. Бурятское население демонстрирует четкую тенденцию к занятости в сфере сельского хозяйства и характеризуется более слабым развитием промышленности и бытовых услуг. Русское население показывает преимущественно промышленную специализацию и характеризуется наличием развитого производственного потенциала, значительным объемом промышленной продукции и более высоким уровнем развития бытовых услуг.

Данные всероссийской переписи населения 2002 показывали, что основная часть русского населения в Республике Бурятия трудится в обрабатывающей промышленности (137 человек из 1000), в торговле (118), в госуправлении и обороне (106), в образовании (103). Буряты заняты в сфере образования (203), торговли (119), госуправления и обороны (117), здравоохранения (116) и сельского хозяйства, охоты и лесоводства (102) [1].

На наш взгляд, в двадцатом веке у бурят, мы наблюдаем, изменение содержания самой производственной ниши. В условиях модернизации, наличия ограничений городской и индустриальной жизни произошла корректировка этнической границы. Существующие различия в тенденциях выбора профессий у русских и бурят доказывают тот факт, что этнические границы, несмотря на глобализационные/модернизационные процессы, по-прежнему, взаимосвязаны с определенной производственной нишей, как с ее традиционной формой производственного уклада, так и с абсолютно новыми профессиональными занятиями. Таким образом, этническая идентичность бурятского и русского населения явно проявляется в социально-экономической сфере.

В XXI веке современные процессы развития этносов Сибири и Севера продолжают изменять содержание производственных ниш, в том числе в области неформальных практик природопользования или «вынужденного браконьерства» [2]. Процесс «гибридизации» производственных ниш является еще одним проявлением принципа транскультурации в современных условиях модернизации.

Литература

1. Баинова Д.С. Национальный состав населения Республики Бурятия // Путь предков. – 2006. -№15.- 12 с.
2. Клоков К. Б. Между государством и рынком: неформальные практики природопользования в сибирских селах // Этнография.-2020.-№1 (7).-С.142-165
3. Глостанова М.В. Транскультурация как модель социокультурной динамики и проблема множественной идентификации // Вопросы социальной теории. – 2011.- Том 5. – С.126-149
4. Хилханова Э.В., Хилханов Д.Л. Этнокультурная идентичность мигрантов из восточных регионов бывшего СССР в свете теории «столкновения культур» // Вестник РУДН. Полилингвильность и транскультурные практики. – 2020.- Т. 17.- № 1.- С. 31-38. – DOI 10.22363/2618-897X-2020- 17-1-31-38
5. Хилханов Д. Л. Этническая идентичность: роль хозяйственно-экономических и культурно-языковых факторов: Автореф. Дис. Докт. Социол. Наук. – Улан-Удэ, 2007. – 44 с.

Ч. Мөнхбаяр
г. Ховд, Монголия,
А.А.Ковалев
г. Москва, Россия

ХАР ЧУЛУУТ 1-ИЙН ХҮРЛИЙН ТҮРҮҮ ҮЕИЙН ТАХИЛГА ОРШУУЛГЫН БАЙГУУЛАМЖИЙН АРХЕОЛОГИЙН МАЛТЛАГА, СУДАЛГАА

2019 онд ХИС, ОХУ-ын Рерихын гэр музей-хүрээлэнгийн хамтарсан Буянтын археологийн экспедицийн Төв Азийн судалгааны анги «Монгол Алтайн эртний соёлын иж бүрэн хээрийн шинжилгээ (Алтай Таван богдын байгалийн цогцолбор газрын нутгийн жишээн дээр)» сэдэвт ажлын хүрээнд Баян-Өлгий аймгийн Улаанхус сумын нутагт явуулсан археологийн малтлага судалгааны ажлын нэг хэсэг Хар чулуут 1 чемурчек цогцолборын талаарх судалгааны талаар уг илтгэлээр танилцуулж байна.

Хар чулуут 1 (малтлагын нийт талбай 580 м²). Дурсгалын газар зүйн байршил – ХӨ. 48°31,66', ЗУ. 88°52,16', ДТД 2190 м. Чемурчек соёлд холбогдох тахилгын цогцолбор Хар чулуут 1 (МЭӨ 2600-2500 он) Ховд голын цутгал Годон голын баруун (хойт) эрэгт оршино (Монгол улс, Баян-Өлгий аймаг, Улаанхус сум). 2015 онд уг цогцолбор дурсгалын зүүн талын байгууламжийг тус сургууль Санкт-Петербургийн Рерихын гэр музей-хүрээлэнтэй хамтран Ч.Мөнхбаяр, А.А.Ковалевын удирдлаган дор зохион байгуулсан хээрийн шинжилгээний ангийн хүрээнд судласан болно.

Уг дурсгалаас гарсан хадны сүг зураг бүхий хавтан чулууд болон малтлагын үр дүн [4; 9; 11], хүний дүрт чулуун онго [7], хавтан чулуун дээрх тэрэгний зургийн дүрслэл, радиокарбонь он цаг тогтоосон судалгаа [10], зарим чемурчек тахилга оршуулгын цогцолборын тархалт, дүрслэлийн онцлог, харьцуулсан судалгаа [1], төрж байгаа эмэгтэй хүний дүрслэл [8] зэргийн талаар бид өмнө нийтлэж байсан билээ. Урьд нь Монгол Алтай дахь Хар чулуут чемурчек цогцолборын хавтан чулууны судалгааны талаар зарим судлаачид бүтээлдээ ишлэн [15], нөгөө хэсэг нь өөрсдийн олж илрүүлсэн Цагаан эрэг-1 хадны зосон зурагтай харьцуулах дурсгал Хуурай салааны ам чемурчек булшны хавтан чулуун дээр зосоор зурагдсан байдаг талаар [2] ишлэсэн ч өмнө нь хийгдсэн судалгааг орхигдуулан [6; 13], зарим судлаачид хэмцэг/чемурчек хадны зургийн судалгааг өөрсдөө эхлүүлсэн [14] мэтээр өмнөх судалгааг орхигдуулан [3; 12] судлаачийн ёс зүйгүй, уг судалгаагаар дам судалгааны нэр хүндээ өсгөх, сэдэв өмчлөх явуургүй үйлдэл гарган, уг дурсгалыг Хар чулуутын гүүр нэрээр нэрлэсэн судалгаа эдүгээ өрнөж байна.

Хар чулуут 1 цогцолборын байгууламжийн онцлог нь дөрвөлжин тавцант чулуун байгууламжийг гадна талаар нь хадны сүг зураг сийлбэрлэсэн хавтан чулуугаар хүрээлсэнд

оршино. Бүх хавтан чулуу хүн, амьтан болон тамга тэмдэг бүхий дүрслэлтэй. 2015 оны малтлагаар дээрээ хадны зураг бүхий 200 гаруй хавтан чулуу илэрсэн нь эдүгээ Ховд их сургуульд зөөвөрлөгдөн хадгалагдаж байна.

2019 оны археологийн малтлагын гол зорилго бол дурсгалыг бүхий л талбайгаар малтан бүрэн судлахад чиглэлээ. Үндсэн малтлага 1 нь 15х28 м (хэсэгчилсэн зүсэлтийн зургаас үзнэ үү, зур. 2) (судласан талбай – 380 м².) байгууламжийн баруун хэсэгт орших урьд нь малтан шинжлээгүй хадны сүг зураг бүхий хавтанг хүрээгээр нь босгож, дээр нь шидсэн гадна болон байгууламжийн доторх талбайг хамрав. Малтлагын эхний шатанд байгууламжийн байгуулалт бүхий талбайн өнгөн хөрсний цэвэрлэгээг хийх явдал байв. Түүний дараа байгууламжийг дээрээс нь гэрэл зургаар баримтжуулах ажил хийгдэв (зур. 2, 3). Малтлагын хоёр дахь шатанд чулуун байгууламжийн дараас чулууг хуулан авч цэвэрлэх явдал байлаа (зур. 4). Гуравдахь шатанд байгууламжийн бүтцийг харуулсан үндсэн бүрдэл хэсэг болсон чулуун байгууламж буюу дүрслэл бүхий 250 ширхэг хавтан чулуу болон хавтан чулууны хагархайг баримтжуулах ажил байлаа. 2019 оны малтлагаар гарсан бүх хавтан чулуу эдүгээ Ховд их сургуулийн Түүх, нийгмийн ухааны тэнхимийн сан хөмрөг, Ховд их сургуулийн музейд шилжин хадгалагдаж байна.

2019 оны малтлагын явцад баруун талын байгууламжийн хүрээний хавиргалан босгосон хавтан чулуу газрын гүнд 0,5 м хүртэл суулгагдаж чулуугаар жигжигдэн дарагдсан байдалтай байрласан байв. Хүрээний хавтан чулуу хугарч хагарсан байдалтай байгууламжийн баруун хойт болон баруун урд хэсэгт завсар нь модны нүүрс хийсэн байдалтай чулуугаар дарагдсан байлаа (зур. 5). Хадны сүг зураг бүхий хэд хэдэн хавтан чулууны хагархай байгууламжийн баруун талд тавигдсан байв (зур. 7). Малтлагын талбайн зүүн урд хэсэгт баруун талын хавиргалан босгосон хананы дагуу эртний газрын уугуул хөрсөн дээр нэгээс гурван давхар үе бүхий дөрвөлжин чулуун гортиг хэлбэрийн байгууламж хийгдсэн байдалтай оршиж байв (зур. 4). Дараагаар нь байгууламжийн дотор талд дарсан чулуу болон чулууны хагархай, том баргил чулууд 1 м өндөртэй тавигдсан нь тодорхой болов. Байгууламжийн баруун урд талын далан 4х3 м хэмжээтэй, урт тал нь хойноос-урд зүг хандсан байдалтай орших ажээ. Уг байгууламжийн дотор талын газрын гүн ойролцоогоор 2 м байх бөгөөд дотороос нь малын яс илрэв.

