ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ БЮДЖЕТНОЕ НАУЧНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ «НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ АЛТАИСТИКИ ИМ. С.С. СУРАЗАКОВА»

НАРОДЫ АЛТАЯ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ НА РУБЕЖЕ ЭПОХ

СБОРНИК СТАТЕЙ, ПОСВЯЩЕННЫЙ 30-ЛЕТИЮ ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ И 265-ЛЕТИЮ ДОБРОВОЛЬНОГО ВХОЖДЕНИЯ АЛТАЙСКОГО НАРОДА В СОСТАВ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА

Сетевое электронное научное издание

ISBN 978-5-903693-83-2



Горно-Алтайск, 2021

- © БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова», 2021
- © Авторы статей, 2021

ББК 6/8

Редакционная коллегия:

канд. ист. наук Н.В. Екеев (отв. ред.), канд. филол. наук М.С. Дедина, С.Д. Дилекова, канд. ист. наук Э.В. Енчинов, канд. ист. наук М.С. Каташев, канд. филол. наук А.А. Конунов, канд. филол. наук Б.Б. Саналова, канд. филол. наук А.Э. Чумакаев.

Рецензенты:

канд. полит. наук Г.Б. Эшматова, канд. филол. наук А.В. Киндикова.

Утверждено к печати Ученым советом БНУ РА «Научноисследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова»

Народы Алтая в социокультурном пространстве России на рубеже эпох. Сборник статей, посвященный 30-летию со дня образования Республики Алтай и 265-летию добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства / Редколлегия: М.С. Дедина, С.Д. Дилекова, Н.В. Екеев (отв. ред.), Э.В. Енчинов, М.С. Каташев, А.А. Конунов, Б.Б. Саналова, А.Э. Чумакаев. — Горно-Алтайск: БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова», 2021. — 924 с.

В сетевое электронное издание вошли статьи, подготовленные ко Всероссийской научно-практической конференции «Народы Алтая в социокультурном пространстве России на рубеже эпох», посвященной 30-летию со дня образования Республики Алтай и 265-летию добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства. Конференция, запланированная на 15-16 июля 2021 г., не состоялась из-за сложной эпидемиологической ситуации, связанной с распространением новой коронавирусной инфекции СОУІD-19. Тематика сборника представляет широкий круг вопросов, связанных с научным изучением народов Евразии в области истории, этнографии, фольклористики, литературоведения, языкознания, искусствоведения.

The peoples of Altai in the socio-cultural space of Russia at the eras turn. Digest of articles dedicated to the 30th anniversary of the Altai Republic founding and the 265th anniversary of the voluntary entry Altai people into the Russian state / Editorial board: M.S. Dedina, S.D. Dilekova, N.V. Ekeev, E.V. Enchinov, M.S. Katashev, A.A. Konunov, B.B. Sanalova, A.E. Chumakaev. – Gorno-Altaysk: BRz I RA Budgetary Scientific

Institution of the Altai Republic «Scientific-research Institute of Altaistics named after S. S. Surazakov», 2021.

The online electronic edition includes materials of reports of the All-Russian scientific-practical conference «The peoples of Altai in the socio-cultural space of Russia at the eras turn», dedicated to the 30th anniversary of the Altai Republic founding and the 265th anniversary of the voluntary entry of the Altai people into the Russian stat. The conference which was scheduled for July 15-16 2021, was canceled due to the difficult epidemiological situation associated with the spread of the new coronavirus infection COVID-19. The collection topics represent a wide range of issues related to the scientific study of the eurasian peoples in the history, ethnography, folkloristics, literature, linguistics, art history.

Информация об издании предоставлена в систему Российского индекса научного цитирования — по Договору Science Index для организаций SIO-14951/2021 и Договору на книги (непериодические издания) 3210-11/2015K jn 13/11/2015

Электронная версия опубликована в Электронной библиотеке (свидетельство о регистрации СМИ Эл № ФС 77-57716) и находится в свободном доступе на сайте: http://niialt.ru/

ISBN 978-5-903693-83-2

© БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова», 2021 © Авторы статей, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ І. АЛТАЙ – РОССИЯ: 265 ЛЕТ ВМЕСТЕ
Хорохордин О.Л. Республика Алтай (1991-2021 гг.): достижения и
перспективы развития
Екеев Н.В., Каташев М.С. Горный Алтай в составе Российской
империи и Советского государства (1756 – 1991 гг.)
Екеев Н.В. Деятельность органов государственной власти по
* · · · · · · · · · · · · · · · · · · ·
повышению административно-правового статуса Горно-Алтайской
автономной области (1988 – август 1991 гг.)
РАЗДЕЛ II. НАРОДЫ ЕВРАЗИИ В XX – НАЧАЛЕ XXI ВВ.:
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ
ПРОЦЕССЫ НА РУБЕЖЕ ЭПОХ
Даржаа Ч.Б. Налоговые реформы и их влияние на экономическое
развитие в Тувинской Народной Республике
Дацышен В.Г. Народы Саяно-Алтая и проблемы национально-
государственного строительства в первой четверти XX в
Исхаков Д.М. IV-ое совещание ЦК РКП с ответственными работниками
национальных республик и областей (г. Москва, 9-12 июня 1923 г.):
недостаточно изученные аспекты
Канзычакова Н.Г. Удовлетворенность жизнью сельских мигрантов в
городе
Кышпанаков В.А. География расселения алтайцев и хакасов в России
в начале XXI века (по данным переписей 2002-2010 гг.)
Литягина А.В., Виницкая Н.В. О бытовой и художественной культуре
населения юга Западной Сибири во второй половине XIX – начале
XX BB
Лушникова О.Л. Этносоциальный профиль сельских мигрантов (на
примере Хакасии)
Манджикова Л.Б. Деятельность архивного бюро Калмыцкой АССР
(1922–1934)
Ракачёв В.Н. Национальная политика советской власти: стратегические
цели и практики реализации
Ракачёва Я.В. Миграционные и демографические процессы в
Республике Алтай на рубеже XX-XXI вв

Санникова Я.М. Традиционный хозяйственный уклад жизни коренных народов якутской Арктики в условиях социокультурных трансформаций первого постсоветского периода
Смолина И.Г. Правовой статус избирательных комиссий Республики
Хакасия: (понятия и элементы)
Торушев Э.Г. Организационно-хозяйственные мероприятия
государства по укреплению колхозов и совхозов Горного Алтая (конец
1920-х – 1941 гг.)
Трошкина И.Н. Материальное благосостояние семьи Республики
Хакасия: статистический анализ
Тугужекова В.Н. Становление и развитие Республики Хакасия
(1991-2021 pt.)192
Эшматова Г.Б. Общественные объединения Горного Алтая в период
перестройки 1985–1991 гг197
РАЗДЕЛ III. ТРАДИЦИИ И ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ
НАРОДОВ ЕВРАЗИИ
Анчина С.В. Традиционные игры алтайцев и корейцев: общее и
особенное
Бадмаев А.А. К вопросу о дикой фауне в традиционных представлениях
бурят
Бутанаев В.Я. Джунгарское ханство и историческая судьба тюрков
Саяно-Алтая
Валеев Р.М., Валеева Р.З., Тугужекова В.Н. Наследие Катанова Н.Ф.
– востоковед, путешественник и просветитель: к 160-летию со дня
рождения
Дилекова С.Д. Межэтнические браки в молодежной среде на начало
XXI в. (по материалам исследования в Республике Алтай)247
Енчинов Э.В. Этнокультурное наследие народов Республики Алтай в
начале XXI в
Касенова Н.Н. Сохранение и развитие алтайской культуры в условиях
мегаполиса на примере деятельности Новосибирской региональной
общественной организации «Центр культурного наследия «Туулу
Алтай»
Киселев М.Ю. Академик В.А. Обручев: из воспоминаний о Горном
Алтае
Кривоногов В.П. Поездка 2020 года к калмакам

Куулар А. И. Об идентификации и истории изучения одного каменного	Куда
изваяния из ТИГПИ292	Каза
Лиджиева А.М. Калмыцкие этнические мотивы в современной	Лим
молодежной моде	края
Марсадолов Л.С. Древние астрономические истоки тенгрианства,	Myx
мифов и календаря на Алтае	древ
Медведев В.В., Сорокин В.В. «Главное – это признание в	Ойн
Узбекистане»: идентичность и специфика городской культуры узбеков	алта
Сургута	Ома
Модорова А. П. Образ алтайцев в этнографических источниках второй	венг
половины XIX века	Пац
Мурзакметов А.К. Алтайско-кыргызские традиции и обряды,	геро
связанные с пищей	Сат
Прищепа Е.В. К вопросу о дотюркской истории хакасского жилища	Хом
алачых	борг
Торбоков А.В. Буддийская община в Республике Алтай	сказ
в начале XXI в	Чап
Ушницкий В.В. Азиатская Скандинавия: к проблеме прародине	в хаг
монголов	Шул
Чебодаева М.П. Сикпен – традиционная одежда хакасов391	Эле
Шерстова Л.И. Исторические реалии и мифологические сюжеты в	отно
бурханистской идеологии алтай-кижи	
Явнова Л.А. Календарные праздники русских Алтая: традиции и	
новое прочтение	
	Ape
РАЗДЕЛ IV. ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ ЕВРАЗИИ	1920
Абысова С.В. Особенности композиционно-сюжетного состава	Деді
исторических преданий алтайцев: цикл преданий о Шуну421	Беле
Бахадырова С. Каракалпакский жырау (сказитель)	Epe
Бекбергенова З.У. Об искусстве жирауа и музыкальном инструменте	Нин
кобыз в каракалпакской фольклористике439	Coe
Енчинов Э.В. Этнография в алтайских загадках	1875
Капланова А.И. Сбор и публикация сказочного эпоса ногайцев456	Текс
Каюмов О.С. Легенды о чудесах мифологических покровителей	мате
узбекского шамана	ноче
Коваева Б.М., Коваева З.М. Образ Алтая в протяжных песнях	Фат
калмыков	худо

Кудаева З.Ж. К проблеме жанрового состава народной прозы о Жабаги Казаноко
Лимерова В.А. Фольклор в народоведческой очерковой прозе Коми края XIX в
Мухаметзянова Л.Х. К вопросу взаимовлияния тюркского эпоса с древнеиранской письменной культурой
Ойноткинова Н.Р. Антропоморфный код культуры в мифологии
алтайцев
Омакаева Э.У. Калмыцкий фольклор и традиционная культура глазами
венгерского востоковеда Габора Балинта (19 в.)
Паштакова Т.Н. Сравнительный анализ сюжетов репертуара героических сказаний Н.У. Улагашева и эпоса Н.К. Ялатова «Янгар»518
Сатторов У.Ф. Значение и своеобразие топонимических преданий526
Хомушку А.В., Монгуш А.М. Образы соперников богатырей в
борцовских поединках «хүреш» (на примере тувинских героических
сказаний)
Чаптыкова Ю.И. Волшебный предмет как элемент сюжетостроения
в хакасском героическом эпосе
Шулбаева Н.В. Образ коня в героическом эпосе хакасов548
Элеманова Р.Т. Значение эпоса Манас в укреплении международных
отношений в современном мире
РАЗДЕЛ V. ЛИТЕРАТУРА НАРОДОВ ЕВРАЗИИ:
ТРАДИЦИИ И НОВАТОРСТВО
Арекеева С.Т. Человек телесный в удмуртской прозе
1920—1930-х гг
Дедина М.С. Идейно-художественное своеобразие сборника Димана
Белекова «Аршанда јылдыстар» («Звезды у ручья»)573
Ередеева Ф.Л. Художественное своеобразие лирики
Нины Бельчековой
Соегов М. Из «Сказок мангышлакских туркмен», опубликованных в
1875 г. в переводе генерала А.В. Комарова: «Змея, кошка и собака»595
Текенова У.Н. Рай («Устиги ороон») и ад («Алтыгы ороон») на
материале произведений Дибаша Каинчина «Как Герася у нехристей
ночевал» и «Рай»
Фатхтдинов Ф.К. Некоторые особенности литературно- художественных идей древнетюркских рунических надписей616
художественных идеи древнетюркских рунических надписеи010

Федорова Л.П. Меню литературных героев: национальная кухня в удмуртской художественной прозе
предсказания в литературной повести, созданной на основе народного эпоса
Челтыгмашева Л.В. Тематика и проблематика романа Каркея
Нербышева «У синих утесов» (по неопубликованным материалам
рукописного фонда ХАКНИИЯЛИ)
РАЗДЕЛ VI. ЯЗЫКИ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ
Абдина Р. П. Типология наименований предметов мебели в хакасском
языке
и туркменском языках
Белоглазов П.Е. Вторичные глагольно-именные основы в хакасском
языке
Боргоякова Т.Г., Гусейнова А.В. Аксиологические аспекты
взаимодействия государственных языков в республиках Южной
Сибири
Каксин А.Д. О способах приготовления пищи на языке койбал (к
вопросу о моделях мировидения и понятийных категориях)682
Катермина В.В. Языковая ситуация в Республике Адыгея:
лингвоэтнокультурный аспект
Колдашева П.А. Фразеологизмы с компонентом-мифонимом на
английском и туркменском языках696
Колмогорова А.В. Черты к языковой биографии молодого поколения
тувинско-русских билингвов701
Кызласов А.С., Шапошников Г.М. Проблемы функционирования и
сохранения устной формы современного хакасского языка711
Монгуш Н. М. Эвфемизмы со значением «смерть» в тувинских
народных сказках719
Омакаева Э.У., Корнеев Г.Б. Насущные проблемы сохранения
калмыцкого языка и письменного наследия: из опыта работы БУ РК
«Центр по развитию калмыцкого языка»
Саналова Б.Б. К вопросу о семантической и словообразовательной
характеристике топонимов (на материале Онгудайского района)740
Серээдар Н.Ч. Фразеологизированные предложения в тувинском

языке
Таганова М.А. Отглагольные женские имена в туркменском языке760
Тыдыкова Н.Н. Алтайский язык как основной маркер этнической и
культурной идентичности алтайцев769
Хидирова Ч.Х. Особенности употребления прилагательных в эпосе
«Манас» (на основе варианта С.Орозбакова) в функции определения777
Чертыкова М.Д. Внутрисистемные отношения глаголов со значением
эмоции в хакасском языке
Чумакаев А.Э. О некоторых результатах и перспективах реализации
проекта «Мониторинг языковой ситуации в Республике Алтай»799
Шаммаева Н.Ш., Колдашова П.А. Структурная характеристика
глагольных фразеологических единиц в английском и туркменском
языках806

РАЗДЕЛ VII. ВОПРОСЫ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ, ИСКУССТВОВЕДЕНИЯ НАРОДОВ РОССИИ

, t
Дедина М.С. Вопросы развития алтайской литературы в исследованиях 3.С. Казагачевой
Заатов И.А. Семантика крымскотатарской музыкальной терминологии
и музыкальной лексики словаря Махмуда Ал-Кашгари «Диван Лугат
Ат-Турк»
Конунов А.А. Типические места в героических сказаниях Н. Улагашева843
Нечаева А.С. Тенденции развития орнамента в декоративно-
прикладном искусстве Горного Алтая в XX – начале XXI века857
Саналова Б.Б. Функционирование сложных глаголов в эпическом
языке Н.У. Улагашева
Ткаченко Л.А. Особенности творчества молодых художников Алтая875
Тыдыкова Н.Н. О переводах сказаний Н.У. Улагашева на турецкий
язык
Шестакова И.В. Алтайский дискурс художественного кинематографа
в СССР 1920-х – 1930-х годов
Ямаева Е.Е. Образы демонических персонажей шулмусов в эпических
произведениях Н. Улагашева и Ч. Куранакова: к постановке проблемы
о богатырских сказках алтайцев906
Сведения об авторах916

РАЗДЕЛ І АЛТАЙ – РОССИЯ: 265 ЛЕТ ВМЕСТЕ

Хорохордин О.Л. Глава Республики Алтай, Председатель Правительства Республики Алтай

РЕСПУБЛИКА АЛТАЙ (1991-2021 ГГ.): ДОСТИЖЕНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

2021 год является юбилейным в историческом развитии Республики Алтай. За последние тридцать лет республика прошла вместе со всей страной сложный противоречивый путь развития. В эти годы произошли коренные перемены, изменившие облик страны. На трудные 1990-е годы пришлось становление республики как суверенного субъекта Российской Федерации. Этот процесс определялся общим ходом демократизации общественной жизни в стране и движением национального возрождения народов, населяющих Россию. Формирование обновленной российской государственности началось еще до распада Советского Союза. В июле 1991 г. Горно-Алтайская автономная область, входившая в советский период в Алтайский край на правах автономной области, была преобразована в республику в составе РСФСР. В результате были сформированы органы законодательной и исполнительной власти. Повышение правового статуса дало республике возможность самостоятельно определять стратегические направления своего развития и решать текущие вопросы общественной жизни во всех ее сферах. Получило развитие местное самоуправление, которое оказало позитивное воздействие на ход политических процессов.

Первые годы существования Республики Алтай пришлись на время радикальных экономических реформ, инициированных новой российской властью с целью быстрого перехода к рынку. Экономика республики располагала слабыми стартовыми возможностями по быстрой адаптации к рыночным условиям, главным образом, по причине невысокого уровня производительных сил. В результате радикальные экономические преобразования проходили в Республике Алтай еще болезненнее, чем в целом по России.

Либерализация цен, приватизация, реорганизация колхозов и совхозов не привели к ожидаемому экономическому эффекту. Реформы осуществлялись на фоне бюджетного дефицита, высокой инфляции, наплыва импортной продукции. Итогами действий реформаторов стали обесценение средств населения и предприятий, ухудшение состояния материально-технической базы объектов экономики, падение производства и, как следствие, банкротство и закрытие многих предприятий республики. Инерция кризиса продолжала сохраняться в народнохозяйственном комплексе республики в течение 1990-х гг. С другой стороны, результатами реформ стало устранение дефицита на потребительском рынке, свободное ценообразование, утверждение частнопредпринимательского сектора, создание основы для конкурентной среды.

республики Экономическое развитие определялось общероссийскими процессами, центр задавал рамки и общее направление реформ. Однако обвальное падение производства и резкое сокращение финансирования вынуждали руководство республики предпринимать самостоятельные действия для стабилизации ситуации. Экономическая политика республиканских властей определялась в первую очередь, недостатком финансовых средств. Она заключалась в материальной поддержке отдельных наиболее приоритетных проектов и государственной помощи некоторым предприятиям промышленности, транспорта, агропромышленного комплекса. Однако указанные меры не способствовали решению насущных социально-экономических проблем в целом. Несмотря на повышение правового статуса региона, возможности руководства республики нейтрализовать негативные процессы в экономике снижались ограниченными финансовыми ресурсами и дотационным характером республики. Вместе с тем, действия государственных органов власти во главе с первым руководителем республики Валерием Ивановичем Чаптыновым позволили предотвратить полный развал производственного сектора народного хозяйства региона.

Трудности в экономике самым непосредственным образом отражались на социальной сфере. Республиканское руководство предпринимало действия по смягчению неблагоприятных последствий радикальных реформ. Но объемы социальной поддержки оставались недостаточными для поддержания приемлемого уровня

жизни населения. Во многом по данной причине в 1990-е гг. произошло ухудшение социально-демографических показателей. Обострилась санитарно-эпидемиологическая обстановка, получили распространение многие забытые социальные болезни, устойчивым явлением стала алкоголизация населения. Успешное решение многих социальных проблем затруднялось недостатком государственных средств и падением доходов населения. Попытки реформаторов ограничить инфляцию путем сокращения бюджетных расходов вели к недофинансированию жилищно-коммунального комплекса, здравоохранения, образования, науки, культуры, связи. Особенно острая обстановка сложилась в сельской местности. Ситуацию усугубляло положение, при котором учреждения социальной сферы находились в ведении муниципалитетов, финансовое состояние которых и без того оставалось крайне сложным.

Вместе с тем, в условиях кризиса социальные институты продолжали выполнять свою работу, осуществляя по своей сути функцию сохранения основ стабильной жизнедеятельности общества. Удалось сберечь трудовые коллективы, были достигнуты определенные результаты в сфере здравоохранения, образования, культуры, науки. Произошло это во многом благодаря подвижническому труду врачей, учителей, творческих работников, ученых, служащих социальных служб республики и муниципалитетов.

С конца 1990-х гг., в связи со стабилизацией общественнополитической ситуации и улучшением социально-экономического
положения в стране, начинается восстановление прежних
возможностей производственной сферы. В аграрном секторе
стабилизация проявилась в улучшении динамики по всем показателям
сельскохозяйственного производства. В промышленности, несмотря
на благоприятную конъюнктуру, успехи не были столь значительными:
в целом промышленный сектор республики преодолел свою
убыточность, но достигнуто это было во многом за счет прекращения
деятельности предприятий-банкротов. Несмотря на имеющиеся
трудности, в экономике республики в 2000-е гг. появились свои точки
роста. Наиболее динамично развивающимся направлением являлся
туризм, который к настоящему времени стал перспективной отраслью
экономики.

Помимо сельского хозяйства и туризма, строительство становится

одной из важных отраслей производственной сферы Республики Алтай. Успешно осуществляется газификация региона. За 2007-2019 гг. «Газпром» вложил в газификацию Республики Алтай почти 5,5 млрд рублей, за эти годы проложено более 550 км газопроводов, переведено на газ 135 котельных, газифицировано более 4 тыс. домов.

В некоторой степени улучшилось положение и в социальной сфере: возросли объемы средств, выделяемых бюджетным организациям. Начался рост социально-культурного строительства: вводились в действия лечебные учреждения, школы, организации связи, объекты инфраструктуры. Вместе с тем, полностью преодолеть негативные тенденции 1990-х гг. не удалось — продолжало сокращаться количество дошкольных учреждений. Неустойчивое положение оставалось с обеспеченностью кадрами, причинами чего являлись нерешенный жилищный вопрос и низкая заработная плата.

Социально-экономические процессы происходили на фоне демократизации общественной жизни, движения национального возрождения в стране и в Республике Алтай, в частности. Становление новой политической системы в 1990-е гг. сопровождалось ростом общественной активности. Выросло число партий, которые представляли собой все политические направления страны. Последствия радикальных экономических реформ во многом повлияли на партийные предпочтения жителей республики, электорат региона характеризовался левой ориентацией. С 2007 г. население голосует за «Единую Россию».

Повышение статуса региона открыло широкие перспективы для сохранения и развития национальной культуры и языка алтайцев. К началу 1990-х гг. алтайская культура и литература имели богатое наследие, созданное многими поколениями творческой интеллигенции Горного Алтая. Культурный процесс в республике в постсоветский период во многом сохранял свою историческую преемственность. Рост интереса к самобытной культуре алтайцев стал действенным стимулом совершенствования и развития изобразительного, декоративноприкладного, театрального, музыкального искусства, литературы. Творческие коллективы региона вносят огромный вклад в развитие духовной культуры народов, населяющих Республику Алтай.

Оживление общественно-политической жизни, активизация процессов самоидентификации усилило интерес коренного

населения к своим национальным корням, к традиционной культуре, истоки которой уходят в глубокую древность. В жизнь республики вошли общественно-политические институты алтайского этноса (зайсанат, курултаи), верования и обряды, народные и религиозные праздники, которые в советское время потеряли свое былое значение и роль. Ведущая роль в возрождении старых традиций принадлежала национальной алтайской интеллигенции. Инициативы национальных организаций и общественности поддерживались властями республики на всех уровнях. Госсобрание и Правительство республики и его ведомства, учреждения, муниципалитеты оказывали организационную и материально-финансовую помощь в проведении различных национальных праздников и мероприятий.

Рост национального самосознания активизировал деятельность исторически сложившихся в регионе конфессий: православия, ислама, буддизма. В республике возводились церкви, мечети, храмы, культовые сооружения. Однако идеологический вакуум, затянувшийся социально-экономический кризис, ухудшение качества жизни населения послужили почвой для распространения в республике различных религиозных направлений, традиционно не связанных с Горным Алтаем.

Процессы национальной самоидентификации привели к самоопределению коренных малочисленных этносов Алтая: челканцев, кумандинцев, тубаларов, теленгитов. Значимую роль в этом сыграли законодательные инициативы федеральных и республиканских органов власти, направленные на решение социально-экономических проблем коренных малочисленных народов. Деятельность российского и республиканского руководства в данном направлении свидетельствует об их внимании к судьбам малых народов. Вместе с тем, выделение из алтайского этноса его бывших субэтнических групп на сегодняшний день не получило в обществе однозначной оценки и вызывает спорную реакцию.

Но в целом в республике сложились достаточно устойчивая основа для межкультурного и межэтнического взаимодействия. Русские, алтайцы и другие народы, населяющих наш многонациональный регион, имеют возможности для претворения в жизнь своих этнокультурных потребностей. Сохранение межнациональной стабильности является одним из главных итогов развития Республики

Алтай. Большая заслуга в этом принадлежит депутатскому корпусу, государственным службам, работникам социально-культурной сферы, общественности республики.

На сегодняшний день перед Республикой Алтай еще стоит немало проблем, требующих своего решения. В первую очередь, это преодоление дотационности бюджета и повышение уровня жизни населения. Указанные проблемы серьезно сдерживают экономический рост региона. Их преодоление является одним из главных условий дальнейшего поступательного развития республики. Между тем она обладает конкурентными преимуществами, которые выгодно отличают его на общесибирском фоне. Это, в первую очередь, богатство природного мира и экологическая чистота территории, возможности традиционного природопользования и уникальное культурно-историческое наследие, выгодное геополитическое расположение, межнациональная стабильность. Грамотное использование всех имеющихся возможностей могло бы обеспечить условия для финансовой и экономической самостоятельности региона.

Решение этого вопроса становится особенно актуальным сегодня, когда необходимо решать сложные задачи по превращению Республики Алтай в самодостаточный и конкурентоспособный регион Российской Федерации.

УДК 94(47) + 94(57)

Екеев Н.В., Каташев М.С. БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»

ГОРНЫЙ АЛТАЙ В СОСТАВЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ И СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА (1756 – 1991 гг.)

Аннотация. В статье освещены процессы изменений в политической, социально-экономической, культурной сферах исторического развития Горного Алтая. В первой части статьи рассматриваются хозяйственная деятельность алтайского и русского населения. Большое внимание отводится демографическим процессам в среде алтайцев, вопросам интеграции коренного населения в систему общественных и экономических отношений Российского государства.

Во второй части статьи показаны основные вопросы истории Горного Алтая в советский период отечественной истории с 1917 по 1991 гг. на разных этапах.

Ключевые слова: Горный Алтай, Российская империя, хозяйственное освоение, духовная культура, система управления, Советское государство, социально-экономическое развитие, общественно-политические процессы.

Ekeev N.V., Katashev M.S.
Budgetary Scientific Institution of the Republic of Altai
« S. S. Surazakov Scientific-Research Institute of Altaistics»

MOUNTAIN ALTAI IN THE RUSSIAN EMPIRE AND THE SOVIET STATE

(1756 - 1991)

Abstract. The article highlights the processes of changes in the political, socio-economic, cultural spheres of the historical development of Gorny Altai. The first part of the article deals with the economic activities of the Altai and Russian population. Much attention is paid to demographic processes among the Altaians, the integration of the indigenous population into the system of social and economic relations of the Russian state. The second part of the article shows the main issues of the history of Gorny Altai in the Soviet period of Russian history from 1917 to 1991 at different stages.

Keywords: Mountain Altai, Russian empire, economic development, spiritual culture, management system, Soviet state, socio-economic development, socio-political processes.

В настоящей статье рассматриваются важнейшие вопросы социально-экономического и культурного развития Горного Алтая в составе Российского государства. Основное внимание уделяется характеристике результатов и значения социально-политического, экономического и культурного развития Горного Алтая и его коренного народа — алтайцев в составе России. В рамках указанного времени выделены три периода: российский имперский период (1756-1916 гг.), советский (1917-1991 гг.) и современный постсоветский период (конец 1991 - 2021 гг.). В первом периоде выделяются три

этапа: 1-й этап (1756-1860 гг.) — от присоединения Горного Алтая в состав Российского государства (ревизия А. Л. Щербачева и реализация Инструкции Сената 1763 г., реформа М. М. Сперанского и введение Устава об управлении инородцев Сибири 1822 г.) до отмены крепостного права в России; 2-й этап — пореформенное время (вторая половина XIX в.) и 3-й этап — конец XIX - начало XX вв. (1899-1916 гг.).

Во втором советском периоде выделяются пять этапов: 1-й этап – время революций, гражданской войны, социального и культурного строительства в первые годы становления Советского государства (1917-1929 гг.); 2-й этап — масштабных социально-экономических и культурных преобразований в годы ускоренной модернизации советского общества (1930 - июнь 1941 г.); 3 этап — Великой Отечественной войны 1941-1945 годов; 4 этап — послевоенного восстановления народного хозяйства и апогея советской системы (1945-1984 гг.); 5 этап — перестройки: от демократизации общества к кризису советской системы (1985-1991 гг.). С конца 1991 г. начался третий современный постсоветский период.

В настоящей статье будут рассмотрены важнейшие события первого и второго периодов истории Горного Алтая. Анализ основных исторических событий первого периода проведен Н. В. Екеевым на основе результатов собственных исследований, опубликованных в двух коллективных монографиях [1; 2]. Текст второго периода подготовлен М. С. Каташевым также на основе личных исследований, опубликованных в ряде коллективных работ [2; 3; 4].

1. Российский имперский период (1756-1916 гг.)

Процесс присоединения территории Горного Алтая к Российскому государству длился почти два с половиной веков. Но середина 50-х гг. XVIII в. стала переломным рубежом в истории алтайского народа. В сложной международной обстановке, вызванной разгромом Джунгарского ханства цинским Китаем, алтайцы (ойроты) — бывшие джунгарские подданные в 1756-1757 гг. добровольно приняли подданство Российского государства.

Присоединение Горного Алтая, занимающего стратегическое положение на стыке Западной Сибири и Центральной Азии, укрепило геополитическую позицию России и создало условия для ее последующего продвижения в Центральную (Среднюю) Азию. В конце XX в., после распада Советского Союза, когда государственная

граница Российской Федерации от Волги до Иртыша стала напоминать её контуры на середину XVIII столетия, данное историческое событие заново актуализируется в плане его международно-политической значимости.

Согласно решению российского правительства, значительная часть алтайцев, принявших российское подданство, была переселена на Нижнее Поволжье. Оставшиеся в Горном Алтае алтайцы были объединены в пять алтайских («тау-телеутских, калмыцких») дючин и включены в состав Кузнецкого уезда. В первой четверти XIX в. территория их кочевий ограничивалась на востоке и юге долиной р. Катуни, а на западе и северо-западе — долиной р. Коксу и верховьями рек Чарыша, Ануя и Песчаной.

Российское правительство практически без изменения оставило общественное управление коренного населения Горного Алтая. Так, у племен северной части Горного Алтая («черневых татар», кумандинцев, чалканцев) были сохранены их прежние ясачные волости во главе с башлыками. Алтайцы (ойроты) — бывшие джунгарские подданные — были распределены по пяти алтайским («калмыцким») дючинам, возглавляемым, как правило, потомственными зайсанами. В их подчинении находились демичи, шуленги и арбанаки. Названия административных единиц и должностных лиц управления, а также порядок объединения кочевого населения в дючины существовали с джунгарского (ойротского) времени.

Во второй половине XVIII в. система управления и суда алтайцев, как и других народов Сибири, была установлена согласно Инструкции Сената 1763 г. (её реализация поручено секунд-майору лейб-гвардии А. Л. Щербачеву), в которой определен порядок сбора ясака — основной формы податного обязательства (налога) перед государством и торговли с коренным («ясачным») населением. Также не допускалось вмешательство уездной и губернской администрации во внутренние дела коренного населения. Посещение торговыми людьми кочевий местного населения ограничивалось одним разом в год на ярмарки, приуроченные к народным съездам — сугланам. Организация сбора ясака, судебные разбирательства по гражданским и маловажным уголовным делам и другие вопросы управления населением ясачных волостей и дючин входили в компетенцию родоначальников (зайсанов, демичи). Специальными указами родоначальникам даровались

различные льготы, например, звание зайсана приравнивалось к чину майора, они освобождались от податей (ясака). Основные положения Инструкции Сената 1763 г. затем вошли в Устав об управлении инородцев Сибири 1822 г.

В первой четверти XIX в. коренное население Горного Алтая в административно-податном отношении было распределено по семи алтайским дючинам, пяти черневым и двум кумандинским волостям. Все они, кроме Кондомо-Шелкальской волости (относилась к Кузнецкому округу), входили в состав вновь образованного Бийского округа Томской губернии. Две Тау-телеутские (Чуйские) «двоеданческие» волости, хотя и вносили добровольно ясак в Бийское окружное казначейство, но реально находились под юрисдикцией правительства цинского Китая.

В целом, политика российского правительства во 2-й половине XVIII - первой четверти XIX вв. была ориентирована на постепенную интеграцию традиционного хозяйства и административно-податных единиц (дючин, волостей) с родовыми управлениями алтайцев, как и других народов Сибири, в региональную (окружную, губернскую) систему управления Российского государства. Эта политика положительно сказалась на динамике хозяйственных и демографических процессов среди коренного алтайского населения Горного Алтая.

В дальнейшем, после реформы М.М. Сперанского и введения Устава об управлении инородцев Сибири 1822 г., в общественной жизни алтайцев произошел ряд изменений. Прежде всего, коренное алтайское население было отнесено к особому податному сословию «кочевых инородцев» с определенными правами в общественного самоуправления и обязательствами перед государством. У них сохранялась традиционная система управления и судопроизводства, основанная на нормах их обычного права, а также земли, «ныне ими обитаемые». Они пользовались свободой в вероисповедании и богослужении, освобождались от рекрутской повинности. Обязанности органов управления алтайцев распределялись на хозяйственные и судебно-полицейские функции. К первым относились раскладка податей, повинностей и сбор ясака, создание продовольственных запасов, забота о развитии земледелия и промыслов, росте поголовья скота и др.; ко вторым — рассмотрение судебных дел, надзор за

спокойствием и порядком среди подведомственного населения, подача статистических сведений и др. Деятельность органов управления кочевого алтайского населения была поставлена под контроль Бийского окружного управления. В ходе реализации Устава 1822 г. была предпринята попытка определения границ земельных наделов каждой дючины и волости. Хотя на карте были отмечены внешние границы территории семи дючин («калмыцкие стойбища»), но межевые работы не проводились.

Особым статусом обладали кочевники двух Чуйских «двоеданческих» волостей. В официальных российских документах они именовались «несовершенно зависящими», или «состоящими в зависимости без совершенного подданства». Население двух чуйских волостей официально принято в российское подданство через столетие, после подписания Чугучакского протокола (сентябрь 1864 г.) между правительствами России и цинского Китая. Церемония присяги знатной верхушки чуйских теленгитов на верность Российской империи прошла летом 1865 г. Работы по демаркации алтайского участка российско-китайской границы завершились только в июле 1869 г. Тем самым вся юго-восточная часть территории Горного Алтая окончательно закрепилась за Российским государством. В целом, время со второй половины XVIII в. до середины XIX в. следует охарактеризовать как начало интеграции кочевников Горного Алтая в административно-политическую и социально-экономическую систему огромного Западно-Сибирского региона Российской империи.

Административное устройство русских крестьян Алтайского горного округа определялась приложением к статье 70 (прим.) «Учреждения Сибирского», принятого в 1822 г. По данному законоположению вводилось сельское и волостное управление. С принятием 21 ноября 1879 г. положения «О преобразовании общественного управления государственных крестьян Западной Сибири» система сельского и волостного управления сибирских крестьян изменилась. Так, одно селение или несколько ближайших поселков составляли сельское общество с управлением (сельский сход и староста). Несколько сельских обществ объединялись в волость. Волостное управление составляли волостной сход, старшина с правлением и крестьянский суд. Решение крестьянских дел на окружном (уездном) уровне осуществлялось окружным присутствием,

в которое входили чиновники по крестьянским делам и земский исправник (начальник окружной полиции).

Важно отметить, что некоторые пункты Положения 21 ноября 1879 г. (введение выборности, сменяемости зайсанов и демичей; переименование их в родовых старост и помощников старост) были распространены и на управление кочевников Горного Алтая.

В начала XX в. административные реформы унифицировали системы управления русских крестьян и алтайского кочевого населения Горного Алтая. С введением в 1898 г. положения о крестьянских начальниках была установлено единое уездное управление русскими крестьянам и коренным населением. И, наконец, после проведения земельной и административной реформ в 1911-1913 гг. среди кочевых алтайцев вместо родового управления введена территориальная (сельская и волостная) система местного управления, одинаковая с управлением русских крестьян Сибири.

Обращаясь к демографическим процессам следует отметить, что в течение второй половина XVIII - XIX вв. численность всего населения Горного Алтая и его основных этнических групп неуклонно росла. Горный Алтай относился к малонаселенным и осваиваемым окраинам России, поэтому на демографические процессы здесь существенно влиял приток переселенцев из соседних сибирских и других районов России. За первую треть XIX в. (1797–1832 гг.) численность населения региона увеличилась почти в 3 раза главным образом на основе роста населения алтайских дючин. Положительное влияние оказали два фактора. Во-первых, создались благоприятные условия для естественного роста населения: постепенное налаживание мирной жизни, восстановление и развитие скотоводства и земледелия. Во-вторых, в начале XIX в. часть ранее угнанных в неволю людей стала возвращаться на родные места. В последующую четверть века (1832–1859 гг.) населения Горного Алтая возросло в 1,5 раза. Во второй половине XIX - начале XX вв. на демографические процессы в регионе большое влияние оказал приток русских крестьян-переселенцев из сибирских и других районов России. Так, с 1859 по 1912 гг. численность всего населения Горного Алтая возросла в 3,7 раза, а только крестьян – в 7 раз. За последующие четыре годы (1912–1916) население региона увеличилось на 10%. Здесь отрицательное влияние оказали факторы первой мировой война: ухудшение материального положения

населения, мобилизация взрослых мужчин на фронт и на военнотыловые работы. Вообще за 1797-1912 гг. численность коренного алтайского населения Горного Алтая увеличилась почти в 10 раз.

Усиление миграции населения внутри региона, укрепление хозяйственно-культурных связей между этнотерриториальными группами коренного населения ускорили процесс их этнической консолидации в новую алтайскую народность – алтай калык. О высоком уровне их этнокультурной и языковой общности свидетельствуют исследования российских учёных второй половины XIX в. (В. Вербицкий, В. Радлов, С.П. Швецов, С. Патканов). Так, согласно данным всероссийской переписи населения 1897 г. 83% коренного населения Горного Алтая считали родным алтайский язык.

Обращаясь к сфере аграрных отношений, отметим, что вплоть до конца XIX в. императорский Кабинет, являясь собственником и владельцем земли в Алтайском округе, не ограничивал землепользование алтайцев и русских крестьян-старожилов. Наличие свободных земель и низкая плотность населения, а также официальный запрет (по Уставу 1822 г.) на переселение в алтайские кочевья были стабилизирующими факторами в сфере земельных отношений. Но в конце XIX столетия, в связи с фактическим прекращаем деятельности предприятий кабинетской горной промышленности в Алтайском горном округе, основным источником доходов императорского Кабинета становится земледелие. Вследствие этого принимаются аграрные законы, направленные на размежевание и ограничение землевладения алтайцев, русских крестьян и создание арендного хозяйства на кабинетских землях. 31 мая 1899 г. вступает в силу закон о поземельном устройстве населения Алтайского округа. На начальном этапе землеустройства земельные наделы получили русские крестьяне-старожилы и оседлые алтайцы. Во втором этапе землеустройства (1911-1913 гг.) получили поземельное и административное устройство все кочевое население Горного Алтая. Главным итогом землеустройства стало создание огромного земельного фонда императорского Кабинета, составившего 72% всей территории Горного Алтая.

Земельная и административная реформы привели к разделению административно-податных и поземельно-хозяйственных функций крестьянской общины. Первые функции сосредоточивались преимущественно в правлениях волостей, а вторые — в сельских

обществах. Аграрные преобразования ускорили переход алтайцев к территориальной форме общины и оседлому образу жизни. В 1899 г. принимается новый податный закон, согласно которому русские крестьяне и оседлые алтайцы вместо прежней подушной подати, стали облагаться государственной оброчной податью. За ними сохранялись денежные губернские земские сборы, страховые сборы и мирские повинности. После перевода кочевников в разряд оседлых «инородцев» на них распространились все положения выше указанного закона.

Перейдем к характеристике сферы хозяйственной деятельности населения. В XIX столетии шел процесс восстановления и развития скотоводства и земледелия Горного Алтая. Об этом свидетельствует значительный рост поголовья всех видов скота. Так, с 1832 по 1896 гг. поголовье лошадей возросло почти в 4 раза, крупного рогатого скота – в 5 раз, овец и коз – в 6,5 раза. В начале XX в. рост поголовья скота продолжался вплоть до начала первой мировой войны, а потом началось его сокращение, особенно овец, коз и лошадей. За 1896-1912 гг. поголовье лошадей увеличилось со 134 тыс. до 177 тыс. голов (в 1,3 раза), а к 1916 г. уменьшилось до 143 тыс. голов. Количество овец и коз возросло с 223 до 238 тыс. (на 6%), затем снизилось до 168 тыс. голов. Поголовье крупного рогатого скота лучшего показателя достигло в 1908 г. (158 тыс. против 98 тыс. в 1896 г.), но к 1916 г. снизилось до 146 тыс. голов. На состояние скотоводства отрицательно повлияли сокращение отгонных пастбищ кочевников в ходе землеустройства, падежи скота от бескормицы, а также мобилизация мужчин в действующую армию и другие факторы.

Существенные изменения произошли в структуре стада скота. В алтайских хозяйствах вырос удельный вес лошадей и крупного рогатого скота за счет снижения доли овец и коз. А в хозяйствах русских крестьян увеличилась доля крупного рогатого скота, маралов и свиней за счет уменьшения удельного веса лошадей, овец и коз. Структурные изменения в стаде были обусловлены переориентацией алтайских и русских хозяйств на товарные отрасли: молочное скотоводство, коневодство, мараловодство. Под воздействием рыночного спроса русские крестьяне и алтайцы начали разводить более продуктивные породы скота и совершенствовать способы его содержания. В рыночные отношения быстрее вовлекались жители сел, расположенных около Чуйского, Уймонского и Чемальского трактов.

В первую очередь это относится к хозяйствам, ориентированным на маслоделие. В районах с полукочевым населением развивается мясное скотоводство и овцеводство. Только за период с 1899 по 1912 гг. объем продажи шерсти увеличился в 6 раз, сала — 2,5 раза, кожи — 2,1 раза и мяса — в 1,1 раза.

Обратимся к развитию земледелия. В XIX столетии в горностепной зоне Горного Алтая из-за жаркого лета и малых осадков применялось традиционное орошение (полив) посевов при помощи арыков (субаков), а в остальных районах земледелие было богарным. За указанное столетие в полукочевых хозяйствах произошли незначительные изменения в составе орудий труда и размерах посевов. Но в хозяйствах алтайцев, перешедших к оседлости, стали внедряться новые орудия: плуги, бороны с железными зубьями. У них заметно возросли площади посевов, главным образом пшеницы, овса и ярицы. С 1832 по 1896 гг. общая площадь посевов алтайской части населения региона увеличилась в 11 раз (с 260 до 2948 десятин). Под влиянием соседства с русскими крестьянами алтайцы-земледельцы стали переходить к залежной системе с элементами севооборота. В начале XX столетия в связи с развитием маслоделия среди оседлого населения распространяются плуги, конные грабли, сенокосилки, жнейки, веялки и молотилки. Но из-за дороговизны они приобретались только зажиточными хозяевами. За 1896-1916 гг. площадь посевов в Горном Алтае увеличилась в 2,6 раза (с 7837 до 20389 десятин), в т. ч. овса – в 5,4 раза (с 1529 до 8220 дес.) и пшеницы – в 2,3 раза (с 2827 до 6141 дес.). Ощутимые результаты достигались благодаря распашке целинных земель крестьянами-переселенцами и развития оседлости среди алтайцев. В начале XX в. значительно изменилась структура посевов. Хотя площади посевов основных зерновых культур продолжали расти, но в структуре посевов затемно увеличился удельный вес овса (с 19,5 до 39%) за счет снижения доли пшеницы и ячменя (с 66 до 44,6%). Это обусловлено повышением спроса на овес для возросшего поголовья рабочих лошадей. Расширение посевных площадей способствовало росту продуктов земледелия. С 1898 по 1911 гг. общий объем сборов зерновых возрос в 1,5 раза (с 510 тыс. до 763 тыс. пудов), в т.ч. пшеницы – в 1,8 раза, овса – в 2 раза и ржи – в 3 раза.

Во второй половине XIX - начале XX вв. сельское хозяйство Горного Алтая постепенно вовлекалось в мелкотоварное, капиталистическое

производство. Скотоводство являлось основным источником благосостояния алтайского и русского населения. Дефицит хлеба восполнялся за счет покупки и обмена на местных сельских ярмарках зерна и муки, привозимых крестьянами и торговцами из соседних предгорных и степных районов.

В хозяйственной деятельности алтайцев и русских старожилов Горного Алтая важное место занимали охотничий и кедровый промыслы. От продажи пушнины, маральих рогов (пантов) и кедрового ореха промысловики получали денежные доходы для уплаты податей (ясака) и на удовлетворение лично-хозяйственных нужд. В 1896 г. охотой и заготовкой кедрового ореха занимались 84% всех хозяйств, а в 1908 г. – только 36,3% хозяйств. Если в 1832 г. алтайскими охотниками было добыто 100 тыс. штук пушнины, то в 1896 г. всеми охотниками заготовлено 873 тыс. «беличьих единиц». Широкое применение огнестрельного оружия привело к значительному уменьшению пушного зверя (соболя, лисицы, белки) и их добычи, например, в 1909 г. было заготовлено только 414 тыс. «беличьих единиц». Заготовка кедрового ореха позволяла пополнять пищевой рацион и семейный бюджет промысловиков. В течение XIX в. заготовка кедрового ореха в Горном Алтае возросла с 10–20 тыс. до 60–100 тыс. пудов, а в начале ХХ в. – до 350 тыс. пудов. Вплоть до начала первой мировой войны кедровый орех занимал прочное место на рынках Западной Сибири.

В XIX в. среди оседлого населения стало развиваться пчеловодство, которым в конце столетия занимались 11,5% всех хозяйств. Этот промысел был хорошо развит у русских крестьян-старожилов: около половины их хозяйств имели пасеки. Среди алтайцев горно-таежной зоны переход от бортничества к пчеловодству произошел во второй половины XIX в. Пчеловодство наибольшее распространение получило в таежном (черневом) и правобережном районах, где удельный вес пчеловодов в 1896 г. составил соответственно 21,6% и 16,5% всех домохозяев, в т.ч. 10,5% и 8% среди алтайцев. По данным на 1908 г. пчеловодством занимались уже 16% всех хозяйств Горного Алтая в т. ч. около 7% алтайских хозяйств. За 1896-1908 гг. количество ульев в регионе возросло с 24100 до 44200 шт. В дальнейшем, после перехода большинства земельно-лесных угодий Горного Алтая в ведение императорского Кабинета, количество пчеловодов, как и ульев, пошло на убыль. Так, в 1916 г. в 126 селениях, где имелись пасеки, насчитывалось 24,5 тыс. ульев.

В конце XIX - начале XX вв. среди сельского населения складывается прослойка профессиональных кустарей — мастеров по дереву и металлу. По неполным данным на 1912 г., в Горном Алтае было учтено 12 мельниц, 20 кузниц, 18 кожевенных и 5 кустарных предприятий. Имелись также столярные, гончарные, смолокуренные, салотопные, воскобойные мастерские. Кустарным ремеслом занимались преимущественно русские крестьяне-переселенцы. Большая часть изготовленной продукции сбывалась на сезонных ярмарках и в селах, где она производилась. Традиционные алтайские ремесла (изготовление домашней утвари, орудий труда, выделка кожи, шерсти и др.) входили в домашнее производство.

Во второй половине XIX столетия, после отмены крепостного права и развития российского капитализма вширь, заметно оживилась местная торговля. К концу столетия объемы продажи (обмена) продуктов скотоводства продолжали уступать размерам собственного потребления населением Горного Алтая. Так, в 1896 г. населением региона было продано и отдано за долги 1933 лошади, 7372 головы крупного и 9014 голов мелкого рогатого скота. А на собственные нужды населения (пропитание и др.) потреблено соответственно 5459, 5376 и 31472 голов указанных видов скота. В конце XIX - начале XX вв. в крупных селах открылись торжки, базары и сезонные ярмарки. Например, в 1908 г. постоянные базары действовали в четырех, а сезонные ярмарки - в девяти сёлах (Улале, Катанде, Черном Ануе, Онгудае и др.). Позднее ярмарки открылись в селах Усть-Кан, Барагаш и др. Наряду с базарами и ярмарками всё большее развитие получили торговые заведения: магазины, лавки, склады. Расширение сети оптовой и розничной торговли (мануфактурных, мелочных лавок и магазинов) способствовало ограничению ростовщических форм купли-продажи и обмена живого скота, кедрового ореха, пушнины и других продуктов. За 1899-1912 гг. численность торговцев в Горном Алтае увеличилась вдвое (с 50 до 104 чел.), а их обороты в 10 раз (с 75 тыс. до 754 тыс. руб.). Многие местные торговцы были тесно связаны с торговыми домами уездного центра – г. Бийска: скупали у них промышленные товары, сбывали сырье и участвовали в монгольской торговле.

В укреплении торгово-рыночных связей между районами Горного Алтая и с уездным центром, большое значение приобрело

строительство местных дорог (Уймонского, Кебезенского, Чемальского колесных трактов), а также Чуйского тракта, игравшего основную роль в межрегиональной и международной торговле с Западной Монголией. Так, за 1892-1910 гг. объем вывоза товаров в Монголию по Чуйскому тракту увеличился в 4 раза (со 175 тыс. до 739 тыс. руб.), а ввоза — в 20 раз (с 200 тыс. до 4014 тыс. руб.). В экспорте основное место занимали хлопчатобумажные ткани, выделанная кожа (юфть), панты, серебро, металлические изделия, а в импорте — овечья и верблюжья шерсть, шкуры сурка, шелковые ткани, чай и живой скот.

В конце XIX - начале XX вв. в таежном районе Горного Алтая (бассейн р. Лебеди) в небольших размерах добывалось золото, а в юго-западной части (р. Сугаш и др.) предпринимались попытки разработки асбеста. Но на жизнь местного населения они не оказывали существенного влияния. В целом, Горный Алтай оставался аграрно-сырьевой окраиной России и по уровню социально-экономического развития и степени втянутости в общероссийский рынок значительно отставал от зерновых регионов Западной Сибири.

Социальная структура алтайского общества основывалась на сословно-правовом и экономическом (имущественном) положении разных групп населения, на многообразии их социально-экономических отношений. В XIX в. среди алтайцев сохранялась знатная верхушка (зайсаны, демичи), происходившая из старинных княжеских кланов. В конце XIX столетия в составе крупных скотоводов, по преимуществу относившихся к знатной верхушке алтайцев, появляются богачи (баи) нового предпринимательского типа, которые стали заниматься товарным скотоводческим хозяйством. Этот тип хозяйства был распространен в селениях, расположенных около Чуйского, Уймонского и других трактов. Предприимчивые баи разводили лошадей, быков и овец на продажу, использовали труд пастухов и других наемных работников. В противоположность баям нового типа образуется группа сельских батраков (јалчы), пополнявшаяся из среды разорившихся бедняков (јокту). Батрачество было представлено в основном пастухами и домашней прислугой. Часть обнищавших бедняков пополняла ряды обездоленных бесправных членов общества. Во второй половине XIX в. многие путешественники и исследователи отмечали обнищание значительного слоя алтайского населения и связывали это, прежде всего, с проникновением в его среду торгово-ростовщического капитала.

Традиционное алтайское скотоволческое хозяйство трансформировалось сторону формирования элементов мелкотоварного производства. Однако в нем сохранялись значительные группы бедняцких и середняцких хозяйств. В 1896 г. бедняцкая группа составила половину всех хозяйств алтайцев, середняцкая – 40% и байская группа – десятую часть хозяйств. Байские хозяйства обладали сотнями, а некоторые – тысячами голов скота. В начале XX в. натуральные показатели середняцких хозяйств заметно снизились, а зажиточно-байских – возросли. В двух группах произошел некоторый рост обеспеченности их сельскохозяйственным инвентарем. В конце XIX - начале XX вв. большинство поголовья скота было сосредоточено в зажиточно-байских хозяйствах. Среди русских крестьян бедняцкие хозяйства в 1896 г. составляли 35%, середняцкие – 53% и зажиточнокулацкие – свыше 10% всех хозяйств. Зажиточно-кулацкие хозяйства держали более половины лошадей, крупного и мелкого рогатого скота русской части населения. Русские крестьянские хозяйства, в отличие от алтайских, имели меньше скота, но больше посевов и сельскохозяйственного инвентаря. Вышеуказанные социальноимущественные слои являлись носителями патриархальных, мелкотоварных и примитивно-капиталистических отношений. воздействием товарно-рыночных, Пол капиталистических отношений патриархальные отношения либо вырождались, либо трансформировались в отношения найма средств производства (скота) и рабочей силы. О соотношении наемного труда, помочи и складчины в хозяйствах Горного Алтая можно судить по выборочным данным всероссийской переписи 1917 г. К наемному труду прибегали 16% алтайских и 35% русских хозяйств, к помочам – 2 и 4% и к складчине 0,2 и 1,4% соответственно. Таким образом, окраинное положение, большая отдаленность Горного Алтая от крупных промышленных и торговых центров, неразвитость путей сообщения, сохранение полукочевого скотоводства и патриархальных отношений в алтайском обществе всё это тормозило развитие капиталистических производственных отношений.

Обращаясь к культуре населения Горного Алтая XIX - начала XX вв. следует сказать, что она развивалась в русле соседства, взаимодействия и взаимовлияния двух её составляющих: алтайской и русской культур. Значительный приток русских переселенцев,

аграрные и административные преобразования, миссионерская и просветительная деятельность Русской православной церкви, торговля и другие факторы усиливали русско-алтайское межэтническое взаимодействие, неизбежными последствиями которого стали культурная (языковая, бытовая) ассимиляция и переход в православие значительной части алтайского населения. Русские крестьяне, как носители оседлой земледельческой культуры, оказали ощутимое влияние на уклад жизни коренного алтайского населения. Одним из важных результатов длительного соседства, постоянно усиливавшихся культурных взаимоотношений двух народов стал переход к оседлому образу жизни более половины алтайского населения.

В XIX – начале XX вв. алтайская культура развивалась по двум главным направлениям. Первое направление выразилось в возрождении культурной традиции, унаследованной с ойротского (джунгарского) времени и основанной на духовных ценностях буддизма. Среди алтайского населения использовались традиционный лунно-солнечный календарь, наряду с официальным григорианским календарем. Традиционный алтайский календарь входит в систему календарей народов Восточной и Центральной Азии, состоящую из малого 12-летнего и большого 60-летнего циклов. Вплоть до начала XX в. у алтайцев сохранилась ойротская письменность (тодо бичик). Рукописи и ксилографы на ойротском письме имели в основном религиозное буддийское содержание (сутры, дидактические произведения), эпистолярный или документальный характер (грамоты, родословные зайсанов). Традиционная нематериальная культура алтайцев не утратила устной формы сохранения и передачи ее феноменов: эпоса, мифологии и других жанров народного творчества. В духовной жизни народа эпос (кай чорчок) имел огромное значение. Указанные жанры, особенно песни, исполнялись в сопровождении разнообразных музыкальных инструментов: топшуур, икили, комыс (варган), шоор (флейта), сыбыскы (короткая флейта), амыргы (труба), эдиски, шалтрак (трещетка). Эти же инструменты использовались и при исполнении различных танцев и игр. Очень популярными были конные скачки (ат јарыш), борьба (кӱреш), стрельба из лука и ружья, поднятие тяжелого камня (кöдÿрге-таш). Широкой известностью пользовались интеллектуальные игры: шатра, топыйт (разновидность шашек), карчага и талу (с элементами домино и карт). Все разнообразные

двигательные и интеллектуальные народные игры содействовали физическому и умственному развитию молодежи. На примере старших молодежь воспринимала эстетическую и этическую культуру своего народа. В общественной жизни алтайского народа огромное значение имели события 1904-1905 и последующих лет, вошедшие в историю как «движение бурханистов». Лидеры обновленческого бурханистского движения сумели консолидировать алтайский этнос и направить его общественную жизнь в русло адаптации к социально-экономическим реалиям Сибири начала XX столетия.

Вторая тенденция выразилась в том, что в алтайской культуре, под влиянием русской культуры, сложилась новая форма письменности, основанная на русской графике (кириллице), профессиональная литература и изобразительное искусство. Основоположником новой алтайской литературы является М. В. Чевалков, в творчестве которого соединились алтайская фольклорная и русская литературная традиции. А основателем профессионального изобразительного искусства в Горном Алтае стал Г.И. Гуркин (Чорос-Гуркин). В начале XX столетия русская демократическая интеллигенция Сибири во главе с лидером областничества Г.Н. Потаниным оказала большое влияние на формирующуюся интеллигенцию алтайского народа. Передовая, образованная часть алтайцев овладевала достижениями русской культуры, стремилась использовать их в интересах своего народа и противостоять грозным вызовам начала XX столетия.

2. Советский период (1917-1991 гг.)

1917 год открыл новый период в историческом развитии алтайского народа. После февральской революции и свержения царизма Горный Алтай переживал те же процессы, которые происходили в целом по всей стране. Демократизация страны вызвала к жизни национальное движение на ее окраинах. Общественное гражданское движение в Горном Алтае возглавили представители национальной алтайской интеллигенции. В своих политических взглядах лидеры алтайского национального движения в целом сочувствовали идеологии эсеров и областников. Главной же целью в деятельности Алтайской горной думы – созданного органа самоуправления алтайцев – являлось выделение Горного Алтая в самостоятельную административную единицу.

Октябрьская революция не внесла в общественную жизнь региона резких перемен. Из-за менее развитых социально-экономических

отношений гражданское противостояние в Горном Алтае не проявилось столь остро, как в Европейской части страны и в крупных городах Сибири. К этому времени приступила к работе Каракорум-Алтайская управа — орган местного самоуправления. Однако конфликт с Бийским советом в вопросе о признании Каракорум-Алтайского округа, который вынудил Каракорум перейти на сторону контрреволюционных сил.

После свержения в июне 1918 года власти большевиков, Каракорум активно сотрудничал с новыми органами власти «демократической контрреволюции», а затем и Колчака. В результате Горный Алтай был выделен в конце декабря 1918 года в отдельный уезд, сформированы учреждения земского самоуправления. Однако в условиях масштабного военного противостояния возможности для самодостаточного развития новой земской единицы оставались ограниченными, степень ее жизнеспособности напрямую определялась военно-политической и социально-экономической ситуацией в Сибири. Разочарование крестьян в колчаковском правлении привело к их массовым вооруженным выступлениям против существовавших порядков. Повстанцы придерживались лозунгов восстановления Советской власти. Достижение этой цели стало возможным с вступлением на Алтай регулярных войск Красной армии.

После занятия красными большей части Горного Алтая Каракорумский уезд был ликвидирован, были созданы новые органы власти — ревкомы, в ведении которых находились отдельные районы региона.

Процесс административно-государственного строительства в Горном Алтае был прерван новым витком вооруженного противостояния в обществе. С сентября 1921 г. регион вступил в новый этап гражданской войны. Издержки политики «военного коммунизма» в налоговой сфере, неудачи экономической политики, злоупотребления местной власти на местах вновь вызвали широкое недовольство в крестьянской среде. Против крестьянских повстанцев была сосредоточена вся мощь большевистского государства, в результате чего удалось сломить их сопротивление. В немалой степени умиротворение края стало возможным вследствие изменения властями экономической политики, а также их открытой позиции учесть интересы коренного населения и готовности к организации автономии алтайского народа.

С завершением организованного вооруженного сопротивления была создана Ойротская автономная область. В тех сложных условиях это решение предоставило региону условия для самостоятельного устройства хозяйственной жизни. Алтайский народ получил возможности в реализации своих насущных потребностей.

Гражданская война в Горном Алтае серьезно подорвала производительные силы региона. С переходом к мирной жизни появились условия для восстановления разрушенного войной хозяйства. Власти предпринимали меры по включению кочевого алтайского населения в экономическую систему советского государства. Путем массового землеустройства и развития разных форм кооперации алтайское население адаптировалось к новым социально-экономическим условиям.

В конце 1920 - в 1930-х гг. начался процесс социалистической хозяйства, реконструкции народного коллективизация, революция. В процессе индустриализация культурная коллективизации были ликвидированы патриархально-родовые отношения. Земельная реформа осуществлялась совместно с коллективизацией, благодаря чему полукочевые хозяйства были переведены к оседлости. С образованием колхозов уровень материально-технической базы сельского хозяйства заметно возрос, к концу 1930-х гг. увеличились производственные показатели отрасли. Однако коллективизация сопровождалась перегибами и оставила тяжелые последствия в сельском хозяйстве региона. Наиболее трагичными явлениями той эпохи стало раскулачивание крестьянства, в ходе которого крепкие хозяева выселялись в северные области Сибири. В результате прекратил существование целый слой трудолюбивых хозяев. Драматичными итогами форсированной коллективизации было резкое сокращение поголовья скота, результаты которого были преодолены в деревне лишь спустя многие десятилетия.

Преобразования в промышленной сфере происходили в русле политики индустриализации страны. В силу природных и исторических особенностей, задача создания крупных промышленных предприятий в регионе не ставилась. Основные усилия властей направлялись на кооперацию кустарного производства, строительство небольших объектов пищевой промышленности и промышленности строительных материалов, механизация действующих заводов и фабрик. В области

был создан промышленный сектор, появилась новая горнорудная отрасль, однако слой рабочих оставался еще немногочисленным. В Горном Алтае удалось открыть новые месторождения природных руд, к разработке которых приступили власти области. Значительные успехи проявились в дорожном строительстве. В эти годы был реконструирован Чуйский тракт, который превратился в основную транспортную артерию региона.

Большие перемены в 1920-1930-е годы произошли в культурной жизни алтайского народа. Была осуществлена работа по всеобщей ликвидации неграмотности, налажена система подготовки учительских кадров, введены в действие новые школы в сельской местности. В результате проводимых мер по коренизации аппарата власти представители алтайского населения вовлекались в управление регионом. Важное значение придавалось повышению духовного и культурного уровня коренного населения, что в целом соответствовало национальной политике советского государства. Велась работа по перестройке и улучшению быта алтайцев. Начался процесс становления национальной литературы и искусства, в данной сфере были достигнуты большие успехи. В Горном Алтае появились музейные учреждения, жизнь автономии стала освещаться на страницах своих газетных изданий, в том числе и на алтайском языке. Сформировались алтайская литература и профессиональное искусство. С другой стороны, в 1930-е гг. за творчеством алтайский деятелей культуры установился жесткий идеологический контроль. От мастеров культуры и искусства требовалось строго следовать партийной линии, не отступаясь от нее ни на шаг. Подвергались критике писатели, пытавшиеся в своем творчестве отобразить национальные мотивы.

Процессы унификации происходили и в общественнополитической жизни Горного Алтая. В первые годы существования молодой автономии была сформирована структура власти. Однако к концу 1930-х гг. автономная область фактически утратила свои самостоятельные права. Советские и государственные органы власти окончательно подпали под партийный контроль. Невосполнимый урон Горному Алтаю нанесли репрессии 1936-1938 гг., в ходе которых были уничтожены видные представители власти, интеллигенции.

В условиях сложных противоречивых процессов, которые происходили в общественной жизни Горного Алтая, развивалась

социальная сфера региона. В эти годы вступили в строй новые объекты здравоохранения, культуры, жилья, образования. Преобразился и областной центр автономии – город Ойрот-тура (ныне Горно-Алтайск). Однако эти благоприятные перемены были прерваны начавшейся войной.

В армию были призваны тысячи жителей области. Уже в первый год войны уроженцы Горного Алтая показали массовый героизм в боях с агрессором. Основную тяжесть труда в тылу приняли на себя старики, женщины, подростки. Массовая мобилизация вызвала острую нехватку трудовых кадров. Перераспределение части материальнотехнических ресурсов в пользу фронта привело к ухудшению материально-технической базы экономики региона. Однако народное хозяйство области смогло быстро перестроить свою работу на нужды фронта. В годы войны аграрный сектор, промышленность, транспорт и другие отрасли работали по военным заказам и успешно справлялись с плановыми заданиями. Достигалось это благодаря самоотверженному труду жителей области.

С окончанием войны перед государством встали серьезнейшие проблемы преодоления ее последствий. С демобилизацией армии промышленность и сельское хозяйство быстро пополнялись рабочими кадрами. Однако полностью восполнить человеческие потери, понесенные в войне, оказалось невозможным. Дефицит трудовых ресурсов оставался главной проблемой еще долгие годы. В силу низкого уровня материально-технической базы производственной сферы труженикам области приходилось работать в тяжелых условиях. По причине слабой вооруженности труда невысокими возможностями обладали и хозяйства аграрного сектора. Однако уже с начала 1950-х гг. улучшились условия для восстановления прежних возможностей производственной сферы. К середине 1950-х гг. промышленные предприятия восстановили и по ряду отраслей превысили довоенные показатели выпуска продукции. Удалось достичь прежних объемов производства продуктов питания и в сельском хозяйстве.

В последующие периоды, с середины 1950-х и до конца 1980-х гг. Горно-Алтайская автономная область развивалась довольно высокими темпами. Именно в эти годы изменения в социально-экономической и культурной сферах определили современный облик региона.

Возросли объемы капиталовложений в народное хозяйство

Горного Алтая. На базе многочисленных промартелей создавались заводы и фабрики, росли объемы капитального строительства новых промышленных объектов. Одновременно укреплялась и их материально-техническая база, благодаря чему к началу 1960-х гг. удалось полностью механизировать основные трудовые операции в промышленном секторе. Быстрыми темпами создавался слой промышленных рабочих, которые трудились на постоянной, а не на сезонной основе. Аналогичными темпами пополнялись техникой колхозы и совхозы автономной области. Возросли энергетические мощности сельского хозяйства. Уже к началу 1960-х гг. на порядок увеличилась обеспеченность тракторами, комбайнами, автомобилями в хозяйствах области. Власти стали больше внимания уделять вопросу интенсификации аграрного производства, начались работы по мелиорации и химизации. В населенных пунктах области успешно велось благоустройство, в целом возросло благосостояние людей, изменились в лучшую сторону условия труда и быта.

В 1960-1980-е гг. были достигнуты большие успехи в социальном строительстве: на порядок увеличилось количество объектов образования и культуры, увеличился жилищный фонд. Улучшилось материальное благосостояние жителей области. Успешно и стабильно функционировала система подготовки кадров для образования и здравоохранения, культурной сферы автономной области. Заметно увеличилось количество рабочих промышленного сектора, строительства, транспорта.

Вместе с тем, в силу сложившихся отношений между центром и регионами автономная область фактически не имела политической и экономической самостоятельности. Вопросы управления и планирования большей частью решались в Алтайском крае, в состав которого входила автономная область. В общественно-политической жизни утвердились бюрократизм, деятельность самодеятельных организаций приобрело формальный характер.

К середине 1980-х гг. необходимость перемен во всех сферах советского общества стала очевидной. Начатый демонтаж командно-административной системы вел к дестабилизации политической обстановки в стране. Однако в Горном Алтае преобразования происходили без резких потрясений и перемен в общественно-политической жизни.

Политика перестройки оживила гражданскую активность. Рост гласности, подъем национального самосознания, демократизация вызвали движение за повышение статуса автономной области и обретение регионом реальной самостоятельности. Данная проблема получила широкое обсуждение в обществе, и в результате актами Верховного Совета РСФСР Горно-Алтайская автономная область в 1990 г. была выведена из состава Алтайского края, а в 1991 г. ее статус был повышен до автономной республики. В целом общественно-политическая ситуация в Горном Алтае оставалась менее напряженной и более спокойной в сравнении с другими национальногосударственными субъектами.

Источники, литература

- 1. История Республики Алтай. Т. II. Горный Алтай в составе Российского государства (1756—1916 гг.) / НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова; редколлегия: Н. В. Екеев (отв. ред.), Н. М. Екеева, З. С. Казагачева, Н. А. Майдурова. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2010. 472 с., ил.
- 2. Кочевники Горного Алтая в условиях социальных и экономических преобразований в России (вторая половина XVIII середина XX вв. / отв. ред. Н. В. Екеев; БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова». Горно-Алтайск, 2020.-472 с.
- 3. Республика Алтай: через века в будущее / Правительство Республики Алтай; Гл. ред. Н.М. Екеева; ред. коллегия: Н.П. Антарадонова [и др.]. Белгород: КОНСТАНТА, 2021. 228 с.
- 4. М. В. Карамаев: жизнь и деятельность (документы и материалы) / Редколлегия: Н.В. Екеев (гл. ред.), Н.П. Антарадонова, Л.С. Варванец, М.С. Каташев; сост.: Н.В. Екеев, М.С. Каташев, Г.Б. Эшматова; БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова». Горно-Алтайск: Литературно-издательский дом «Алтын Туу», 2019. 352 с.

© Н.В. Екеев, М.С. Каташев, 2021

УДК 94(470)

Екеев Н.В.

БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОРГАНОВ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ ПО ПОВЫШЕНИЮ АДМИНИСТРАТИВНО-ПРАВОВОГО СТАТУСА ГОРНО-АЛТАЙСКОЙ АВТОНОМНОЙ ОБЛАСТИ (1988 - АВГУСТ 1991 ГГ.)

Аннотация. С опорой на опубликованные и архивные документы в настоящей статье рассматриваются вопросы, связанные с процессом преобразования Горно-Алтайской автономной области в Республику Алтай в составе Российской Федерации. Выделены два этапа. На первом этапе (1988-1990 гг.) осуществлялась активная политическая и нормативно-правовая деятельность органов государственной власти Горно-Алтайской автономной области по повышению статуса автономии, которая завершилась выходом Горно-Алтайской автономной области из состава Алтайского края. Во втором этапе (1991 г.) Горно-Алтайская автономная область преобразована в Горно-Алтайскую ССР в составе РСФСР. Начались административно-политические мероприятия по образованию Верховного Совета республики и организации выборов депутатов Верховного Совета. Создавались организационно-правовые условия для формирования высших органов власти и управления Горно-Алтайской ССР, собственного законодательства и принятия первой Конституции (Основного Закона) республики.

Ключевые слова: Горно-Алтайская автономная область, исполком областного Совета, сессии, Совет народных депутатов, декларации о суверенитете, Горно-Алтайская Советская Социалистическая Республика, Съезды народных депутатов, законы РСФСР, Российская Федерация.

Ekeev N.V.

Budgetary Scientific Institution of the Republic of Altai « S. S. Surazakov Scientific-Research Institute of Altaistics»

ACTIVITIES OF STATE AUTHORITIES TO INCREASE THE ADMINISTRATIVE AND LEGAL STATUS OF THE GORNO-ALTAI AUTONOMOUS REGION

(1988 - August 1991 the years)

Abstract. Based on published and archival documents, this article discusses issues related to the process of transforming the Gorno-Altai Autonomous Region into the Altai Republic within the Russian Federation. Two stages are highlighted. At the first stage (1988-1990), active political and regulatory activities of the state authorities of the Gorno-Altai Autonomous Region were carried out to increase the status of autonomy, which ended with the withdrawal of the Gorno-Altai Autonomous Region from the Altai Territory. In the second stage (1991), the Gorno-Altai Autonomous Region was transformed into the Gorno-Altai SSR as part of the RSFSR. Administrative and political measures began to form the Supreme Soviet of the republic and organize the elections of deputies to the Supreme Soviet. The organizational and legal conditions were created for the formation of the highest authorities and administration of the Gorno-Altai SSR, their own legislation and the adoption of the first Constitution (Basic Law) of the republic.

Key words. Gorno-Altai Autonomous Region, Executive Committee of the Regional Council, sessions, Council of People's Deputies, declarations of sovereignty, Gorno-Altai Soviet Socialist Republic, Congresses of People's Deputies, laws of the RSFSR, Russian Federation

В 90-х гг. XX в. и в начале XXI в. уделялось большое внимание исследованию вопросов формирования новых федеративных отношений в Российской Федерации, преобразования автономных образований в республики и формирования их конституционноправового статуса в составе РФ. В их числе следует отметить монографии Р.Г. Абдулатипова, Н.В. Елисеевой, Б.Л. Железнов, Д.А. Ивайловского, Е.А. Лукьяновой, В.К. Самигуллина, Э.С. Юсубова и других исследователей, посвященных указанным проблемам.

В историографии истории Республики Алтай рассматриваемая тема пока еще находится на стадии разработки. Можно отметить лишь работы А.Ю. Казанцева, Д.И. Табаева, Т.С. Тюхтенева [16; 19; 22; 23]. Но вместе с тем были опубликованы ценные сборники архивных

документов и материалов по истории Горного Алтая советского и постсоветского времени [11; 12; 15; 24].

При подготовке настоящего параграфа в качестве первоисточников послужили законы и другие нормативно-правовые акты Съездов народных депутатов РСФСР и Верховного Совета РСФСР [4; 7; 8; 9], решения, постановления исполкома и сессий областного Совета народных депутатов Горно-Алтайской автономной области, Постановление Верховного Совета Горно-Алтайской АССР [1; 2; 3; 12], большинство которых впервые используется при анализе интересуемых вопросов.

С опорой на указанные источники в настоящем параграфе рассматриваются вопросы, связанные с процессом преобразования Горно-Алтайской автономной области в Республику Алтай в составе Российской Федерации.

1988-1991 гг. были временем совершенствования советской формы правления. Институты народовластия приобретают реальные очертания благодаря созданию правовых механизмов их реализации. В эти годы формируется логичная по структуре четкая система конституционного законодательства. Расширяется также социальная база власти. С принятием в 1988 г. новой редакции Конституции СССР государство реально становится общенародным. По форме правления и государственному устройству оно остается советской социалистической федеративной республикой при максимально демократическом за всю историю страны политическом режиме [17].

Однако накопившиеся за многие предыдущие годы неразрешенные проблемы и давление извне постепенно поворачивали развернувшиеся позитивные процессы вспять. Страна вступила в полосу острейших кризисов. Стало очевидно, что нужны более серьезные, чем предусматривались, изменения в базисных отношениях, политикоюридической надстройке и в культурно-идеологической сфере. На повестке дня встали вопросы, требовавшие решения, и, в первую очередь необходимость масштабных экономической и правовой реформ; изменение и совершенствование сферы межнациональных отношений, реформа политической системы, которая должна была охватить структуру и порядок формирования государственных органов, разделение функций компартии и Советов; юридическое признание плюрализма и многопартийности, отходота дминистративно-командных

методов управления. Вместе с тем, Союзное руководство закрывало глаза на то, что федерация, построенная по национальному принципу, да еще с весьма условными границами компактного проживания отдельных национальностей — проблемное и взрывоопасное образование, требующее особой политической деликатности и гибкости. Помимо этого, кризисному состоянию национальногосударственных отношений способствовали чрезмерный централизм в управлении, многолетнее недостаточное внимание союзных органов к интересам экономического и социального развития республик, к рациональному использованию их природных ресурсов, факты неуважения к национальной культуре, языку и обычаям [17].

Характеризируя положение Горно-Алтайской автономной области в конце 80-х гг. ХХ в. председатель Верховного Совета Республики Алтай В.И. Чаптынов на первой годовщине образования Республики Алтай отметил: «Наша автономная область, как и четыре другие автономные области в РСФСР, в политической, юридической, экономической и социальных областях оказалась в неравном положении с другими народами. Как ни парадоксально, Основными Законами народы страны были поделены на 4 сорта: ССР, АССР, автономная область и автономный округ. Все это отрицательно сказалось на экономическом и социальном развитии нашей автономной области. Область к 1989 году почти по 60 показателям отставала от среднекраевых и среднереспубликанских показателей. До начала перестройки проблемы автономной, да и союзных республик, как вы знаете, не решались, а забивались внутрь. Перестройка, гласность и демократия дали толчок к усилению национального самосознания, к самоопределению наций и народностей» [24, с. 130].