2015 онд малтлагын урд болон хойт хэсгийг дагуулан хоёр газар малтлага явуулсан билээ (хойт талын малтлагын талбай – ойролцоогоор 60 м², урд талын малтлага – ойролцоогоор 140 м².) (зур. 8, 9). Судалгааны гол зорилго нь – нүхэн дэх хавтангийн хэлтэрхийнүүд, дүрслэл бүхий хавтан чулууны хэсгүүд болон хэвтүүлэн тавьсан байгууламжийн барилгын материалыг илрүүлэх явдал байлаа. Урд хэсгийн талбай дахь ажлын явцад хавтангийн хагархайг хийсэн 6 ширхэг нүх (зур. 10, 11) болон 50 гаруй дүрслэл бүхий чулууны хагархайг илрүүлэв. Тэдгээрийн дунд тахилгын байгууламжид урьд хийгдсэн, дараа нь төмрийн түрүү үеийн булшны дараас чулууны даланг үйлдэхэд ашигласан хавтан чулууны хэсгүүд олдлоо. Малтлагыг бүрэн дуусгасаны дараа байгууламжийг анхны хэв байдалд эрт цагт сүүтгэгдсэн хэсгийг сэлбэн хүрээг босгон орууллаа (зур. 12).

Уг дурсгалаас гарсан хавтан чулуудаар Ховд их сургуулийн 40 жилийн ойг угтан «Монгол-Оросын археологчид Их Алтайд өнгөт төмөрлөгийн эрин үеийг нээсэн нь: 15 жилийн хамтын ажиллагаа (2019.05.17–10.20)» сэдэвт археологийн үзэсгэлэн (зур. 13)-г Ховд аймгийн музейн Өв соёлын хүрээлэнд эдүгээ хүртэл олон түмэнд нээж үзүүлж байна [5]. Цаашид бид бүхэн уг цогцолборын малтлага болон хавтан чулууны зургийн судалгааны үр дүнг “Древнейшие европейцы в сердце Азии: чемурчекский культурный феномен” цуврал бүтээлийн III боть болгон нийтлэхээр завдаж байна.

Хар чулуут 1 (исследованная площадь 580 кв. м.). Координаты геометрического центра сооружения – 48°31,66′ северной широты, 88°52,16′ восточной долготы, высота 2190 м. Чемурчекский ритуальный комплекс Хар чулуут 1 (2600-2500 гг. до н.э.) расположен на правом (северном) берегу реки Годон-гол, притока реки Кобдо (Ховд) (Уланхус сомон Баян-Ульги аймака Монголии). В 2015 году восточная часть комплекса была раскопана

экспедицией Санкт-Петербургского Музея-института семьи Рерихов. Отличительной особенностью сооружения является то, что все плиты ограды и часть плит в насыпи были украшены петроглифами, изображающими антропоморфные существа, животных и знаки. Более 200 плит и обломков с рисунками из раскопок 2015 года были переданы на хранение в музей Ховд университета.

В ходе раскопок 2019 года была поставлена задача полного исследования всей площади комплекса. Основной раскоп 1 размерами 15x28 м (с прирезками) (исследованная площадь – 380 кв. м.) охватил неисследованную ранее часть западной постройки и территорию вне ограды, на которой располагались обломки развалившихся плит с рисунками. На первом этапе раскопок была проведена тщательная зачистка конструкций, затем была проведена ортофотосъемка поверхности (рис. 2, 3). На втором этапе каменная кладка была разобрана и были зачищены все каменные конструкции, которые были ей перекрыты (рис. 4). На третьем этапе конструкции при необходимости их доследования разбирались, в ходе чего были обнаружены около 250 плит и обломков с изображениями. Все находки из раскопок 2019 года были переданы в музей Ховд университета.

В ходе раскопок 2019 года установлено, что западная часть ограды сооружена из вертикальных каменных плит, погруженных в траншею глубиной до 0,5 м и укрепленных каменной забутовкой. Обломки плит ограды, подвергшихся разрушению, были прикопаны извне ограды в северо-западном и юго-западном ее углах (рис. 5). Ряд обломков с изображениями был уложен с западной стороны ограды (рис. 7). В юго-восточной части раскопа, а также вдоль западной стенки ограды с севера на уровне древнего горизонта были устроены подпрямоугольные выкладки из каменных плит в один-три слоя (рис. 4). Затем пространство внутри ограды было заполнено обломками камня и валунами на высоту около 1 м. В юго-западном углу сооружения в насыпь была впущена яма размерами в плане около 4x3 м, ориентированная длинной осью по линии север-юг. На дне этой ямы, на глубине около 2 м, были обнаружены кости животных.

Два раскопа были заложены вдоль северного и южного края раскопа 2015 года (северный раскоп – около 60 кв. м, южный раскоп – около 140 кв. м.) (рис. 8, 9). Цель этих исследований – выявление обломков плит с изображениями и ям с обломками плит, уложенных строителями комплекса. В ходе работ на южном раскопе были выявлены 6 ям с уложенными обломками плит (рис. 10, 11) и более 50 обломков камней с изображениями, в том числе в засыпке кургана раннего железного века, построенного из камней исследуемого ритуального сооружения.

После окончания раскопок памятник был полностью рекультивирован, часть разрушенных в древности участков ограды восстановлена (рис. 12).

Ном зүй

1. Alexey A. Kovalev Chemurchek (qie'muerqieke) rectangular stone enclosures with pictured fences in the headstream of Khovd river // Древние культуры Монголии, Байкальской Сибири и северного Китая: Материалы VIII Международной научной конференции. Том 1. Пэкин, 2019.

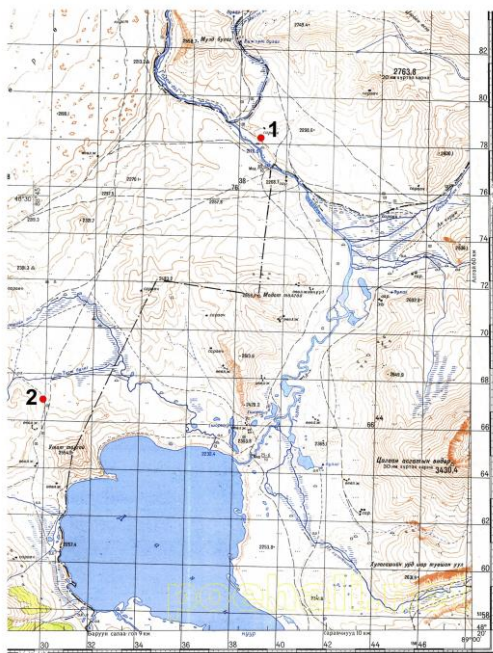
2. Батболд Н., Молодин В.И., Черемисин Д.В., Ненахова Ю.А. Монгол-Оросын хамтарсан хадны зураг судлах ангийн хайгуул судалгааны урьдчилсан үр дүн // Монголын археологи – 2019 эрдэм шинжилгээний хурлын эмхтгэл (2019 оны 12 дугаар сарын 20-21). УБ., 2019. Т. 190–199.

3. Ковалев А.А. Древнейшие статуи чемурчека и прилегающих территорий. СПб., 2012. 160 с.

4. Ковалев А.А., Мунхбаяр Ч. Чемурчекский ритуальный комплекс Хар чулуут 1 в истоках реки Ховд (Кобдо) (Предварительное сообщение) // Древнейшие европейцы в сердце Азии: чемурчекский культурный феномен. Часть II. Результаты исследований в центральной части Монгольского Алтая и в истоках Кобдо; памятники Синьцзяна и окраинных земель / Составитель и научный редактор А.А. Ковалев — СПб.: МИСР, 2015. С. 155–214;