В конкретном плане, начало работы по повышению статуса Горно-Алтайской автономной области можно связать с постановлением Президиума Верховного Совета РСФСР, где поручалось исполкомам автономных областей в срок до 15 марта 1989 г. представить свои предложения об укреплении статуса автономий [20, с. 21; 13, с. 118]. Этот вопрос обсуждался на расширенном заседании Горно-Алтайского облисполкома и 2 марта 1989 г. облисполком обратился в Президиум Верховного Совета РСФСР и Совет министров РСФСР с предложением о выводе автономной области из состава Алтайского края. В дальнейшем по данному вопросу Горно-Алтайский облисполком

обращался с записками в Президиум Верховного Совета РСФСР (7 июня 1989 г.), председателю Совета Национальностей Верховного Совета СССР Р.Н. Нишанову и председателю Комиссии Совета Национальностей по национальной политике и межнациональным отношениям Г.С. Тарасевичу (7 августа 1989 г.) [2]. Кроме того, на 10-й сессии областного Совета депутаты отправили телеграмму (9 июля 1989 г.) в адрес Съезда народных депутатов СССР [1]. Следует сказать, что в обращениях Горно-Алтайского облисполкома были высказаны и другие предложения: восстановить институт постоянного представителя автономной области при центральных органах, увеличить число народных депутатов РСФСР от автономных областей, создать в Верховном Совете две палаты – Совет Республики и Совет Национальностей, образовать постоянную комиссию «по делам народностей автономных областей, автономных округов и национальных групп, проживающих за пределами своих автономных территорий». Ряд предложений внесены и в связи с обсуждением проектов опубликованных законов об изменениях и дополнениях Конституции РСФСР, о выборах народных депутатов РСФСР и местных Советов народных депутатов [2]. Указанные обращения Горно-Алтайского облисполкома были поддержаны на сессиях большинства сельских, поселковых, городского и районных Советов народных депутатов Горного Алтая.

Решения Горно-Алтайского облисполкома от 2 марта 1989 г. были широко освещены среди населения области через областные газеты и радио. Так, редактор газеты «Алтайдын Чолмоны» С.С. Тюхтенев опубликовал в двух областных газетах — «Звезда Алтая» и «Алтайдын Чолмоны» — большую статью «Где наши «губернские» права? Или о статусе автономной области». В статье он попытался дать историческое, юридическое и практическое обоснование вопроса о необходимости повышения правового статуса автономной области, вывода её из состава Алтайского края [22, с. 224]. В связи с предстоящим Пленумом ЦК КПСС и вторым Съездом народных депутатов СССР, в июле 1989 г. номера газеты «Звезда Алтая» со статьей С.С. Тюхтенева были разосланы редакторам восьми газет, секретарям обкомов и председателям исполкомов трех других автономных областей РСФСР, а также отдельным руководителям Верховного Совета СССР и Верховного Совета РСФСР [22, с. 230].

После принятия на сентябрьском (1989 г.) Пленуме ЦК КПСС платформы «Национальная политика партии в современных условиях», вопрос о выходе Горно-Алтайской автономной области из состава Алтайского края специально рассматривался на XI сессии областного Совета народных депутатов 20-го созыва (22 сентября 1989 г.), где, после обсуждения доклада секретаря облисполкома Д. И. Табаева, большинством голосов депутатов принято решение «О повышении правового статуса области». Депутаты областного Совета, выражая волю населения области, решили воспользоваться предоставленным правом и просить «Верховный Совет РСФСР вывести Горно-Алтайскую автономную область из состава Алтайского края и перевести её в непосредственное подчинение органов государственной власти и управления Российской Федерации», а также «привести статью 82 Конституции РСФСР в соответствие со статьей 86 Конституции СССР» [2; 19, с. 144]. Такое решение мотивировалось тем, что «нахождение области сначала в составе Сибирского, затем Западно-Сибирского и Алтайского краев на первоначальной стадии, ввиду слабого развития экономики области и отсутствия квалифицированных местных кадров, сыграло положительную роль, но постепенно превратилось в сдерживающий фактор развития области, поскольку при планировании и распределении материально-технических средств не учитывались уровень развития производительных сил области, её национальные особенности, природно-климатические условия. Характерным дли развития области стало её превращение в сырьевую базу краевых и некоторых центральных ведомств, не развивалась перерабатывающая промышленность. В результате чего область значительно отстала в своем социально-экономическом и культурном развитии от районов Алтайского края и других регионов. Низким остается уровень жизни трудящихся области, их обеспеченность жильем, объектами просвещения, здравоохранения и культуры» [2].

На негативные факторы нахождения Горно-Алтайской автономной области в составе Алтайского края, а в связи с этим на ограниченный правовой статус области указывал на XI сессии Верховного Совета РСФСР депутат от Горно-Алтайского избирательного округа М. В. Карамаев. 26 октября 1989 г. он выступил за повышение конституционно-правового статуса автономных областей, отмечая то, что назрела необходимость изменения правового статуса автономных

областей с непосредственным подчинением органам государственной власти и управления РСФСР [14, с. 12-17; 15, с. 24].

Надо сказать, что в составе руководства области и депутатов областного Совета, кроме активных сторонников, были также «умеренные» делегаты по вопросу о выходе автономной области из состава края и непосредственном подчинении высшим органам государственной власти и управления РСФСР (В. В. Гусев, В. В. Волков, В. А. Варванец, В. Д. Вайнбергер и др.) [16, с. 16-17].

В решении вопроса о повышении государственно-правового статуса автономных республик и автономных областей РСФСР большое значение имело принятие 12 июня 1990 г. первым Съездом народных депутатов РСФСР Декларации о государственном суверенитете РСФСР. В статье 9 Декларации была признана необходимость существенного расширения прав автономных республик, автономных областей, автономных округов, равно как краёв и областей РСФСР. Конкретные вопросы осуществления этих прав должны определяться законодательством РСФСР о национально-государственном и административно-территориальном устройстве Федерации [4].

17 августа 1990 г. на второй сессии Совета народных депутатов Горно-Алтайской автономной области XXI созыва была принята Декларация «О Федеративном Договоре и повышении государственноправового статуса Горно-Алтайской автономной области», в которой, основываясь на Конституциях СССР и РСФСР, Законе СССР от 26 апреля 1990 года «О разграничении полномочий между Союзом ССР и субъектами Федерации», «Декларации о государственном суверенитете РСФСР», поручении Президиума Верховного Совета РСФСР от 30 июля 1990 г. и учитывая «неотложную необходимости занятия автономной областью достойного места в качестве полноправного субъекта в обновленном Союзе суверенных республик», провозглашалась необходимость заключения Федеративного Договора и повышения государственно-правового статуса Горно-Алтайской автономной области «путем признания её субъектом Федерации СССР и РСФСР и исходящими из этого полномочиями как субъекта Федерации» [3; 12, с. 109]. На данной сессии была создана комиссия по консультации с высшими органами власти РСФСР по вопросам разработки и согласования основных принципов Федеративного устройства СССР и РСФСР и определения политического статуса автономной области как субъекта Федерации. В состав комиссии включены: Бородулин Ю.П.,

Кыдыев В.Э., Петров В.И., Табаев Д.И., Урезков Б.К., Усенов Т.К. и Чаптынов В.И. [3; 12, с. 110].

22 августа 1990 г. были выработаны предложения к заключению Федеративного Договора и повышению статуса Горно-Алтайской автономной области. Прежде всего предлагалось в Федеративном Договоре признать Горно-Алтайскую автономную область «субъектом СССР, РСФСР и исходящими из этого полномочиями как субъекта Федерации». Далее, в Федеративном Договоре и Конституции РСФСР значительно расширить права автономных образований в решении социально-экономических вопросов, охраны природы, землепользования и т.д., а также включить положение о равном представительстве и квоте в республиканских органах для автономных образований, ввести институт постоянного представительства от республики или автономной области при Президиуме Верховного Совета РСФСР и Совете Министров РСФСР [12, с. 110-111].

25 октября 1990 г. на третьей (внеочередной) сессии XXI созыва Совет народных депутатов Горно-Алтайской автономной области, руководствуясь законом СССР «О разграничении полномочий между Союзом ССР и субъектами Федерации», Декларацией о государственном суверенитете РСФСР и постановлением Верховного Совета РСФСР «О Федеративном Договоре» принял Декларацию и провозгласил государственный суверенитете Горно-Алтайской АССР.

В статье 1 Декларации указано о преобразовании Горно-Алтайской автономной области в Горно-Алтайскую Автономную Советскую Социалистическую Республики в составе РСФСР. Далее сказано: «ГААССР отношения с РСФСР строит добровольно на основе Федеративного Договора и Конституции РСФСР».

В статье 2 Декларации определено, что государственный суверенитет Горно-Алтайской АССР — «естественное, необходимое и законное условие существования её национальной государственности, истории, культуры, традиций и призван обеспечить каждому человеку неотъемлемое право на достойную жизнь, свободное духовное развитие и пользование своим родным языком» [11, с. 4].

В целом, Декларация о суверенитете Горно-Алтайской АССР, как и аналогические документы (декларация, постановление) двух других автономных областей РСФСР – Адыгеи и Карачаево-Черкессии – о повышении их правового положения до уровня республик, были

программными документами политического и идеологического характера, оказавшими значительное влияние на последующее формирование их конституционно-правового статуса в составе Российской Федерации.

Вопрос о выходе Горного Алтая и трех других автономных областей РСФСР из состава соответствующих краев был узаконен 15 декабря 1990 г. вторым (внеочередным) Съездом народных депутатов РСФСР, внесшим изменение в статью 82 Конституции РСФСР, по которому автономные области выводились из состава краев [5]. Следует отметить, что в число депутатов, голосовавших за данное решение, а ранее (12 июня) за принятие Декларации о государственном суверенитете РСФСР, входили руководители области В.И. Чаптынов и В.И. Петров [8, с. 437, 443].

В дальнейшем, во исполнение поручения третьего (внеочередного) Съезда народных депутатов РСФСР от 5 апреля 1991 г. Верховный Совет РСФСР, исходя из Декларации о государственном суверенитете РСФСР, деклараций республик, входящих в состав РСФСР, 16 мая 1991 г. принял постановление «Об основных началах национальногосударственного устройства РСФСР (О Федеративном договоре)». В пункте 5 постановления указано «определить порядок преобразования Адыгейской, Горно-Алтайской, Карачаево-Черкесской и Хакасской автономных областей в национально-государственные образования в соответствии с принятыми ими постановлениями и декларациями о суверенитете. Согласно статье 71 Конституции РСФСР внести вопрос об образовании новых республик на утверждение Верховного Совета СССР» [12, с. 121-122].

Результатом всей предыдущей политической и нормативноправовой деятельности органов государственной власти РСФСР и Горно-Алтайской автономной области по повышению статуса автономии стало принятие Закона РСФСР от 3 июля 1991 г. «О преобразовании Горно-Алтайской автономной области в Горно-Алтайскую Советскую Социалистическую Республику в составе РСФСР». В статье 1 закона сказано: «Преобразовать Горно-Алтайскую автономную область в существующих границах в Горно-Алтайскую Советскую Социалистическую Республику в составе РСФСР». В следующих двух статьях закона указано проведение выборов в Верховный Совет Горно-Алтайской ССР, подготовка и принятие Верховным Советом Конституции (Основного Закона) республики [7].

В одновременно принятом втором законе РСФСР «О порядке преобразования Адыгейской, Горно-Алтайской, Карачаево-Черкесской и Хакасской автономных областей в Советские Социалистические Республики в составе РСФСР» конкретизированы организационноправовые аспекты образования высших органов государственной власти и управления Горно-Алтайской ССР: выборы в Верховный Совет республики в срок до 1 января 1992 г. (ст. 5), избрание Председателя Верховного Совета, образование Совета Министров (Правительства), избрание Верховного Суда и Высшего арбитражного суда (ст. 6). Кроме того, определен срок прекращения полномочий областного Совета формированием Верховного Совета (ст. 8), досрочное прекращение полномочий народных депутатов Алтайского краевого Совета народных депутатов от Горно-Алтайской Советской Социалистической Республики (ст. 9), а также сохранение представительства Горно-Алтайской автономной области от национально-территориального округа на Съезде народных депутатов РСФСР и в Совете Национальностей Верховного Совета РСФСР по прежним нормам представительства до очередных выборов народных депутатов РСФСР (ст. 10) [7].

9 августа 1991 г. Президиум Совета народных депутатов Горно-Алтайской автономной области принимает постановление «Об организационных мерах по реализации Закона РСФСР от 3 июля 1991 года «О преобразовании Горно-Алтайской автономной области в Горно-Алтайскую АССР в составе РСФСР», где были намечены основные мероприятия, связанные с началом административно-организационных мероприятий, в частности подготовка предложений о структуре, штатах и определении наименований распорядительных органов. Кроме того, в постановлении определены задачи по организации устойчивой работы всех отраслей народного хозяйства, бесперебойному обеспечению населения продуктами питания. Во втором постановлении Президиума «О структуре органов власти, управления и выборах», принятом в тот же день, признана необходимость образования Верховного Совета республики (в составе 75 депутатов) и выборов депутатов Верховного Совета (намечены на 22 декабря 1991 г.) [19, с. 147-148].

Таким образом, в деятельности органов государственной власти по повышению административно-политического статуса Горно-

Алтайской автономной области можно выделить два этапа. На первом этапе (1988-1990 гг.) осуществлялась активная политическая и нормативно-правовая деятельность органов государственной власти Горно-Алтайской автономной области по повышению статуса автономии, которая завершилась выходом Горно-Алтайской автономной области из состава Алтайского края. Во 2-м этапе (от начала 1991 г. до августа 1991 г.) Горно-Алтайская автономная область преобразована в Горно-Алтайскую ССР в составе РСФСР. Начались административно-политические мероприятия по образованию Верховного Совета республики и организации выборов депутатов Верховного Совета республики. Тем самым создавались организационно-правовые условия для формирования высших органов власти и управления Горно-Алтайской ССР (с мая 1992 г. – Республики Алтай), собственного законодательства и принятия первой Конституции (Основного Закона) республики.

Источники, литература

- 1. Государственный архив Республики Алтай (ГАРА). Ф. Р-33. Оп. 6. Д. 967.
 - 2. ГАРА. Ф. Р-33. Оп. 6. Д. 968.
 - 3. ГАРА. Ф. Р-33. Оп. 6. Д. 992.
- 4. Декларация о государственном суверенитете РСФСР от 12 июня 1990 г. // Ведомости Съезда народных депутатов РСФСР и Верховного Совета РСФСР. 1990. № 2. Ст. 22.
- 5. Закон РСФСР от 15 декабря 1990 года «Об изменениях и дополнениях Конституции (Основного Закона) РСФСР» // https://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1978/zakony/183128/ (Дата обращения $24.10.2020\ \Gamma$.)
- 6. Закон РСФСР от 3 июля 1991 года № 1536-І «О преобразовании Горно-Алтайской автономной области в Горно-Алтайскую Советскую Социалистическую Республику в составе РСФСР» // Ведомости Съезда НД РСФСР и ВС РСФСР. № 27. 04.07.1991. Ст. 931.
- 7. Закон РСФСР от 3 июля 1991 года № 1539-І «О порядке преобразования Адыгейской, Горно-Алтайской, Карачаево-Черкесской и Хакасской автономных областей в Советские Социалистические Республики в составе РСФСР» // Ведомости Съезда НД РСФСР и ВС РСФСР. № 27. 04.07.1991. Ст. 934.

- 8. Второй (внеочередной) Съезд народных депутатов РСФСР. 27 ноября -15 декабря 1990 года. Стенографический отчет. Том І. М.: Изд-во «Республика», 1992. -448 с.
- 9. Об основных началах национально-государственного устройства РСФСР: постановление внеочередного съезда народных депутатов РСФСР // Ведомости Съезда народных депутатов РСФСР и Верховного Совета РСФСР. 1992. № 27. Ст. 934.
- 10. Об изменениях и дополнениях Конституции РСФСР: Закон РСФСР // Ведомости Съезда народных депутатов РСФСР и Верховного Совета РСФСР. 1992. № 27. Ст. 935.
- 11. Декларация о государственном суверенитете Горно-Алтайской автономной Советской Социалистической Республики: Принята Горно-Алтайским областным Советом народных депутатов 25 октября 1990 г. // Законы Республики Алтай / сост. Табаев Д. И., Шатинова Н. И. Горно-Алтайск, 1992. Вып. 1. 6 с.
- 12. От уезда к республике. Сборник архивных документов 1917-2001 гг. / Государственная архивная служба Республики Алтай; отв. за выпуск Н.А. Петрова; сост. В. П. Величко, В. П. Майер, Г. Д. Мартынова, Н. В. Машегова [и др.]. Горно-Алтайск, 2001. 275 с.
- 13. Белоусова Н.В. Административно-территориальное устройство Горно-алтайской автономной области в 1948-1991 гг. // Билим: научный журнал / ГНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова». Горно-Алтайск, 2010. Вып. 6. C. 113-119
- 14. Екеев Н.В. Деятельность М.В. Карамаева по повышению административно-политического статуса Горно-алтайской автономной области // Политическое и социально-экономическое развитие Сибири и сопредельных территорий в 40-х 90-х гг. ХХ века. Матер. Всерос. науч. конф., посвящ. 90-летию со дня рожд. советского государственного и политического деятеля Михаила Васильевича Карамаева. Горно-Алтайск, 11-14 марта 2019 года / редколлегия: Н.М. Екеева, Н.В. Екеев, В.Г. Бабин [и др.]. Горно-Алтайск, 2019. С. 12-17.
- 15. Екеев Н. В., Каташев М. С. Михаил Васильевич Карамаев: жизнь и деятельность // М. В. Карамаев: жизнь и деятельность (документы и материалы) / редколлегия: Н. В. Екеев (гл. редактор), Н. П. Антарадонова, Л. С. Варванец, М. С. Каташев; составители: Н. В. Екеев, М. С. Каташев, Г. Б. Эшматова. Горно-Алтайск: ЛИД «Алтын Туу», 2019. С. 9-27

- 16. Казанцев А.Ю. Социально-экономическое и политическое развитие Горного Алтая в конце XX в. (1985-1993 гг.). Автореф. дис. на соискание учен. степ. канд. ист. наук. Абакан, 2005. 23 с.
- 17. Лукьянова Е. А. Российская государственность и конституционное законодательство в России /1917-1993/. М.: Изд-во МГУ, [2000] // [Электронный ресурс] / Электрон. дан. URL: // www. http://leftinmsu.narod.ru/polit_files/books/Lukyanova_gos.htm (Дата обращения 14.10.2020)
- 18. Табаев Д. И. Республика Алтай субъект Российской Федерации // Российский юридический журнал. Екатеринбург. 1997. № 2.
- 19. Табаев Д. И. Конституционное право Республики Алтай: Учебный курс. Горно-Алтайск, 2012. 384 с.
- 20. Тюхтенев С. С. Позиция юриста (Сборник статей и других документов, посвященных созданию Республики Алтай). Горно-Алтайск, 1998.-229 с.
- 21. Тюхтенев С. С. Где наши «губернские» права? Или о статусе автономной области // Позиция юриста. Горно-Алтайск, 1998. 1998. С. 19-26.
- 22. Тюхтенев С. С. Дело всей жизни. Автобиографическая повесть. Горно-Алтайск: ЛИД «Алтын-Туу», 2009. 312 с.
- 23. Тюхтенев С. С. Единственный шанс // Звезда Алтая, 18 октября 1990 г.
- 24. Чаптынов В. И. / редколлегия: Д. И. Табаев, В. О. Адаров, Б. К. Алушкин, Э. В. Бабрашев, И. И. Белеков [и др.]. Горно-Алтайск, 2003. 487 с.

© Н.В. Екеев, 2021

РАЗДЕЛ ІІ НАРОДЫ ЕВРАЗИИ В XX – НАЧАЛЕ XXI ВВ.: СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ НА РУБЕЖЕ ЭПОХ

УДК 332.14

Даржаа Ч.Б. Тувинский институт гуманитарных и прикладных исследований при Правительстве Республики Тыва

НАЛОГОВЫЕ РЕФОРМЫ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ В ТУВИНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКЕ

Аннотация. В период Тувинской Народной Республики (1921-1944гг.) происходят значительные изменения во всех сферах жизни населения. В это время происходит становление государственного бюджета и увеличение его доходной части. В данной работе рассматриваются развитие налоговой политики в Туве, переход от натурального налогообложения к денежному, влияние налоговой политики ТНР на ее экономику, в частности, животноводство, которое испокон веков являлось основным средством существования населения Тувы. Налоговая политика ТНР была нацелена на выравнивание доходов населения. Снижение налоговых ставок для аратских (т.е. кочевых животноводческих) хозяйств стало одним из стимулирующих факторов развития животноводства.

Ключевые слова: налоги, налоговая политика, Тувинская народная республика, сельское хозяйство, животноводство.

Darzhaa Chayana Borisovna Tuvan Institute of Humanities and Applied Socio-Economic Research under the Government of the Republic of Tuva

TAX REFORMS AND THEIR IMPACT ON THE ECONOMY OF THE TUVAN PEOPLE'S REPUBLIC

Abstract. During the period of the Tuvan People's Republic (1921-1944), significant changes took place in all spheres of life of the population. At that time, the formation of the state budget and an increase in budget revenue were taking place. This paper examines the development of tax policy in the Tuvan People's Republic and its impact on social and economic life of the population. The tax policy of the Republic was aimed at equalizing the income of the population. The reduction of tax rates for arats (i.e. nomadic livestock breeders) was one of the stimulating factors for the development of animal husbandry.

Key words: taxes, tax policy, Tuvan People's Republic, agriculture, animal husbandry.

Ни одногосударство не могло обходиться без грамотно выстроенной финансовой политики, и Тувинская Народная Республика (ТНР) или Танну-Тува, просуществовавшая с августа 1921г. по октябрь 1944г., не является исключением. С 1921г. ТНР самостоятельно принимает решения во внутренних делах. Руководство ТНР начало проводить реформы в социально-экономической жизни молодой республики, в т. ч. финансовой сфере. В период становления ТНР в рамках формирования финансовой политики развивается налоговая политика. Налоговая политика, во-первых, формирует финансовые ресурсы, необходимые для выполнения государством своих функций, и, во-вторых, оказывает регулирующее воздействие на социально-экономические процессы. В рамках данной статьи рассмотрим влияние налоговой политики на социальное и экономическое развитие общества в период ТНР.

Теме становления финансовой и налоговой систем ТНР посвящены ряд работ: статья А.Г. Ковалева «Зарождение и развитие финансово-кредитной системы в Туве (1921-1944 гг.)» [4]; труд Л.И. Тульчинского и А.И. Каплунова «Очерки бюджета Тувы» [11]; монография Ю.Л. Аранчына «Исторический путь тувинского народа к социализму», «История Тувы» II том (2007) [3]; Москаленко, Н. П. «Этнополитическая история Тувы в XX в.» [7] и др.

Налоговая сфера до образования ТНР представляла собой следующую картину. На протяжении многих веков налогообложение носило черты натурального подушевого и поимущественного налога.

В разные исторические периоды до последнего десятилетия XX в. предки тувинцев являлись данниками то одних, то других завоевателей, при этом переносили гнет со стороны местной феодальной верхушки. Будучи колонией Цинской империи (1757-1911гг.), Тува была обложена албаном – налогом в пользу маньчжуро-китайских феодалов. Албаном облагался каждый семейный мужчина в возрасте от 17 до 60 лет, холостяки – пожизненно, а также каждое хозяйство по количеству голов скота. Примечательно, что албан собирался только пушниной, другие продукты народного хозяйства или деньги не принимались в уплату албана. Размер албана в среднем составлял ежегодно 3 условно приведенные единицы на одно хозяйство, или 9 шкурок соболя* [11, с. 7]. По сведениям А.А. Самдан размер албана до 1727 г. составлял 5 соболей с одного хозяйства, с 1727 г. - 3 соболя** [10, с. 12]. Отметим, что большинство тувинцев занималось преимущественно скотоводством, а не охотой, поэтому для уплаты албана они были вынуждены продавать скот и покупать пушнину у охотников, как тувинцев, так и русских по высоким ценам, росшим из года в год. Например, если в 1870х гг. соболь стоил 6 руб., а белка – 10 коп., то в 1913–1914 гг. цена на соболя поднялась до 50-53 руб., а на белку - до 40-42 коп. [3, с. 219]. В.И. Дулов связывал повышение цены на пушнину, во-первых, с ростом экспорта пушнины из Урянхайского края, как называли Туву русские исследователи, во-вторых, с уменьшением пушного зверя изза его хищнического истребления. Ученый утверждал, что это привело к огромному росту и албана. Хотя размер албана в натуральном виде и сохранялся, но по стоимости пушнины, выраженной в деньгах, с половины 19 в. к началу 20 в. он повысился с 54 до 450 тыс. руб., или в 8 раз [3, с. 220].

К тому же, с аратов в пользу местных феодалов и монастырей, а также тувинских и иноземных чиновников взыскивались различные сборы, размеры которых не были установлены законом (үндүрүг, «подарки» чиновникам). Кроме этого, тувинское население несли повинности: воинские, караульные, уртонные (обслуживание почтоводорожных станций), административные, монастырские, трудовые,

продуктовые и др. Налоги и иные сборы изымались принудительно. За несвоевременную и недостаточную уплату налога маньчжурские власти применяли суровые наказания и штрафы.

Налоги и другие сборы шли в государственную казну на содержание административного аппарата. Огромные средства направлялись на обеспечение личных интересов правителей разного уровня власти. Зачастую имущество превращалось в мертвый капитал, оседая в сундуках чиновников. Русская путешественница А.В. Потанина писала в своих путевых заметках: «Князья же урянхайские живут богато; их окружает многочисленная челядь, и в их сундуках скопляются дорогие уборы и безделушки из нефрита, сердолика, ляпис-лазури и других ценимых ими камней в несколько сот рублей» [9, с.70].

Офицер, служивший в Сибири на рубеже 19-20 вв., В.Л. Попов в своей работе «Через Саяны и Монголию», сочувственно пишет о бедственном экономическом положении урянхайцев, отмечая, что Китай не принимает и не будет принимать мер для поднятия благосостояния народа [13, с. 327]. При такой налоговой политике араты как налогоплательщики не получали какие-либо экономические и социально-культурные блага. Ученые советского периода и настоящего, исследовавшие историю ТНР, сходятся во мнении, что налоговая политика Цинской империи имела разрушительное влияние на экономическое развитие Тувы.

С объявлением протектората России над Тувой в 1914 г. тувинцы были освобождены от уплаты албана и облагались податью в пользу российской царской казны. Из бюджета России стали поступать средства на развитие хозяйства Урянхайского края, начался переход от натурального обмена к товарно-денежным отношениям, вследствие чего экономика края оживилась. С 1913 г. на территории Тувы принимался краевой бюджет, однако он был непредставительным, т.к. включал только финансовые взаимоотношения русских переселнцев. В Переселенческом управлении до 1917 г. основной статьей дохода бюджета являлся подымной налог. До 1915 г. размер налога исчислялся по 1 руб. с каждого хозяйства, а в 1916 г. – по 2 руб. с каждой печи в хозяйстве. Размер налога для русских переселенцев отличался от установленного для тувинского населения: в 1915 г. налог с юрты составлял 75 коп. [4, с. 17]. Обложению подвергалась прибыль от торговли в размере: до 1915 г. – 2 руб., а с 1916 г. – 3 руб. с каждых 100

^{*} По данным Л.И. Тульчинского, А.И. Каплунова одна условно приведенная единица была равна 1 шкурке рыси, 3- соболя, 6- волка, 12- лисицы, 100- шкуркам белки.

^{**} По данным А.А. Самдан одна шкура соболя приравнивалась к 1 шкуре выдры, или 3 шкурам рыси, или 2 шкурам лисицы, или же 40 шкурам белок.

руб. чистой прибыли. Был введен налог на доходы от мараловодства в размере: до $1915 \, \text{г.} - 20 \, \text{коп.}$, а в $1916 \, \text{г.} - 1 \, \text{руб.}$ с каждой головы. Облагался также домашний скот и другие доходы хозяйства. Условносчетной единицей обложения была 1 лошадь. К ней приравнивали 1 голову крупного рогатого скота, 5 овец, 5 коз, 0,5 десятины пашни, 0,5 десятины мокрого покоса, 1 десятину суходольного покоса [12, с.14]. Данными налогами облагалось русское население.

Первая попытка формирования общетувинского бюджета была сделана в 1916 г. По смете доходов и расходов Урянхайского края на 1917 г. предусматривались доходы в сумме 40 тыс. руб., из которых 15,9 тыс. руб. должно внести русское население и 24,1 тыс. руб. – тувинское [12, с. 17]. С этого времени развиваются социально-культурные учреждения: сначала в русском поселении, постепенно – для тувинского населения. Также развиваются дорожное хозяйство, гужевой транспорт и т.д.

В 1921 г. образуется Тувинская народная республика, а в конце следующего года начинает свою деятельность Министерство финансов ТНР. Согласно Положению о Министерстве финансов, задачами и предметами его ведения являлись осуществление финансовой политики и укрепление финансового положения страны, составление проектов законов о налогах, сборах, таможенных тарифах и других финансовых и налоговых вопросах, наблюдение за их выполнением [7, с. 28]. І Великий Хурал Народной Республики Танну-Тува в сентябре 1923 г. утвердил первый бюджет республики на 1923/1924 гг. Главными источниками доходов служили налоги, взимаемые с населения, а также различные виды арендной платы и таможенные сборы от внешней торговли. В доходной части первого бюджета налог с населения составил 85,3% [12, с. 23], а в бюджете 1926/1927 г. он составил 45,1% [4, с. 177]. Кочевые тувинские аратские хозяйства платили пропорциональный сельскохозяйственный (государственный) налог в твердых ставках – 2 лана* с бодо скота**. Налог составлял примерно 10-15% рыночной стоимости одной головы скота [12, с. 23].

Как известно, налоговые реформы всегда сопровождались конфликтами между разными слоями общества, преследовавшими

свои интересы. На II съезде Тувинской народно-революционной партии 6 июля 1923 г. было принято решение о ликвидации феодальных привилегий, духовного звания и обложении феодалов и духовенства налогом. Это вызвало недовольство со стороны старого чиновничества. Некоторые представители монгольского государства и высшие ламы выступали против самостоятельности Тувы. В 1924 г. бывшие чиновники, ламы и араты, недовольные налоговой политикой, подняли восстание на Хемчике [4, с. 152]. Восстание удалось погасить мирными путями, и мятежники были наказаны штрафами.

Пропорциональное обложение налога с единой ставкой независимо от величины доходов было малоощутимым для зажиточных слоев населения. В 1925-1926 гг. ставки обложения тувинского населения были дифференцированы. Хозяйства, имевшие до 10 бодо скота, уплачивали государственный налог в размере 60 коп. с бодо, до 20 бодо – по 90 коп., до 50 по 1 руб. 30 коп., до 100 по 1 руб. 50 коп., свыше 100 бодо скота – по 1 руб. 80 коп. [12, с. 24]. В 1927-1928 гг. введены новые ставки обложения исходя из трех категорий хозяйств. Бедняки платили по 30 коп. с бодо, середняки – 50 коп., а зажиточное население – от 75 коп. до 1 руб. 60 коп. До 1928 г. налоги платили натурой (пушниной, скотом, шерстью, кожей и т.д.), а с 1928 г. налоги стали взиматься в денежной форме.

В налоговой политике наметился постепенный переход к подоходно-прогрессивной системе. С 1929 г. был введен новый сельскохозяйственный налог, который полностью освобождал от обложения 64% аратских хозяйств (белняков и частично серелняков). Со снижением налоговой нагрузки в 1930 г. общее поголовье скота в республике выросло на 12% по сравнению с 1915 г. [12, с. 29]. Несмотря на уменьшение налоговых сборов от аратских хозяйств, доходы бюджета увеличивались за счет прогрессивной системы налогообложения, налогов и сборов с иностранных граждан (советских, китайских, монгольских и корейских), проживающих на территории Тувы, а также благодаря внешнеторговым отношениям с Советским Союзом. Ставки индивидуальных налогов для зажиточных хозяйств баев и крестьянских хозяйств были настолько увеличены, что изымался не только доход, но и значительная часть их собственности. Был установлен также налог на монастырские и ламские хозяйства. В 1930 г. в бюджет ТНР от зажиточных хозяйств баев и монастырских хозяйств поступило 83,1% общей суммы сельскохозяйственного налога.

^{*} Лан – денежная единица и мера веса в Цинской империи, равная 31,25 гр. серебра. (см. Монгольско-русский словарь - М., 1957 г.)

^{**} Бодо (тув, бода) — условно приведенная единица скота 1 голова лошади = 1 голова крупного рогатого скота=10 голов овец = 20 голов коз

В 1931 г. была проведена аграрная реформа и осуществлена экспроприация крупной феодальной собственности. Скот и инвентарь были переданы беднякам, имевшим менее 5 бодо скота, и вновь образуемым коллективным хозяйствам, что благотворно сказалось на повышении их доходности. Золото и серебро были переданы в государственную казну. Все эти мероприятия приводили к вооруженным мятежам (1930 г. и 1932 г. в Дзун-Хемчикском и Тере-Хольском кожуунах) [4, с.191].

Некоторое сокращение бюджетных доходов в 1934 г., 1935 г., 193 бг. обусловлено изменением системы сельскохозяйственного налога. С 1934 г. отменен индивидуальный налог с бывших зажиточных хозяйств баев [11]. Подоходно-прогрессивный сельхозналог заменен на пропорциональную систему обложения. Одновременно свыше 50% аратских хозяйств были освобождены от уплаты этого налога. Кроме того, на 63% были снижены таможенные пошлины на импорт спирта и на экспорт некоторых видов пушнины (белки и др.). Также освобождена от налогообложения добыча золота.

В 1943 г. была проведена налоговая реформа. В новом налоговом законодательстве был закреплен подоходно-прогрессивный принцип обложения. Вместо множества форм налоговых отчислений в бюджет средств населения введено два налога: единый государственный налог и подоходный налог. Единым государственным налогом облагались сельскохозяйственные артели, тожземы*, личные хозяйства колхозников и других граждан. Подоходный налог взимался с граждан, получавших заработную плату. В городских поселениях были сохранены налог со строений и земельная рента. От обложения освобождались охотничьи и рыболовные промыслы, сбор ягод, грибов, орехов.

Среди расходов на народное хозяйство основное место занимает финансирование мероприятий на развитие хозяйства. Основной же отраслью хозяйства являлось кочевое скотоводство, поэтому особый интерес вызывает изучение влияния финансовой политики на развитие животноводства. В 1934 г. и 1936 г. расходы на животноводство составили 29,9% и 20% от всех расходов республики соответственно [5, с. 30]. Помимо освобождения маломощных аратских хозяйств от сельхозналога, правительство республики давало ссуды на

56

приобретение племенного скота, сельхозорудий и строительство животноводческих помещений, премии за прирост поголовья личного скота, бесплатное зооветеринарное и агротехническое обслуживание.

К 1943 г. налоги и сборы с населения были снижены до 20% против 85,4% в 1923-1924 гг. Снижение налоговых ставок сыграло немаловажную роль в увеличении количества скота, так как оно стало одним из стимулирующих факторов развития животноводства. Общее количество поголовья скота в 1930 г. увеличилось в 1,7 раз по отношению к 1927 г. Особенно быстрый темп роста характерен для поголовья овец и коз, поскольку выращивание МРС было основным средством существования тувинцев. Количество поголовья овец и коз в 1940 г. увеличилось в 1,7 раз в равнении с 1921 г. [6, с. 125].

Рассматривая финансово-экономическое положение описываемого периода, необходимо отметить, что налоговая политика ТНР была направлена, прежде всего, на поддержку аратских хозяйств и устранение неравенства в доходах населения.

Источники, литература

- 1. Аранчын Ю.Л. Исторический путь тувинского народа к социализму. Новосибирск: Наука, 1982. 337 с.
- 2. Дабиев Д.Ф. О социально-экономическом развитии Тувинской Народной Республики [Электронный ресурс] Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. №9. 2014 г. URL: http://www.applied-research.ru/ru/article/view?id=5880 (дата обращения: 06.05.2016).
- 3. Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы (XIX начала XX в.). М.: Изд-во АН СССР, 1956. 607 с
 - 4. История Тувы Т. II. Новосибирск: Наука, 2007. 430 с.
- 5. Ковалев, А. Г. Зарождение и развитие финансово-кредитной системы в Туве (1921–1944 гг.) // Ученые записки. Кызылский государственный педагогический институт. Вып. 1. / отв. ред. А. Ч. Кунаа. Кызыл: Типография управления культуры. 1960. Вып. 1. С. 26–47.
- 6. Краткий юбилейный статистический сборник к 100-летию единения России и Тувы: Стат. сборник/ Тывастат. Кызыл, 2014. 208 с.
- 7. Монгуш, А. К. Становление таможенных органов Тувинской Народной Республики / А. К. Монгуш. Текст: непосредственный,

^{*} Тожземы – товарищества по общественному развитию животноводства и земледелия.

электронный // Актуальные проблемы права: материалы I Междунар. науч. конф. (г. Москва, ноябрь 2011 г.). – Москва: Ваш полиграфический партнер, 2011. – С. 27-29. – URL: https://moluch.ru/conf/law/archive/40/948/ (дата обращения: 05.05.2020).

- 8. Москаленко, Н. П. (2004) Этнополитическая история Тувы в XX веке. М.: Наука. 222 с.
- 9. Потанина А.В. Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. М., 1895 С. 304
- 10. Самдан А.А. Налогообложение в Туве в период Цинской империи. Гуманитарные науки в Сибири, 2016. Т. 23. № 4. с. 11–15.
- 11. Тайбыл Р. С. Структура доходов и расходов государственного бюджета Тувинской Народной Республики 1929—1943 гг. [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2016, № 4. URL: http://nit.tuva. asia/nit/article/view/619 (дата обращения: 17.04.2020).
- 12. Тульчинский Л.И., Каплунов А.И. Очерки бюджета Тувы. Кызыл: Тувинское книжное издательство 1972. 136 с.
- 13. Урянхай. Тыва дептер: антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае Танну-Туве, урянхайцах тувинцах, о древностях Тувы. [Текст]: в 7 т. Т. 3: Урянхайский край. Тувино-русские отношения /составитель С.К. Шойгу. М.: Слово /Slovo, 2007. 736 с.

© Ч.Б. Даржаа, 2021

Дацышен В.Г. г. Красноярск

Институт демографических исследований ФНИСЦ РАН Красноярский государственный педагогический университет

НАРОДЫ САЯНО-АЛТАЯ И ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНО-ГОСУДАРСТВЕННОГО СТРОИТЕЛЬСТВА В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX В.

Аннотация. В работе рассмотрены вопросы этно-национального состава коренного населения Южной Сибири и сложившейся в литературе в начале XX в. искаженной и противоречивой систематизации народов Алтая, Тувы и Хакасии. На основе архивных

документов и письменных источников показаны проблемы и противоречия национально-государственного строительства в Южной Сибири в 1921-1925 гг.

Ключевые слова: Алтай, Тува, Хакасия, национальногосударственное строительство, межрегиональное взаимодействие

Datsyshen Vladimir

Krasnoyarsk

Institute for Demographic Research FCTAS RAS (IDR FCTAS RAS)
Krasnoyarsk State Pedagogical University

THE PEOPLES OF THE SAYANO-ALTAI AND PROBLEMS OF NATIONAL-STATE CONSTRUCTION IN THE FIRST QUARTER OF THE 20TH CENTURY.

Abstract. The article deals with the issues of the ethno-national composition of the indigenous population of Southern Siberia and the distorted and contradictory systematization of the peoples of Altai, Tuva and Khakassia that developed in the literature at the beginning of the twentieth century. On the basis of archival documents and written sources, the problems and contradictions of national-state construction in Southern Siberia in 1921-1925 are shown.

Key words: Altai, Tuva, Khakassia, national-state construction, interregional cooperation

Алтай, Хакасия и Тува, три южно-сибирских соседних региона, связанных историей и близостью культур. Сегодня это три равноправных субъекта Российской Федерации с титульными тюркоязычными нациями, сформированными на данных территориях на основе народов, проживавших в Саяно-Алтае с древних времен. В течение нескольких веков развитие этого большого региона происходило в условиях тюркской периферии монгольского мира и на стыке Цинской и Российской империй.

В первой половине XVIII в. государственная граница прошла по Саянскому хребту, а российско-китайская государственная граница между Русским Алтаем и Танну-Тува Урянхаем была проведена и обустроена во второй половине XIX в. На протяжении нескольких

веков родственные по происхождению народы живут в разделенных государственными и административно-территориальными границами регионах. В конечном же итоге, развитие этнополитических процессов привело к оформлению трех однотипных государственных образований в составе современной России. Единое естественно-географическое и социокультурное пространство сохраняется, а в процессе развития соседние народы сталкиваются с одними и теми же проблемами, что является дополнительным фактором необходимости межрегионального сотрудничества. Современные тувинские исследователи справедливо указывают: «Исторически так сложилось, что естественно-географическое расположение местностей предполагает взаимодействие и взаимосвязь народов, живущих в одном социальном пространстве. Это такие народы, как монголы, алтайцы, казахи, этнические тувинцы в Монголии» [14, с. 66].

Важнейшим периодом в истории народов Саяно-Алтая стала первая четверти XX в. В это время одновременно были оформлены государственность Тувы, Хакассии и Алтая. При этом типологическая общность происходивших процессов была облечена в самые разнообразные формы их реализации, сильно отличавшие регионы друг от друга.

Сложность исторических и этнополитических процессов в Саяно-Алтае при слабости развития науки и образования способствовали существованию крайне противоречивой картины знаний о народах региона. В составленном в конце XIX в. «Алфавитном списке инородческих племен и народностей, проживающих в Енисейской губернии» дается следующая информация: «Урянхайцы - кочевой народ, монгольского племени... Урянхайцы назывались также Калмыками двоеданцами, потому что до 1865 г. они считались подданными, как русскими, так и китайцами, и вследствие этого платили большую дань. Урянхайцы отчасти православные, отчасти язычники буддисты... Территория: Юго-западная часть Бийского округа Томской Губернии и Юго-западная часть Минусинского Округа Енисейской Губернии; встречаются в Байкальских горах... По местным сведениям, в Минусинском округе урянхайцы не показаны вовсе. В Усинском округе проживают «Урянхи», китайские подданные, в самом незначительном количестве...» [ГАКК. Ф. 31. Оп. 1. Д. 208. Л. 29]. Таким образом, к началу XX в. в публикациях, имевших для сибирских

региональных властей «официальный характер», алтайцы и тувинцы были представлены единым народом «монгольского племени» под названием «урянхайцы или калмыки двоеданцы».

В материалах всероссийской переписи 1897 г. алтайцы и тувинцы указывались как разные народы. Например, отдельно от других проживавших в России народов по языку, указанному в качестве родного, были зафиксированы сойоты (тувинцы, выходцы из Тувы) [19, с. 78]. Сойты (тувинцы) в «Ойратской области» были зафиксированы и переписью 1920 г. [15, с. 59].

С тувинцами в российских изданиях было больше всего путаницы. Например, в различных публикация тувинцев относили, и к тунгусам, и к финнам-самоедам, и к тюркам. Один из первых русских исследователей буддизма в середине XIX в. архиепископ Нил (Исакович) писал: «Сойиоты (Саяты), или Урянхаи, скитающиеся в горах Саянских на Югозапад от Байкала и в Монголии Китайской» отнесены к «тунгусским единоплеменцам» [16, с. 248]. Н.М. Ядринцев писал: «Сибирские племена... делятся на следующие группы. Уральская, или финская группа.... К этой группе примыкает самоедскосаянская народность в лице самоедов и саянцев; к ним же примыкают койбалы... карагасы...» [25, с. 134-135].

В «Докладе о положении национальных меньшинств в Енисейской губернии» за 1924 г. говорилось: «В этнографическом отношении население Хакасии, по мнению исследователей, как и урянхайцысойоты, должно быть в главной своей массе отнесено к восточной группе тюрков...» [Межэтнические, 2007, с. 92].

Вообще, часто в работах сибирских исследователей конца XIX – начала XX вв. алтайцы, хакасы и тувинцы относились к разным группам народов по языковому признаку. Н.М. Ядринцев писал: «самоедско-саянская народность в лице самоедов и саянцев ... Затем следует группа в тесном смысле алтайцев, многообразных тюрков, так как язык их татарский. В Сибири к ним принадлежат «казак-киргизы» ...алтайцы (по неправильному названию русских калмыки-алтайцы, черневые татары, кузнецкие татары, телеуты, чулымские татары, кизильцы, качинцы и сагайцы» [25, с. 134-135]. В первых публикациях советского времени путаницы еще больше добавилось. В «Сибирском календаре на 1925 год» говорилось: «Турецкие племена. Объединенные в одну группу по языку, антропологически представляют большие

различия. Западная подгруппа состоит из татар...киргиз и алтайцев. Последние не представляют вполне единого целого. Среди них имеются свои подразделения, весьма запутанные: телнгиты, телеуты, телесы, кумандинцы, шорцы и некоторые другие. В последнее время их стали еще объединять под именем ойратов... Восточная подгруппа турецких племен состоит из якутов, карагасов и енисейских или минусинских турков (сагайцев, койбалов, качинцев, кызыльцев и др.), объединяемых в последнее время под древним, известным еще из китайской истории, именем хакасов» [20, с. 93]. В изданной в 1928 г. работе «Население Сибирского края» родственные народы Саяно-Алтая по языку, были разделены на три различные группы: «самоеды», «турко-саянцы» и «турко-алтайцы»: «Самоеды... танну-тува (или сойоты) в Урянхайском крае (50.000 ч.), карагассы – на северных склонах Восточных Саян... Койбалы (св. 1.000 ч.), обитающие по правому берегу нижнего течения р. Абакан (Хакасский округ)...Турко-саянцы... качинцы, сагаи, бельтиры и кизильцы. Объединяемые ныне одним именем хакасов (52.000 ч.) ... черневые татары (до 7.000 ч.) и кумандинцы (св. 4.000 ч.) живут... между Телецким озером и р. Катунью и в Салаирском кряже... к турко-алтайцам относятся собственно – алтайцы (около 40.000 ч.), занимающие всю южную часть Алтая... известные также под разными именами: теленгитов, телеутов и телесов» [Население. 1928, с. 18-20]. Вообще в данной работе присутствуют противоречия, которые никак не комментируются. Сначала авторы относят кумандинцев к саянским тюркам, отличным от алтайцев, а затем пишут: «Кумандинцы подразделяются на верхних и нижних. Они, как будто бы, одного происхождения с алтайцами (алтай-кижи). Но в наречии у них больше примеси финского элемента... группа шелганцев или лебединцев (кукижи)... Они почти ничем не отличаются от кумандинцев...» [24, с. 84]. В опубликованной в 1928 г. работе Г.Е. Грумм-Гржимайло говорится: «...алтайские и енисейские урянхайцы составляют части одного и того же народа, это доказывает, как их общее племенное имя соин, так и сохранившийся еще кое-где у алтайцев их коренной теленгитский или соинский язык» [8, с. 697].

Завершая обзор мнений и взглядов о народах Саяно-Алтая, необходимо отметить, что в XIX – начале XX вв. уже вышли в свет работы авторитетных исследователей, доказывающих родство и общность происхождения тюркоязычных народов Саяно-Алтая

[10; 11]. В «Докладе Комиссии ЦКК об обследовании партийной и советской работы в Тувинской Народной Республике» от 23 сентября 1929 г. говорилось: «Тувинцы — народ тюркского происхождения и несколько родственный нашим хакасам. Несмотря на сильное былое влияние китайцев и монгол, тувинцы сохранили свой язык» [ГАНИИО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 951. Л. 39].

Народы Алтая, Тувы и Хакасии, будучи разделёнными имперскими границами, сохранили постоянные связи друг с другом. И к началу XX в. предки алтайцев, хакасов и тувинцев посещали друг друга, переселялись, заключали смешанные браки. В материалах всероссийской переписи 1897 г. фиксировалось наличие на территории России, в том числе в Бийском округе, по языку, указанному в качестве родного, сойотов (тувинцев) [19, с. 78]. Переписью 1920 г. также на Алтае было зарегистрировано 37 сойотов [15, с. 59]. Можем предположить, что перепись фиксировала далеко не всех тувинцев, проживавших на Алтае. Кроме того, постоянно проживавшие на Алтае выходцы из Тувы быстро сливались с местными алтайскими народностями. Приграничные территории Алтая тувинцы посещали и в промысловых целях, приезжали на охоту. Несмотря на то, что это были кабинетские земли, а лесничие иногда конфисковали пушнину и охотничье снаряжение у браконьеров, Петербург все же предписывал избегать конфликтов, рекомендовал местным властям идти тувинцам на уступки [ГАКК. Ф. 595. Оп. 8. Д. 5446. Л. 1]. Широко известной была и проблема угона скота тувинцами, алтайский чиновник И. Ландышев, ездивший в 1885 г. на границу, докладывал: «купцы, чуйцы и другие пограничные инородцы, обращались ко мне с мольбой на соседей – сойонцев, которые разоряют русских подданных кражами и набегами; несколько семей сойонцев даже живут в пределах России» [12, с. 118]. Еще более интенсивными были связи между хакасами и тувинцами [9].

Выходцы с Алтая так же посещали долину Кемчика, встречались среди населения Тувы. В опубликованном в 1906 г. «Отчете о поездке в Западные Саяны» говорилось: «Среди Кемчикских соет можно встретить чулымшанских и алтайских калмыков» [18, с. 86]. Кроме того, исследователь Ошурков при посещении долины реки Алаш в Туве отмечал: «Многие из стана бийских торговцев - среди них были и алтайские инородцы – отлично говорили по сойотски» [18, с. 98]. У истоков реки Чулымшан В.А. Ошурков встретил калмыка (алтайца),

женатого на сойотке, с ним жили и родственники жены. Этот алтаец жил с семьей в Туве, а на Алтай приезжал с родственниками тувинской жены.

Связи и взаимодействие между Алтаем, Тувой и Хакасией к началу XX в. не ограничивалось коренным населением, самое активное участие в них принимали русские, в основном старообрядцы. В качестве примера можно привести «Список русским переселенцам, самовольно переселившимся из Томской губернии Бийского округа в землю Урянхайскую по р. Турану, Уюку и Себя» за 1902 г. [ГААК. Ф. 170. Оп. 1. Д. 159]. Большинство переселенцев из этого списка - 43 семьи (в некоторых семьях до 11 человек), были русскими старообрядцами Уймонской инородной управы (Атамановы, Нагибины, Черепановы, Казанцевы, Макаровы, Бочкаревы, Мамонтовы, Бухтуевы, Огневы, Лубягины, Кудрявцевы, Аксаковы и др). В числе переселенцев были инородец Чуйской управы, 7 крестьянских семей Алтайской, Ануйской, Елисеевской, Стростинской, Катамдинской, Смоленской волостей и 4 семьи мещан из Бийска. Русскими староверы с Алтая стали пионерами русского освоения Тувы. Со староверами в Саяны с Алтая пришло, например, мараловодство.

После революции 1917 г. на повестку дня был поставлен вопрос о национально-государственном строительстве в регионах южной Сибири. При этом проблемы Алтая и Тувы новые власти рассматривали в едином контексте. В секретном Информационно-политическом письме №1 Сибревкома и Сиббюро РКП(б) губкомам Сибири осенью 1921 г. сообщалось: «Из вопросов общеполитического характера, которые представляют особый интерес для Сибирских товарищей, следует отметить Урянхайский, Бурятский и Ойратский» [ГАКК. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 110. Л. 6-7]. Хакассия так же не была в этом вопросе исключением. В докладе «К вопросу о выделении инородческой территории Минусинского уезда в особую административную единицу», сделанном в августе 1922 г. секретарем Енисейской Губадминкомиссии А. Шнейдером, говорилось: «Вопрос о выделении не новый. Он поднят был инородцами впервые с момента революции... Он в новой постановке встал в истекшем году перед Губкомом м Губисполкомом... и требует радикального и скорого решения» [22, с. 26].

1921-1925 гг. стал временем создания национальногосударственных образований Тувы, Алтая и Хакасии. Первой была провозглашена республика у тувинцев, произошло это на Всетувинском учредительном Хурале, который состоялся 13-16 августа 1921 г. Народная Республика Танну-Тува провозглашалась под протекторатом Советской России. В секретном Информационно-политическом письме №1 Сибревкома и Сиббюро РКП(б) губкомам Сибири осенью 1921 г. сообщалось, что августе 1921 г. была провозглашена «независимость Урянхайского народа с отдачей себя в международных делах под покровительство Советской России... Сиббюро признал, что наш протекторат над Урянхайским краем в международных делах был бы большой политической ошибкой, которая осложнила бы наши отношения с Китаем и Монголией, что вряд ли соответствует нашим интересам... Сиббюро поэтому считало, что политика в Урянхайском вопросе должна быть такой: Советская Россия не покушается на Китайский суверенитет в Монголии и на суверенитет Автономной народно-революционной Монголии в Урянхкрае: Монголия входит в состав Китая на федеративных началах, а Урянхкрай – на широких автономных началах в состав Монголии» ГГАКК. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 110. Л. 6-7]. Москва признала Тувинскую Народную Республику только в 1925 г.

С осени 1921 г. началась работа по созданию алтайской и хакасской государственности. Исследователь А.П. Шекшеев отметил: «С осени 1921 г. в среде местных национальных лидеров стала поддерживаться идея, выдвинутая алтайской интеллигенцией еже в марте 1918 г. на Улалинском съезде, о создании сибирского «инородческого» государства, в состав которого входили бы и хакасы» [23, с. 49]. Усилиями сторонников тюркской автономии в Южной Сибири Сиббюро ЦК РКП(б) в июне 1922 г. было вынуждено принять решение об организации автономной области, но в пределах лишь Горно-Алтайского уезда. 1 июня 1922 г. ВЦИК принял декрет «Об образовании Автономной Области Ойратского Народа». Современники писали: «Теперь, в связи с ростом национального и культурного самосознания идея общности интересов и социального единства трудящихся туземцев перешагнула через административные границы и в аалах (юртах) алтайцев, шорцев, кумандинцев и хакасов проснулось желание объединения по племенному культурному и экономическому признакам для достижения

объединенными усилиями больших успехов в деле культурного и экономического возрождения, стремление к объединению охватывает не только туземные племена Алтая, Минусы и Кузнецка, н русского м монгольского Урянхая. Охотясь вместе по Саянским и Тану-Ольским хребтам, живя в одинаковых бытовых и экономических условиях, эти племена находятся в постоянном соприкосновении, и лишь культурная отсталость и политическая темнота до сих пор держала их в стороне друг от друга. Теперь, когда Советская власть дала им возможность самим устраивать свою жизнь, общественное самосознание растет не по годам, а по дням... Прошел год с момента Советского строительства, и туземцы юга Сибири настолько граждански выросли, что увидели всю бесполезность их узкоплеменного патриотизма и уже заговорили об объединении. Советская власть... учла эти настроения и выделила в 1922 году в автономную Ойротскую область туземцев Алтая (Джунгорцев). Туземцы Урянхая (урянхайцы) и Кузнецкого уезда (шорцы) неоднократно выражали желание присоединения к автономному Советскому Ойроту» [21, с. 84].

После того, как тюркская автономия была создана на Алтае Енисейский губком РКП(б) согласился с необходимостью образования самостоятельной единицы из хакасских волостей. Вопрос «О выделении инородческого района Минусинского уезда в особую административную единицу уездного масштаба» рассматривался 16 ноября 1922 г. на заседании Административной комиссии Енисейской губернии. Постановлением ВЦИК от 14 ноября 1923 г. был образован Хакасский уезд, а в 1925 г. был образован Хакасский округ в составе Сибирского края.

В условиях революционных преобразований в России и обострения социально-экономических проблем и межнациональных отношений в начале 1920-х гг. все больше сторонников приобретали планы создания единой тюркской автономии в Южной Сибири. В протоколе заседания Енисейского губернского комитета содействия малым народностям окраин губернии от 19 апреля 1925 г., частности, говорилось: «В последнее время поднимается вновь вопрос об объединении Хакасии, Урянхайского края и Ойротской области в единую Тюркскую республику. Если раньше этот вопрос вызывал возрождения со стороны Хакасии, то теперь, при более подробном ознакомлении с положением дела оказывается, что такое объединение вполне допустимо...» [13, с.

99]. В «Докладной записке о политическом состоянии Хакасского уезда Енисейской губернии с 20 мая по 20 июня 1924 г.» говорилось: «По непроверенным слухам, зажиточные слои хакасов в целях добиться автономности намерены завязать сношения с ойратской народностью для объединения, как составляющие одно тюркское племя...» [ГАКК. Ф. Р-49. Оп. 2. Д. 130. Л. 132об.].

В это время специалисты отмечали попытки сближения Тувы с национальными регионами Южной Сибири: «Урянхай и Джунгария, прилегающие к Алтаю, в этнографическом отношении тяготеют к Сибири своим естественным стоком рек в пределы Алтая и отгорожены от Китая пустыней, не дающей возможности воспользоваться ими, как колониями. В последнее время среди туземцев Урянхая и Джунгарии есть сильное тяготение присоединиться к туземцам Алтая... Туземцы Урянхая (урянхайцы) и Кузнецкого уезда (шорцы) неоднократно выражали желание присоединиться к автономному Советскому Ойроту» [21, с. 84]. В течение 1920-х гг. одним из направлений внешней политики Тувинской республики было сближение с хакасами и алтайцами, например, в Докладе Комиссии ЦКК Сибкрайкома ВКП(б) говорилось: «Тувинцы... ставят вопрос об открытии границы с Ойротией, где так, что живут родственные им племена, а также и в направлении на Абаканский завод» [ГАИО. Ф. Р-16. Оп. 1. Д. 951. Л. 47].

В 1920-х гг. имел место и «обратный процесс». Поскольку Тува формально не входила в состав Советской России, то на ее территорию большевики не распространяли действие своих декретов, ухудшавших социально-экономическое и политическое положение коренных народов Сибири. В документах отмечалось: «С приходом в Сибирь Советской власти, не смотря на ее благожелательную политику к национальным меньшинствам, взаимоотношения между русскими и туземцами одно время чрезвычайно обострились... В результате, многие из инородцев, побросав свои хозяйства, начали уходить в тайгу и у большинства из них появилась даже мысль перекочевать в родственный им Урянхайский край» [17, с. 290].

Отмеченные в первой половине 1920-х гг. планы и интересы, направленные на создание единой тюркской республики на юге Сибири так, и не были реализованы. Можно предположить, что не только исторически сложившееся этнокультурное разнообразие

народов Саяно-Алтая и длительное их развитие в составе разных административно-территориальных единицах Российской империи, но и отсутствие в обществе единообразной и понятной картины этнонационального состава коренного населений стали непреодолимым препятствием для создания единой для тюрков Южной Сибири автономии. Однако еще некоторое время национальная интеллигенция народов Саяно-Алтая ставила вопрос об объединении, национальных территориально-административных образований в Саяно-Алтае. Это вопрос был снят с повестки лишь после того, как большинство активистов национального движения в Южной Сибири были репрессированы.

Источники, литература

- 1. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. 170. Оп. 1. Д. 159.
- 2. Государственный архив Иркутской области (ГАИО). Ф. Р-16. Оп. 1. Д. 951.
- 3. Государственный архив Красноярского края (ГАКК). Ф. 31. Оп. 1. Д. 208.
 - 4. ГАКК. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 110.
 - 5. ГАКК. Ф. Р-49. Оп. 2. Д. 130.
 - 6. ГАКК. Ф. 595. Оп. 8. Д. 5446.
- 7. Государственный архив новейшей истории Иркутской области (ГАНИИО). Ф. 16. Оп. 1. Д. 951.
- 8. Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т.2. Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии. Л., 1928.
- 9. Дацышен В.Г. Участие хакасов в русском освоении Засаянского края // Этнография Алтая и сопредельных территорий / Мат. межд. научн.-практич. конф. Вып.5. Барнаул, 2003. С.45-48.
- 10. Катанов Н.Ф. Опыт исследования Урянхайского языка с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня. Т. 2. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1903.
- 11. Козьмин Н.Н. Избранные труды.... Абакан: «Журналист», 2010. –311 с.
 - 12. Международные контакты Томска: документальный эскиз.

- Сборник документов и материалов. Томск: Государственный архив Томский области, 2005. 151 с.
- 13. Межэтнические связи Приенисейского региона Ч.ІІ. 1917-1992 гг. Сб. док. Красноярск, 2007.
- 14. Монгуш У.Б. О связях между народами Монгун-Тайги, Республики Алтай и приграничных аймаков Монголии // Общетрадиционная культура тувинцев Монгун-Тайгинского кожууна. Сб. ст. Кызыл, 2009. С. 66-68.
- 15. Национальный состав населения Сибири // Жизнь Сибири. 1923. №9-10 (13-14).
- 16. Нил, архиепископ Ярославский. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. СПб.: типография Г. Трусова, 1858. 386 с.
- 17. Отчет Енисейского губернского экономического совещания Совета труда и обороны с мая по октябрь 1921 г. Красноярск, 1922.
- 18. Ошурков В.А. Отчет о поездке в Западные Саяны. СПб., 1906.
- 19. Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, языки и роды инородцев. Т.І. СПб., 1912.
- 20. Сибирский календарь на 1925 год. Иркутск: Государственный Иркутский университет, 1925.
- 21. Устюгов П. О туземцах юга Сибири // Жизнь Сибири. Ежемесячный журнал Сибревкома. Декабрь, №4. — Ново-Николаевск. 1922. — С. 82-84.
- 22. Хакасский уезд (Доклады и протоколы Губадминкомиссии, представленные ВЦИК-у). Красноярск: Государственная типография, 1923.
- 23. Шекшеев А.П. Национальная политическая эита Хакасии: вхождеие во власть, борьба за суверенитет и судьба (1920-1930-е гг.) // Мир Евразии. -2011. № 1(12). С. 48-57.
- 24. Шнейдер А. Р., Доброва-Ядринцева Л. Н. Население Сибирского края (русские и туземцы). [Новосибирск]: Сибкрайиздат, 1928. 111 с.
- 25. Ядринцев Н.М. Сибирь как колония в географическом, этнографическом и историческом отношении. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2003. 555 с.

Исхаков Д.М. Редакция журнала «Туган жир. Родной край»

IV-ОЕ СОВЕЩАНИЕ ЦК РКП С ОТВЕТСТВЕННЫМИ РАБОТНИКАМИ НАЦИОНАЛЬНЫХ РЕСПУБЛИК И ОБЛАСТЕЙ (Г. МОСКВА, 9–12 ИЮНЯ, 1923 Г.): НЕДОСТАТОЧНО ИЗУЧЕННЫЕ АСПЕКТЫ

Аннотация. В статье обсуждаются недостаточно изученные аспекты этнических проблем, существовавших на ранней стадии истории Советской России. Для анализа этих проблем были привлечены материалы IV-го Совещания ЦК РКП (1923 г.), собравшего коммунистов из национальных республик и областей в г. Москве. Это был фактически последний за первую половину XX в. специальный партийный форум, в ходе которого состоялось относительно свободное обсуждение унаследованных от самодержавной России многочисленных вопросов, относящихся к этнической сфере. Анализ данных IV-го Совещания ЦК РКП показывает, что к началу 1920-х годов в органах РКП продолжал процветать шовинизм, на местах сталкивающихся с национализмом региональных коммунистов. Эти два течения в партийных рядах фактически вели к закреплению во выработанной в РКП партийной линии «национал-большевизма» как идеологии господствовавшей нации. Она на местах вызывала «защитный» национализм, о чем очень хорошо знал уже больной лидер РКП В.И. Ленин. В целом исторические данные показывают, что в СССР «национал-большевизм» возник не в 1930-х годах, в гораздо раньше, уже в начале 1920-х годов.

Ключевые слова: Советская власть, национальная политика, партийные течения, национал-большевизм, политика Центра, национальные коммунисты.

Iskhakov D.M. Editorial board of the magazine «Tugan zhir. Native land»

IV-TH MEETING OF THE CENTRAL COMMITTEE OF THE RCP WITH RESPONSIBLE EMPLOYEES OF THE NATIONAL

Abstract. The article discusses the insufficiently studied aspects of ethnic problems that existed at the early stage of the history of Soviet Russia. To analyze these problems, the materials of the IV-th Meeting of the Central Committee of the RCP (1923), which brought together communists from national republics and regions in Moscow, were used. This was in fact the last special party forum in the first half of the twentieth century, during which a relatively free discussion of numerous ethnic issues inherited from autocratic Russia took place. Analysis of the data of the Fourth Meeting of the Central Committee of the RCP shows that by the beginning of the 1920s, chauvinism continued to flourish in the organs of the RCP, and regional communists faced nationalism on the ground. These two trends in the party ranks actually led to the consolidation of the party line of «national Bolshevism» developed in the RCP as the ideology of the dominant nation. It provoked «defensive» nationalism on the ground, as the already ill leader of the RCP, V.I. Lenin, knew very well. In general, historical data show that in the USSR, «national Bolshevism» did not arise in the 1930s, but much earlier, already in the early 1920s.

Keywords: Soviet power, national politics, party trends, national Bolshevism, politics of the Center, national communists.

На первый взгляд может показаться, что после Октябрьской революции 1917 г. все «инородческие» народы, входившие в состав многоэтничной Российской империи, обрели свободу и могли рассчитывать на культурный и социальный прогресс. Действительно, ориентированные первоначально на создание «Всемирной коммунистической республики», основанной в том числе и на интернационализме (правда, «пролетарском») и в целом на марксистском учении руководство большевиков вроде бы пошло по пути проведения политики «развития угнетенных народностей» бывшей империи: между 1918—1920 гг. были созданы большое число национальных республик и областей, а также районов, предприняты ряд мер по культурно-языковому, а также управленческому (коренизация кадров и др.) направлениям, создавшим новые возможности для нерусских народов [4, с. 780—787], в целом превращавшим Россию

в федеративную республику – РСФСР, в рамках которой из-за проведения активной национальной политики застарелые проблемы национального характера начали последовательно решаться.

Однако, на деле полученная народами страны Советов «свобода» оказалась не только весьма ограниченной, но и кратковременной, ибо она практически сразу же коммунистическим руководством страны начала подвергаться всяческим ограничением. Поэтому, высказываемый иногда в научной литературе взгляд о том, что в 1920-х годах «коммунисты [еще] не были озабочены подведением националистического (русско-националистического – Д.И.) фундамента под свое государство [4, с. 784], по ряду причин не может быть поддержан. Среди этих причин, прежде всего, следует назвать начало формирования в СССР «национал-большевизма» (термин был введен М.Н. Рютиным [7]), обычно датируемого второй половиной 1930-х годов [2, с. 2]. Но материалы, связанные с «делом Султан-Галиева» (1923) и последующими политическими репрессиями в Татарской АССР в 1920-х годах, позволяют говорить о том, что начальный этап национал-большевистского уклонения в СССР надо отнести к гораздо более раннему времени – еще к 1920-м годам.

Так как «национал-большевизм» являлся основой не только советской коммунистической идеологии, но и современного типа русской идентичности (детальнее об этом см.: [2]), противоречия, возникшие между центральным партаппаратом РКП, во многом склонном, как указывал еще ее лидер В.И. Ленин, к шовинизму [10, с. 284], и местными коммунистами, отстаивавшими региональные интересы нерусских народов, представляют значительный интерес («о татарском пути» в 1920-х годах, см.: [5; 6]).

Наиболее ярко эти противоречия проявились в ходе IV-го совещания ЦК РКП с ответственными работниками национальных республик и областей в 1923 г. (Москва, 9–12 июня). Но ему предшествовали идеологические столкновения представителей центрального аппарата и местных партийных органов РКП на заседании Национальной секции XII-го съезда, состоявшегося 23 апреля 1923 г. Именно там вскрылись серьезные разногласия между одним из высокопоставленных татарских коммунистов — М.С. Султан-Галиевым и В.И. Сталиным, когда по поводу предложений последнего по преодолению национальных проблем от М. Султан-Галиева прозвучало, что они их «не решают» [5,

с. 16–17]. За что он, несмотря на все заслуги, вскоре же и поплатился – 4 мая 1923 г. его прямо в здании ЦИК арестовали и перепроводили в Лубянку [8; 5, с. 17].

Вот на этом политическом фоне и было собрано вышеназванное специальное Совещание, посвященное национальным вопросам в СССР и явно инспирированное в том числе и «делом Султан-Галиева», ставшем там ключевым вопросом [5;8].

Надо сказать, что внутрипартийная ситуация зимой-весной 1923 г. оставалась напряженной, прежде всего из-за возникшего при создании СССР так называемого «грузинского дела», осложненного отчетливо проявившимся на этом фоне противостоянием В.И. Ленина и И.В. Сталина, «затянувшим» в свои ряды в ходе обострения борьбы между этими двумя партийными лидерами и других крупных советских и партийных работников (прежде всего Л.Д. Троцкого, но не только) [8;9].

На партийный форум, получивший определение «Четвертого Совещания ЦК РКП», была приглашена вся партийно-хозяйственная верхушка национальных образований различного типа, существовавших тогда в СССР. Это 60 ответственных партийных работников (реально прибыли 58), в состав которых дополнительным постановлением были включены и 15 секретарей обкомов русской национальности [12, с. 7–8, 14], по-видимому, для сохранения определенного этнического равновесия в ходе данного мероприятия.

Фактически это был последний такой крупный партийный форум в истории СССР первой половины XX в., в ходе которого в относительно (на этом определении сделаем ударение) демократическом духе обсуждались национальные проблемы, существовавшие в стране к началу 1920-х годов. Так как материалы этого Совещания были изданы в полном виде еще в 1923 году, а недавно переизданы (см.: [12]), эти документы являются сохранившемся уникальным свидетельством времени, раскрывающем реальное состояние дел в национальной сфере в СССР.

Применительно к татарскому сообществу эти материалы уже анализировались [1; 5; 6; 9; 11], но при этом остались неохваченными ряд проблем, имеющих более общий характер и касающихся советской действительности того времени в целом. На них далее мы и хотим сосредоточить внимание, ибо именно их детальное рассмотрение

позволяет глубже понять этнические противоречия, сохранявшиеся в первом социалистическом государстве мира на начальной стадии его формирования.

Напряженность, существовавшая в межэтнических отношениях в стране к началу 1920-х годов, не являлась случайностью, она в значительной мере была унаследована от времен Российской империи. Но реальное положение дел в национальной сфере в полной мере действующим руководством РКП не было осознано, а жесткие оценки больного лидера партии большевиков В.И. Ленина относительно засилья в стране «великодержавного шовинизма», проникновении его в партийно-советские органы, причем не только в центре, но и в регионах [10, с. 284 и др.], не были в достаточной мере учтены руководством РКП. В результате, как ответная реакция на эту, фактически сугубо колониальную, позицию русского и потакавшего ему иного происхождения большинства по отношению к национальным меньшинствам, являвшимся зачастую таковыми и в республиканских, а также национально-областных партийных организациях, приводило к формированию местного, защитного по своему характеру (что прекрасно понимал В.И. Ленин), национализма. Такое положение дел на местах углублялось еще тем, что распространение «великодержавия», то есть, русского национализма, среди членов партаппаратов в республиках, как показывает изучение истории Татарской АССР в 1920-х годах, сопровождалось своеобразным «левацким» уклоном у части республиканских партийных кадров, стремившихся вообще отрицать необходимость учета в ходе выстраивания политической линии РКП национальных особенностей [1, б. 14–33]. Нельзя поэтому признать случайными высказывания выступившего от имени ЦКК В.В. Куйбышева на IV-ом Совещании ЦК РКП по «делу Султан-Галиева», что оно имело прямую связь с «остатками и пережитками национального неравенства и проявления великодержавного российского шовинизма» [2, с. 20-21]. Более того, этот крупный партийный деятель прямо указал, что на начальной стадии позиция, занятая отмеченным видным татарским коммунистом, должна быть расценена всего лишь как «реакция против великорусского шовинизма» [2, c. 281].

При таких общих оценках относительно состояния дел в стране в национальной сфере к началу 1920-х годов, полезно посмотреть

на мнения представителей разных национальных административнополитических формирований, в ходе Совещания по совокупности сделавших неплохой анализ состояния дел в данной области. Не имея возможности произвести полный обзор выступлений местных коммунистов на данном форуме, остановимся на наиболее показательных их высказываниях. Попутно отметим, что основные аспекты интересующей нас проблемы наиболее ярко проявились при разборе «дела Султан-Галиева» – как было сказано, одного из ключевых вопросов, поставленных руководством РКП на данном Совещании. Поэтому далее представляется целесообразным разобрать существовавшие в стране национальные проблемы на основании выступлений части представителей местных коммунистов, высказавших целый ряд далеко не ортодоксальных, как оказалось, характерных тогда для коммунистов из «инородцев», на политику центральных органов партии и Советского правительства этого времени.

В связи с тем, что особо специфичными в ходе Совещания признавались взгляды «восточных» коммунистов (кстати, татары тоже были тогда отнесены к таинственному Востоку), обзор полезно начать с выступлений туркестанских коммунистических деятелей, несомненно, представлявших подлинный Восток. В частности, секретарь ЦК Компартии Туркестана (тогда правящей партии в Туркестанской АССР) А. Икрамов заявил, что «султан-галиевцы» хотят получить «автономию через Советскую власть», рассчитывая освободить таким образом «окраины» в «буржуазном смысле» [2, с. 40]. Его коллега – зампред ЦИКа этой республики С. Ходжанов высказался в том духе, что султангалиевцы вообще являются «представителями торгового капитала», хотя и действуют «под советским флагом». Подобное явление, согласно данному политику, оказалось возможным лишь потому, что у восточных народов раньше вообще отсутствовал опыт «советской общественной жизни». По мнению этого политика, к явлениям, подобным «султан-галиевщине», надо относиться всего лишь как к проявлениию «культурной деятельности татарских миссионеров», действовавших «в качестве политического и экономического посредника между восточными народами и капиталистическим центром» [12, с. 43-44], Тем не менее, для данного политического деятеля было ясно, что при принятии во внимание решений X-го и XII-

го съездов РКП по национальному вопросу, М. Султан-Галиева было бы «очень трудно обвинить» [12, с. 40]. С. Ходжанов указывал, что такие «уклонения», как «колонизаторский» и «националистический», могли сохраняться только при отсутствии у партии «твердой позиции», в итоге колонизаторская позиция приводила к «возврату к старому строю», вторая – к связи с «панисламизмом» [12, с. 112]. Еще один представитель этой же республики – Т. Рыскулов, тогда являвшийся Председателем СНК Туркестанской АССР, констатировал, что чисто «механическим» способом невозможно уничтожить указанные два течения [12, с. 26]. Почему? Да потому, что состав местных партийных аппаратов, как он отметил, был таков, что они в своем большинстве «возглавлялись людьми вовсе не сочувствующими» решением XII-го съезда РКП [12, с. 26]. Уже на стадии завершения дискуссий на данном форуме слово повторно взял А. Икранов, заключивший, что для окраин опасен вовсе не «панисламизм», а опасны националисты из молодых джадидов, пользующихся «именем» Ислама для того, чтобы «обмануть дехкан». Он предрекал, что из среды последних могут возникнуть «контрреволюционные организации». При этом А. Икранов, настойчиво проводил мысль о том, что при реализации решений XII-го съезда РКП они должны претворяться в жизнь не местными руководителями, а «русской частью партии» [12, с. 231, 235].

Вот теперь мы можем вернуться к разбору мнений собственно татарско-башкирской группы коммунистов на данном Совещании.

Если проанализировать высказывания видных партийносоветских работников татарского происхождения, можно обнаружить, что они по отношению к М. Султан-Галиеву и стоящим за этой фигурой национальным проблемам, раскололись на две части. Одна их группа (Председатель СНК К. Мухтаров, Председатель ЦИК Татарской АССР Р. Сабиров, представитель Наркомнаца РСФСР в ТАССР Р. Енбаев), представлявшая в целом позицию руководства республики, прямо или косвенно пыталась защищать М. Султан-Галиева [12, с. 59, 138, 244]. К ним примкнул п представитель Крымской АССР И. Фирдевс (тогда Нарком юстиции этой республики) [12, с. 48–50]. На похожих позициях стояли и некоторые из ответственные работники из руководства Башкирской АССР, например, Председатель СНК этой республики Р. Халиков (он был башкиром) [12, с. 244].