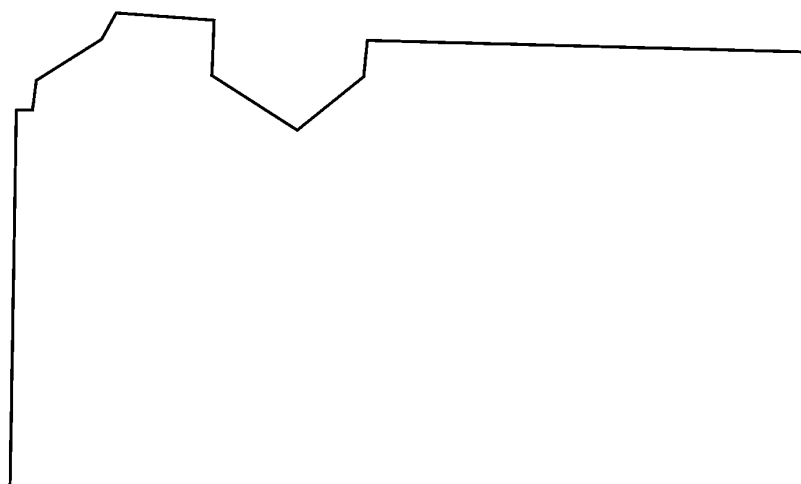
5. «Монгол-Оросын археологчид Их Алтайд өнгөт төмөрлөгийн эрин үеийг нээсэн нь: 15 жилийн хамтын ажиллагаа (2019.05.17–10.20)» сэдэвт археологийн үзэсгэлэнгийн танилцуулга. Эрхэлсэн Ч.Мөнхбаяр, А.А.Ковалев, Б.Сүхбаатар. Ховд, 2019. 24 т.
6. Мөнхбаяр Ч. Хуурай салааны амны I чемурчек булшны судалгааны эхний үр дүн хийгээс // Acta Historica. Т. XI. F. 2. УБ. 2010. Т. 11–25;
7. Мөнхбаяр Ч., Ковалев А. А. Хар чулуут I чемурчек цогцолборын хүний дүрт чулуун онгоны тухай // Древние культуры Монголии, Байкальской Сибири и северного Китая: Материалы VII Международной научной конференции Красноярск, 3–7 октября 2016 г. Том 1. Красноярск СФУ. 2016. С. 247–258.
8. Мөнхбаяр Ч., Ковалев А.А. Хар чулуут I чемурчек оршуулга-тахилгын цогцолборын төрж буй эмэгтэйн дүрслэл // Нүүдэлчдийн өв соёл. УБ., 2020. Том. XXI-II. Fasc. 2. Т. 17–23.
9. Мөнхбаяр Ч., Ковалев А.А. Ховд их сургууль, Төв Азийн археологийн шинжилгээ экспедицийн сүүлийн 5 жилийн археологийн хайгуул, малтлага судалгааны үр дүн // Природные условия, история и культура западной Монголии и сопредельных регионов. Тезисы докладов XIV международной научной конференций (18-19 сентября, 2019, г. Ховд). Том 2. Ховд, 2019. С. 121–129;
10. Мөнхбаяр Ч., Ковалев А.А., Буян-Орших Ц. Хар чулуут I Чемурчек булшны дараас чулуун дахь тэрэгний зургийн дүрслэл // Journal of the archaeology, history and culture. Journal of Ulaanbaatar state university Mongolia. Vol. 14(13), F.4. УБ., 2018. Т. 28–47.
11. Мөнхбаяр Ч., Ковалев А.А., Буян-Орших Ц., Сүхбаатар Б., Мөнхбат Ц. Монгол–Оросын хамтарсан хээрийн шинжилгээний ангийн Баян-Өлгий аймгийн Улаанхус сумын нутаг Хар чулуут, Чулуут булагийн археологийн дурсгалын судалгаа // Монголын археологи – 2019 эрдэм шинжилгээний хурлын эмхтгэл (2019 оны 12 дугаар сарын 20-21). УБ., 2019. Т. 176–189.
12. Мунхбаяр Ч. Погребально-поминальные комплексы Монгольского Алтая периода ранней бронзы: дисс. ... канд. ист. наук. Барнаул.: АГУ, 2013. 425 с. // Библиотека АГУ, ф. Наук.
13. Мунхбаяр Ч. Результаты раскопок в 2010 г. Кургана эпохи бронзы в Западной Монголии // История и культура народов Юго-Западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай): материалы. междунар. науч. прак. конф. (Горно-Алтайск, 24-27 мая 2011 г.). Горно-Алтайск., 2011. С. 208–213.
14. Төрбат Ц., Батболд Н., Өмирбек Б., Бемманн Я. Хэмцэгийн хадны зургийн судалгааны ангийн 2019 оны хээрийн шинжилгээний урьдчилсан үр дүн // Монголын археологи – 2019 эрдэм шинжилгээний хурлын эмхтгэл (2019 оны 12 дугаар сарын 20-21). УБ., 2019. Т. 375–382.
15. Esther Jacobson-Tepfer, Gary Tepfer. (2019). The Life of Two Valleys in the Bronze Age. Rock Art in the Altai Mountains of Mongolia. Esther Jacobson-Tepfer With Photography by Gary Tepfer. Luminare Press. 329 pp., P. 315, 323.

ХАВСРАЛТ ЗУРАГ

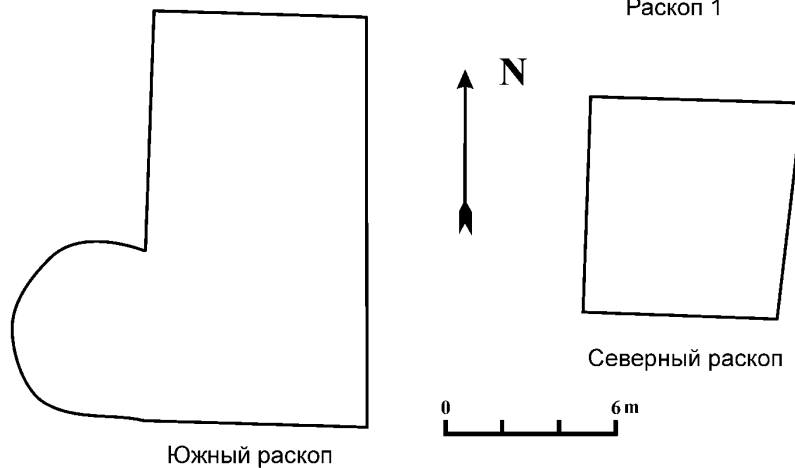


1 - Хар чулуут
2 - Таст булаг

Зур. 1. Хар чулуут болон Чулуут булаг цогцолборын байршил М1:100000 хэмжээтэй газрын зурагт



Раскоп 1



Зур. 2. Хар чулуут 1 тахилгын цогцолборын малтлагын талбай болон түүний схемыг харуулсан гар зураг



Зур. 3. Хар чулуут 1 цогцолбор. Малтлага 1. Судалгааны эхний шат.



Зур. 4. Хар чулуут 1 цогцолбор. Малтлага 1. Судалгааны хоёрдугаар шат.



Зур. 5. Хар чулуут 1 цогцолбор. Малтлага 1. Байгууламжийн баруун хойт хэсэг дэх хавтан чулуун дараас.



Зур. 6. Хар чулуут 1 цогцолбор. Малтлага 1. Нүх.



Зур. 7. Хар чулуут 1 цогцолбор. Байгууламжийн баруун хананы хажуу дахь дүрслэл бүхий чулуу.



Зур. 8. Хар чулуут 1 цогцолбор. Урд талын малтлагын хэсэг.



Зур. 9. Хар чулуут 1 цогцолбор. Хойт талын хэсэг дэх малтлага.



Зур. 10. Хар чулуут 1 цогцолбор. Урд талын хэсэг дэх I хавтан чулуу бүхий дараас.



Зур. 11. Хар чулуут 1 цогцолбор. Урд талын хэсэг дэх II хавтан чулуу бүхий дараас.



Зур. 12. Хар чулуут 1 цогцолбор. Сэргээн зассан байдал.



Зур. 13. Ховд аймгийн Музейн Өв соёлын хүрээлэнд «Монгол-Оросын археологчид Их Алтайд өнгөт төмөрлөгийн эрин үеийг нээсэн нь: 15 жилийн хамтын ажиллагаа (2019.05.17–10.20)» сэдэвт археологийн үзэсгэлэн

Е.А. Шкурская, Э.Б. Манджиева
г. Элиста, Россия

ПИЩЕВЫЕ СИМВОЛЫ РУССКОЙ И КАЛМЫЦКОЙ КУЛЬТУРЫ КАК ЗНАКИ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ЭТНОСА

Аннотация: В статье рассматриваются пищевые символы русской и калмыцкой культуры хлеб, соль, чай, джомба, которые являются медиаторами церемоний прощания и встречи, действуют как сигналы, регулирующие коммуникативное поведение человека, выполняют ритуальную, интегративную, коммуникативную, консолидирующую функции.

Ключевые слова: пищевые символы, культура, ценность, коммуникативное поведение, хлеб, соль, джомба, чай.

Пища – первооснова жизни человека, без которой невозможно человеческое существование. Помимо базовой потребности человека к насыщению, процесс принятия пищи является концентратом культурных смыслов, посредством которых человек отождествляет себя с тем или иным обществом. Пища может выступать как биологическое насыщение организма, с одной стороны, и как культурная ценность, способствующая приобщению к традиции, принятой в обществе, с другой.

В русской и калмыцкой культуре этнически маркированными пищевыми продуктами являются хлеб, соль, чай, джомба, они эксплицируют признаки сакральности, носят обрядовый и ритуальный характер, служат этнокультурным ценностным эталоном.

Наиболее устойчивыми традициями, связанными с хлебной пищевой символикой в русской культуре, являются проводы-встречи дорогого гостя, а также календарные празднества по случаю, во время которых устраиваются пышные застолья, сопровождаемые обильной трапезой. В результате витальные пищевые символы культуры «хлеб-соль» выступают как сигналы, регулирующие коммуникативное поведение человека.

Отъезд человека сопровождался традицией прощания в кругу семьи за столом. Женщины приходили на проводы и приносили с собой хлеб и пироги домашней выпечки. Устраивались обильные трапезы, сопровождавшиеся угощением. Уходящий отщипывал кусочек хлеба, лежащего на столе, либо ему отрезали с собой ломоть, произнося благопожелания и просьбы не забывать о родном доме. Напутственные благопожелания сводились к благословению дальней дороги, прощению вольных и невольных обид, а также просьбе не забывать родной очаг. Кусочек хлеба путник хранил у себя рядом с нательным крестом до самого возвращения на родину.

Хлеб символизировал связь с домом, выступал оберегом в дороге и выполнял как охранительную, так и интегративную функцию. Подобной защитной силой дома являлась соль: «Ты как пойдешь в путь-дорогу-то, так возьми соль и хлеб: на соль да на хлеб никто зло не думает» [7, с. 110]. Символика хлеба и соли в обрядах прощания могла и разделяться. Хлеб (каравай, сушки) символизировал связь с домом, а соль – противостояние враждебным силам дороги. Также интегративное значение хлеба-соли реализовывалось в обрядах поиска потерявшихся детей.

Таким образом, такие пищевые символы русской культуры, как хлеб и соль, выполняли ряд коммуникативных функций при обряде прощания: связь с домом, близкими людьми, оставшимися на чужбине; противостояние силам разъединения; защита от чужого, дорожного, опасного.

Иллюстративным примером пищевой символики является традиция хлебосољства на Руси: гостя радушно встречали хлебом с солью, при встрече хозяева кланялись, провожали гостя в дом, старались окружить заботой и вниманием. Обед проходил по строгим правилам. Продолжая тему хлеба и соли, хозяин подносил всем сидящим за столом по куску посыпанного солью хлебushка. В центр стола ставилась большая тарелка с самыми вкусными кусками, тем гостям, кому хозяин был особенно рад, он накладывал еду из этой специально предназначенной емкости. Помимо пожелания счастья, добра и мира, коммуникативное значение хлебосољства сводилось к: утверждению власти хозяина, готовности гостя ее принять: «Что поставят, то и кушай, а хозяина в доме слушай», «Чье кушаю, того и слушаю» [3, с. 305]; блокированию агрессии: «Просим не прогневаться», «Чем бог послал», «Сердись, бранись, дерись, а за хлебом-солью сходишь», «Ешь пирог с грибами, а язык держи за зубами» [3, с. 101]; статусной идентификации гостя: «Изведен друг, куль соли вместе съевши»; этически-оценочном маркировании: «Без хлеба, без соли худая беседа», «Без обеда не красна беседа»; «Беседа без хлеба ни пригожа ни угожа» [3, с. 39].

Посредством ритуализованного принятия пищи пришелец познавал новое место, физически приобщаясь к нему. На Руси гостям предназначалось самое важное место в избе – красный угол, который располагался по диагонали от печи. Красный – значит, красивый, торжественный, в этом углу стояли иконы, молитвенные книги, совершались различные обряды.

Также сдвоенная лингвокультурема «хлеб-соль» являлась символом гостеприимства в русском гостевом этикете, традиционной формулой приветствия и приобщения к пространству дома (столу, очагу):

– Хлеб да соль! – говорит русский человек, приветствуя сидящих за столом.

– Хлеба кушать! – отвечают ему, то есть «милости просим, садись с нами и ешь» [4, с. 5].

Расширительная формула гостеприимства в русской культуре «хлеба-соли откусать» аккумулирует идею приобщения к главным пищевым ценностям: хлебу как первооснове жизни и соли – доминанте человеческого бытия (ср. русское выражение «соль земли», т.е. самое ценное, самое важное).

Напитки также являлись важной составляющей церемоний встреч и прощаний. На Руси вид напитка, предназначаемого пришельцу, зависел от статуса гостя и ситуации.

Самым простым видом подношения являлась вода, нельзя было отказать страннику в просьбе утолить жажду. В символическом плане подношение воды путнику являлось

прологом к дальнейшему общению, возможному продвижению незнакомца в пространство дома.

Дорогих, желанных гостей угощали горячительными напитками. Это могли быть пиво, водка, чай. Пищевая символика горячительных напитков сводилась к приобщению гостя к домашнему очагу, гостеприимству, возможности дать согреться с дороги. В таком случае горячительные напитки выполняли дополнительные коммуникативные функции: являлись средством консолидации гостя и хозяина (чашка по кругу), создавали веселящий эффект (обычай давать штрафную рюмку), блокировали страх: «Пей – не робей», снимали коммуникативные барьеры: «Пьяного речи – трезвого мысли», выявляли скрытую структуру общества.

Принцип дифференциации напитков являлся способом маркирования статуса пришельца. Чем крепче напиток, тем дороже гость. В таком случае крепкие напитки устанавливали отношение власти (хозяин-гость), демонстрировали доверие к хозяину (согласие со стороны гостя выпить в чужом доме), а также являлись гендерным маркером: хлебные блюда ассоциировались с радушием хозяйки, а горячительные – с гостеприимством хозяина.

В русской этикетной формуле чайной трапезы маркировались пожелания здоровья, благополучия, божьей помощи. Для желанного гостя, когда бы он ни пришел, ставили самовар, гости рассаживались за столом в строгой иерархии, по старшинству. Под образами сидели самые почитаемые гости или глава семьи с женой. Чашку принято было передавать двумя руками с улыбкой и пожеланием: «На здоровье!», Принимая чай, полагалось отвечать: «Спаси Бог вас» или «Благо дарю вам».

Интересна пищевая символика в монгольском мире. Чингис-хан в дошедших фрагментах «Джакса» «запретил своему народу есть из рук другого, пока представляющий сначала не вкусит сам от предлагаемого, хотя бы он был князь (эмир), а получающий пленник; он запретил им есть что бы то ни было в присутствии другого, не пригласив его принять участие в еде; он запретил насыщаться одному более товарищей и шагать через огонь трапезный и через блюдо, на котором едят» [6, с. 220]. Таким образом, в монгольской культуре регламентация коммуникативных стратегий посредством пищи связана с демонстрацией доверия, гостеприимства и уважения к очагу и трапезному блюду.

Если в русской культуре коммуникативный вектор направлен от хозяина к гостю и пищевая символика проявляется в утверждении власти хозяина, то в калмыцкой культуре наблюдается обратный процесс: от гостя к хозяину, ритуализация процесса угощения связана с демонстрацией гостеприимства и добрых намерений (гость – главный, лучшая пища гостю).

Неотъемлемой частью национальной культуры калмыков является молочный чай. Г.М. Боваева указывает на компонент сакральности, присутствующий в чайной церемонии калмыков. Если для русскоязычного этноса чаепитие связано с коммуникативной ценностью, то для калмыцкого народа чай (джомба) является выразительной формой гостеприимства со сложившейся церемонией, его употребление строго ритуализовано [1, с. 19].

В традиционном калмыцком обществе чаепитие – это исторически сложившаяся церемония, способ приема и провода гостей. Чай для калмыков – «это не просто пища, это скорее священный напиток, рецепт которого, по преданию, подарен калмыцкому народу божествами» [5, с. 173].

Чайная традиция калмыцкого народа связана с отправлением в путь: перед тем как отправиться в дальнюю дорогу, уезжающему дают выпить белый чай, этот обычай «открывает» путь. Далее уезжающий перешагивает порог правой ногой (так как порог символизировал границу миров «свой-чужой», на него нельзя было садиться, вставать ногами, разговаривать или передавать что-либо) [2, с. 41]. Правая сторона в калмыцкой культуре сакральна, поэтому надо было сделать три шага направо, а потом повернуть в нужном направлении.

Перед отправлением обязательно произносились заговорные тексты «на хорошую дорогу», которые в фольклорной традиции калмыков именуется «хаалһин йөрэл, идея белой дороги вмещает в себя понятия счастливой, достойной жизни, благих дел и помыслов, удачи.

И гостям, и людям с дороги, и голодным, независимо от общественного, материального положения, пола, возраста и национальности, калмыки, в первую очередь подавали, чай (Цэ шиңгн болв чигн, идәнэ дееж болдг – Хотя чай и жидкий, он первое угощение; Цэ – хотын дееж – Чай – значительнее всех блюд). Иногда чай заменял и саму пищу. Его пили из пиалы, часто вместе с лепешкой.

Традиционно ранним утром джомбу готовит старшая женщина в семье, чаще всего ээж (бабушка). Считалось, что порция утреннего чая (өрүни цэ) принесет удачу и спорость в делах: если выпьешь утренний чай, то дела исполнятся: Өрүни цэ ууһад һархла, керг күцдг (Если выпьешь утренний чай, дела исполнятся).

По калмыцким обычаям первая пиала (дееж) ставится на краю столика или к алтарю как подношение Богу (Бурхн), а спустя некоторое время позволяли выпить или сыну, или старшему мужчине в семье.

Затем свежесваренный чай подается (обязательно двумя руками) в знак уважения, гостеприимства, доверия и мира гостю(-ям), старшему мужчине, а уже потом – остальным членам семьи, родственникам, друзьям и знакомым.

Нельзя наполнять пиалы доплна, чтобы чай не расплескался, потому что пролить его считается большим грехом. Ритуал подношения варьировался в зависимости от статуса пришельца. Равного по социальному положению встречала хозяйка дома или кто-то из младших членов семьи, хозяин дома совершал ритуал подношения чая, если гость был духовным лицом или государственным чиновником.

Первыми чай пили мужчины и только потом – женщины, однако этот обычай в настоящее время соблюдается не всеми калмыками.

Если в русской культуре табуированным считалось бранное слово, произнесенное за столом во время принятия пищи (ср. не за хлебом-солью будет сказано), то для калмыцкого народа ряд запретов был связан с нарушением регламентированных действий во время ритуала подношения чая. Так, движения, совершаемые во время приготовления чая, должны осуществляться слева направо, по ходу солнца (отражение солярного культа в жизни кочевого народа); пиала, в которой подносился чай, должна быть полной; нельзя было пролить напиток во время ритуала угощения, если такое случалось, следовало было вновь наполнить чашу до краев, чтобы не ушло счастье, посуда, предназначенная для гостя, должна быть качественной, без отломленных краев, принимающий подношение должен был взять пиалу обеими руками, безымянным пальцем правой руки совершить ритуал кропления и произнести благопожелания напитку, хозяину дома и его семье. Выпив чай, гость должен был вернуть хозяину пустую посуду, запрещалось переворачивать пиалу вверх дном, расценивалось как проклятие.

Хлеб-соль, чай и джомба в русской и калмыцкой культуре соответственно являются медиаторами церемоний прощания и встречи. Проводы хлебом-солью в русской культуре перед дальней дорогой выполняют интегративную функцию связи с домом, очагом, защищенным пространством, хлеб также является оберегом, способствующим противостоянию силам зла на чужбине. Для оседлого самосознания русского народа доминирующей становится идея связи с домом и близкими.

В калмыцкой культуре проводы в дальнюю дорогу сопровождаются ритуалом чаепития и произнесением благопожелания, открывающего дальний путь.