Несмотря на эту общую позицию ряда видных партийных деятелей

татарского и башкирского происхождения (см. также: [9, с. 60-62]), существовала другая татаро-башкирская группа, также состоявшая из известных партийно-советских деятелей (это бывший Председатель СНК ТАССР С. Саид-Галиев, тогда занимавший аналогичную должность в Крымской АССР, Председатель Комиссии ВЦИК и СНК РСФСР по делам Крымской АССР Ш. Ибрагимов, Председатель ЦИК БАССР Т. Шамигулов), выступивших резко против идейных позиций М. Султан-Галиева [12, с. 31–33, 36–37, 237–239]. И они, представлявшие течение «левых» коммунистов и считавшие М. Султан-Галиева представителем «правого» течения в РКП, устами С. Саид-Галиева утверждали, что взгляды их оппонента вовсе не являются «реакцией» на великодержавно-шовинистические политические тренды в партии, а были якобы проявлениями «природного» национализма, который, по их представлениям, проявился бы у М. Султан-Галиева и близких к нему по взглядом, политиков, и без какого-либо внешнего воздействия, ибо подобное было, как они полагали, неизбежно вследствие вовлеченности опального татарского политика в «пантюркистское движение», а также в «панисламизм» и в целом из-за участия его в проекте создания «тюркской федерации». Ему вторил Ш. Ибрагимов, заявивший, что среди угнетенных национальностей до революции в целом преобладали антикоммунистические, панисламистские и пантюркистские течения, а слой «националистов» и «социалистов» был очень тонким. Как полагал этот коммунистический деятель, подобные М. Султан-Галиеву политические фигуры стояли во главе не настоящих коммунистов, а «мусульманских кадетов», то есть «присоединившейся [к коммунистам] публики», главным образом состоявшей из «интеллигенции».

Как видим, в ходе разбора на IV-ом Совещании ЦК РКП «дела Султан-Галиева» вскрылись серьезнейшие противоречия идеологического плана (а они затем все вышли и на политическую плоскость), существовавшие среди российских коммунистов по проблемам, связанным с национальной сферой.

Если резюмировать основные моменты этих проблем, они сводятся к следующим аспектам:

– Сохранение у русского большинства из партийных и советских органов в 1920-х годах ярко выраженного шовинизма, унаследованного с прежних исторических эпох.

- Малочисленность в национальных образованиях, возникших после распада Российской империи, носителей пролетарской идеологии, преобладание там крестьянско-мелкобуржуазных и близких к ним по взглядам, слоев, склонных к защитному национализму.
- Отсутствие со стороны политического руководства РКП
 тщательно выработанной и целенаправленной национальной политики, склонность его в целом к централизации и опоре (зачастую скрытной) на массы господствовавшего этнического большинства и его представителей в партийно-советских органах, а также на их психологию, сохранявшую дух колониализма.
- Отдельно надо сказать о выделенном на Совещании особом характере татарской этнонациональной общности в составе тюркомусульманского мира народов страны. Это относительная культурная развитость татар, присутствие в составе народа значительного торгово-буржуазного элемента и образованного на джадидистский манер «интеллигентного» слоя. Такие особенности в условиях дисперсного расселения подталкивали татарских идеологов, в том числе и коммунистических, к политическим проектам надэтнического, а также международного характера, направленным в целом к антиколониальным действиям в масштабах всего Востока. Данный момент также надо принять во внимание при оценке национальных проблем на этапе становления СССР.

Источники, литература

- 1. Вәли Р. Тәүге суверенитет атасы... // Туган жир. Родной край. 2020. № 1. С. 14—33.
- 2. Бранденбергер Д.Л. Национал-большевизм и формирование русского национального самосознания. Массачусетс, Лондон, 2002. 353 с.
- 3. История Татарстана и татарского народа. 1917—2013 гг. учебное пособие / А.Г. Галлямова, А.Ш. Кабирова, А.А. Иванов, Р.Б. Гайнетдинов, И.Р. Миннуллин, Л.И. Алмазова. Казань: Изд-во Каз. ун-та, 2014.-434 с.
- 4. История России. XX век: 1894—1939. М.: Астрель: АСТ, 2009. 1023 с.
- 5. Исхаков Д.М. Первое наступление в СССР в 1920-х годах против татарской советской политической элиты: причины и последствия //

Туган жир. Родной край. – 2020. – Специальный выпуск, І. С. 14–22.

- 6. Измайлов И.Л. Последний бой: попытка М. Султан-Галиева реформировать СССР // Туган жир. Родной край. 2020. Специальный выпуск, I. C. 23—38.
- 7. Рютин М.Н. Сталин и кризис пролетарской диктатуры // Известия ЦК КПСС. 1990. № 9. С. 165–183.
- 8. Султанбеков Б.Ф., Шарафутдинов Д.Р. Мирсаид Султан-Галиев: жизнь и судьба // Султанбеков Б.Ф., Шарафутдинов Д.Р. Неизвестный Султан-Галиев. Рассекреченные документы и материалы. Казань: Татар. кн. из-во, 2002-а. С. 10–27.
- 9. Султанбеков Б.Ф., Шарафутдинов Д.Р. Неизвестный Султан-Галиев. Рассекреченные документы и материалы. Казань: Татар. кн. из-во, 2002-б. –459 с.
- 10. Силницкий Ф. Национальная политика КПСС в период 1917 по 1922 год. Втор изд. Сучасність, 1981. 314 с.
- 11. Султан-Галиев М. Избранные труды. Казань: Из-во «Гасыр». Прил. к журналу «Гасырлар авазы Эхо веков», 1998. 719 с.
- 12. Тайны национальной политики ЦК РКП. Воспроизведено по тексту 1-го издания (Четвертое совещание ЦК РКП с ответственными работниками национальных республик и областей в Москве 9–12 июня 1923 г. Москва. Бюро Секретариата ЦК РКП. Июнь, 1923 г.). М.: Инсан, 1992. 295 с.

© Д.М. Исхаков, 2021

УДК 159.9

Канзычакова Н.Г. ГБНИУ РХ «Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории»

УДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ ЖИЗНЬЮ СЕЛЬСКИХ МИГРАНТОВ В ГОРОДЕ

Аннотация. В статье рассматриваются результаты исследования адаптационных процессов сельских мигрантов к городским условиям. В современных условиях динамичного развития общества, вызванных социально-экономическими переменами, особое место занимает

проблема адаптации населения к новым условиям жизни. Важнейшим показателем успешности адаптации сельских мигрантов к городским условиям является удовлетворенность жизнью в целом и отдельными аспектами в частности. Именно поэтому актуальным представляется исследование удовлетворенностью жизни как показателя успешности социально-психологической адаптации сельских мигрантов к городским условиям.

Ключевые слова: удовлетворенность жизнью, сельские мигранты, адаптация, социальное благополучие, хакасы, город.

Kanzychakova Nadezhda Germanovna Khakass Research Institute of Language, Literature and History

SATISFACTION WITH THE LIFE OF RURAL MIGRANTS IN A TOWN

Abstract. The article considers the results of the study of rural migrants' adaptation processes to urban conditions. In the modern conditions of the dynamic development of the society, caused by social and economic changes, the problem of adaptation of the population to new living conditions occupies a special place. The most important indicator of the successful adaptation of rural migrants to urban conditions is the satisfaction with the life in general and with certain aspects in particular. That is why it is relevant to study life satisfaction as an indicator of the success of rural migrants' socio-psychological adaptation to urban conditions.

Keywords: life satisfaction, rural migrants, adaptation, social wellbeing, Khakass, town.

В социальной психологии удовлетворенность жизнью рассматривается, как часть более широкого понятия субъективного благополучия, которое, в свою очередь, определяется как «широкая категория феноменов, заключающихся в эмоциональной реакции людей, их удовлетворенности отдельными сферами жизни, а также в их суждениях о качестве жизни в целом» [1].

Среди первых зарубежных концепций, в рамках которых удовлетворенность жизнью являлась одним из ключевых понятий, были теории, представленные Н. Брэдберном и Э. Динером. В 80-х

годах XX в. Н. Брэдберн предложил определение благополучия, которое описано в терминах, отражающих состояние счастья или несчастья, субъективного ощущения общей удовлетворенности или не удовлетворенности жизнью [6, с.7].

В своей концепции Г.Л. Пучкова также выделяет уровни субъективного благополучия, к которым относятся:

- 1. Уровень материального благополучия, предполагающий оценку личной значимости материального состояния индивида.
- 2. Уровень социального самоопределения, включающий в себя сложную систему межличностных связей и отношений, оцениваемых человеком как важные и необходимые, а также значимость социального статуса и положения.
- 3. Уровень профессионального благополучия, в котором отражается значимость профессионального самоопределения индивида, а также удовлетворенность выбранной им

трудовой деятельности и потребность самореализации в ней.

- 4. Уровень физического (соматического) благополучия, заключающийся в оценке индивидом собственного физического состояния и его роли в целостной структуре жизни.
- 5. Уровень психологического благополучия, на котором раскрывается переживание человеком удовлетворенности собственной жизнью, собственными достижениями, личностным ростом и развитием.

На территории Хакасии от общей численности населения хакасов составляют около 12 %, 61,6 % титульного этноса проживает в сельских территориях [2, с. 575].

Хакасы более инертны и менее склонны к перемене места жительства. В период с 1990 по 2002 гг. национальный состав мигрантов был в среднем на 70,9 % представлен русскими [8, с. 124].

Процессы урбанизации хакасов, как и большинства титульных этносов национальных республик России, начались сравнительно поздно. Характеризуя урбанизационные процессы в среде хакасов, необходимо отметить, что в связи со сравнительно поздним включением хакасов в процессы урбанизации в регионе, они поселились в уже сложившиеся города, где преобладало русское население, не сформировав собственные. Адаптация хакасов-мигрантов к городским условиям в постсоветский период протекала спокойнее. Связано это

с тем, что сегодня уже достаточно сложно провести границу между городом и селом: «сельская» среда уже не является типично сельской. Особенно если речь идет о крупных селах или расположенных близко с городскими поселениями. Жители таких сел часто бывают в городе, а в большинстве случаев работают там [7, с. 13].

Часть хакасов, переехавших в город, находились в поиске больших возможностей для саморазвития и самореализации. Среди мигрантов преобладает молодое население, цель переезда которого в город связана с желанием продолжить образование или с семейными обстоятельствами [4, с. 83].

Проведенный нами опрос в 2018 г. (выборка N=500) показал, что почти половина хакасов 40 % скорее удовлетворена своим материальным положением и 15,8 % совсем не удовлетворена, среди русских эти показатели 35 % и 17,8 % соответственно.

Можно предположить, что низкая миграционная подвижность хакасов в городскую местность объяснялась трудностями адаптации в городе, которые не позволяли им остаться в городе и вынуждали возвращаться обратно в село. Для хакасов — экономические факторы — трудности с устройством на работу 33,2 %, низкая зарплата 24,4% и жилищные проблемы 51, 6%.

Эти причины являются наиболее частыми, так как это связано с высокими ценами на жилье, а расходы на аренду составляют наибольшую часть расходов приезжих сельских мигрантов.

Наблюдается положительная динамика, а именно тех, кого все устраивает в жизни 23% и 34,6% считают, жизнь изменилась к лучшему, 22,2% отметила, что жизнь интересная, полностью их устраивает. Вместе с тем необходимо отметить, что 2,8% считают, что все устроится само собой, и 5,4% будь что будет.

Также в ходе опроса было выявлено, что хакасы больше трудятся в сфере образования, науки, правоохранительных органах управления и строительства. Русские же в сфере здравоохранения, промышленности, культуры.

Таким образом, для Хакасии с учетом ее национальной специфики проблем адаптации сельских мигрантов к городским условиям через изучение адаптационных процессов хакасского населения является особо значимым.

По мнению Л.В. Куликова «удовлетворенность жизнью»

представляет собой принятие личностью содержание своей жизни, состояние благополучия и комфорт [3]. Состояние удовлетворенности или неудовлетворенности жизнью влияет на разные виды деятельности индивида и определяет его поведение: бытового, экономического, политического. Эти переживания выступают значимым фактором состояния общественного сознания, групповых настроений, ожиданий, отношений в обществе.

Для выявления уровня удовлетворенностью жизнью сельских мигрантов мы использовали опросник Н.Н. Мельниковой «Удовлетворенность жизнью». По опроснику «Удовлетворенность жизнью» шкала «Жизненная включенность», «Разочарование в жизни», «Беспокойство о будущем» и Общий показатель удовлетворенности жизнью соответствуют 6 станайнам, шкала «Усталость от жизни» соответствует 5 станайнам. Все показатели трактуются как средние [5]. Средние значения и стандартные отклонения приводятся в таблице 1.

Таблица 1 Показатели удовлетворенностью жизнью русских и сельских мигрантов в %

	Pycc	кие сельсі	ие Хакасские сельские			ские	
	мигранты			мигранты			
Шкалы	Ниже	Сред-	Выше	Ниже	Сред-	Выше	
Пікалы	средне-	ний	сред-	среднего	ний	средне-	
	го уро-	уровень	него	уровень	уровень	ГО	
	вень						
Жизненная вклю-	24%	60%	16%	20%	56%	24%	
ченность							
Разочарование в	24%	52%	24%	20%	52%	28%	
жизни							
Усталость от жиз-	12%	72%	16%	20%	48%	32%	
ни							
Беспокойство о бу-	12%	44%	44%	36%	44%	20%	
дущем							
Общий показатель	24%	56%	20%	20%	48%	32%	
УЖ							

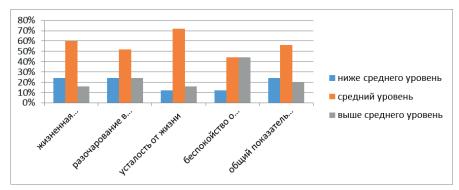


Рисунок 1-2. Показатели удовлетворенностью жизнью русских и

Сельских мигрантов

60%
50%
40%
30%
20%
10%
0%

пиже среднего уровень
средний уровень
выше среднего уровень
выше среднего уровень

Анализируя данные показатели, можно выделить следующее, что по шкале «Жизненная включенность» у русских (60%) и хакасских (56 %) сельских мигрантов наблюдается средний уровень по данной шкале. Жизненная включенность отмечается на среднем уровне, это свидетельствует о том, что удается найти направление и формы жизненной активности, способствующие самоосуществлению себя в мире. Состояние «жизненной включенности» характеризуется оптимальной эмоциональной насыщенностью. Но в тоже время наполняющих жизнь эмоций радости и удовольствия нередки предельные переживания. Жизненная включенность характеризуется деятельной активностью, продуктивностью, желанием вкладывать силы, как бы «присутствовать в жизни».

У 24 % русских и 20 % хакасов наблюдается уровень ниже среднего, это говорит о том, что заниженные показатели связаны с отсутствием

интереса, «пресностью», чрезмерной обыденностью жизни, слабым самоощущением себя в жизни, когда происходящие события мало что дают для осуществления становления индивидуального Я.

Следует отметить, что, если показатели по факторам неудовлетворенности (факторы 2 и 3) не превышают нормы, человек может не испытывать особого дискомфорта, особых тягостных переживаний несчастья и депрессии.

По шкале «Разочарование в жизни» у 52 % русских и хакасских сельских мигрантов наблюдается средний уровень.

Данная шкала объединяет переживания и состояния, возникающие в ответ на ситуацию, когда жизненная активность направляется по ложному пути: не согласуется с индивидуальным «Я», с истинными стремлениями и реальными возможностями человека.

Содержание фактора 2 составляют:

- мысли о том, что в жизни упускается что-то важное;
- ощущение непродуктивности усилий, отсутствия результата;
- сопутствующие переживания разочарования, досады, обиды, несправедливости из-за расхождения желаемого с действительным;
 - последующее восприятие жизни как безынтересной, монотонной, утомляющей;
 - ощущения разбитости, усталости, пассивности, апатии.

У 24 % русских и 20 % сельских мигрантов наблюдаются низкие показатели, что свидетельствуют об отсутствии ощутимого рассогласования жизнедеятельности с индивидуальным «Я», однако еще не обеспечивают продуктивную активность и жизненную включенность. Скорее, такие результаты говорят о некотором минимуме, который достаточен, чтобы не испытывать особого дискомфорта. При этом, важной значимой цели у человека может и не быть. Кроме того, невысокие показатели иногда встречаются и у тех людей, которые просто не прикладывают особых усилий для достижения жизненных результатов, поэтому и не испытывают сильных фрустраций.

Шкала «Усталость от жизни» наполняют переживания и состояния, которые возникают, когда человек теряет уверенность в своей способности справиться с жизненными трудностями. Содержание фактора 3 составляют:

- ощущение небезопасности мир и ожидание неблагоприятных жизненных событий;

- чувство нестабильности окружающего и неуверенность в завтрашнем дне;
- озабоченность трудностями жизни и ощущение неспособности контролировать ситуацию;
- сопутствующие переживания тревоги, беспокойства, озабоченности.

У 16 % русских и 32 % хакасов наблюдаются высокие показатели по фактору, сообщают о состоянии, что человека тревожит непредсказуемость и неустойчивость жизненной ситуации, и, при этом, имеющиеся ресурсы оцениваются, как недостаточные для того, чтобы противостоять возможным неприятностям и опасностям. Это, может быть, следствием серьезных жизненных изменений, когда привычные ориентиры теряются, а прежние ресурсы перестают обеспечивать опору. Или же в периоды жизни, когда высока вероятность неблагоприятных событий, способных дестабилизировать жизнь.

Наблюдается средний уровень у 72 % русских и 48 % хакасов, что соответствуют такому состоянию, когда человек в целом чувствует себя защищенным, он знает, что у него есть «прикрытые, тылы», дополнительные ресурсы и силы, которые позволят ему справиться с возможными жизненными перипетиями.

Шкала «Беспокойство о будущем» у русских и хакасов 44% наблюдается средний уровень, что выражается в тревожные ожидания неблагоприятных жизненных событий и в неуверенности в завтрашнем дне, связанные с чувством нестабильности окружающего мира и ощущением небезопасного мира.

Шкала «Общий показатель удовлетворенности жизнью» также показывает, что у большинства представителей русского и хакасского этносов средний уровень 56 % и 48 %.

Согласно этой модели, события повседневной жизни, несущие в себе позитивные или негативные переживания, отражаясь в нашем сознании, накапливаются в виде соответственно окрашенного аффекта.

Разница между позитивным и негативным аффектами и отражает общее ощущение удовлетворенности жизнью. В случае, когда позитивный аффект превышает негативный, человек ощущает себя удовлетворенным или даже счастливым, если же сумма негативных переживаний превышает позитивный аффект, то человек ощущает себя неудовлетворенным, несчастным и подавленным.

Источники, литература

- 1. Андреенкова Н.В. Сравнительный анализ удовлетворенности жизнью и определяющих ее факторов [Электронный ресурс] https://docviewer.yandex.ru/view/%3D&lang=ru. (дата обращения 25.03.2019).
- 2. Итоги Всероссийской Переписи населения 2010 года: В 11 т. / Федер. Служба гос. статистики. М.: ИИЦ «Статистика России», 2012. Т. 4: Национальный состав и владение языками, гражданство, кн. 1. 847 с.
- 3. Куликов Л. В. Детерминанты удовлетворенности жизнью // Общество и политика / Под ред. В. Ю. Большакова. СПб.: СпбГУ, 2000 с. 476-510.
- 4. Лушникова О.Л. Теоретические основания исследования социальной адаптации сельских мигрантов // Манускрипт. 2018. N10(96). С. 82-85.
- 5. Мельникова Н.Н. Диагностика социально-психологической адаптации личности: Учебное пособие. Челябинск: Изд-воЮУрГУ, $2004.-57~\rm c.$
- 6. Татаренко Н.В. Кросс-культурное исследование удовлетворенности жизнью и мотивации достижения (на примере российской и украинской выборки) [Электронный ресурс] https://dspace.susu.ru/xmlui/handle/0001.74/22542?show=full (дата обращения 19.03.2020).
- 7. Тиникова Е.Е. Социокультурная адаптация хакасского народа в условиях формирования индустриально-урбанистического общества // IV Центральноазиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия: сборник материалов Международной научно-практической конференции (г. Кызыл, 20-23 сентября 2018 г.) Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2018. С. 336-340.
- 8. Тугужекова В.Н. Этнические и миграционные процессы в современной Хакасии / В.Н. Тугужекова // Южная Сибирь в эпоху перемен: адаптивные возможности населения. М., 2007. С.114-128. © Н.Г. Канзычакова, 2021

Кышпанаков В.А. ХГУ им. Н.Ф. Катанова

ГЕОГРАФИЯ РАССЕЛЕНИЯ АЛТАЙЦЕВ И ХАКАСОВ В РОССИИ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА (ПО ЛАННЫМ ПЕРЕПИСЕЙ 2002-2010 гг.)

Исследование выполнено при финансовой поддержке $P\Phi\Phi H$ в рамках научного проекта № 20-09-00323

Аннотация. В статье на основе материалов переписей населения 2002 и 2010 гг. рассматриваются вопросы расселения алтайцев и хакасов по территории России. Несмотря на то, что исторической родиной этих народов является Саяно-Алтай, где проживает основная часть коренного населения Республик Алтай и Хакасия, хозяйственное освоение Сибири в годы советской власти и в период 1990-начала 2000х гг., вызвали миграционные процессы среди автохтонного населения этих республик. Их интенсивность и направления во многом были обусловлены темпами индустриального развития самих республик в 1970-80-х гг., когда происходило быстрое развитие производительных сил сибирского макрорегиона. В значительной степени, современная география расселения алтайцев и хакасов была предопределена этим фактором. Переписи населения 2002 и 2010 гг. дали «снимок» расселения этих коренных народов Сибири в постсоветской России. Динамика этого процесса в межпереписной период и освещается в настоящей статье.

Ключевые слова: Переписи населения, коренное (автохтонное) население, миграция, расселение, алтайцы, хакасы.

Kyshpanakov V.A. Katanov Khakass State University, Abakan

GEOGRAPHY OF RESETTLEMENT OF ALTAYANS AND KHAKASSIANS IN RUSSIA IN THE BEGINNING OF THE XXI CENTURY

(ACCORDING TO THE CENSUS 2002-2010)

Abstract. Based on the materials of the population censuses of 2002

and 2010, the article examines the issues of the settlement of Altayans and Khakassians across the territory of Russia. Despite the fact that the historical homeland of these peoples is the Sayano-Altay, where the main part of the indigenous population of the Altay and Khakassia Republics lives, the economic development of Siberia during the Soviet era and in the period of the 1990s-early 2000s caused migration processes among the autochthonous population of these republics. Their intensity and direction were largely determined by the pace of industrial development of the republics themselves in the 1970s and 80s, when there was a rapid development of the productive forces of the Siberian macroregion. To a large extent, the modern geography of the settlement of the Altayans and Khakassians was predetermined by this factor. The population censuses of 2002 and 2010 gave a "snapshot" of the settlement of these indigenous peoples of Siberia in the post-Soviet Russia. The dynamics of this process in the inter-census period is covered in this article.

Keywords: Population censuses, indigenous (autochthonous) population, migration, resettlement, Altayans, Khakassians.

К концу 80-х годов XX века, когда заканчивалась эпоха существования Советского Союза, национальные регионы Сибири достигли пика в своем социально-экономическом развитии. Среди них были соседи по Саяно – Алтайскому нагорью – Горно-Алтайская и Хакасская автономные области. Имевшие в своем историческом развитии, национально-культурном строительстве немало схожего, вместе с тем, они в значительной степени отличались друг от друга по уровню развития производительных сил. В этом плане Хакасия, ставшая площадкой для интенсивного промышленного развития в составе Саянского территориально-производственного комплекса, накопила большой индустриальный потенциал, превосходивший даже потенциалы некоторых автономных республик, например другого соседа по Саяно-Алтаю – Тувинскую АССР. Общая численность алтайцев и хакасов в России за весь период с 1926 по 1989 гг. (когда проводились Всесоюзные переписи населения) изменялась следующим образом (табл.1).

Таблица 1 Численность алтайцев и хакасов в России, тыс. человек

Национальность	1926 г.	1939 г.	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.
Алтайцы	44	46	45	55	59	68
Хакасы	46	52	56	65	69	79

Источник: Население России за 100 лет (1897-1997). – М., 1998. В границах соответствующих лет. За 1926 – 1970 гг. – наличное население; за 1979-1989 гг. – постоянное население.

Как видно из данных таблицы 1, обе автономные области в советский период обладали примерно равным по численности национальным составом населения. Примерно такими же были темпы роста их численности: за 1926-1989 гг. число алтайцев увеличилось в 1,5 раза, хакасов – в 1,7 раза. При этом население Горного Алтая увеличилось в 1,9 раза, а население Хакасии – в 6,4 раза. Значительно более быстрый рост населения Хакасии, обусловленный бурным хозяйственным освоением региона и наплывом переселенцев, определил и более быстрые темпы «размывания» коренного населения. Если по переписи 1926 г. население в то время Хакасского округа практически поровну состояло из хакасов и русских, то к 1989 г. удельный вес хакасов составил лишь 11,1 % населения Хакасской автономной области [10, с. 6]. Алтайцы сохранили более значительный удельный вес – 44,1 % по переписи 1926 г. и 35,6 % по переписи 1989 г. Это объясняется большей изолированностью Горного Алтая, слабым развитием коммуникаций и соответственно меньшей вовлеченностью региона в индустриальное развитие Сибири, чем Хакасия. Коренное население в таких труднодоступных и удаленных районах как Кош-Агачский, Улаганский, Усть-Коксинский и Турочакский, где проживало на момент переписи 1989 г. 18 % населения, практически полностью сохранило свою идентичность, образ жизни и традиционное хозяйство. Тем не менее, следует подчеркнуть, что как для Хакасии, так и для Горного Алтая, а также Тувы наиболее важные изменения в национальном составе населения этих регионов Саяно-Алтая, произошли в 60-80-е годы XX века.

Сложный период 90-х гг. XX века после распада СССР, переход к рыночной экономике, смена общественно-политического строя, привели к депопуляции населения России, массовой миграции за рубеж на постоянное место жительства представителей многих народов и национальностей. Тем не менее, в непростых условиях экономических

и социально-политических преобразований, продолжившихся в начале 2000-х гг., население Республики Алтай увеличилось с 202,9 тыс. человек в 2002 г. до 206,2 тыс. человек в 2010 г., или на 2,0 % [2]. Численность же населения Республики Хакасия снизилась с 546,1 тыс. человек в 2002 г. до 532, 4 тыс. человек в 2010 г., или на 2,5 % [3]. Несмотря на то, что с момента проведения последней переписи населения 2010 г. прошло немало лет (очередная, третья Всероссийская перепись населения должна пройти осенью 2021 г.), все еще сохраняется научный интерес к материалам этих обследований населения. В частности привлекает внимание сравнительный анализ расселения коренных жителей обеих республик — алтайцев и хакасов, их мобильность, определившая размещение по России и своим республикам. Итоговые данные приводятся в таблице 2.

Таблица 2 Численность алтайцев и хакасов, проживающих в России и в Республиках Алтай и Хакасия (по переписям 2002 и 2010 гг., человек)

			` *				
	2002 г.			2010 г.			
	Прожива-	В своей	За преде-	Прожива-	В своей	За преде-	
	ет в Рос-	респу-	лами ре-	ет в Рос-	респу-	лами ре-	
	сии, всего	блике	спублики	сии, всего	блике	спублики	
Алтай-	67239	62192	5047	74238	68814	5424	
ЦЫ	(100,0 %)	(92,5 %)	(7,5%)	(100,0 %)	(92,7 %)	(7,3 %)	
37	75.622	65401	10201	72050	(2(12	0216	
Хакасы	75622	65421	10201	72959	63643	9316	
	(100,0 %)	(86,5 %)	(13,5 %)	(100,0 %)	(87,2%)	(12,8 %)	

Рассчитано по: Итоги Всероссийской переписи 2002 г. Национальный состав и владение языками. Т.4. Кн. 1. – М.: ИИЦ Статистика России, 2004. – С.8, 98; Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Национальный состав и владение языками, гражданство. Т.4,. Кн. 1. – М.: ИИЦ Статистика России, 2012. – С. 9, 19, 113, 115.

Именно в 60-80-е годы прошедшего столетия южносибирские национальные районыбыли вовлечены в орбиту бурного развития производительных сил Сибири. В эти годы шло активное формирование целого ряда территориально-производственных комплексов, среди которых особое место занимал Саянский ТПК. В него составляющей и наиболее определяющей частью входила Хакасская автономная

область (с 1992 г. – Республика Хакасия – прим. авт.). Для каждого из этих регионов в формировании национального состава населения роль миграции была различной. Для Хакасии же – во многом определяющей, каковой она остается и поныне.

Многообразные вопросы формирования национального состава населения рассматриваемых южносибирских регионов – Горного Алтая и Хакасии, уже длительное время находятся в поле зрения многих исследователей – в работах Троицкой Т.А. [7], Туюнчековой А.С. [9], Кышпанакова В.А. [6], Карачакова Д.М. [4], Кривоногова В.П. [5], Тугужековой В.Н. [8], Л.В. Анжигановой [1] и др. В контексте настоящей статьи особенно следует выделить небольшую работу Д.М. Карачакова, в которой он затронул вопросы расселения «представителей отдельных российских народов», сделав это на примере хакасского народа [4]. Большой материал о современных этнических процессах в Хакасии дает монография В.П. Кривоногова, в которой приводятся данные социологических опросов хакасов относительно их миграционных устремлений [5]. На наш взгляд, представляет немалый интерес дальнейшее изучение вопроса о географии расселения представителей двух родственных народов Южной Сибири – алтайцев и хакасов по территории России уже в двадцать первом веке по материалам переписей 2002 и 2010 гг. В них приводятся данные о проживании представителей народов России по всей ее территории – по субъектам и Федеральным округам.

Как видно из табл. 1, число алтайцев, проживающих за пределами своей республики за период 2002-2010 гг. увеличилось, а хакасов — уменьшилось. Однако также видно то, что, во-первых, численность хакасов — «эмигрантов» почти в два раза больше алтайцев, проживающих за границами своей республики (при сопоставимой в целом общей численности обоих народов), во-вторых, удельный вес первых существенно выше удельного веса вторых.

Много это или мало? Обратимся к истории недавнего советского прошлого. Наибольшего значения численность хакасов, проживавших за пределами Хакасии достигло к 1989 г., когда последняя в истории СССР перепись населения зафиксировала эту величину в количестве 17,5 тыс. человек, или 21,7 % [10, с. 175]. То есть практически каждый пятый хакас проживал вне автономной области. Эта тенденция сложилась уже давно и среди национальных автономий Сибири хакасы

имеют самый высокий показатель миграционной активности и, в свою очередь, наиболее низкий уровень оседлости.

Д.М. Карачаков приводит также данные о численности коренных народов Сибири, проживавших на территории своей автономии по данным переписи 1979 г. – бурят, тувинцев, якутов, алтайцев и хакасов [4, с. 176]. Среди них самый низкий показатель оседлости у хакасов – лишь 80,9 % проживали в самой Хакасии. Алтайцы отличались более высоким уровнем развития и сохранения традиционных способов ведения хозяйства, образа жизни, меньшей вовлеченностью в индустриальную сферу занятости – 93,7 % проживало на территории своей автономии. Это отмечала и Туюнчекова Л.С., говоря о том, что в Горном Алтае «в перемещениях доминирует русское население, отчасти в нем участвуют казахи, и в очень незначительной мере – алтайцы» [9].

Соответственно, география расселения хакасов была наиболее обширной. Они проживали во всех бывших союзных республиках, ныне – независимых государств с различным общественно – политическим строем и экономическим укладом. Наибольшее число хакасов по переписи 1989 г. проживало в Казахстане – 525 человек (далее – по убыванию), в Украине – 299, Киргизии – 296, Узбекистане – 288, Таджикистане – 84, Белоруссии – 72, Туркмении – 42, Азербайджане – 27, Молдавии и Латвии – по 24, Грузии – 22, Эстонии и Литве – по 14 и 10 человек соответственно [4, с. 178].

Миграционные процессы, как известно, во многом зависят от многих факторов, прежде всего военно-политических и социально-экономических. Бурные 90-е годы XX века коренным образом изменили сами основы жизни в постсоветской России. Депопуляция населения, системный кризис в политической и экономической сфере, войны на Северном Кавказе, в южных республиках бывшего СССР вызвали отток русскоязычного населения из этих регионов. Многие предпочли возвращение на свою историческую родину, где им пришлось испытать в свою очередь немало трудностей при обустройстве на новом месте. Это отмечает и В.П. Кривоногов. Проведя выборочный социологический опрос, он сделал вывод, что за пределы Хакасии чаще уезжают горожане, чем сельские жители. Большинство респондентов ответили, что за пределами Хакасии у них есть родственники: 74,3 % в селах и 81,9 % — в городах [5, с. 25]. Подобные центробежные и центростремительные процессы проявлялись и уже в третьем

тысячелетии. Подробный анализ расселения алтайцев и хакасов по субъектам Российской Федерации по данным переписей 2002 и 2010 гг. позволил сгруппировать их по федеральным округам (табл. 3).

Таблица 3 Численность представителей коренных народов Саяно-Алтая, проживающих в федеральных округах России (по данным переписей 2002 и 2010 гг., человек)

(' '		1		,	,	
Федеральные	2002	2002 г. 2010 г.		+, -		
округа	алтайцы	хакасы	алтайцы	хакасы	алтайцы	хакасы
Центральный	113	269	33	208	- 80	-61
Северо-Западный	77	137	49	98	- 28	- 39
Приволжский	143	245	97	195	- 46	- 50
Южный	304	281	70	123	-234	- 158
Северо-Кавказский	_	_	115	78	+ 115	+ 78
Уральский	213	604	133	532	+ 20	- 72
Сибирский	3729	7995	4027	7302	+ 298	- 693
Дальневосточный	426	689	659	670	+ 233	- 19
г. Москва	85	330	85	244	0	- 86
г. СПб	100	128	77	117	-23	- 11
Всего:	5190	10678	5445	9567	+ 255	- 1111

Рассчитано по: Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Кн. 1. — М.: ИИЦ Статистика России, 2004. — С. 25-122; Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Кн. 1. — М.: ИИЦ Статистика России, 2012. — С. 29-138.

Анализданных табл. 2 показывает наличие двух разнонаправленных тенденций: рост численности алтайцев, проживающих за пределами своей республики и неуклонное и существенное (10,4 %) снижение числа хакасов, также проживающих вне своей автономии (некоторое несоответствие данных в табл. 1 и 2 этой категории объясняется самостоятельным определением своей национальности опрашиваемым. Тем не менее, и по численности проживающих на территории России, и по удельному весу к числу представителей своей национальности, проживающих в республике, хакасы значительно опережают алтайцев, что говорит об их большей миграционной подвижности и социальной мобильности. Мы не располагаем данными социологических опросов

по Горному Алтаю и опять сошлемся на выводы В.П. Кривоногова. По его исследованиям, за пределы республики планируют уехать 6,6 % взрослого хакасского населения (6,9 % мужчин и 6,5 % женщин), причем из села хотят переехать за границы республики 4,7 % опрошенных (5,8 % мужчин и 3,9 % женщин), из числа горожан — 9,4 % (8,3 % мужчин и 10,2 % женщин) [5, с. 26].

Наибольшее численность хакасов проживает в Сибирском федеральном округе, что вполне объяснимо с точки зрения транспортной логистики и природно-климатических условий. Из всего числа проживающих в СибФО хакасов (7302 человека по переписи 2010 г.) наибольшее число проживает в Красноярском крае, в который Хакасская автономная область входила с 1934 по 1991 годы — 4102 человека (56,2 %). В соседней республике Южной Сибири — Тыве проживало 877 хакасов и лишь 45 алтайцев, в Республике Алтай — 131 хакас. В самой же Хакасии на момент переписи 2010 г. зарегистрирован 51 алтаец. На втором месте по числу хакасов — Дальневосточный федеральный округ — 670 человек. При этом они проживают во всех субъектах округа, причем даже в самом отдаленном из них — Чукотском автономном округе зарегистрировано 30 человек хакасской национальности. В самом западном регионе России — Калининградской области проживало на момент переписи 10 хакасов.

Таким образом, география размещения хакасов охватывает всю территорию России — фактически в широтном направлении от самой крайней восточной точки на Чукотке до самой крайней западной, расположенной в Калининградской области.

География расселения алтайцев по территории России не менее широка. Однако, в отличие от хакасов, у которых численность тех, кто проживал вне республики в 2010 г. по сравнению с 2002 г. снизилась по всем федеральным округам, у алтайцев был отмечен прирост по трем из них: Уральскому, Сибирскому и Дальневосточному (Северо-Кавказский Ф.О. был выделен из состава Южного федерального округа в 2010 г.). Это обеспечило общий итоговый прирост в 255 человек по сравнению с общим снижением числа хакасов (1111 человек). Тем не менее, при сопоставимой общей численности алтайцев и хакасов в целом по России (табл. 1), коэффициент этнической компактности у алтайцев был выше, чем у хакасов — 0,93, у хакасов — 0,87, что свидетельствует об их большей оседлости (табл. 3).

Наибольшее число алтайцев, как и хакасов, проживало на момент переписи 2010 г. в Сибирском федеральном округе – 4027 человек, Дальневосточном и Уральском округах. Как и хакасы, алтайцы расселились по всему широтному направлению России – от Чукотки до Калининградской области. Лишь в пяти субъектах Российской Федерации не было зафиксировано алтайцев: в Центральном федеральном округе – в Воронежской, Орловской и Тамбовской областях и в Северо-Западном федеральном округе – в Архангельской области и в Ненецком автономной округе. Наибольшее количество алтайцев проживало в Новосибирской и Кемеровской областях (543 и 534 человек соответственно – СибФО), наименьшее (по 1 человеку) – в Ивановской, Костромской, Тульской и Ярославской областях Ц.Ф.О и Республике Карелия, С.-З. Ф.О. Причем, в Центральном федеральном округе в 15 субъектах России из 16 входящих в него, проживало от 1 до 5 алтайцев (исключение составила лишь Московская область, в которой было зарегистрировано 54 человека алтайской национальности). Аналогичный диапазон расселения и у хакасов. Такой высокий уровень дисперсности расселения в отличие от, например, жителей кавказских регионов, ведет по мнению В.П. Кривоногова, к их неизбежной ассимиляции (подчеркнуто нами – прим. авт.) с местным населением, поскольку они чаще всего вступают в смешанные браки [5, с. 25]. Каковы же причины столь достаточно масштабного «переселения» народов Саяно-Алтая – алтайцев и хакасов, и прежде всего последних? Для выяснения причин этого явления обратимся к событиям XX века из советского периода этих национальных районов.

Отчетливо просматриваются две разнонаправленные тенденции. Если для советского периода характерно было неуклонное и устойчивое снижение этнической компактности хакасского народа, то в постсоветский период этот показатель стал возрастать. Очевидно, что в основе этого многосложного явления лежат столь же сложные и разноплановые причины, связанные с миграцией коренного населения Хакасии. В 30-е годы отток хакасов за пределы области был связан с коллективизацией, уходом в сопредельные регионы из-за голода, с массовыми репрессиями и пр. Часть хакасской молодежи отправлялась на учебу в ведущие вузы страны в рамках так называемой «коренизации» партийно-советского аппарата органов управления. Начиная с конца 50-х и до конца 80-х годов, показатель этнической компактности

продолжал неуклонно снижаться, что отражало как масштабы роста контингента обучающихся и работающих за пределами Хакасии, так и растущие возможности для этого.

Соднойстороны, этоговорило отом, чтолюбоммногонациональном государстве, тем более таком, как СССР, этническая карта расселения народов не совпадает с границами их автономных образований. Более того небольшие и совсем малочисленные этносы и вовсе не имели таковых. Как справедливо заметил Д.М. Карачаков, «на современном, очень сложном и ответственном этапе эта особенность является одним из объективных противоречий развития государственности» [4, с. 177]. Очевидно, что и сегодня она не утратила своей актуальности.

Не менее интересно сравнить показатели этнической компактности между всеми народами Саяно-Алтая: тувинцами, алтайцами и хакасами (таблица 4).

Таблица 4 Показатели этнической компактности среди народов Саяно-Алтая (2002-2010 гг.)

Народы	2002 г.	2010 г.
Алтайцы	0,919	0,921
Тувинцы	0,965	0,941
Хакасы	0,844	0,854

Рассчитано по: Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. Т. 4. Кн. 1. – М.: ИИЦ Статистика России, 2004. – С. 8,16, 17,10, 95,97-98; 113;

Данные таблицы 3 показывают существенную разницу в этнической компактности между алтайцами, тувинцами и хакасами. Иными словами, хакасы значительно мобильнее, чем соседи по региону. Здесь сказывается целый комплекс причин, среди которых немаловажное место играют и исторические. Тува длительное время находилась в изоляции и вошла в состав СССР в 1944 году. Горный Алтай, находясь в труднодоступном регионе, также долго был вне орбиты индустриального развития. Хакасия же была намного раньше, уже с 20-х годов XX века была вовлечена в орбиту хозяйственного освоения Сибири, и хакасы быстрее стали втягиваться в новые для себя условия общественного и экономического переустройства. Однако за период с начала 2000-х гг. наметилась интересная тенденция

в расселении этих народов. Хакасы стали возвращаться к себе на родину, их численность за пределами республики снизилась на $8,7\,\%$, в то время как численность алтайцев «эмигрантов» увеличилась на $7,5\,\%$, а тувинцев и вовсе выросла в $1,8\,$ раза. Более всего последних в сопредельных регионах — Хакасии и Красноярском крае, в основном студентов.

На самом деле проблема миграции и расселения народов России, их обустройства на новых местах проживания гораздо глубже и дает реальную пищу для размышлений: о соотношении национального и территориального. Недавний военный конфликт между Азербайджаном и Арменией за территорию Карабаха (Арцаха), в ходе которого Азербайджан вернул себе большую ее часть, наглядно показывает глубину этих противоречий. Нередко появляющиеся сегодня высказывания об упразднении существующих национально — государственных образований (республик) и возврате к территориальному делению наподобие того, что существовало в царской России, может привести к непоправимым последствиям в такой многонациональной стране.

И еще один важный момент. Не следует забывать, что алтайцы и хакасы, будучи младописьменными народами, смогли создать свои национальные кадры интеллигенции главным образом за счет существования своих автономий, даже в суровых условиях 30-50-х гг., сохранили и развили свои этнокультурные особенности, национальное самосознание, язык и литературу. И во многом благодаря такому виду миграции как переезд в крупные и столичные города на учебу и работу, прежде всего в Москву и Ленинград (Санкт-Петербург). Именно эти города стали кузницей национальных кадров республик Саяно-Алтая и местом их проживания. Таковыми они остаются и сегодня.

Источники, литература

- 1. Анжиганова Л.В. Мигранты в республике Хакасия: проблемы адаптации // Хакасия в XX-XXI веках: язык, история, культура. Материалы III межрегиональной научной конференции. 30 апреля 2009 г. / под ред. Д.М. Карачакова, Л..В. Анжигановой. Абакан, 2009. С. 64—69.
- 2. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Кн. 1. М.: ИИЦ Статистика России, 2004. 946 с.

- 3. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Т.4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Кн. 1. М.: ИИЦ Статистика России, 2012.-847 с.
- 4. Карачаков Д.М. О численности хакасов, проживающих за пределами Хакасии // Хакасия в XX веке: хозяйственное и социальное развитие. Абакан, 1995. С. 175–178.
- 5. Кривоногов В.П. Хакасы в начале XXI века: современные этнические процессы. Абакан: Хакасское книжное издательство, $2011.-252~\rm c.$
- 6. Кышпанаков В.А. Население Хакасии. 1917-1990-е гг. Абакан: Издательство Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, 1995. 348 с.
- 7. Троицкая Т.А. Этнодемографические процессы в Республике Алтай: Исторический опыт и современные проблемы // Горный Алтай и Россия: 240 лет. Горно-Алтайск, 1996. С. 130–133.
- 8. Тугужекова В.Н. Этнографические процессы в Хакасии конца XX— начала XXI вв. // Гуманитарные науки в Сибири. 2018. №2. С. 87-91.
- 9. Туюнчекова Л.С. Региональные особенности миграционной подвижности населения // Горный Алтай и Россия: 240 лет Горно-Алтайск, 1996. С. 133—136.
- 10. Хакасская автономная область в цифрах за 60 лет. Абакан, 1990. 99 с.

© В.А. Кышпанаков, 2021

УДК 94 (571)

Литягина А.В., Виницкая Н.В. АГГПУ им. В.М. Шукшина

О БЫТОВОЙ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ НАСЕЛЕНИЯ ЮГА ЗАПАДНОЙ СИБИРИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.

Аннотация. В статье поставлена задача сопоставить хозяйственные занятия, традиции повседневности, культуры и художественного

творчества коренного населения Горного Алтая и горожан Юга Западной Сибири (на примере Бийска) во второй половине XIX — начале XX вв. Сделан вывод о сложности, многоаспектности процесса взаимообмена культур и традиций, о его взаимосвязи с успешным цивилизационным развитием.

Ключевые слова: Горный Алтай, Бийск, вторая половина XIX – начало XX вв., традиции, культура

Lityagina A.V., Vinitskaya N. V. Altai State Humanitarian and Pedagogical University named after V.M. Shukshin

HOUSEHOLD AND ARTISTIC CULTURE OF THE POPULATION OF THE SOUTH OF WESTERN SIBERIA IN THE SECOND HALF OF THE 19TH - EARLY 20TH CENTURIES

Abstract. The article aims to compare the economic activities, traditions of everyday life, culture and artistic creativity of the indigenous population of the Altai Mountains and the citizens of the South of Western Siberia (on the example of Biysk) in the second half of the XIX – early XX centuries. The conclusion about the complexity and multidimensional nature of the process of exchanging cultures and traditions, about its relationship with successful civilizational development is made.

Keywords: Mountain Altai, Biysk, the second half of the XIX – early XX centuries, traditions, culture

Россия всегда была многонациональным, поликультурным государством. Страны, в которых перемешано множество культур и этносов, нередко называют своеобразным «плавильным котлом», где встречаются самые разные традиции и обряды, языки, уклады жизни и деятельности. Этническое разнообразие и богатство духовного опыта разных народов в рамках одной цивилизации и страны приводит к широте и глубине цивилизационного развития, к возникновению выдающих феноменов и достижений, уникальных социокультурных явлений и новых путей социального и политического развития. Цивилизация, богатая своими этносами и культурами, по праву занимает и будет занимать большое и почетное место в ряду прочих

стран и геополитических структур. В полиэтничной цивилизации накапливается мудрость позитивного взаимодействия народов, ответственность за сохранение друга друга в большой семье народов, да и самой этой семьи.

В истории немало примеров вышесказанному. В древности в рамках Римской империи возникает одна из трех величайших мировых религий — христианство. Синтез западных и восточных элементов в социуме, произошедших еще при Александре Македонском, приводит к синкретизму всего лучшего в духовной культуре, что было накоплено разными народами, вызревающему до появления принципиально нового и перспективного, жизнеутверждающего ценностного мировосприятия.

Гораздо более поздним примером, но также ярким и убедительным являются достижения США. Данная цивилизация является типичным примером соединения, смешения и взаимодействия множества этносов, рас, культур и ментальностей. Такой «плавильный котел» способствовал созданию множества феноменов и рывкам в развитии разных сторон американского общества. Так, на территории Северной Америки с XVII в. протекала своеобразная художественная жизнь, подарившая миру новый вид музыкального искусства. Многогранное африканское наследие вступало в соприкосновение в одном случае с протестантским хоралом, в другом — с шотландским и ирландским фольклором, в третьем — с креольскими песнопениями и т.д. Джаз стал сложным многонациональным конгломератом.

Существенным результатом вхождения территории Горного Алтая в состав государства Российского явилось взаимообогащение культурных традиций алтайского и русского народов.

У многих жителей горного Алтая занятиями были охота, рыболовство и скотоводство. В.И. Верещагин, известный путешественник начала XX вв., оставил множество описаний не только великолепной природы Горного Алтая, но и его прекрасных жителей. Так, он пишет об одном из проводников-телеутов, увлеченном охотнике: «Но вот во время наших споров на другом берегу Чельчи в версте от нашего стана на снегу показался дикий козел. К нашему удивлению, тот же телеут, которому так не хотелось идти за водой, с винтовкой в руках, босой помчался по камням через густые заросли кустарников к Чельче. Мы залюбовались этим пожилым охотником, с

юношеской ловкостью прыгающим по камням...» [3, с.51-52]. Охотой начинали заниматься с детства, «белковать», ловить мелкого зверя, а лет с 14 — уже охотиться на крупную добычу: медведя, лося, марала, северного оленя [3, с.61]. О хозяйственных занятиях черневых татар и теленгитов, живших на берегу Телецкого озера, писал и П. Игнатов, указывая на скотоводство, рыболовство и звериный промысел [5, с. 13]. В среднем течении Чулышмана теленгиты, как указывал путешественник, немного занимались земледелием, «только хлеб не всякий год здесь вызревает» [5, с.22].

Как отмечала Н.А. Тадина, «на протяжении двух с половиной веков происходила модернизация традиционного общества алтайцев и накапливался опыт межэтнического общения на базе двух культур (славянской и тюркской), двух образов жизни (земледельческого и скотоводческого), двух форм вероисповедания (православного и культа почитания природы) [10, с.75].

Во второй половине XIX — начале XX вв. городское население Западной Сибири постоянно росло. Пророст главным образом обеспечивался переселенцами из России, подавляющее большинство из которых были русские. В 80-х гг. XIX в. самым крупным был Томск (33,8 тыс.чел.). В Бийске и других небольших городах численность населения была менее 10 тыс. человек [12, с.43].

Однако темпы роста населения Бийска, города, который теснейшим образом всегда был связан с Горным Алтаем, были выше, чем большинства мелких и средних городов региона. Как писал А.В. Старцев, с 1860 по 1897 гг. население города увеличилось в 4,5 раза, в то время как в соседнем Барнауле — всего в 1,8 раза [8, с.184]. На быстрый рост города влияло выгодное географическое положение Бийска. Переселенцев привлекало удобное местоположение города в низине, у реки, с большим массивом плодородных земель вокруг города. Да и климат также выгодно отличался от более северных сибирских территорий с частым холодным ветром, «колючими» суровыми морозами. К тому же именно от Бийска начиналась дорога в Горный Алтай и Монголию, которые привлекали не только своей красивой природой, но и прибыльной торговлей. Уже в 1880-х гг. Бийск перешел в категорию средних городов [4, с.20]. Большинство населения (до 80 % и более) были мещане.

Традиции повседневной жизни горожан находили свое выражение

в досуговой сфере, в праздничной, в религиозной. Они были схожи во многом с крестьянским бытом, так как жители вели в значительной мере сельский образ жизни: садили огороды, держали скот.

Большую роль в жизни людей того времени играла религия и обычаи, обряды, с ней связанные. Храмы выполняли в тот период функции не только религиозного центра, но также играли роль просветительского, культурного, воспитательного, социально-коммуникативного учреждения. Церковь была официальным институтом, связанным с государством, поэтому она также играла роль весьма представительного и специфичного агента государства. Игнорировать посещение религиозного центра было для горожан не только аморальным, но и антигосударственным явлением.

Православная церковь с ее идеалами милосердия и сострадания играла важную роль в процессе объединения людей разных национальностей, проживавших на данной территории. Учреждение Алтайской духовной миссии способствовало переходу части населения Горного Алтая к оседлому образу жизни. Примечательно, что первые документальные описания жизни, быта, верований и культуры иноверцев составлены были православными миссионерами. Центр Алтайской духовной миссии находился на территории города Бийска. Значителен ее вклад в образование и просвещение, исследования уникальных традиций тюркской культуры. Вторая половина XIX в. отмечена появлением «Краткой грамматики алтайского языка», «Словаря алтайского и аладыгского наречий русского языка», уникальной работой В. Вербицкого «Алтайские инородцы». Единство мирского и духовного, единство алтайского и русского народов лейтмотив автобиографического очерка М.В. Чевалкова «Памятное завещание». В работе четко прослеживается линия важной роли христианства и его неразрывная связь с традиционным жизненным укладом коренных народов Алтая, а также необходимость в укреплении православной веры в сознании местных жителей.

Обыденная жизнь региона второй половины XIX — начала XX века представляла собой уникальный сплав элементов традиционной культуры тюркского населения и традиционной культуры русских переселенцев, православия и неизменно нарождающегося в рамках отечественной традиции свободомыслия. В результате взаимодействий смешиваются, соединяются между собой идеи, представления,

образы как религиозного, так и светского характера. Возникает синкретичность религиозных, религиозно-бытовых, религиозно-культурных представлений.

В сибирских городах в свободное время в городах гуляли на свежем воздухе, общались, сидя на скамейках рядом с домом, с мимо проходящими людьми, ходили друг к другу в гости. Долго не уходили в прошлое кулачные бои, когда молодые люди с одной части города шли драться с молодежью другого района – «стенка на стенку». Бийчане, как и жители деревень, ценили физическую силу, преклонялись перед ней. Большим уважением пользовались прославленные силачи Бийска, о которых ходили легенды. Своими богатырскими размерами и громадной физической силой прославился купец А.П. Фирсов. По данным талантливого краеведа Б.Х. Кадикова, известным силачом был Семен Балабанов. Он был участником боевых действий в Первую мировую войну, вернувшись, работал грузчиком на маслозаводе. Он, по рассказам старожилов, спокойно поднимал немыслимые тяжести, до 30 пудов, т.е. свыше 400 кг! Ходили легенды также о ямщике Богутском, который, как рассказывали, мог вместо лошади сам, взявшись за оглобли, вывезти груз в гору [6, с.47]. Кстати, этому вполне можно верить, так как вот о чем пишет в воспоминаниях бывший батрак Богутских: «Одевали нас хозяева плохо, во всем они скряжничали. Старые ямщики рассказывали, что дед Богутских начинал ямщину на захудалых клячах, которые часто вставали в пути от голода» [11, с.17]. Преклонение перед физически сильными людьми, восхищение ими свидетельствует о народной, крестьянской психологии большинства горожан. И такая народная психология была, на наш взгляд, созвучна алтайской культуре и ментальности этносов Горного Алтая; в рассказах, очерках путешественников и исследователей также указываются подобные ценности и ориентиры.

Говоря о традициях и новациях в жизни жителей Бийска, следует указать, что быт бийчан имел много сходства с укладом повседневности других купеческо-мещанских городов Сибири эпохи модернизации, с такими, как Новониколаевск, Барнаул, Ишим, Курган, Тюмень. Быт верующих людей, да и многих «колеблющихся» в вере, не отличавшихся усердием в выполнении церковных таинств, тем не менее, был значительно пронизан религиозными традициями [2, с.18].

Модернизация меняла жизнь людей. Строились школы,

распространялось просвещение. В начале XX в. на первое место по степени популярности в сфере досуга, судя по количеству продаваемых билетов, выходит кинематограф. Так, в 1912 г. в Бийске весной из более чем 7 тыс. билетов на различные развлечения (театры и т.п.) свыше 6 тыс. было продано на посещение сеансов кинематографа «Косморама» [ГААК. Ф. 170. Оп. 1. Д. 539. Л. 161].

Новации в Бийске так же, как и в других городах, проявлялись в деятельности городского самоуправления, в участии горожан в его работе, в создании различных общественных организаций [7, с.160-167].

Рубеж веков обычно считается своеобразной вехой, точкой отсчета в мире художественной культуры. На рубеже XIX и XX столетия пути развития искусства стали особенно сложными. В это время происходит становление большого количества национальных школ, связанных уже не только с развитием фольклорных традиций, но и появлением первых профессиональных мастеров. Творчество некоторых из них впитало в себя как уникальные традиции собственной национальной культуры, так и оказалось созвучно модернистским течениям современности. В это же время появляется тенденция к созданию музейных экспозиций. Так, в 20-е годы XX века начинается активная художественно-организаторская деятельность В.А. Сенгалевич и Д.И. Кузнецова — художника, педагога, деятеля культуры связанная с коллекционированием художественных ценностей, составивших впоследствии важную часть коллекции музея имени В. Бианки.

Сотрудничая с музеем, Д.И. Кузнецов организует несколько персональных выставок в залах краеведческого музея, где сюжеты его картин, этюды, эскизы раскрывают неповторимую красоту Алтая. Эти мотивы были восприняты от учителя Кузнецова Д.И., первого яркого профессионального художника Алтая — Г.И. Чорос-Гуркина. Важно отметить, что первые навыки изобразительного мастерства художники получили в Бийской иконописной мастерской А.А. Борзенкова.

Убедительные примеры синтеза традиций национального художественного мышления народов Алтая и российской художественной школы приводит Т.М. Степанская. Признано, что художественную энциклопедию алтайского народа создал Г.И. Чорос-Гуркин, он же создал свой национальный образ природы Горного Алтая на базе традиций русского академического пейзажа. Современные

художники Алтая, отмечала Т.М. Степанская, восприняли и пытаются развивать намеченную Гуркиным в горном пейзаже тенденцию одушевления природы (В.П. Чукуев) [9, с. 73] и т.д. «Образ Горного Алтая органично вошел в художественную ткань современных живописцев, графиков, скульпторов и мастеров декоративно-прикладного искусства России, в этом процессе существенное значение имело взаимодействие традиций народной и профессиональной культур» [9, с. 73-74].

Итак, говоря о бытовой и художественной культуре народов Юга Западной Сибири, следует сказать, что здесь выявляются общие закономерности социального и культурного развития, свойственные полиэтничному миру. Взаимный обмен достижениями, «горизонтальные» культурные связи приводили к появлению новых тенденций в быту, в повседневности, в изобразительном искусстве, в культуре в целом. Данный процесс взаимодействия и обмена был сложным, с различными аспектами и характеристиками. Можно сказать, он отражал развитие цивилизации в целом. Прогрессивное могло восприниматься чуждым и даже настораживающим в процессе взаимообмена. Так, с одной стороны, смена жилища – с юрты на бревенчатую избу - вызывала сожаление у хранителей традиций этноса. С другой стороны, у людей появлялся выбор и новый взгляд на обустройство своей жизни. Да и юрта могла сохранятся рядом с деревянным или кирпичным домом. Лучшие образцы национальных культур воспринимались и сохранялись, создавая основу для противодействия разрушительным процессам глобализации. А процессы взаимообмена достижениями, хозяйственного и культурного взаимовлияния этносов, государств и стран были во все эпохи и во все века человечества, начиная с древних времен. Это, действительно, залог успешного цивилизационного развития.

Источники, литература

- 1. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. 170. Оп. 1. Д. 539.
- 2. Березкина М.А., Литягина А.В. О религиозных ценностях в Западной Сибири второй половины XIX начала XX вв. Наука и образование: проблемы и перспективы [Электронный ресурс]: Материалы XXI Всероссийской с международным участием научнопрактической конференции молодых ученых, студентов и учащихся (Бийск, 29-30 апреля 2019 г.) / Отв. ред. М.С. Власов. Бийск, 2019. 1 электрон. опт. диск (CD-R). С.16 19.

- 3. Верещагин В.И. По восточному Алтаю. Дневник путешествия в 1905 году // Алтайский сборник. Т. 6. Барнаул, 1907. С. 1-101 // [Электронный ресурс] /– Электрон. дан. URL: http://wital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/vtls:000185182/SOURCE1 (дата обращения 12.04.2021).
- 4. Гончаров Ю.М., Литягина А.В. Очерки истории Бийска (вторая половина XIX начало XX в.). Барнаул, 2009. 276 с.
- 5. Игнатов П. Исследование Телецкого озера на Алтае летом 1901 года // Алтайский сборник. Т. 6. Барнаул, 1907. С. 1 24 // [Электронный ресурс] /– Электрон. дан. URL: http: // vital.lib.tsu. ru/vital/access/manager/Repository/vtls:000185182/SOURCE1(дата обращения 12.04.2021).
- 6. Кадиков Б.Х. Миня-дуропляс // Краеведческий вестник. Бийск, 1997. №1.
- 7. Литягина А.В. Модернизационные процессы в городах Западной Сибири накануне октября 1917 г. // История и культура народов Юго-Западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай): Материалы международной научно-практической конференции (22-24 мая 2017 года) / Отв. ред. Ф.И. Куликов. Горно-Алтайск: БИЦ ГАГУ, 2017. С. 160-167.
- 8. Старцев А.В. Численность и состав населения города Бийска во второй половине XIX в. // Палеодемография и миграционные процессы в Западной Сибири. Барнаул, 1994. С. 183-185.
- 9. Степанская Т.М. Традиции как источник взаимообогащения культур и возрождения духовности // социокультурное взаимодействие алтайского и русского народов в истории государства российского. Труды Всероссийской научно-практической конференции (Бийск, 27-30 сентября 2006 г.). Бийск: БПГУ имени В.М. Шукшина, 2006. С.70 74.
- 10. Тадина Н.А. Проблема соотношения традиций и инноваций как результат культурных преобразований в среде алтайцев // Социокультурное взаимодействие алтайского и русского народов в истории государства российского. Труды Всероссийской научнопрактической конференции (Бийск, 27-30 сентября 2006 г.). Бийск: БПГУ имени В.М. Шукшина, 2006. С. 74-76.
- 11. Шеляков В. Бийские ямщики. Воспоминания. // Томская старина. -1992. -№ 3(5). 12.Щеглов И.В. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири: 1032 1882 гг. Сургут, 1993. -463 с.

Лушникова О.Л. ГБНИУ РХ «Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории»

ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЙ ПРОФИЛЬ СЕЛЬСКИХ МИГРАНТОВ (НА ПРИМЕРЕ ХАКАСИИ)

Аннотация. В статье представлен анализ этносоциального профиля сельских мигрантов (на примере этнических групп Хакасии). Статья построена на материалах социологического опроса бывших сельчан русской и хакасской национальностей, проживающих в городах. Существенных различий по социально-демографическим характеристикам не было обнаружено, однако наличествуют различия по местам «исхода» (большие и малые села).

Ключевые слова: миграция, социально-демографические характеристики, место «исхода», русские, хакасы

Lushnikova O.L. Khakass Research Institute of Language, Literature and History

ETHNOSOCIAL PROFILE OF RURAL MIGRANTS (ON THE EXAMPLE OF KHAKASSIA)

Abstract. The article explores an analysis of the ethno-social profile of rural migrants (on the example of ethnic groups of Khakassia). The based are the materials of a sociological survey of urban Russian and Khakass people (ex-villagers). There aren't significant differences by socio-demographic characteristics, but there are differences in the places of "arrival" (large and small villages).

Key words: migration, socio-demographic characteristics, place of "arrival", Russian people, Khakass people

Высокие темпы внутрирегиональной миграции в Хакасии актуализируют интерес к изучению различных аспектов миграционных процессов, в том числе этносоциальных характеристик приезжего населения. Исследователи отмечают, что мигранты представляют собой

не однородную массу, а дифференцируются по уровню образования, профессиональной подготовки, являются представителями разных социально-демографических групп, этносов и конфессиональных образований [6, с. 346]. Поскольку основными этническими группами региона являются русские и хакасы, статья построена на сравнении профилей представителей русской и хакасской национальностей. Эмпирической базой послужили данные социологического опроса 2018 г. среди бывших сельских жителей, проживающих в городских поселениях Хакасии (n=805).

По мнению исследователей, хакасы сравнительно поздно включились в процессы урбанизации, из-за чего им пришлось вписываться в уже сложившиеся города, где преобладало русское население, поэтому хакасы не сформировали собственные городские поселения [13, с. 538]. Результаты проведенного опроса показали, что больше половины (55%) приезжих хакасской национальности являются выходцами из малых сел (с населением менее 500 чел.). Возможно, это связано со сложной экономической ситуацией в сельской местности, преимущественно с отсутствием работы, из-за чего сельские жители стремятся переехать в города. Среди приезжих из села русских только каждый пятый прибыл из небольшого села (рис. 1).

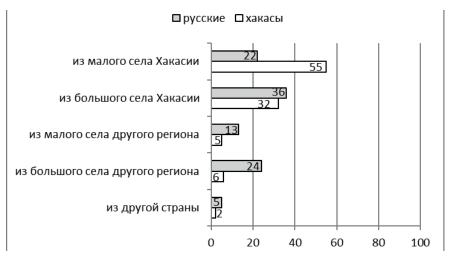


Рисунок 1. Соотношение сельских мигрантов по месту «исхода», в % от опрошенных

Среди русских значительную часть составляют переселенцы из других регионов: треть (37 %) опрошенных из сел, расположенных в других субъектах, причем почти четверть из них (24 %) проживали в крупных селах. В общем, полученные данные согласуются с результатами других исследований, доказывающих более низкую миграционную активность хакасов по сравнению с русскими: основная часть перемещений хакасов (87 %) приходится на внутрирегиональную миграцию, у русских 42 % приходится на межрегиональную миграцию.

Данные исследований внешней миграции доказывают, что среди внешних мигрантов преобладают мужчины, т.к. типичный мигрант – это молодой мужчина со средним образованием, состоящий в браке [9, с. 71]. Результаты нашего исследования показали, что среди внутренних мигрантов Хакасии преобладают женщины, особенно среди приезжих хакасской национальности. Полученные данные вполне согласуются с демографической ситуацией в Хакасии: среди сельского населения (до 40 лет) число мужчин преобладает над числом женщин, а среди городского населения число женщин начинает преобладать над числом мужчин уже с 15-летнего возраста [14, с. 39]. Можно предположить, что молодые сельские женщины по сравнению с мужчинами более склонны к переезду в город, в результате чего их численность в сельской местности уменьшается, а в городской, наоборот, увеличивается. Возможно, это объясняется особенностями брачного поведения женщин, которые более склонны к вступлению в брак в более молодом возрасте, например, во время получения образования в городе. Молодые девушки, вступив в брак, не склонны возвращаться обратно в сельскую местность.

Вообще доказано, что интенсивность миграции существенно выше в молодых возрастах [8, 109]. Данные исследований этнорегиональных моделей адаптации населения подтверждают, что со структурой миграционной мотивации тесно коррелирует показатель, отражающий возрастной состав мигрирующего населения, среди которого преобладает более молодое население [12, с. 3]. Наиболее активно из села мигрирует молодое население (молодежь и люди средних возрастов), хотя мотивы переезда у этих двух возрастных групп разные. Отъезд молодежи чаще всего обусловлен желанием получить образование и остаться на постоянное место жительство в городе. Очевидно, что молодым людям проще и легче приспосабливаться

к новым условиям, т.к. в этом возрасте еще продолжается процесс становления личности.

Согласно результатам опроса, доля молодежи среди приезжих из села составляет 17 %, причем среди русских равное количество мужчин и женщин. Среди хакасов больше девушек, чем юношей: 19 % и 15 % соответственно (рис. 2). Преобладание женщин среди приезжих, возможно, объясняется более выраженным стремлением к получению более высокого уровня образования. В целом, у женщин, проживающих в сельской местности, образовательный уровень выше, чем у мужчин: у половины (54,8 %) сельских мужчин образование только на уровне школы. С высшим (в т.ч. неполным высшим) образованием только 10,5 % мужчин, среди женщин больше — 15,1 % [4, с. 440—441]. Кроме того, результаты исследований (2003 г.) доказывают, что получение образования для хакасов из сельской местности является одним из главных мотивов для переезда в город [12, с. 3]. Возможно, поэтому среди приезжих из села хакасов женщин больше, нежели мужчин.

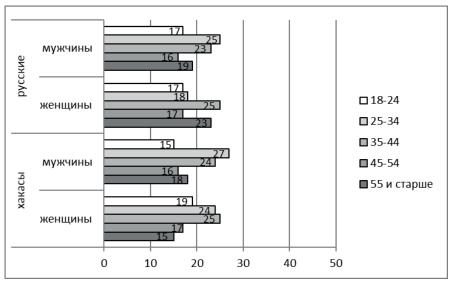


Рисунок 2. Соотношение половозрастных групп среди сельских мигрантов разных национальностей, в % от опрошенных

Многочисленной социально-демографической группой среди

сельских мигрантов является молодое население в возрасте от 25 до 34 лет: в общей массе они составляют почти четверть (23 %) опрошенных. Однако мужчин среди этой возрастной группы больше, чем женщин, причем как среди русских, так и среди хакасов. Возможно, это также связано с особенностями брачного поведения мужчин и женщин. Как правило, мужчины по сравнению с женщинами позже вступают в брак из-за службы в армии, учебы и т.д., поэтому до этого возраста чаще стараются не «обременять» себя семейными узами и более мобильны в плане переезда. Женщины «охотнее» вступают в брак в более молодом возрасте (в т.ч. и для того чтобы реализовать свою репродуктивную функцию), к этому возрасте они чаще состоят в браке (а иногда уже имеют и детей), поэтому менее свободны в плане передвижений.

Однако в возрастных группах от 35 до 54 лет доля приезжих женщин больше, чем доля мужчин, причем существенных различий между русскими и хакасами нет. Вообще, люди в более зрелом возрасте менее склонны к перемене места жительства. Только крайне сложные обстоятельства заставляют сельчан в таком возрасте мигрировать. Чаще всего отъезд из деревни в город для людей такого возраста является вынужденным, т.к. связан с неудовлетворенностью работой или ее потерей и нахождением работы в городе [2, с. 140]. Кроме того, процесс социальной адаптации для людей такого возраста проходит сложнее в силу уже сформировавшейся системы личности, ценностных ориентиров, определенных предпочтений, бытовых привычек.

Малочисленной группой среди сельских мигрантов являются приезжие старше 55 лет. Причем, среди русских число мигрантов больше, чем среди хакасов. Возможно, это связано с особенностями уклада жизни коренного населения: хакасы, традиционно проживающие в сельской местности, более склонны провести остаток жизни в спокойной деревне, нежели переезжать в шумный город. Хотя, в целом нужно отметить, что в пожилом возрасте люди реже решаются на кардинальные перемены в своей жизни, в т.ч. и на переезд в город. Для пожилых людей переезд в город чаще связан с вынужденными причинами: невозможностью вести самостоятельный образ жизни из-за ухудшения состояния здоровья или с необходимостью помогать городским детям (например, в воспитании внуков).

Овдовевших людей в общей структуре сельских мигрантов меньше всего: они составляют всего 7 %, причем мужчин среди вдовых людей

меньше, чем женщин. Женщины, потерявшие мужей, возможно, чаще решаются на переезд, т.к. ведение домашнего хозяйства в условиях сельского образа жизни без «мужской» помощи представляется для них затруднительным. Среди разведенных сельских мигрантов тоже больше женщин, чем мужчин, что, вероятнее, всего также объясняется такими же причинами.

Среди холостых и незамужних приезжих больше доля мужчин, которые в молодом возрасте являются более мобильными по сравнению с женщинами. «Семейным» людям, особенно в более зрелом возрасте, качественные изменения образа жизни даются сложнее. Вместе с тем исследования 2000-х гг. доказывали, что среди мигрантов из сельской местности примерно половину составляли приезжие, состоящие в браке и имеющие одного-двух детей [1, с. 12]. Результаты нашего исследования показали, что большая часть опрошенных приезжих — это люди, состоящие в браке. Это конечно не означает, что к переезду более склонны замужние и женатые люди, ведь часть опрошенных проживает в городе уже давно, поэтому, возможно, они вступили в брак уже после переезда. Для «семейных» людей переезд в город чаще обусловлен вынужденными причинами: связан с безработицей и необходимостью «поднимать детей на ноги».

Почти две трети (60 %) из опрошенных имеют одного или двух ∂ *етей*, это вполне понятно: во-первых, это объясняется нынешней демографической ситуацией, связанной с малодетностью, а во-вторых, с тем, что перевезти «большую» семью в город гораздо сложнее.

Естественно, высока доля бездетных и малодетных (имеющих только одного ребенка) среди мужчин. Среди женщин русской национальности меньше бездетных, чем среди хакасских женщин: 17 % и 23 %. Кроме того, русские женщины более многодетны: из них 37 % имеют двух детей и 17 % больше трех (женщин-хакасок: 30 % и 16 % соответственно).

Нужно также отметить, что женщины по сравнению с мужчинами более склонны вступлению в *межнациональный* брак (рис. 3). Среди мужчин: как русских, так и хакасов большая часть мужчин состоит в мононациональных браках. Однако среди женщин, превалируют приезжие, состоящие в межнациональных браках: среди русских таковые составляют половину (51 %), среди хакасок – две трети (63 %).

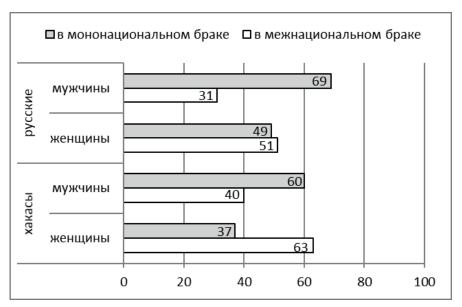


Рисунок 3. Соотношение мононациональных и межнациональных браков сельских мигрантов, в % от опрошенных

Можно предположить, что брак с представителем другой национальности положительно сказывается на приспособлении к городской среде (хотя бы потому, что облегчает усвоение моделей поведения в полиэтничной среде). По мнению исследователей, высокий уровень развития адаптивности личности может быть достигнут за счет активного взаимодействия с социальной средой при максимальном использовании потенциальных возможностей социума [11, с. 169]. В этом случае супруг другой национальности для приезжего может рассматриваться как проводник, помогающий ему функционировать в пространстве новой среды.

По мнению исследователей, более гибко и глубоко адаптируются те, кто имеет определенные знания и представления о новой среде до столкновения, поэтому обстоятельства жизненного опыта индивида также играют роль в процессе адаптации [7, с. 130]. Так, например, распространенным является представление о том, что более высокий уровень образования способствует более успешной адаптации в новой среде. Вообще уровень образования русских в возрасте от 15 лет

и старше, проживающих на территории Хакасии, выше, чем среди хакасов (рис. 4).



Рисунок 4. Образовательный уровень русских и хакасов: по данным переписи населения и по данным опроса, в % от опрошенных

Во-первых, среди русских выше удельный вес, имеющих высшее (в т.ч. неоконченное высшее) образование — 22,1 %; среди хакасов меньше — 19,6 %, во-вторых, среди русского населения меньше тех, кто имеет только общее образование; среди хакасов почти половина (46,3 %) имеют образование на уровне школы [5, с. 1362–1363]. Однако образовательный уровень опрошенных довольно высокий. Хотя мужчины в целом отличаются более низким уровнем образования: среди них преобладают приезжие с начальным профессиональным или средним профессиональным образованием. Только каждый четвертый мужчина (как среди русских, так и среди хакасов) имеет высшее образование; среди женщин больше — порядка 40 % опрошенных. Однако уровень образования русских женщин по сравнению с хакасскими женщинами немного ниже: среди русских каждая пятая имеет общее среднее общее образование, среди хакасов — примерно каждая шестая.

Более высокий уровень образования переселенцев из села, вероятно, объясняется тем, что сельчане с более высоким уровнем

образования имеют более высокие притязания, поэтому чаще решаются на переезд. По мнению исследователей, на селе в основном остаются апатичные, часто пьющие люди [10, с. 36], которые, вероятно, в большей степени готовы мириться со сложившимся положением дел, поэтому реже покидают свое место жительства. Хотя существует мнение, что «знание и опыт» занимает последнее место в иерархии факторов, определяющих успех адаптации [3, с. 29]. Вместе с тем очевидно, что более высокий уровень образования повышает адаптивный потенциал бывших сельчан, благоприятствуя более успешной адаптации в городе.

Источники, литература

- 1. Анайбан З.В. Степень адаптации и факторы адаптационного поведения основных этнических групп Республики Хакасия к новым условиям жизни (по материалам этносоциологического исследования). М.: Институт востоковедения РАН, 2006. 14 с.
- 2. Быченко Ю.Г., Шабанов В.Л. Современная миграция сельского населения: особенности, направления, последствия // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. − 2012. № 2 (41). С. 136–142.
- 3. Дискин И.С., Авраамова Е.М. Адаптация населения и элит (Институциональные предпосылки) // Общественные науки и современность. 1997. № 1. С. 24–33.
- 4. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года: В 11 т. / Федер. служба гос. статистики. М.: ИИЦ «Статистика России», 2012. Т. 3: Образование. 1291 с.
- 5. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г.: В 11 т. / Федер. служба гос. статистики. М.: ИИЦ «Статистика России», 2013. Т. 4.: Национальный состав и владение языками, гражданство. Кн. 2. 2101 с.
- 6. Клюев А.В. Процессы и уровни социокультурной адаптации мигрантов в современном российском обществе // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2015. № 206. С. 345—351.
- 7. Лескова И.В. Адаптация трудовых мигрантов: личностный аспект // Социальная политика и социология. 2012. № 2. С. 126—134.
 - 8. Миграция сельского населения / Под ред. Т.И. Заславской. М., 1970.
- 9. Мукомель В.И. Мигранты на российском рынке труда: занятость, мобильность, интенсивность и оплата труда // Статистика и экономика.