Встреча гостя в русской культуре сопровождается подношением хлеба и соли, посредством этого ритуального действия выполняется коммуникативная функция установления отношений гость-хозяин, а также демонстрируется гостеприимство, приобщение к пространству дома. В калмыцкой культуре встреча гостя сопровождается ритуальным подношением белого чая, коммуникативная функция транслирует идею

гостеприимства и уважения гостя. Если в русской культуре коммуникативный вектор направлен от хозяина к гостю и пищевая символика проявляется в утверждении власти хозяина, то в калмыцкой культуре наблюдается обратный процесс: от гостя к хозяину, ритуализация процесса угощения связана с демонстрацией гостеприимства и добрых намерений (гость – главный, лучшая пища гостю). Соответственно коммуникативной ценностью русской культуры выступает блокирование агрессии, в калмыцкой культуре подчеркнута ритуальная сторона чаепития, способствующая консолидации гостя и хозяина.

Пищевая символика хлеба и чая связана со статусной градацией. Как в русской, так и в калмыцкой культуре соблюдалась иерархия присутствующих по старшинству при угощении напитком, однако в калмыцкой традиции иерархия присутствующих соблюдалась более детализировано: свежесваренный чай подавался (обязательно двумя руками) в знак уважения, гостеприимства, доверия и мира гостю(-ям), старшему мужчине, а уже потом – остальным членам семьи, родственникам, друзьям и знакомым.

Пищевые символы русской и калмыцкой культуры также связаны и с запретными действиями во время принятия пищи. Для русской культуры табуированным считалось сквернословие во время трапезы (запрет на слово), для калмыцкого этноса запретным считалось как нарушение ритуала подношения напитка, так и самого процесса чаепития (запрет на действие).

Традиционной формулой речевого этикета в русской культуре считалось приветствие «хлеба-соли откусать», которое выполняло также интегративную функцию связи с пространством дома и коммуникативную – демонстрацию гостеприимства и благих намерений со стороны гостя и хозяина. В калмыцкой культуре обязательным считалось произнесение особых благопожеланий, выполняющих консолидирующую и коммуникативную функцию, демонстрирующих благодарность хозяину и благие помыслы в ответ на угощение.

Таким образом, витальные концепты хлеб, соль, чай, джомба, связанные с пищевой символикой, действуют как сигналы, регулирующие коммуникативное поведение. Мы выделяем ритуальную, интегративную, коммуникативную, консолидирующую функции.

Литература

1. Боваева Г.М. Лингвокультурная специфика этнических пищевых предпочтений (на материале глутонических номинаций калмыцко-, русско- и немецкоязычных этносов): автореф. Дис. ... канд. Филол. Наук. – Казань, 2012. – 22 с.
2. Борджанова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков: система жанров, поэтика. – Элиста: Калм. Кн. Изд-во, 2007. – 592 с.
3. Жуков В.П. Словарь русских пословиц и поговорок. – М.: Советская энциклопедия, 1966. – 536 с.
4. Максимов С. Куль хлеба. – М.: Мол. Гвардия, 1982. – 238 с.
5. Ользеева С.З. Калмыцкие обычаи и традиции. – Элиста, 2003. – 256 с.
6. Ханинова Р. М., Ханинова Э.М. Традиционный мотив еды в поэме Михаила Хонинова «Чигян – пища мира» // Международные Ломидзевские чтения. Изучение литератур и фольклора народов России и СНГ: Теория. История. Проблемы современного развития. (Материалы Междунар. Науч. Конф. (28-30 нояб. 2005 г., Москва). – М.: ИМЛИ РАН, 2008. – С. 220-230.
7. Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX-XX вв. – М.: Индрик, 2003. – 528 с.

ТЕОРИЯ ЭТНОСА В ТРУДАХ В.А. ТИШКОВА

Аннотация: *Определяется роль этнической теории в трудах отечественных этнографов, анализируются основные понятия, относящиеся к теории этничности. Также характеризуется актуализация роли концепции этничности в современном обществе и растущий интерес к понятию этнос.*

Ключевые слова: *этнос, этнология, народ, этническая принадлежность.*

Понятие этнической принадлежности имеет короткую историю: до 1970-х годов этот термин редко использовался в работах по социокультурной антропологии и учебниках, а справочные публикации не содержали его определения. С середины 70-х годов концепция этничности становится все более важной в антропологической теории. Появились различные подходы к изучению этнической принадлежности, которые призваны объяснить сложный характер социальных и политических изменений, формирования и роли групповых коалиций, социальных конфликтов, расовых и культурных взаимодействий, процессов государственного строительства и т. д.

В зависимости от научной традиции и доктрины социологи по-разному интерпретируют этническую принадлежность. Это понимание может быть настолько разным, что в некоторых текстах понятие этнической принадлежности даже отсутствует, а в других оно является фундаментальным. Если мы возьмем работу российских ученых по этническим темам, то их основной категорией станет понятие этнической принадлежности, многие и аналогичные определения которого хорошо известны отечественным специалистам.

Иностранные авторы, с другой стороны, не имеют понятия этнической принадлежности, за исключением некоторых восточноевропейских и немецких аналогов, а также ученых из других стран бывшего СССР. В литературе на французском языке используется термин «этническая принадлежность», но он относится к языковой, культурной и территориальной общности, которая отличается от других, но в последнее время это содержание стало очень произвольным.

Основной целью данной работы является изучение материалов по теории этносов и ее свойств в трудах Тишкова В.А.

Блестяще образованный историк, Тишков не был подвержен советскому этнографическому догматизму и интересовался социальным конструктивизмом, с 1960-х годов развивающимся на Западе (П. Л. Бергер и Т. Лакмэн, П. Бурдьё, М. Фуко). Ученые такого толка рассматривают основные социальные понятия не как объективное выражение явлений социального мира, а как ментальные конструкции исследователей. Поскольку Тишков имел опыт изучения французского сепаратизма и индейских притязаний в Канаде, он быстро стал частью различных правительственных комиссий и комитетов новой России. Принимал участие в попытках урегулирования Карабахский конфликта, погасить Чеченскую войну и т. п. У него развилось естественное отторжение национализма и своеобразная неприязнь к самому понятию этноса. Стала появляться серии статей, особо выделяют «Забыть о нации» (1999), и в завершение этой серии — книгу «Реквием по этносу» [15].

Многие этнографы и философы выступили против него. Критика Тишкова фокусируется на понимании этноса как своего рода организма, как бы физического тела, имеющего четкие границы и охватывающего всех людей, к нему принадлежащих. Он высмеивает попытку разделить всех граждан по этносам, выстроить иерархию этносов, выяснить их происхождение, в то время как в многонациональном государстве и в условиях глобализации есть люди смешанного происхождения, их становится всё больше, есть люди, которые сменили свой этнос — выучили другой язык и другие стандарты поведения,

которые изменили фамилию и имя, есть масса форм ассимиляции — это этнические процессы нашего времени. Попытки восстановить этносы, искусственно создать этническую солидарность, которая превалирует над всеми другими солидарностями, приводят к вспышкам национализма и сепаратизма. Этнос — это вопрос общественного сознания и самосознания. Следовательно это во многом результат искусственного формирования, конструирования. Формирование этнических групп, которые не совпадают с государственными границами, является опасной политической игрой, которая порождает кровавые конфликты. Это же относится и к нации, хотя она имеет более тесные связи с государственными границами.

В интервью журналу «Дружба народов» (2000) Тишков назвал нации «воображаемыми общностями» и заявил: «Мы определили общности, которых на самом деле не существует. Кроме того, мы дали им определенные права, которых они не должны иметь, потому что эти общества на самом деле не существуют. Он полагает, что нам нужно отказаться от неустойчивой формулировки нации как высшей формы этнической общности. И то, и другое является метафорой, или очень плохим, дисфункциональным академическим определением, или традицией политического языка, за которой стоит гораздо более сложная реальность. Вопрос, что такое нация в этническом смысле является вопросом процедуры и подхода».

Против фундаменталистской концепции этноса Тишков предложил популярную на Западе концепцию этничности [11]. Он отвергает ее «примордиалистский» вариант, при котором этническая принадлежность воспринимается как первичная, коренится в характере человека потребность в идентичности с крупным коллективом родственных, близко схожих по культуре и языку людей. Гораздо более склонен он к конструктивистской версии, при которой, по Бурдьё, этническая принадлежность считается «символическим капиталом», который находится в состоянии простоя, но в нужное время он становится «реальным» капиталом — используемым для коллективного использования. В собственной интерпретации Тишкова этничность является формой социальной организации. Однако суть понятия этничности остается у Тишкова несколько туманной.

Несмотря на слабую поддержку научного мира в России, концепцию Тишкова поддерживали власти, которые нашли в ней подходящий идеологический инструмент для борьбы с растущим национализмом, особенно против сепаратизма национальных пригородов. Это одна из важных причин, по которой Тишков в условиях авторитаризма, когда наука жестко контролируется государством, так долго управляет институтом. С точки зрения Тишкова, Советский Союз распался не потому, что все империи в конце концов распадаются, не из-за того, что одна нация доминировала над остальными, а потому что в умах советских граждан фундаменталистские представления об этнической группе были приравнены к термину нации, т.е. нормой считались национальные государства.

Американский народ США состоял из эмигрантов разных наций — англичан, ирландцев, немцев, итальянцев, евреев, русских и др., живущих вперемежку и наложенных на малочисленные остатки коренного населения. Ни одна из представленных тут народностей не имела достаточной компактности, чтобы сформировать основную этническую группу. Пришлось сваривать нацию в государственных границах как в плавильном котле. Это совсем не похоже на Россию, где некоторые народы исчезли в русском (меря, мурома, чудь, голядь и др.), но часть (на менее заселенной русскими территории) осталась цельными этносами — отнюдь не воображаемыми, со своими территориями. На Америку у нас похожи только мегаполисы.