- $-2017. N_{\odot} 6. C. 69-79.$ DOI: 10.21686/2500-3925-2017-6-69-79
- 10. Никулин А.М. Аграрное наследие Т.И. Заславской и современность // Общественные науки и современность. -2014. № 5. С. 33–44.
- 11. Смелков М.Ю. Теоретический анализ проблемы социальной адаптации в контексте социализации личности // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. Серия Педагогика. -2011. -№ 4. -C. 167–175.
- 12. Субботина И.А. Демография. Язык. Социальные настроения. Этносоциальные проблемы (по материалам этносоциологического исследования в Хакасии). М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2003. 24 с.
- 13. Тиникова Е.Е. Особенности этничности и межэтнических отношений в городской и сельской среде Хакасии // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2020. № 4. С. 533—548. https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.4.735.
- 14. Хакасский республиканский статистический ежегодник, 2018: стат. сб. Абакан: Красноярскстат, 2018. 440 с.

© О.Л. Лушникова

УДК 94.47.084

Манджикова Л. Б. ФГБУН «Калмыцкий научный центр РАН»

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АРХИВНОГО БЮРО КАЛМЫЦКОЙ АССР (1922–1934)

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта в форме субсидии из федерального бюджета, выделяемой для государственной поддержки научных исследований, проводимых под руководством ведущего ученого (проект № 075-15-2019-1879 «От палеогенетики до культурной антропологии: комплексное интердисциплинарное исследование традиций народов трансграничных регионов: миграции, межкультурное взаимодействие и картина мира»).

Аннотация. В статье рассматривается деятельность Архивного бюро Калмыцкой АССР в период с 1922 по 1934 гг., направленная на обеспечение сохранности архивных документов, их использование в научных, народно-хозяйственных целях, а также влияние

административно-территориального деления на изменения сети архивных учреждений.

Ключевые слова: Калмыцкая АССР, архивное бюро, управление, документы, районные архивы, научно-исследовательская деятельность, использование, обследование

Mandzhikova L. B. Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences

ACTIVITIES OF THE ARCHIVE BUREAU OF THE KALMYK ASSR (1922–1934)

Abstract. The article examines the activities of the Archive Bureau of the Kalmyk ASSR in the period from 1922 to 1934, aimed at ensuring the preservation of archival documents, their use for scientific, national economic purposes, as well as the impact of administrative-territorial division on changes in the network of archival institutions.

Keywords: Kalmyk ASSR, archive bureau, management, documents, district archives, research activity, use, survey.

Тема архивного строительства Калмыкии в период существования автономной области в составе РСФСР является в калмыцкой историографии недостаточно изученной. История становления и развития архивной службы Калмыкии освещалась в книге «Архивная летопись. К 85-летию архивной службы Республики Калмыкия» [3], в статьях Р. Б. Боликовой [5], М. С. Бураковской [6], Л. Б. Шалдановой [23].

Основная часть

В период с 1918 по 1921 гг. были заложены основы архивного дела Калмыкии, создана база для дальнейшего развития архивных учреждений. К этому времени органом управления архивным делом являлся Архивный отдел при ЦИК Калмыцкой области. Сеть архивных учреждений состояла из Калмыцкого архива и 8 улусных архивов. Необходимо отметить, что Архивный отдел и Калмыцкий архив располагались в г. Астрахани, где до 1927 г. располагался административный центр Калмыцкой автономной области.

В конце 1921 г. произошло переподчинение архивного управления

России ВЦИКу и его переименование из Главного управления архивным делом в Центральный архив РСФСР. Преобразования коснулись и местных органов управления архивами, которые получили название архивных бюро. Как отмечают О. Н. Копылова и Т. И. Хорхордина, предполагалось создание губернских архивных управлений на правах отделов исполнительных комитетов, что являлось бы повышением их статуса. Но было принято иное решение. 20 ноября 1922 г. ВЦИК принял «Временное Положение о губернских (областных) архивных бюро» [17, с. 1762–1763], по которому учреждались специальные архивные органы по руководству архивным делом, но они состояли при секретариате президиумов исполкомов [8, с. 4–5].

В соответствии с положением о местных архивных органах Президиум ЦИК Калмыцкой автономной области постановлением от 5 декабря 1922 г. упразднил Архивный отдел, вместо него было образовано Архивное бюро ЦИК Калмыцкой автономной области (далее — Архбюро) в составе двух штатных единиц. Н. Н. Пальмов* был назначен на должность заведующего архивным бюро, А. А. Лебединский** являлся членом бюро и архивариусом по отделу управления [НА РК. Ф. Р-71. Оп. 1. Д. 4. Л. 112].

Архбюро обратило внимание на работу улусных архивов, так как во время гражданской войны большинство улусных архивов сильно пострадали. Так, к началу 1923 г. Большедербетовский архив был разгромлен, архивные документы погибли в Манычском и Багацохуровском улусах полностью, в Икицохуровском улусе — за 1922 г., в Малодербетовском и Хошеутовском улусных архивах сохранились документы только с 1920 г., в Яндыко-Мочажном и Калмыцко-Базаринском улусных архивах — с 1918 г. [НА РК. Ф. Р-71. Д. 34. Л. 16]. Состояние улусных архивов вызывало опасение, и спасение архивных

- * Пальмов Николай Николаевич (1872–1934), ученый-историк, профессор Астраханского университета, организатор архивного и музейного дела Калмыкии. См.: [3, с. 39–44].
- ** Лебединский Александр Александрович, выпускник историко-филологического факультета Казанского университета. 16 июля 1921 г. назначен сотрудником Калмыцкого архива. В период с 1 октября 1923 г. по 20 сентября 1924 г. заведовал Большедербетовским улусным архивом (ст. Башанта). В 1924 г. А. А. Лебединский возвращен в Калмоблархбюро. Он участвовал в работе архива по всем направлениям его деятельности: в составлении описей, обслуживании посетителей, выдаче справок, обследовании и методическом обслуживании улусных архивов и архивов организаций. А.А. Лебединский автор научных трудов и исследований по истории калмыцкого народа [3, с. 46-47; 9; 10].

документов от гибели стало первоочередной задачей архивистов.

Пострадало и помещение Калмыцкого архива, который являлся центральным архивохранилищем. Сотрудники Архбюро проводили работу по приведению в порядок архивных документов и осуществляли прием-передачу архивных дел из улусных архивов. Исключение составил Большедербетовский архив, который являлся вторым по значимости архивохранилищем [НА РК. Ф. Р-71. Д. 42. Л. 76].

В рассматриваемые годы архивные учреждения страны начали проводить работы по использованию архивных документов в научно-исследовательских, народно-хозяйственных и агитационнопропагандистских целях. Н. Н. Пальмов опубликовал «Очерки истории калмыцкого народа за время его пребывания в пределах России» [12], сборник материалов «Документы Калмыцкого архива в г. Астрахани, относящиеся к истории калмыцкого народа за XVIII столетие» [7] [НА РК. Ф. Р-71. Оп. 1. Д. 32. Л. 63].

Калмыцкий архив впервые организовал доступ посетителей для работы с архивными документами. Количество исследователей ежегодно увеличивалось. В числе первых исследователей были: профессор Саратовского университета Б. К. Пашков с ассистентами Б. Б. Бадмаевым и С. К. Каляевым, которые работали над составлением латинизированной калмыцкой грамматики; научный сотрудник химической лаборатории Академии наук СССР Д. И. Кузнецов, изучавший архивные материалы и литературу о соляных озерах и соляной промышленности в Калмыцкой степи; сотрудник Восточного института восточных языков им. А. С. Енукидзе и историко-лингвистического института А. В. Бурдуков, известный как исследователь культуры ойратов Монголии и работавший с калмыцкими материалами; профессор Астраханского мединститута Н. И. Скляр и др. [5, с. 182-183].

На заседании Президиума ЦИК Калмыцкой автономной области 16 января 1923 г. были подведены итоги работы Архбюро за 1921–1922 гг. Президиум признал «работу Архивного бюро по приведению архива в порядок, по научной разработке дел и документов, хранящихся в нём, весьма успешной» [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 325. Л. 96].

Управление Центрархива РСФСР также положительно оценивало работу Архбюро Калмыцкой автономной области и отмечало, что в облархиве имеются значительные достижения в области издания

исторических материалов, выразившихся в работах Н. Н. Пальмова, А. А. Лебединского.

Вопрос о деятельности Архбюро периодически рассматривался на заседаниях Президиума ЦИК Калмыцкой автономной области. На очередном заседании, которое состоялось 5 февраля 1925 г., Президиум признал деятельность Архбюро «вполне удовлетворяющей цели и указал на необходимость включения в план дальнейших работ Архивного бюро научных задач как по части продолжения разработки архивных документов, так и по мере возможности связанных с ними вопросов краеведения в Калмыцкой автономной области. При этом выразил пожелание видеть в печати научные работы архива» [НА РК. Ф. Р-71. Оп. 1. Д. 50. Л. 1]. Научной разработкой документов должны были заниматься в свободное от работы время сотрудники Калмыцкого архива, чтобы «не вносить перебоев в архивную работу» [НА РК. Ф. Р-71. Оп. 1. Д. 42. Л. 34 об.]. Учитывая это пожелание, работники архива активизировали научно-исследовательскую работу. Сотрудники Архбюро продолжили изучать архивный материал, были собраны сведения о результатах изучения почвенных условий Калмыцкой степи, богатой полезными ископаемыми; об археологических памятниках и находках; о предоставлении сведений в Наркомпросвещения Армянской ССР о самом раннем документе на армянском языке, имеющемся в Калмархиве и многие другие [5, с. 183]. Проводились экскурсии для ответственных работников учреждений, учителей калмыцких школ и учащихся. Были опубликованы научные труды профессора Н. Н. Пальмова «Этюды по истории приволжских калмыков» (13), статьи «Обоседлении калмыков и русская эмиграция в Калмыцкой степи» [14]; «Лесоводство, садоводство и огородничество в Калмыцкой степи» [15]; статьи А. А. Лебединского «Большедербетовский улус во второй половине XIX в.» [9] и «К вопросу о вымирании калмыков» [10]* [НА РК. Ф. Р-71. Оп. 1. Д. 32. Л. 63]. В сложнейших и тяжелейших

^{*} Тема статьи А. А. Лебединского «К вопросу вымирания калмыков» была актуальна, так как из-за высокой смертности калмыков остро стоял вопрос о состоянии их здоровья. Этот вопрос стал предметом исследования экспедиции доктора П. Ю. Берлина, организованной Государственным институтом социальной гигиены и Наркомздравом РСФСР в 1925 году. Экспедиция стала важным прецедентом для системы здравоохранения СССР, положила начало подобным экспедициям в другие регионы. Накопленные в ходе экспедиции сведения и информация послужила отправной точкой для решения проблем здравоохранения путем социально-экономических и духовно-культурных преобразований в Калмыкии [4, с. 35].

условиях приходилось работать сотрудникам Архбюро: малочисленный штат, недостаточное финансовое обеспечение, слабая материальнотехническая база.

Толчком к дальнейшему развитию архивного дела в стране стали следующие акты: декрет СНК РСФСР от 13 марта 1926 г., согласно которому все государственные общественные учреждения, предприятия и организации обязаны были передавать в архивохранилища Центрархива имеющиеся у них материалы. Согласно Декрета ВЦИК от 22 февраля 1926 г. «О приведении в порядок и сдаче в ЕГАФ архивных материалов за 1917–1921 гг.» все государственные учреждения и предприятия должны были до 1 января 1927 г. подготовить дела к сдаче в Центрархив. В дополнение к декрету 15 марта 1926 г. ВЦИК издает новый декрет «О концентрации архивных фондов и создании на местах архивов». ВЦИК предложил предоставить архивам на местах помещения, приспособленные для хранения материалов, принять меры по концентрации разбросанных документов, усилить штаты архивов и восстановить институт уездных уполномоченных губернских архивных бюро [22, с. 50–51].

Перед архивами были поставлены новые задачи, для решения которых и архивистам Калмыкии требовалось активизировать работу по организации архивного дела в улусных учреждениях посредством инструктажа и обследования архивов организаций по вопросам текущего делопроизводства. Архивное бюро, ввиду малочисленности сотрудников, было не в состоянии выполнить эту задачу в полном объёме, поэтому инспекторам Орготдела Облисполкома ввели в обязанность обследование и инструктаж текущих архивов улусных учреждений.

Периодически проводились обследования самого Архбюро. В отчете старшего инспектора Центрархива РСФСР Е. Ф. Сенковского было указано о «необходимости учредить при каждом улусном исполкоме особую штатную должность — архивариуса; введение системы практиканства при архбюро; увеличение штата Архбюро еще одним работником – природным калмыком» [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 1155. Л. 35].

Также результаты обследования заслушивались на совместных совещаниях Калмыцкого областного Архивного бюро и Астраханского губернского Архивного бюро. Заведующий отделом местных

учреждений ЦАУ РСФСРД. Г. Истюк подчеркивал крупные достижения Калмыцкого областного Архивного бюро, «особенно в области научной разработки архивных материалов», в то же время представитель ЦАУ РСФСР Д. Г. Истюк и санитарный врач Калмоблздрава Орлов признали совершенно неудовлетворительным в санитарно-гигиеническом отношении и вредным для здоровья служащих помещение Архивного бюро «по его крайней тесноте и сырости, а также по недостаточной освещённости» [НА РК.Ф. Р-71. Оп. 1. Д. 61. Л. 56]. Замечания, высказанные Д. Г. Истюком на заседании Президиума Калмыцкого облисполкома 3 мая 1928 г., а также циркуляр ВЦИК СССР от 16 июля 1928 г. «Об улучшении постановки архивного дела на местах», касались вопросов укрепления штатов государственных архивов и предоставления им приспособленных помещений.

После данных указаний архивное дело в Калмыкии стало развиваться более успешно. Архивному бюро было предоставлено помещение несравненно большее, чем прежнее, но и это помещение было недостаточным. Архивохранилище Калмыцкого архива было перегружено. Значительно вырос бюджет областного Архивного бюро: если в 1923 г. он составлял 6 300 руб. [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 607. Л. 46], то в 1935 г. – 22 400 руб. [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 2298. Л. 13 об.]. И это было достижением в архивном строительстве Калмыкии, особенно если учесть слабость местного бюджета.

В мае 1927 г. СНК РСФСР принял постановление «О переводе центра Калмыцкой автономной области из г. Астрахани в г. Элисту» [19, с. 33–34]. Началось строительство города рядом с одноименным селом, и с лета 1927 г. в Элисту начали переезжать отделы облисполкома. С 1928 г. Элиста стала административным центром Калмыцкой автономной области, и остальные отделы, органы управления и редакции газет переводились сюда из г. Астрахани [11, с. 771]. Калмыцкое областное архивное бюро оставалось в Астрахани. Несмотря на принятое решение, перевод Калмыцкого архива в новый областной центр не был осуществлен, так как ни в селении Элиста, ни в строящемся городе того же наименования не находилось подходящего здания для размещения архива. В соответствии с постановлением Президиума ВЦИК от 10 марта 1930 г. село Элиста объединили со строящимся городом, и населенный пункт получил статус города Элиста [19, с. 570].

В 1928 г. Калмыцкая автономная область была включена во вновь

образованную Нижне-Волжскую область (вскоре переименованную в Нижне-Волжский край), что было связано с реформой по созданию новых административно-территориальных единиц в регионах. Нижне-Волжская область была образована из Астраханской, Саратовской и Сталинградской губерний, Калмыцкой автономной области, в нее также были включены частично территории Самарской губернии и Сальского округа, вскоре после ее образования в нее включили АССР немцев Поволжья [19, с. 16–17]. Сложилась ситуация, когда Архбюро в административном отношении подчинялось непосредственно облисполкому Калмыцкой автономной области, находившемуся в Элисте, а в архивном отношении подчинялось Центрархиву РСФСР, и содержалось архбюро за счет Калмыцкого областного исполнительного комитета [6, с. 76].

Дальнейшее совершенствование архивного дела в стране произошло после утверждения ВЦИК и СНК РСФСР 28 января 1929 г. «Положения об архивном управлении РСФСР» [16]. Положение определяло состав Государственного архивного фонда РСФСР, отношение архивных органов к архивам учреждений, организаций, предприятий, систему центральных и местных государственных архивов, формы и методы проведения экспертизы документальных источников, их практического и научного использования [21, с. 160-164]. «Положением» расширялись права архивных органов автономных республик. ЦАУ РСФСР занимался только проблемами концентрации, классификации, научной обработкой и использования Организационно-административные документов. вопросы передавались правительствам и архивным управлениям автономных республик [22, с. 62].

Для укрепления местных архивных учреждений и улучшения их работы ЦИК и СНК РСФСР 30 ноября 1931 г. приняли постановление «О структуре архивных органов автономных республик и областей». 20 мая 1932 г. ВЦИК и СНК РСФСР утвердил Положение о краевых (областных) архивных управлениях и краевых (областных) архивах [18, с. 63–68]. Архивные бюро должны были быть реорганизованы в областные архивные управления, которые непосредственно подчинялись бы президиумам исполкомов, а по вопросам архивного дела — ЦАУ РСФСР. Областные архивные управления должны были разрабатывать и проводить мероприятия по организации и укреплению

архивной сети области, руководить деятельностью архивных учреждений, заведовать областным архивом и т.д.

Архбюро представило в Президиум Калмыцкого автономного облисполкома предложение о преобразовании Архивного бюро Калмыцкой автономной области в Архивное управление Калмыцкой автономной области и разработало план мероприятий по улучшению постановки архивного дела в Калмыцкой области [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 1699. Л. 10]. В числе мероприятий был запланирован переезд Архбюро в г. Элисту. Однако решения по данному вопросу приняты не были.

Вместе с тем функционирование областных учреждений в новом административном центре предполагало необходимость создания архивного учреждения, которое бы курировало вопросы в области архивного дели и делопроизводства. Решающую роль в данном вопросе сыграло постановление Президиума Калмыцкого областного исполнительного комитета от 21 мая 1931 г. об организации в г. Элисте филиала Калмыцкого архивного бюро. Создание филиала было вынужденной мерой, так как перевод Архбюро в г. Элисту в то время не был возможен - не было помещения, транспорта для перевозки архивных документов [23, с. 14]. Филиал Калмыцкого архивного бюро стал временным архивом. Он начал комплектоваться делами, образовывающимися в процессе деятельности учреждений, и явился межведомственным хранилищем. Создание филиала имело благоприятные последствия для архивного строительства в Калмыцкой области. Положительным фактором стало также и географическое расположение г. Элисты в центре области, что позволило контролировать развитие архивного дела в улусах по всей территории Калмыкии. Основание филиала в г. Элисте сняло вопрос о необходимости дополнительных помещений под Калмыцкий архив в г. Астрахани [НА РК. Ф. Р-71. Оп. 1. Д. 167. Л. 4].

В начале 1934 г. ЦАУ РСФСР принял ряд директивных документов, касающихся вопросов проведения обследований архивов колхозов, совхозов и МТС, и принятия самых решительных мер по приведению в надлежащий порядок архивных дел во всех учреждениях, как улусных, так и сельских, колхозных. В Калмыкии в феврале 1934 г. были произведены выборочные обследования совхозов, колхозов и МТС. К обследованию были привлечены общественники-

активисты из калмыцкой учащейся молодёжи. Обследование выявило неутешительную картину состояния улусных архивов. Было выявлено, что архивов как таковых в улусах не существует; архивные документы улусных исполкомов и подведомственных им учреждений хранились при канцеляриях улусных исполкомов, но большей частью — в помещениях, совершенно неприспособленных для хранения. Служащих лиц для обслуживания архивов не было. Исключение составил Башантинский архив [НА РК. Ф. Р-71. Оп. 1. Д. 172. Л. 5 об.].

Несмотря на настойчивые попытки Архивного бюро наладить связь с улусами и активизировать их работу с архивными документами, она оставалась в том же неудовлетворительном состоянии. Главной причиной создавшегося положения стали особые условия Калмыцкой области: обширная территория с редким населением и осложненным транспортным сообщением в пределах степи, что неизбежно сказывалось на состоянии архивного дела в районах. Кроме того, кадровый состав, как в центре, так и в улусах, в первые годы советской власти был укомплектован нередко работниками, не знающими калмыцкого языка. Хотя подавляющее большинство коренного населения не знало русского языка, делопроизводство во всех учреждениях велось на русском языке [20, с. 109].

Таким образом, исследование организации и развития архивного дела Калмыкии показало, что архивными учреждениями республики в различные периоды решались проблемы комплектования, обеспечения сохранности, учета и использования архивных документов. Архивное строительство Калмыкии шло в соответствии с общими направлениями развития российского архивного дела, определяемыми государственной политикой, но и имело свои особенности.

На развитие архивного дела оказывало влияние административнотерриториальное деление: определение границ территории, созданной Калмыцкой автономной области; перенос административного центра из Астрахани в Элисту и др., что вносило изменения в сеть архивных учреждений Калмыкии.

В рассматриваемый период был создан орган управления архивным делом; Калмыцкий архив (г. Астрахань) и улусные архивы приводили в надлежащий вид архивные документы; архивные учреждения начали комплектоваться документами новых советских учреждений; создан филиал Калмыцкого архивного бюро (г. Элиста).

Источники, литература

- 1. Национальный архив Республики Калмыкия (НА РК): Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 325. Л. 96; Д. 607. Л. 46; Д. 1155. Л. 35; Д. 1699. Л. 10; Д. 2298. Л. 13 об.
- 2. НА РК. Ф. Р-71. Оп. 1. Д. 4. Л. 112; Д. 32. Л. 63; Д.34. Л.16; Д. 42. Л. 34 об., 76; Д. 50. Л. 1; Д. 61. Л. 56; Д. 167. Л. 4; Д. 172. Л. 5 об.
- 3. Архивная летопись. К 85-летию архивной службы Республики Калмыкия. Элиста: Джангар, 2006. 256 с.
- 4. Бадугинова М. В. Экспедиция П. Ю. Берлина в Калмыкию (1925 г.) и ее значение в развитии здравоохранения Республик // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2014. N = 3. C. 30-34.
- 5. Боликова Р. Б. Становление архивной службы в Калмыкии в период 1918—1934 гг. // Великая российская революция в судьбах народов Юга России. Материалы Всероссийской научной конференции (с международным участием), посвященной 100-летию революции 1917 года. Элиста: КалмНЦ РАН, 2017. С.179—189.
- 6. Бураковская М. С. Из истории основных направлений работы Национального архива Республики Калмыкия в 1920–1938 гг. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2017. №5. С. 74–81.
- 7. Документы Калмыцкого архива в г. Астрахани, относящиеся к истории калмыцкого народа за XVIII столетие / Предисл. Н. Н. Пальмова // Ойратские известия. Астрахань, 1922. № 3—4. С.123—166.
- 8. Копылова О. Н., Хорхордина Т. И. Центрархив РСФСР в 1920-е гг.: новый курс руководства архивной отраслью // Отечественные архивы. 2018. № 2. С. 3–16 [Электронный ресурс] // http://www.rusarchives.ru/publikacii/otechestvennye-arhivy/4582/kopylova-horhordina-centrarhiv-rsfsr-v-1920-e-novyy-kurs-rukovodstva-arhivnoy-otraslyu (дата обращения 18.03.2021).
- 9. Лебединский А. А. Большедербетовский улус во второй половине XIX века: социально-экономический отчет / А. А. Лебединский // Калмыцкая область. -1926. -№ 2. C. 90-123.

- 10. Лебединский А. А. К вопросу о вымирании калмыков. Астрахань: Калмоблиздат, 1927. 45 с.
- 11. Лиджиева А. М. «Люди ехали и верили: город будет!». К истории становления Элисты как города в 1928—1930 годах // Монголоведение. 2020. N 200.
- 12. Пальмов Н. Н. Очерк истории калмыцкого народа за время его пребывания в пределах России. Астрахань: Калмгосиздат, 1922. 139 с.; 2-е изд.: Пальмов Н. Н. Очерк истории калмыцкого народа за время его пребывания в пределах России / предисл. Л. С. Бурчиновой. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1992. 158 с.
- 13. Пальмов Н. Н. Этюды по истории приволжских калмыков. В 4 ч. Астрахань: Изд. Калмоблисполкома, 1926—1929. 264 с.
- 14. Пальмов Н. Н. Обоседление калмыков и русская эмиграция в Калмыцкой степи // Калмыцкая область. 1925. № 2. С. 125—145; 1925. № 3. С. 70—108; 1926. № 1 (4). С. I—XXXVIII.
- 15. Пальмов Н. Н. Лесоводство, садоводство и огородничество в Калмыцкой степи // Калмыцкая область. 1926. № 2–3 (5–6). С. 89–152.
- 16. Собрание узаконений и распоряжений рабоче-крестьянского правительства РСФСР. [Гос. юрид. изд-во РСФСР, 1929]. 1004 с.
- 17. Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1922 г. М. [б.и.], 1950. 1934 с.
- 18. Сборник руководящих материалов по архивному делу. В 3 вып. Вып. 1: 1917 июнь 1941 г. М.: [б. и.], 1961. 266 с.
- 19. Республика Калмыкия. Административно-территориальное деление 1918–2017. Справочник. Элиста: КалмНЦ РАН, 2019. 908 с.
- 20. Убушаев В. Б. Советы в борьбе за построение социализма. Элиста: Калмиздат, 1979. 191 с.
- 21. Хорхордина Т. И. История отечества и архивы: 1917-1980 гг. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1994. 360 с.
- 22. Цеменкова С. И. История архивов России: XX начало XXI века. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2019. 200 с.
- 23. Шалданова [Манджикова] Л. Б. Архивное строительство в Калмыкии. 1918—2005 гг. // Архивная летопись. К 85-летию архивной службы Республики Калмыкия. Элиста: Джангар, 2006. С. 9—30.

© Л.Б. Манджикова, 2021

Ракачев В.Н. ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет»

НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ: СТРАТЕГИЧЕСКИЕ ЦЕЛИ И ПРАКТИКИ РЕАЛИЗАЦИИ

Аннотация. В статье представлены результаты исследования советского опыта реализации национальной политики. Опираясь на архивные документы и материалы, значительная часть которых введена в научный оборот впервые, показана трансформация стратегических целей советского партийного руководства в сфере нациестроительства, рассмотрены конкретные практики их реализации в 1930-х гг. и результаты этой политики.

Ключевые слова: национальная политика, советская власть, этно-территориальное деление, национальные районы, коренизация.

Rakachev V.N. Kuban State University

NATIONAL POLICY OF THE SOVIET STATE: STRATEGIC GOALS AND IMPLEMENTATION PRACTICES

Abstract. The article presents the results of a study of the Soviet experience in the implementation of national policy. Based on archival documents and materials, a significant part of which was introduced into scientific circulation for the first time, the transformation of the strategic goals of the Soviet party leadership in the field of nation-building is shown, and specific practices of their implementation in the 1930s are considered, and the results of this policy

Key words: national policy, Soviet power, ethno-territorial division, national regions, indigenousization.

На рубеже XIX–XX вв. важную роль в мировой политике начинают играть идеи национализма, став мощной силой общественных движений. Революционные настроения в империях были связаны

не только с классовыми противоречиями, но также с желанием и стремлением отдельных народов освободиться от «имперского гнета» и создать собственные национальные государства. Эти аспекты учитывались политической элитой, и национальный вопрос занимал одно из ключевых мест в программах практически всех политических партий. Не стала исключением и партия большевиков РСДРП(б). Лидер партии В.И. Ленин в своих работах неоднократно обращался к национальному вопросу («О национальной программе РСДРП»,1913; «О праве наций на самоопределение», 1914 и др.), отмечая, что он «выдвинулся в настоящее время на видное место среди вопросов общественной жизни России» [9]. Свое видение решения национальных проблем сложилось у его ближайших сподвижников: И.В. Сталина, Л.Д. Троцкого, Н.И. Бухарина. В отдельных аспектах их позиции расходились с ленинской, но их объединяло общее стремление «раз и навсегда решить в государстве национальный вопрос».

Анализ опыта реализации этих идей представляет сегодня практическую значимость, поскольку решение национального вопроса все еще далеко от своего завершения. Кроме того, современные реалии по-новому ставят этот вопрос. В данной работе перед нами стояла цель провести детальный анализ реализуемых советским руководством на первых этапах развития государства мер в области национальной политики, определить ее стратегические задачи, выявить причины их последующей трансформации и достигнутые результаты.

Поставив национальный вопрос в число первостепенных в своей политике, большевики определи в качестве базового принципа для его реализации идею о том, что каждая нация имеет право на самоопределение [8]. Не вдаваясь в идейные споры, насколько этот принцип реализовывался в реальной политике или же был чистым декларированием, можно с уверенностью сказать, что советской властью была апробирована модель национально-государственного строительства, основанная на территориальном принципе.

Федеративный принцип государственного устройства был официально закреплен в Первой Советской Конституции, принятой 10 июля 1918 г. В ней отмечалось, что «Российская Советская Республика учреждается на основе свободного союза свободных наций как федерация Советских национальных республик». В качестве субъектов федерации определялись автономные областные союзы, которые

могли создаваться в областях, отличавшихся бытом и национальным составом [8].

В короткие сроки создается ряд национально-территориальных образований: Автономная область Немцев Поволжья (1918), Башкирская (1919), Татарская (1920), Киргизская (1920), Карельская (1920), Горская (1921), Дагестанская (1921), Крымская (1921), Якутская (1922) АССР, автономные области: Вотская (1920), Марийская (1920), Чувашская (1920), Калмыцкая (1920), Коми-Зырян (1921), Бурят-Монгольская (1921 г.) и Монголо-Бурятская (1922) объединенные в 1923 г., Адыгейская (1922), Кабардино-Балкарская (1922), Ойратская (1922), Чеченская (1922), Северо-Осетинская (1924), Ингушская (1924), Каракалпакская (1925), Карачаевская (1926), Черкесская (1928), Мордовская (1930) и др. [13].

С образованием СССР в 1922 г. этот процесс получает новый импульс, происходит процесс образования национальных автономий и в новых советских республиках. Создавалась многоступенчатая система национальной-территориальной иерархии: союзная советская социалистическая республика — автономная советская социалистическая республика — автономная область — национальный район — национальный сельский совет. За время существования советского государства она неоднократно структурно менялась, вместе с тем сам принцип оставался неизменным.

В 1920-х гг. появляется и такая форма национальнотерриториального устройства как туземный район, образованные, как правило, на территориях проживания народов Севера. После очередного реформирования в 1929 г. туземные районы были преобразованы, без особых структурных изменений, в национальные округа: Корякский (1922), Коми-Пермяцкий (1925), Ненецкий (1929), Алеутский (1929), Эвенкийский (1930), Чукотский (1930), Таймырский (1930) и др. [13]

Для реализации права на национально-территориальное самоопределение для малых в демографическом отношении компактно проживающих национальных групп создаются такие формы административно-территориальных образований как национальные районы и национальные сельские советы. Были определены и численные квоты для создания национально-территориальных единиц: не менее 10 тыс. чел. для национального района и не менее 500 чел. для национального сельсовета [3].

Эти процессы наиболее активно происходили в полиэтничных регионах, к числу которых относился, в частности Северный Кавказ, где практика создания национальных районов и сельских советов получает широкое распространение. Так одним из первых в 1924 г. здесь был образован Шапсугский национальный район, в 1926 г. в Майкопском округе был образован Армянский национальный район [18]. В целом в Северо-Кавказском крае в 1920-х гг. в местах компактного проживания армян были созданы 24 национально-территориальных образования — 2 района (второй район — Мясниковский, образован в 1926 г. на территориях впоследствии вошедших в состав Ростовской области) и 22 национальных сельсовета [17, с. 7].

В 1927 г. Президиум Северо-Кавказского крайисполкома рассмотрел вопрос об образовании немецких национальных районов в Терском и Армавирском округах. Проект создания Немецкого района в Терском округе так и остался не реализован, а на территории Армавирского округа в 1928 г. был образован немецкий национальный район, получивший название Ванновского. В его составе были выделены 11 сельсоветов, в том числе 6 немецких: Ванновский, Ленинский, Леоновский, Новоивановский, Новоселовский, Семеновский. Население района составляло 17815 чел., из них 6521 чел. немцев. В общей численности населения района немцы составляли 33,92% (19 222 чел.), а в национальных сельсоветах 82,84% [ЦДНИКК. Ф. 1774-А. Оп. 1. Д. 560. Л. 39–40].

Сеть немецких районов на территории СССР была одной из самых многочисленных и разветвленных: из 15 районов 11 были созданы на Украине (Зельцский, Карл-Либкхнетовский, Люксембургский, Молочанский, Пришибский, Пулинский, Рот-Фронтовский, Спартаковский, Тельмановский, Фриц-Геккеровский, Хортицкий), а также Биюк-Онларский в Крыму, Кичкасский в Оренбургской области, Гальбштадт в Западно-Сибирском (Алтайском) крае.

В Северо-Кавказском крае в 1924—1925 гг. также были созданы 25 немецких сельских советов (Анапском районе — Джигинский, Армавирском—Мирненский, Гулькевичском—Сеннентальский, Ейском — Александровский и Воронцовский, Крыловском — Нейгофманский и Розентальский, Кущевском — Мариентальский, Ладожском — Ленинтальский, Мостовском — Щедокский, Новотитаровском — Долиновский, Штейнгартовском — Люксембургский и др.) и запланирована их дополнительная организация [15, с. 151].

В феврале 1930 г. в Черноморском округе был образован Греческий район с центром в ст-це Крымской [5]. В состав района вошли 20 сельсоветов, из которых было 6 греческих: Мерчанский, Красно-Зеленый, Шептальский, Ильчевский, Греческий, Прохладненский. Население района составляло 74500 чел., из них греков было 10900 чел. [ЦДНИКК. Ф. 1774-А. Оп. 1. Д. 560. Л. 39–40].

Четыре греческих района были образованы в Донецкой области Украинской ССР: Велико-Янисольский, Мангушский, Сартанский, Старо-Коранский [4]. Греческие сельсоветы также находились в Адлеровском районе (Липниковский и Юринический), Анапском (Витязевский), Белореченском (Греческий), Геленджикском (Прасковеевский), Шапсугском (Макопсинский) районах [12, с. 143].

В Ставропольском округе в 1920 г. создается Туркменский район. В резолюции заседания большого Президиума Северо-Кавказского крайисполкома от 30 мая 1925 г. отмечалось: «Содействовать переселению в указанный район туркмен, проживающих в других местностях края, выразивших соответствующее пожелание... Всякого рода вселения в Туркменский район производить лишь с согласия Туркменского исполкома (ревкома), а в случае разногласия — санкций крайисполкома» [РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 16. Д. 893. Л. 951].

Национальные районы для малочисленных народов создаются и в других регионах РСФСР: Улаганский (теленгиты) на Алтае, Горно-Шорский (шорцы) в Кемеровской области, Усть-Енисейский (ненцы) в Красноярском крае и др. Значительное число национальных районов было обрадовано в Дагестане [4].

Ряд народов имели несколько национально-территориальных образований разного уровня. Так калмыки помимо образованной в 1920 г. Калмыцкой АО (с 1935 г. Калмыцкая АССР), проживали и на территории Калмыцкого района, образованного в 1929 г. на территориях Северо-Кавказского края [4].

Образованный в 1930 г. как еврейская автономия Биро-Биджанский национальный район, в 1934 г. получает статус Еврейской АО, на тот момент является единственным в мире еврейским национально-территориальным образованием. В этот период еврейские национальные районы также были созданы в Крымской АССР: Лариндорфский и Фрайдорфский, а также на территории Украинской ССР: Калининдорфский (Херсонская область), Новозлатопольский

(Запорожская область), Сталиндорфский (Днепропетровская область) [4].

На территории Кубани, в с. Урмия, единственном месте компактного проживания ассирийцев в РСФСР, в 1935 г. был создан ассирийский сельсовет и открыта начальная национальная школа. В 1930-е гг. в село переехало более 100 ассирийских семей [16, с. 128].

По решению Советского правительства в местах компактного поселения ассирийцев в СССР были открыты 30 начальных и несколько средних ассирийских школ. Для подготовки педагогических кадров в г. Армавире был открыт специальный педагогический техникум. Также подготовкой ассирийской молодежи занимался Ленинградский институт истории, философии и языков (ЛИФЛИ), на каждом курсе которого обучалось 8–10 ассирийских юношей и девушек [10, с. 166]. В 1930-х гг. в 19 районах Краснодарского края имелись 24 национальных сельсовета: 13 немецких, 6 греческих, 2 латышских, 2 эстонских и 1 чешский с национальным населением в 18500 чел. и 12827 чел. русских [ЦДНИКК. Ф. 1774-А. Оп. 1. Д. 560. Л. 39–40].

За 11 лет (с 1923 по 1934 г.) в СССР число союзных республик увеличилось с 4 до 7, автономных с 13 до 19 (преобразованы из автономных областей), автономных областей с 16 до 17. Число национальных районов за это время увеличилось до 240, национальных советов насчитывалось свыше 5 300. Половина созданных национальных районов и 2/3 национальных сельских советов приходилась на РСФСР [4, с. 12].

Система национально-территориальной организации была связана с другой широкой политической и культурной кампанией советской власти, реализуемой в 1920–1930-е гг. – программой коренизации. В ее рамках реализовывалась задача подготовки, выдвижения и поддержки представителей титульных народов в республиках, национальных районах и сельсоветах для работы в государственных, общественных органах, хозяйственных и культурных учреждениях, широкого распространения национального языка в обучении, культуре, СМИ, делопроизводстве.

При этом национальные районы образовывались не только в местах проживания малочисленных национальных групп. Так, например, учитывая значительный процент украинского населения на Северо-Западном Кавказе и в особенности на Кубани в рамках национальной

политики здесь проходил процесс украинизации. В целом по стране планировалось образование 40 украинских национальных районов [6, с. 135].

В 1930-е г. в документах государственной статистики и материалах по административно-территориальному делению при характеристике ряда районов появляется особая отметка – «преобладающая национальность». Возможно, ЭТИ данные предполагалось использовать при образовании новых национальных районов. В частности ряд районов, преимущественно в составе национальных республик, автономных округов и областей были отмечены как районы с преобладающим русским населением. В Татарской АССР – это Акташский, Алексеевский, Бугульминский, Верхне-Услонский, Елабужский, Казанский, Лаишевский, Новошешминский, Пестречинский, Спасский, Тетюшский, Шереметьевский, в Бурято-Монгольской АССР – Кабанский, Кяхтинский, Мухоршибирский, в Башкирской АССР – Белебеевский, Белокатайский, Белорецкий, Бирский, Благовещенский, Дуванский, Зилаирский, Мелеузский, Мраковский, Стерлитамакский, Уфимский, в Карельской АССР -Заонежский, Кемский, Кондопожский, Медвежьегорский, Пудожский, Сорокинский, в Якутской АССР – Алданско-Промышленный, Ленский, Нижне-Колымский, Пригородный, в Чувашской АССР – Алатырский, Порецкий, в АССР Немцев Поволжья – Золотовский, Старополтавский, Федоровский, в Крымской АССР - Ак-Мечетский, Джанкойский, Евпаторийский, Ленинский, Сейтлерский, Симферопольский, Старо-Крымский, в Дагестанской АССР – Ачикулакский, Кизлярский, Шелковской, в Адыгейской АО – Красногвардейский, в Хакасской АО - Баградский, в Ойротской АО - Ойрот-Турский, Турочакский, Усть-Коксинский, Чойский, Шебалинский [4, с. 121–179].

Новый этап советской национальной политики связан с принятием Конституции СССР 5 декабря 1936 г. и поворотом от широкой демократизации в национальном вопросе к унификации. Широко развернувшийся процесс образования национальных районов не был завершен, в связи с изменившейся политикой национальногосударственного строительства практика их создания была признана неэффективной и вредной.

Политбюро ЦК ВКПб 17 декабря 1937 г. принимает постановление «О ликвидации национальных районов и сельских советов», где

с предельной ясностью говорится о враждебных тенденциях в национальных районах и сельских советах, связях лидеров районов с зарубежными странами и вредительстве в отношении государства, и дискредитации собственно национальной политики. Прежде поддерживаемые национально-территориальные образования (районы, сельсоветы) теперь становятся «пристанищем контрреволюционеров и агентов иностранных разведок». Для их ликвидации готовится соответствующая база, фабрикуются дела о национальных контрреволюционных организациях, шпионской деятельности на территории национальных районов и пр.

Показательна в этом отношении справка секретаря Краснодарского крайкома ВКП (б) В. Ершова от 1938 г., подготовленная к решению бюро Краснодарского краевого комитета ВКП(б) о ликвидации национальных районов и сельсоветов, текст которой изобилует «доказательствами» шпионской и диверсионной деятельности руководства Греческого и Ванновского (немецкого) национальных районов. «Враги народа, отмечается в ней, – пробрались на руководящие посты, как в обоих национальных районах, так и во многих других сельсоветах. В Греческом районе вскрыта органами НКВД крупная контрреволюционная организация, руководимая прибывшим из-за границы, под видом политэмигранта, шпионом Иорданиди и имевшая своих членов во всех греческих поселениях края, особенно на побережье Черного моря.

Члены этой контрреволюционной, шпионско-националистической организации, пробравшись к руководству районов и сельсоветов, занимались шпионской и диверсионной деятельностью, организацией повстанческих отрядов и проводили антисоветскую работу среди населения. Греческая контрреволюционная организация имела своей задачей превращение Греческого района в опорный пункт для контрреволюционной работы на всем Черноморском побережье.

На территории Ванновского района вплоть до 1934 г. существовала немецкая концессия «Друзак», которая, по существу, была центром немецкого шпионажа на Кубани, возглавляемого директором концессии, полковником немецкого генерального штаба Дитловым. Последние операции органов НКВД обнаружили в этом районе большое кол-во шпионов и диверсантов, завербованных этой "концессией".

В остальных национальных советах, не входящих в указанные

районы, из 17 нерусских председателей сельсоветов 8 чел. за последние 2 месяца разоблачены и арестованы как враги народа.

Национальные районы и многие сельсоветы были таким образом созданы и использованы врагами, как ширма для проведения антисоветской работы среди населения во всех областях политической, хозяйственной и культурной жизни» [ЦДНИКК. Ф. 1774-А. Оп. 1. Д. 560. Л. 39–40].

Особым объектом критики в период изменения национальногосударственной политики стали национальные школы. Стенограммы совещаний Краснодарского крайкома ВКП(б) за 1938 г. по вопросу «О реорганизации особо-национальных школ в школы обычного типа» наглядно показывают всю несостоятельность нападок. Так на совещании, проводимом в присутствии вторых секретарей РК ВКП(б) и заведующих районо и гороно, были поставлены вопросы о проблемах преподавания в национальных школах. Показательно, что нарекания касались исключительно греческих, немецких и эстонских школ. Это обусловлено в первую очередь обострением в 1938 г. отношений с исторической родиной представителей этих народов, в результате чего данные школы стали рассматривать как рассадник контрреволюционных идей. «Чем вызвано такое решение ЦКВКП(б) и на его основе крайкома партии? (решение о реорганизации национальных школ - aвт.) — отмечалось в стенограмме совещания. Подавляющему большинству из присутствующих здесь известно, что буржуазные националисты в своей работе против партии, против советского народа, против диктатуры пролетариата охватили ряд областей, в том числе и школы. У нас в крае эта подрывная работа буржуазных националистов проводилась и греческой контрреволюционной организацией, и немецкой контрреволюционной организацией, которые были вскрыты парторганизациями края и органами НКВД. И следствие, которое развернулось на этом, показало целый ряд очень важных фактов» [ЦДНИКК. Ф. 1774-А. Оп. 1. Д. 546. Л. 16–18].

Нападкам и арестам подвергались прежде всего представители тех этнических групп, которые могли иметь зарубежные контакты, чья историческая родина в условиях сложившейся международной обстановки могла представлять опасность для Советского Союза. Граница СССР, по мнению Сталина, была сплошной линией фронта, а все те, кто ее пересекал, являлись реальными или потенциальными врагами.

Реорганизации не подверглись базовые единицы — союзные, автономные республики, национальные округа и автономные области, но такие структуры как национальный район и национальный сельсовет существенно сокращаются. В результате этой политики на Кубани и Ставрополье 22 февраля 1938 г. Греческий национальный район переименован в Крымский и ликвидирован как национальнотерриториальная единица. В конце 1930-х гг. Туркменский национальный район теряет статус национального, но сохранил название Туркменский. 4 мая 1941 г. был упразднен Ванновский район, 24 мая 1945 г. Шапсутский национальный район был ликвидирован и его территория включена в Лазаревский район г. Сочи. Последним на Северо-Западном Кавказе 22 сентября 1953 г. был ликвидирован Армянский национальный район [14, с. 139]. Сходные процессы происходят и в других регионах страны.

Несмотря на столь непродолжительный период своего существования, национальные районы и национальные сельсоветы сыграли большую роль в культурном развитии народов. Этому способствовал перевод делопроизводства на национальный язык, появление национальной литературы, газет, журналов, подготовка национальных педагогических кадров.

С другой стороны, идея этатизации этнического фактора механически тиражировалась на всех уровнях государственного устройства. И как утверждают авторы монографии «Национальная политика России: история и современность», опыт создания многочисленных национально-административных единиц типа национальных районов и сельсоветов себя не оправдал. Процесс их организации требовал больших расходов, осуществлялся по льготным нормам, часто пестовал национальный эгоизм, когда представители национальных меньшинств, незначительные численно и рассредоточенные чересполосно, ставили вопрос о создании своих национальных районов... Но такое дробление территориального устройства по этнической принадлежности в негативе приводило к культивированию национальной замкнутости, экономической неэффективности и другим «достижениям» [11, с. 294–295]. Кроме того, непродуманная политика формирования национальных государственных образований, не редко сопровождалась завязыванием новых узлов межнациональных противоречий, которые сказались десятилетия спустя.

Источники, литература

- 1. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 16. Д. 893. Л. 951.
- 2. Центр документации новейшей истории Краснодарского края (ЦДНИКК). Ф. 1774-А. Оп. 1. Д. 546. Л. 16–18.
 - 3. ЦДНИКК. Ф. 1774-А. Оп. 1. Д. 560. Л. 39-40.
- 4. Административно-территориальное деление Союза ССР на 15 июля 1934 года. М.: Власть Советов, 1934. 350 с.
- 5. Административные деления СССР по данным к 1 мая 1924 года / РСФСР. М.: Изд. НКВД, 1924. 71 с.
- 6. Бачинський Д.В. Українізація 1920-х початку 30-х років та інтелігенція: навч. посібник. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. 176 с.
- 7. Всесоюзная перепись населения 1926 года. Т. 5. М.: ЦСУ СССР, 1928. 338 с.
- 8. Конституция (Основной Закон) Российской Социалистической Федеративной Советской Республики // [Электронный ресурс] /– Электрон. дан. URL: // http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1918.htm (дата обращения 21.03.2021).
- 9. Ленин В.И. Полное собрание сочинений в 55 т. М.: Политиздат, 1979. Т. 10. 494 с.
- 10. Матвеев К.П. Ассирийцы и ассирийская проблема в новое и новейшее время. М.: Наука, 1979. 190 с.
- 11. Национальная политика России: история и современность. М.: Наука, 1997. 562 с.
- 12. Национально-государственное строительство в Российской Федерации: Северный Кавказ (1917–1941 гг.) / под ред. Н.Ф. Бугая, М.Б. Беджанова, В.П. Дмитренко, Д.Х. Мекулова. Майкоп: Изд-во «Меоты», 1995. 288 с.
- 13. Национально-территориальное строение Союза ССР: декабрь 1922- декабрь 1932/ сост. С.И. Сулькевич. М.: Власть Советов, 1937. 57 с.
- 14. Основные административно-территориальные преобразования на Кубани (1793–1985 гг.) / сост.: А.С. Азаренкова, И.Ю. Бондарь, Н.С. Вертышева. Краснодар: Краснодарское книжное изд-во, 1986. 396 с.
 - 15. Плохотнюк Т. Немецкое население Северного Кавказа в

условиях тоталитарной системы в середине 1920-х — 1930-х гг. // Наказанный народ: Репрессии против российских немцев в Советском Союзе в контексте советской национальной политики: Материалы конференции. — М.: Звенья, 1999. — С. 149—157.

- 16. Ракачев В.Н., Ракачева Я.В. Народонаселение Кубани в XX веке: историко-демографическое исследование: В 4 т. Т. 1. 1900–1920-е гг. / отв. ред. В.Н. Ратушняк. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2005. 200 с.
- 17. Симонян М.С. Армянская диаспора Северо-Западного Кавказа: формировании, культурно-конфессиональный облик, взаимоотношения с властью, общественными и религиозными объединениями (конец XVIII конец XX вв.). Автор. дис. канд. истор. наук. Майкоп, 2003. 24 с.
- 18. Советская политика за 10 лет по национальному вопросу в РСФСР. Систематический сборник действующих актов правительств Союза ССР и РСФСР по делам национальностей РСФСР. Октября 1917 г.-ноябрь 1927 г. / под ред. Г.К. Клингера; сост.: И. Лазовский и И. Бибин. М., 1929. 499 с.

© В.Н. Ракачев, 2021

УДК 314.1; 314.7

Ракачева Я.В.

ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет»

МИГРАЦИОННЫЕ И ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В РЕСПУБЛИКЕ АЛТАЙ НА РУБЕЖЕ XX–XXI вв.

Аннотация. В статье представлены результаты комплексного анализа демографических и миграционных процессов в Республике Алтай на протяжении 1990 по 2020 гг. Сделан вывод о том, что демографическое развитие республики Алтай характеризуется заметными изменениями процессов рождаемости, смертности, динамики естественного прироста, миграций. Несмотря на тот факт, что значительное влияние на эти процессы продолжают оказывать преимущественно сельское расселение, которое обеспечивает сохранение и воспроизводство традиционных моделей

демографического поведения, в демографическом развитии региона все сильнее проявляются типичные для современного российского общества тенденции.

Ключевые слова: демографические процессы, миграция, Республика Алтай, рождаемость, смертность, естественный прирост.

Rakacheva Ya.V. Kuban State University

MIGRATION AND DEMOGRAPHIC PROCESSES IN THE ALTAI REPUBLIC AT THE TURN OF THE XX-XXI CENTURIES

Abstract. The article presents the results of a comprehensive analysis of demographic and migration processes in the Altai Republic from 1990 to 2020. It is concluded that the demographic development of the Altai Republic is characterized by noticeable changes in the processes of birth rate, mortality, dynamics of natural growth, and migration. Despite the fact that these processes continue to be significantly influenced by mainly rural settlement, which ensures the preservation and reproduction of traditional models of demographic behavior, the demographic development of the region is increasingly showing trends typical for modern Russian society.

Key words: demographic processes, migration, Altai Republic, birth rate, mortality, natural growth.

Миграционные и демографические процессы в последние десятилетия находятся в центре внимания научного сообщества и, очевидно, в перспективе данная проблематика будет оставаться актуальной еще долгое время. Причин тому немало: нарастающие процессы глобализации одновременно проявляются на фоне неравномерного развития регионов и стран, что в свою очередь симулирует миграционные потоки. Подобная неравномерность проявляет себя и в пределах Российской Федерации, субъекты которой в силу разных причин: природно-климатических, историко-культурных, социальных, экономических имеют заметные различия в уровне и качестве жизни, что неизбежно сказывается на состоянии демографической сферы, направлениях и масштабах миграций.

Несмотря на всю актуальность и востребованность подобных

исследований, отдельные регионы обойдены вниманием. Исследований, посвященных анализу общероссийских миграционных и демографических процессов [3; 4; 8 и др.] заметно больше тех, которые концентрируются на анализе локальных особенностей. Демографические и миграционные процессы в Республике Алтай не часто становятся предметом исследования [10; 11]. Как правило, анализ ситуации регионе проводится в рамках более широкого административно-географического региона – Большого Алтая, Сибири, Южной Сибири, Сибирского федерального округа [1; 2; 9; 12].

В данной работе на основе комплексного статистико-демографического анализа определяются особенности демографических и миграционных процессов в Республике Алтай на протяжении 30-летнего периода (с 1990 по 2020 гг.). Работа основана на данных федеральной и региональной статистики, в том числе данных текущего учета Росстата и Управления Федеральной службы государственной статистики по Алтайскому краю и Республике Алтай по естественному и миграционному движению населения.

Прежде всего, стоит отметить, что по такому показателю как абсолютный прирост Республика Алтай относится к числу немногих регионов РФ, где на протяжении практически всего рассматриваемого периода наблюдался рост населения (рис. 1) [7].

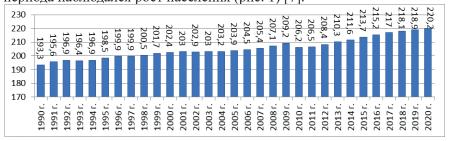


Рисунок 1 — Численность населения Республики Алтай за 1990-2020 гг., тыс. чел.

Однако, масштабы этого роста были сравнительно не велики. В целом за 30 лет, с 1990 по 2020 г. численность населения республики выросла на 27,2 тыс. чел. при среднегодовом приросте в 907 чел. и темпах прироста в 14,1% [7].

Динамика абсолютного прироста в республике характеризуется

флуктуациями, когда рост населения на протяжении нескольких лет сменялся внезапным сокращением его численности, как это происходило в 1992, 2001 и 2009 г. В целом можно заметить, что масштабы абсолютного прироста в последние годы имеют устойчивую тенденцию к сокращению, темпы прироста заметно замедляются (рис.

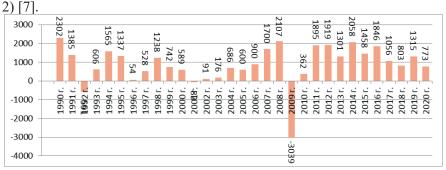


Рисунок 2 — Динамика абсолютного прироста населения Республики Алтай 1990-2020 гг., чел.

Решающую роль в изменении численности населения республики играет естественный прирост, который, хотя и менялся в течение рассматриваемого периода неравномерно, но оставался положительным. Вклад миграций в изменение численности населения незначительный. В период с 1990 по 2000 г. миграционное сальдо в республике было положительным (за исключением 1991 и 1992 гг.), 2001 и 2002 гг. отмечены отрицательными показателями сальдо миграции, затем на протяжении пяти лет, этот показатель снова принимает положительные значения, а с 2009 г. опять уходит в минус (рис. 3) [6: 7].



Рисунок 3 — Динамика компонентов прироста населения Республики Алтай 1990-2019 гг., чел.

Тенденция последних лет, однако, показывает, что миграционная привлекательность региона снижается и в перспективе более вероятно, что миграционный отток будет преобладать над числом прибывших.

Коэффициент естественного прироста в республике на 1990 г. составлял 8,4 ‰. В 1994 г. он опустился до критической отметки в 0,3 ‰, в последующие годы имел хотя и неровную, но достаточно устойчивую тенденцию к росту. Своего максимума — 10,3 ‰, этот показатель достиг в 2011 г. в первую очередь благодаря росту рождаемости на фоне сокращения общей численности населения. На 2020 г. коэффициент естественного прироста фактически вернулся в республике на уровень 1990 г. и составил 8,1 ‰ (рис. 4) [7; 10].

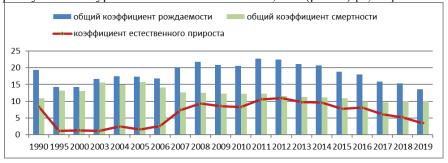


Рис. 4 — Динамика компонентов прироста населения Республики Алтай, 1990-2019 гг., чел.

В условиях снижения рождаемости это стало возможным благодаря сокращению показателей смертности, в том числе младенческой, а также благоприятной возрастной структуры населения (доля лиц младше трудоспособного возраста на $2020~\rm r.$ составила в республике 27,5%, старше трудоспособного -18,5%).

Показатель рождаемости в республике на протяжении последних десятилетий оставался одним из самых высоких в РФ. Некоторое снижение рождаемости наблюдалось в 1990-х гг., затем общий коэффициент вырос до рекордных 22,7 ‰ в 2012 г., после чего показатели рождаемости стали постепенно снижаться. На 2019 г. ОКР в Республике Алтай составил 13,6 ‰, т.е. сократился практически вдвое с 2012 года. Суммарный коэффициент рождаемости в республике в 2019 г. составил 2,11 ребенка на одну женщину, т.е. фактически показатели рождаемости здесь находятся на уровне простого

воспроизводства в отличие от большинства других регионов РФ, где данный показатель значительно ниже в пределах 1,5-1,7. Высокие показатели рождаемости, прежде всего, характерны для сельского населения республики. Суммарный коэффициент рождаемости в селе практически вдвое превышает данные показатели в городе. Так в 2013-2014 гг. суммарный коэффициент рождаемости в сельской местности в 2,8 раза превысил аналогичный показатель в городе на 2019 г. (рис. 5) [Рассчитано по: 10].



Рисунок 5 — Суммарный коэффициент рождаемости в Республике Алтай, 2000—2019 гг.

Как отмечает Чемчиева А.П., различия в уровне рождаемости в республике помимо поселенческого фактора обусловлены также этническими характеристиками населения. Суммарный коэффициент рождаемости для казашек в республике на 2010 г. составлял 2,31, алтаек -2,08, русских -1,76 ребенка [11, с. 293].

Для республики характерно в последние годы изменение повозрастных показателей рождаемости. Рождаемость все больше смещается в старшие возрастные группы. Заметно сократилась рождаемость в возрастных группах 15–19 и 20–24 года и выросла в группах 25–29, 30–34 и 35–39 лет. В возрастах 40–44 и 45–49 лет показатели рождаемости практически не изменились. В группе женщин 15–19 лет показатель рождаемости снизился практически втрое: с 70,1 до 25,1 ‰. Вдвое снизилась рождаемость в возрастной группе 20–24-летних: с 207,4 до 104 ‰. В 1,2 раза выросли показатели рождаемости у группы 25–29-летних, в 1,3 раза у 30–34-летних и в 1,6 раза у женщин в возрасте 35–39 лет (рис. 6) [Рассчитано по: 10].

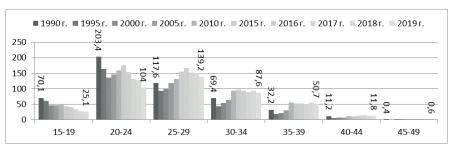


Рисунок 6 – Повозрастные коэффициенты рождаемости, в Республике Алтай, 1990-2019 гг.

Несколько иначе выглядит динамика смертности в республике. Общий коэффициент смертности здесь с 1990 г. увеличивался и достиг максимальных значений к началу 2000-х гг. (15,7% в 2015 г.). Последующие 15 лет показатели смертности демонстрируют устойчивую тенденцию к снижению. На 2019 г. ОКС составил 10,1%. Снижение смертности наблюдалось у обоих полов. В период с 1995 по 2019 гг. у женщин показатели смертности снизились с 11,5 до 8,7 ‰, у мужчин с 15,1 до 11,8 ‰. Смертность снижалась практически во всех возрастных группах. У мужчин наиболее значительно снизилась смертность в детских возрастах. Так смертность в мужской группе в возрасте 0-4 года сократилась в 3,4 раза с 8,5 до 2,5 ‰. Более чем в 8 раз сократилась смертность в возрастной группе 5–9-летних – с 3,3 до 0,4 %. В 5 раз снизились показатели смертности в группе 10–14-летних - c 1 до 0,2 % и в 4,8 раза у 20–25-летних - c 7,8 до 1,6 %. Выросла смертность только в старшей возрастной группе 70+ с 97,2 до 103,6 %. У женщин во всех возрастных группах показатели смертности сократились в 2-3 раза. С 6,4 до 2,2 % снизилась смертность в группе 0-4-летних, в возрастной группе 70+ с 77,4 до 72,3 % [Рассчитано по: 10].

Структура смертности в Республике Алтай в целом соответствует общероссийской. Ведущей причиной смертности выступают болезни системы кровообращения, но в период с 2012 по 2019 г. смертности от данной причины здесь заметно снизилась. За тот же период в структуре смертности произошли изменения: на вторую позицию вместо смертности от внешних причин вышла смертность от новообразований. Смертность от внешних причин заметно снизилась

и переместилась на третью позицию. Вдвое совратились показатели смертности от болезней органов дыхания, в результате смертность от данной причины переместилась на пятую позицию. Напротив, выросла смертность от болезней органов пищеварения, данная причина переместилась на четвертую позицию. Смертность от инфекционных и паразитарных заболеваний в республике также снизилась, в том числе в два раза сократились показатели смертности от туберкулеза (с 12,4 до 6,8 умерших на 100 000 чел.). В структуре внешних причин наиболее существенно снизилась смертность от транспортных травм (всех видов) в том числе от ДТП, от самоубийств и убийств (рис. 7)



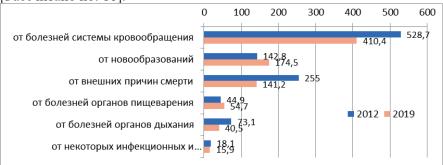


Рисунок 7 — Коэффициенты смертности по причинам, 2012, 2019 гг. (на 100 000 чел.)

Республика Алтай — регион, где в настоящий момент городское население сосредоточено в единственном городе — столице субъекта г. Горно-Алтайске. На 1989 г. здесь было три городских населенных пункта: столица и два рабочих поселка — Сёйка и Акташ, которые в 1994 г. преобразованы в села. 1990-е гг. отмечены для республики, как и для многих других регионов РФ процессами деурбанизации. С 27,1% в 1990 г. доля горожан сократилась здесь до 24,0% в 1995 г. С конца 1990-х гг. в республике наметился рост городского населения — тенденцией, которая во многом типична для большинства соседних регионов. При этом темпы роста горожан превышают рост населения на селе. С 1990 по 2020 г. прирост городского населения составил 23,1% тогда как сельское выросло на 10,5%. Наиболее быстрыми темпами городское население росло в последнее десятилетие и только в промежутке с

2008 по 2020 г. выросло на 17,9%, рост численности сельских жителей в этот период резко замедлился и составил 1,5%. Как следствие доля городского населения увеличилась с 26,3% в 2008 г. до 29,3% в 2020 г. (рис. 8) [Рассчитано по: 10].

тород село 155,7 64,5 150,8 61,9 63,2 150,9

Рисунок 8 — Динамика численности городского и сельского, 1990 — 2020 гг., тыс. чел.

Медленные темпы урбанизации объясняются многими причинами, в числе которых инфраструктурные, географические. Как отмечает А.С. Бреславский, рост населения Горно-Алтайска ограничен также его географическим положением и связанными с ним возможностями развития городской инфраструктуры [1, с. 58–59].

В последние десятилетия в республике выросла миграционная активность. Валовые показатели миграции увеличились за 2010 – 2019 гг. с 9,7 до 25,9 тыс. чел. или на 167%. При этом росли в равной степени оба миграционных потока: в 2019 г. поток прибывших на треть (33%) превысил показатели 2011 г., поток выбывших практически на четверть – на 23,8% [Рассчитано по: 5]. Эта тенденция характерна для ряда соседних регионов.

Однако, чистые показатели миграции (миграционное сальдо) на протяжении этих лет были неустойчивыми: в 2014, 2016 и 2019 гг. показатель имел положительные значения, в остальные годы уходил в «минус». В целом в абсолютных значениях миграционные потоки по итогу не оказывали существенного влияния на динамику численности населения (рис.9).

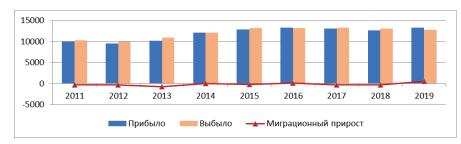


Рисунок 9 – Миграция в Республике Алтай, 2011–2019 гг., чел.

Динамика сальдо миграции принципиально отличается для города и села. Для города характерен относительно стабильный миграционный прирост (за исключением 2016 и 2017 г.). Село в рассматриваемый период в основном теряло население за счет миграционного оттока. Лишь несколько последних лет отмечены положительным сальдо миграции в сельской местности (рис. 10) [Рассчитано по: 6]



Рисунок 10 — Миграционное сальдо в Республике Алтай, 2011 — 2019 гг., чел.

Миграционные потоки, как входящие, так и исходящие в республике преимущественно являются внутренними. Так, 97% в 2010 г. и 96% в 2019 г. входящих миграций составили прибытия из других российских регионов [Рассчитано по: Общие итоги миграции населения по субъектам Российской Федерации за 2010–2019 гг.]. Доля внутрирегиональных миграций в Республике Алтай на протяжении 2010-х гг. оставалась стабильной. Примерно две трети всех прибытий составляют прибытия в пределах республики (65–75%) [Рассчитано по: 5]. При этом одни районы в пределах республики отличаются миграционным приростом (Майминский и Чемальский, а также столица – г. Горно-Алтайск), для других характерна устойчивая на протяжении

последних лет миграционная убыль (Кош-Агачский, Онгудайский, Турочакский, Улаганский, Усть-Канский, Усть-Коксинский, Чойский и Шебалинский районы). Притягивают население территории, сконцентрированные вокруг столичного центра, наибольший отток наблюдается из юго-западных районов — Кош-Агачского, Усть-Канского, Усть-Коксинского и Онгудайского. С 2011 по 2019 гг. население Кош-Агачского района сократилось только за счет миграционного оттока на 2,1 тыс. чел., Усть-Канского на 1,8 тыс., Усть-Коксинского на 1,9 тыс., Онгудайского на 1,7 тыс. чел. Тогда как в Майминском районе за счет миграций население выросло на 4,7 тыс., в Чемальском на 0,7 тыс., в г. Горно-Алтайске на 3,4 тыс. чел. [Рассчитано по: 6; 10].

Во внешние миграционные потоки жители республик включены незначительно, но постепенно обмен с другими странами растет. В 2010 г. на долю мигрантов из-за рубежа в республике пришлось 3% всех прибывших, в 2019 г. – 4%. Доля мигрантов, выехавших из республики за рубеж в общем потоке выбывших составила в 2010 г. 0,5%, в 2019 г. уже 2,2%. Среди зарубежных стран-доноров и странреципиентов для мигрантов из республики основными партнерами являются государства СНГ. Миграционное сальдо с этими странами у республики сохраняется положительным. Наиболее активный миграционный обмен у республики наблюдается с Киргизией, Казахстаном и Узбекистаном. Среди стран дальнего зарубежья основными миграционными партнером ми выступают КНДР и Китай. В целом в обмене с регионами РФ республиканское сальдо миграции в основном отрицательное, тогда как обмен с зарубежными странами дает устойчиво положительное сальдо [Рассчитано по: 5].

Подводя итог, можно отметить, что демографическое развитие республики Алтай в рассмотренный нами период характеризуется заметными изменениями процессов рождаемости, смертности, динамикой естественного прироста, миграций. Несмотря на тот факт, что значительное влияние на эти процессы продолжают оказывать преимущественно сельское расселение, которое обеспечивает сохранение и воспроизводство традиционных моделей демографического поведения, в демографическом развитии региона все сильнее проявляются типичные для современного российского общества тенденции.

Источники, литература

- 1. Бреславский А.С. Урбанизация в республиках Южной Сибири: динамика ключевых параметров (1989–2019) // Урбанистика. 2019.-№ 1.- C. 58–67.
- 2. Евдокимов А.И. Миграционный фактор социокультурной модернизации в Саяно-Алтайском регионе // Современные исследования социальных проблем. 2016. № 3 (59). С. 215–223.
- 3. Зайончковская Ж.А. Миграция в России // Журнал новой экономической ассоциации. -2011. № 9 (9). C. 184–185.
- 4. Карачурина Л.Б., Мкртчян Н.В. Межрегиональная миграция в России: возрастные особенности // Демографическое обозрение. 2016. T. 3. N 4. C. 47–65.
- 5. Миграция населения субъектов Российской Федерации с зарубежными странами (за исключением стран СНГ, Балтии и Грузии) // [Электронный ресурс] /— Электрон. дан. URL: https://rosstat.gov.ru/bgd/regl/b20 107/Main.htm (дата обращения: 05.04.2021).
- 6. Общие итоги миграции населения по субъектам Российской Федерации за 2010—2019 гг. // [Электронный ресурс] /— Электрон. дан. URL: https://rosstat.gov.ru/bgd/regl/b11 $_1$ 07/Main.htm (дата обращения: 08.04.2021).
- 7. Рождаемость, смертность и естественный прирост населения по субъектам Российской Федерации: 2011–2019 [Электронный ресурс] /— Электрон. дан. URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus reg edn.php (дата обращения: 08.04.2021).
- 8. Рязанцев С.В., Хорие Норио. Демографическое развитие стран СНГ: современные тенденции, прогнозные оценки и последствия // Вестник Таджикского государственного университета права, бизнеса и политики. -2013. № 4. C. 1-9.
- 9. Тиникова Е. Е. Трансформация городского расселения в национальных республиках Южной Сибири в середине XX начале XXI века // Новые исследования Тувы. 2018, № 4. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2018.4.13
- 10. Управление Федеральной службы государственной статистики по Алтайскому краю и Республике Алтай [Электронный ресурс] /— Электрон. дан. URL: https://akstat.gks.ru/folder/33349 (дата обращения: 07.04.2021).
- 11. Чемчиева А.П. Современные демографические процессы в Республике Алтай: основные тенденции и особенности // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История,

филология. — 2014. — Т. 13. — Вып. 3: Археология и этнография. — С. 288—296.

12. Яйтакова А.В. Демографические процессы в контексте виталистской социологии // Вестник Пермского госуниверситета. – 2013.- Вып. 1(3).-С. 150-155.

© Я.В. Ракачева, 2021

УДК 908(470) 316.422

Санникова Я.М. ИГИиПМНС СО РАН

ТРАДИЦИОННЫЙ ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ УКЛАД ЖИЗНИ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЯКУТСКОЙ АРКТИКИ В УСЛОВИЯХ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ ПЕРВОГО ПОСТСОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

Аннотация. В статье локально показано восприятие социальных явлений традиционного образа жизни коренного населения региона как процесса социокультурных трансформаций в первый постсоветский период. Рассмотрены дефиниции и составляющие явления традиционного хозяйственного уклада жизни коренных народов и примеры социального звучания проблем традиционного хозяйства Арктики на различных уровнях общественного мнения.

Ключевые слова: традиционное хозяйство, Арктика, Якутия, социокультурные трансформации, общественное мнение

Sannikova Ya.M. IHRISN SB RAS

TRADITIONAL ECONOMIC WAY OF LIFE OF INDIGENOUS PEOPLES

THE YAKUT ARCTIC IN THE CONDITIONS OF SOCIO-CULTURAL TRANSFORMATIONSOF THE FIRST POST-SOVIET PERIOD

Abstract. The article shows the social phenomena of the traditional

way of life of the indigenous population of the Yakut Arctic as a process of socio-cultural transformations in the first post-Soviet period. The basic concepts of the traditional economic way of life of indigenous peoples and the problems of the traditional economy of the Arctic in public opinion are considered.

Key words: traditional economy, Arctic, Yakutia, socio-cultural transformations, public opinion

Проблема социокультурных трансформаций в постсоветском пространстве активно исследуется специалистами в гуманитарных науках. Из большого количества публикаций хотелось бы выделить труды В.С. Шмакова, Е.А. Ерохиной, А.Н. Тарасова, Ю.В. Попкова, Е.А. Тюгашева, Н.С. Ищенко [1, 2, 9, 11, 15]. Для представления локального опыта исследования развития традиционного хозяйственного уклада жизни коренных народов Арктики в условиях социокультурных трансформаций в первый постсоветский период можно рассмотреть через призму подхода, считающего социокультурной трансформацией социетальной системы такие изменения, которые затрагивают все общество и большую часть его подсистем и приводят в результате к качественному изменению социокультуры, с сохранением, однако же, ее тождественности на всех этапах трансформации. Тождественность социокультуры как целого осуществляется благодаря культурной теме данного общества, которая реализует культурный архетип этой культуры. Таким образом, если культурная трансформация, затрагивая разные сферы культуры, сохраняет ее культурный архетип, это позволяет воссоздать в новых условиях базисные для данной культуры формы социального взаимодействия, культурные темы и эстетические системы, формирующие социально- одобряемые поведенческие стратегии, создающие в данной культуре тот конкретно-исторический тип человека, который способен формировать, воспринимать и сохранять эту культуру. Сохранение антропологического типа в социокультурных трансформациях позволяет сохранить тождество культуры и обеспечить ее трансмиссию в социокультурной динамике [2].

Также в целом разделяем понимание, что на социокультурные процессы, происходящие в сельских локальных сообществах, оказывают воздействие ряд факторов: идет процесс трансформации традиций жизнедеятельности сообществ в условиях прогрессирующего

давления инновационной индустриальной производственноэкономической культуры; складывающиеся рыночные отношения преобразуют сложившиеся условия жизни, меняется социокультурный портрет жителей села; на жизнь жителей села оказывают существенное влияние структуры, сформировавшиеся в советский период, обладающие определенной «системной жизнеспособностью», а также переходные формы, возникающие в процессе модернизации; в процессе трансформации производственно-экономических отношений возникает тенденция к проявлению самобытных явлений в экономике личных подсобных хозяйств, та самая традиция, которая выступают своеобразным ответом процессам модернизации; определенной является проблема влияния внешнеэкономических факторов, глобализации на формирование социокультурного пространства [15].

В данной статье с точки зрения понимания социальных трансформаций, в конечном итоге приводящих к социокультурным преобразованиям в жизнедеятельности традиционного хозяйства обратим внимание на основные дефиниции и составляющие явления традиционного хозяйственного уклада коренных народов и обратимся к примерам социального звучания проблем традиционного хозяйства на различных уровнях общественного мнения.

Вначале важными являются сами дефиниции, воспринимаемые как основные понятия – образы, которые сохраняются в мире традиционного образа жизни коренных народов [13, с. 90-129]. В литературе, в определении понятия «традиционное хозяйство» (тождественно традиционному образу жизни, хозяйственному укладу) народов Севера, существуют несколько трактовок. По мнению И.И. Крупника, традиционное хозяйствование подразумевает целую систему ведения хозяйства, включая - экономику, социальное устройство, демографию, природопользование и экологию общества [6, с. 11, 13, с.90-129]. Относительно функционирования традиционного хозяйства в современных условиях К.Б. Клоков подчеркивает, что традиция по своей сути - это то, что передается от поколения к поколению, от человека к человеку при непосредственном их контакте, то есть это то, чему нельзя научиться по учебникам или чему нельзя научиться, окончив какие-нибудь специальные, скажем, курсы или институт. В этом надо участвовать [3, 13, с. 90-129]. А.Н. Ямсков считает, что к «традиционному хозяйству» следует отнести ведение современным

населением любой отрасли хозяйства, при которых ими сохраняется преемственность форм хозяйствования от своих непосредственных предков (время до начала коллективизации в СССР) в каждом из следующих аспектов хозяйства: типы используемых природных ресурсов; типы трудовой деятельности; используемая территория или акватория; типы получаемой первичной продукции. Такое определение с одной стороны, исключает все второстепенные аспекты, не относящиеся непосредственно к содержанию понятия (наличие и распространенность технологических инноваций, например, внедрение снегоходов, моторных лодок, сетеподъемников и т.п.), с другой - не акцентирует цели хозяйственной деятельности (не оценивается уровень товарности и доходности производства, близость к натуральному хозяйству) [16, 13, с. 90-129]. Важное значение данной интерпретации определяется тем, что в предложенном виде она исключает возможность законодательного установления и закрепления барьеров на пути технической модернизации традиционных отраслей хозяйства, увеличения их товарности и доходности, соответственно, и роста уровня жизни практикующих их групп коренного населения. В современных условиях функционирование традиционных хозяйств неотделимо от понятия *«традиционное природопользование»*. В современном российском законодательстве толкование этого понятия подразумевает «исторически сложившиеся и обеспечивающие неистощительное природопользование способы использования объектов животного и растительного мира, других природных ресурсов коренными малочисленными народами Севера, Сибири и Дальнего Востока». Здесь «традиционное природопользование» понимается как процесс взаимодействия со всеми сторонами культуры и образа жизни народов Севера, включая исторически сложившиеся способы использования природных ресурсов и формы хозяйственной деятельности коренных народов Севера [7, 13, с. 90-129]. Территория традиционного природопользования представляет собой ареал, в пределах которого ведется (планируется ведение) традиционное хозяйство; круг возможных пользователей составляют лица, ведущие (желающие вести) традиционное хозяйство и являющиеся прямыми потомками тех, кто использовал те же самые территории до коллективизации. Последнее, согласно А.Н. Ямскову, не стоит понимать буквально – из-за многократных и часто принудительных переселений

и выселений сельских жителей в советский период преемственность в использовании территории на Севере уместнее оценивать в масштабах сельских районов или даже нескольких соседних районов. В российском политическом и научном дискурсе под *«народами Севера»* подразумеваются все коренные народы арктических и северных (субарктических) районов страны, проживающие в сельской местности, ведущие традиционный хозяйственный уклад жизни и/или в рамках современной экономической системы, занятые в традиционных отраслях сельского хозяйства и промыслов [13, с. 90-129].

Феномен традиционного образа жизни коренных народов региона автором трактуется посредством выделения трех уровней понимания данного явления (условно обозначаемого как «пирамидальное»): 1) первый уровень (основание пирамиды) — охватывает широкое понимание, приложимое ко всему сельскому населению, для которого в целом основа хозяйственного обеспечения их повседневной жизнедеятельности является исконно сложившейся и базируется на продукции традиционных отраслей и промыслов; 2) второй уровень (середина пирамиды) — учитывает его двойственную природу в современном мире: как хозяйствующего субъекта в аграрной системе государства и социокультурного феномена коренных сообществ Севера и Арктики; 3) третий уровень (вершина пирамиды) — подразумевает индивидуальное ведение традиционных хозяйственных занятий представителями сельского населения в качестве хозяйствующих единиц аграрной экономики и личных подсобных хозяйств [13, с. 90-129].

На основе классификаций Н.Н. Тихонова и И.И. Поисеева [8, с.61-71, 12, с.6-7] автор применяет природно-хозяйственное районирование 15 изучаемых улусов (районов) на три группы. В первую Северозападно-прибрежную (оленеводческо-промысловую) группу вошли пять прибрежных арктических улусов — Аллаиховский, Анабарский, Булунский, Ниджнеколымский, Усть-Янский и прилегающие северозападные, заполярные Жиганский и Оленекский улусы — в этих семи улусах исторически сложившееся комплексное направление традиционного хозяйства — оленеводческо-промысловое (основная специализация - оленеводство, рыболовный и охотничий промыслы). Вторая Северо-восточная группа представлена пятью северовосточными улусами — Верхоянский, Момский, Оймяконский,

Томпонский, Эвено-Бытантайский, где специализируются на животноводческо-оленеводческо-промысловом направлениях (оленеводство, коневодство, скотоводство и охотничий промысел). Третья Индигиро-колымская группа включает три индигиро-колымских улуса — Абыйский, Верхнеколымский, Среднеколымский в них развивается животноводческо-промысловое направление с локальным оленеводством (скотоводство, коневодство, охотничий и рыболовный промыслы).

В данном исследовании научный интерес направлен на все коренные народы Арктики и Севера Якутии (эвенки, эвены, чукчи, юкагиры, долганы, саха, русские старожилы), их представителей, проживающих в сельской местности, ведущих традиционный хозяйственный уклад жизни [7] и/или в рамках современной экономической системы, занятых в традиционных отраслях сельского хозяйства и промыслов Якутии – оленеводстве, скотоводстве, табунном коневодстве, охотничьем и рыболовном промыслах.

Коренными народами Якутии являются эвенки, эвены, чукчи, юкагиры, долганы, саха, русские старожилы. По переписи 1989 г. в изучаемых 15 районах коренные народы Якутии составляли 30,7% (64095 чел.) всего населения данных районов (не считая русских старожилов, локально проживающих до сих пор в с. Русское Устье Аллаиховского района и в с. Походск Нижнеколымского района, по численности которых ВПН 1989 г. не дает конкретных данных) и 66,2% (50979 чел.) сельского населения. При этом этнический состав был представлен в следующем соотношении: эвенки – 10,7% (в том числе сельское население—12,7%); эвены—9,5% (10,3%); чукчи—0,6%(0,7%); юкагиры -0.9% (0.9%); долганы -0.5% (0.5%); саха -77.7%(74,7%). По следующей переписи 2002 г., практически в динамике за период изучаемых 1990-х гг., в 15 изучаемых районах коренные народы составили 56,6% (65316 чел.) всего населения этих районов, в том числе 87,7% (49935 чел.) сельского населения. Этническое соотношение среди коренных народов в них сложилось следующим образом (не считая русских старожилов): эвенки – 12,3% (в том числе сельское население -14,8%); эвены -11,6% (12,0%); чукчи -0,8%(0.8%); юкагиры — 1,2% (1,2%), долганы — 1,6% (2,0%); саха — 72,5% (69,1%) [14, c.50-63].

Далее преобладающие в жизни традиционного хозяйства

социокультурные трансформации переходного периода восприняты через проекцию социальных трансформаций в общественном мнении.

Из совокупности существовавших в 1990-х годах проблем развития традиционного хозяйства, хотелось бы выделить следующие три основных момента: это – роль общественных движений представителей коренных малочисленных народов Якутии; позиция руководителей и работников хозяйств, местных управленческих структур; мнения тружеников села об аграрной реформе и традиционном хозяйственном укладе жизни [4,5, 10].

В первую очередь следует отметить, что конец 1980-х – первая половина 1900-х гг., наряду с нараставшим кризисом организационного и финансово-экономического положения хозяйств коренного сельского населения Севера Якутии, характеризуется подъемом общественной активности коренных малочисленных народов Севера и актуализацией процесса возрождения традиционного хозяйства и образа жизни. Сегодня можно утверждать, что на протяжении прошедших с тех пор лет деятельность Ассоциаций коренных малочисленных народов Якутии является одной из самых значимых трибун для обсуждения и поиска путей решения вопросов хозяйственного развития коренных народов Севера. Возвращаясь к первым учредительным мероприятиям нужно заметить, что поставленные тогда вопросы экономического развития были сформулированы в следующем ключе (в тот период от акцентирования внимания на конкретных позициях зависела траектория многих последующих общественных инициатив). Подчеркивалось большое значение традиционных отраслей экономике народов Севера, которые «выполняют ряд незаменимых функций: 1) обеспечение занятости значительной части населения народов Севера, что предопределяет возможность их участия в приумножении общенародного богатства; 2) поддержание на должном уровне национального самосознания народов, их языков, традиций, своеобразного уклада жизни, самобытной культуры; 3) обеспечение рационального взаимодействия человека и окружающей среды при широком использовании «традиционного опыта поколений по охране, восстановлению флоры и фауны родной природы»... Материалы первого Учредительного съезда коренных малочисленных народов Якутии и последующих съездов отдельных этносов Севера – эвенков, эвенов, юкагиров, долган, чукчей, свидетельствуют об

активизации общественных инициатив, непосредственно связанных с их требованиями в сфере традиционного природопользования, землепользования, традиционного образа жизни [10].

Второй момент, на который хотелось бы обратить внимание, это – позиции руководителей и работников хозяйств на местах, в северных районах характер их обращений в рассматриваемый период. Как упоминалось выше, насущные проблемы руководителей хозяйств и районных управлений сельского хозяйства на местах нашли отражение в их выступлениях на ежегодных общих собраниях Национальной акционерной оленеводческой компании «Таба» в 1994-1996 гг. В целом руководители хозяйств из улусов обращали внимание на необходимость комплексного изучения жизни северян, работающих в традиционных отраслях, в т.ч. ее социальных аспектов; в текущей хозяйственной деятельности как крупных хозяйств, так и родовых общин, было характерно наличие общих организационных (слабая обратная связь между хозяйствами и управленческими структурами), финансовых (решение вопросов задержки заработной платы работников, фактическое отсутствие компенсаций) и производственных (стремительное падение количественных и качественных показателей поголовья, производства продукции по всем направлениям отраслей) проблем [10].

Конкретные проблемы хозяйств, управлений сельского хозяйства и отдельных тружеников северных районов можно выявить на основе анализа поступавших письменных обращений. Например, в 1996 г. в Управлении по координации развития Севера профильного министерства были зарегистрированы 183 таких обращения. Большинство из них касалось решения конкретной финансовой проблемы, оказания финансовой помощи, в т.ч. выделения льготных беспроцентных долгосрочных кредитов отдельным хозяйствам и оленеводческим общинам (38 обращений). Среди других обращений актуальными были: вопрос обеспечения техникой (23 обращения); проблема стихийных бедствий – угона, травежа домашних оленей, сложных погодных условий, наводнений (19 обращений); проблема увеличения дотируемого объема, организации вывоза, реализации и сбыта сельскохозяйственной продукции (17 обращений); по конфликтным ситуациям, в т.ч. по недостаточному выделению средств на отстрел волков, оплате сданной через НКОХ «Сахабулт» пушнины,

разделу имущества, организации ревизии в хозяйствах (13 обращений) [10]. В целом, практика принятия решений имела частный характер, а в отношении наиболее общих для хозяйств проблем были приняты документы на уровне Правительства. Это, в основном, постановления и распоряжения, которые отправлялись в производство для исполнения и выделения средств, но показатель их реализации был разным в силу сложности всей финансовой ситуации того периода. Есть сведения, что были обсуждены, обговорены и разрешены конкретные письменные обращения в Управление по отстрелу хищников – волков, диких северных оленей; корализации оленей; доставке комбикормов; охране оленьих пастбищ. В то же время Управление отметило, что не все поступившие предложения, просьбы, заявки были достаточно проработаны и по этой причине не были разрешены. Также обращались отдельные представители трудящихся и ветеранов труда в сфере традиционных отраслей Севера с предложениями по совершенствованию механизма государственной поддержки. Управление в отчете указало, что поступившие предложения рассмотрены, изучены, обобщены и используются в практической работе, были приведены примеры [10].

И третий момент, на который хотелось бы обратить внимание, это - мнения тружеников традиционного хозяйства об аграрной реформе и значении традиционного хозяйственного уклада, продолжавших работать в аграрной сфере в рассматриваемый период [10]. В материалах историко-этнографической экспедиции в Среднеколымский улус (2004 г.), в самом близком по хронологии к этим годам, отражены мнения 15 респондентов (5 глав крестьянских хозяйств, 3 руководителя коллективных предприятий, 2 бригадира, 3 работника фермы, 2 владельца личного (подсобного) хозяйства). Возраст респондентов был с 25 до 70 лет и свыше, в том числе 8 мужчин, 7 женщин. Все респонденты состояли в браке (кроме одного), имели детей (от 1 до 7), внуков. Все опрошенные знакомы с сельским хозяйством с детства, их родители и они сами имели подсобное хозяйство на протяжении всей своей жизни. Кроме одного главы крестьянского хозяйства, ранее охотника, все опрошенные лица начинали работать в советский период - доярами, телятницами и др.

Об аграрной реформе 1990-х гг все опрошенные имели определенное мнение: руководители коллективных предприятий и главы крестьянских хозяйств больше склонялись к тому, что после проведения реформы в развитии сельского хозяйства спадов было

больше, чем подъемов, однако использование новых форм не отрицали. Речь преимущественно шла о неподготовленности людей к резким изменениям в принципах ведения хозяйства, об отсутствии механизмов перехода к рыночным отношениям на местах, квалифицированной подготовки кадров, психологической адаптации населения к преобразованиям [10].

Работники в коллективных сельскохозяйственных предприятиях считали, что реформа не привнесла принципиально нового, необходимого; они работают, как и прежде, а жизнь их, напротив, стала сложной, материально необеспеченной. Все опрошенные лица вспоминали период своей работы в совхозах как время стабильной заработной платы, доступности продовольственных и промышленных товаров по приемлемым ценам; работники сегодняшних коллективных предприятий говорили о том, что тогда лучше были и условия труда, и обеспеченность кормом. В то же время были респонденты, утверждающие о том, что единоличное хозяйство их устраивает более всего, так как в советский период развитие подсобного хозяйства ограничивалось: разрешалось иметь только одну дойную корову, а излишки сена могли забрать в пользу совхозов [10].

Занятие традиционным хозяйством, комплексный характер ведения хозяйства как в подсобных, крестьянских хозяйствах, так и в коллективных предприятиях воспринимается всеми как образ жизни, идущий со времен их предков. «...В ведении сельского хозяйства ничего не изменилось со времен наших предков, пока можем заготавливать сено, будем держать скот...» (владелица личного хозяйства).

Все респонденты говорили об осознанности выбора данного образа жизни со всеми его трудностями и радостями, и о том, что в сельское хозяйство идут дети тех, кто уже работает в этой сфере, и те, кто изнутри знают эту работу. «...После школы сразу пришел в производство. Сперва было хорошо, потом в конезаводе перестали платить зарплату, поэтому решил развивать свое хозяйство... Перспективы есть для тех, кто хочет работать и кому нравится работать в животноводстве. У меня родители работали в данной сфере, и мне тоже нравится заниматься традиционным для моих предков занятием» (глава крестьянского хозяйства). «Я работу свою люблю... Физически сложно, тяжело конечно. ...Подсобного хозяйства своего нет, только собираюсь. Выбрал эту работу, так как с детства

был приучен этому труду, помогал родителям» (кормозапарник на ферме). «...Для меня сейчас в сельском хозяйстве предприятие дает чувство социальной защищенности: возможность пользоваться техникой (трактором), оплата проезда, если по причине болезни куданибудь нужно выехать, позже обеспеченная пенсия. ...В производстве работают все дети тех, кто работал раньше здесь, знает все это изнутри, со стороны практически не приходят. ...Работа нравится, если бы не нравилась не работали бы...» (бригадир животноводческой фермы) [10].

«...И в целом после аграрной реформы спадов больше, чем подъемов. ...Для меня занятие традиционным хозяйством это уклад жизни, идущий от предков ... Конечно, в городе условий хороших больше, можно теоретически и уехать туда, где лучше, но человек рождается и растет с мыслью, что на родной земле можно жить и сделать что-нибудь полезное» (глава крестьянского хозяйства). Представители двух хозяйств –1 крестьянского, 1 подсобного – видели в официальном оформлении своего хозяйства, как крестьянского, способ создания рабочих мест, самозанятости. «Рабочих мест нет, так что поневоле приходится обеспечивать себя работой...» (жительница села) [10].

Один респондент принципиально против того, чтобы дети остались работать в сельском хозяйстве (хочет ориентировать на промышленные специальности), другие говорят, в первую очередь, о необходимости получения ребенком образования, осознанном выборе специальности, и если после этого он решит связать свою жизнь с традиционным хозяйством, вернуться в родные места, они не будут против. Некоторые родители хотели бы видеть в своем ребенке продолжателя их дела, но при условии формирования системы плановой государственной поддержки традиционного сельского хозяйства. К этому стремились руководители коллективных предприятий и главы самостоятельных крестьянских хозяйств [10].

Жизнь людей, связавших свою жизнь с традиционным хозяйством, очень сложна и тяжела, но в то же время, им очень близка, это – их образ жизни. Самое главное, несмотря на все трудности, у них есть желание работать, создавать, развивать свое хозяйство, вне зависимости от того, индивидуальное хозяйство или коллективное предприятие. Люди предпочитают работать в рамках той организационной формы, которая их устраивает по складу характера, мышления, по степени социально-психологической адаптированности [10].

Источники, литература

- 1. Ерохина Е.А. Этническое многообразие в социокультурной динамике России: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11. Новосибирск, 2015. 451 с.
- 2. Ищенко Н.С. Проблемы теоретического осмысления социокультурных трансформаций [Электронный ресурс] // Философско-культурологические исследования. Луганск, 2018. №4. Режим доступа: fki.lgaki.info/2018/10/01/проблемы-теоретическогоосмысления/ (Дата обращения: 25.04.2021).
- 3. Клоков К.Б. Для освоения Арктики нужен компромисс с интересами коренных народов // [Электронный ресурс] /- http://www.rian.ru/arctic_analytics/20100719/256230505.html (Дата обращения: 15.10.2018).
- 4. Ковлеков С.И. Сельское хозяйство Якутии (1971-1985 гг.). Якутск, 1993. 125 с.
- 5. Ковлеков С.И. Аграрная реформа в Республике Саха (Якутия) в 1991-1995 гг. //Суверенная Республика Саха (Якутия) (1991-1996 гг.): проблемы коренных преобразований. Якутск, 1999. С.76-110.
 - 6. Крупник И.И. Арктическая этноэкология. М., 1989. 272 с.
- 7. Мурашко О.А. Коренные народы Арктики и «народы Севера»: история, традиции, современные проблемы // Арктика: экология и экономика. 2001. N = 3. C. 90-105.
- 8. Поисеев И.И. Устойчивое развитие Севера. Новосибирск, 1999. 267 с.
- 9. Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Социокультурная трансформация: варианты интерпретации, диагностика опыта России //Идеи и идеалы. -2020. Том 12.—№1-2. С.405-421.

- 10. Санникова Я.М. Динамика развития традиционного хозяйства Севера Якутии в контексте аграрной политики 1990-х гг. / Этносоциологические исследования в Республике Саха (Якутия). Выпуск 1. Сборник научных статей. Якутск, 2015. С. 104-127.
- 11. Тарасов А.Н. Сущность концепта «социокультурная трансформация» //Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2011. № 7 (13). Ч. II. С. 211–213.
 - 12. Тихонов Н.Н. Северное село. Новосибирск, 1996. 380 с.
- 13. Томаска А.Г., Федотова Н.Д., Санникова Я.М., Винокурова Д.М. Республика Саха (Якутия): особенности территориальной и социальной мобильности. Коллективная монография. Якутск: Издво: ЦНТИ ИГИиПМНС СО РАН, 2018.—185 с. С.90-129.//[Электронный ресурс] / Электрон. дан. URL: // http://www.igi.ysn.ru/files/publicasii/Tomaska.pdf
- 14. Филиппова В.В. Коренные малочисленные народы Севера Якутии в меняющемся пространстве жизнедеятельности: вторая половина XX в. Новосибирск: Наука, 2007. 176 с.
- 15. Шмаков В.С. Факторы социокультурного развития сельских локальных сообществ //Гуманитарный научный вестник. 2020. N 10. С. 21 29.
- 16. Ямсков А.Н. Традиционное природопользование: проблемы определения и правового регулирования // Юридическая антропология. Закон и жизнь. М., 2000. С. 172-185.

© Я.М. Санникова, 2021

УДК 342.8

Смолина И.Г.

ГБНИУ РХ «Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории»

ПРАВОВОЙ СТАТУС ИЗБИРАТЕЛЬНЫХ КОМИССИЙ: (ПОНЯТИЯ И ЭЛЕМЕНТЫ)

Аннотация. В статье раскрывается правой статус избирательных комиссий, формирующийся в постсоветский период. Автор обращает внимание на категориальный аппарат: правовой статус, избирательная

комиссия, статус. Автор акцентирует внимание на функциональную основу избирательных комиссий, структуру. Приходит к выводу о структурированной системе понятий, расширенной структуре и высоком правом статусе избирательной системы.

Ключевые слова: правовой статус, избирательные комиссии, категориальный аппарат, функции, структура.

Smolina I.G.

Khakass Research Institute of Language, Literature and History

LEGAL STATUS OF ELECTION COMMISSIONS: (CONCEPTS AND ELEMENTS)

Abstract. The article reveals the current status of election commissions, which was formed in the post-Soviet period. The author draws attention to the categorical apparatus: legal status, election commission, status. The author focuses on the functional basis of election commissions and their structure. He comes to the conclusion about the structured system of concepts, the expanded structure and the high legal status of the electoral system.

Key words: legal status, election commissions, categorical apparatus, functions, structure.

Предлагаю рассмотреть конституционно-правовой статус избирательных комиссий. В первую очередь, обратившись к Федеральному закону «Об основных гарантиях избирательных прав и права на участие в референдуме граждан Российской Федерации» от 12.06.2002 N 67-ФЗ (далее — Закон) [1], где даны свойства конституционно-правового статуса присущие избирательным комиссиям как субъектам конституционно-правовых отношений.

В ст. 20 Закона имеется норма, которая называется «Система и статус избирательных комиссий, комиссий референдумов» [1]. Предлагаем рассмотреть несколько точек зрения. По мнению М.В. Баглай правовой статус избирательных комиссий характеризуется как «государственный или муниципальный орган с особым статусом» [8, с. 36]. А.Е. Постников при рассмотрении правового статуса Центральной избирательной комиссии и избирательных комиссий субъектов Российской Федерации отмечает, что они являются

особой разновидностью государственных органов, действующих на коллегиальной основе [15, с. 173].

Вместе в тем С.А. Авякьян отмечает, что как в практике, так и в науке возникают проблемы считать ли избирательные комиссии государственными или общественными органами, и явно законодатель указывает на государственный орган Центральную избирательную комиссию Российской Федерации и комиссии субъектов Российской Федерации, территориальные избирательные комиссии их статус определяет законы субъектов, чаще всего территориальные избирательные комиссии относятся к органам государственной власти субъектов. Комиссии муниципальных образований, чаще всего определяет законодатель как муниципальный орган, не входящий в структуру органов местного самоуправления. Все, что касается природы окружных и участковых избирательных комиссий, то можно констатировать, что в законодательстве нет четких положений, поэтому следует их считать общественными органами.

Также С.А. Авякьян указывает, что общественные начала свойственны всем уровням избирательных комиссий, ибо на это указывает публичный характер их деятельности и формирования [5, с. 327].

По мнению Т.Т. Алиева и И.М. Аничкина о статусе избирательных комиссий, рассуждение о том государственный или общественный орган некорректно, ибо «общественный орган» - расплывчатое понятие и весьма неопределенно [6, с. 61].

В подготовке, организации и проведении избирательных кампаний, в обеспечении качества избирательного процесса ведущее место принадлежит избирательным комиссиям. Последние, в соответствии с Законом, представляют собой коллегиальные органы, формируемые в порядке и сроки, которые установлены законом, организующие и обеспечивающие подготовку и проведение выборов.

Во-первых, избирательные комиссии объективно выражают, олицетворяют и практически осуществляют взаимосвязь между обществом и государственным аппаратом, между гражданами и лицами, претендующими на те или иные государственные и муниципальные должности. Это, с одной стороны, политизирует избирательные комиссии, члены и служащие которых подвергаются определенному политическому прессингу, а с другой—заставляет их быть нейтральными

в политике, воздерживаться от выражения собственных политических взглядов, дабы избежать обвинений в пристрастии к тем или иным политическим силам и профессиональной недобросовестности.

Во-вторых, деятельность членов избирательных комиссий имеет ярко выраженный публичный характер, открыта для граждан, различных политических и общественных структур, осуществляется с непосредственным участием последних [10, с. 149]. Поэтому от членов избирательных комиссий и их служащих требуется многогранная профессиональная подготовка, в частности, в области взаимодействия с общественностью. Данное обстоятельство говорит о том, сто избирательные комиссии нельзя иерархизировать по подобию других государственных или муниципальных органов. Члены избирательных комиссий должны иметь навыки общения с людьми, структурами гражданского общества, иначе трудно обеспечивать публичность и непредвзятость деятельности избирательных комиссий.

В-третьих, избирательные комиссии всех уровней выполняют в чем-то идентичные функции, и к ним предъявляются в целом тождественные требования по обеспечению справедливости (аутентичности и точности) выборов – волеизъявления избирателей. Но порядок формирования избирательных комиссий разный, как являются разными и источники финансирования их деятельности. В результате члены избирательных комиссий и их аппарат нередко находятся под сильным влиянием, что сказывается на реализации их предназначения. Здесь нет абсолютного решения, поскольку все возможные варианты отличаются односторонностью и будут подвергаться критике общественности. Выход видится в том, чтобы укрепить правовой статус персонала избирательных комиссий, сделать его общим для всех по смыслу и основным параметрам, которые могут быть выражены как федеральным законодательством, так и законодательством субъектов Российской Федерации, и нормативными правовыми актами муниципальных образований.

В стране создана система избирательных комиссий, комиссий референдума. Она включает в себя: Центральную избирательную комиссию Российской Федерации; избирательные комиссии субъектов Российской Федерации; избирательные комиссии муниципальных образований; окружные, территориальные (районные, городские) и участковые избирательные комиссии.

Возглавляет избирательную систему в России Центральная избирательная комиссия Российской Федерации.

Важной особенностью, характеризующей статус всех избирательных комиссий, является закрепленная в законодательстве норма [1], определяющая, что при подготовке и проведении выборов избирательные комиссии в пределах своей компетенции независимы от государственных органов и органов местного самоуправления. С одной стороны, это означает, что никакой орган или представляющее его должностное лицо не вправе давать указания избирательным комиссиям, навязывать им свою волю, брать на себя полностью или частично выполнение функций избирательных комиссий. С другой стороны, сами избирательные комиссии должны руководствоваться в своей деятельности исключительно требованиями законодательства.

Установленная законом независимость комиссий от государственных органов и органов местного самоуправления, однако, не только не исключает, но и предполагает взаимодействие избирательных комиссий с различными органами, особенно при решении вопросов материально-технического и организационного обеспечения избирательной кампании [11, с. 128].

Система, полномочия и порядок деятельности избирательных комиссий, в зависимости от уровня выборов, устанавливаются, помимо федеральных законов, также законами и иными нормативными правовыми актами законодательных (представительных) органов государственной власти субъектов Российской Федерации.

Система избирательных комиссий может претерпевать изменения в зависимости от того, какие конкретно федеральные государственные органы избираются или на каком уровне (региональном или местном) проводятся выборы.

Согласно законодательству, при проведении федеральных избирательных кампаний, кампаний референдумов Центральная избирательная комиссия Российской Федерации руководит работой нижестоящих комиссий [2].

В соответствии с указанными федеральными законами избирательные комиссии субъектов Российской Федерации при проведении выборов Президента Российской Федерации, депутатов Государственной Думы координируют деятельность избирательных комиссий на территории Российской Федерации; обеспечивают

взаимодействие Центральной избирательной комиссии Российской Федерации и органов государственной власти субъектов Федерации; осуществляют контроль за законностью проведения выборов на территории субъекта Российской Федерации; обеспечивают изготовление бюллетеней; рассматривают жалобы (заявления) на решения и действия (бездействие) нижестоящих избирательных комиссий и принимают по ним решения; распределяют между территориальными комиссиями денежные средства, выделенные на выборы; устанавливают итоги голосования на территории Российской Федерации, осуществляют иные полномочия [1].

Центральная избирательная комиссия Российской Федерации и избирательные комиссии субъектов Федерации, избирательные комиссии муниципальных образований, территориальные избирательные комиссии действуют на постоянной основе, остальные комиссии действуют на период выборов.

Среди функций избирательных комиссий можно выделить следующие:

- обеспечение избирательных прав граждан;
- проведение выборов в органы государственной власти и местного самоуправления, а также референдумов;
- участие в нормативном и практическом осуществлении и развитии избирательной системы;
- анализ и оценка состояния реального использования избирательных прав гражданами;
- взаимодействие со средствами массовой информации и выяснение общественного мнения по поводу избирательного процесса;
- сотрудничество с избирательными объединениями, париями, группами населения и их кандидатами;
- консультирование по вопросам избирательного права и иного законодательства;
- оказание организационно-методической помощи в целях исполнения избирательного законодательства;
- осуществление контроля за соблюдением материальных и процессуальных норм в избирательных кампаниях.

Разумеется, возможно наделение дополнительными (или иными) функциями государственного служащего избирательных комиссий, так как законодатель в Федеральном законе «О государственной

гражданской службе Российской Федерации» от 27.07.2004 N 79-ФЗ [3] не выделил специфику государственной службы в избирательной системе (процессе). А это выделение было бы. Как показывает опыт, весьма важно, для надлежащего ее осуществления [16, с. 32].

А.А. Макарцев пишет: «Важное значение для определения места избирательных комиссий в системе органов публичной власти имеют порядок их формирования и полномочия. Законодательное закрепление участие в процедуре формирования избирательных комиссий как органов публичной власти, так и общественных объединений закладывают двойственную природу этих органов. С одной стороны, в природе избирательных комиссий присутствует общественная составляющая (т.к. при формировании участвуют политические партии, иные общественные объединения), с другой стороны участие в процессе формирования органов государственной власти и органов местного самоуправления включает избирательные комиссии в систему органов публичной власти» [14, с. 52].

Е.И. Колюшин считает, что последовательно законодатель двигает статус избирательных комиссий по пути публичия – властных функций в сочетании с общественными [13, с. 197].

По мнению А.В. Иванченко. В то же время: «Если говорить о современном состоянии избирательных комиссий в Российской Федерации, то можно утверждать, что для комиссий нижнего уровня (участковых, территориальных) по-прежнему сохраняет актуальность их характеристика, как своеобразной формы самоорганизации избирателей. В то же время такие избирательные комиссии как ЦИК РФ и избирательные комиссии субъектов Российской Федерации, в связи с их изменившимся правовым статусом, уже не могут рассматриваться в качестве непосредственной формы самоорганизации избирателей» [10, с. 50].

«Избирательная комиссия есть организатор выборов, но вовсе не «хозяин» электоральной демократии» - пишет Б.С. Эбзеев [17, с. 112].

А.Ю. Бузин, исследуя правовую природу статуса избирательных комиссий приходит к выводу, что всем избирательным комиссиям свойственны признаки государственных или муниципальных органов, вместе с тем все они обладают нехарактерным для других государственных органов специфик [9, с. 49].

Государственно-правовой статус Центральной избирательной

комиссии Российской Федерации и избирательных комиссий субъектов Российской Федерации состоит в том, что:

- избирательные комиссии работают на постоянной основе;
- избирательные комиссии финансируются за счет бюджета (федерального и субъектов Российской Федерации), они самостоятельно распределяют выделенные из федерального бюджета и субъектов Российской Федерации средства на финансовое обеспечение подготовки и проведение выборов;
- они имеют собственную компетенцию, установленную федеральным законодательством и законодательством субъектов Российской Федерации;

-избирательные комиссии формируются органами государственной власти на основе предложений политических партий, общественных объединений, выборных органов местного самоуправления, избирательной комиссии субъекта Российской Федерации;

-избирательные комиссии наделены контрольными полномочиями, в частности, осуществляют контроль за соблюдением прав граждан;

- акты избирательных комиссий, принятые в пределах их компетенции, обязательны для исполнительных органов государственной власти, органов местного самоуправления, политических партий, общественных объединений, учреждений, организаций и должностных лиц, избирателей, а также для нижестоящих комиссий.

Согласно Закону срок полномочий Центральной избирательной комиссии Российской Федерации — 4 года [1]. Согласно федеральным законам о выборах Президента и депутатов Государственной Думы Российской Федерации, указанный срок нашел свое отражение в законах субъектов Российской Федерации для избирательных комиссий. В частности, в законе Республики Хакасия «Об избирательной комиссии Республики Хакасия» [4].

Окружные избирательные комиссии действуют, как правило, не на постоянной основе, а срок полномочий участковых избирательных комиссий ограничен временными рамками избирательной кампании и истекает после официального опубликования общих итогов выборов. На этой основе достигается необходимая степень координации и организационной стройности в деятельности Центральной избирательной комиссии Российской Федерации и избирательных

комиссий субъектов Российской Федерации, создаются дополнительные условия для улучшения взаимодействия избирательных комиссий с региональными представительными (законодательными) т исполнительными органами государственной власти [12, с. 12].

Важно и то, что все избирательные комиссии функционируют коллегиально, гласно, с привлечением широкой общественности.

Во-первых, поскольку деятельность избирательных комиссий связана с практической реализацией большого комплекса вопросов, направленных на обеспечение избирательных прав и права граждан на участие в референдуме, посредствам которых и осуществляются институты демократического правового государства с республиканской формой правления, поскольку в этой деятельности проявляются и все элементы правовой культуры:

- а) правовые знания, убеждения, идеалы, на основе которых только и могут мыслить и поступать члены избирательных комиссий всех уровней;
- б) правовое поведение и деятельность специалистов избирательных комиссий, вызывающие понимание и уважение субъектов избирательного процесса, их доверие к решениям и действиям избирательных комиссий;
- в) правовые институты, которые, с одной стороны, используются в деятельности избирательных комиссий, а с другой создаются ими самими (решения и иные акты комиссий, принятые в пределах их компетенции, обязательны для большого числа субъектов избирательного процесса).

В данном аспекте само понятие «обеспечение» избирательных прав и права граждан на референдум порождает многообразные правовые следствия и правоотношения. И от того, как «обеспечение» реализуется избирательными комиссиями, во многом зависят ход и результаты избирательного процесса. Те только конкретного, но и последующих, ибо выборы и референдумы — это постоянно действующие институты правового государства.

Во-вторых, избирательные комиссии обладают обширной и уникальной (в том отношении, что она принадлежит исключительно им) компетенцией, реализация которой имеет не только сугубо функциональный, но и широко общественный, публичный характер, задевает интересы и цели множества субъектов государственной и

общественной жизни. Эта компетенция выражена для Центральной избирательной комиссии Российской Федерации, для избирательной комиссии субъекта Российской Федерации, для избирательных комиссий муниципальных образований, для окружных, территориальных и участковых избирательных комиссий в Законе [1].

Таким образом, категориальный аппарат в рамках рассматриваемой проблематики представляет собой четкую структурированную систему. Структура избирательных комиссий является расширенной шестиступенчатой. Статус избирательных комиссий можно оценить, как достаточно высокий в связи с тем, что избирательные комиссии всех видов относятся к органам публичной власти с особым статусом, которым реализуется принцип народовластия в целях определения волеизъявления избирателей в ходе выборов и референдумов. Особенность правового статуса избирательных комиссий проявляется в особом порядке формирования при участии государственных органов и общественных институтов, гражданского общества.

Источники, литература

- 1. Об основных гарантиях избирательных прав и права на участие в референдуме граждан Российской Федерации// Федеральный закон от 12 июня 2002 № 67-ФЗ//Консультант плюс. Справочная правовая система. // [Электронный ресурс] / Электрон. дан.URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_37119/ (дата обращения: 01.04.2021).
- 2. О выборах Президента Российской Федерации // Федеральный закон от 10 января2003 № 67-ФЗ//Консультант плюс. Справочная правовая система. // [Электронный ресурс] / Электрон. дан.URL: // http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_40445/ (дата обращения: 01.04.2021.)
- 3. О государственной гражданской службе Российской Федерации // Федеральный закон от 27 июля 2004 № 79-ФЗ//Консультант плюс. Справочная правовая система. // [Электронный ресурс] / Электрон. дан. URL: // http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_48601/ (дата обращения: 01.04.2021).
- 4. Об избирательной комиссии Республики Хакасия // Закон Республики Хакасия от 25 мая 1991 № 61-3РХ // электронный фонд правовых и нормативно-технических документов // [Электронный ресурс]/-Электрон.дан.URL://https://docs.cntd.ru/document/804957629/ (дата обращения: 01.04.2021).

- 5. Авакьян, С.А. Конституционный лексикон. Государственноправовой терминологический словарь/ С.А. Авякьян. М.: Юстицинформ, 2015.-656 с.
- 6. Алиев Т.Т., Аничкин И.М. Правовой статус избирательных комиссий в Российской Федерации // Современное право. М.: Новый Индекс, 2012. N

 othermode 5.
- 7. Атаманчук Г.В. О профессиональной подготовке организаторов выборов // Вест. ЦИК РФ. -1998. -№ 10.
- 8. Баглай М. В. Конституционное право Российской Федерации: учебник для юридических вузов и факультетов/ М.В. Баглай. М.: Издательская группа ИНФРА, 1998. 739 с.
- 9. Бузин А.Ю. Проблемы правового статуса избирательных комиссий в Российской Федерации // Актуальные проблемы юридической науки нового века. Материалы конференции молодых ученых и аспирантов. М.: Изд-во РУДН, 2001. С. 49-51.
- 10. Иванченко, А.В. Избирательные комиссии в Российской Федерации: история, теория, практика/ А.В. Иванченко. М.: Весь Мир, 1996. 304 с.
- 11. Игнатенко, В.В. Участковая избирательная комиссия: правовой статус, порядок формирования и компетенции. Учебное пособие / Игнатенко В.В. М.: РЦОИТ, 2003.
- 12. Князев, С.Д., Кораблин В.Е., Ковалева Н.В. Окружная избирательная комиссия: статус, порядок формирования и компетенция/С.Д. Князев. М: РЦОИТ, 2003. 168 с.
- 13. Колюшин Е.И. Конституционное право России: курс лекций/ Е.И. Колюшин. М.: ИНФРА-М, 2015. 415 с.
- 14. Макарцев, А.А. Организационно-правовой режим избирательных комиссий в Российской Федерации: проблемы реализации правового статуса// Вестник Томского государственного университета. Сер.: Право/ А.А. Макарцев -2014. № 3 (13). С. 51-56.
- 15. Постников, А.Е. Избирательное право России: научное и учебное издание/ А.Е. Постников. М.: Норма: Инфра-М, 1996. 209 с.
- 16. Смолина, И.Г. Правовая культура избирательного процесса в Российской Федерации / И.Г. Смолина. Новосибирск: Наука, 2007. 128 с.
- 17. Эбзеев, Б.С. Конституция, власть и свобода в России: опыт синтетического исследования/ Б.С. Эбзеев. М.: Проект, 2014. 336 с. © И.Г. Смолина, 2021

УДК 94(47)

Торушев Э.Г. БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»

ОРГАНИЗАЦИОННО-ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ ГОСУДАРСТВА ПО УКРЕПЛЕНИЮ КОЛХОЗОВ И СОВХОЗОВ ГОРНОГО АЛТАЯ (КОНЕЦ 1920-X – 1941 ГГ.)

Аннотация. К началу 40-х гг. XX в. вся производственная деятельность сельского хозяйства Горного Алтая сосредотачивается в социалистическом секторе. Партийными и советскими органами была проведена большая работа по организационному и хозяйственному укреплению колхозов и совхозов.

Ключевые слова: Горный Алтай, колхозы, совхозы, крестьяне, коллективизация.

Torushev E.G.

Budgetary Scientific Institution of the Republic of Altai « S. S. Surazakov Scientific-Research Institute of Altaistics»

ORGANIZATIONAL AND ECONOMIC MEASURES OF THE STATE TO STRENGTHEN THE COLLECTIVE AND STATE FARMS OF THE ALTAI MOUNTAINS (конец 1920-х – 1941 гг.)

Abstract. By the early 40s of the XX century, all production activities of agriculture in the Altai Mountains are concentrated in the socialist sector. The party and Soviet bodies carried out a great deal of work on the organizational and economic strengthening of collective farms and state farms.

Key words: Altai mountains, collective farms, state farms, peasants, collectivization.

Коллективизация в национальных районах Горного Алтая осуществлялась в условиях особого внимания к ним со стороны советского государства. В рассматриваемый период в Ойротской автономной области (с 1922 — Ойротская автономная область, с 1948 по 1990 гг. — Горно-Алтайская автономная область в составе Алтайского края, с 1991 г. — Республика Алтай) устанавливается новая система организации производства и стимулирования труда сельских жителей.

По мере осуществления индустриализации страны увеличивались масштабы поставок новейшей техники в села региона.

Вопросы развития сельского хозяйства Горного Алтая в 1920-1930-е гг. достаточно подробно рассмотрена в отечественной историографии [8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 12, 13]. В работах указанных авторов, на основе широкого круга архивного материала приводятся детальные факты, которые позволяют глубже изучить процесс переустройства сельского хозяйства региона в рассматриваемый период.

Цель данной работы заключается в попытке на основе ранее не использованного архивного материала фондов Ойротского обкома ВКП(б) и отдела статистики ойротского облисполкома расширить картину мероприятий государства по организационно-хозяйственному укреплению колхозов и совхозов Ойротской автономной области за двадцатилетний период с 1930 по 1941 гг.

К началу 1930-х гг. в Ойротии социалистический сектор занял ведущее место в сельском хозяйстве. Например, к 10 июня 1930 г. в колхозах состояло — 22,2% крестьянских хозяйств региона [15, с. 100]. В Ойротии коллективизация коренного населения отставал от общих темпов. К концу 1930 г. в колхозах Горного Алтая состояло 20% русского населения и 14% алтайского [ГАРА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 611. Л. 2; ГАРА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 581. Л. 8].

Значимую роль в закреплении успехов в колхозном движении сыграли экономические меры, изложенные в постановлении ЦК ВКП (б) от 2 апреля 1930 г. «О льготах для колхозников». В соответствии с постановлением скот, птица, находящиеся как в коллективном, так и в индивидуальном пользовании, освобождались от налогов на два года. Наполовину сокращалась сумма налога на обобществленные огороды. Покрывалась вся просроченная задолженность по кредитам, снималась задолженность по землеустройству, а также все штрафы и судебные взыскания, наложенные до 1 апреля 1930 г. [15, с. 92]

В 1930 г. государство увеличило завоз сельскохозяйственных орудий и машин для улучшения условий социалистического преобразования сельского хозяйства области. В рассматриваемый период в Горный Алтай было ввезено: 868 конных плугов, 949 борон, 34 молотилок и т.д. Благодаря этим мерам, была успешно проведена посевная кампания. Увеличилась по сравнению с 1929 г. и финансовая помощь государства, особенно животноводству. Об увеличении

суммы кредита и характере его распределения по отраслям колхозного производства можно судить по следующим данным. На развитие полеводства в Горном Алтае в 1929 г. государством было направлено 75 тыс. руб. а в животноводство — 98,4 тыс. руб. в 1930 г., соответственно — 32,2 тыс. и 307,5 тыс. руб. [15, с. 100].

Весной 1931 г. в колхозах Ойротии успешно прошла посевная кампания. По сравнению с прошедшим 1930 г. поля колхозов увечились с 12600 до 29447 га, что составляло 54,2% всей посевной площади области. Для успешного осуществления посевной кампании к весне 1931 г. в коллективные хозяйства области было завезено 677 плугов, 30 сеялок, 274 сенокосилки, 119 конных граблей, 21 молотилка и 46 жнеексамосбросок. В 1931 г. в хозяйствах области работало 7 тракторов. На долю колхозов и колхозников приходилось более половины поголовья скота области [8, с. 165; 12, с. 118].

На дальнейшее развитие общественного животноводства определенную роль сыграло решение ЦК ВКП (б) и СНК СССР от 30 июля 1931 г. «О развертывании социалистического животноводства». В постановлении говорилось о создании колхозных товарных ферм. В Горном Алтае начали организовывать молочнотоварные фермы (МТФ). Первые попытки создания МТФ в области были в 1930 г., но не имели успеха. К концу 1931 г. в Ойротии насчитывалось 137 МТФ, в которых сосредоточено 73,9 тыс. голов скота. А в 1932 г. уже было организовано 147 молочнотоварных, 59 овцетоварных и 8 конетоварных ферм. В них сосредоточилось 34400 голов КРС, более 72 тыс. овец и 2110 лошадей. На колхозных фермах скот закреплялся за определенными работниками, что повышало их ответственность за уход и сохранность животных [15, с. 121].

В 1932 г. в Ойротии работало 315 колхозов. В них состояло 13168 крестьянских хозяйств или 49,5 % от их общего числа. Также имелись 7 животноводческих совхозов. Первые совхозы в области были созданы в 1930 г. [13, с. 216-217; 15, с. 148].

В создании предпосылок для перехода кочевников на оседлость большую роль сыграли машинно-сенокосные станции (МСС). Первые 5 МСС в Горном Алтае были организованы летом 1931 г. в Усть-Канском, Онгудайском, Шебалинском, Майминском и Успенском аймаках. Они сделали первый шаг в укреплении кормовой базы общественного животноводства. Вместо примитивных орудий при заготовке кормов

бывшие кочевники стали пользоваться сеноуборочными машинами. Благодаря мероприятиям МСС, проведенным по очистке полей, увеличению травосеяния, сенокосные площади алтайских полей возросли с 7198 га в 1931 г. до 12725 га в 1932 г. В этом году было заложено более 5 тыс. тонн силоса.

В 1932 г. в области работало уже 9 МСС, у которых имелось 2 трактора, 683 косилки, 216 конных граблей, 8 сложных молотилок. Они обслуживали 220 колхозов, которые заготовили около 62 тыс. тонн сена. По существу, это явилось началом технической реконструкции сельского хозяйства области [15, с. 119, 120; 8, с. 186].

В 1932 г. в сельском хозяйстве области было 352 сеялок, 243 молотилок, 1569 сенокосилок, работали и тракторы — предвестники технической реконструкции на новой основе. В 1932 г. образовался первый МТС в Онгудайском аймаке [12, с. 119;15, с. 182].

С каждым годом в области увеличивались кредиты для совхозов и снабжение машинами. В результате чего укреплялась их материально-производственная база. В Ойротии совхозам удалось добиться значительного роста поголовья скота и увеличения посевных площадей. К концу первой пятилетки численность КРС в совхозах области возросла с 584 до 14,8 тыс. голов, лошадей — с 263 до 3,3 тыс. голов. Посевная площадь за это время увеличилась с 230 до 4,2 тыс. га. [15, с. 125].

За четыре года (1930–1933 гг.) в сельское хозяйство Горного Алтая Советским государством было вложено 11 млн. 490 тыс. руб, из них половина на развитие животноводства. Было построено 38 маслозаводов, 234 теплых и 180 утепленных дворов, 112 телятников и 59 кошар [8, с. 168].

Материальная и финансовая поддержка советского государства колхозам и совхозам способствовала тому, что к концу первой пятилетки ведущее место в сельскохозяйственном производстве Горного Алтая занял социалистический сектор. Нарастали объемы работ по переводу на оседлость полукочевого населения.

В январе 1933 г. состоялся Объединенный Пленум ЦК и ЦКК ВКП (б), который обозначил дальнейшие задачи в сфере сельского хозяйства. Если в первую пятилетку основные усилия направлялись на строительство новых колхозов и совхозов, то вторая становилась пятилеткой организационного укрепления вновь созданных хозяйств

социалистического сектора. Для укрепления влияния партии в колхозах было принято решение об организации во всех МТС и совхозах чрезвычайных органов – политических отделов.

В Горном Алтае было организованно четыре политотдела в животноводческих совхозах и один в Онгудайском МТС. Прибывающие в совхозы начальники политотделов, персонально отбирались и утверждались Центральным Комитетом партии. Политотделы оказывали помощь аймачным партийным организациям в перестройке партийных и комсомольских ячеек по производственному принципу [15, с. 155–156].

Для улучшения организации труда и дисциплины в коллективных хозяйствах стали создаваться бригады с постоянным составом колхозников. За бригадами закреплялись скот, земля, машины и инвентарь. Если в начале 1933 г. постоянных бригад насчитывались единицы, то на 1 декабря 1933 г. количество их возросло до 856, в том числе было 305 животноводческих бригад. Из всех колхозов области подавляющее большинство — 283 участвовали в соревнованиях. Из 553 полеводческих и строительных бригад соревновались между собой 372, из 305 животноводческих бригад — 229. В этих бригадах насчитывалось 2,6 тыс. ударников колхозного производства [15, с. 174—175].

В 1934 г. колхозные товарные фермы стали основной базой подъема животноводства, к декабрю имелось 186 молочнотоварных, 93 овцеводческих фермы, появились первые свиноводческие фермы. С организацией колхозно-товарных ферм создавались благоприятные условия для широкой поставки племенного дела в регионе [15, с. 193].

В 1936 г. в Советах стали преобладать колхозники-депутаты, стахановцы и ударники. Всего в данный период в Советах области работало 706 депутатских групп, в которых было 867 членов Советов и 2165 человек из актива Советов [13, с. 237–238].

Руководствуясь принятым в июле 1939 г. постановлением СНК СССР и ЦК ВКП (б) «О мероприятиях по развитию общественного животноводства в колхозах», в Ойротской области были проведены работы по организации новых колхозно-товарных ферм. Если в 1939 г. было 240 ферм, то в 1940 г. стало уже 314 МТФ, 228 ОТФ, 155 СТФ (свиноводческих товарных ферм). Среди этих колхознотоварных ферм также были развернуты различные социалистические движения. Так, в книгу почета ВСХВ в 1939 г. за высокие показатели

были занесены конетоварные фермы колхоза «10 лет Ойротии» Кош-Агачского района. Передовиком производства была ОТФ колхоза имени Ленина Онгудайского района, получившие по ферме 117 козлят на 100 козоматок и т.д. [8, с. 197;13, с. 278]. Некоторые передовики сельскохозяйственного производства имели очень высокие достижения. Так чабан Теньгинского овцесовхоза Т. Марчина за 1940 г. со 100 маток получила 127 ягнят, сумев их сохранить. В суровом Кош-Агачском районе чабан, Ч. Кошконбаев в течение 1939–1940 гг. сохранил все поголовье отару 600 высокопородных голов овец. В 1940 г. на ВСХВ область была представлена 36 колхозами, 48 фермами, 335 передовиками производства [9, с.192].

В рассматриваемый период в области развивались и другие отрасли сельского хозяйства. К 1940 г. в регионе имелось 280 птицеводческих ферм, 29 ферм по выращиванию черно-серебристых лисиц и 19 по выращиванию уссурийских енотов [13, с. 280].

Советское государство уделяло хозяйствам социалистического сектора повышенное внимание. Колхозам и совхозам Ойротии предоставлялись безвозмездные ссуды на приобретение племенного скота, сортовых семян и сельхозмашин. За 1930-1933 гг. в сельское хозяйство Горного Алтая было вложено 11,5 млн. руб., из них половина на развитие животноводства [15, с. 175].

Успехи индустриализации страны позволили в более широких масштабах начать работы по техническому перевооружению колхозов и совхозов. Если в 1932 г. социалистические хозяйства имели 7 тракторов, то весной 1933 г. на полях работало уже 40 тракторов, 6960 плугов, 355 сеялок.

Применение коллективными хозяйствами тракторов и другой сельскохозяйственной техники позволило расширить посевную площадь, в основном за счет целинных земель. Всего на колхозы и совхозы в 1933 г. приходилось 67,5 тыс. га посева, из них 10,4 тыс. га. целины было распахано национальными колхозами [15, с. 174].

Созданная 1932 г. первая в области Онгудайская МТС из-за слабой технической оснащенности и нехватки квалифицированных кадров плохо подготовилась к весенним полевым работам 1933 г. В результате план паровой вспашки выполнен всего на 76%, а по подъему зяби на 16% и с низким качеством выполненной работы. Летом 1933 г. МТС получает 13 тракторов, также начинается работа политотдела по повышению производительности труда.

Принятые меры на должном уровне подготовили МТС к весенним полевым работам 1934 г. Для работы на полях обслуживаемых колхозов МТС подготовил 52 трактора. С 19 коллективными хозяйствами были заключены договоры, в которых четко определялись виды и объемы работы для МТС в каждом колхозе. В результате хозяйства, обслуживаемые МТС, выполнили план весенне-полевых работ на 106%. В 1935 г. МТС была переведена в с. Майма Ойрот-Туринского аймака [15, с. 182–185].

Государством оказывалась серьезная материальная поддержка совхозам Ойротии. В 1933 г. на их полях появились конные машины: косилки, жатки, молотилки, затем — трактора, автомашины, зерновые комбайны и т.д. [15, с. 188].

В 1934 г. почти во всех колхозах начался прирост скота за счет внутреннего воспроизводства. Также были проведены работы по улучшению породы скота, в колхозах и совхозах имелось 300 симменталов мясомолочного направления, 1150 тонкошерстных мериносных овец, 28 чистокровных английских жеребцов. По овцам собственного производства имелось 30 тыс. голов метисового молодняка и 1 тыс. голов КРС. Всего за период с 1930 по1934 г. в животноводство области было вложено 5756500 руб. [15, с. 179–180;14, с. 246]

К 1935 г. животноводческие совхозы области превратились в мощные сельскохозяйственные объединения социалистического сектора, оснащенные разнообразной техникой. Если в коллективных хозяйствах области находилось около 70 тракторов, несколько комбайнов, 30 автомашин, то совхозам принадлежало из общего числа 55 трактора и 19 грузовых автомобилей. Не имели тракторов только мараловодческие совхозы. Увеличение техники положительно сказалось на производственной деятельности совхозов. Росли посевные площади, больше стали выращивать корма для животных, в результате снизился падеж скота от бескормицы. Так падеж МРС в совхозах сократился с 24% в 1934 г. до 6,7% в 1935 г. К концу второй и началу третьей пятилетки (1938 г.) в совхозах области было скота: КРС – 6936, МРС – 14880, лошадей – 4651, маралов – 4206, свиней – 427 [15, с. 188; ГАРА. Ф. 1. Оп.1. Д. 1003. Л. 13].

Государство, увеличивая земельные наделы коллективных хозяйств, соответственно повышало и техническое оснащение колхозов и совхозов. В 1936 г. на полях области работало уже 100

тракторов, 7 комбайнов, 26 сноповязок, 290 жаток, 987 сенокосилок. МТС Майминском аймаке имел 32 трактора, обслуживал 14 колхозов [15, с. 226]. За 1937 г. эта МТС обработала 8461 га. полей колхозов, что составляло 16,2% всех площадей колхозов области [ГАРА. Р. 61. Оп. 16. Д. 57. Л. 1.].

Благодаря принятым мерам, возросла продуктивность общественного животноводства. Если в 1934 г. колхозы Горного Алтая после выполнения госпоставок продавали государству 334 ц. мяса, то в 1936 г. 5284 ц. Объемы продажи колхозами молока государству возросли с 102 тыс. ц. в 1932 г. до 189 тыс. ц. в 1937 г., что позволило увеличить выработку масла в 1937 г. до 7 тыс. ц. сыра — более 3 тыс. ц. Соответственно повысился средний денежный доход на один колхоз, который к 1937 г. увеличился по сравнению с предыдущим годом с 27 тыс. до 42,6 тыс. руб., а на один двор — с 489 до 792 руб. [1, с. 250;15. с. 226–228; 8, с. 174].

В области в первый год третьей пятилетки были созданы Онгудайская и Усть-Коксинская МТС с необходимым количеством тракторов, комбайнов, инвентарем. Новая техника поступила в совхозы и на Ойрот-Туринскую МТС. Колхозы получили сельскохозяйственных машин более чем на 3,5 млн руб. Расширение со стороны государства технической и материальной помощи позволило коллективным хозяйствам области умножить свои посевные площади. В 1938 г. в Горном Алтае было посеяно вместе с озимыми и травами 58 тыс. га., в том числе яровых более 49 тыс. Средняя посевная площадь одного колхоза составляла 156 га. при урожае зерновых 7 ц. с одного га. В колхозах Онгудайского района получили по 11 ц. урожая зерновых За получение такого урожая старший агроном аймачного земельного отдела С.П. Фирсов был утвержден участником Всесоюзной сельскохозяйственной выставке (ВСХВ) и занесен в Книгу почета ВСХВ [13, с. 265–266].

В 1940 г. вся посевная площадь области составляла 69,9 тыс. га, из них под зерновые было засеяно 60 тыс. га. Посевная площадь по сравнению с 1938 г. увеличился на 11,9 тыс. га. Колхозы и совхозы выполнили план посева на 107,8%. По области прирост валового сбора зерна в 1940 г. к 1939 г. составил 13,6% (средний урожай по области 8,22 ц. с га.). Все это позволило колхозам выполнить обязательные поставки, продали государству свыше 31 тыс. ц. зерна, обеспечив себя

семенами на посев 1941 г. и значительно больше выделив зерна на фураж.

Укреплялась и техническая база социалистического сектора сельского хозяйства. В 1940 г. в трех МТС было 200 тракторов, 34 комбайна и много различного сельхозинвентаря [13, с. 274–275;8, с. 1991.

В 1941 г. в Ойротии функционировало 283 колхозах Горного Алтая с 17171 дворами крестьян. Так же к этому году в регионе функционировало 11 совхозов, из них 10 животноводческих, и работало 3 МТС. В 1941 г в социалистическом секторе сельского хозяйство региона трудилось — 96,4% крестьянских дворов Ойротии [ГАРА. Ф. П-1. Оп.2. Д. 17. Л. 5]. Вся производственная деятельность аграрного сектора области была сосредоточена в коллективных хозяйствах.

В рассматриваемый период повысился уровень материальнотехнической базы коллективных хозяйств, что позволило им в 1941 г. успешно провести весенне-полевую кампанию. План посева яровых выполнен на 109,7%. Усилилась роль МТС в колхозном производстве. Почти половина посевов яровых была произведена тракторами. Всего за 1941 г. в области было посеяно 50795 га. пашни. К этому моменту в регионе имелось 2700 га. орошаемых земель из них: орошаемых естественных сенокосов — 745 га., многолетних трав 285 га. [8, с. 200;13, с. 380, 275].

В рассматриваемый период колхозы области обрабатывали 92 тыс. га пашни, имели 190 тыс. га. лугов и 1 млн. 3 тыс. га пастбищ, что существенно укрепило эти хозяйства [8, с. 203].

В регионе одной из важнейших проблем в организационно-хозяйственном укреплении колхозов и совхозов оставалась проблема обеспечения кадрами. Особенно остро ощущался недостаток в зоотехниках, ветеринарах, агрономах и экономистах. Численность специалистов указанных профессий возрастала, тем не менее, сохранялась их нехватка. К концу 1933 г. в хозяйствах области работали 33 зоотехника, 35 агрономов и 40 ветработников. Но на каждого специалиста приходилось по 11 – 12 колхозов [13, с. 229].

В коллективных хозяйствах не хватало трактористов, бригадиров, счетоводов и др. Учитывая создавшуюся обстановку, советские органы при совхозах, в аймачных центрах открывали различные краткосрочные курсы, семинары, агротехнические кружки, в которых изучали основы

агрономии, ветеринарии и зоотехнии. В 1933 г. начали работу постоянно действующие межрайонные курсы — в Онгудайском, Шебалинском, Майминском и Усть-Коксинском аймаках. На курсах обучалось свыше 1800 человек будущих заведующих животноводческих ферм, бригадиров, старших чабанов. Готовили здесь и доярок, телятниц, кузнецов, счетоводов и т.д. В результате предпринятых мер к концу 1933 г. удалось подготовить почти 2200 специалистов сельскохозяйственного производства. Но уровень подготовки в этих курсах оставался низким, и они не могли удовлетворить растущие нужды общественного производства [15, с. 189–190;13, с. 227–228].

Для удовлетворения возросших требований, предъявляемым колхозным производством, обком партии 27 января 1934 г. принял решение о реорганизации областных курсов в стационарную колхозноживотноводческую школу с двумя отделениями. На двухгодичном отделении готовили руководителей колхозов, животноводческих и полеводческих бригад, обучали счетоводов. Второе отделение являлось пятимесячными курсами, на которых повышали квалификацию кадры массовых профессий [15, с. 190–191].

Одновременно увеличивалось число обучающихся в вузах и среднеспециальных заведениях за пределами Горного Алтая. В 1935 г. в вузах страны училось 109 студентов, из них 78 алтайцев. В общей сложности в высших, средне специальных заведениях, на различных курсах в области и за ее пределами обучалось 2147 человек, в том числе лиц коренной национальности — 1212 человек. Это позволило к концу второй пятилетки значительно пополнить коллективные хозяйства Ойротии специалистами [15, с. 191].

Успех коллективных хозяйств во многом зависел от уровня их руководства. В мае 1935 г. в областном центре были открыты краткосрочные курсы председателей колхозов и счетоводов. На курсах обучалось 60 человек, в том числе 25 председателей и 7 счетоводов из национальных колхозов. За 1934—1935 гг. подготовлено 4743 работников массовых профессий. В 1937 г. через различные курсовые мероприятия подготовлено 1236 человек [15, с. 204].

В сентябре 1939 г. на базе Онгудайской межрайонной и областной колхозных школ начал работу учебный комбинат по подготовке колхозных кадров массовой квалификации. В 1939—1940 гг. было подготовлено и обучено на курсах 60 председателей колхозов, 26

заместителей председателей, 182 бригадира ферм, 105 доярок и пастухов [12, с. 176].

Кадровый вопрос оставался одним из важнейших проблем в организационно-хозяйственном укреплении колхозов и совхозов Горного Алтая. Партийными и советскими органами велась работа по организации специальных курсов, учебных комбинатов для подготовки квалифицированных специалистов. Значительная часть будущих специалистов получала образование в вузах и техникумах страны. В результате сельское хозяйство пополнялось квалифицированными кадрами, рос их профессиональный уровень.

Таким образом, к началу 40-х гг. XX в. аграрный сектор Горного Алтая претерпел кардинальные изменения. Вся производственная деятельность сельского хозяйства области была сосредоточена в коллективных хозяйствах. Партийными и советскими органами была проведена большая работа по организационному и хозяйственному укреплению колхозов и совхозов, что повысило производительность хозяйств.

Источники, литература

- 1. Государственный архив Республики Алтай (ГАРА). Ф. П-1. Оп. 1. Д. 581. Л. 8
 - 2. ГАРА Ф. П-1. Оп. 1. Д. 611. Л. 2.
 - 3. ГАРА Ф. П-1. Оп. 1. Д. 1003. Л. 13.
 - 4. ГАРА Ф. П-1. Оп. 1. Д. 141. Л. 90
 - 5. ГАРА Ф. П-1. Оп. 2. Д. 17. Л. 5.
 - 6. ГАРА Ф. Р. 61. Оп. 16. Д. 57. Л. 1.
- 7. Горный Алтай: история социального развития первой половины XX века /Отв. ред. О.А. Гончарова. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2007. 346 с.
- 8. Демидов В.А. К социализму, минуя капитализм. Новосибирск: Наука, 1970. 224 с.
- 9. История Горного Алтая. В трех томах. Том второй. 1990—1945 гг. /Под ред. Н.М. Екеевой, Н.Ф. Иванцовой. Бийск, 2000. 223с.
- 10. Каташев М.С. Развитие сельскохозяйственной производственной кооперации в среде кочевников Горного Алтая в 1920-е гг. //Современная наука: актуальные проблемы теории и практики». Серия «Гуманитарные науки». С.14-18.

- 11. Кочевники Горного Алтая в условиях социальных и экономических преобразований в России (вторая половина XVIII середина XX вв. / отв. ред. Н. В. Екеев; БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова». Горно-Алтайск, 2020. 472 с.
- 12. Очерки истории Горно-Алтайской областной организации КПСС / Гл. ред. Н.С. Лазебный. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1971. 394 с.
- 13. Очерки по истории Горно-Алтайской автономной области / Л.П. Потапов. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1973. 540 с.
- 14. Чедурова Е.М. Кооперация Западной Сибири и ее роль в развитии аграрных технологий (1906 1971 гг.). Бийск: Изд-во БГПУ, 2003.-150 с
- 15. Эдоков И.П. Коллективизация в Горном Алтае. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1987. 244 с.

© Э.Г. Торушев, 2021

УДК 314.6

Трошкина И.Н. ГБНИУ РХ «Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории»

МАТЕРИАЛЬНОЕ БЛАГОСОСТОЯНИЕ СЕМЬИ РЕСПУБЛИКИ ХАКАСИЯ: СТАТИСТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Аннотация. В статье анализируется статистические данные уровня дохода и расхода семей Хакасии в постсоветский период. Акцентируется внимание на экономическом поведении семей (потребительское, сберегательное, инвестиционное). Автор приходит к выводу о снижении реальных денежных доходов семей при сокращении натуральных поступлений, увеличении доли привлеченных и расходов накопленных средств. Потребительское поведение характеризуется снижением расходов на не продуктовые товары, увеличением — на продукты, услуги (жилищно-коммунальные, связь).

Troshkina I.N.

Khakass Research Institute of Language, Literature and History

MATERIAL WELL-BEING OF A FAMILY IN THE REPUBLIC OF KHAKASSIA: STATISTICAL ANALYSIS

Abstract. The article analyzes statistical data on the level of incomes and expenses of families in Khakassia in the post-Soviet period. Attention is focused on the economic behavior of families (consumer, savings, investment). The author comes to the conclusion that the real monetary incomes of families decrease with the reduction of natural incomes, the increase in the share of attracted and spent accumulated funds. Consumer behavior is characterized by the decrease in spending on non-food products, and the increase in spending on products and services (housing and utilities, communications).

Keywords: material well-being, family of the Republic of Khakassia, income level, economic behavior of families.

Материальное благосостояние определяется удовлетворенностью потребностей населения товарами и услугами в определенный промежуток времени. Оно зависит от уровня дохода, экономического поведения семей.

На протяжении начала XXI в. темпы роста совокупных среднедушевых денежных доходов, заработной платы, пенсий прогрессивно увеличиваются, в то же время реальные располагаемые денежные доходы снижаются (максимальные показатели пришлись на 2006-2008 и 2010 гг., минимальные — на 2009, 2015-2016 гг.) [10]. Это обстоятельство привело к дальнейшей социальной дифференциации, пришедшейся на 1990-е гг. (максимальная дифференциация доходов в регионе характерна для периода 2008-2013 гг.), снижению уровня жизни населения. Численность бедных семей вторила траектории долей бедного населения в Республики Хакасия. Их доля стремительно снижалась с начала 2000-х гг. и постепенно росла с 2015 г. (в 2000 г. — 40,2 % в 2005 г. — 27,2 %, 2010 г. — 19,1 %, 2015 г. — 17,7 %, 2018 г. — 18,3 %) [7, с. 25-29; 8, с. 27-33].

Таблица 1

Основные социально-экономические показатели бюджетов домашних хозяйств РХ (2000-2015 гг.), в среднем на члена домашнего хозяйства, %

	2000	2005	2010	2015
располагаемые ресур-	1377,9 руб.	5792,4 руб.	11877,5 руб.	19167,7 руб.
сы				
из них:	97,6	85,8	91,9	94,5
валовый доход*				
в том числе:	84,7	76,9	85,5	88,7
денежный доход				
стоимость натураль-	12,9	8,9	6,3	5,8
ных поступлений				
сумма привлеченных	2,3	14,1	8,0	63,2
средств и израсходо-				
ванных сбережений				
потребительские рас-	72,0	61,4	61,2	63,2
ходы				

Источник: Материалы внутреннего архива Крайстата по Республике Хакасия. Основные социально-экономические показатели бюджетов домашних хозяйств 1997-2015 гг. (по материалам выборочного обследования бюджетов домашних хозяйств).

Экономическое поведение семьи раскрывается через показатели потребительского, сберегательного, инвестиционного видов потреблений. На данные виды поведения оказывают влияние принадлежность к социальной группе населения с определенным уровнем жизни, социально-демографические основы семьи (иждивенческие нагрузки, здоровье и уровень образования), социальные группы, куда входят члены семьи (профессиональные, семейные, дружественные и проч.).

К категории социально уязвимых семей ввиду низких среднедушевых доходов и иждивенческой нагрузки относятся многодетные, неполные, с низкой денежной доходностью семьи. В период с 2002 по 2010 гг. процент многодетных семей (семьи с тремя и более детьми) по отношению к семьям бездетных, с одним или двумя детьми увеличился с 2,5 до 2,9 %; неполных семей сократился с 20,1 до 19,1 %, в т. ч. с количеством домохозяйств, не занятых в экономике с 23,1 до 18,2 % [1, с. 1858-1859; 2, с. 1890-1891;3, с. 161-163, 299; 4, с. 263-266, 431].

Снижение реальных денежных доходов обусловлено территорией проживания, количеством детей в семье: чем больше число детей в семье, тем ниже уровень благосостояния; проживание в сельской местности также является фактором снижения уровня доходов, т.к. темпы роста среднедушевых денежных доходов в городской местности на протяжении всего периода были выше показателей в сельской местности. Таким образом, в более выгодном положении (материально обеспеченными) находятся семьи без детей проживающие в городской местности.

Располагаемые ресурсы семей состоят преимущественно из денежных и натуральных поступлений, привлеченных средств. Денежные доходы на протяжении продолжительного времени (2000-2015 гг.) были стабильными, составляли около 80 % (минимальные показатели приходятся на середину 2000-х гг.), натуральные доходы снижались в долевом соотношении с 13 до 5 %, доля привлеченных средств и израсходованных сбережений прогрессивно увеличивалась с 2 до 60 %, расходы семей поэтапно снижались с 70 до 60 % (табл. 1).

Данные обстоятельства свидетельствуют о том, что, несмотря на рост среднедушевых денежных доходов семей, происходит снижение уровня жизни за счет инфляционных процессов, повышении стоимости услуг, безработицы. Нехватка средств компенсируется заемными средствами и тратами накопленных сбережений. Несмотря на сложности в самообеспечении, семьи снижают объем потребляемых натуральных поступлений в общедолевом соотношении ко всем располагаемым ресурсам семей (темпы прироста натуральных поступлений в городской местности за рассматриваемый период увеличилось на 0,4 ед., нежели чем в сельской, хотя пропорции потребления между городскими и сельскими семьями отмечаются в пользу сельских).

^{*} Валовой доход семейных хозяйств включает: чистую заработную плату; пособия и другие выплаты по социальному обеспечению; проценты, дивиденды и арендную плату, помощь на обустройство (строительство жилья); компенсации за ущерб, нанесенный войной; текущее страховое возмещение убытков; переводы заработной платы граждан, находящихся на работе за границей; валовой доход индивидуальных предпринимателей; доход, полученный от личного подсобного хозяйства, сдачи в аренду жилья и т.д.

Потребительское поведение. Особенность структуры потребительских расходов семей обусловлена экономическим положением региона, где уровень потребления ниже, чем у семей Красноярского края, но выше чем у семей Республики Тыва. Структура потребительских расходов домохозяйств с начала 2000-х годов изменялась поступательно с некоторым возвратным вектором в 2014 г., что было связано с проявлением экономического кризиса в стране, пришедшимся на этот год [9, с. 28-31; 6, с. 2].

Динамика расходов семей связана с их увеличением на продукты питания, жилищно-коммунальные услуги, здравоохранение, связь, услуги учреждений культуры; и снижением на алкогольные напитки, одежду, обувь, белье, ткани, транспорт, образование. Структура потребления семей имеет различия: в зависимости от местности проживания, где ощутим явный дисбаланс в повышении расходов сельских в отличие от городских семей по ряду категорий увеличение расходов на продукты питания, здравоохранение, связь; а также количества детей - при наличии от двух детей в отличие от одного ребенка заметно снижение расходов на одежду, обувь, белье, ткани, жилищно-коммунальные услуги, повышение расходов на здравоохранение. Стоит отметить увеличение расходов на домашнее питание, в отличие от расходов на непродовольственные товары. Особого внимания заслуживает оценка расходов средств семей на услуги, которые сильно влияют на их потребительские возможности – за двадцатилетие отмечается ощутимая динамика расходов платных услуг семей по направлениям коммунальные и жилищные расходы, оплата связи.

Инвестиционное и сберегательное поведения на протяжении последнего десятилетия меняются незначительно, малая часть населения (от 0,3 до 0,2 %) вкладывают средства для его сохранения и приумножения. За период с 2002 по 2010 гг. доля таковых семей сократилась на 0,1 %. Это преимущественно городские семьи, чей уровень дохода выше, на них сбережения приходится от 54 до 88 %. Отмечается незначительное увеличение доли сбережений сельчан, что вероятно связано с предприимчивостью и тягой к привычной экономии.

Таким образом, материальное состояние семей Хакасии в постсоветский период, где основными индикаторами являются уровень дохода и экономическое поведение семей, характеризуется снижением реальных денежных доходов при сокращении натуральных

поступлений, увеличении доли привлеченных и расходов накопленных средств. Потребительское поведение характеризуется снижением расходов на не продуктовые товары, увеличением — на продукты, услуги (жилищно-коммунальные, связь).

Источники, литература

- 1. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: В 14 т. / Федер. служба гос. статистики. М.: ИИЦ «Статистика России», 2005. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Кн. 2 Население наиболее многочисленных национальностей по источникам средств к существованию по субъектам РФ. С. 1858-1859.
- 2. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г.: В 11 т. / Федер. служба гос. статистики. М.: ИИЦ «Статистика России», 2012. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Кн. 2. Население наиболее многочисленных национальностей по источникам средств к существованию по субъектам РФ. С. 1890-1891.
- 3. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: В 14 т. / Федер. служба гос. статистики. М.: ИИЦ «Статистика России», 2005. Т. 6. Число и состав домохозяйств. С. 161-163, 299.
- 4. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г.: В 11 т. / Федер. служба гос. статистики. М.: ИИЦ «Статистика России», 2012. Т. 6. Число и состав домохозяйств. С. 263-266, 431.
- 5. Материалы внутреннего архива Крайстата по Республике Хакасия. Основные социально-экономические показатели бюджетов домашних хозяйств 1997-2015 гг. (по материалам выборочного обследования бюджетов домашних хозяйств).
- 6. Расходы жителей Красноярского края, Республики Хакасия и Республики Тыва (по итогам выборочного обследования домашних хозяйств за 2018 г.). Красноярск, 2019. С. 2.
- 7. Республика Хакасия в цифрах 2011: Крат. стат. сб. / Хакасстат. Абакан, 2012. С. 25-29.
- 8. Республика Хакасия в цифрах 2018: Стат. сб. / Крайстат. Абакан, 2019. С. 27-29.
- 9. Семья в Республике Хакасия. 2015. Статистический сборник / Хакасстат. Абакан, 2016. С. 28-31
- 10. Социально-экономические индикаторы уровня жизни населения РХ за 2005-2018 гг. // [Электронный ресурс] / Электрон. дан. URL: http://web.krasstat.gks.ru/offstat/Khakasiya/07/list.html (дата обращения 10.12.2020)

Тугужекова В.Н. Южно-Сибирский филиал ИИМК РАН, ХГУ им. Н.Ф. Катанова

СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ РЕСПУБЛИКИ ХАКАСИЯ (1991-2021)

Аннотация. В статье анализируется деятельность законодательной и исполнительной власти молодой Республики Хакасия за 30-летний период с момента образования. Становление республики происходило в период либеральных реформ.

Ключевые слова: Республика Хакасия, Верховный Совет, Правительство, Конституция, реформы, экономика, промышленность, сельское хозяйство.

Tuguzhekova V. N.
South Siberian Branch of IIMK RAS,
Khakass State
University named after N.F. Katanov

FORMATION AND DEVELOPMENT OF THE REPUBLIC OF KHAKASSIA (1991-2021)

Abstract. The article analyzes the activities of the legislative and executive authorities of the young Republic of Khakassia over a 30-year period since its formation. The formation of the republic took place during the period of liberal reforms.

Keywords: Republic of Khakassia, Supreme Soviet, Government, Constitution, reforms, economy, industry, agriculture.

В 2021 г. Республика Хакасия отмечает свое 30-летие. З июля 1991 г. вышел Закон РСФСР о преобразовании 4 автономных областей Адыгейской, Горно-Алтайской, Карачаево-Черкесской и Хакасской в статусе республик. Хакасская автономная область была выведена из состава Красноярского края и преобразована в Хакасскую Советскую Социалистическую Республику [4, с. 247-250].

Президиум Верховного Совета РСФСР принял постановление от 23 сентября 1991 г. № 1671-1 «О порядке и сроках проведения выборов народных депутатов Хакасской Советской Социалистической Республики в составе РСФСР», в котором назначил выборы народных депутатов Хакасской Советской Социалистической Республики на 22 декабря 1991 г. Этим же постановлением Президиум Верховного совета постановил выборы народных депутатов провести по одномандатным избирательным округам. Народные депутаты избираются сроком до 1995 г. в количестве 100 депутатов [1, с. 9].

Выборы состоялись 22 декабря 1991 г., с первого тура было избрано 30 народных депутатов [Выборы депутатов..., с. 12], в течение практически всего 1992 г. проходили повторные выборы (26 января, 1 и 8 февраля, 21 и 28 марта, 19 декабря).

29 января 1992 г. состоялась первая сессия Верховного Совета РХ, которая приняла Закон «Об изменении наименования Хакасской Советской Социалистической Республики в составе Российской Федерации». Закон подписан Валерием Васильевичем Шавыркиным.

Анализ состава депутатов ВС РХ первого созыва показывает, что средний возраст депутатов составил 45,9 лет, доля женщин -91%, хакасов -13,1%. Их социальный состав: директора предприятий -44,4%, интеллигенция -27,3%, рабочие -4,1%. Если сравнивать с советским периодом (1987 г.), то соответственно директора -6,8%, интеллигенция -8,1%, рабочие -55,7% [2, с. 11-14].

На первой сессии Верховного совета возникли противоречия, встал вопрос о председателе Верховного Совета Республики. В результате голосования был избран В.В. Шавыркин. За него на сессии проголосовало 53 депутата из 86 присутствующих. На следующий день, 30 января 1992 г. в Доме Союзов появились представители хакасской интеллигенции и активисты Ассоциации хакасского народа (АХН) «Тун». Они потребовали, чтобы их допустили к работе сессии Верховного Совета, были организованы пикеты и демонстрации титульного населения. От имени пикетчиков заявление-протест огласил Андрей Серафимович Асочаков. В результате В.В. Шавыркин, не пожелавший, чтобы его кандидатура послужила предметом для нагнетания межэтнической напряженности, подал в отставку. Главой высшего органа власти стал Владимир Николаевич Штыгашев, который возглавляет Верховный Совет Республики Хакасия до сегодняшнего дня.