В критическом анализе традиционных представлений об этнической принадлежности Тишкова много справедливости. Однако, чтобы устранить жесткость и упростить существующие интерпретации, нет необходимости удалять само понятие этнической принадлежности. Идея общего происхождения, при которой отбираются различные материальные подтверждения, вовсе не подразумевает ее первоначальную жесткость.

Возможны этносы с рассеянными границами, со смешанными и переходными группами, с адаптацией, ассимиляцией и неопределенными состояниями.

Русское слово «народ» имеет несколько различных значений— это и совокупность людей (население) страны, которая отличается от соседних групп языком, обычаями, а иногда и физическим обликом (расовыми особенностями), и массы простонародья, противопоставляемые высшим классам, элите, и племенная общность, объединяемая и отличная от других своим происхождением и исторической судьбой. Для удобства анализа стали различать несколько терминов: «этнос» — это народ в первом смысле (группа, отличная от других по языку, обычаям, религии и пр.) — отсюда слова «этнография», «этнология», «этногенез»; «демос» — это народ во втором смысле (социальном — как народные массы), родственные слова — демократия, демография; «нация» — это граждане (или — в монархиях — подданные) государства. Национальностью называют и этнос, когда он созревает до политического самосознания и начинает борьбу за создание собственного государства.

Исходя из проведенного исследования, можно сделать вывод, что общепринятой дефиниции этноса не существует, но доминируют такие его определения, как «этносоциальный организм» (Ю.В. Бромлей) или как «биосоциальный организм» (Л.Н. Гумилев).

Подводя итог, можно сказать, что современная концепция этничности подвергает сомнению подобный взгляд на культурную отличительность и обращает внимание прежде всего на ее процессуальную (социально конструируемую) природу, подвижный и многокультурный характер современных обществ, на практическое отсутствие культурных изолятов. Среди ученых также нет единства в подходе к определению феномена этничности, но есть некоторые характеристики, свойственные для общностей, которые позволяют считать их этническими или говорить о присутствии этничности как таковой.

В.А. Тишков не только предполагает, что этнос – это умственная конструкция, он отмечает, что общепринятого определения понятия «этнос» не существует, в то время как дефиниция «этничности» может быть дана довольно однозначно: это «широко используемая в науке категория, обозначающая существование культурно отличительных (этнических) групп и форм идентичности. Это форма социальной организации культурных различий».

«Этничность», по мнению В. А. Тишкова, является формой социальной организации культурных различий. «Этничность» определяется как категория, обозначающая наличие культурно характерных (этнических) групп и форм идентичности. Анализируя проблему этнической или социальной границы, В. А. Тишков обращает внимание на тот факт, что социальные маркеры составляют основу группового самосознания не культурных артефактов [15, с. 60-61]. Основные принципы формирования этнической группы основаны на социальном контексте и социальном отношении между разными группами. Другими словами, как и западный коллега Ф. Барт, В. Тишков полагает, что сущность этнической общности (народ, этнос) имеет свою форму на основе культурной самоидентификации по отношению к другим общностям. Различие между группами сопровождается обычно четко определенными многоуровневыми и внешними представлениями о группах, с тенденцией к обобщению и стереотипным критериям определения характеристик групп, что «этническая реальность» проявляется через социальные показатели, которые признаются в более широкой сфере социального взаимодействия. Эти показатели этнической принадлежности формируются в соответствии с различными критериями: это может быть физический облик, географическое происхождение, хозяйственная специализация, религия, язык и даже такие внешние черты, как одежда или пища. В. А. Тишков продолжает: «С внутригрупповой точки зрения, этничность основана на наборе культурных черт, которые отличают членов этой группы от других групп, даже если они по культуре очень близки» [15, с. 231]. Таким образом, определение через различие и противопоставление, по мнению автора, играет решающую роль в формировании социальных маркеров

Литература

1. Baiburin A.K. Ethnic aspects of the stereotype forms of behavior and traditional culture. Soviet ethnography. – Moskva., Nauka [Science]., 1985., No. 2.
2. Concepts of Ethnos and Nation in Scientific and Theoretical Studies N. Omelaenko [Электронный ресурс]. – URL: https://www.academia.edu/40547572/Concepts_of_Ethnos_and_Nation_in_Scientific_and_Theoretical_Studies.
3. Бромлей Ю. В. К вопросу о сущности этноса//Природа. - 1970. - № 2.
4. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. - М.: Наука, 1983.
5. Гумилев Л.Н. Указ. Соч. С. 112.
6. Зиньковская И.В. История отечественной этнографии (1845–1945). – Воронеж, 2003.
7. Обсуждение книги В.А.Тишкова «Реквием по этному» [Электронный ресурс]. - http://journal.iea.ras.ru/archive/2000s/2005/no3/2005_3_109_Obsuzhdenie%20kn.%20Tishkova.%20Rekviem.pdf.
8. Обсуждение доклада В.А.Тишкова «О феномене этничности» [Электронный ресурс]. - http://journal.iea.ras.ru/archive/1990s/1998/no1/1998_1_031_Obsuzhdenie.pdf.
9. Садохин А.П., Грушевицкая Т.Г., Культурология. Теория культуры: Учебное пособие для вузов, стр.114.
10. Тавадов Г.Т., Этнология: Учебник, стр.62.
11. Тишков В. А. Очерки теории и политики этничности в России. М.: Русский мир, 1997.
12. Тишков В. А. Забыть о нации (Пост-националистическое понимание национализма). — Вопросы философии, 1.Тишков В.А. О феномене этничности // ЭО. 1997. № 3. С. 4.
13. Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997. С. 56; Тишков В.А. Этнология и политика. М., 2001.
14. Тишков В.А. Нация — это метафора. Интервью Е. Звягиной. — Дружба народов, 7.
15. Тишков В. А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. Москва, Наука.
16. Токарев С.А. История русской этнографии. – М., 2015.
17. Этнология: Учебник для высших учебных заведений / Под ред. Г.Е. Маркова и В.В. Пименова. М., 1994.

Эркнэ Саһ
г. Хух-Хото, Кутай

ХОВГСЭЭР НУТГИН ЭРКИГ ЦЕЕРЛХ КӨДЛГЭНЭ ҮҮЛДЛИГ ТООЧХНЬ

Аһулһин товч: тус өгүллд Шинжэнэ Ховгсээр нутгт шинэр йовулсн эркин цеер болн эрк цаажлх йовдл Ховгсээрин торһудын дунд яһж йовгдсн, ямаран арһар йовулсн, ямаран нөлэ (үлмэ) үзүлсн болон ямаран ниикмин үр дүн үзүлсн туха (тускар) дөкм өгүлх болна.

Түлкүр үг: эркин цеер; Ховгсээр; өөрд-торһуд; нөлэ (үлмэ)-һин үүлдл

Ховгсээр моңһл өөртән засх шиэн (уезд) болхла Шинжэн Уйһрин өөртән засх орна хөөт бий, Зүңһарин хотһрин барун хөөт үзгт бээрлж бээнэ. Шинжэн орнд 200 миңһн хашу өөрд-моңһлчуд орһн суужана. Түүнэ дотрас 20 миңһн һару торһудуд Ховгсээрт эмдрж бээдг. «Өөрд-моңһлчудын цеерлх йос хамгин анһдан бээһэлин күчнд закрдгж эдгэр бээһэл йиртмжһн хүврлт жич эмтиг сүзглн биһрх үзлт таньһлтас бий болж» [1]. Ховгсээр нутгт цеернь олн төрл бээж, күмн күүнэ хоорндк хэрлцэ, орчн төөрэнэ хамһалт, аж эмдрл, зан

заңшл, идэн ундан, йовж суух, үг кел күртл бүр эврәннь дүрмлн сәкх цеер хөрэтэ бээдг. Ховгсээрин торһудын дунд шинэр йовгдж бээһэ эркин цеернь шин цаг үйд зокх мөртән ө-олн күмсин ниикмин үүлдлг бээж, ардын дундк әмдрл ахуһан дүрмлж ирсн чихл нег кесг мөн. Эркин цеер болхла нег зүүлин кизһарлл мөн, тернь әмдрлх ахудк альва зогсх уга үүл-ажлһаг кизһарлх үүлдлтэ. Онгданар келхлэ, әрк уухнь таарх уга бээж түүг эркин цеерәр дамжж кизһәрлжәнэ. Үүнэ тускар зокалч 2020-гч жилин 1 сарас 3 сарин хоорнд кеерин шинжлһәр дамжж дарук мет дүгнлт олж.

Нег. Ховгсээрт эркин цеер йовгдсн

Эркнь одаһин шин ниикм дунд олн оршж әдл биш күрә кевчә, аһулһ зөрлһтәһәр өргн керглгдж бэәнэ. Бээцэлтиг үндслхлэ Ховгсээрт өөрчлт кеж чөлэтэ йовлцснас хооран әрк уух бээдл баһ баһар иксж 1990-гч жиләс нааран хар әрк иктж күмн болһн уудг болж. Нең иланһуя 2000-гч жиләс эклж залу баһачуд әрк уух үзгдл ик болж. Эннь идг идгәр иксж күүнә әмдрл, ниикм әмдрл, ниикмд күнд ночта му нөлә үлмә үзүлв.