31 марта 1992 г. Республика Хакасия подписала Федеративный договор, в котором был закреплен ряд прав и гарантий, обеспечивавших государственность республик в составе РФ. Конституция РФ, принятая 12 декабря 1993 г., закрепила права Республики Хакасии как субъекта РФ.

21 июля 1992 г. президиум Верховного Совета РХ своим постановлением принял положение «О государственном гербе Республики Хакасия».

Важной задачей Верховного Совета РХ стала подготовка к Конституции РХ. Необходимо отметить, что работа по созданию основного документа РХ началась сразу после образования республики. Условно работу по подготовке Конституции можно разделить на четыре этапа: 1 этап – формирование Комиссии по выработке проекта Конституции РХ (11.02.1992 г.); 2 этап – принятие Верховным Советом РХ проекта Конституции РХ первом чтении; 3 этап – принятие Верховным Советом РХ Конституции РХ во втором чтении (26.01.1995 г.); 4 этап – принятие Верховным Советом РХ Конституции РХ (25.05.1995 г.). Период создания и принятия Конституции РХ сопровождался бурным обсуждением, в том числе и в средствах массовой информации. Наиболее острые споры велись по таким вопросам как: парламентская или президентская республика, каким будет парламент – однопалатным или двух и даже является ли республика государством. В данной полемике проявились и острые национальные вопросы, по роли национального этноса в формировании хакасской государственности. Напряженность спала только после окончательного принятия Конституции. Все статьи основного закона практически во всем были отражением конституционного строя РФ, что в первую очередь говорит о преемственности политического строя.

25 мая 1995 г. была принята Конституция РХ. Согласно Основному закону: Республика Хакасия является субъектом РФ (ст. 1); в отношении законов и правовых актов республики сказано, что они не должны противоречить Конституции и законам РФ, а также Конституции Хакасии (ст. 4). Полное признание верховенства Федерального центра отражено в ст. 58, где отмечено, что «статус республики Хакасия определяется Конституцией РФ и Конституцией РХ»: в ст. 59 указано, что «Предметы ведения и полномочия Республики Хакасия определяются на основании разграничения предметов ведения и

полномочий между органами государственной власти РФ и органами государственной власти Республики Хакасия» [3, с. 1, 2, 15].

По Конституции статус Хакасии максимально приближен к статусу административно-территориальных субъектов Федерации. С первых дней создания Республики Хакасия, ее руководство придавало большое значение установлению прямых связей с федеральным центром. Хакасия не стала полноправным участником так называемого «парада суверенитетов», что объясняется недостаточным опытом «самостоятельного» политического развития и низкой долей титульного этноса в составе ее населения.

Необходимо отметить значимую веху – 25 мая 1995 г. – депутатами первого созыва Верховного Совета РХ на 17-й сессии принята первая в истории Хакасии Конституция, ее Основной закон, который закрепил своеобразный договор общественного согласия в республике. Дальнейшему укреплению и совершенствованию государственности Республики Хакасия способствовали проведённые демократические выборы местные органы власти и органы местного самоуправления, Верховного Совета РХ, первого всенародного избранного Председателя Правительства РХ. Им стал А.И. Лебедь.

Становление Республики Хакасия совпало с началом либеральных реформ в России.

Облисполком взял на себя всю полноту ответственности за обеспечение государственного регулирования экономических и социальных процессов в Хакасии.

Рыночные преобразования в Хакасии, как и в целом по стране, шли крайне сложно и вызывали большие социальные потрясения. Практически во всех отраслях народного хозяйства начался резкий спад производства.

В очень трудных условиях из-за недопоставок сырья работали коллективы кондитерской фабрики и пищекомбината, предприятий легкой промышленности, машиностроения и металлообработки и ряда других отраслей [5, с. 118-160].

Экономическая ситуация в 1990-е годы в Хакасии оставалась очень сложной.

Работа Правительства республики была направлена на решение следующих задач:

- стабилизацию производства и оздоровление экономики

путем развития финансового рынка республики, активизацию инвестиционной политики, разрешение кризиса платежей системы и до инструментов;

- поддержку непроизводственной сферы и социальную защиту населения;
 - усиление борьбы с преступностью [5, с. 130].
- В Хакасии была проведена ускоренная приватизация промышленных предприятий. В 2000 г. на предприятиях частичной формы собственности производилось 78,4 % продукции, в смешанных предприятиях 18,1 % и в 17 государственных предприятиях производили лишь 1,7 % продукции [5, с. 141].

За 1990-е годы в корне изменилось положение в сельском хозяйстве. Работники села оказались один на один со своими проблемами. Так, в 2003 г. посевные сократились в 2 раза, поголовье крупного рогатого скота – в 2 раза, свиней – в 3 раза, овец и коз – в 12 раз [5, с. 174].

Негативные последствия либеральных реформ 1990-х гг. стали постепенно преодолеваться лишь в начале 2000-х гг.

В настоящее время реализация Национальных проектов Правительства РФ (2019-2024 гг.) позволит регионам не только увеличить экономический потенциал, но и создать для населения страны комфортную среду для жизни, улучшить условия для развития здравоохранения, образования, культуры, повышения уровня жизни жителей.

Источники, литература

- 1. Выборы депутатов Хакасской ССР, депутатов Верховного совета РХ первого созыва. 1991-1992 / составители: Г.Я. Арыштаева, И.Г. Смолина, В.Н. Тогочаков. Абакан, 2003. 104 с.
- 2. Злотковский В.И. Парламент Республики Хакасия: социологический аспект (1987-2001 гг.). Красноярск, 2002. 84 с.
 - 3. Конституция Республики Хакасия. Абакан, 2015. 88 с.
- 4. Очерки истории советской Хакасии (1917-1991 гг.). Абакан, 2019.-252 с.
- 5. Социально-экономическое развитие Хакасии (XX начало XXI века) / В.Н. Тугужекова, И.Н. Трошкина, В.К. Шулбаев, Г.М. Шапошников, О.Л. Тохтобина. Абакан, 2014. 250 с.

© В.Н. Тугужекова, 2021

Эшматова Г.Б.

БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ ГОРНОГО АЛТАЯ В ПЕРИОД ПЕРЕСТРОЙКИ (1985–1991 ГГ.)

Аннотация. Перестройка способствовала появлению новых общественных организаций. В статье раскрываются правовые основы деятельности общественных объединений. Возникновение национальных общественных объединений в Горном Алтае связано с необходимостью удовлетворения возникших национально-культурных запросов многонационального населения региона.

Ключевые слова: Горный Алтай, перестройка, закон, национальные общественные объединения, политическое участие.

Eshmatova G.B.

Budgetary Scientific Institution of the Republic of Altai « S. S. Surazakov Scientific-Research Institute of Altaistics»

PUBLIC ASSOCIATIONS OF THE ALTAI MOUNTAINS DURING THE PERIOD OF PERESTROIKA (1985–1991)

Abstract. Perestroika contributed to the emergence of new public organizations. The article reveals the legal basis for the activities of public associations. The emergence of national public associations in the Altai Mountains is connected with the need to meet the national and cultural needs of the multinational population of the region.

Keywords: Gorny Altai, perestroika, law, national public associations, political participation.

С середины 1980-х гг. начинается новый этап в общественнополитической жизни страны. Приход к высшей государственной и партийной власти М.С. Горбачёва положил начало реформаторскому процессу, названным его инициатором перестройкой. Результатом преобразований стал отказ от социалистического пути развития, распад СССР, и создание новых государственных образований, в том числе Российской Федерации, декларирующей построение демократического, правового государства.

Курс на обновление общества, объявленный руководством КПСС в апреле 1985 г., оказал серьезное влияние на общественное сознание и вызвал нарастание массовой активности по формулированию альтернативных предложений по всем направлениям развития общественной жизни. Это привело к возникновению и развитию общественных объединений в советском государстве.

Новый этап характеризовался подъемом гражданской активности и самодеятельности населения. Стали проводиться митинги, демонстрации и другие массовые выступления граждан. По данным МВД СССР, только за 8 месяцев 1989 г. проведено свыше 2500 митингов, 1030 из которых были не санкционированы. Насчитывалось 60 тыс. самодеятельных общественных организаций, периодические издания которых (на 1 ноября 1989 г.) включали 540–550 единиц ежегодно и под влиянием которых находилось не менее 20 млн. человек взрослого населения [14, с. 12, 25].

Это явление коснулось и Горного Алтая. Управлением юстиции было зарегистрировано 5 общественных объединений: Горно-Алтайское отделение Демократической партии России (25.09. 1991 г.), Горно-Алтайский Республиканский союз «Чернобыль» (26.11. 1991 г.), Горно-Алтайское Республиканское общество «Эне-Тил» (26.11. 1991 г.), Горно-Алтайская Республиканская ассоциация «Мундустар» (09.12.1991 г.), Горно-Алтайская городская ассоциация ветеранов войны и Вооруженных сил» (18.12.1991 г.) [2].

Разворачиванию этого процесса способствовали изменения в правовом положении общественных организаций. До этого периода советское законодательство устанавливало руководство общественными организациями со стороны государства. Надзор и контроль за их деятельностью в послевоенный период осуществляли Совет Министров СССР, Советы министров союзных и автономных республик, ведомства, исполкомы местных советов. Правовой регламентацией охватывались почти все стороны их функционирования. Государственные органы решали вопросы целесообразности создания тех или иных обществ, имели право контролировать их работу, заслушивать отчеты, давать обязательные для исполнения указания, регулировать состав руководящих органов, досрочно распускать

выборные органы и принимать другие меры, вплоть до ликвидации. Такой порядок взаимоотношений государства с общественными организациями, нормативно закрепленный еще в 1930-е гг., сохранялся вплоть до конца 1980-х гг. [15, с. 50].

На начальном этапе перестройки становление общественного сектора происходило на прежней правовой основе, которая отличалась отсутствием закона об общественных организациях, обилием подзаконных актов, в том числе ведомственных распоряжений и инструкций, которые регулировали вопросы создания и функционирования общественных структур. В конце 1980-х гг. предпринимаются первые шаги, направленные на ослабление государственного воздействия на общественные институты и расширение их самостоятельности. 9 марта 1988 г. Постановлением Совета Министров СССР был отменен порядок, согласно которому для проведения съезда общественной организации требовалось разрешение Правительства СССР или союзной республики. Общественные организации получили возможность свободно созывать свои съезды, а также право свободных международных контактов, включая вступление в международные объединения [16, с. 76–86].

По-новому выстраиваются взаимоотношения с государственными органами. Закон СССР «О выборах народных депутатов в СССР», принятый 1 декабря 1988 г., предоставил общественным организациям одну треть мест (750 мандатов) в новом высшем органе государственной власти — на Съезде народных депутатов СССР, который начал работу в мае 1989 г. С середины 1989 г. начались послабления в процедуре регистрации некоммерческих организаций. Весной 1990 г. III съезд народных депутатов СССР внес изменения в статьях 6 и 7 Конституции СССР (1977), отменив положение о руководящей роли КПСС в жизни советского общества. В новой редакции Конституции был закреплен политический плюрализм, все общественные организации, в том числе политические партии, получили возможность наравне с КПСС участвовать в политической жизни общества и государственных органах.

Важнейший шаг по пути создания правовой основы функционирования общественных формирований был сделан 9 октября 1990 г., когда был принят Закон «Об общественных объединениях», который регламентировал отношения в сфере социальной активности

граждан [11]. Он ввел новое понятие — «общественное объединение». К общественным объединениям были отнесены: политические партии, массовые движения, профсоюзы, женские, ветеранские организации, организации инвалидов, молодежные, детские и иные добровольные общества. Впервые обрели правовой статус такие виды общественных объединений, как политические партии и массовые движения. Все политические партии признавались равными перед законом, их деятельность должна была осуществляться в нерабочее время и за счет собственных средств. К общественным объединениям не были отнесены кооперативные и иные организации, преследующие коммерческие цели; религиозные организации; органы территориального общественного самоуправления (советы микрорайонов, домовые, уличные, поселковые и т.п. комитеты), а также органы общественной самодеятельности.

Закон 1990 г. заменил разрешительный порядок создания общественных объелинений на регистрационный. предусматривал необходимость регистрации их уставов, которая возлагалась на Министерство юстиции СССР для общесоюзных и межреспубликанских объединений. Союзные республики должны были сами определить свои регистрирующие органы. Таковыми стали соответствующие министерства и управления (отделы) юстиции союзных и автономных республик. С принятием закона утратил силу прежний порядок учреждения и ликвидации всесоюзных обществ и союзов, действовавший с 1930 г. [9]. Закон развил право граждан на объединение, декларированное советской Конституцией, и предоставил гражданам свободу в выборе вида деятельности и социальной активности.

10 декабря 1990 г. был принят первый в истории страны Закон «О профессиональных союзах, правах и гарантиях их деятельности» [10]. Он определял профсоюз как добровольную общественную организацию, объединяющую трудящихся, связанных общими интересами по роду их деятельности как в производственной, так и в непроизводственной сфере для защиты трудовых и социально-экономических прав и интересов своих членов. Закон предусматривал регистрацию уставов профсоюзов, порядок которой был аналогичен порядку, установленному для других общественных объединений. Однако регистрирующий орган не осуществляет контроля за созданием и деятельностью профсоюза. Закон провозгласил независимость

профсоюзов от органов государственного управления, хозяйственных органов, политических и иных общественных организаций, которым профсоюзы неподотчетны и неподконтрольны. Тем самым обеспечивалась самостоятельность профсоюзов в отношениях и с государством, и с политическими партиями. Запрещение деятельности профсоюзов стало возможно лишь в судебном порядке. Профсоюзам предоставлялся ряд важнейших прав, позволяющих заниматься в том числе политической деятельностью: законодательная инициатива и участие в нормотворчестве, участие в защите трудовых прав и социальной защите трудящихся, а также право на проведение забастовок. Такая форма борьбы в предшествующий период профсоюзами не использовалась, и они в полной мере воспользовались ею в конце 1980-1990-х гг. Закон оказал профсоюзам серьезную правовую поддержку в защите социально-экономических и трудовых прав работников в условиях последующих рыночных реформ.

С принятием вышеназванных законов были созданы правовые основы существования и деятельности общественных объединений.

На фоне общественно-политических перемен, происходивших по всей стране, в Горном Алтае первоначально возникло экологическое, затем национально-культурное движение. Позднее чем в стране в целом, в регионе сформировались отделения политических партий. Создаются новые религиозные организации. Общественно-политическая жизнь включала в себя ряд процессов: поиск путей национального строительства, борьбу за выход из Алтайского края и политическую самостоятельность, изменение функций и деятельности большинства общественных и политических организаций, формирование политических партий, неформального движения и т. п. Особое влияние оказывала возникающая национальная и политическая активность.

Факторами, оказавшими влияние на рост национального самосознания стали дискуссии по проблемам экологической обстановки в регионе. В областной газете «Звезда Алтая» в 1987 г. была поднята проблема строительства Катунской ГЭС. Предлагалось вынести этот вопрос на обсуждение общественности. На почве борьбы против строительства Катунской ГЭС в 1988 г. в г. Горно-Алтайске происходило объединение молодежи. В августе 1988 г. был образован экологический клуб «Катунь» из представителей творческой интеллигенции и работников областных средств массовой информации. Основной целью

клуба являлась борьба и бережное использование богатств родного края, окружающей среды, за улучшение экологической обстановки в Горном Алтае, предотвращение строительства на р. Катунь крупных ГЭС, поиск и пропаганда альтернативных вариантов. В октябре 1989 г. клуб «Катунь» был реорганизован в Горно-Алтайское отделение социально-экологического союза. 2 сентября 1990 г. в Комитете по экологии и рациональному использованию природных ресурсов было принято единогласное решение о запрете строительства электростанции [13, с. 120, 121].

ВГорном Алтае на волне экологического движения сформировались самостоятельные национальные организации и партии-отделения общероссийских партий. Часть экоклуба «Катунь», представлявшая собой главным образом алтайскую интеллигенцию, учредила в декабре 1989 г. новую общественную организацию «Эне-Тил» («Материнский язык»). Инициативными активистами нового объединения стали В.Э. Кыдыев, М.М. Сазанкин, С.С. Темеев, В.А. Тоенов, А.И. Тодошев и др. Организация нашла поддержку, как у руководства области, так и большинства алтайской интеллигенции. В городе, 4 районах, в основном в сёлах с алтайским населением организационно были оформлены органы этого общества, издавалась газета. Горно-Алтайское городское отделение было зарегистрировано исполкомом горсовета. Вопросы, поднимаемые организацией, сводились к конкретным проблемам социально-экономического и культурного плана, развития языка, литературы, искусства, традиций и обычаев алтайцев, деятельности средств массовой информации. Отдельные представители этого общества на учредительной конференции выступили по проблеме расстановки кадров, выражали неудовлетворенность формированием выборных руководящих органов, депутатского корпуса, высказывали мысль о необходимости создания новой партии. Руководители организации в беседе в обкоме партии отказались от предложения создать секцию казахского языка [1, Л. 45–46].

Летом 1989 г. был проведен первый праздник «Эл-Ойын» в с. Ело Онгудайского района. В его программу были включены культурномассовые мероприятия, спортивные игры традиционной культуры: скачки, кок-бору, борьба-куреш, шатра, камчи, поднятие тяжестей и др. «Эл-Ойын» был выбран главным национальным праздником регионального уровня [17].

Еще одним движением, набирающим силу, являлось возрождение института рода, считавшегося ранее «пережитком прошлого». В июне 1990 г. в с. Боочи Онгудайского района прошло собрание алтайцев сеока майман. Зайсаном данного сеока был избран Бардин А.К. – член КПСС, директор совхоза «Эдиганский» [1, Л. 46]. Примеру рода майман последовали другие роды и провели свои праздники самые крупные сеоки. Выбрали зайсанов сеоки кыпчак, телес, сагал, мундус. Задачи, которые ставили в своих программах ассоциации родов это восстановление обычаев, традиций народа, придания большего значения родовой взаимопомощи, проблеме экологии, которая тесно переплетается с религиозными воззрениями алтайцев, определение статуса культовых мест, родовых гор [8, с. 11]. Самоидентификация алтайских родов в дальнейшем послужила толчком к образованию «Торгоо зайсанов», собранию глав всех алтайских родов, призванному регулировать разнообразные проблемы как внутриродового, так и общеэтнического развития. «Торгоо зайсанов» стал играть заметную роль в деле возрождения традиционных форм существования коренных этносов Горного Алтая и в развитии национального наследия.

Последующим этапом эволюции алтайского этнокультурного процесса явился поиск алтайцами своей конфессиональной принадлежности. Дискуссии по этой проблеме среди алтайской и русской политических и культурных элит начались с конца 1980-х гг. 4 октября 1991 г. было официально зарегистрировано буддийское религиозное объединение «Ак-бурхан» (руководитель А. Санашкин) [2]. Религиозная организация ставила своей целью возрождение религии алтайцев «Ак-Јан». Ею же была установлена связь с буддистским центром в Бурятии. Членами общины и ее сторонниками было совершено паломничество к подножию Белухи.

Активисты общественных организаций принимали участие в обсуждении проблемы повышения правового статуса автономной области и дальнейшего развития коренных народов Горного Алтая. Создание и становление этнополитических организаций в Горном Алтае происходило одновременно с политическим возрождением коренных этносов в соседних регионах. Видную роль в деле налаживания этих контактов, координации работы общественно-политических организаций хакасов, телеутов, шорцев, кумандинцев, челканцев сыграл алтайский писатель и публицист Б.Я. Бедюров.

Своими выступлениями в центральных и местных средствах массовой информации по этническим вопросам, он содействовал претворению в жизнь планов и проектов возрождения исчезающих этносов в Сибирском регионе. В 1991 г. была создана объединенная «Ассоциация северных этносов Алтая», которую возглавил А.В. Юданов.

Процессы суверенизации регионов коснулись казахского населения. 30 мая 1990 г. в г. Барнауле создано и решением Алтайского крайисполкома зарегистрировано общество «Бирлик» («Единство»), объединяющее казахское население. По инициативе этого общества 25 июля 1990 г. в с. Кош-Агач был проведен І-й Курултай казахов Алтайского края и Горного Алтая. Порядка 120 делегатов приняли участие в курултае, в том числе из Кулунды, Благовещенска, Барнаула, Горно-Алтайска, из сёл Кош-Агачского района, представители из Алма-Аты. На мероприятии были озвучены проблемы развития национальной культуры, языка, традиций; образования и воспитания в семье, дошкольных учреждениях, школах и учебных заведениях; подготовка и переподготовка кадров; о возможности телепередач, газетных полос, страниц (вкладышей) на казахском языке. В отдельных выступлениях прозвучали вопросы об усилении борьбы с пьянством, в том числе среди женщин, укрепления дружбы и братства народов, практиковать проведение мероприятий на казахском языке, а также официально иметь в районе мечеть, мулл и др. [1, Л. 47, 48].

В отличие от этнонационального и культурного возрождения коренного населения Горного Алтая, «русская волна» этого процесса началась гораздо позже [4, с. 42]. В 1990 г. на базе исторического Горно-Алтайского факультета педагогического института образовалась группа сторонников «почвеннического» направления, состоявшая из преподавателей и части студентов, журналистов и работников культуры. Не представляя собой структурно выраженную организацию, она стала проявлять себя в проведении различных вечеров культурно-патриотической направленности. На одном из них, посвященном Славянской культуре и письменности, памяти равноапостольных Кирилла и Мефодия, проходившем 28 мая 1991 г., участники инициативной группы приняли решение, создать «Общество ревнителей русской истории и культуры». 30 сентября 1991 г. состоялось учредительное собрание, на котором были определены основные его задачи и направления работы. Члены общества заявили,

что они выступают за национально-культурное возрождение России посредством ее возвращения к национальным духовным ценностям — православию. Основными направлениями работы общества, по их мнению, должны стать проведение мероприятий, посвященных православным праздникам, героическим этапам отечественной истории страны, Сибири, автономной области; пропаганда в различных формах национального, духовного и исторического наследия русского народа; изучение духовной христианской литературы, философских, этнографических, исторических трудов и др.

Из всего разнообразия движений этого периода самыми массовыми стали общественно-политические, связанные с процессами демократизации, борьбы за власть, укрепления национальной государственности и т.д. С 1990 г. начинается активное создание и регистрация политических объединений, именовавших себя партиями. В 1991 г. были зарегистрированы как общесоюзные партии КПСС и ЛДПСС. В РСФСР к концу 1991 г. официально действовало 13 политических партий и союзов [5, с. 113].

Однако большинство политических партий этого периода, несмотря на свое название, в организационном отношении партиями не являлись, а представляли собой самодеятельные политические объединения единомышленников вокруг лидера. Вновь образованные партии отражали все основные политические направления. Одно из них определявшее себя, как «демократическое движение», к началу 1991 г. было представлено рядом организаций, наиболее важными среди которых были движение «Демократическая Россия», Республиканская партия Российской Федерации (РПРФ), Социал-демократическая партия России (СДПР) и Демократическая партия России (ДПР) [3, с. 32].

Следует отметить, что до августа 1991 г. важнейшую роль на политической арене продолжала играть КПСС, которая оставалась правящей партией и значительно превосходила все перечисленные выше группы как по членской базе, так и по остальным организационным ресурсам. Эти два широких политических направления по сей день играют важную роль в общественно-политической жизни. Филиалы вышеназванных отделений появились и в Горном Алтае. 27 октября 1990 г. в Горно-Алтайске состоялась учредительная конференция демократических сил Горного Алтая. Горно-Алтайское

отделение Демократической партии России в основном объединяло юристов, предпринимателей, творческую интеллигенцию, отдельные представители которой спустя годы, заняли важные посты в Республике Алтай (Зубакин С.И., Пиунов В.Е., Зарубин Ю.В.) [6, с. 97]. К весне 1991 г. по области насчитывалось более 200 чел. членов названной партии [12, с. 2]. Программа регионального отделения повторяла идеи, декларируемые центральными органами. Противостояние коммунистической идеологии, борьба за власть, как в центре, так и на местах, ориентация общественного мнения на политико-экономические, культурные ценности евро-американского сообщества и отказ от социалистического развития.

Местные демократы не придали значения этнокультурному возрождению народов, проживавших на территории Горного Алтая, и на первых порах даже не участвовали в процессе становления организаций и обществ этнического толка. Их лидеры регулярно связывались с московским руководством партии, получая от него указания и советы по решению на местах задач текущего момента, прежде всего в связи с выборами в местные органы власти. Будучи кардинального переустройства существующей сторонниками государственной модели, местные демократы достаточно холодно восприняли стремление руководства области и других общественнополитических объединений повысить государственно-правовой статус автономии алтайского народа [7, с. 23, 24]. Выступали почему власти без совета с народом провели решение о республиканском статусе автономии? [12, с. 2].

В период попытки государственного переворота Горно-Алтайской региональной организацией ДПР было составлено обращение кжителям региона. Впоследствии правление данной организации выступало за полный запрет КПСС, за роспуск других организаций, содействовавших КПСС, в частности Совета ветеранов, с их слов, поддержавших ГКЧП. Выдвигалось требование отставки главных редакторов газет «Звезда Алтая», «Алтайдын Чолмоны». 31 августа 1991 г. по инициативе областной организации ДПР в Горно-Алтайск был проведён митинг. По мысли организаторов, демократическая общественность города должна был высказать своё отношение к действиям руководства автономной области. На митинге характеризовалась деятельность Чаптынова В.И., отрицательно отозвавшегося об указах Б.Н. Ельцина [13, с. 87].

Таким образом, особенностью общественного движения периода перестройки являлась высокая степень его политизации, свойственная подавляющему большинству объединений даже неполитического характера. Подъем общественного движения в этот период был связан не столько с определенными проблемами, сколько со стремлением изменить общество в целом. Поэтому в орбиту политики были вовлечены самые разные объединения, в том числе национальные, которые принимали активное участие и оказывали заметное влияние на принятие политических решений. Национальный состав населения региона оказал значительное влияние на характер социально-политических процессов. Рост национального самосознания, вызванный процессами демократизации, привел к повышению этнополитической активности населения. Повсеместное обсуждение проблем социально-экономического и общественнополитического развития СССР привело к пересмотру национальной интеллигенцией состояния коренных этносов. Важнейшим выводом стало положение о необходимости участия в политической жизни. Перед общественностью остро ставились проблемы коренных народов Горного Алтая. Шел процесс объединения коренных этносов через проведение конференций, съездов народов, образование общественнополитических движений и организаций, нацеленных на создание условий для улучшения собственной жизни.

Источники, литература

- 1. Государственный архив Республики Алтай (ГАРА). ГАРА. Ф. П–1. Оп. 74. Д. 20.
- 2. Текущий архив Управления Министерства юстиции Российской Федерации по Республике Алтай.
- 3. Голосов Г.В. Российская партийная система и региональная политика, 1993—2003. СПб: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. 300 с. (Труды факультета полит. наук и социологии; Вып. 13).
- 4. Гончарова О.А. Социально-экономические процессы в Горном Алтае в период перестройки (1985–1991 гг.) // Развитие территорий. 2016. № 1 (4). С. 40—48.
- 5. Ермаков В.П. История политических партий и движений в России. Пятигорск, 2008.
 - 6. Жуков А.В. Формирование политических организаций в

Республике Алтай 1985—1995 гг. /гл. ред. Н.С. Модоров //Актуальные вопросы истории и культуры Саяно-Алтая: матер. Междунар. науч. конф. – Горно-Алтайск: РИО «Универ-Принт», 1998. – Вып. II. –С. 94—100.

- 7. Казанцев А.Ю. Общественно-политическое развитие Горного Алтая в конце XX в. // Исторический вестник. Вып. 6: сб. науч. тр. / ред.: Т.С. Пустогачева, Т.В. Анкудинова. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2012. С. 21–28.
- 8. Кыдыева В.Я. К этнополитической и этнокультурной ситуации в Республике Алтай // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 46. –М.: УОП Института этнологии и антропологии РАН, 1993.-17 с.
- 9. О порядке учреждения и ликвидации всесоюзных обществ и союзов, не преследующих цели извлечения прибыли: Постановление ЦИК и СНК СССР от 06 января 1930 г. // Собрание законов СССР. 1930. N2 7. Ст. 76.
- 10. О профессиональных союзах, правах и гарантиях их деятельности: Закон СССР от 10 декабря 1990 г. № 1818 1 // Ведомости Съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР. 1990. № 51. Ст. 1107.
- 11. Об общественных объединениях: Закон СССР от 09 октября 1990 г. № 1708-І // Ведомости Съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР. 1990. № 42. —Ст. 839.
- 12. Параев В. Время действий. Заметки с конференции областной организации ДПР // Звезда Алтая. 1991. 19 апреля. С. 2.
- 13. Реутов Е.В. Общественно-политические процессы в автономиях Южной Сибири (1985–1991 гг.). Абакан: ООО «Книжное издательство «Бригантина», 2015.-166 с.
- 14. Реформирование России: мифы и реальность /под ред. Г.В. Осипова. М.: ИСПИ РАН, 2014. 510 с.
- 15. Солдатов С.А. Творческие союзы СССР. М.: Знание, 1989. 63 с.
- 16. Шутько Д.В. Эволюция правового статуса общественных организаций // Гражданское общество и правовое государство: предпосылки формирования. М., 1991. –С. 76-86.
- 17. Эне-Тил: «Эне-Тилдин» баштанкайлу куреези. Отв. за вып. Э. Бабрашев, В. Кыдыев. 1989.

© Г.Б. Эшматова, 2021

РАЗДЕЛ III ТРАДИЦИИ И ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

УДК 7. 79. 796. 796.2

Анчина С.В.

БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»

ТРАДИЦИОННЫЕ ИГРЫ АЛТАЙЦЕВ И КОРЕЙЦЕВ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

Аннотация. В данной статье рассматриваются традиционные игры алтайцев и корейцев. Проведен сравнительный анализ двух культур на примере традиционных игр. Проанализировано значение традиционных игр и выявлены их основные черты. Показана роль определенных игр в жизни корейцев и алтайцев. Делается вывод о том, что, несмотря на разные пути развития истории и культуры этих двух этноса, существуют общие черты.

Ключевые слова: традиционные игры, алтайская культура, корейская культура, альчики, тебек, чеги-чаги, кажык, конги-нори, куреш, ссирым, алтайцы, корейцы.

Anchina S.V.

Budgetary Scientific Institution of the Altay Republic «S.S. Surazakov Scientific-Research Institute of Altaistics»

TRADITIONAL GAMES OF THE ALTAINS AND THE KOREANS: GENERAL AND SPECIAL

Abstract. This article is about the traditional games of the Altaians and the Koreans. Traditional games are an important human cultural heritage, rooted in the historical fate depths of both ethnic groups and all of humanity. These two cultures are compared as an example of traditional games. Analyzes the importance of traditional games and identifies their key features. This article shows the role of certain games in the lives of the Koreans and the Altaians. Despite the fact that these nations live in different

parts of the world, and have different development ways of history and culture, they have common features in their cultures. And this proves that once they were part of one whole culture and for some reason split up. But even in spite of the division, in modern culture it is possible to identify the reflection of common characteristics.

Key words: traditional games of the Altains and the Koreans, common features of Altaic and Korean culture, 제기차기, 공기놀이, 씨름, tebek, kazhyk, kures, knucklebones, shuttlecock.

Впервые описание традиционных игр алтайцев было представлено в работах исследователей XIX в. Так, в статье земского исправника А.М. Горохова «Краткое этнографическое описание Бийских, или Алтайских калмыков, составленное из записок г. Горохова» содержится информация о развлечениях и состязаниях алтайцев [9].

В.И. Вербицкий в своей работе «Алтайские инородцы» показал, что игры-состязания часто организовывали богатые люди на свадьбах [5].

В связи с ростом этнического самосознания большой интерес к традиционным играм возник в советское и у носителей культуры. Среди работ, посвященных играм алтайского народа, стоит выделить работу М.К. Каланакова «Куреш» [8].

В сборнике «Национальные виды спорта Республики Алтай», составленный А.А. Сельбиковым [2], описан комплекс традиционных игр алтайцев и их адаптация к современным условиям. Г.П. Самаев в своих работах описывает народные развлечения и другие элементы нематериальной культуры алтайцев [12].

В работе «Алтай ойындар (Алтайские народные игры)», составители В.П. Ойношев, М.П. Чочкина, собран большой описательный материл по народным играм, состязаниям и танцам [1].

В 2010 г. коллективной монографии «История Республики Алтай. Том ІІ. Горный Алтай в составе Российского государства (1756—1916 гг.)» на основе опубликованных работ изложен материал по играм и танцам коренного населения Горного Алтая [7].

Традиционные игры корейцев впервые были упомянуты в

древнейших хрониках «Самгуг саги» и «Самгуг юса» ж. Среди корейских работ, посвященных традиционным играм, стоит выделить работы Лим Кён Сун [15], Нам Ги Шин [16], Ким Кван Он [17], Чжан Чжун Гын [18], Юн Квон Мён [19] и др. исследователей корейской культуры, в которых подробно описываются традиционные игры корейского народа.

Традиционные игры – это отражение этноса, как в культуре, так и в истории его развития. Игры демонстрируют культуру и менталитет нации. По играм можно судить о характере этноса, образе жизни и т.д. Игры традиционно выполняют функций как: воспитательную, ритуальную, зрелищно-эстетичную и военно-спортивную.

Алтай — прародина многих народов, в том числе и корейцев. Корейцы, как нация, образовались в результате живого движения в течение долгой истории, беспрерывных изменений. Сегодня в результате активного изучения прошлого обнаружено много следов северных кочевых народностей, гнавших лошадей по степям алтайского культурного пространства, дремавшего в самобытной корейской культуре. Многие данные исследований показывают: дух степной культуры Севера, охватывающий огромные пространства между Европой и северо-восточной Азией, и который доходит до Корейского полуострова. Мён Сун Ок «Генезис древней корейской народности и ее кочевая культура», Чвэ Хан У «Центральный Алтай», В.И. Ивановская «Орнаменты Дальнего Востока: Китай, Япония, Корея».

Несмотря на разные исторические пути развития, алтайцы и корейцы имеют сходные черты культуры. Близость культур просматриваются в нормах поведения и в обычаи. В данной статье будут рассматриваться традиционные игры алтайцев и корейцев. Среди традиционных игр можно выделить игру в волан, борьбу и игру в кости.

Игра в волан – популярная азиатская игра. Она имеет древнюю историю и распространена во всей Азии. Каждый народ называет эту игру по-своему, но у всех одинаковое значение – «набивание волана».

^{* «}Самгук саги» – исторические записи периода Трёх государств Кореи: Когурё, Пэкче и Силла.

^{** «}Самгук юса» или «Хроники трёх королевств»— собрание легенд, преданий и исторических записей, относящихся к Трём государствам Кореи (Когурё, Пэкче и Силла), а также к другим периодам и государствам до, во время и после периода Трёх государств. Был написан через сто лет после «Самгук саги».

Так, в Китае — «джианцы», в Корее — «제기차기» (чеги-чаги), в Японии — «кэбанэ», на Алтае — «тебек».

Предполагаемой родиной этих игр является Китай. Отец *«чегичаги»* — *«цуцзюй»*, старинная китайская игра с мячом, напоминающая современный футбол. Это игра использовалась в качестве фитнестренировки для военных и стала очень популярной среди всех жителей страны в эпоху Хань [17]. От этой игры, *«цуцзюй»*, произошли *«джианцы»*, *«чеги-чаги»* и, возможно, *«тебек»*.Название игры *тебек* произошло от глагола *теп* — пинать, и аффикса имени существительного *-ек*, так получается слово *тебек*, — предмет, которого пинают.

Игра в волан имеет магическое значение: набивание вверх — приход нового года, а когда волан падает вниз — уход старого, поэтому эту игру играют в основном на Лунный Новый Год («Соллаль» — в Корее, «Чага-Байрам» — на Алтае, «Чуньизе» — в Китае).

В этой игре игроки стремятся сохранить волан в воздухе, используя свое тело, но без помощи рук, внутренней стороной стопы одной ноги, или поочередно меняя ноги, его подбрасывают вверх. Главное условие — не ронять на землю. Кто делает больше ударов, тот и побеждает. Обычно играют на открытой местности, и объектом игры может стать любая вещь, похожая на волан.

У каждого народа волан сделан из различных предметов, например, корейцы делают из «ханьцы» — корейская бумага и «йёпчон» — медная монетка с отверстием посередине. Китайцы используют четыре пера, закрепленные в резиновую подошву или в пластиковый диск. Некоторые воланы сделаны из шайбы или монеты с отверстием в центре. Алтайцы делали волан из свинцовой пуговицы, с приделанным хвостиком из шерсти. Современный тебек представляет собой мяч овальной формы, изготовленный из кожи, внутри которого раньше был свинец. Сегодня тебек изготавливают из мягких хлопковых нитей, связанных в форме мяча, и наполненных различными крупами [14, с. 196]. Эти мелко нарезанные пряди, перья и хвостики из шерсти, которые прикреплены на кончики волана, помогают держать равновесие.

Хотя цель игры одна, различаются правила игры. У алтайцев, если играют вдвоем, то выигрывает тот, кто сделал больше всего ударов. А если в кругу, в несколько человек, то человек, который уронил волан, выбывает из игры. Выбывший игрок может вернуться к игре, только поймав волан. Он кидает мяч победителю, который может пнуть

волан так, как хочет, и выбывший игрок должен поймать волан, чтобы вернуться к игре [11, с. 113].

Алтайцы и корейцы в современное время играют в эту игру во время национальных праздников. Например, алтайцы играют в *тебек* на Эл-Ойыне, межрегиональный национальный праздник, со спортивными состязаниями, который проводится раз в два года. Корейцы же в свою очередь ввели эту игру в программу по физическому образованию в школе для 3-го и 4-го классов, потому что игра, как и все другие традиционные игры, теряет свою популярность, и чтобы сохранить, и обучить новое поколение, правительство приняло это решение в 2000 г. [16].

«Чеги-чаги» по сравнению с тебек имеет много видов, и различные способы ведения игры. Например, чеги-чаги, как и джианцы, можно играть через сетку, поделившись на две команды по 3 или 5 человек. Правила игры как у футбола. Еще один способ игры чеги-чагиназывается «мульчики»: игрок пинает волан и должен поймать ртом.

Варианты игры *тебек* несильно отличаются от классической игры: подбрасывают *тебек* тыльной стороной стопы или вперемежку с внутренней. Проигравшего «наказывают» так: он подбрасывает к ноге победителя *тебек*, тот ногой выбрасывает его в сторону. Этим способом можно «наказывать» проигравшего столько раз, сколько очков он проиграл. В случае, если проигравший поймает рукой *тебек*, наказание останавливается, а если поймает *тебек* ногой, затем три раза подбросит вверх — побежденным считается уже победитель, и «наказание» по оставшимся очкам переходит по отношению к нему [11, с. 113–114].

Указанные игры полезны для здоровья. Например, они предотвращают ожирение и повышают мышечную силу ног. А также улучшают реакцию на быстроту, способствуют сосредоточенности, тренируют терпимость и выносливость. Кроме того, в эпоху Чосон чеги-чаги использовали для обучения солдат: улучшить быстроту и выносливость.

Стоит отметить схожесть подвижных игр «공기놀이» — конги-нори (игра в камешки) и «кажык» (игра в кости), которые очень популярны в Корее и на Алтае. «Конги-нори» буквально переводиться как игра с воздухом, так как хватают камешки в воздухе, а «кажык» — кости заплюсны, из-за главного предмета игры.

Принцип игр одинаков: нужно подбросить предмет (камень или кость) и в это же время поднять другой предмет с земли и схватить первый в воздухе. Таким образом, нужно собрать все предметы (камешки и кости), и по их количеству насчитываются очки.

Несмотря на схожесть, эти игры также имеют ряд отличий. В конги-нориигрок сначала бросает на землю камешки. Он старается бросить их так, чтобы они легли как можно ближе друг к другу. Затем поднимает один камень, подбрасывает его вверх, и следом за этим игрок поднимает второй камень. Держит его в руке и на лету ловит первый камень. Так в руке у игрока оказывается два камня. Один из них он снова подбрасывает и в это время берет третий камень. Так он продолжает подкидывать камни до тех пор, пока у него в руке не окажется 5 камней. Во второй части игры игрок за время полета первого камня должен поднять с земли два камня. На следующем этапе — 3 камня, потом — 4. В итоге игрок подбрасывает все 5 камней в воздух и пытается поймать тыльной стороной ладони. Сколько камней поймал, столько очков ему и засчитывается. Выигрывает тот, кто набрал большее количество очков [18].

В игре кажык, в классическом варианте, играют обычно десятью игральными бабками. Сначала игрок держит горсть костей в одной руке, затем подбрасывает вверх, и ловит их тыльной стороной ладони. По тому, сколько костей удержалось на ладони, считают очки. Затем бросают вверх оставшиеся кости и снова ловят. Если эти кости игрок ловит ладонями вверх — засчитывается столько очков, сколько костей он поймал. Если он ловит подброшенные кости в воздухе (сверху вниз), то счет идет на десятки, т.е. если он поймал три костя — у него тридцать очков. В случае, когда игрок, бросив наверх кости, подбирает лежащие на земле и этой же рукой успевает поймать падающие кости в воздухе (сверху вниз), то счет идет на сотни. Т.е. поймавшему две кости таким способом засчитывается двести очков [11, с. 60]. Победитель тот, кто набрал наибольшее количество очков.

Игра кажык имеет много видов, как и игра конги-нори. Один из видов игры кажык — бöгö, похож на корейскую игру — \ncong , ют, традиционная настольная игра. Если в ют есть фишки, игровое поле и палочки, то в бöгö только кости. Цель игры ют — дойти первым до финиша, в то время как у игры бöгö — набрать наибольшее количество очков. Однако есть общий элемент. Названия положений костей и

палочек немножко схожи. В корейской игре nom у каждой комбинации есть свое название. Одна палка (плоской стороной вверх) и три палки вверх (закругленной стороной вверх) называется \subseteq (то) —свинья. Две палки вверх и две палки сверху —это \mathbb{H} (кэ), собака. Одна палка вверх и три наверху называется \cong (коль) —овца. Все выступы наверху называются \cong (ют) —корова, а все выступы — \mathbb{H} (мо) —лошадь. У алтайцев стороны kam тоже имеют свои названия. Если kam падает вертикально «рогами» вверх называют — kam (бык), «рогами» вниз — kam (корова); если падает боком «рогами» вверх — kam (лошадь), «рогами» вниз — kam (корова); если плоской стороной вниз — kam (овца), а если наоборот — kam (коза). Названия расположений сторон kam и комбинации kam связаны с животными, которые фигурируют в той или иной традиционной культуре. Эта тема требует отдельного исследования.

Конги-нори, кажык, ют, бöгö, все эти игры имеют развивающее значение, особенно полезны они для укрепления пальцев, суставов рук, мышц рук, и гибкости пальцев. Не требуя большого физического напряжения, эти игры развивают координацию движений рук и органов зрения, способствуют повышению быстроты реакции.

Не остаются без внимания «кÿреш» и «씨 膏» «ссирым» — спортивная борьба, любимый вид спорта как у алтайцев, так и у корейцев. Ссирым — корейская народная борьба, при которой игроки за повязку, надетую на ногу или пояс, стараются свалить соперника. Существуют две теории происхождения этого слова. По мнению корейского этнографа Чхве Сан Су слово 씨 膏—ссирым происходит от глагола 씨 룬 Г—ссирунда, что означает «мериться силами». Однако мнение корейского ученого Со Чжон Бома другое. Слово «борьба» на монгольском языке называется «bu»he», и это слово сравнивают с корейским словом 볼—«паль», что означает ступня. Слова «silbi', 'saba`r» в монгольском языке означает «ноги», и из-за одинаковых корней слов «silbi'» и «ссирым» — «щиль», корейский ученый сделал вывод, что они имеют общие корни и борьба «ссирым» переводится как «состязание ног» [19].

Первые записи о *ссирым* были обнаружены во время династии Чосон, но есть рисунки, изображенные в гробницах периода Когурё, которые, как полагают, были построены примерно в IV в., и в гробницах близ села Чанчхон, которые были построены примерно в V в. На их фресках изображены игроки в коротких штанах, которые,

крепко схватив за повязку друг друга, пытаются свалить партнера [13]. Таким образом, получается, что *ссирым* уже существовал до периода Троецарствия в Когурё [19].

В древности борьбу проводили по большим праздникам, таких, как *Тано*, праздник благодарения богов за хороший урожай. В поединке участвовали сильнейшие борцы из разных деревень, и победителем объявлялся тот, кто устоит на ногах. Призом за победу в схватке был обычно титул чемпиона и какое-либо сельскохозяйственное животное, часто бык [13].

В Южной Корее ссирым сохранился до сих пор, однако является уже не народной забавой, а полноценным видом спорта, с собственной федерацией, профессиональными спортсменами и командами, чёткими правилами. Состязания всегда проводятся между двумя спортсменами в небольшой круглой песочнице, экипировка борцов состоит из спортивных трусов (ранее использовались набедренные повязки) и обязательных к ношению поясов. Целью схватки является, используя силу своих рук, ног и спины, опрокинуть соперника в песок, после чего поединок завершается. Одним из главных принципов ссирым является использование для победы в первую очередь силы противника [20].

Поединки в *ссирым* часто продолжительные и не слишком динамичные. Большая часть спортсменов, занимающихся этим искусством, отличается большим ростом и весом, хотя формально в *ссирым* есть четыре весовых категории. Раньше эта борьба была исключительно мужским занятием, однако сейчас борьбой занимаются и женщины [19].

«Кӱреш» — алтайская народная борьба на кушаках. Название кӱреш образовано от слова кур — пояс, главный атрибут в борьбе, с прибавлением аффикса имени действия -еш. История борьбы кӱреш восходит к глубокой древности. Состязание по борьбе кӱреш воспеты в героических сказаниях, один из древнейших источников по культуре алтайского народа, где мифологические герои борются по нескольку лет [10, с. 68].

В борьбе куреш могли участвовать только мужчины. Боролись силачи парами и без весового ограничения. В зависимости от договоренности борцы могли выходить по пояс голыми, опоясавшись кушаками, за которые хватались противники, или состязались в одежде. Боролись в специально выбранном месте, на траве или на

кошме. Победителем считался тот, кто одолевал всех, или по числу выигранных схваток [6, с. 94]. Главное правило борьбы — положить соперника на лопатки. В мировоззрении алтайцев *куреш* не только состязание, но и искусство. Талантливые борцы всегда пользовались почетом и уважением в обществе.

В настоящее время *кÿреш* — это единоборство с обоюдным захватом за пояса в стойке, где допускаются захваты ниже пояса и применение подножки, подсечки и зацепы ногой [4]. Правила борьбы унифицированы и разработаны на основе нескольких видов единоборств. Первые правила *кÿреш* разработал заслуженный мастер спорта СССР М.К. Каланаков. Существует несколько видов борьбы, и самыми популярными из них это: с подсечкой (*теге кÿреш*), на касание, (рукой или частью тела), (*тизе кÿреш*), с использованием кушака (*кабыра тудуш*) [3, с. 407]. Основными и наиболее популярными приемами являются следующие: бросок через бедро, с подъемом и без подъема ноги, бросок обвивом, бросок прогибом, бросок подсечкой с прогибом назад, бросок через плечо, сбивание, сваливание, подножки изнутри и снаружи одноименной и разноименной ноги, переводы нырком под руку, рывком за руки и т.д. [4].

Сейчас соревнования по куреш делиться по характеру: на личные, командные и лично-командные, и они включены в программы национальных праздников. Например, особенно популярна борьба куреш на народных играх «Эл-Ойын», которые проводятся раз в два года. Каждый район на состязания выставляет своих борцов, по результатам командных состязаний между районами объявляется «абсолютка», финальные состязания без учета весовых категорий и уровня борцов. Победа присуждается при четком касании земли любой частью тела, либо когда один из борцов поднял своего соперника выше пояса. Участники соревнований разделяются на весовые категории.

Традиционные игры являются важным общечеловеческим культурным достоянием, уходящие своими корнями в толщу исторической судьбы, как отдельных этносов, так и всего человечества. Это незаменимая часть человеческой культуры, одним из главных механизмов накопления, сохранения и развития которой являются традиции. Особенностью традиционных игр является то, что в них отражаются жизнь и быт определенного этноса. Благодаря этим народным играм, история и культура этноса не исчезает.

Изучение своей культуры эффективно при сравнении с какойнибудь другой культурой. Поэтому сравнивая традиционные игры алтайцев и корейцев, все больше узнаешь про свою родную культуру. Игры тебек и чеги-чаги, кажык и конги-нори, бöгö и ют, куреш и ссирым являются достоянием алтайцев и корейцев, в них отражена вся история, культура, быт, образ жизни этих народов. В зависимости от образа жизни алтайцев и корейцев, места и условий их проживания, различаются материал игр, например, тебек и чеги-чаги; различаются правила и виды игр, где-то простые, где-то усложненные.

Несмотря на то, что эти народы живут в разных уголках мира, и шли по разному историческому пути развития, они имеют общие черты в своих культурах. А это доказывает то, что они когда-то были частью одной родственной культуры и по некоторым причинам разделились. Но даже, несмотря на разделение, в современной культуре можно выявить отражение общих признаков, изучая традиционную культуру. Проанализировав традиционные игры алтайцев и корейцев, можно сказать, что мировосприятие этих двух народов, алтайцев и корейцев, одинаковы, они вели почти одинаковый образ жизни, что доказывает их родство.

Источники, литература

1. Алтай ойындар (алтайские народные игры) / сост. В.П. Ойношев, М.П. Чочкина. — Горно-Алтайск, 2006. — 70 с.

- 2. Алтай Республикада спорттын национальный будумдери [Национальные виды спорта Республики Алтай] / сост. А.А. Сельбиков. Горно-Алтайск, 1996. 88 с.
- 3. Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие / редколл. Н.В. Екеев (отв. ред.), Н.М. Екеева, Э.В. Енчинов; НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова. Горно-Алтайск, 2014. 208 с.
- 4. Борьба развлечение сильных [Электронный ресурс] // Алтайдын чолмоны, 2019. URL // https://altaicholmon.ru/2019/05/17/borba-razvlechenie-silnyh/ (дата обращения: 15.04.2021).
- 5. Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований. Москва, 1893. 272 с.
- 6. Данилин А.Г. Бурханизм. Из истории национальноосвободительного движения в Горном Алтае. – Горно-Алтайск, 1993.

- -204 c.
- 7. История Республики Алтай. Том II. Горный Алтай в составе Российского государства (1756–1916 гг.) / НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова; редколл. Н.В. Екеев (отв. ред.), Н.М. Екеева, З.С. Казагачева, Н.А. Майдурова. Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2010. 472 с.
 - 8. Каланаков М.К. Куреш. Горно-Алтайск, 1980. 41 с.
- 9. Краткое этнографическое описание Бийских, или Алтайских калмыков, составленное из записок г. Горохова (бывшего земским исправником в Бийском уезде Томской губернии) // Журнал Министерства Внутренних дел. 1840. Часть 38. 201 228 с. [Электронный ресурс]. URL: http://rusneb.ru/catalog/000199_000009_60000094888/viewer/?page=1246 (дата обращения: 11.05.2021).
- 10. Краткий словарь понятий и терминов по культурологии, фольклору и этнографии / Составители Ойношев В.П., Урбанова С.Е. Горно-Алтайск: БУ РА «Республиканский центр народного творчества», 2019. 180 с.
- 11. Ойношев В.П. Народные игры алтайцев. Горно-Алтайск, 2015.-143 с.
- 12. Самаев Г.П. Культура Горного Алтая в конце XIX в начале XX веков // Екеев Н.В., Самаев Г.П. История и культура Алтая (XIX начало XX вв.). Горно-Алтайск, 1994. 102 с.
- 13. Сирым корейская национальная борьба [Электронный ресурс] // Корё сарам, 2014. URL: https://koryo-saram.ru/sirym-korejskaya-natsionalnaya-borba/ (дата обращения: 15.04.2021).
- 14. Трансформации в обществе и ценности традиционной культуры в Республике Алтай (конец XX начало XXI веков). Выпуск 3. Культурно-религиозное пространство Горного Алтая в конце XX начале XXI веков: трансформации и инновации. / Редколлегия: Н.В. Екеев (отв. ред.), Э.В. Енчинов, Н.О. Тадышева. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2018. 288 с.
- 15. Lim Kyung Soon. «Understanding Korean culture for Korean language&cultural education» [한국의의생활문화] / Lim K.S. Korea, 2009. 387 p.
- 16. 남기심. 《우리문화길라잠이: 한국인이꼭알아야할전통문화 233 가지》. 서울, 2002. 280 p.

- Badmaev A.A. Institute of Archeology and Ethnography SB RAS
- ON THE QUESTION OF WILD FAUNA IN THE TRADITIONAL VIEWS OF THE BURYATS

Abstract. The work is devoted to the traditional views of the buryats about wild fauna. The buryats had a popular classification, according to which a wild animal was endowed with morphological features, while the main feature was the habitat. The species diversity of the fauna of South-Eastern Siberia is poorly reflected in the traditional worldview of the buryats. The semantics of images of wild animals in different groups of buryats differed.

Key words: buryats, traditional worldview, wild fauna.

Введение. Представления о дикой фауне Юго-Восточной Сибири являются значимой частью мифологической картины мира бурят. В разных областях их этнической культуры нашли отражение зооморфные образы: они присутствуют в символике народного костюма, обрядности, искусстве, языке, в частности антропонимии, входят в воззрения о демонологии, заболеваниях и др. Изучение данного представленческого комплекса дает возможность вскрыть «зоологический код» народной культуры. В отечественной науке этому направлению исследований посвящены работы С.А. Токарева [6], А.В. Гура [4], З.П. Соколовой [5], И.Ю. Винокуровой [3] и др.

Целью нашего исследования является реконструкция традиционного комплекса представлений бурят о диких животных.

Исследование базируется наразличных источниках—литературных, архивных и полевых данных. Основными являются фольклорные материалы, собранные М.Н. Хангаловым, Г.Н. Потаниным, Ц.Ж. Жамцарано. Лингвистические данные взяты из академического словаря «Буряад-ород толи» [1; 2], в котором содержатся орнитонимы на бурятском языке, названия органов птиц и др.

В работе использованы такие методы теоретического изыскания, как структурно-семиотический анализ и типологический метод.

Результаты исследования. Прежде всего следует отметить, что рассматриваемый комплекс воззрений сложился в рамках

- 17. 한국민족문화대백과사전. Encyclopedia of Korean culture [Электронныйресурс] // 제기차기, 1996. URL: http://encykorea.aks.ac.kr/ Contents/SearchNavi?keyword=%EC%A0%9C%EA%B8%B0%EC%B0%A8%EA%B8%B0&ridx=0&tot=332 (дата обращения: 15.04.2021).
- 19. 한국민족문화대백과사. EncyclopediaofKoreanculture [Электронный ресурс] // 공기놀이, 1995. URL: http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/SearchNavi?keyword=%EA%B3%B5%EA%B8%B0%EB%86%80%EC%9D%B4&ridx=0&tot=400 (дата обращения: 15.04.2021).
- 20. 한국민족문화대백과사전. EncyclopediaofKoreanculture [Электронный ресурс] // 씨름, 1995. URL: http://encykorea.aks.ac.kr/ Contents/Index? contents id=E0034198 (дата обращения: 15.04.2021).
- 21. 从膏 (Ссирым) [Электронный ресурс] // Википедия. URL: https://ko.wikipedia.org/ wiki/%EC%94%A8%EB%A6%84 (дата обращения: 15.04.2021).

© С.В. Анчина, 2021

УДК 39.34

Бадмаев А.А. Институт археологии и этнографии CO РАН

К ВОПРОСУ О ДИКОЙ ФАУНЕ В ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ БУРЯТ

Аннотация. Работа посвящена традиционным воззрениям бурят о дикой фауне. У бурят существовала народная зооклассификация, по которой дикое животное наделялось морфологическими признаками, при этом основным признаком являлась сфера обитания. Видовое разнообразие фауны Юго-Восточной Сибири слабо отразилось в традиционном мировоззрении бурят. Семантика образов диких животных у разных групп бурят различалась.

Ключевые слова: буряты, традиционное мировоззрение, дикая фауна.

принятого бурятами-шаманистами трехчленного деления на Верхний, Средний и Нижний миры. Дээдэзамби 'Верхний мир', иначе мир небожителей-тэнгриев, в традиционном мировоззрении связывается с воздушным пространством (огтортгозамби). По представлениям бурят, Дайдазамби 'Земной мир' (Средний мир) включает водную и наземную поверхности. Вероятно, поэтому в их обряде кормления духов предков было принято обращаться одновременно к земным и водным сущностям: Дайдынубгэд, далайнамгад 'Земные старцы, морские старухи' [1, с. 251]. Помимо этого, в обрядности, посвященной божеству земли и владыкам вод Уһан хатам, обнаруживается немало сходного. Наконец, выделяли Доодозамби 'Нижний мир' (Подземный мир), по представлениям бурят-буддистов, Доододолоонсуг 'Нижние семь вместе, семь подземных миров' [1, с. 382].

У бурят сложилась народная зооклассификация, согласно которой, амитанайаймаг 'мир животных' разделяется на разные классы и группы диких животных. Хотя данная классификация учитывала морфологические признаки представителей местной фауны, но определяющим признаком дикой особи могла быть сфера ее обитания (небо, земля, вода). При этом животные, которые в силу образа жизни были связаны с разными сферами, наделялись амбивалентными качествами. Символическими свойствами неба были бессмертие и божественность, в частности, отраженные в эпитете верховного божества хухэ мунхэн 'вечно-синий', а также воздушная легкость и чистота. Считалось, что вода наделена такими свойствами, как плодородие, жизнь и смерть. Так, по легендам булагатов и эхиритов, озеро Байкал рассматривалось как место зачатия и рождения их первопредков Эхирита и Булагата.

Назовем основные классы диких животных, выделяемые бурятами: ойн-талынамитад 'звери'; хорхойшабхайнууд 'насекомые'; могойхорхойнууд 'гады (змееобразные)'; газар унанайамитад 'земноводные (животные воды-земли)'; хулганаатан 'мышеобразные'; далитаан 'крылатые'; заганад 'рыбы'.

Согласно приведенной выше классификации, классы подразделялись на группы. Так, в класс «крылатые» объединяли птиц $(uyбуунуу\partial)$ и рукокрылых нетопырей на основе такого зоологического признака, как наличие крыльев (∂anu) . В то же время к птицам относили и по способности особым образом издавать звуки (свистеть, чирикать,

каркать и т.д.). «Змееобразными» считали не только змей, но и ящериц, и «червей», исходя из того, что у всех у них имеется длинное и тонкое тело. Иного критерия придерживались при выделении классов «земноводные» и «рыбы»: входящие в них животные имели одну среду обитания. Поэтому, например, полагали, что байкальская нерпа принадлежит к «рыбам», так как живет в водоеме. Как видим, критерии данной классификации были отличны от критериев, принятых в биологической науке.

Анализ показывает, что границы упомянутых выше классов были достаточно условны и некоторые животные в ходе своего развития могли быть произвольно отнесены к разным классам. В представлениях бурят «черви» были близки к «насекомым» и «земноводным». Классическими примерами тому являются эволюция гусеницы в бабочку или головастика в лягушку.

Надо указать, что видовое разнообразие фауны Юго-Восточной Сибири нашло слабое отражение в традиционном мировоззрении бурят. По сути, в различных фольклорных жанрах упоминаются лишь основные животные дикой природы региона: так, из «рыб» названы таймень и налим, из «мышеобразных» — мышь и т.д. Объясняется это использованием в бурятском фольклоре обобщенных образов животных, при котором избегали конкретизации на видовом уровне.

Образ каждого дикого животного нес определенные смысловые значения, при этом у разных субэтнических групп бурят его оценка могла не совпадать. В частности, у бурят предбайкальских родов рыба ассоциировалась с плодородием, имела генитальную символику, а с точки зрения съедобности воспринималась как «чистое» животное. Более того, у данных бурят обнаруживаются следы бытования локального культа налима. Между тем у южно-селенгинских бурят рыба наделялась негативной коннотацией, ее называли уһанайхорхой 'водяной червь' (относили к «змееобразным», т.е. хтоническим существам) и запрещали употреблять в пищу.

По традиционным представлениям бурят, у промысловых животных существует иерархичность, соответственно, полагали, что вся рыба является стадом владыки вод, а таежные звери — мифического хозяина тайги; верили, что от благосклонности последних зависит охотничья удача или рыбацкий улов. Считали, что духов-покровителей имеют и другие классы диких животных. Однако в отношении змей

сложились иные воззрения: будто бы у последних имеются змеиправители, в обрядности это выразилось в локальном почитании змеиного царя (или царской четы) у предбайкальских бурят.

Итак, исследование показало, что у бурят существовал развитый комплекс традиционных представлений о мире фауны.

Источники, литература

- 1. Буряад-ород толи. Бурятско-русский словарь / под ред. Л.Д. Шагдарова, К.М. Черемисова. В 2 т. Улан-Удэ: Республиканская тип., 2010. Т. I. 636 с.
- 2. Буряад-ород толи. Бурятско-русский словарь / под ред. Л.Д. Шагдарова, К.М. Черемисова. В 2 т. Улан-Удэ: Республиканская тип., 2010. Т. II. 708 с.
- 3. Винокурова И.Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. докт. ист. наук. СПб., $2007.-46~\rm c.$
- 4. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
 - 5. Соколова 3.П. Животные в религиях. СПб.: Лань, 1988. 288 c.
- 6. Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М.: Политздат, 1990.-622 с.

© А.А. Бадмаев, 2021

УДК 94 (=512.1) (571.1 /.5+574.5) 1635/1758

Бутанаев В.Я.

Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова

ДЖУНГАРСКОЕ ХАНСТВО И ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА ТЮРКОВ САЯНО-АЛТАЯ

Аннотация. В статье рассматривается переселенческая политика Джунгарского ханства. Угону на территорию Джунгарии (Южного Казахстана) подверглись почти все тюрки Саяно-Алтая. Согласно выводам автора, языковая общность языков тяньшаньских кыргызов и южных алтайцев происходит из-за переселения части бурутов на Алтай

в ойратский период. Поэтому не было алтайского периода в истории передвижения енисейских кыргызов на Тянь-Шань в IX–X вв. н. э.

Ключевые слова: кыргызы; теленгиты, ойраты, джунгары, Алтай, Хонгорай, Тува, Тянь-Шань.

Butanaev V.Y. Katanov Khakass State University

THE KHANAT OF DZUNGARS AND HISTORICAL FATE OF THE TURKS OF SAYAN-ALTAI

Abstract. The article examines emigration policy of The khanat of Dzungars. Almost all the turks of Sayan-Altai were resettled to the territory of Dzungaria (Southern Kazakhstan). According to the author's conclusions, the linguistic commonality of the languages of the Tien Shan Kyrgyz and the southern Altai comes from the resettlement of a part of the Buruts to Altai during the Oirat period. Consequently there was no Altai period in history of movement of the Yenisey Kyrgyz to the Tien Shan in the 9th–10th centuries AD.

Key words: Kyrgyz, Telengits, Oirats, Dzungars, Altai, Hongoray, Tuva, Tien Shan.

В начале XVII века на территории, находящейся между Саяно-Алтаем и Тянь-Шанем,возникло Джунгарское ханство, просуществовавшее от 1635 г. до 1758 г. Его основное население, составляли западные монголы, именовавшие себя «ойрат». Во времена Чингис-хана ойраты составляли тумен левого крыла (джунгар) монгольского войска и поэтому их именовали еще по-монгольски джунгарами. Ойраты на начало XVII в. составляли союз из четырех племен: чоросов, дэрбэтов, хошоутов и торгоутов. В 1635 г. торгоуты, в результате междуплеменных разногласий, перекочевали на Волгу, где создали Калмыцкое ханство. Племя чорос стало главным в Джунгарии, и из него выбирались правители ойратов. В период своего могущества (XVII — начало XVIII вв.) под властью ойратов находились казахи, кыргызы Тянь-Шаня, кыргызы Енисея, алтайцы и тувинцы.

В русских документах многие народы и государства получали имена, далеко не созвучные с их самоназванием. Так, Кыргызстан

в русских документах XVII в. назывался «Бурутской землей», ибо тянь-шаньских кыргызов джунгары именовали «бурутами». С другой стороны, Джунгария в русских источниках была известна как «Калмыцкая землица», а сами джунгары, самоназвание которых было «ойрат», назывались не иначе как «черные калмаки». Южные алтайцы именовались «белыми калмаками». Именно так «калмаки» ойратов называли казахи и тянь-шаньские кыргызы.

Основателем Джунгарского ханства стал Эрдэни-Батурхунтайджи (1635-1653 гг.), старший сын князя Хара-Хула, из племен чорос. В 1640 г. Эрдэни-Батур у себя в ставке на р. Эмиль-гол в Тарбагатае проводит всемонгольский съезд, на котором было принято «Степное уложение монголо-ойратских законов» (Их Цааз-бичиг). «Сие уложение есть зеркало, на поверхности коего со всею ясностью изображаются нравы, обычаи, образ мыслей, способы жизни и степень просвещения у монгольского народа» - отмечал Н.Я. Бичурин [1, с. 39]. Монголо-ойратские законы действовали не только на территории Джунгарии и Монголии, но и на Тянь-Шане, Алтае и в кыргызском Хонгорае, укрепляя позиции ойратского правителя.

После смерти Батур-хунтайджи стал править его сын Сенге (1654-1670 гг.). В 1670 г. Сенге-тайша был убит своими сводными братьями Цэцэном и Цзотба-Батуром. Трон достался его брату Галдан-Бошохтухану (1671-1697 гг.), который до того был ламой в Тибете. Он стал проводить масштабную политику объединения всех монгольских земель. В 1680 г. Галдан-Бошохту-хан присоединил к Джунгарии Восточный Туркестан. В 1690 г. он начал войну с империей Цин, но в 1697 г. потерпел полное поражение и покончил жизнь самоубийством.

На ойратском престоле воцарился Цэван-Рабдан (1697-1727 гг.), сын Сенге и племянник Галдана-Бошохту-хана. В 1697 г. Цэван-Рабдан перенес свою ургу (ставку правителя) в долину р. Или. Старая ставка на р. Эмиль-гол передана двоюродному брату Цэрэн-Дондобу, старшему наместнику Северо-Восточной Джунгарии.

В начале XVIII в. Цэван-Рабдан, по политическим мотивам, переселяет кыргызов Хонгорая, телеутов Северного Алтая, мингатов и оржаков из Тувы в центр своих владений, создав из них новые отоки. Кроме того, на территорию Алтая была переселена часть тяньшаньских кыргызов, под названием буруты.

После Цэван-Рабдана стал править его старший сын Галдан-

Цэрэн (1727-1745 гг.). Это был период расцвета Джунгарского ханства. В 1716 г. ойраты совершили поход в Тибет и заняли священную Лхасу, но в 1720 г. цинские войска вытеснили их оттуда. В 1725 г. ойраты захватили Ташкент, Туркестан и почти весь Казахстан.

После смерти Галдан-Цэрэна в 1745 г. разгорелась борьба за власть. За короткое время на троне сменили друг друга четыре хана: Цэван-Доржи (1746-1749 гг.), Лама-Доржи (1749-1753 гг.), Даваци (1753-1756 гг.) и Амур-Сана (1756-1757 гг.). Все девять правителей, побывавшие на троне Джунгарии, происходили из династии чоросов. Только последний, Амур-Сана (букв. «Благонамеренный»), принадлежал к чоросам по женской линии.

В 1756 г. Цинская империи ввела в Джунгарию полумиллионную армию, которая в 1757-59 гг. полностью уничтожила ойратское государство. Из 600- тысячного населения Джунгарского ханства уцелело 30-40 тысяч ойратов.

Остатки их, вышедшие к границам Российского государства, были переселены на Волгу, где ныне они известны под именем «калмыки». В 1760 г. на территории Джунгарии и Восточного Туркестана было образовано китайское наместничество Синьцзян (букв. «Новая граница»).

Население Джунгарии делилось на родовую (природную) знать, носившую титул «тайджи». Жалованная знать носила титул «зайсан». Простолюдины назывались «харачу», а рабы – «ясырь». Простые скотоводы несли повинности «албан» в пользу государства и зайсанов. Во главе ханства стоял хан из племени чорос, носивший титул «контайша». В административном отношении Джунгарское ханство разделялось на отоки, анги и цзисаи. Отоками назывались административно-хозяйственные единицы, составлявшие личный удел чоросского хана. Ойраты кочевали «хотонами», т.е. группами семей, связанных родством. Несколько хотонов объединялись в аймаки, а аймаки в отоки. В случае войны оток обязан был выставить до тысячи воинов. «Анги» обозначали уделы ближайших родственников хана и родовой знати. «Цзисаи» представляли небольшие уделы, отданные буддийскому духовенству для их содержания. Все указанные административные единицы были разделены на роды, каждый из которых управлялся наследственным зайсаном. Всего в отоках, анги и цзисаи насчитывалось более 200 тыс. семей или около 1 млн. человек.

Войска у контайши насчитывалось 60 тысяч человек. Во время войны ойраты могли выставить не менее 100 тыс. всадников [6, с. 243].

Согласно письменным источникам, уже в 1630 гг. часть енисейских кыргызов стала «контайшиными людьми». Этому процессу способствовали брачные связи кыргызской аристократии с ойратскими княжнами. Сестра Харахулы, княгиня Абахай была замужем за Кочебаем Батараевым. В 1638 г. русский посол к Алтынхану В. Старков писал: «И в нынешнем же во 7147 году сентября в 22 день пришли в Кыргызы на реку на Белой Миюс в улусы к кыргызскому князцу к Табуну, да к матери его к Абакаю-княгине, и к Богучею-князцу. И княгиня Абакай нам против того сказала: Табун де да Изерчей – дети мои, и без моего де ведома над государевою казною и над вами дурна никакого не сделают, только де вы меня почтите русскими гостинцами. А она, княгиня Абакай, родом черных калмаков, Карагулина сестра, а кыргызами всеми владеет...А ее, Абакая-княгиню, и сына ее Табуна кыргызы слушают» [2, с. 103-105]. Алтысарский князь Бехтеней Ноянов был женат на дочери Харахулы, а следовательно, его сын Изен тайджи Бектенев был ему племянником.

Глава Джунгарии при своей ставке воспитывал и обучал детей кыргызской знати. Например, Поятана, сына алтысарского Изентайджи Бектенева, «взял маленького Баатыр-контайша и вспоил и вскормил у себя и ныне [Поятан – B. E.] служит ему Баатыр-контайше» [2, с. 221].

Батур-контайша, являясь двоюродным братом кыргызского князя Исарского улуса Табуна Кочебаева, проявлял особые родственные чувства к Хонгораю. Он заступался за кыргызов и даже посылал свои войска для их поддержки в борьбе с Россией. Например, в 1642 г. томские служивые люди сообщали: «А хотят де те калмаки быти войною под Томский город, а подняла де их калмаков из Кыргыз Кочебаева жена княгиня Абахай, а тот де государь Шохты-тайша ей, княгине Абахаю, брат родной, а контайша Батыр ей княгине племянник родной» [2, с. 223]. Батур контайша потребовал, чтобы выпустили из тюрьмы города Томска Изен тайджу, да «иной де кыргызской полон, а в православную христианскую Веру крестить не велел». Речь шла о пленных кыргызах, которые оказались в Томске после похода Я. Тухачевского в 1641 г. Однако русские власти Изен тайджу не отпустили. Тогда в 1644 г. контайша отправил официальное письмо

в Тобольск. «Во 7151 году писал он, Контайша в Тобольск в листу своем, что государевы ратные люди его контайшиных ясачных людей кыргызов повоевали и взяли племянника его со многим ясырем. И кыргызы были под твоею государевой Высокою рукою и ясак тебе, государь, платили.... А о племяннике его Исене писано тебе, государь, об указе. А как твой государь указ будет и его Исеня к нему контайше отпустят» [2, с. 237].

Положение енисейских кыргызов несколько ухудшилось, когда на смену Батур-контайши пришел его сын Сенге-тайша, правивший с 1657 по 1670 гг.

Начиная с 1667 года, Хонгорай оказался в вассальной зависимости от Джунгарии. В 1669 г. Сенге-тайша поставил здесь своего наместника, которому от его имени поручалось «надо всею Кыргызскою землею владеть» [6, с. 244]. Джунгарский наместник жил в Алтырском улусе. Его урга (ставка) располагалась по р. Ниня, правого притока Уйбата. В этот период политический центр Хонгорая переместился на юг, в долину Абакана. Первым наместником, поставленным в 1669 г., был Киличин Кошиочи. В 1671 г. его сменил Ейзан Кенегей, утвержденный в данной должности новым правителем Джунгарии Галдан Бошохтуханом (1671–1697 гг.) [6, с. 244]. Через год, весной 1672 г., в Кыргызской земле был поставлен новый наместник по имени Байту-хан. В 1683 г., по сообщению русских послов, приехавших в Алтырский улус, «у кыргызов живет калмыцкий наместник, именуемый Батыр-Ейзан, который командует ими». Последний наместник Аба-зайсан покинул Хонгорай вместе с угоном енисейских кыргызов в Джунгарию в 1703 г.

Население Хонгорая обязано было платить албан (ясак) джунгарскому хану по пять соболей с каждого мужчины. Вся тяжесть поборов полностью падала на плечи кыргызских киштымов (вассальное население). Например, в 1702 г. езерский бег Шорло Мерген требовал со своих киштымов «со всех волостей на контайшу по пять соболей и на кыргызских князцов по тому же» [6, с. 244]. Ослушание строго каралось. Например, за отказ кыргызов участвовать в военной операции против монголов, Галдан-Бошохту-хан в гневе «их де кыргыз хочет запродать в Китай, а землю их кыргыз сделать пусту».

Кыргызские князья со своими воинами регулярно выезжали для несения службы в ставку контайши. В 1685 г. алтырский бег Даин-Ирка вместе со своими батырами прожил целый год у Галдан -Бошохту-хана [6, с. 245].

Джунгарский правитель Галдан- Бошохту-хан призывал их для участия в войне с монголами. «А велено де им, кыргызам, с собою гнать тысячу лошадей, а на Кыргызской де землице велено оставить малых людей, чтоб им можно уберечь Кыргызскую землю от прихода воинских томских и красноярских служилых людей».

Кроме того, если в Джунгарии случался захват в плен женского населения, то ойраты для пополнения своих семей забирали к себе женщин из зависимых землей. Например, в 1689 г. «как де ходили на мунгал войною калмытцкой Бушухту-хан, и без него де пустое его кочевье погромили — жен и детей и скот Казачья орда. Да от ясашных же де людей есть слух таков: пришли де в Кыргызскую землицу, которая под Бушухту-ханом, калмытцких Бушухту-хановых людей 300 человек пеших, а седла де несли на себе, и емлют де с тех кыргыз ясак — от скота пятую скотину, а у скотных мужиков отгоняют табунами, и записывали де женок и девок хороших» [4, с. 223].

В 1703 году ойраты совершили угон енисейских кыргызов в Джунгарию. Исходя из результатов наших исследований, был выяснен факт массового угона населения Хонгорая, который не остался незаметным в истории Центральной Азии. Причиной послужила военная угроза Джунгарии со стороны Китая, который видел в Хонгорае потенциального союзника. Китайский император стал угрожать в своих грамотах джунгарскому хану Цэван Рабдану, что ежели он не станет подданным Цинской империи, то маньчжуры разгромят ойратов, наступая двумя дорогами. Первый, главный путь идет с востока через Хан-Хонгорай, где, по словам китайского императора, кочуют «российские буруты», настроенные против джунгар. «И контайша де убоявшись ... и кыргыз к себе велел взять, чтоб кыргызы от него контайши не отложились».

Кыргызская знать, перекочевав в Джунгарию, потеряла права на эксплуатацию своих подданных в киштымских урочищах, изза которых на протяжении столетия велась непримиримая война с русскими. Поэтому становится ясным, что инициатива переселения кыргызов исходила от джунгарского хана и была поддержана некоторыми кыргызскими князьями под давлением со стороны ойратов. О недовольстве кыргызов угоном с родовых кочевий свидетельствует факт их массовых побегов (до полутора тысяч) в 1704-1707 гг. из Джунгарии в Хонгорай.

В регионе енисейских кыргызов к началу XVIII в. проживало примерно 15–20 тыс. человек. По русским документам угону подверглось «всего мужска и женска полу тысячи с три дымов», т.е., при коэффициенте пять на каждое хозяйство (дым) — около 15 тыс. кыргызов. После этого в Хакасско-Минусинском крае осталось всего 600 «луков» — боеспособных кыргызских мужчин. Таким образом, угон принял грандиозный размах и охватил почти все население региона (прежде всего — степняков-кыргызов). Не случайно это событие отразилось в хакасском фольклоре и рассматривается как национальная трагедия народа.

Дальнейшая этническая судьба угнанных кыргызов сложилась трагически. Основная масса уведенных была поселена джунгарами за Иртышем, по р. Эмель-гол, и образовала особое кочевье (оток) в 4.000 кибиток с четырьмя зайсанами. Некоторая часть кыргызов после угона 1703 г. откочевала за Саяны, в Туву, образовав племенную группу в составе тувинцев. Небольшая часть хонгорцев, скрываясь от джунгар, переселилась за Восточные Саяны и оказалась среди иркутских бурят, составив род царских кыргызов.

Угону также подверглось население Телеутской землицы (Северного Алтая), которое составило в составе Джунгарии «теленгитский оток». В 1703 г. вооруженные отряды ойратов под конвоем переселили большую часть телеутов на верхний Иртыш и на р. Эмель-гол [7, с. 289]. Значительное количество племен оржак и мингат из долины реки Кемчик Тувы оказалось в Джунгарии. Угнанное тувинское население составило следующие отоки: «орчак», «орхан цзиран» и «мингат», общей численностью 4300 человек, кочевья которых располагались на реке Эмель-гол [1, с. 71–73]. Таким образом, в начале XVIII века с территории Саяно-Алтая в Джунгарию было угнано более 13 тысяч кочевого населения.

Исходя из фактов переселенческой политики Джунгарии можно предположить, что угону подвергались и тянь-шаньские кыргызы. Вероятно их поселяли на Алтае, под названием буруты [6, с. 251]. Отсюда становится ясным почему язык южных алтайцев очень близок языку тянь-шаньских кыргызов. Южные алтайцы (алтай-кижи) являются частью бурутов, переселенных ойратами с Тянь-Шаня. В таком случае, концепция С.Г. Кляшторного и А. Мокеева [5, с. 25–93] об алтайском периоде в истории передвижения кыргызов с Енисея на Тянь-Шань является мифом.

Источники, литература

- 1. Бичурин (Иакинф) Н.Я. Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. Элиста, 1991. 127 с.
- 2. Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1636— $1654.-\mathrm{M.},\,1974.-467$ с.
- 3. Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1654— $1685.-\mathrm{M.}$, 1996.-559 с.
- 4. Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1685-1691.-M., 2000.-487 с.
- 5. Мокеев А.М. Кыргызы на Алтае и на Тянь-Шане (Этапы этнической и политической истории во второй пол. IX сер. XVIII вв.). Бишкек, 2010.-280 с.
- 6. Очерки истории Хакасии (с древнейших времен до современности). Абакан, 2008.-672 с.
- 7. Уманский А.П. Телеуты и русские в XVII XVIII веках. Новосибирск, 1980. 296 с.

© В.Я. Бутанаев, 2021

УДК – 94 (5) (093)

Валеев Р. М.

Казанский (Приволжский) федеральный университет

Валеева Р. 3.

Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирясова Тугужекова В. Н.

Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова

НАСЛЕДИЕ КАТАНОВА Н.Ф. – ВОСТОКОВЕД, ПУТЕШЕСТВЕННИК И ПРОСВЕТИТЕЛЬ: К 160 ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

Исследование осуществлено при финансовой поддержке $P\Phi\Phi U$, проект № 20-09-00385

Аннотация. Профессор Н. Ф. Катанов (1862–1922) – один из выдающихся национальных ученых, представителей российской науки, образования и культуры XIX–XX вв. Его жизненный путь

и наследие отразили важные события и тенденции отечественного и мирового востоковедения и тюркологии. Этапы его биографии и огромное творческое наследие интересны и незаурядны, поучительны и трагичны одновременно. Он стал олицетворением двух миров в России — европейского и азиатского.

Биография и наследие Н. Ф. Катанова представляют академический и особенно научно-просветительский, гуманистический интерес. Его жизнь и труды не следует воспринимать лишь в системе координат истории российского и европейского востоковедения. Необходимо принять во внимание широкий общественно-политический и социокультурный контекст развития востоковедения, в том числе тюркологии, а также российского общества и государства во второй половине XIX – первой четверти XX в.

Ключевые слова: Россия, Восток, Центральная Азия, востоковедение, тюркология, Н. Ф. Катанов, история, этнография, архивы.

Valeev R. M.

Kazan (Volga region) Federal University

Valeeva R. Z.

Kazan Innovative University named after V. G. Timiryasov (IEML)

Tuguzhekova V. N.

Nikolai Katanov Khakass University

N. F. KATANOV'S LEGACY - ORIENTALIST, TRAVELER AND EDUCATOR: ON THE 160TH ANNIVERSARY

Abstract. Professor N. F. Katanov (1862 – 1922) is one of the outstanding national scientists, representatives of Russian science, education and culture of the 19th - 20th centuries. His life's journey and legacy reflected important events and trends in Oriental studies both in Russia and around the world, as well as Turkology. The stages of his biography and his vast creative legacy are interesting and extraordinary, instructive and tragic at the same time. He became the personification of two worlds in Russia – European and Asian.

The biography and legacy of N. F. Katanov are of academic and especially scientific, educational, and humanistic interest. His life and works

should not be perceived only within the history of Russian and European Oriental studies. It is necessary to take into account the broad socio-political and socio-cultural context of the development of Oriental studies, including Turkology, as well as Russian society and the state in the second half of the XIX – first quarter of the XX century.

Key words: Russia, East, Central Asia, Oriental studies, Turkology, N. F. Katanov, history, ethnography, archieves.

На современном этапе актуальными остаются дальнейший поиск, изучение, систематизация и введение в научный оборот неопубликованного архивного наследия профессора Казанского университета Н. Ф. Катанова (1862–1922) - одного из ярких и колоритных национальных ученых и мыслителей российской науки, образования и культуры, выдающегося представителя хакасского народа. Исследовательская работа над архивным наследием Н. Ф. Катанова обусловлена необходимостью поиска его разнообразных рукописных материалов в архивных центрах Казани, Москвы, Санкт-Петербурга и ряда зарубежных институтов (Венгрия, Турция, Германия). Следует указать на необходимость соотнесения архивных материалов с опубликованными работами ученого. Во многом выявленное авторами архивное рукописное наследие (дневники, письма, незаконченные рукописи и др.) Н. Ф. Катанова несет на себе печать эпохи конца XIX - первых десятилетий XX в., ее общественно-политической жизни и актуальных в тот период исследовательских направлений. Поиск и введение в научный оборот рукописей Н. Ф. Катанова позволяет выявить направления и особенности его исследовательской работы и сформировать объективную базу для подготовки академической биографии классика отечественной тюркологии.

В целом исследовательская работа с архивными «документами личного происхождения» Н. Ф. Катанова — архивными рукописями ученого включает в себя четыре ключевых исследовательских приема. Во-первых, это поиск, обработка и расширение архивной и источниковедческой базы на основе системного изучения личных фондов востоковедов в архивах России и ряда зарубежных стран, привлечение различных материалов (служебных документов, планов, записных книжек и др.). Во-вторых, поиск и систематизация материалов об истории российского и европейского востоковедения

и тюркологии XIX — начала XX в. В-третьих, историографический, источниковедческий и тематический поиск и обобщение историконаучных фактов и сведений о биографии Н.Ф. Катанова и его окружения, а также последующая их систематизация и комментирование с целью исследования феномена его вклада как ученого и панорамы научной и общественной жизни в конце XIX — начале XX в.

Российские университеты — ведущие центры востоковедения и в целом общественной, научной, культурной и политической жизни в России и Европе. На современном этапе социально-культурный и академический интерес представляет дальнейшее изучение развития университетского образования и науки о Востоке в России и Европе и, конечно, тюркского мира, осмысление «университетской парадигмы» феномена восточных цивилизаций и особенно формирования национальной научной и культурной элиты. В центре исследовательского внимания авторов доклада — биография и творческое наследие ученоготюрколога, яркого представителя хакасского народа, выпускника Восточного факультета Санкт-Петербургского университета (1888 г.) и профессора Казанского университета Н.Ф. Катанова (1894—1922 гг.).

В 2022 г. будет отмечаться знаменательная дата — 160 летие со дня рождения профессора Казанского федерального университета и выдающегося хакасского ученого и просветителя-мыслителя.

Российский академик и тюрколог В. А. Гордлевский в своей речи «Памяти Н. Ф. Катанова» от 11 июня 1922 г. на заседании Восточной комиссии Московского археологического общества отметил: «... историк востоковедения сумеет оценить труд долгий и бескорыстный, внесший обильный доброкачественный материал по языкам, до Катанова мало обследованным» [12, с. 401]. Академик А. Н. Самойлович в журнале «Восток» в небольшом некрологе «Памяти Н. Ф. Катанова» особо выделял: «Хотелось бы надеяться, что давно ожидаемое ученым миром опубликование неизданных лингвистических и этнографических собраний Н. Ф. Катанова будет осуществлено после его смерти, а до издания материалы эти будут сохранены в надежном месте» [21, с. 105].

После окончания Восточного факультета Санкт-Петербургского университета Н.Ф. Катановрешил посвятить себя научно-педагогической работе. Период с 28 мая по 4 июля 1888 г. в его биографии связан с основными решениями об оставлении его «при университете для дальнейшего усовершенствования в тюркских наречиях» [РГИА СПб.

Ф. 14. Оп. 1. Д. 8933. Л. 1–5]. Инициатива принадлежала выпускнику Николаю Катанову и его учителю профессору И. Н. Березину, который дал отзыв о своем ученике. Решение совета факультета восточных языков и ходатайство ректора университета «об оставлении кандидата Н. Катанова при университете для приготовления к ученой степени» были поддержаны попечителем учебного округа. 4 июля 1888 г. было разрешено оставить Н. Ф. Катанова «при С.-Петербургском университете, по кафедре турецко-татарской словесности на два года с 1 июля с назначением ему... стипендии по 600 руб. в год» [РГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 8933. Л. 4].

Следующим важным рубежом жизненного и профессионального пути Николая Катанова стало научное путешествие в 1889–1892 гг. в Центральную Азию (Сибирь, Тува, Синьцзянь) с целью изучения языков и этнографии тюркских народов, организованное и поддержанное Русским географическим обществом, Петербургской академией наук и Министерством народного просвещения. Истоки организации данного путешествия связаны с обсуждением записки акад. В. В. Радлова о перспективности «исследования остатков тюркских племен на крайнем Востоке» на заседании отделения этнографии Императорского Русского географического общества 11 декабря 1887 г. [15, с. 421-423] под председательством В. И. Ламанского. На заседании было определено представить записку в совет общества. В этой записке В. В. Радлов дал высокую оценку студенту IV курса Восточного факультета С.-Петербургского университета Н. Катанову. В. В. Радлов писал: «Он занимался со мною в течение 3-х лет и издал уже при Академии несколько статей, касающихся своего родного говора. Из слов профессоров его и из собственных наблюдений я убедился в его усердии, способностях, преданности к науке и знаниях его по избранным предметам, так что нельзя найти более подготовленного и более способного лица для исполнения вышеупомянутого предприятия» [15, с. 469]. Он также просил Совет общества выделить в смете 1888 г. 1000 руб., создать «комиссию для составления подробного плана» экспедиции, а также обещал «ходатайствовать об ассигновании г. Катанову субсидии из штатных сумм Императорской Академии наук».

Эта экспедиция по значимости общегеографических, лингвистических и историко-культурных материалов стоит в ряду известных российских путешествий в Среднюю Азию, Монголию,

Сибирь и Восточный Туркестан, осуществленных во второй половине XIX — начале XX в. Как известно, среди участников этих масштабных по научной и культурной значимости экспедиций были Ч. Ч. Валиханов, Г. Н. Потанин, Н. М. Пржевальский, братья Г. Е. и М. Е. Грумм-Гржимайло, В. И. Роборовский, В. В. Радлов, П. И. Лерх, В. А. Обручев, П. К. Козлов, Г. Н. Цыбиков, Н. И. Веселовский, В. В. Бартольд, В. А. Жуковский, К. Г. Залеман и др.

В архивоведческом и историко-научном направлении изучения рукописного наследия Н. Ф. Катанова огромный интерес представляют 1889—1892 гг. — этот значимый период его научной экспедиции в Южную Сибирь и Восточный Туркестан. В эти годы происходило становление и развитие его комплексных исследований языков, традиционных и новых форм экономической и социальной жизни, быта, фольклора и духовной жизни тюркских народов Саяно-Алтая и Синьцзяня.

На заседании совета факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета от 28 января 1889 г. была утверждена «Инструкция для занятий командированного с ученою целью за границу кандидата Николая Катанова», составленная профессором И. Н. Березиным [РГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 8933. Л. 15-16 об.].

В 1904 г. экстраординарный профессор Санкт-Петербургского университета и тюрколог-лингвист П. М. Мелиоранский (1868—1906), рецензируя фундаментальную работу Н. Ф. Катанова «Опыт исследования урянхайского языка» (1903 г.), выделил ряд значимых лингвистических и текстологических особенностей собранных им текстов. Он писал: «Вообще говоря, тексты записаны тщательно, транскрипция точна и выдержана, перевод не возбуждает сомнения». Далее П. М. Мелиоранский отмечал, что, «...насколько мы можем судить, материал, приводимый автором, по живым современным турецким наречиям, точен и надежен, — мало того для некоторых наречий, напр., кашгарского, яркендского, турфанского, хамийского и нек[оторых] др[угих] материал это представляет совершенную новость, так как впервые собран самим г. К[атановым]» [13, с. 0151, 0156].

К сожалению, обобщающая работа, посвященная уникальному в научной биографии Катанова событию — его экспедиции 1889—1892 гг., так и не была опубликована и не стала достоянием российской и европейской тюркологии.

В 1907 г. акад. В. В. Радловым в серии «Образцы народной литературы тюркских племен» были опубликованы в комплексе

хакасские и тувинские фольклорные материалы Н. Ф. Катанова, объем которых кажется невероятным: 1122 песни, 160 загадок, 15 сказок, 35 мифов [18].

Важнейшими первоисточниками являются дневники ученого, значительную часть которых Н. Ф. Катанов подготовил к печати, однако в свет они вышли с огромным опозданием. Так, дневник путешествия в Урянхайский край (Туву) 1889 г., описанный С. Вайнштейном еще в 1968 г., пролежал в архиве Кунсткамеры до 2011 г., пока наконец не был опубликован тувинскими коллегами [16]. Дневник, отражающий пребывание Н. Ф. Катанова в Хакасии и первую его поездку в Семиречье, Тарбагатай и Синьцзян в 1890 г., был расшифрован, прокомментирован и опубликован нашим авторским коллективом совсем недавно [17].

Истоки восточнотуркестанских экспедиций связаны с летом 1890 г., когда Н. Ф. Катанов посетил восемь центров Китайского Туркестана (Хотан, Кашгар, Ак-су, Кучар, Каракаш, Бая, Логучен и Старый Турфан), где знакомился с языком и этнографией тюркского населения Восточного Туркестана.

В Государственном архиве Республики Татарстан (ГА РТ) хранятся оставшиеся рукописи дневников, находящиеся в разном состоянии. В первую очередь это объемное дело с авторским названием «Поездка в Семиречье и Тарбагатай. Дневник путешествия, совершенного в 1891 г. по поручению Имп[ераторского] русского географического об[щест]ва членом-корреспондентом... Н. Ф. Катановым» [ГА РТ. Ф. 969. Оп. 1. Д. 11].

В течение 1893 г. в Санкт-Петербурге Н. Ф. Катанов занимался обработкой своих экспедиционных материалов и готовился к сдаче магистерских экзаменов на Восточном факультете университета. Эти экзамены были им сданы в декабре 1893 г.

Дневник путешествия 1891 г. был обработан Н. Ф. Катановым и переписан. В результате образовался объемный том форматом 22 х 35 см, четко переписанный черными чернилами на бумаге хорошего качества, всего 539 листов, исписанных с обеих сторон.

Назначение Н. Ф. Катанова от 9 ноября 1893 г. преподавателем восточных языков Императорского Казанского университета обозначило следующий значимый период в научно-педагогической и общественной деятельности ученого [РГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 8933. Л. 50]. После назначения преподавателем в Казанский университет Н. Катанов привез рукопись в Казань.

Окончание научного путешествия — поездка до оазисов Хами и Турфан и возвращение в Абакан — также зафиксировано в дневниковых записях. После смерти Н. Ф. Катанова в марте 1922 г. и передачи его личного архива ему дали условное название: «Дневник путешествия по Средней Азии и др[угим] местам (Китай, Монголия)» [ГА РТ. Ф. 969. Оп. 1. Д. 76]. Также неверно дана датировка (от 16 марта 1892 г.), тогда как в тексте самой ранней зафиксированной датой является 11 марта. Особую значимость этим материалам придает их рабочий характер: сохранились черновые тетрадки, которые велись непосредственно в ходе экспедиции и служили основой для дальнейшей работы.

Тетрадки делались в целях экономии из оберточной бумаги формата 9 х 11 см. Главная проблема заключается в том, что тетрадки из зимней поездки от Урумчи до Хами, скорее всего не сохранились. Все они снабжались авторской нумерацией на титульном листе; сохранились только тетрадки 15—31. Дневники № 15—27 сшиты вместе (без обложки). Текст отражает обстоятельства его поездки из Хами через Турфан до российской границы. Важно то, что записи фольклора велись отдельно и в эти материалы не включались. Последняя тетрадка — № 31 (переезд из Джаркенда в Минусинск и далее к хакасским родам) — другого формата: 18×11 см. Текст во всех перечисленных материалах написан карандашом, реже — побуревшими от времени чернилами низкого качества. Чернильный текст более трудночитаемый, чем карандашный.

Помимо собственно исторических, лингвистических, этнографических и других сведений и материалов (дневники, например, позволили уточнить хронологию начала научного путешествия Н. Ф. Катанова), внимательное чтение определяет новые направления дальнейшего архивоведческого и источниковедческого исследовательского поиска. Например, из записей следует, что спутники Катанова — фотографы Васильев и Толшин — сформировали на территории Синьцзяна фотоархив этнических типов местного населения, часть которого была в распоряжении исследователя.

Вближайшие годы будет подготовлен к изданию неопубликованный рукописный «Дневник путешествия по Минусинскому округу, Енисейской губернии. Черновик. 95 стр.» Н. Ф. Катанова [ГА РТ. Ф. 969. Оп. 1. Д. 8]. Также интересным является историко-архивоведческое изучение чернового текста рукописи Н. Ф. Катанова «Дневник по

Алтаю», озаглавленного периодом с 1 ноября 1889 г. по 16 января 1890 г. [ГА РТ. Ф. 969. Оп. 1. Д. 75].

Авторские рукописные материалы Н. Ф. Катанова периода командировки сохранились также в фондах архива Русского географического общества в Санкт-Петербурге. Это «Письмо с кратким обзором о поездке в Семиреченскую обл. 1891-1893 г.» [АРГО СПб. Разряд 87. Оп. 1. №15. Л. 2], «Описания медных монет, чеканившихся в Китайском Туркестане» [АРГО СПб. Разряд 90. Оп. 1. №30. 5 л.], несколько официальных документов об организации путешествия Н. Ф. Катанова и особенно первый текст его отчета в Императорское Русское географическое общество от 3 марта 1889 г. [АРГО СПб. Ф. 1-1886. Оп. 1. №20. Л. 27].

В своем донесении Н. Ф. Катанов сообщал географические, экономические, социальные и культурные сведения и факты о Хакасии и в целом о регионе: «26 числа минувшего января я прибыл в г. Минусинск. С 4 февраля до 16 был в Сагайской степи... Тут я записал несколько пословиц на койбальском наречии и предание о каменной старухе (куртуяк-тас). В Сагайской степной думе соединенных разнородных племен, находящейся в с. Аскис, Минус[инского] округа, я разбирал архив... Со временем надеюсь пополнить собранное новыми сведениями и представить все Обществу. <...> Несмотря на открытие 2 классного училища в Аскысе, число грамотных инородцев не увеличивается. Падежи скота и неурожаи в последние 5 лет до нельзя истощили народное богатство Сагайских Татар, Бельтиров и Койбалов. Качинцы по-прежнему считаются отличными скотоводами; по-прежнему они обладают сотнями голов рогатого и тысячами мелкого скота. В последнее время завелись самые оживленные сношения Минусинских Татар и Казанских с Урянхайцами-Тюрками...» [АРГО СПб Ф. 1 – 1886. Оп. 1. № 20. Л. 5–6].

В 1920-е гг. особенно заметен стал интерес к текстологическому наследию Н. Ф. Катанова в европейской ориенталистике, в том числе среди немецких тюркологов. В 1930-е — первой половине 1950-х гг. в европейской тюркологии по инициативе известных немецких востоковедов Вильгельма Юлиуса Банга (Wilgelm Julius Bang) (1869—1934) и его ученика слависта, тюрколога и алтаиста Карла Генриха Менгеса (Karl Heinrich Menges) (1908—1999) [24, р. VII—XVI] появился ряд текстов Н. Ф. Катанова, связанных с путешествиями в Сибирь и

особенно в Восточный Туркестан (1889–1892 гг.). Эти выдающиеся основоположники немецкой классической тюркологии сформировали и углубили академическую научную традицию и направления изучения языков, культуры и истории тюркских народов Восточной Европы, Сибири и Центральной Азии. Рукописные материалы были переданы в 1926 г. А. И. Катановой, супругой Н. Ф. Катанова, профессору Берлинского университета В. Бангу. А. И. Катанова в письме от 7 декабря 1926 г. советскому тюркологу С. Е. Малову писала, что летом 1926 г. в Казани доктору Феттиху, уполномоченному Берлинской научной организации, были показаны рукописи Н. Ф. Катанова. Из них «...он взял 1) Поездка в Семиречье и Тарбагатай, тексты ч. І и ІІ. 2) Переводы ч. І и ІІ и сколько помню 3) Путешествие по Дзунгарии, Сибири и Туркестану, 520 листов» [СПб. Ф АРАН. Ф. 1079. Оп. 3. Д. 121. Л. 2].

Издания этих текстов Н. Ф. Катанова, осуществленные в Германии в 1933 и 1943 гг. К. Менгесом, были рецензированы С. Е. Маловым соответственно в 1941 г. и 1951 г. [22, с. 305–306; 14, с. 206]. В 1952 г. известный монголовед и алтаист, профессор университета штата Вашингтон Н. Н. Поппе (Poppe Nicholas) (1897–1991), который сыграл свою роль в передаче этих рукописей Н.Ф. Катанова, опубликовал в журнале HarvardJournalofAsiaticStudies свою рецензию на тексты Н.Ф. Катанова, изданные в Германии в 1943 г. [25, р. 523–525].

В 1976 г. в Лейпциге по инициативе известного венгерского академика и тюрколога Георга Хазаи (Hazai Georges),в 1962—1983 гг. профессора Университета Гумбольдта, и под редакцией К. Г. Менгеса тексты Н. Ф. Катанова были переизданы под названием «Народоведческие тексты Восточного Туркестана. Из наследия Н. Ф. Катанова». В своем предисловии к данной книге К. Г. Менгес писал: «Осенью 1973 года доктор Георг Хазаи в письме предложил мне переиздать в Лейпциге через «Центральный букинист» ГДР «Народоведческие тексты Восточного Туркестана», которые я выбрал и обработал из собранных Н. Ф. Катановым в Восточном Туркестане (китайская провинция Синьцзянь) обширных материалов. Я с благодарностью принял предложение доктора Хазаи, дал ему, как позже и «Центральному букинисту», свое согласие на переиздание, принимая во внимание тот факт, что первая часть работы вышла в свет в сборнике «Отчеты о заседаниях Прусской Академии наук», раздел Философия

– История, том XXXII (1933), и давно находится не в свободном доступе, и те «особые обстоятельства», которые воспрепятствовали опубликованию почти вдвое превосходящей по объему II части в ученых записках Академии, куда эта вторая часть была принята весной 1936 года» [26, р. 2].

К сожалению, наши архивоведческие поиски переданных рукописных текстов дневников в Германии пока не увенчались успехом. Так же, как и писем Н. Ф. Катанова, написанных ряду венгерских тюркологов. В последние годы осуществляются поиск и систематизация архивных материалов о венгерских тюркологах конца XIX — начала XX вв., которые провели научные экспедиции в Поволжье и Приуралье (Бернат Мункачи и др.), а также сотрудничали и вели переписку с Н. Ф. Катановым.

Особый интерес представляет многообразное эпистолярное наследие Н. Ф. Катанова. Первые письма, которые он написал своим наставникам, друзьям и коллегам, датируются 1884 г. Переписка продолжалась до его смерти в 1922 г.

Письма дают возможность осветить и оценить многие значимые события в творческой биографии Н. Ф. Катанова, которые оставались долгие годы вне поля зрения многих исследователей, изучавших жизненный путь студента, путешественника и профессора Н. Ф. Катанова.

Их них мы узнаем, например, что отсутствие в Казанском университете и Казанской духовной академии полноценных условий для изучения восточных языков предопределило окончательное решение Н. Ф. Катанова поехать поступать на Восточный факультет Санкт-Петербургского университета [20, с. 247]. В принятии этого решения важную роль сыграли первые наставники будущего ученого – Н. И. Ильминский и В. В. Радлов.

Внастоящее время проведены комплексный поиск и систематизация эпистолярного наследия Н. Ф. Катанова, в частности его писем известным российский востоковедам (В. В. Радлову (1837–1918), В. Р. Розену (1849–1908), К. Г. Залеману (1849–1916), Э. К. Пекарскому (1858–1934), С. Ф. Ольденбургу (1863–1934), В. В. Бартольду (1869–1930) и др.). Эти письма были написаны Н. Катановым учителям и коллегам в период экспедиции и из Казани. Эпистолярное наследие Н. Ф. Катанова сохранилось в архивах Казани, Москвы, Санкт-Петербурга и, возможно, в некоторых европейских странах.

Известны опубликованные письма Н. Ф. Катанова академику В. В. Радлову в период с 17 апреля 1889 г. по 12 ноября 1892 г., написанные в ходе комплексной этнографической и лингвистической экспедиции из основных центров южной полосы Сибири и Восточного Туркестана. В сентябре 1893 г. в своем предисловии к изданию этих писем путешественника Н. Ф. Катанова его учитель В. В. Радлов отмечал, что в них «немало сведений, новых и интересных для этнографии и туркологии» (тюркологии. — Р. В., Р.В., В.Т.). Основоположник комплексных историко-этнографических и лингвистических экспедиций второй половины XIX в. в места проживания тюркских народов Сибири В. В. Радлов обращал внимание читателя на то, что письма его ученика «представляют особый интерес потому, что описаны на местах исследований и под свежим впечатлением» [19, с. 1].

В 1890 г. Н. Ф. Катанов в своем письме академику и иранисту К. Г. Залеману писал: «Теперь я занят переписыванием лингвистич[еских] материалов, собранных за время с октября 1889 г. по апрель 1890 г. (у Минус[инских] татар и карагасов). Всего накопилось около 3.000 стран[иц]». В 1892 г. Н. Ф. Катанов также писал В. Р. Розену: «Из Петербурга я поехал в Сев[ерную] Монголию, где исследовал Урянхайское наречие; потом в Вост[очной] Сибири исследовал быт и языки карагасов и минусинских татар; затем в Ср[едней] Азии исследовал быт и языков казак-киргизов и сартов, русских и китайских. Сколько я собрал и представил к печатанию, можете узнать у В. В. Радлова и Н. И. Веселовского». В 1901 г., уже из Казани, он писал Э. К. Пекарскому: «...Я нахожу много сходного с чертами шаманства южно-сиб[ирских] тюрков и урянхайцев Сев[ерной] Монголии, быт, языки и верования которых я исследовал в 1889–1892 годах. Так как Вы вполне научно и основательно занимаетесь якут[ским] яз[ыком], то мне будет весьма приятно принести Вам весною, а может и раньше, в дар мое обширное исследование об урянхайском языке, который, по мнению моему, вместе с карагасским сходен с якутским, а потому мое исследование будет Вам, быть может, не бесполезно и для тюркологии не бесследно, так как Вы можете, глядя на него, многое осветить иначе, ибо Вы стоите у источника, мало исчерпанного, и к тому, чтобы черпать из него, обладаете лучшими средствами, чем многие наши рус[ские] ученые» [23]. В ближайшие годы планируются подготовка и полное издание всех этих писем Н. Ф. Катанова петербургским востоковедам,

сохранившихся в их личных фондах в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН. К сожалению, до настоящего времени не обнаружены ответные письма петербургских востоковедов конца XIX – начала XX в.

К сожалению, имеющиеся на современном этапе материалы все еще не позволяют сформировать целостный «академический» образ тюрколога, путешественника и просветителя Н. Ф. Катанова. В целом рукописное наследие российского востоковеда-тюрколога не было напечатано в 1920-е гг. и последующие десятилетия ХХ в. Существующие публикации, отдающие дань памяти крупному российскому востоковеду, не смогли отразить наиболее существенные результаты его научной деятельности как лингвиста, этнографа, исследователя народного творчества, нумизмата и путешественника.

Рукописное наследие Н. Ф. Катанова содержит ценнейшие сведения о культурах тюркских народов Восточной Сибири, Семиречья и Синьцзяна. Ввиду отсутствия языкового барьера между исследователем и объектом его исследований ему удалось представить на страницах своих дневников целостный комплекс духовной культуры народов, находившихся на разных стадиях развития материальной цивилизации и принадлежавших к разным конфессиям, от шаманизма до ислама. При этом следует учитывать, что задача создания скольконибудь представительного корпуса трудов Н. Ф. Катанова не только не решена, но и чрезвычайно далека от разрешения.

В перспективе предстоит подготовить и опубликовать архивные рукописные материалы Н. Ф. Катанова, в том числе «документы личного происхождения» – дневники и переписку. Это направление изучения наследия Н. Ф. Катанова внесет вклад в оценку состояния, исследовательских идей и итогов развития отечественной тюркологии на рубеже XIX-XX в. Комплексное изучение архивных источников, опубликованному и рукописному посвященных наследию Н. Ф. Катанова, позволяет: во-первых, ввести в научный оборот новые неизвестные материалы отечественных востоковедов и оценить направления их научных и личных связей; во-вторых, осветить и существенно дополнить научную биографию и наследие ученоготюрколога и просветителя; в-третьих, сохранить и продолжить преемственность в изучении наследия учителей и соратников профессора Н. Ф. Катанова на основе неопубликованных архивных фондов и материалов.

На базе опубликованных и рукописных материалов важно изучить феномен личности и наследия Н. Ф. Катанова как одного из выдающихся основоположников современных национальных тюркологических школ России XX—XXI вв.; в целом оценить место исследовательской, педагогической, общественной деятельности Н. Ф. Катанова в истории российского востоковедения и культуры народов многонациональной России. Подготовка и издание академической биографии профессора Н.Ф. Катанова станет продолжением важной гуманитарной и культурной традиции XIX— нач. XXI вв.

Источники, литература

- 1. Архив Русского географического общества в Санкт-Петербурге (АРГО СПб). Разряд 87. Оп. 1. № 15. 2 л.
- 2. Архив Русского географического общества в Санкт-Петербурге (АРГО СПб). Ф. 1 − 1886. Оп. 1. № 20. 27 л.
- 3. Архив Русского географического общества в Санкт-Петербурге (АРГО СПб)Ф. 1 − 1886. Оп. 1. № 20. Л. 5–6.
- 4. Архив Русского географического общества в Санкт-Петербурге (АРГО СПб). Разряд 90. Оп. 1. № 30. 5 л.
- 5. Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 969. Оп. 1. Д. 8.
- 6. Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 969. Оп. 1. Д. 11.
- 7. Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 969. Оп. 1. Л. 75.
- 8. Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 969. Оп. 1. Д. 76.
- 9. Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 977. Оп. Совет. Д. 8904.
- 10. Российский государственный исторический архив Санкт-Петербурга (РГИА СПб). Ф. 14. Оп. 1. Д. 8933. Л. 1–5.

- 11. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН (СПбФ АРАН) Ф.1079. Оп. 3. Д. 121.
- 12. Гордлевский В. А. Памяти Н. Ф. Катанова (1862–1922) // Избранные сочинения. Т. IV. М., 1968.
- 13. Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. 15. 1902–1903. СПб., 1904. С. 0151, 0156.
- 14. Известия АН СССР. Отд. литературы и языка. 1951. Т. X. Вып. 2. С. 206.
- 15. Известия Императорского Русского географического общества. Т. XXIV. 1888. – СПб., 1889.
- 16. Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного в 1889 году.../подг. рукописи, комментарий А. К. Кужугет. Кызыл, 2011.
- 17. Катанов Н. Ф. «Путешествие по Сибири, Дзунгарии и Восточному Туркестану»: Дневник путешествия, совершенного по поручению Императорского Русского Географического Общества в 1890 г. членом-сотрудником оного Н. Ф. Катановым / отв. и науч. ред.: Р. М. Валеев, В. Н. Тугужекова, Д. Е. Мартынов. Казань, 2017.
- 18. Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. ч. IX. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. Тексты. СПб., 1907.
- 19. Письма Н. Ф. Катанова из Сибири и Восточного Туркестана. Читано в заседании историко-филологического отделения 9-го января 1890 года. СПб., 1893.
- 20. Покровский И. М. Памяти проф. Н. Ф. Катанова // Известия общества археологии, истории и этнографии. 1928. Т. XXXII. Вып. 2. С. 247.
 - 21. Самойлович А. Памяти Н. Ф. Катанова // Восток. 1922. Кн. 1.
 - 22. Советское востоковедение. 1941. Т. 2. С. 305–306.
- 23. Эпистолярное наследие Н. Ф. Катанова (К 155-летию со дня рождения) / Сост.: Р. М. Валеев, В. Н. Тугужекова, А. С. Чочиева, В. В. Ермилова, А. М. Рябцева. 2-е изд., доп. Абакан, 2016.
- 24. Hazai G. Kurzes Schriftverzeichnis von K. H. Menges. 1932–1975 // Volkskundliche Texte aus Ost-Tiirkistan. Aus dem Nachla β von N. Th. Katanov. Hgb. von K. H. Menges. Leipzig, 1976.
 - 25. Poppe N. Volkskundliche Texte aus Ost-Tiirkistan II. Aus dem

Nachlass von N. Th. Katanov herausgegeben. Als Manuskript ge-druckt. – Berlin, 1943. – 185 p. // Harvard Journal of Asiatic Studies. – Vol. 15, No. 3/4 (Dec., 1952).

26. Volkskundliche Texte aus Ost-Tiirkistan. Aus dem Nachlass von N. Th. Katanov. – Leipzig, 1976. – P. 2.

© Р.М. Валеев, Р.З. Валеева, В.Н. Тугужекова, 2021

УДК 316

Дилекова С.Д.

БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»

МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ БРАКИ В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ НА НАЧАЛО XXI В.

(по материалам исследования в Республике Алтай).

Аннотация. В статье рассматриваются межэтнические браки среди молодежи как как один из важных этнических институтов в жизненном пространстве регионального межэтнического сообщества Республики Алтай. Вводятся в научный оборот материалы эмпирического исследования автора, характеризующие особенности межэтнических браков в молодежной среде региона.

Ключевые слова: брак, семья, этнос, межэтнические браки, молодежь, Республика Алтай.

Dilekova S.D.

Budgetary scientific institution

«Scientific research Institute named after S. S. Surazakov»

INTERETHNIC YOUTH MARRIAGES IN THE EARLY 21ST CENTURY

(based on research materials in the Altai Republic).

Abstract. The article discusses interethnic youth marriages. Interethnic youth marriages are considered one of important ethnic institutes in the vital area of regional interethnic community in the Altai Republic. The materials of the author's empirical research which present, a picture of the features of interethnic youth marriages.

Key words: marriage, family, ethnos, interethnic marriages, youth, Altai Republic.

Современная Россия отличается разнообразием этносов как по численности, культурному и языковому своеобразию, территориальной локализацией наиболее многочисленных этносов со своими природноклиматическими условиями жизни, смешанными семьями и т.д. Поэтому для нашей страны в XXI в. наряду с множеством проблем социальноэкономического характера чрезвычайно актуальными остаются вопросы межэтнического взаимодействия. Известно, что при разных обстоятельствах группы людей идентифицируют себя с определенным этносом, посредством различных комбинаций таких маркеров, как язык, цвет кожи, религия, место обитания, история и традиции. Стоит отметить, что глобализация вносит положительные изменения в сферу межэтнических контактов, взаимодействий. Ни одна этническая общность не может существовать в абсолютной изоляции от других народов. Практически каждый этнос в той или иной степени открыт для контактов и восприятия культурных ценностей других народов и готов делиться собственными культурными достижениями и ценностями. Межэтническое взаимодействие представляет собой разнообразные контакты между народами, ведущие к изменению индивидуальных и социальных характеристик каждой из взаимодействующих этнических групп и их представителей [5, с. 5562].

Достаточно быстрый рост числа этнически смешанных семей в России зафиксированы в статистических материалах, материалах переписи населения и отмечены во многих исследованиях. Еще последняя советская перепись выявила, что более 30 миллионов, почти четверть населения, проживает в межэтнических семьях [12, с. 39–40]. Заключение браков между представителями разных этносов и формирование межэтнических семей, напрямую зависит от типа этнического состава региона, ведь в большом многообразии проживающих народов на территории того или иного региона увеличивается возможность межэтнических контактов. Установки на смешанный брак определяются множеством факторов, среди которых немаловажное значение имеет этнический состав населения данной территории.

Республика Алтай - один из полиэтнических, поликультурных

регионов России. Население республики отличается многообразием этнического состава, так по результатам Всероссийской переписи 2010 г., было выявлено, что на территории Алтая проживают более 20 этнических групп, среди которых русские являются национальным большинством (55,68 %), на втором месте — алтайцы (35,33 %) и на третьем — казахи (6,07 %) [8, c. 36].

Особенностью Республики Алтай является то, что на его территории всего один город и это столица региона – Горно-Алтайск. В последние годы наблюдается значительный рост миграций сельских жителей в город. Будучи единственным городом на территории региона, он становится центром создания межэтнических семей. В городской среде межэтнические браки заключаются чаще, чем в сельской. В городе ослабевает сила связи брачных пар с кругом родственников. В таких условиях происходит изменения этнозащитных механизмов, обуславливающих стремление к эндогамному браку. И спустя некоторое время в таком регионе брак между представителями разных этносов может восприниматься как норма. Не стоит упускать из виду тот факт, что большую роль в изменении состояния брачносемейных отношений у алтайцев сыграло радикальное сокращение традиционных, архаических элементов в советскую эпоху [11, с. 127] в ходе которого произошло нарушение этнической эндогамии. В советское время считалось, что межнациональные браки призваны укреплять дружбу и взаимопонимание между представителями разных этносов. После распада Советского Союза отношение к данным бракам стало несколько меняться, что связано с ростом этнического, культурного и религиозного самосознания народов. Тем не менее, данный феномен – распространенное явление, и число таких семей увеличивается.

Положительное отношение к этнически смешанным бракам может выступать маркером межэтнической напряженности в обществе. Межнациональные браки являются одним из показателей уровня культуры межнациональных отношений. Вступление в брак с лицом другой национальности, с одной стороны, неизбежно вызывает усиление собственного этнического самосознания, осознание своей принадлежности к определенной этнической общности, отличной от той, к которой принадлежит брачный партнер. С другой стороны, совместное проживание супругов и всесторонние контакты на

уровне семейной микросреды могут привести к разным результатам: взаимодополнению, нивелировке, ассимиляции отдельных элементов этнических культур. Следствием взаимовлияния могут быть изменения в этническом самосознании разнонациональных супругов [10, c.161].

Так, по проведенному в январе 2016 г., социологическому исследованию «Этническая идентичность молодежи» (N= 263 респондента), в рамках которого было опрошено молодое поколение, было выявлено, что большинство опрошенных респондентов относятся положительно к межэтническим бракам, из них 62 % — русских респондентов, алтайцев — 44,6 %, респонденты-казахи демонстрируют более высокий уровень этноцентризма, больше половины 53,3 % опрошенной казахской молодежи отметили, что выбрали бы супруга своей национальности [4, с. 311]. Анализ свидетельствует о терпимом отношении к межэтническим бракам молодого поколения.

Высокий процент равнодушных молодых людей к национальности супруга может быть обусловлен еще рядом причин, среди которых совместная учеба молодых людей в школах, техникумах и вузах со смешанным составом учащихся, географическая и социальная мобильность людей, обусловленная повышением уровня образования, влияние массовой культуры через современные средства массовых коммуникаций, способствующие культурной переориентации молодежи. Показатели отношения молодежи к межнациональным бракам, дают определенное представление о брачной избирательности, и в то же время не могут отразить всей ее сложности, поскольку не учитывают влияния субъективных факторов на выбор брачного партнера в иноэтничной среде [6, с. 164].

Сопоставление фактического числа однонациональных и разнонациональных браков с теоретически возможным определенным образом отражает степень сближения этносов в республике. Результаты проведенного нами исследования служат отправной точкой для более углубленного изучения семьи в аспекте ее этнического развития. Конечно, город интересен в плане развития этнических процессов: в нем наиболее отчетливо проявляются процессы языковой и этнической ассимиляции и консолидации. В силу этих причин город становится одним из основных объектов изучения различных межэтнических контактов. Поэтому опрошены были преимущественно городские семьи, в исследовании принимали участие 24 семьи, опрошены

были молодые семьи (возраст респондента от 20–37 лет). Методом исследования было фокусированное интервью. Для изучения сочетания национальностей супругов все смешанные семьи были распределены по трем группам семей, обычно выделяемым в этнологических исследованиях межнациональных браков.

- 1. Супружеские пары, где один из супругов титульной национальности данной территории, другой русский (алтайскорусская семья). В данной категории было опрошено 10 семей.
- 2. Супружеские пары, где один из супругов титульной национальности на данной территории, другой любой другой национальности (кроме русских). В данной категории было опрошено 5 алтайско-казахских семей, 2 алтайско-таджикских семей, 1 алтайско-узбекская семья.
- 3. Смешанные супружеские пары, включавшие русских и другие национальности (кроме основной национальности данной территории). В этой категории было опрошено 3—русско-казахской семьи, 3—русскоармянской семьи.

В ходе проведенного фокусированного интервью было выявлено, что основной мотив вступления в межэтнический брак — это любовь, взаимная симпатия партнеров. Информанты отмечали, что не боялись культурных, религиозных различий.

В семьях, где один из супругов является представителем диаспоры народов Кавказа или мигрантов из Средней Азии информанты, дополнительно отмечают, что их супруги отличаются более уважительным отношением к женщинам, безразличием к спиртному, старанием обеспечить семью. В таджикской, узбекской среде в межэтнические браки обычно вступают мужчины, поскольку они обладают географической и социальной мобильностью (учеба в вузах, трудовая миграция) и, следовательно, в большей степени свободны от контроля родительской семьи, чем женщины. Характерная для кавказских, среднеазиатских семей зависимость жены от мужа в значительно меньшей степени прослеживается в межэтнических семьях региона. В этом отношении более эмансипированным местным жительницам проще - у них, как правило, есть образование, а мужья вынуждены считаться с желанием жен реализоваться в профессии. Четко регламентированное представление о «мужской» и «женской» работе по хозяйству, бытовавшее на родине мигрантов, в смешанных браках соблюдается менее строго. Например, в опрошенных алтайскотаджикских и алтайско-узбекских семьях, мужья делают работу по дому. В смешанных семьях такого типа культурно доминирует этническая идентичность одного из супругов.

В то же время при опросе была выявлена интернациональная семья, в которых этнически-культурные среды обоих супругов имеют равные позиции: «В нашей семье нет никаких культурных разногласий, а вопрос веры между нами никогда не стоял, мы с мужем считаем, что вера каждого человека в его сердце. И мы с равным уважением относимся к обоим культурам. Например, свадьба у нас была по всем традициям, мы сделали «белкенчек», здесь на Алтае, в национальных алтайских костюмах. «Белкенчек» был проведен раньше, чем свадьба, потому что мы ориентировались по лунному календарю. Свадьба у нас была по мусульманским обрядам, в узбекских костюмах, мы даже были в мечети, имам нас благословил, а вечером была свадьба светская, типа вечеринки, в современных свадебных костюмах» [6, с. 167].

В местной армянской диаспоре браки мужчин с иноэтничными женщинами не возбраняются, но выбор женщиной супруга не армянина считается неприемлемым. Так информантка Н., отметила, что в ее семье все были против брака с русским парнем: «Родители долго не принимали моего мужа, отец первое время не хотел со мной общаться, а моему парню запрещали приходить к нам домой. Мы встречались 4 года, после того как я забеременела, моя бабушка дала нам благословение, и 168 отец разрешил вступить в брак. Сейчас мы живем отдельно от родителей» [6, с. 168].

В алтайско-казахских и русско-казахских семьях наиболее распространены браки, где супруг — казах, а супруга — другой национальности. Жена отбирается тщательно родственниками молодого человека, информанты отметили, что основным критерием при выборе супруги является уровень образования, материальное благополучие невесты, социальный статус семьи. Также практически обязательным условием, является принятие ислама, но это не принуждается. «Мы живем с мужем уже 4 года, я православная, он мусульманин, но в семейных отношениях я придерживаюсь мусульманских обычаев. Жена должна беспрекословно подчиняться мужу, делать всю домашнюю работу, рано вставать, чтобы «обслужить» всю семью» [6, с. 169]. При вступлении в брак молодые люди обязательно проходят обряд,

предшествующий мусульманской свадьбе – никах. «У казахов принято, чтобы перед свадьбой обязательно посещалась мечеть, независимо от религиозной принадлежности невесты, эти обряды длятся очень долго и поэтому свадьба зачастую начинается поздно вечером» [6, с. 170].

Наибольшее значение в контексте рассматриваемых вопросов имеет определение национальности детей в смешанных семьях. По результатам опроса, определение национальности детей в межнациональных семьях республики зависит от целого ряда факторов: этнического состава семьи, исторически сложившейся национальной предпочтительности, места жительства, этнического окружения и прочее. Устойчивость алтайского этноса подтверждают данные о выборе национальностей детьми из смешанных семей. Так, в опрошенных семьях, где отец алтаец, а мать другой национальности, дети принимают национальность отца, воспитываются в алтайских традициях. По результатам исследования можно сделать вывод, что практически во всех опрошенных семьях, независимо от этнической принадлежностей родителей дети принимают национальность отца, только в одной из опрошенных семей, где отец - русский, матьтеленгитка, ребенок выбрал национальность матери. Информант, объясняет это тем, что в дальнейшем ребенку как представителю коренных малочисленных народов предоставят льготы при поступлении в ВУЗ. В большинстве случаев ребенок в межэтнической семье в равной степени владеет двумя разными языками, он впитывает, вбирает в себя традиции, обычаи и культуры, как отца, так и матери. Если в семье есть представители алтайского этноса, ребенок знает и чтит традиции алтайского народа, не зависимо от того к какой национальности он себя относит. Так, одна из информанток отметила, что ее сын считает себя русским, по национальной принадлежности отца, но чтит и соблюдает алтайские традиции: «Мы всей семьей подвязываем кыйра на перевалах, соблюдаем обычай «кормления огня», празднуем алтайские праздники. Ребенок уважает культуру алтайского народа, единственное, что его отличает от детей в алтайских семьях это внешний облик и незнание языка. Невозможно жить на алтайской земле и не соблюдать обычаев моего народа» [6, с. 170]. Тут важно отметить, что во всех русско-алтайских семьях дети преимущественно говорят на русском языке, на алтайском говорят слабо или вообще не умеют разговаривать. Немного другая тенденция наблюдается в

алтайско-казахских и русско-казахских семьях, тут вопрос об изучении языка ставится редко, все дети должны обязательно владеть казахским языком. По результатам опроса таких семей, было выявлено, что в отличие от детей других смешанных браков, дети в данных семьях, если отец является казахом, имеют сильно выраженную этническую идентичность. Их нельзя в полной степени отнести детям от других межэтнических браков, которые в одинаковой степени принимают культуру, обычаи и традиции обоих родителей. Молодые семьи мужчин мигрантов из Средней Азии с местными женщинами можно отнести к среднестатистической российской семье, в большой степени русифицированной, где отсутствует доминирование мусульманской идентичности. Члены семьи общаются преимущественно на русском языке, жены сохраняют прежний стиль и образ жизни. Дети в таких семьях вырастают со слабо выраженной мусульманской этнической идентичностью и в большинстве случаев кроме отчества и фамилии ничего общего с этническим наследием не имеют. Однако в одной из алтайско-узбекских семей была отмечена другая ситуация: «Когда появились дети у нас встал вопрос веры, к какой религии себя будут относить себя они. Так как у нас двое сыновей, мы решили, что они пойдут по стопам отца и примут ислам. Я была не против, но если бы у нас были дочери, наверное, я бы настояла на том, что пусть они сами выберут, кем хотят быть. А, так как отец играет огромную роль при воспитании сыновей, я была согласна» [6, с. 171]. То есть можно предположить, что в данной семье у детей будет выражена мусульманская идентичность. Однако у детей в данной семье и в других опрошенных семьях отсутствует идея о престижности высокого уровня владения своим языком. В данной ситуации русский язык выступает языком межэтнического общения. Тем более в семьях, где супруги и их родители представ- 170 ляют разные народы, особенно когда один из супругов является русским. В таких семьях супруги из числа неславянских народов в преобладающем большинстве случаев в совершенстве владеют русским языком, ибо они учатся на русском языке и живут среди русских. Русский язык в таких семьях становится как бы вторым родным языком для нерусского супруга, а для детей практически родным языком. Так один из респондентов на вопрос: «На каком языке Вы разговариваете дома?» отметила: «При рождении первого ребенка возникли трудности, у ребенка была задержка речи. Я

разговаривала на русском, отец на узбекском, бабушка на алтайском. Когда мы пришли, к логопеду она нам сказала, что нужно переходить на один язык, на котором все умеют говорить. И мы вот так вот плавно перешли на русский язык [6, с. 171]. Также опрошенные отмечают, что дети говорят на русском языке, потому что социальное взаимодействие с другими индивидами и группами в основном русифицирована как в приватной, так и в публичной сфере [6, с. 171]. Например, в детском саду, школах общение со взрослыми и со сверстниками происходит преимущественно на русском. Это проблема возникает не только в смешанных семьях, но и в моноэтничных не русскоязычных семьях. Однако это не означает, что в таких семьях вообще не говорят на национальном языке. Наоборот, нередки случаи, когда представители других народов, состоящие в межэтнических браках, но и в моноэтничных, давно проживающие на территории республики, владеют алтайским языком. Это чаще встречается в сельских районах республики.

Результаты обследования выявили, что межэтнические браки среди молодежи чаще заключаются людьми, имеющими среднее специальное и высшее образование. Отчетливо прослеживается также преобладание семей, где оба супруга имеют одинаковое или близкое по уровню образование. Доля семей, где высшее образование имеет только один из супругов, снижается.

Таким образом, по результатам исследования можно сделать вывод, что понятие «межэтнический брак», выражающий супружеский союз представителей двух разных этнических групп, приобрело качественно новое содержание. В известной мере такие браки способствуют ускорению интеграции этнических общностей, распространению двуязычия, трансформации бытового уклада. В корне изменился психологический климат вокруг межэтнических браков, отношение молодых людей к данным бракам. Факторы, способствующие благоприятному настрою молодежи на смешанные браки, отражаются в высказываниях самих опрошенных: «для создания семьи необходимы обоюдная любовь, взаимное понимание, а не национальная принадлежность человека»; «принадлежность мужа и жены к одной национальности не гарантируют счастливой семейной жизни». Дети в межэтнических браках занимают как бы промежуточное положение между национальностями родителей, у таких детей, как

правило, этнические свойства ослаблены, и при большом количестве смешанного населения в составе этноса изменяются этнические характеристики всего народа. Кроме того, можно отметить степень ослабления национальных предубеждений, родной язык зачастую заменяется на русский. Также важно отметить, что не последнюю роль в расширении межэтнических браков в Республике Алтай играет так называемая автономизация брачных пар. В городе ослабевает теснота связи молодых людей с кругом своих родственников, в том числе с более консервативным в вопросах выбора брачного партнера старшим поколением. Сказанное, однако, не означает, что здесь непомерно сужается сфера развития моноэтничных семей.

Источники, литература

- 1. Благовская Е.В. Исторические аспекты межэтнических браков в Республике Алтай // Сборники конференций НИЦ Социосфера. 2011. № 32. C. 50-51.
- 2. Даровских О.В. Межэтнические браки в алтайской среде как фактор толерантности полиэтничного региона // Диалог культур и толерантность общения. Сборник статей по материалам III Межрегиональной студенческой научно-практической конференции. 2017. С. 29-33.
- 3. Даровских О.В. Межэтнические браки в Республике Алтай: типология // Алтай Россия: через века в будущее. материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной 260-летию добровольно вхождения алтайского народа в состав Российского государства и 25-летию образования Республики Алтай: в 2 томах. 2016. С. 35-40.
- 4. Дилекова С.Д. Межэтнические отношения и этническая идентичность в молодежной среде (на примере Республике Алтай) // История и культура народов Юго-Западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай). // Материалы международной научно-практической конференции. 2017. С. 309-319.
- 5. Зевахина Ф.Р. Роль межэтнических браков во взаимодействии и взаимовлиянии культур // Общество. Наука. Инновации (НПК-2017) // Всероссийская ежегодная научно-практическая конференция. Вятский государственный университет. 2017. С. 5562-5566.

- 6. Конструирование общероссийской, региональной и этнической идентичности в Республике Алтай (конец XX начало XXI веков) / Редколлегия: Н. О. Тадышева, Э. В. Енчинов; НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова. Горно-Алтайск, 2018. 336 с.
- 7. Панькин А.Б. Формирование этнокультурной личности. М.: МПСИ; Воронеж: НПО «МОДЭК», 2006. 280 с.
- 8. Республика Алтай в 2013 году. Статистический ежегодник. Горно-Алтайск, 2013.—437 с.
- 9. Тадина Н.А. Алтайская свадебная обрядность XIX XX вв. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское республиканское книжное издательство «Юч-Сюмер», 1995.-207 с.
- 10. Хабибуллина А.Р. Межэтнические отношения в Республике Башкортостан в начале XXI века: традиции межнациональных браков // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 16 (154). История. Вып. 32. С. 160—164.
- 11. Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981. 184 с.
- 12. Этнокультурный облик России: перепись 2002 года. / отв. Ред. В.В. Степанов, В.А. Тишков // Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. М.: Наука, 2007. 516 с.

© С.Д. Дилекова, 2021

УДК 394

Енчинов Э.В.

БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ В НАЧАЛЕ XXI В.

Аннотация. Статья посвящена культурным маркерам народов Республики Алтай (алтайцы, русские, казахи). Элементы традиционной материальной и духовной культуры сохранившиеся в таких категориях как одежда, пища, жилище и обычаи жизненного цикла позволяют современному человеку не только идентифицировать себя как представителя того или иного народа, но в первую очередь воспринимать себя как продолжателя культурной традиции, чувствовать свою сопричастность к связи поколений.

Ключевые слова: Республика Алтай, культура, общество, диалог, коммуникации.

Enchinov E.V.

Budgetary scientific institution

«Scientific research Institute named after S. S. Surazakov»

ETHNO-CULTURAL HERITAGE OF THE PEOPLES OF THE ALTAI REPUBLIC AT THE BEGINNING OF THE XXI CENTURY

Abstract. The article is devoted to the cultural markers of the peoples of the Altai Republic (altai, russians, kazakhs). Elements of traditional material and spiritual culture preserved in such categories as clothing, food, housing and customs of the life cycle allow a modern person not only to identify himself as a representative of a particular people, but first of all to perceive himself as a continuer of cultural tradition, to feel his involvement in communication generations.

Key words: Altai Republic, culture, society, dialogue, communications.

Республика Алтай прошла длительный период национальногосударственного становления. Автономия алтайского народа — Ойротская (с 1948 г. — Горно-Алтайская) автономная область была образована 1 июня 1922 г. декретом ВЦИК РСФСР. На разных этапах своего развития область входила в состав: до 1930 г. — Сибирского края, с 1930 г. — Западно-Сибирского края, с 1937 по 1990 гг. — Алтайского края.

Общественно-политические перемены, происходившие в стране в конце 1980-х гг., дали возможность руководству Горно-Алтайской автономной области поставить вопрос о повышении правового статуса автономии, выводе её из состава Алтайского края. Законом от 3 июля 1991 г. Верховный Совет РСФСР преобразовал Горно-Алтайскую АССР в Горно-Алтайскую ССР в составе РСФСР. Тем самым, республика получила статус субъекта Российской Федерации. В феврале 1992 г. ГАССР была переименована в Республику Горный Алтай, а с мая того же года утвердилось её нынешнее название — Республика Алтай.

В настоящее время Республика Алтай – субъект Российской Федерации входит в Сибирский федеральный округ, занимает 35-е

место по площади территории (92 903 тыс. кв. км.) и 81-е место по численности населения (221 050 чел.) по состоянию на 1 января 2021 г., плотность населения в регионе составляет — 2.38 чел./кв. км.

Столица Республики Алтай – г. Горно-Алтайск. Государственными языками являются алтайский и русский языки. В административно-территориальном отношении Республика Алтай включает в себя: один город (республиканского значения) и десять районов с 91 сельским поселением. Территория региона имеет государственную границу с Монголией, Китаем и Казахстаном, также внутреннюю административную границу с Алтайским краем, Кемеровской областью, Республикой Хакасия и Республикой Тыва [12].

Согласно данным переписи 2010 г., в Республике Алтай проживают представители 91 этноса [3]. Мозаика этнических групп представлена русскими (55,7 %) алтайцами (35,3 %), казахами (6,1 %), 2,9 % населения региона приходятся на другие этнические группы [10].

Для рельефа Республики Алтай характерно нарастание высот с северо-запада на юго-восток. Долины северо-восточного и северо-западного Алтая (долины рек Бии и нижней Катуни с их притоками, Ануя, Песчаной и среднего течения Чарыша), расположенные на высоте 300–600 метров над уровнем моря, более пригодны для земледельческого освоения, чем долины рек Центрального и Юго-Восточного Алтая. Рельеф северной, предгорной и низкогорной частей слабо расчленен, речные долины относительно широкие, сочетаются с гривами, вытянутыми в разных направлениях. Южная среднегорная часть характеризуется более ярко выраженным горным рельефом, долины рек сужаются, склоны гор становятся круче.

Следующую группу составляют долины средневысотных гор с абсолютной отметкой 800–100 м. Это долины рек верхнего Чарыша, Катуни, Урсула, средней и верхней Катуни. Здесь в Центральном Алтае на хребтах отчетливо выражены ледниковые формы рельефа. Значительные пространства заняты межгорными котловинами, которые представляют наибольшую ценность в сельскохозяйственном отношении (Абайская, Уймонско-Катандинская, Канская, Урсульская, Теньгинская, Ябоганская).

На высоте 1400—2000 м. над уровнем моря расположены долины рек Чуи, Аргута, Башкауса, Чулышмана. Межгорные котловины (Курайская, Чуйская, Сайлюгемская, Сомахинская) и долины рек

Чулышмана и Башкауса, имеющие важное значение в хозяйственной деятельности населения Восточного и Юго-Восточного Алтая (районы высокогорья), простираются на фоне высокоподнятых горстовых массивов [8, с. 9–10].

В данной статье мы остановимся только на некоторых народах, проживающих в исследуемом регионе. Это алтайцы, коренные малочисленные народы (теленгиты, тубалары, челканцы, кумандинцы) русские и казахи. Все указанные народы имеют опыт длительного совместного проживания. Его результаты проявляются в особенностях межэтнического процесса в республике, таких, как: многочисленные межэтнические браки, билингвизм и трилингвизм в семьях, совместное использование пастбищ, охотничьих и сенокосных угодий, таежных массивов при сборе дикоросов, в т.ч. и в промышленных масштабах. Широкое бытование в культуре питания жителей региона имеют алтайская, русская и казахская кухня (щи, борщ, кёчё, дьарма, бешбармак и др.).

С конца 1980-х гг. в исследуемом регионе идут активные процессы культурного возрождения, образовывались группы любителей истории, народного фольклора, актуализировались вопросы религиозной идентичности. Постепенно формировались представления об общей культурной основе протекающих процессов возрождения, в связи с чем такие категории культуры, как обычаи, верования, элементы традиционного материального быта обретали под собой твердую почву.

Общей базой для возрождения элементов традиционной культуры народов региона послужили сохранившиеся традиционные знания, которые получили в конце XX в. определенное юридикоправовое оформление. Так, понятие «традиционные знания» вошли в установочные международные документы «Конвенции о биологическом разнообразии» от 1992 г. [5] (ратифицированной Российской Федерацией от 1995 г.), Всемирной организации интеллектуальной собственности (Межправительственный комитет по традиционным знаниям, генетическим ресурсам и фольклору 2000 г.). В международных документах «традиционные знания» используется для обозначения всех объектов, относящихся к жизнедеятельности народов. Традиционные знания определяются как знания, которые являются результатом интеллектуальной деятельности многих поколений и включают умения, навыки, методы, воплощенные в

традиционном образе жизни сообществ или народов, и содержатся в системах знаний, передаваемых между поколениями. Эти знания не ограничены какой-либо определенной сферой деятельности, они имеют отношение как к окружающей среде, так и к любой другой сфере деятельности, связанной с традиционным укладом жизни. Традиционные знания также отражают способ адаптации человеческих сообществ к окружающей среде, как природной, так и социальной [2, с. 4].

В части материальной культуры обратим внимание на такие столпы культуры как одежда, пища, жилище. В 90-е гг. ХХ в. они стали яркими маркерами выражения этнической самоидентификации. Но за прошедшие четверть века этнографическая триада также подверглась анализу и переосмыслению, в первую очередь, среди носителей культуры. Если в конце ХХ в. традиционные жилища или одежда служили своего рода демонстрацией и «провозглашением» собственной этничности, то к началу третьего десятилетия людям стало важно понимание того, как в целом работает материальный предмет в традиции, стали важны воспитательные функции одежды, пищи и жилища.

В хозяйствовании, традиции также сыграли свою роль. Например, традиционные способы хозяйствования и ремесленной деятельности в современной системе жизнеобеспечения, т.к. адаптация к меняющимся социально-экономическим реалиям, ценовой политике, растущей конкуренции, как внутренней, так и внешней, заставляют хозяйства разных уровней учитывать в своих стратегиях развития в т.ч. традиционные способы ведения хозяйства, как например, высокогорное отгонное скотоводство, сбор дикоросов, изготовление кожаной обуви, войлочных ковров и т.д.

Одежда. Традиционная одежда коренных жителей Горного Алтая, как и раньше, соответствует различным бытовым ситуациям, поэтому подразделяется на повседневную и праздничную, в зависимости от климатических условий на зимнюю и летнюю, от возраста её обладателя на одежду детей и подростков, молодежи, взрослых и пожилых людей, а от пола на мужскую и женскую [1; 15].

Верхней плечевой одеждой мужчин, как и женщин, является шуба mon, которую шьют из овечьих шкур белого цвета. Крой у мужских и женских шуб одинаков, без талии, свободно расширяющийся книзу, с

запахом слева направо так, что левая пола перекрывает правую полу и вырезана ступенчато. Легкой верхней одеждой является разные по компоновке безрукавки, которые носят как в повседневной жизни, так и на праздниках. К категории легкой верхней женской одежды относиться чегедек — длиннополая безрукавка, надевающейся поверх свадебного платья девушки во время свадебной церемонии, имеющей символическое значение, отражающее переход девушки в статус замужней женщины [15; 7]. Облачение невесты в чегедек является обязательным условием традиционной алтайской свадьбы. В настоящее время многие пошивочные ателье в регионе специализируются на изготовлении праздничного чегедека.

Традиционная русская одежда мужчин, бытовавшая в регионе, отличалась простотой покроя. Мужские рубахи были следующих типов: туникообразные, на кокетке и с плечевыми швами. Мужчины всегда носили рубаху навыпуск, прикрывая портки. Русский национальный костюм подразумевал обязательное использование пояса, причем узел располагался непременно слева. Из женской одежды, в исследуемом регионе, самой архаичной считается рубаха/сорочка туникообразного кроя. Верхнюю часть туникообразной рубахи изготавливали из льняной или конопляной, хлопчатобумажной или шёлковой ткани. Нижнюю часть шили из плотного домотканого холста. Центральное полотнище такой рубахи перегибалось пополам, образуя перед и спинку. На сгибе прорезалось отверстие и разрез ворота. Туникообразные рубахи описанного покроя были раньше известны повсеместно у русского населения Горного Алтая.

В Уймонской долине представлены основные типы и варианты сарафанов. Часто это кошеные и косоклинные сарафаны с передним цельным полотнищем, кошеные и косоклинные сарафаны с передним продольным швом. В Республике Алтай распространены сарафаны на лямках: «круговые», «лямошные», «некошеные».

В настоящее время традиционные русские одежды можно наблюдать на разных семейных и общественных праздниках, но также отметим, что среди рукодельниц все еще сохраняются знания о технологиях шитья русских традиционных костюмов.

Казахи традиционную одежду изготавливали из меха, кожи и ткани. Для теплых вещей использовали войлок. Еще в начале XX в. ткань для изготовления одежды ткали из шерсти верблюдов или баранов. Помимо

домотканого сукна, казахи шили одежду из привозных материалов — шелка, ситца, бязи фабричного производства. А в наши дни широко используют искусственные материалы синтетику, нейлон и т.д. Казахи Кош-Агачского района в холодное время продолжают носить традиционную теплую шубу — mon из обработанной овечьей шкуры. Шубу из овчины шьют мехом внутрь. Ворот и рукава оторачивают мехом пушных зверей.

Женское одеяние состоит из нескольких частей. Чаще всего, это κ амзол и платья — κ осэте κ . В теплое время года носят легкий ν чапан, а в холодное — с шерстяной подкладкой, которая простегивается вместе с верхом. Зимой женщины носят шубы — ν 0н, изготовленные из овчины или меха ликих животных.

В настоящее время казахи Республики Алтай традиционную одежду носят на праздниках: *Чагаа-Байрам*, *Навруз*, Эл-Ойын, а также и на торжествах, таких как свадьба, встречи гостей.

Пища. Традиционную основу питания народов исследуемого региона составляла мясная, молочная и растительная пища, чему способствовал ландшафт, история, традиции, этногенетические связи сформировавшие пищевые модели, тесно связанные с хозяйственно-культурными типами.

В употребление идут различные блюда из мяса таких домашних животных как лошадь, крупный и мелко рогатый скот, як, верблюд, диких зверей – косули, марала, дикого козла, барсука, медведя и др.

В алтайской пищевой культуре, хорошую сохранность имеет традиционный способ забоя мелко рогатого скота *öзön*. Суть которого состоит в том, что барана валят на спину, чуть ниже груди делают небольшой надрез в 10 см. просовывают туда руку, пальцем разрывают диафрагму и обрывают брюшную аорту. Кровь остается за стенками диафрагмы, откуда она извлекается при помощи маленькой кружки [6, с. 201]. Добытая кровь полностью идет на изготовление кровяной колбасы, считающейся большим лакомством особенно среди детей и пожилых людей.

Из супов население Республики Алтай, часто готовят щи, борщ, рассольник, солянку, окрошку. Например, щи — это одно из самых употребляемых блюд современной русской семьи в регионе. Готовят щи из свежей или квашеной капусты, щавеля. Одним из любимых супов остается борщ, это одновременно и праздничное, и повседневное блюда.

В меню коренных жителей региона в начале XXI в. как и ранее большое место продолжают занимать продукты, изготовленные из производных молока, как например сквашенное молоко *чеген*, также собственно свежее коровье молоко, в теплое время года на селе можно отведать настоящий деликатес кобылье молоко *кымыс*. Традиционный алтайский чай с солью, обрушенными зернами жаренного ячменя *талкан* и домашним маслом *сарју* в обязательном порядке белиться свежим коровьим молоком.

Растительная пища с древнейших времен была немаловажным компонентом кухни народов региона и в основном была представлена зерновыми культурами и дикоросами. В ходе исторического развития растительное меню постоянно пополнялось множеством продуктов и блюд (пшеничный, ржаной, пресный хлеб, пироги, выпечка и т.д.). При этом не забывались и сохранялись традиционные способы возделывания злаков, технологии сбора дикоросов, обработки и хранения урожая, приготовление из них разнообразных блюд. Например, изысканные вкусовые качества обретают повседневные блюда при добавлении в них такого растительного ингредиента как черемша калба, период её сбора апрель-май. Первые молодые побеги калбы считаются самыми полезными. Черемшу кроме потребления в сыром виде, используют как начинку при приготовлении пельменей на молоке, добавляют в спиртовые настойки, используют в качестве гарнира в мясных блюдах и т.д. [9, с. 43].

Жилища. На протяжении длительного времени народы региона сформировали свои особые типы и формы поселений и жилищ максимально адаптированных к местной природно-климатической среде и формам ведения хозяйства. К числу традиционных жилищ коренных жителей Горного Алтая, по типологии З.П. Соколовой относятся постоянные, сезонные и временные, стационарные и переносные, разной конструкции: конческой, пирамидообразное каркасное жилище, прямоугольное четырехстенное из жердей и коры с конической крышей, решетчатое цилиндрическое и многоуголные срубы с конической корьевой крышей [14, с. 120]. Традиционные жилища имеющие бытование в алтайской культуре и на начало XXI в. это такие типы, как: конический, цилиндрический (решетчатая) айылы, многоугольный сруб и дощатый летник.

Немного остановимся на описании бытующих норм внутреннего

убранства алтайского айыла. Отметим, что айыл широ распрастранен не только среди коренных жителей региона, но часто жилые айылы, можно встретить среди усадеб туристических баз. Во всех описанных выше традиционных типах жилищ алтайцев имеется много схожего между собой. В основе традиционного жилища лежит круг или приближенный к нему многоугольник, на квадрат и прямоугольник также проецируется круг. При всех типах жилища дверь всегда ориентируется в сторону восхода солнца, на восток.

Традиционной непременной чертой алтайского жилища является дымовое и световое отверстие — *тунук*, который также, как и дверь ориентируют на восход солнца. Ныне в ряде сел республики строят *айылы* «по-белому», когда это отверстие стеклят, чтобы не попадал дождь [15, с. 405], в таком варианте готовят пищу и отапливают помещение небольшой печью. Обязательным элементом в интерьере являются окна. В стене прорезаются оконные проемы, устанавливаются остекленные рамы или стеклопакеты. Как отмечают информанты, относительно окон, желательно чтобы одно окно выходило в сторону входа, калитки, тем самым можно видеть кто пришел, а другое окно в сторону двора, огорода, хозяйственных построек.

Центром жилища является очаг, где находится таган-треножник, на котором устанавливается казан. Круг тагана помимо имеющихся трех крюков иногда снабжается дополнительными крюками, позволяющими ставить на огонь котелки меньшего размера. Большое распространение получили небольшие кирпичные или сварные железные печи, которые ставятся слева от двери на женской половине.

К тагану, печи, как к месту пребывания огня алтайцы относятся с особым почтением и производят регулярные «кормления» огня в печи или очаге. Исходя от очага вся площадь *айыла*, традиционно делятся на функциональные зоны, с которыми связываются различные запреты, ограничения и предписания.

За очагом на небольшом от него удалении ставят столб-чакы в высоту чуть выше верхнего венца многоугольного айыла или в коническом айыле примерно 180 см. На верху столба прикрепляют поперечную планку, на которую крепят жерди артпак в свою очередь, крепящуюся к каркасу над дверью, на жердях располагают деревянные решеточки на которых коптят кисломолочный сыр курут.

Сегрегация пространства внутри айыла продолжает подчинятся

логике традиций и обычая. Пространство в *айыле* разграничено на следующие сектора, в половом отношении на мужскую и женскую (левая и правая сторона от двери соответственно), в социальном на престижную *möp*, дальняя сторона от двери, и менее престижную, пространство у двери и в сакральном эти же зоны на сакрально чистую и обыденную (профанную) [4, с. 20].

Традиционные жилища в Республике Алтай в изучаемый период подверглись определенным транзитивным процессам. Смена политического режима в 90-х гг. ХХ в. переориентация экономики, стратификационные процессы в социуме изменили быт. Но вместе с тем дефицит и дороговизна предметов быта, интерьера актуализировали традиционные технологии изготовления мебели, элементов декора, традиционных жилищ. С появлением на рынке новых строительных материалов, технологий, удешевились и ускорились методы строительства такого жилища алтайцев как многоугольный срубный айыл, отличавшийся ранее сложностью и дороговизной в изготовлении. Большое внимание люди стали уделять архитектурным и дизайнерским особенностям строений и ландшафту. Жилище, в том числе и традиционное переходит в новую социально-экономическую категорию, это уже не только место обитания членов семьи, но уже и маркер успешности, престижности. Жилье, становятся своеобразным показателями уровня жизни, благополучия и социальной защищенности человека, его инвестицией. Традиционные жилища, служа летниками, кухнями в теплое время года, в условиях районных центров и города также становятся способом самоидентификации хозяина, выражением его этнической идентичности.

Поселения русского населения в Республике Алтай размещались вдоль водоемов, ручьев и вблизи лесных массивов, что было обусловлено хозяйственной деятельностью.

В настоящее время сохранившимися типами традиционных жилищ русского населения Республики Алтай можно назвать срубную однокамерную избу, двухкамерный пятистенный дом и трёх камерный или трехчастный домом — изба-связь (дом-связь).

Дома традиционно строили из пихты, лиственницы иногда из кедра; хозяйственные постройки — из сосны, лиственницы. При этом надо отметить, из-за современных процессов глобализации происходит исчезновение, изменение самобытных черт материальных и духовных

маркеров. Но веками проверенная конструкция традиционной русской избы не претерпевала сильных изменений. Например, у самого распространенного типа жилища русского населения региона у дома пятистенка сруб имеет прямоугольную форму, разделен поперечной стеной на две камеры: «избу» и «горницу». Капитальная пятая стена внутри избы укрепляет и связывает основу сруба, несет дополнительную нагрузку, поддерживая вес верхних конструкций. Такой тип дома мог быть значительно больших размеров, поэтому изба пятистенок была широко распространена по всей территории Сибири [16].

Казахи на территории Горного Алтая расселились в конце XIX в., занимались экстенсивным кочевым и полукочевым скотоводством, что предопределило их тип жилища — решетчатую юрту. В настоящее время традиционная юрта продолжает использоваться как летнее жилье, особенно животноводами на дальних стоянках.

Стены юрты состоят из решетчатых звеньев, связанных между собой тканой тесьмой, верхнего обода и жердями служащих скатом крыши, войлочный покров юрты состоит из четырех основных частей, соответствующих четырем частям каркаса.

В начале XXI в. жилища, в том числе и традиционные переходят в новую социально-экономическую категорию, они уже являются не толькоместомобитания членовсемьи, нообретаюттакие характеристики как маркер успешности, престижности. Традиционные жилища, служа летниками, кухнями в теплое время года, в условиях районных центров и города также становятся способом самоидентификации хозяина, выражением его этнической идентичности.

Сфера духовной культуры также не осталась в стороне от процессов возрождения, переосмысления и адаптации традиций к новым условиям, например, в семейной сфере и особенно в календарной обрядности.

Традиционные календарные праздники. Значимым компонентом духовной культуры является календарная обрядность, тесно связанная не только с праздничной культурой, но и религиозными деноминациями. На начало XXI в. в Республике Алтай сложились хорошо известные и ожидаемые населением комплексы календарных праздников. Алтайцы, теленгиты, тубалары, кумандинцы и челканцы, согласно системе центрально-азиатского календаря, встречают Чагаа-Байрам, Јылгайак, отправляют культы и ритуалы на коллективных весенних и осенних

молениях *Јажыл-Бур*, *Сары-Бур*, а также придерживаются комплекса представлений, получивших название архаических обрядов (почитание гор, целебных источников, огня, молока, можжевельника и др.).

Традиционные календарные праздники русского населения: Крещение, Рождество, Масленица, Пасха, Красная горка, Торица, Покров день и другие, также хорошо известны жителям региона. При этом на Крещенский сочельник, как и на само Крещение святой водой запасаются не только православные верующие, но и представители других конфессий. Указанные праздники получили среди коренного населения соответствующий перевод и интерпретацию. Так, например, День Святой Троицы, приходящийся на начало лета, часто обозначается как день праздника цветов *Чечектердин байрамы*, т.к. в связи с особенностями климата среднегорья и высокогорья, по фенологическим наблюдениям населения, на начало июня приходится массовое цветение горных цветов, в чем также усматривается влияние сверхъестественных, божественных сил.