1. «Арвн дөрвдгч дүрин Шальван гегәнә сурһаль»

«Арвн дөрвдгч дүрин Шальван гегән Һалсн Түвдин Перле Жамцу» (1942-2014) моңһл үндстн, Шинжән Ховгсээрин моңһл күн, бүк улсин улс төрин зөвлгәнә гишүн, Шинжән Уйһрин өөртән засх орна улс төрин бээһһүнн гишүн, Шинжән Уйһрин өөртән засх орна бурхн шажна ниикмлгин дарһ зерг тушалыг үүрглж бээж» [2]. Арвн дөрвдгч дүрин Шальван гегән Ховгсээрин ардын дунд әрк уух бээдл улмас улм олшрж бээхиг үзәд әркәс болсн хор нөләд санархж ард түмнә эрүл менд, ниикм ниитин амр төвшүн, аж ахуһин тогтун көгжлтин төлә әрк дарсиг цеерлж олн ниитиг эркин нөлә улмаһас һарһхин төлә ик зүтксн билә.

Бодьта материалыг үндслвл Арвн дөрвдгч дүрин Шальван гегән 2009-гч жиләс 2014-гч жил күртл Ховгсээрин ова тәклһн, нээр наадм зерг торһудуд цуглрсн һазрт мөрлн күрч олн сурһаль тәвсн жич эркин тускар эврәннь үзлт таньлтан келж, әркәс болсн әм насан алдж бээһә, әәл гер доратж буурч бээһә ниикмин бодьт жишә үлгр болһж, ард олнд әрк уухин хор нөләг гүнзгә өөлһн медүлж, әрк уух му заң дадһалан эртхн зогсахиг күсн сурһсн аһулһта олн удана яриа илткл кех арһ бәрләр дамжж Ховгсээрин торһудын дундк әрк уух асудлыг хөрглж бээсмн. Әдгәр үүл ажлһаһас дурдвл: (1) 2009-гч жилин 10 сарин 19 өдр Ховгсээрин Оват күрә Янжип дайллһд әәлдгсн сурһаль: «Би эндр Янжипас урдар олн таанрас эрмшдг нег эрмшл, бидн нег жилдән әркән цеерлий» [3]. Эннь Ховгсээр моңһлчудын аңхна ик кемжәһәр әрк цеерлх көдлгән болж, күмн бүкнд әрк цеерлх ухамср буй болж.

(2) 2010-гч жилин Цахтин Това Тевкин оваһин тәклһд әәлдсн сурһаль: «Бидн гиич (хүрм), нээр, әрк дарсн гивл довтлхан бээдгән оркий! Тигхин орнд керг уга цагарн эврәннь ашгиг хамһалх, хууль сурлций жү (шү)... Эн делкә деер әрк ууһад үксн күмн бээхәс биш көдлмр кеһәд муудад үксн күмн бээхго жү. Көдлмр кехлә үкдг болхла сойлын хүвсхлин үйд көдлмр кесн күн үксн әс ю? Әрк худлдг делгүр бэәнә, әм худлдг делгүр бэәнү? Кервә базрт әм худлдад эклвл тиигәд экләд әрк ууцхатн жү!» [4]. 2010-гч жилд әрк әм наснд хорта, әәл герт хорта, күүг альжу залху болһдгиг Ховгсээрин моңһлчудт ярьж медүлн әрк уухан зогсж, илүкн хууль дүрм сурлцж эврәннь әрк ашган өөлһн таньж, ажлч көдлмрч болхиг күсч, байн чинәлг әмдрл үзг уралн давшхиг күсмжлн санулж. Арвн дөрвдгч дүрин Шальван гегәнә үүнәс онгдан әәлдсн сурһаль олн бэәнә.

Арвн дөрвдгч дүрин Шальван гегәнә олн удана сурһаль күмжләр дамжж Ховгсээрин әрк уух бээдл улм нег алхм баһсж ардын дунд эркин цеер идвкәтә үүлдл үзүлж эклв. Зуг әркәс болсн назһа үзгдл чигн үрглжлсәр бээһә бэәнә. Әдгәр зуурдын кергәс болж көл һаран шартх бээдл оршх бээхиг олндан санулж әрк уух уга бээхиг күсч дәкн давтн цеерлл болһж сурһумжлж.

Деерк материалас һадн цуглулгдсн уга, темдлгдсн уга эк керглгдкүн ик бэәнә. Арвн дөрвдгч дүрин Шальван гегән йирдән олн түмнә өвчн эмггиг ясч әәл герәрн мөрлн саатж ардын дундан одад идвкәтә ухарлл кедг. Эннь сүүлчин жилмүдт Ховгсээрин эркин цеер ик амжлт олхд сүүр тәвсн бэәнә. Арвн дөрвдгч дүрин Шальван гегән Ховгсээрин эркин цеериг ик кемжәһәр ухаһулн йовулсн аңхдгч күмн мөртән Ховгсээрин эркин цеерт маш чаңһ

идвкэтэ һавъя зүткл үзүлсн күн мөн. Арвн дөрвдгч дүрин Шальван гегэн энкү ниикмнн үүл ажлһаһар дамжж бодьта асудлыг шиидврлн бээж.

Арвн дөрвдгч дүрин Шальван гегэнэ жил даралн эрк цеерлх ухаһулх кеснэ дара күмс эрк цеерлх ухамср ик немгдсн болв чигн бас зэрм күмн эркиг жиңкнэр цеерлсн уга. 2014-гч жилин намр, Арвн дөрвдгч дүрин Шальван гегэн таалл болснас эклж күмсин дунд эркиг цеерлх ухамср икэр тархн делгрч, Шальван гегэниг санн мөрэдсн седкл болн күндткн хээрлсн седклгэн илткхин төлө күн болһн сэн дурасн эрк цеерлхиг урядн күсч үүгэр дамжн Шальван гегэнэ эмд серүн бээсн үйн негн күсл сурһалиг бүтэхин төлө Ховгсээрин торһудуд 2014-гч жилин намрас эклж эврәннь сэн дурасн һурвн жилин эркин цеериг бэрж.

2. «Ховгсээрин сегэтнр болн толһалгчнрин ухаһулһ»

Ховгсээрин ниикмнн эдл биш ажлын бээрндк сегэтнр, баһчуд эврәннь сэн дурасн нутг орна көгжл мандл, ард түмнэ эрүл энк, ниикм ниитин амр төвшүнэ төлө олн түмниг дээчлн эркин хор көнэлиг улм илрүлн таньж эркин керглгэнэ тускар зү зогста хууль цаажин күрө кевчэ дотрк ухаһулх суртчлхин ажлыг өрнүлж йовугдулж олн түмнэ дунд маш чаңһ идвкэ дахулх үүлдл үзүлж.

Төмр Бат ахин келсэр: *«Мана гегэн угасн цеер Янжип дайлж бээхдэн ода шим ик керг һарва, ода таанр хойр жил яһдг болвчн эркиг цеерлцхэтн, шигж аңхарула. Нутгт ода шигж зарлж бээхов. Би түүг бийэри шиггэлт кеһд Ховгсээрин нутгт тархана, тер цагт мини татсн тер шиггэлт тиим ик тархж бээлэ. Күмн ээл болһн авад соңсва... Түүнэс хөөш (хооран) бидн тенд ухарлт кевэ. Ода эркин хэмэтэ (холвата) бичкн бичкн юмн бичэд, һаничхн би биш болжсахув, олн күмн бээна. Эркин хэмэтэ, эркин му талыг бичсн, иңкэр (шигж) дамжж нутгт бас ухарлт йовулва... 2011 дүгэр она (жилин) адгар би бас тиим нег юмнд Ховгсээрин гиич-миич ахрчулхин туха (тускар) бас олн күмст эргэд һарин үзг зурлж тиигэд шиэнэ засгин орднд өргвэ»* [дахулдулл 1].

Төмр Бат ах зерг Ховгсээрин зэрм сегэтнрин эркин цеер йовгдхд түлкх үүлдл үзүлсн бээна. Төмр Бат ах Арвн дөрвдгч дүрин Шальван гегэнэ сурһаль ээлтхлиг дүрс шиггэх машинар шиггэж CD-ин келвэрэр ардын дунд тархаж нен олн күмнд теркү эркин тускар сурһалиг соңсхин даху түүнэс серлт авч ухарлтин бичг бичж олн уда ардын дунд тархасн бээна. Үүнэ хамт сүлжэн холван зерг өдгэлчлтин арһ майгиг керглж ухаһулһан йовулсн бээна. Төмр Бат ах нутгин ахмд настн, сойл сегэтэ күмстэ хамтрж, эркин цеериг улм чингшт төглдүрлж, эрк уух уга, эркин цеерин бат бэрнэ гидг эрмшл бичг деер олн күмсин һарин үзг зурлж шиэнэ засгин орднд тушаж шиэнэс «Ховгсээрин ардын засгин ордна зэрлг “1 дүгэр номерт зэрлг”»-иг йовугдулхд ик үүлдл үзүлж.

Үүнэс һадн олн күмн эрк цеерлхиг уралж бээж, көгшн настачуд, эрк уусн күмнд сурһаль шүүмжлэн келж, нутгин ахлгч күмс бас эврәннь гисн күчэн һарһж эркин цеериг ухаһулн тархаж бээж. Бас Ховгсээрин аль хошун сумна зэн гүздэ (дарһ, закргч)-нр эркин цеериг икэр уралн тархаж, ова тэклһ деер эрк зарх (хулдх) уга, эркиг цеерлж ардан толһалгч үүлдл үзүлж.

3. Ховгсээрин ардын засгин ордна бичг материал болн дүрм тогтал

Ниикм деер ик кемжэнэ эрк уухас болж ардын эмдрл доргшлж, шилдг сэн сойл, зан заңшл эвдгдж, көгжлтд харш болсн бээна.

Гүржэв дарһ: *«...ардын засгин ордн дэжэд эн зэрлгиг ахрчлад һарһсн юмн. Түүнэс хөөш ардын төлөлгч ик хурл кевж батлад һарһла. Арвн 1 дүгэр удана хойрдуһар хурлд ардын төлөлгчдин хурл деер һарла. Ардын засгин (1 дүгэр номерт зэрлг) гиж шиэнэ дарһ ик эрт һарла. Ёомжэв шиэнэ дарһ цагт һарв чигн ик керглгдэд уга. Ховгсээр эврэн меднэ... тиигэд һолнь ода эркэс цеерлх арһнь яһва гихнэ негд ухарлтта, ардын засгин ордн. Хойрт, ардын төлөлгчдин кинлт харлт. Хамгин һолнь ю гивл ухарлт кесн цагтан тер цагт Шальван гегэн бээсн, эн күмн бас ардын засгин орднта хамтрж олн һазрт ован тэклһ дамжн ухарлт кевэ»* [дахулдулл 2].

«Ховгсээр шиэнэ ардын засгин ордн» хүрм гиич деер болж бээһэ үрэнкэ (рюмка) цалдн (цөгц), элдвин шин йос һарч бээх хүрм гиич деер эрк уухас болсн олн ниикмнн асудлд хандж, «Ховгсээр шиэнэ ардын засгин ордн (1 дүгэр номерт зэрлг)» (2017-гч жилин 7 сарин

1 өдр)-иг ардын төлөлгчин ик хурлар дамжн батлн хархж. Эннь хүрм гиичиг икэр хуврлж. Хүрм гиичиг улм дөкм, улм йос дүрмтэ шин ниикмд ниичгсн, зардл баһ, эрвч боргжун болххин төлө чирмэж. Хүрм гиич деер кетркэ эрк уух бую (эс гиж) эрк уух болмжта назһа заңгиг хөрглж, эркиг хүрм гиич деер бүрмсн цеерлж чадсн.

«Ховгсээр шиэнэ ардын засгин орднь» шиэнэ дарһ нойдын чирмэлһ, ардын төлөлгчдин ик хурл, ардын йовдлын товча, эмгтөчүдин холва, эвлин үүр зерг сала мөчрин ут хуһцана хамтин ухаһулһ чирмэлһэр дамжн сэн үр дүң олж. Үүнэ дунд ардын төлөлгчдын ик хурлар дамжж кинн бээцэх дуһулһ хархж аль нег тосхна (селэнэ) зөвлл, сумна засгин ордн болн холвгдх бүкн алвна бээһүлһтэ хамтрн ухарлт кинн бээцэлт кеж, дүрм тогтал зөрцгсиг телевиз деер зарлж, тухан бээдлиг оln ниитлх зерг арһ бэрл авч, зэрлг бичгин түүлвртэ йовхиг батлж. Хүрм гиич, нээр наадм, зерг оln ниитин һазрт эрк уух уга, үрэнкэ бээдлиг эс цеерлж чадсн болвчн, хүв күмнэ эрк уухиг хөрглж чадсн уга бээнэ. Үүнэ тулд засгин орднас эркин цеериг һурвн жил биш, хэрн хөөшт үрглжлүлн бэрмтлн туушлуулж, хүрм гиич деер эрк уух уга, Цаһан сар эрк зөөх уга зергиг эгүртин ажлын харлт болһн тогтасн бээнэ.

Хойр. Ховгсээрин эркин цеерин одаһин бээдл болон нөлө үүлдл

Ховгсээрин торһудуд эркин цеер бэрж 2014-гч жилэс 2017-гч жил күртл һурвн жил хүв күмнэ ухамсрас эрк уух уга, эркиг цеерлх хамт 2014-гч жилэс 2020-гч жил күртл хүрм гиич, нээр наадм, Цаһан сар зерг байр дурсхлын өдр болн оln ниитин талвад эрк уух уга, эрк зарх уга, эркиг цеерлн хөрглжэнэ. Ховгсээрин эркин цеерин амжлт олснь эркин цеернь идвкэ үүлдлиг нен илү герчлж бээдг. Ховгсээрин эркин жишэнэс авч үзвл, эркин цеернь ниикм ниитд тун ик идвктэ үзүлсн болн оln талын сэн нөлө үүлдлиг авч ирсмн. Ардын эмдрл сээжрж, гиич деер эрк зарх уга, уух уга, ик сэн суртл бий болж, аж ахун хокрл баһсх зерг ашгта үүлдл хархж. Ода Ховгсээрин торһудын дунд эркин цеериг үрглжн бэрж, хүв күмн эврэннь ухамсрас эрк уух уга, хүрм гиичд эрк зөөх уга, Хөвгсээр шиэнэ засгин ордна хэмэ бүкн бичг материалын бүк аһулһин йосар эркин цеериг йовулж бээнэ. 2019-гч жилин 2 сарын 11 өдр Китд улсын моңһл радио сүлжэнэс «Ховгсээрин эрк уга Цаһан сар» [5] ик сурвлжлһд Ховгсээрин эркин цеерин олсн амжлт болн үнн бодьта үр дүңгиг герчлж, ардын эмдрл сээжрж хүрм гиич деер эрк зөөх уга, эрк уух уга шилдг сэн суртл бий болж оларн маш сэн үр дүң олсн бээнэ.

Эркин цеер йовгдхас өмн Ховгсээрин хүрм гиичд үрэнкэ бээдл маш күнд ночта мөртэн эркин зардл нелэд ик бээж. Эркин цеер йовгдснь эн бээдлиг бүрмсн уга болһж, эркин зардл болн эрк уух бээдлиг икэр хөрглж, гер-бүл бүрин зогцх уга зардлиг баһсхсн хүрм гиичд эрк зарх уга болж, хүрм гиич деер эркиг үсэр орлуулж, эрк керглж бээсн һазрт үс керглж, зочн (гиич) күүг ээрг, чигэ зерг улмжлт цаһан идәһэр зочлх болж. Цаһан сард садн төрлдән одхдан эрк белглх уга, үс белглх болж бас олңк күмснь хуучн йосарн белгән бэрж Цаһалх болж» [6]. Торһуд түмнэ эркиг зогста керглх бую баһ уух заң заңшлиг сергэж, эркиг цаһан идәһэр орлулад, кевин малжх сойлын көгжлт зокх кемжэнэ үүлдл хархж. Эркин цеер йовгдснь эрк ууж ниикм ниитин хууль дүрм зөрцсн керг үүлдлиг хөрглж, хуульд ниичх уга мөртэн ниикмин энк диглмиг цөөкн болһж. Эрк ууж машин терг жоладх зерг аюлт кергиг баһсхж чадснь күмн эмнэ гент үргдлиг баһ болһж, бий цогц эрүл менд, оюн седкцин эрүл көгжлтиг ахулва.

Дүгнлт

Тус өгүлл эркин цеерэр һол седв болһж, Ховгсээрин торһудын эрк цаажлх болн цеерлх бээдлиг судлва. Энкү эркин цеериг Арвн дөрвдгч дүрин Шальван гегән уриалж ниикмин сегәтнр тархан делгрүлж, засгин орднас нег системта бүрн төглдр эрк цеерлх бичг хархж эрк уух бээдлиг баһсхин төлө оln талас хамтрн чирмэж Ховгсээрин торһуд дунд хүв күмн эрк уух уга, оln ниитин һазрт эрк уух уга, гертән эрк зарх уга бую эрк уух уга суртлиг бий болж.

ЯПОНЫ ФУЖ ХАЙРХАНЫ ТАХИЛГАБИН ТУХАЙ

Удирдлага нь Япон улсын Фукуока мужийн Фукуока хотод байрладаг. 1987 онд байгуулагдсан энэ байгууллага нь Японы Фуж хайрханы тухай судалгаа, хамгаалалт, үндэслэл, түүхийг зохиоход чухал үүрэг гүйцэтгэж байна. Энэ байгууллага нь Японы Фуж хайрханы тухай судалгаа, хамгаалалт, үндэслэл, түүхийг зохиоход чухал үүрэг гүйцэтгэж байна.

Японы Фуж хайрханы тухай судалгаа, хамгаалалт, үндэслэл, түүхийг зохиоход чухал үүрэг гүйцэтгэж байна. Энэ байгууллага нь Японы Фуж хайрханы тухай судалгаа, хамгаалалт, үндэслэл, түүхийг зохиоход чухал үүрэг гүйцэтгэж байна.

Японы Фуж хайрханы тухай судалгаа, хамгаалалт, үндэслэл, түүхийг зохиоход чухал үүрэг гүйцэтгэж байна. Энэ байгууллага нь Японы Фуж хайрханы тухай судалгаа, хамгаалалт, үндэслэл, түүхийг зохиоход чухал үүрэг гүйцэтгэж байна.

Японы Фуж хайрханы тухай судалгаа, хамгаалалт, үндэслэл, түүхийг зохиоход чухал үүрэг гүйцэтгэж байна.

Төгсгөл



1) Японы Фуж хайрханы тухай судалгаа, хамгаалалт, үндэслэл, түүхийг зохиоход чухал үүрэг гүйцэтгэж байна.

Японы Фуж хайрханы тухай судалгаа, хамгаалалт, үндэслэл, түүхийг зохиоход чухал үүрэг гүйцэтгэж байна. Энэ байгууллага нь Японы Фуж хайрханы тухай судалгаа, хамгаалалт, үндэслэл, түүхийг зохиоход чухал үүрэг гүйцэтгэж байна.

Японы Фуж хайрханы тухай судалгаа, хамгаалалт, үндэслэл, түүхийг зохиоход чухал үүрэг гүйцэтгэж байна. Энэ байгууллага нь Японы Фуж хайрханы тухай судалгаа, хамгаалалт, үндэслэл, түүхийг зохиоход чухал үүрэг гүйцэтгэж байна.