У казахского населения Республики Алтай особо почитаемыми традиционными календарными праздниками являются *Наурыз*, *Уразабайрам* и *Курбан-байрам*. Традиционно казахи *Наурыз* называют Великим днем народа улуса. Считалось, что благополучие года зависит от того, насколько щедро будет встречен этот день весеннего равноденствия, отсюда изобилие праздничных обычаев и атрибутов. В праздник весны следует одеться во всё чистое и прибраться в жилище, обязательно должны быть возвращены все долги. Также в ночь перед торжеством в знак пожелания обилия молока, урожая и дождя все емкости наполняются молоком, айраном, ключевой водой, которую набирают из священного источника *аржан суу*, произнося благопожелания [13, с. 225].

Как и все мусульмане мира, казахи Республики Алтай празднуют два главных религиозных праздника Ураза-байрам и Курбан-байрам [11, с. 330]. Из них первым отмечают Ураза-байрам или праздник разговения после окончания месяца поста Рамадана. Пост в месяц рамадан считается одним из пяти столпов Ислама и является символом торжества высоких духовных качеств и нравственных норм. Курбан-байрам мусульмане празднуют через 70 дней после — Ураза-байрам — в десятый день месяца Зуль-хиджа в память жертвоприношения пророка Ибрахима.

Источники, литература

- 1. Алтайцы: Этническая история и традиционная культура. Современное развитие /НИИ Алтаистики им. С. С. Суразакова; редколл. Н.В. Екеев (отв. ред.). Н.М. Екеева, Э.В. Енчинов; НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова. Горно-Алтайск: Изд-во «ИП Пермяков С.А.», 2014. 464 с.
- 2. Ботоканова Г.Т., Доолбекова Ж.Б. К экспликации понятия «традиционные знания» // Manas Journal of Social Studies. Т.2. №8. 2013. С. 1–15.
- 3. Всероссийская перепись населения 2010 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/ Documents/Vol4/pub-04-04.pdf (дата обращения: 13.04.2021).
- 4. Енчинов Э.В. Трансформация поселений и жилищ коренных жителей Горного Алтая в конце XX начале XXI вв. // Исторический вестник. № 8. Горно-Алтайск: Изд-во «РИО ГАГУ», 2013. С. 14–21.
- 5. Конвенция о биологическом разнообразии. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/biodiv.shtml (дата обращения: 16.02.2021).
- 6. Конструирование общероссийской, региональной и этнической идентичности в Республике Алтай (конец XX начало XXI веков) / редколл.: Н.О. Тадышева, Э.В. Енчинов; НИИ алтаистики им.

- С. С. Суразакова. Горно-Алтайск: Изд-во «ИП Ипатова Л.М.», 2018. 336 с.
- 7. Кыдыева В.Я. Чегедек эпши кижинин кеби. (Чегедек одежда замужней женщины). Горно-Алтайск: Изд-во АУ РА Литературно-издательский дом «Алтын-Туу», 2010. 20 с.: илл. (на алт. яз.).
- 8. Лазутин А.И. Горный Алтай и его природные богатства. Барнаул, 1960.-97 с.
- 9. Макошев А.П. Тубалары: население и хозяйство. Горно-Алтайск: [б.и.], 2013.-48 с.
- 10. Население Республики Алтай (Системно-структурный анализ). [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://e-lib.gasu.ru/eposobia/makoshev/ (дата обращения 10.04.2021).
- 11. Религиозные деноминации в Республике Алтай / редколл.: к.и.н. Екеев Н.В., к.и.н. Тадышева Н.О. (отв. ред.), к.полит.н. Г.Б. Эшматова; БНУ РА «Научно-исследовательский институт им. С. С. Суразакова». Горно-Алтайск: Изд-во ООО «Горно-Алтайская типография», 2015. 480 с.
- 12. Республика Алтай. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <a href="https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D0%B5%D1%81%D0%BF%D1%83%D0%B1%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B0_%D0%90%D0%BB%D1%82%D0%B0%D0%B9#%D0%9D%D0%B0%D1%81%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5" (дата обращения 24.02.2021).
- 13. Республика Алтай. Краткая энциклопедия. Новосибирск: Изд-во «Арта», 2010. 366 с., ил.
- 14. Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М.: Изд-во ИПА «Три Л», 1998. 288 с.
- 15. Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН. М.: Изд-во «Наука». 2006.-678 с.
- 16. Щеглова Т.К. Типы крестьянской архитектуры. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.altspu.ru/p_arh/russian/pamjatn/type.html (дата обращения: 17.03.2021).

© Э.В. Енчинов, 2021

УДК 394

Касенова Н. Н. ФГБОУ ВО «Новосибирский государственный педагогический университет»

СОХРАНЕНИЕ И РАЗВИТИЕ АЛТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В УСЛОВИЯХ МЕГАПОЛИСА НА ПРИМЕРЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НОВОСИБИРСКОЙ РЕГИОНАЛЬНОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ «ЦЕНТР КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ «ТУУЛУ АЛТАЙ»

Аннотация. В статье рассматривается роль общественных организаций в сохранении и развитии алтайской культуры в условиях мегаполисов, на примере деятельности HPOO «ЦКН «Тулу Алтай».

Ключевые слова: алтайская культура, алтайцы, теленгиты, тубалары, кумандинцы, челканцы, молодежь, студенческое землячество, региональная общественная организация.

Kasenova N. N. «Novosibirsk State Pedagogical University»

PRESERVATION AND DEVELOPMENT OF THE ALTAI CULTURE IN THE CONDITIONS OF A MEGALOPOLIS ON THE EXAMPLE OF THE NOVOSIBIRSK REGIONAL PUBLIC ORGANIZATION «CENTER OF CULTURAL HERITAGE «TUULU ALTAI»

Abstract. The article examines the role of public organizations in the preservation and development of Altai culture in the conditions of megacities, using the example of the activities of the NROO «TSKN «Tulu Altai».

Key words: Altai culture, Altaians, Telengites, Tubalars, Kumandins, Chelkans, youth, student community, regional public organization.

Ежегодно увеличивается поток негативной информации в обществе связанной с межнациональным взаимодействием. Порой любой бытовой конфликт перерастает через средства массовой

информации в крупную межнациональную трагедию и расценивается как конфликт межнационального характера [1]. Для жителей Сибирского федерального округа, а том числе для Новосибирской области данная проблема представляет особый интерес в связи с тем, что в последнее десятилетие в регионе нарастает миграция представителей стран ближнего зарубежья и граждан из разных субъектов Российской Федерации, которая ведет к все большей языковой, конфессиональной и жизненно-стилевой пестроте жизни в регионе.

История Новосибирска неразрывно связана с судьбами разных народов, которые внесли огромный вклад в его становление и развитие. Одним из таких представителей этносов являются коренные народы Республики Алтай: алтайцы, теленгиты, тубалары, кумандинцы, челканцы.

Обратившись к результатам переписи за 2010 год, мы видим следующее, что в общем количестве, на тот период насчитывалось 578 человек.

Таблица 1. Национальная принадлежность людей, проживающих в НСО на $2010~\mathrm{r}.$

Национальность	Численность соответствующей национальности	Из них владеющие русским языком
Алтайцы	543	543
Теленгиты	17	17
Тубалары Челканцы	11	11
	7	7

Данные цифры, не актуальны, на сегодняшний день, так как минимум на сегодняшний день, в два раза больше проживает на территории г. Новосибирска и НСО представителей алтайского этноса. Доказательством данного обстоятельства является полученная мною информация от отдела приемной комиссии ФГБОУ ВО «НГПУ». По их сведениям, из Республики Алтай, стали студентами НГПУ в 2020 году 23 человека.

На сегодняшний день, исходя из объективных условий (отсутствие в данной местности соответствующих профессиональных образовательных организаций), большое количество абитуриентов

получают образование за пределами своих республик, краев, областей. Поэтому землячество является консолидирующим центром для студентов, объединенных общей историей и этнической культурой.

Уже больше 30 лет в г. Новосибирске ведет свою деятельность Алтайское студенческое землячество.

В большинстве своем — это молодые, амбициозные студенты, стремящиеся, прежде всего, получить хорошее образование, стать квалифицированными и конкурентоспособными специалистами, чтобы внести вклад в развитие своей республики, области, края. Задача землячества состоит в том, чтобы помочь им социокультурно адаптироваться, поддержат в трудной ситуации.

Студенческое землячество представляет собой организованную структуру под руководством президента (избираемого на момент обучения в вузе), которому помогают старосты вузов. Все члены землячества постоянно поддерживают связь между собой посредством социальных сетей, где они могут узнавать новости, просто общаться, а также обсуждать проблемы землячества и вместе искать их решение.

Помимо организации и проведения различных мероприятий, землячество активно занимается первокурсниками, которые приходят на смену выпускникам.

Первостепенная задача землячества заключается в том, чтобы ни один новичок не чувствовал себя одиноким, и нашел здесь друзей, которые ему помогают адаптироваться в большом городе, поддерживают в трудной ситуации. В связи с этим ежегодно в сентябре проводятся традиционные встречи первокурсников, где их знакомят друг с другом и со старшекурсниками. Как правило, это мероприятие проводится на природе, где первокурсники в форме различных подвижных игр узнают о землячестве и об его целях [2].

В 2018 году собралась группа единомышленников, которые решили открыть официальную общественную организацию, которая будет представлять коренные этносы Республики Алтай в г. Новосибирске и НСО. Проведя несколько собраний с активистами, собрав все необходимые документы, в начале 2019 года в Министерство Юстиции Российской Федерации по Новосибирской области были поданы все необходимые документы. 17 мая 2019 года пришло свидетельство о государственной регистрации некоммерческой организации.

Основной целью организации является содействие сохранению

культурного наследия и традиций алтайского народа в Новосибирской области.

За небольшой период деятельности, Новосибирская региональная общественная организация «Центр культурного наследия Тулу Алтай», активно влилась в общественную, культурную, научную деятельность города Новосибирска.

Стали соорганизаторами с НРОФСКХ «Ал Хоорай»III Региональной научно-практической конференции с международным участием «Коренные народы Сибири: история, традиции и современность» в 2019 году на базе ФГБОУ ВО «НГПУ».

С большим теплом принимаем артистов из Республики Алтай, которые приезжают в Новосибирск с концертами (Болот Байрышев, Алексей Чичаков, Ансамбль горлового пения «Алтын Туу»).

Принимали участие в таких мероприятиях, как «День единства», где выступил танцевальный студенческий коллектив с национальным номером; на Дне города, выступала член организации Попошева Наталья, с песней на родном языке. Уже 2 года принимаем участие в Межрегиональном межнациональном молодежном форуме «Многонациональная Сибирь», стуенты в качестве участников и руководитель как эксперт.

Особой горостью для членов организации стало участие в 2019 году в шествии на 9 мая.

Совместно с Алтайским студенческим землячеством, были проведены в 2019 году мероприятия, «Мисс Алтай» и «Чага байрам», которые привлекли большое количество, учащейся молодежи из вузов и колледжей г. Новосибирска.

В 2020 году, аткивно приняли участие в Молодёжной межнациональной смене «InterAктив». Активно принимаем участие во всех мероприятиях и конкурсах проводимые Городским межнациональным центром, таких как: конкурс «Еда на все времена!» (представили рецепт алтайского курута), в конкурсе «Читаем Пушкина на разных языках» и т.д.

Принимали участие в конкурсе «Красная гвоздика», активистка организации Макаревич Татьяна исполнила прощальную песня солдату на родном языке (это наказ женщин Алтая (матерей, сестёр и дочерей) чтоб воевал родной мужчина на фронте, рубил врага и не сомневался, что его ждут в родных краях).

Также приняли участие в спортивном мероприятии «Кубок Дружбы» по мини-футболу. Команда, представляющая алтайский этнос заняла 4 место, а Айсура Мекинова наградили специальным призом, как лучшего защитника команды.

17 апреля 2021 года в г. Новосибирске в стенах Дома национальных культур им. Г.Д. Заволокина впервые организовали празднование праздника алтайского народа — Јылгайак. Празднование было поддержано мэрией г. Новосибирска.

Јылгайак — это праздник Нового года, начала нового жизненного цикла. Алтайский народ любит Јылгайак за красоту алтайской песни, за добросердечные, душевные благопожелания, за традиционные и вкусные угощения.

В праздновании приняли участие такие заслуженные деятели как:

- Алушкин Борис Кундулеевич, председатель Союза журналистов и Союза ветеранов Республики Алтай, член Общественной палаты Республики Алтай;
- *Болот Байрышев* (заслуженный артист Российской Федерации, заслуженный артист Республики Алтай);
- *Раиса Мундусовна Модорова* (заслуженная артистка Республики Алтай);
- *Пустогачевой Оксане Николаевне* (доцент, старший научный сотрудник ФГБНУ «Институт Языкознания» РАН г. Москва);
- -*Сумачакова Валентина Яковлевна* (председатель РОО РА «Этнокультурный центр челканского народа «Шалканду калык» [челканцы])и многие другие.

Данный праздник позволил общественной организации заявить о своей деятельности на все интернет-сообщество, позволил привлечь в коллектив организации новых активистов, а также сблизить людей, найти новые точки соприкосновения. Новосибирская региональная общественная организация «Центр культурного наследия Туулу Алтай», активно вошла в жизнь многонационального города Новосибирска и НСО.

Таким образом, деятельность региональных общественных организаций колоссален, позволяет сплачивать земляков и укреплять межнациональные контакты, а также за приделами своей Малой Родины заниматься сохранением культуру, традиции, языка своего народа.

Источники, литература

- 1. Касенова Н.Н., Кергилова Н.В. Формирование и развитие культуры межнационального общения у представителей коренных народов Сибири в процессе их профессиональной подготовки в педагогическом вузе // Проблемы современного педагогического образования. 2016. № 51-3. С. 115—123.
- 2. Касенова Н.Н. Национально-культурные объединения г. Новосибирска (на примере студенческих землячеств) // В сборнике: V Международная научно-практическая конференция «Специфика этнических миграционных процессов на территории центральной Сибири в XX–XXI веках: опыт и перспективы». Сборник материалов 2016. С. 309–313.

© Н.Н. Касенова, 2021

УДК 82-94:908(930.25)

Киселев М.Ю. ФГБУН «Архив Российской академии наук»

АКАДЕМИК В.А. ОБРУЧЕВ: ИЗ ВОСПОМИНАНИЙ О ГОРНОМ АЛТАЕ

Аннотация. В статье представлена информация о хранящейся в Архиве Российской академии наук рукописи академика В.А. Обручева «Горный Алтай (Ойротская автономная область) прежде и теперь», датируемой 1936 г. В рукописи приведены сведения о положении в Горном Алтае до революции, а также отмечены достижения в промышленности, сельском хозяйстве, разведке полезных ископаемых развитии туризма после революции, а также восхищение природой региона.

Ключевые слова: Горный Алтай, история, В.А. Обручев, воспоминания, архив, Российская академия наук.

Kiselev M.Yu. FGBUN «Archive of the Russian Academy of Sciences»

ACADEMIC V.A. OBRUCHEV: FROM MEMORIES OF GORNY ALTAI

Abstract. The article provides information on the manuscript of Academician V.A. Obruchev "Gorny Altai (Oirot Autonomous Region) before and now", dated 1936. The manuscript provides information about the situation in Gorny Altai before the revolution, and also notes the achievements in industry, agriculture, mineral exploration, the development of tourism after the revolution, as well as admiration for the nature of the region.

Key words: Gorny Altai, history, V.A. Obruchev, memoirs, archive, Russian Academy of Sciences.

Архив Российской академии наук остается одним из старейших ведомственных архивохранилищ России, в котором сохранились фонды Академии наук и ее учреждений и организаций, личные фонды ученых, документальные комплексы по истории науки и культуры XIX-XXI вв. В собраниях архива отложился личный фонд академика Обручева Владимира Афанасьевича (1863-1956) – русского и советского геолога, географа, путешественника, писателя и популяризатора науки. В фонде ученого сохранилась рукопись (карандашом) «Горный Алтай (Ойротская автономная область) прежде и теперь» [2, Л. 1-23], датируемая ориентировочно 1936 г., которую можно отнести к жанру воспоминаний.

В своих воспоминаниях ученый указывал, что посетил регион летом [1936 г.] по приглашению областных исполнительного комитета и комитета ВКП (б) Ойротской области после промежутка в 22 года: он имел возможность сравнить состояние области до революции и во время пребывания. В.А. Обручев провел больше месяца в доме отдыха Манжерок на Катуни, совершил две поездки вглубь Алтая для осмотра месторождений некоторых полезных ископаемых. В начале сентября в Ойрот-туре состоялась конференция под председательством ученого, на которой подводились итоги современных знаний горного Алтая, его естественных производительных силах и намечались планы его пальнейших исследований.

Значительный интерес представляет характеристика, которую давал ученый Горному Алтаю: «В нашем Союзе найдется немного мест, которые по красоте природы можно сопоставить с Горным Алтаем, давно уже названным географами Сибирской Швейцарией; с последней он имеет действительно много общего, представляя такое

же сочетание скалистых цепей с вечными снегами, высоких лесистых гор, глубоких долин с бурными реками и живописными озерами, и отличает от Швейцарии более континентальным климатом, слабой населенностью и редкостью хороших путей сообщения. Природа Горного Алтая, еще мало затронутая деятельностью человека, представляет много дикого, первобытного и поэтому более интересна для естествоиспытателя, чем Швейцария, все части которой давно уже изучены и многократно описаны» [2, Л. 1].

Касаясь истории Горного Алтая В.А. Обручев отмечал, что в первой четверти XIX в. коренное население — алтайцев называли двоеданцами, потому что они платили дань одновременно китайскому богдыхану и русскому царю, которые окончательно не размежевали свои владения на Алтае. Взамен этой дани алтайцы ничего не получали от богдыхана, а русское правительство только насаждало духовные миссии, чтобы обратить народ в христианство. Школы при миссиях не стремились распространять грамотность, на алтайском языке не было напечатано никаких книг, кроме богослужебных и священно-исторических. Ученый ссылался на отчеты духовных миссий, в которых содержалось характерное соображение: «обучать грамоте весь народ или большее число людей принесло бы больше вреда, нежели пользы; неграмотным народом легче управлять» [2, Л. 3]. Поэтому к 1917 г. среди алтайцев было едва 6% и грамотой владели исключительно зажиточные люди, при этом своей письменности алтайцы не имели.

Ученый подробно сообщал о быте жителей Горного Алтая: они жили в аилах — шалашах из жердей, поставленных конусом и покрытых лиственной корой; свет проникал только сверху в отверстие, оставленное для выхода дыма из разведенного внутри огня. Жители вели кочевой образ жизни, занимаясь охотой и скотоводством; скот круглый год находился на подножном корму, кормов на зиму заготовляли мало — траву скручивали в жгуты и сушили на деревьях. Продукты животноводства шли почти исключительно на питание: молока в разных видах, сыра из сквашенного молока, прокопченного над очагом, и масла, которое хранилось в бычьих и бараньих сычугах. Большинство алтайцев земледелием не занималось, размеры посевов были ничтожными: землю обрабатывали мотыгой, примитивной сохой, боронили суковатым деревом. Хлеб убирали руками, выдергивая колосья, обжигали солому и зерно выбивали палками.

Ученый считал, что питание народа было скудное. Этот вывод В.А. Обручев сделал, приводя в качестве примера описание питания алтайцев миссионером В.И. Вербицким (1827-1890), прожившем среди них 37 лет: «Большинство утром и днем ничего не ест, кроме поджаренного ячменя в виде крупы и муки, которые намалывают себе на ручных жерновах и едят в сухом виде или в смеси с водой, у южных алтайцев – с молоком. Весной едят корни сараны и кандыка. Бедные питаются летом одними кореньями и травами. Хлеба не знают и потому слабосильны, а дети обладают отвислым брюхом. Вместо чая пьют листья бадана, других растений, отвар молодых прутьев шиповника. Кирпичный чай – роскошь. Южные алтайцы – скотоводы пьют этот чай с молоком, имеют кумыс» [1]. Очень много молока уходило у алтайцев на выгонку молочной водки – араки, которая, по мнению ученого, скрашивала их неприглядную жизнь. Больницы и врачи были только в русских деревнях, алтайцы были предоставлены своим знахарям-шаманам. Колесных дорог в Горном Алтае было очень мало; главная из них – Чуйский тракт, была построена не для нужд населения, а для торговли русских купцов с Монголией; по ней можно было ездить только на двуколках. Передвижение по территории происходило главным образом верхом и выоком по горным тропам.

В.А. Обручев сообщал, что русские крестьяне постепенно заселяли Алтай, захватывая лучшие земли, оттесняя местных жителей в горы. Наибольший наплыв переселенцев начался с 1879 г., когда царский кабинет, владевший Алтаем, задумал возместить падавшую доходность рудников земельным налогом и заселить все удобные долины крестьянами. Много лучших земель было также во владении местных феодалов, зайсанов и баев эксплуатировавших бедноту: они захватили тысячи гектаров земли, имели сотни лошадей, тысячи голов скота, вели крупное хозяйство, сдавали скот и лошадей в аренду своим сородичам на ростовщических условиях. Духовные миссии также захватывали большие участки земли.

Ученый приводил статистические сведения за 1897 г., которые характеризовали имущественное неравенство населения: по крупному рогатому скоту 1,8% хозяйств владели 32% поголовья, а 32,9% хозяйств -5%, причем 8,2% не имели ни одной коровы. По лошадям 13% хозяйств владели 62,2% поголовья, а 45,1% хозяйств -6,9% (при 10,6% безлошадных). По овцам и козам 11,9% хозяйств владели 55,7%

поголовья, а 42% хозяйств — 2,1% (32,2% не имели ни одной овцы или козы). Бедняки, не имевшие скота, были батраками у зайсанов и баев или брали у них скот в аренду за доставку сена, дров или продуктов охоты. В.А. Обручев делал вывод, что при таких условиях жизни алтайцы постепенно вымирали. Это отмечал уже в середине 1850-х гг. академик В.В. Радлов (1837-1918), изучавший быт алтайцев, который пришел к выводу, что вымирание туземных племен Сибири соответствует законам природы и что чудные долины Алтая слишком хороши для номадов, которые не умели поднять богатство края [3]. Ученый считал, что «так думали некоторые ученые царского периода, которых можно считать предтечами современных германских теоретиков расизма» [2, Л. 6].

Гражданская война после революции 1917 г. еще больше ухудшила положение алтайцев. На Алтае укрылись остатки колчаковских белогвардейских отрядов, из Монголии вторгались вооруженные белые эмигранты, которые в союзе с зайсанами, баями и буржуазными националистами вели борьбу против Красной Армии и трудящихся, объединившихся вокруг органов Советской власти. Обострились межнациональные отношения на Алтае, в 1922-1923 гг. сильно пострадало хозяйство алтайцев: поголовье скота к 1922 г. сократилось на 56 %, а посевные площади на 29 % по сравнению с 1916 г. 1 июня 1922 г. постановлением ВЦИК была организована Ойротская автономная область, но еще целый год проводилась работа по ликвидации бандитизма и укреплению органов советской власти, и только с 1924 г. началось восстановление разрушенного народного хозяйства, закончилась ликвидация националистических групп и их влияния на алтайцев.

В.А. Обручев приводил сведения об успехах, которые достигла Ойротская автономная область к 1937 г. Прекратилось вымирание алтайцев: население увеличилось с 36757 человек в 1922 г. до 47500 человек. Грамотность населения достигла 92 %, всеобщее начальное образование получают 97,2 % всех детей в 237 школах, в средних и неполных средних учебных заведениях обучалось 5500 детей. В педагогических техникуме и рабфаке подготовлены 220 национальных педагогов. В области уже имелись свои национальные врачи, инженеры и техники, более ста студентов обучались в вузах и втузах Москвы, Ленинграда и других городов. По мнению ученого, больших успехов

достигло здравоохранение, отсутствовавшее до революции. Население обслуживали 19 больниц, 64 амбулатории, 74 врача и 255 человек среднего медицинского персонала. Подавляющее большинство кочевников перешло на оседлый образ жизни и объединилось в колхозы: к 1 июня 1936 г. их было 84,3 %, посевные площади достигли 70 тыс. га, увеличившись в 3 раза по сравнению с 1922 г., созданы 11 совхозов; были построены 28 маслозаводов и 24 сыроварни.

В сельском хозяйстве области, по сведениям ученого, было задействовано 100 тракторов, 400 сеялок, молотилок и других орудий; проводились мелиоративные работы, развивались травосеяние, шелководство, свиноводство, кролиководство. В регионе организованы 244 предприятия, из которых 14 цензовые, построен крупный механический завод, золотопромышленность дала 3,5 % добычи золота, пушной промысел 20 % добычи пушнины в Западно-Сибирском крае. Чуйский тракт превращен в широкой шоссе, по которому двигались грузовые машины со средней скоростью 240-260 км. в день. Намечено дальнейшее спрямление Чуйского тракта с обходом двух больших перевалов: «Бомы, т.е. скалистые обрывы на Катуни и Чуе, прежде бывшие опасными местами, теперь проезжают свободно, любуясь красотой огромных скал и бурных рек у их подножия» [2, Л. 11].

По информации В.А. Обручева леса занимали 44 % площади области: 49 % лиственниц, 23 % кедра и 20 % пихты. Сырьем обеспечивался Бийский трехрамный завод, из хвои пихты получали живицу, содержащую борнеол и борнил-ацетат и близкую по составу к канадскому бальзаму. Охотничий промысел приносил в бюджет свыше 2 млн. рублей, из которых 83 % давала пушнина и 14 % панты маралов. Организовано 11 колхозных звероводческих ферм, в которых содержались 93 енотовидные собаки и 32 серебристо-черные лисицы; устроено два соболиных заповедника. Панты являлись предметом экспорта в Китай, но стали применяться и в советской медицине. К началу 1935 г. в 6 совхозах содержалось 3116 животных, в том числе 204 пятнистых оленя, привезенных из Уссурийского края; их панты ценились выше маральих. Флора Ойротии, по мнению ученого, была богата полезными растениями, такими, как бадан, содержащий дубильные вещества, а также лекарственными и эфироносными растениями.

Большое богатство Ойротии составляли ее многочисленные горные реки, энергия которых использовалась недостаточно: маленькая

установка в селе Чемал на 500 киловатт и в столице на 250 квт. По проведенным исследованиям энергия рек Алтая достигает 10,6 млн. квт; 8 гидростанций на реке Бие могли дать 640 тыс. квт, а 6 станций на реке Катуни и 10 на ее притоках — 2,7 млн. квт. Две самые большие степи региона — Курайская и Чуйская — были расположены на высоте 1700 м. и 1900 м. и имели сухой климат. Учрежденные на них опытные агрономические станции показали, что при орошении обе степи могли стать житницами: на них были получены различные овощи, сорта хлебных злаков, а травосеяние позволит получать значительные запасы сена.

Богата Ойротия и полезными ископаемыми: найдена целая зона оруденения ртутью протяженностью 70 км. вдоль реки Чуи; в Катунских Альпах обнаружено месторождение молибдена; в северной части региона выявлены месторождения марганца; найдены признаки цветных металлов и редких элементов. В Чуйской степи давно известен ископаемый уголь, по Катуни и Чуе имелись громадные толщи белого, серого и цветного мрамора, которые предполагалось использовать для строительства Дворца Советов в Москве. Добыча россыпного золота значительно возросла, найдено много россыпей. В результате обследований экспедициями Академии наук, треста редких металлов и Союззолота было делано заключение, что гипотеза о бедности Ойротии полезными ископаемыми необоснована.

Отдельно ученый отмечал большое значение для будущего региона развитие туризма. «Туристов привлекают высокие горные цепи с альпийскими формами и многочисленными ледниками, живописные долины, лесистые горы, альпийские луга, скалистые ущелья бурных рек с быстринами и водопадами, мелкие и крупные озера, особенно Телецкое (Золотое)» [2, Л. 20]. Также отмечалось почти полное отсутствие гнуса, комаров, мошек, слепней, которые мешают туристам в большинстве регионов Сибири.

В.А. Обручев считал, что туризм мог составить крупную статью дохода региона и его населения. Для этого необходимо было провести ряд мероприятий, требовавших капиталовложений: провести автомобильные дороги к подножию главных горных цепей (Катунских, Северо-и Южно-Чуйских Альп), к Телецкому озеру по долине Чулышмана. У этих подножий, предлагал ученый, необходимо построить гостиницы, а вблизи ледников и на альпийских лугах — избыубежища для ночлега, в которых должно иметься самое необходимое

горное снаряжение. Нужно проложить тропинки к ледникам и по особенно живописным маршрутам, разместив вдоль них специальные знаки; организовать из местного населения опытных проводниковальпинистов, составить и издать путеводитель по Горному Алтаю. «Здоровый климат Горного Алтая, свободный от болезнетворных начал больших населенных центров, в связи с живописностью его природы делает весьма желательным устройство в его пределах домов отдыха и санаториев в сосновых и лиственных лесах, на альпийских лугах, вблизи снеговых гор и минеральных источников» [2, Л. 22].

Ученый считал, что живописная природа, естественные производительные силы Ойротии, обеспечивающие успех в разных отраслях промышленности, и развитие туризма со временем могли сделать автономную область одной из жемчужин СССР. В заключение он отмечал, что Ойротская автономная область, до революции неграмотная, далекая от всякой культуры, вымиравшая под гнетом царизма, баев и шаманов, несмотря на всю красоту и богатство своей природы, в короткий период совершенно преобразилась и добилась больших успехов и «включилась в зажиточную жизнь, уже воспетую собственными поэтами и национальными писателями» [2, Л. 23].

В заключение отметим, что воспоминания В.А. Обручева являются ценным источником по истории Горного Алтая, показывают любовь и восхищение ученым природой и алтайским народом. Как он и предполагал, Республика Алтай стала промышленно развитым, культурным и туристическим центром региона. Представленная информация позволит расширить источниковедческую базу по истории Горного Алтая и может быть использована в исследовательских и образовательных целях.

Источники, литература

- 1. Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера, протоиерея В. И. Вербицкого / Под ред. А. А. Ивановского. М., 1893. 270 с.
- 2. Архив Российской академии наук (АРАН). Ф. 642. Оп. 1. Д. 178. Л. 1-23.
- 3. Решетов А. М.Академик В. В. Радлов, востоковед и музеевед (Основные этапы деятельности) // Радловские чтения-2002. Материалы годичной научной сессии. СПб., 2002. С. 95-101.

Кривоногов В.П. Сибирский федеральный университет

ПОЕЗДКА 2020 ГОДА К КАЛМАКАМ

Аннотация. В статье представлены результаты полевых исследований современных этнических процессов среди калмаков севера Кемеровской области, произведённых в 1993, 2010 и 2020 гг. Определены численность и характер расселения калмаков, показаны языковые процессы. Наблюдается высокая степень ассимиляции калмаков преобладающими в регионе поволжскими татарами и русскими во всех областях жизни.

Ключевые слова: калмаки, этнодемографические процессы, языковая ассимиляция, этническое самосознание, национальносмешанные браки

Krivonogov V. P. Siberian Federal University

TRIP TO KALMAK 2020

Abstract. The article presents the results of field studies of modern ethnic processes among Kalmaks in the north of the Kemerovo region in 1993, 2010 and 2020. The number and nature of the settlement of Kalmaks have been determined, and linguistic processes have been shown. There is a high degree of assimilation of Kalmaks by the Volga Tatars and Russians prevailing in the region in all spheres of life.

Key words: Kalmaki, ethno-demographic processes, language assimilation, ethnic identity, national-mixed marriages.

Под калмаками северо-запада Кемеровской области понимаются потомки группы телеутов, переселившиеся на эту территорию в XYII веке, и принявшие ислам от мусульманских миссионеров [5, с. 241-242; 7, с. 64; 8, с. 48]. В XX веке их было принято объединять вместе с чатами и эуштинцами Томской области в группу томских татар, рассматриваемых в качестве территориальной группы сибирских татар

[1, с. 127]. Однако исследование 1993 года показало, что уже к середине ХХ века связи с томскими татарами пошли на убыль [1, с. 130], но, в то же время, резко активизировалось взаимодействие с группами поволжских (татарских) татар, которые поселились среди калмаков с начала XX века. Численность татар оказалось в несколько раз больше численности калмаков, что определило развитие ассимиляционных процессов - калмаки начали сливаться с татарским большинством. К 1970-м годам калмаки были сосредоточены в трёх посёлках – Большой Улус и Зимник Юргинского района и Юрты-Константиновы Яшкинского района. Национальный состав этих сёл был разный – в Большом Улусе калмаки составляли подавляющее большинство, татар было немного, в Зимнике наоборот татар оказалось больше, чем калмаков, были здесь и русские, в Юртах-Константиновых калмаки, татары и русские были представлены примерно поровну [6, с. 43]. Такой национальный состав определил и характер этнических процессов – ассимиляционные процессы наиболее активно шли среди калмаков Зимника, слабее – в. Юртах-Константиновых, а вот население Большого Улуса не было затронуто этим процессом. Однако именно в 1970-е годы произошли резкие изменения в расселении – Большой Улус подпал под политику укрупнения сёл и был ликвидирован. Его население переехало в 4 соседние села – татарский Сар-Саз, русские Логовой и Юрга-2, и в Зимник, где коренных калмаков к этому времени почти не осталось – они были ассимилированы татарами. Практически во всех сёлах калмаки оказались в меньшинстве, что определило активизацию этнических процессов, прежде всего ассимиляцию их татарами.

Интервальные исследования среди калмаков проведены Кемеровским университетом с участием автора в 1993 и 2010 годах, в 2020 году автор посетил эти посёлки в третий раз. В экспедициях применен комплексный подход, использовались разные источники, среди них — опрос калмаков по специальному опросному листу, включающему вопросы по современным этническим процессам, причем каждый раз опросу подвергалось 100 % калмаков в названных пяти посёлках, включая детей (со слов родителей). Результаты первых двух исследований изложены в ряде статей [1, 2, 3, 4]. В данной статье представлены результаты всех трёх экспедиций.

Численность калмаков по отдельным посёлкам представлена в

табл.1.

Таблица 1. Расселение калмаков (по материалам экспедиций)

НΠ	1993			2010		2020			
	Общая	В т.ч.	%	Общая	В т.ч.	%	Общая	В т.ч.	%
	чис-	кал-	кал-	чис-	кал-	кал-	числен-	кал-	кал-
	лен-	маки	ма-	лен-	маки	ма-	ность	маки	маков
	ность		ков	ность		ков			
Юрты- Констан-									
тиновы	164	52	33,1	126	34	27,0	74	24	32,4
Зимник	709	41	5,8	881	19	2,2	918	8	0,9
Сар-Саз	475	32	6,7	512	12	2,3	566	7	1,2
Логовой	129	20	15,5	123	5	4,1	85	2	2,4
Юрга-2	1324	12	0,9	2912	8	0,3	2995	7	0,2

Сравнивая результаты трёх исследований, мы обратили внимание, что численность тех, кто относит себя к калмакам, резко сократилась - с 157 в 1993 году до 78 в 2010, и до 48 в 2020. Численность калмаков менялась под влиянием трех факторов – соотношения рождаемости и смертности, внешних, по отношению к основной территории расселения миграций, и колебаний этнического самосознания смешанного населения. За период между первыми двумя исследованиями умерло 52 калмака, родилось -8 (здесь учтены только те дети, которых родители определили, как «калмаки», но исключены те, которых родители посчитали татарами). За пределы основной территории выехало 24 человека, вернулось 7. Ещё 23 человека, в основном смешанного происхождения (калмацко-татарского или калмацко-русского) ранее причислявших себя к калмакам, изменили свое мнение и к калмаками себя уже не считают, в то время, как 5 метисов наоборот, отнесли себя к калмакам. Таким образом, естественное движение дало убыль в 44 человека, отрицательное сальдо миграций оказалось 17 человек, колебания этнического самосознания смешанного населения сократило число калмаков еще на 18 человек, в результате численность калмаков упала в два раза. Между исследованиями 2010 и 2020 годов умерло

16 калмаков, среди новорожденных калмаков не оказалось: уехали 9 человек, никто не вернулся; определили себя татарами 5 бывших калмаков. Итого сокращение — 30 человек. Убыль калмаков пожилых возрастов объясняется естественными причинам — смертностью, а сокращение численности средних возрастных групп и детей определяется двумя остальными факторами, причем это сокращение оказалась существеннее, чем в старшей возрастной группе. Это изменило половозрастную структуру, и привело к старению населения (табл. 2). Средний возраст калмаков в 1993 году был 42 года, в 2010 — 52 года, в 2020 — 59 лет. Доля лиц 40 лет и старше составляла 49,0 %, во втором исследовании 79,5 %, в третьем — 89,6 %.

Таблица 2. Половозрастная структура калмаков (по материалам экспедиций)

Возраст	19			010	2020	
	Мужчи-	Женщи-	Мужчи-	Женщины	Мужчины	Женщи-
	ны	ны	ны			ны
80 и ст.	1	8	2	3	3	2
75-79	1	3	3	5	2	4
70-74	1	4	4	3	_	-
65-69	2	3	1	4	1	3
60-64	7	10	1	1	7	8
55-59	13	10	1	3	2	5
50-54	4	4	8	7	2	-
45-49	-	3	5	9	1	2
40-44	1	2	1	1	-	1
35-39	7	6	1	2	1	-
30-34	9	11	1	1	-	-
25-29	7	3	1	1	_	-
20-24	4	3	1	-	-	-
15-19	-	3	-	-	-	1
10-14	6	5	1	3	1	2
5-9	6	5	_	1	-	-
0-4	3	2	1	2	-	-
Итого	72	85	32	46	20	28

О перспективе демографического развития калмаков можно судить, обратившись к детской возрастной группе (если исходить из того, что дети – будущее этноса). В 1993 году детей до 15 лет было 27, но уже в 2010 – всего 8 (2 – в Логовом, 6 – в Юртах-Константиновых, в остальных трёх поселках – ни одного ребёнка). Четверо из них

были подростками (10 лет и старше), и четверо – младше 10 лет. Что произошло с ними в течение последующих 10 лет? Четверо подростов окончили школу, и все уехали в города (из Юрт-Константиновых молодёжь уезжает в основном в Томск, из южных посёлков – в Юргу и Кемерово). Осталось четверо (все - в Юртах-Константиновых, в остальных посёлках - ни одного ребёнка), которые в свою очередь перешли в разряд подростков. И за эти десять лет не прибавилось ни одного ребёнка. Да и в принципе не могли появиться на свет, так как в возрасте рождения детей (20-34 года) вообще нет ни одного калмака (все, кто был раньше в этой возрастной группе – либо уехали в города, либо определили себя как татары). Таким образом, всё будущее калмаков – это четверо подростков в одном из пяти посёлков. Не исключено, что подрастая, они не подтвердят свою принадлежность к калмакам (так их определили родители), а осознают себя татарами (тем более что все они – метисы). Но еще более вероятно – что все они уедут в города так же, как четверо их старших товарищей. Это тем более вероятно, что посёлок Юрты-Константиновы быстро разъезжается, отсюда уезжают и русские, и татары, и калмаки, там осталось всего 74 человека (в 1993 году было полторы сотни), перспективы для молодёжи в плане работы нет, остаются одни пенсионеры.

Старение населения, отсутствие калмаков в детородном возрасте исключает появление детей в ближайшие десятилетия, а значит, показатель рождаемости будет нулевой. А вот показатель смертности будет расти, так как доля пожилых людей увеличивается, несмотря на абсолютное сокращение. Возвратная миграция также практически прекратилась. В связи с этим, перспектива демографического развития калмаков просчитывается вполне определенно — группа будет сокращаться и далее убыстренным темпом.

Основная часть калмаков разделилась по этническому самоопределению на две группы — тех, кто считает калмаков особой этнической общностью, особым этносом, и тех, кто считает калмаков составной частью поволжских татар.

Как соотносятся по численности эти две группы калмаков? В 1993 году из числа взрослого населения 37,6 % считали себя особым коренным народом, 56,8 % — составной часть поволжских татар, и 2,4 % — частью сибирских татар (остальные 3,2 % затруднились в ответе). В 2010 году лишь 18,6 % взрослых сочли возможным определить

калмаков в качестве особого народа, в абсолютных цифрах это всего лишь 13 человек (в 1993 году — 47 чел.), остальные посчитали себя частью татарского этноса (80.0 %. Еще 1.4 % — затруднились в ответе). В 2020 году лишь 8 взрослых считали калмаков особым этносом, остальные 36 человек — составной частью окружающих поволжских татар.

В 1993 году 75,6 % семей оказались национально-смешанными, в 2010 году их стало 78,1 %, а в 2020 – 85,7 %. Однонациональных семей осталось всего 4, смешанных 24, в том числе 15-c татарами, 1-c чатами, 8-c русскими.

Национально-смешанные браки привели к тому, что многие калмаки имеют смешанное происхождение. Иначе говоря — являются метисами. В 1993 году из 157 калмаков лишь 53 имели среди своих ближайших предков только калмаков, а 104 — имели смешанное происхождение (66,2 %), то есть, двое из трех. В 2020 году лишь 12 калмаков можно назвать «чистокровными», 22 человека имели среди ближайших предков калмаков и татар, 6 — калмаков и чатов, 2 — калмаков и башкир, 1 — калмаков и казахов, 2 — калмаков, татар и чатов, 2 — калмаков, татар и русских, 1 — калмаков, чатов и русских. Всего метисов в составе 75,0 %, метисы с тюркскими народами — 68,8 % (с татарами 54,2 %, с чатами 18,8 %), с русскими — 6,2 %. В возрасте до 50 лет среди калмаков метисами оказались все, т.е. 100%.

В какой степени калмаки владеют тремя основными языками региона (табл.3)?

Таблица 3. Степень владения калмаками основными языками региона (по данным опросов, в %, 2020)

Языки	Владеют	С некотор.	Со зна-	Понимают,	Не владе-
	свободно	затрудн.	чит. затр.	но не говорят	ЮТ
Калмацкий	77,1	2,1	8,3	10,4	2,1
Татарский	50,0	12,5	8,3	25,0	4,2
Русский	95,8	2,1	2,1	-	-

Степень владения калмакам своим языком довольно высока, однако этот высокий показатель связан с возрастной структурой, т.е. высокой долей стариков в составе группы. При этом в возрасте младше 40 лет никто не владеет свободно этим языком. Татарский язык уходит тоже, молодёжь и дети сплошь русскоязычны

Калмацкой письменности нет, в школах этот язык никогда не изучался, как к этому относятся сами калмаки?

Считают, что эту письменность надо разработать 22,7 %,70,5 % не видят в этом необходимости (считают, что калмаков слишком мало, чтобы разрабатывать для них особую письменность), остальные 6,8 % затруднились в ответе. Точно такие же показатели оказались в ответах на вопрос, о введении уроков калмацкого языка в школах: 22,7 % думают, что изучение калмацкого языка в школе необходимо, 70,5 % не видят в этом необходимости. А вот желающих видеть в местных школах татарский литературный язык гораздо больше — 81,4 % (не видят в этом необходимости лишь 14,0 %). В этих показателях четко проявляется ориентация на татарскую культуру. Однако пожелания в адрес школьников носят чисто теоретический характер, ведь детей в составе калмаков почти не осталось, а те немногие, что есть — в основном определяются как татары. Видимо, как раз именно поэтому в своих пожеланиях опрошенные ориентируются на татарский, а не на калмацкий язык.

По религии калмаки не отличаются от окружающих татар, также исповедуют ислам, ходят в мечети, соблюдают некоторые мусульманские обычаи. Из числа опрошенных в 2020 году взрослых 77,4 % отнесли себя к мусульманам 22,7% – к атеистам.

Доминирующее влияние татарской культуры на калмаков выразилось, в частности, в том, что в песенном жанре татарский язык (а также русский) явно превалирует над калмацким. В настоящее время лишь 2,1 % сообщили, что они поют на калмацком языке, причем эта цифра падает (в первом исследовании было 7,0 %), на татарском — намного больше - 64,6 % (на русском — 75,0 %).

Сохранятся ли калмаки в ближайшие десятилетия или их судьба – полная ассимиляция татарами? Обратимся к самим калмакам. Из них лишь 13,6 % считают, что калмаки имеют шанс сохраниться в качестве особой этнической группы. Гораздо больше тех, кто считает, что калмаки полностью растворятся среди окружающего татарского и русского большинства – 81,8% (остальные 4,6 % затруднились в ответе).

Судя по результатам трёх наших исследований, приведенным в этой работе, большинство калмаков оценивает перспективу своего дальнейшего существования в качестве особой этнической группы

вполне объективно, автору остается лишь присоединиться к этому большинству.

Источники, литература

- 1. Кимеев В.М., Кривоногов В.П. Трансформация этнического самосознания калмаков //Этнографическое обозрение. 1996. № 2. С. 125—139.
- 2. Кимеев В.М., Кривоногов В.П.Современные этнические процессы среди татар-калмаков// Вопросы этнической истории народов России. Межвузовский сборник, серия «Историческая этнография». 2004. С. 160—177.
- 3. Кимеев В.М., Кривоногов В.П. Этнические процессы у калмаков (опыт интервального исследования) // Научное обозрение Саяно-Алтая. -2012. -№ 3. C. 113-123.
- 4. Кривоногов В.П. У последних калмаков // Алтай Западная Сибирь в XIX— начале XX вв.: Население, хозяйство, культура. Материалы Всероссийской конференции, посвященной 160-летию со дня рождения этнографа, экономиста и общественного деятеля С.П. Швецова. Горно-Алтайск, 2018. С. 212—220.
- 5. Томилов Н.А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XYI первой четверти XIX в. 1981. С. 241–242.
- 6. Томилов Н.А. Очерки этнографии тюркского населения Томского Приобья. Томск, 1983. 43 с.
- 7. Томилов Н.А. Этническая история населения Западно-Сибирской равнины в конце XYI – начале XX в. – Новосибирск, 1992. – 64 с.
- 8. Уманский А.П. «Телеутская землица» в XYII столетии // Уч. Зап. ГАлтНИИЯЛ. 1969. № 8. С. 48.

© В.П. Кривоногов, 2021

Куулар А. И.

ГБНИиОУ «Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва»

ОБ ИДЕНТИФИКАЦИИ И ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ ОДНОГО КАМЕННОГО ИЗВАЯНИЯ ИЗ ТИГПИ

Аннотация. В статье рассматривается изваяние, хранящееся в Тувинском институте гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва. Памятник воспроизводит образ человека, держащего сосуд в обеих руках. Характерная поза и атрибуты изваяния датируют памятник уйгурским временем. Первым исследователем памятника был А. В. Адрианов, который обнаружил его в 1881 г. на левом берегу р. Чадан. В последующие годы изваяние изучалось другими исследователями – И. Р. Аспелин, С. Р. Минцлов, М. П. Грязнов, Е. Р. Шнейдер, Л. А. Евтюхова.

Ключевые слова: Тува, археологические памятники, каменные изваяния, уйгуры.

Kuular A. I.

Tuvan institute of Humanities and Applied Social Economic Research under the Government of the Republic of Tuva

ON THE IDENTIFICATION AND HISTORY OF THE STUDY OF A STONE STATUE FROM TIGPI

Abstract. The article deals with the statue stored in the TIGPI. The statue reproduces the image of a man holding a vessel in both hands. The characteristic pose and attributes of the statue date the monument to the Uyghur period. The first researcher of the monument was A. V. Adrianov, who discovered it in 1881 on the left bank of the Chadan River. In subsequent years, the statue was studied by other researchers – I. R. Aspelin, S. R. Mintslov, M. P. Gryaznov, E. R. Schneider, L. A. Evtyukhova.

Key words: Tuva, archaeological sites, stone sculptures, Uyghurs.

В Тувинском институте гуманитарных И прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тува (ТИГПИ) находится тщательно изготовленное изваяние, которое изображает человека, держащего сосуд в обеих руках (рис. 1). Композиция изваяния указывает на его принадлежность к памятникам уйгурского периода [1, с. 54]. Кроме положения рук о принадлежности к уйгурской эпохе свидетельствуют такие реалии этого изваяния, как головной убор в виде неглубокой шапки с клапанами, пояс с несколькими привесками, сосуд с округлым туловом, горловиной и поддоном.



Рис. 1. Изваяние в ТИГПИ. Фото автора.

В научном архиве института нет сведений о том, кем и когда был доставлен памятник. Так как изваяние является одним из немногих сохранившихся памятников уйгурской культуры в Туве (VIII–IX вв.), нами была проведена работа по установлению первоначального места нахождения и имени первооткрывателя данного памятника.

Как известно, изучение каменных изваяний Тувы было начато в конце XIX в. А. В. Адриановым [2, с. 394–400]. В 1881 г. им были обследованы многие археологические памятники в западной части Тувы. Именно тогда на левом берегу р. Чадан А. В. Адрианов обнаружил и зарисовал два каменных изваяния [3, с. 139, 10–14], одно из которых идентифицировано нами как изваяние, хранящееся в ТИГПИ (рис. 2, 1).

Спустя несколько лет эти же два изваяния были зафиксированы финской экспедицией И. Р. Аспелина, которая работала в Южной Сибири в 1887—1889 гг. (рис. 3). В качестве места их нахождения указано устье р. Чалангаш [4, р. 63, 322, 323]. Несмотря на отличающуюся графическую передачу изваяний, они были соотнесены нами с изваяниями, обнаруженными А. В. Адриановым на р. Чадан.

С. Р. Минцлов в 1914 г. во время поездки по Туве также зафиксировал

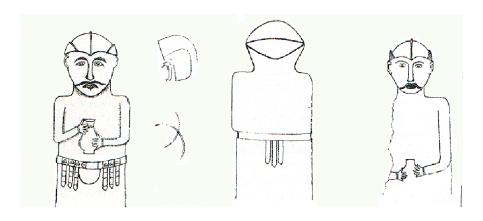


Рис. 2. Изваяния, обнаруженные А. В. Адриановым в 1881 г. на левом берегу р. Чадан [3, с. 139, 10–14].

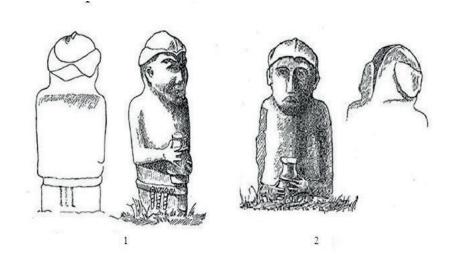


Рис. 3. Изваяния, выявленные экспедицией И. Р. Аспелина в 1887—1889 г. в устье р. Чалангаш [4, р. 63, 322, 323].

оба изваяния (рис. 4). Они находились, по данным исследователя, «в одной версте от устья р. Чепагаш (Джепагаш)» [5, с. 11].

Сделанный А. В. Адриановым рисунок анализируемого в данной статье изваяния был использован в статье М.П. Грязнова и Е.Р. Шнейдера

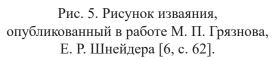


Рис. 4. Изваяния, зафиксированные С. Р. Минцловым в 1914 г. [5, с. 3–4].

«Древние изваяния Минусинских степей» (рис. 5) [6, с. 62]. Интересно, что левое плечо изваяния изображено поврежденным, тогда как на фотографии С.Р. Минцлова1914 г. оно не было разрушено.

В обобщающей публикации «Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии» (1952) Л. А. Евтюхова указала, что местом находки двух изваяний, одно из которых находится теперь в ТИГПИ, является «урочище Чанагаш, левый берег р. Чадан, правый берег р. Кемчик» [7, с. 87]. По данным Евтюховой, изваяния стояли на расстоянии 3 м друг от друга и были обращены лицами на восток [7, с. 87–88].

Нам удалось установить современное местонахождение второго изваяния из



урочища Чанагаш (рис. 6, 2). В настоящее время оно экспонируется в Национальном музее им. Алдан-Маадыр Республики Тыва (рис. 7).

Кроме этих двух изваяний Л. А. Евтюховой, в отличие от предшественников, было найдено третье, которое располагалось в 1 км к югу (рис. 6, 3) [7, с. 88]. В настоящее время оно находится во дворе Историко-краеведческого филиала им. Монгуша Буян-Бадыргы Национального музея РТ в г. Чадан Дзун-Хемчикского района (рис. 8).







Рис. 6. Изваяния в работе Л. А. Евтюховой [7, с. 87–88].

Все три изваяния были тщательно зарисованы Л. А. Евтюховой (рис. 6). Исследовательница подчеркнула, что изваяние, хранящееся сейчас в ТИГПИ, представляет собой наиболее реалистическое из всех известных ей каменных изваяний Тувы [7, с. 87].



Рис. 7. Второе изваяние изурочища Чанагаш в Национальном музее им. Алдан-Маадыр Республики Тыва. Фото автора.



образом, Таким онжом утверждать, ЧТО первооткрывателем изваяния, которое в настоящее время в ТИГПИ, находится был А. В. Адрианов (1881), a первоначально оно находилось в Дзун-Хемчикском районе, на левом берегу р. Чадан, в урочище Чанагаш. По-видимому, также как другие, рядом стоявшие изваяния, оно оставалось на своем месте до 1950-х гг. В период масштабных экспедиций в 1960-70-егг. в Туве, это изваяние, возможно, было привезено в ТИГПИ.

Долгие годы памятник хранился складских помещениях института. В 2020 г. администрацией ТИГПИ было решение принято установить некоторые изваяния и стелы возле института. Теперь памятники, в том числе и превосходно выполненное изваяние уйгурского времени из урочища Чанагаш Дзун-Хемчикского района, украшают здание архива и библиотеки, олицетворяя собой древнюю историю Тувы.

Рис. 8.Третье изваяние из урочища Чанагаш в Историко-краеведческом филиале им. Монгуша Буян-Бадыргы Национального музея РТ (г. Чадан, Дзун-Хемчикский кожуун).

Источники, литература.

- 1. Кызласов Л. Р. Культура древних уйгур (VIII–IX вв.) // Степи Евразии в эпоху Средневековья. М.: 1981. С. 52–54.
- 2. Адрианов А. В. Путешествие на Алтай и Саяны, совершенное в 1881 г. по поручению Императорского Русского географического общества членом-сотрудником А. В. Адриановым. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1886.
- 3. Адрианов А. В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 г. // Урянхай. Тыва дептер. Антология. В 7 т. М.: Слово. 2007. Т. 3. C. 98-160.
- 4. Appelgren-Kivalo O. H. Alt-Altaische Kunstdenkmäler. Briefe und Bildermaterial von J. R. Aspelins Reisen in Sibirien und der Mongolei 1887–1889. Helsingfors, 1931. 72 S.
- 5. Минцлов С. Р. Памятники древности в Урянхайском крае. Петроград.: Тип. Имп. акад. наук, 1916. 22 с.
- 6. Грязнов М. П., Шнейдер Е. Р. Древние изваяния Минусинских степей // Материалы по этнографии. Л.: Изд. Гос. Русского музея. 1929. Т. 4. Вып. 2.-C. 63-93.
- 7. Евтюхова Л. А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // Материалы и исследования по археологии Сибири. № 24. М.: Издво АН СССР, 1952. С. 72—120.

© И.А. Куулар, 2021

УДК572+294.3

Лиджиева А.М. Калмыцкий научный центр РАН

КАЛМЫЦКИЕ ЭТНИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖНОЙ МОДЕ

Аннотация. В докладе рассматриваются молодежные калмыцкие бренды одежды «Тодо», «Атукhan», «4 Oirad» как акторы репрезентации калмыцкой этнической идентичности в молодежной среде. Развитие современных технологий, городской инфраструктуры, внутренняя миграция калмыцкого населения из районов в города, а также процессы глобализации послужили фактором определения и

выбора своей идентичности среди молодого поколения. Одним из наиболее ярких проявлений этого явления стало желание молодых калмыцких дизайнеров использовать семиотические формы культуры калмыков в своей одежде. Задачей автора было исследовать зачем и почему применяются формы этнической репрезентации калмыцкой культуры в модных образах и коллекциях, а также изучить идеи и их дизайнерские практики. Материалом для анализа послужили нарративные, полуструктурованные интервью с основателями брендов и их потребителями. В качестве дополнительного материала привлекались различные публикации о коллекциях и молодежных fashionпоказах одежды в социальных сетях и СМИ. Исследование проводилось с использованием структурно-функционального метода, метода включенного наблюдения, метода контент-анализа и интервью (нарративное, полуструктурированное). Результаты. Калмыцкие молодежные бренды одежды вырастали из локальных коммерческих проектов, распространяли свою продукцию для молодых людей, ценящих оригинальные вещи, которые позволяли бы им отождествлять себя со своей этнической группой. Мода ознаменовала появление городской молодежи, открытой мировым интернациональным тенденциям, совмещая и сохраняя при этом свое культурное наследие.

Ключевые слова: мода, идентичность, бренд, молодое поколение, модное поведение.

Lidzhieva A. M.

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences

KALMYK ETHNIC MOTIFS IN MODERN YOUTH FASHION

Abstract. The report examines the youth Kalmyk clothing brands «Todo», «Amugkhan» and «4 Oirad» as actors of representation of the Kalmyk ethnic identity in the youth environment. The development of modern technologies, urban infrastructure, internal migration of the Kalmyk population from districts to cities, as well as the processes of globalization have served as a factor in determining and choosing their identity among the younger generation. One of the most striking manifestations of this phenomenon was the desire of young Kalmyk designers to use semiotic forms of Kalmyk culture in their clothing. The author's task was to investigate why and why the forms of ethnic representation of the Kalmyk

culture are used in fashion images and collections, as well as to study the ideas and their design practices. The material for the analysis was narrative, semi-structured interviews with the founders of brands and their consumers. Various publications about collections and youth fashion shows of clothes in social networks and mass media were used as additional material. The study was conducted using the structural-functional method, the method of included observation, the method of content analysis and interviews (narrative, semi-structured). Results. Kalmyk youth clothing brands grew out of local commercial projects, distributing their products to young people who appreciate original things that would allow them to identify with their ethnic group. Fashion marked the emergence of urban youth, open to international trends, combining and preserving their cultural heritage.

Key words: fashion, identity, brand, young generation, fashion behavior.

Введение. В позднесоветский период с 1981 по 1996 г. в Калмыкии, как и по всей стране родилось поколение людей, встретивших новое тысячелетие в юном возрасте. С позиции поколенческой стратегии основатели брендов, с которыми читатель познакомится ниже, были рождены и выросли в республике. Эти молодые люди, чья юность пришлась на период развития всей Республики Калмыкия, но в первую очередь стремительного изменения городского ландшафта ее столицы - г. Элисты и конструирования «восточного стиля» в городской архитектуре. В 1993 г. в связи с переходом к новому государственному устройству, политическая элита стала утверждать ряд правовых актов в республике, которые, по их мнению, выражали бы национальные особенности, исторические традиции, общественно-политический и государственный строй [7, с. 676-677]. В число таких мероприятий вошло изменение городского пространства столицы Калмыкии. «Статус президентской республики, — как замечает Э.-Б. М. Гучинова, — потребовал изменения имиджа. Новые вызовы времени требовали специфичных архитектурных решений. Для гостей столицы, для руководителей мультикультурного государства надо было демонстрировать самобытность народа, которая непременно должна была быть отражена в образе города» [5, с. 46–47]. В 1999 е – 2000-х гг., смена облика, конструирование «восточного стиля» характеризовалась строительством буддийских сооружений и в столице, и в других

населенных пунктах. В 1998 г. недалеко от центральной площади им. В.И. Ленина возвели архитектурное сооружение «Золотые ворота «Алтн Босх»*, идея установки которого явно связана с вратами как одним из типов буддийской архитектуры, распространенным в ряде буддийских стран. «Главные ворота», как их метафорически называют экскурсоводы, открывают пеший туристический маршрут, которые начинается аллеей от здания Народного Хурала (Парламента) и Правительства Республики Калмыкия и заканчивается перекрёстком улиц Ленина и Кирова. В 1990-е гг. были возведены постройки в буддийском стиле: ротонда (авторы — архитектор В. Гиляндиков, художники В. и К. Куберлиновы, Н. и Н. Галушкины) со статуей Будды Шакьямуни (скульптор В. Васькин), построенная в 1995 г. в честь 60-летия Далай-ламы XIV; ротонда «Лунный календарь»; ротонда над родником (автор — архитектор Г. Гелашвили, 2003 г.), носящим название «Бортха» (над родником в 1971 г. установлена скульптура «Бортха» работы В. Васькина). В итоге, оформленные в буддийском монгольском архитектурном стиле, постройки способствовали созданию нового образа города, что отразилось на его визуальной привлекательности. В этих условиях нарочитый образ «жемчужины степей» превратился в имиджевый бренд региона. Для калмыцкой молодежи, которые росли в «иной» городской среде, новый образ города не имел принципиальных различий, в отличие от старшего поколения 1970-1980 года рождения для которых сконструированный образ Элисты как этнический калмыцкий город был принципиально новым. Наблюдая за тенденциями общемировой моды, познесоветской калмыцкой молодежи Калмыкии предлагалось больше выбора, особенно, что выражалось в потребности к самовыражению и опыте выбора одежды. В новых условиях возникало больше стимула к «самопониманию», которое как пишет Р. Брубейкер означало бы чувство того, кто вы, каким может быть ваше социальное положение и как готовы действовать [1, с. 19-20]. По этой причине как будет показано ниже именно высокий спрос на «понимание своей калмыцкой идентичности» безусловно заинтересовал молодых дизайнеров.

Описание исследования. В задачу автора входило не описывать швейный процесс пошива одежды или выбор швейных изделий и дополнительных ее материалов, а увидеть развитие нового

^{*} Автор — художник Н. Борисов, 1998 г.

явления в молодежной среде, основой идеей которого было желание молодых людей носить уникальную одежду с калмыцкой этнической символикой, создаваемую молодежными дизайнерскими брендами, возникшими под влиянием постсоветской политики в республике в конце 2000-2010х-гг. При этом не следует путать этот процесс с тенденциями ношения традиционного костюма или ее сценических форм, сфера которых, как пишут Еремкина А. А., Вартанян Н. Н. «в моде существенно сузилась, переместившись в область празднично-сценической деятельности. В этом случае пользовались подлинными традиционными костюмами, либо обобщенными его вариантами (без детализации), или предлагали стилизацию, при которой костюм имел лишь ряд традиционных черт, достаточных для создания образа» [6, с. 4-5]. Наше внимание сосредоточено на ношении молодыми людьми повседневной одежды с калмыцкими этническими мотивами и на том как в этом процессе выражается их солидарность с современным калмыцким обществом и почему в этом процессе значительное участие принимает калмыцкая этническая идентичность? В этой статье мы пользуемся понятием «семиотический статус» предложенный А.К. Байбуриным. Как писал А.К. Байбурин «в условиях стандартизации резко повышается семиотический статус вещей, прежде всего за счет этнических особенностей их использования, правил их сочетаемости, которые более устойчивы, чем сами вещи» [2, с. 109]. Это понятие А.К. Байбурина использовано для чтобы подчеркнуть, что обозначенное им выше «резкое повышение семиотического статуса», применимо к современной повседневной одежде описанных ниже молодежных брендов, чьи дизайнерские практики и использование традиционных составляющих калмыцкой культуры если не делаются основными, то остаются узнаваемы. Под термином «формы культуры» мы понимаем традиционные составляющие калмыцкой культуры – это письменность «тодо-бичиг» (ясное письмо), калмыцкий язык и традиционные религиозные представления, без которых не обходится не одна коллекция одежды молодых калмыцких дизайнеров. Материалом для анализа послужили нарративные, полуструктурованные интервью с основателями бренда а также их потребителями. Хотя сбор полевого материала происходил в основном в г. Элисте, сами материалы охватывают более широкую территорию- к примеру, интервью автор статьи собрал и записал с

клиентами этих брендов из других городов*. Города из которых был получен основной полевой материал, составляли кроме Элисты, такие города как Москва, Санкт-Петербург, Казань, Улан-Удэ, Астрахань, Якутск, Кызыл, Улан-Батор. Интервью были проведены в режиме онлайн конференции на площадке цифровых мессенджеров WhatsApp, Viber, Zoom. Эти интервью были проведены в период с января по март 2021 года, а данная статья обобщает и анализирует полевые материалы автора (ПМА). Для полевого исследования к интервью также по мере возможности было добавлено включенное наблюдение в цехе и розничном магазине одного из основателей брендов. Кроме того, в рамках исследования использовались вспомогательные источники: публикации в СМИ и Интернете. Участниками исследования стали молодые юноши и девушки в возрасте от 19 до 27 лет. В основном это были сами создатели молодежных брендов, оптовые покупатели «байеры» и индивидуальные покупатели. Далее в статье участники в ПМА будут идентифицироваться по номеру интервью, за которым будут следовать год и место сбора материала.

Бренд одежды «4 Oirad». Калмыцкий Бренд одежды «4 Oirad»** без сомнения можно назвать первопроходцами, которым впервые удалось привлечь внимание молодого поколения к калмыцкой культуре через одежду. Понимание моды для «4 Oirad» – это создание одежды для молодых людей, стремящихся подчеркнуть свою этническую идентичность. Не случайно в названии бренда зашифрована более глубокая коннотация. С одной стороны «4 Oirad» обозначает англоязычный перевод этнонима калмыцкого слова «дөрнөрд» (калм. четыре ойратских рода). С другой – название самого бренда в среде молодежи стало употребляется в английском варианте с предлогом «for» (для), то есть тех кто ощущает себя потомками так называемых «4-х ойратских родов», наследниками ойратской культуры и потомками ойратских родов.

Калмыцкий молодежный бренд «4 Oirad» выпускает сезонные коллекции. К примеру, в коллекции сезона весна-лето 2017/2018 в качестве принтов были использованы надписи на старокалмыцкой письменности «тодо-бичиг» (ясное письмо), а авторский подход

^{*} На фоне пандемии Covid-19 полевое исследование было ограничено городской территорией г. Элиста вместо запланированных ранее исследовательских площадок по всей территории Калмыкии

^{**} Бренд одежды «4 Oirad»: [Электронный ресурс]. URL:https://vk.com/4oirad).

использования изображений тюльпанов (калм. бамбцецг) на хлопковых футболках и толстовках худи словно свидетельствовал о поэтизации весны в цветущей калмыцкой степи. Примечательно, что решение о создании собственного бренда одежды, в котором калмыцкая символика находит новое осмысление пришло 20 летнему молодому дизайнеру А. Эрендженову не случайно. Так, создатель бренда вспоминает: «...Не было ничего такого с национальной айдентикой (от identity), когда я приехал после Москвы. В Москве по студенчеству занимался всякими землячествами, еще был такой запрос среди моих знакомых как-то себя идентифицировать с помощью одежды и, пройдясь по Элисте, по магазинам я понял, что вообще ничего нет, и надо сделать самому» (ПМА). Как видим, полиэтничная среда столичного пространства оказала влияние на молодого дизайнера и его выбор этнических семиотических символов в коллекциях современной одежды. В дальнейшем молодой дизайнер «...нашел необходимое оборудование, покупал «голую» одежду у других производителей и печатал принты на ней дома. В это время мои друзья и знакомые начали интересоваться, помогать мне, а потом и вовсе стали моей основной командой. Чуть позже поняли, что невыгодно покупать вещи у других производителей,



Молодое поколение позируют для рекламной компании бренда «4 oirad». 2014 г.Фото с группы Во контакте [https://vk.com/4oirad].

поэтому стали брать ткани по заказу из Европы и Турции и шить одежду по собственному дизайну. Теперь всю работу (шитье, печать принтов) делаем сами. По прошествии некоторого времени у нас появился И постоянные магазин покупатели, которые ценят наш товар*. Бренд «4 Oirad» стал узнаваемым в среде калмышкой молодежи. Молодые люди приобретали яркую, стильную и при этом недорогую одежду с калмыцкой символикой. Натотмоментмоделихуди (от англ. hoody) с рисунком автомобильного номера кода региона «08» или футболка с надписью «Kalmykia» выделяла из толпы и давала возможность самовыражения, подчеркивая региональную калмыцкую идентичность.

Ассортимент платьев, толстовок и футболок с надписями «номад», рисунками священных лотосов и степных сайгаков полюбились за счет своего удобства и простоты, а гладкие и мягкие ткани, принты с монгольскими и центральноазиатскими узорами, и естественная цветовая гамма в повседневной одежде сделали бренд узнаваемым и известным.



Торговый логотип молодежного бренда «4 oirad». Фото с группы Во вконтакте [https://vk.com/4oirad].

Еще одним примером семиотической составляющей в одежде «4 Oirad» может служить использование тибетских буддийских символов. Как писал Р. Бир «геометрический буддийский символ вечного узла или «приносящего удачу рисунка» определяется как шриватса-



Реклама бренда «4 oirad». Фото с группы Во вконтакте [https://vk.com/4oirad].

свастика, поскольку эти параллельные символы были обшими среди почти всех ранних индийскихтрадиций восьми благоприятных символов. Вечный, бесконечный. или мистический узел является общим символом ДЛЯ многих древних особенно традиций, много нововведений онпринял в исламских и кельтских узорах. В Китае это символ долгой жизни,

^{*} Современник «Общественно-политическая газета «Хальмгунн» - Официальный сайт[Электронный ресурс] // URL: http://halmgynn.ru/3769-aldar-erendzhenov-4-oirad-ne-prosto-brend-eto-nashe-buduschee.html(дата обращения: 11.04.2021).

постоянства, любви и гармонии. Как символ ума Будды, вечный узел представляет бесконечную мудрость и сострадание Будды. Как символ учений Будды он представляет непрерывность «двенадцати звеньев зависимого возникновения», лежащих в основе циклического существования» [4, с. 32-33]. Пример применения буддийского символа «узла бесконечности» в молодежной одежде встречается в сезонной коллекции осень/зима «4 oirad».

Другим тибетским буддийским символом на футболках и худи является ритуальный предмет «ваджра». В сущности, буддийская ваджра символизирует непроницаемое, нетленное, несокрушимое, недвижимое, неизменное, неделимое и неразрушимое состояние абсолютной реальности, которое и есть просветлённое состояние будд [4, с. 124-125]. В переводе с санскритского термин «ваджра» означает «твёрдый или могущественный», а его тибетский эквивалент «дордже» (тиб. rdorje) означает «владыка» (тиб. rje) «камней» (тиб. rdo). Подразумеваются несокрушимая твёрдость и сияние, подобные твёрдости и сиянию алмаза (тиб. phalam) — очень твёрдого камня, который не может быть расколот или сломан. Под влиянием буддизма среди монгольских народов дордже стал популярным мужским именем Дордже. Встречаются в одежде бренда и другие семиотические формы, к примеру, в виде калмыцкой лексики «менд» (рус. «привет»), «культур мультуруга» (рус. отсутствие культуры») «ода яхмб» (русс.)



Юноша в худи «друг степей». Фото с Instagram [https://www.instagram.com/4_oirad/].

астионим «Элиста», надпись «Друг степей» отсылает к четверостишию А.С. Пушкина о калмыках, и прочее.

Как показал контентприменение анализ, локальных этнических в молодежной элементов уникально моде не встречается в коллекциях дизайнеров других народов. молодые дизайнеры Так. «Buryat Republic» бренда **-**демонстрируют аналогичный подход в молодежной моде. На



Молодые люди в футболках с буддийской мантрой слогом «ОМ» в коллекции бренда Атукнап. Фото с группы Вконтакте [https://vk.com/amyrkhan].

футболках и худи можно встретить надписи «BornBuryat», «BR», астионим «UlanUde» и др. Другой молдавский дизайнер В. Видрашку создает свитшоты с молдавскими мотивами и знаменита своей приверженностью к бессарабским этническим элементам с ручной вышивкой.

Следуя за А. Эрендженовым, и другие создатели молодежной модыв столице Калмыкии применяли семиотическую форму калмыцкой культуры в своих коллекциях. Так, следующий шаг к современному пониманию этнической репрезентации в моде сделала молодой калмыцкий дизайнер В. Мордеева. В своих коллекциях она создает вещи с надписями

на старокалмыцкой письменности «тодо-бичиг» (ясное письмо) и буддийской мантрой слогом «ОМ». Как пишут С. Ю. Лепехов, А.М. Донец, С. П. Нестеркин в своей книге «Герменевтика буддизма», смысл слога «Ом», имеющий в тибетском написании три элемента - «а», «о»и«м», может рассматриваться как символизирующий Тело, Речь и Ум Будды, три Тела Будды (Дхармакаю, Самбхогакаю и Нирманакаю), три Драгоценности (Будду, Учениеи Общину) [10]. Концепция бренда основывается на использовании этнических и буддийских маркеров. Модели платьев, толстовок, футболок и худи были созданы вдохновленные смыслами духовной религиозной буддийской культуры, они просты и в тоже время утилитарны. Вместе с этим. в качестве семиотической формы культуры в одежде молодежного бренда «Amyrkhan» встречаются формулы, к примеру, форма калмыцкого приветствия-вопроса «ямаранбээнэч» (русс. «Как дела?») с английским переводом «howareyou», женские футболки с надписью «Калмычка» и «Хальмг Күүкн». Примечательно, что на тот момент благодаря этой модели футболок популярность «Amyrkhanbrand» у молодежи



Молодые люди в футболках с буддийской мантрой слогом «ОМ» в коллекции бренда Amyrkhan. Фото с группы Вконтакте [https://vk.com/amyrkhan].

заметно выросла. Как замечают обозреватели Moda.ru «коллекция понастоящему получилась сдержаннояркой, запоминающейся и способной ненавязчиво выделить вас из толпы, не нарушая баланс улицы»*.

Ручная вышивка с использованием безопасных экологичных красителей сохраняет как локальную, так и глобальную эстетику современного костюма, а гендерный подход в одежде сочетается в причудливых формах. Как пишет основатель Amyrkhanbrand: «...Создавая наш брэнд мы думали о том, какую роль играет одежда в жизни каждой женщины. Важно было понимание того, что женщине важна не сама вещь в её материальном наличии. Для каждой женщины важно именно

то самое ощущение красоты, которое она получает от определенной вещи. Мы верим в то, что это ощущение необходимо испытать каждой. Почему? Красивое платье способно дать ощущение счастья. Пусть и ненадолго. Счастливая женщина в красивом платье способна изменить свою жизнь. Навсегда»**.

Сегодня молодежный бренд одежды «Amyrkhanbrand» имеет собственный шоу-рум в г. Элисте и осуществляет поставки на одну из крупнейших мировых торговых онлайн b2bплатформ Alibaba.com.

Еще один оригинальный подход в применении семиотической формы культуры калмыков формулирует 21-летний дизайнер и основатель бренда «Тодо»***. Г. Джанаев. Разнообразный ассортимент одежды «Тодо» выполнен в стилеоверсайз (от англ oversize) и

рассчитанна юношей и девушек. В своих казуальных (от англ. casua l) коллекциях «Тодо» соединяет локальные городские мотивы, комбинируют этнические элементы, и все это воплощается в стильных и комфортных вещах: толстовках-худи, свитерах, футболках «Хальмг Танhч» и др. Основным символом и торговой маркой «Тодо» является «Пагода Семи Дней»* По словам Г. Джанаева именно «Пагода Семи Дней» с детского возраста вызывала у него самые позитивные и приятные впечатления: «...для нас было радостью приехать в город, и почему-то всегда больше всего я любил пагоду. Это считалось центром центров. Мы собирались там с друзьями, гуляли. Поэтому я выбрал его лейблом» (ПМА). За полтора года существования на рынке бренд «Тодо» показал высокую конкурентоспособность встав в один ряд с «4 oirad», «Amyrkhanbrand».

В цветовых вариантах наблюдается сочетание преимущественно черного и красного цветов. По словам молодого

дизайнера использование черного и красного цветов является данью уважения классическому стилю одежды с четкостью линий, лаконичностью, сдержанностью и декором.



Молодежная коллекция одежды «коллекция АМҮКНАN COLORS». Фото с группы Вконтакте [https://vk.com/amyrkhan].

Молодежный бренд одежды «Тодо». Фото с Instagtam-aккayнтa[https://www.instagram.com/todo/].

^{*} Яркий ребрендинг: новая коллекция бренда Amyrkhan в стиле тай-дай [Электронный ресурс] // URL:https://moda.ru/album/amyrkhan/ (дата обращения: 24.03.2021).

^{**} Одежда со смыслом. профиль- аккаунт молодежного бренда Amyrkhan в Instagram[Электронный ресурс] // URL:https://www.instagram.com/amyrkhan_brand/(дата обращения: 24.03.2021).

^{***} Бренд одежды «Тодо»: [Электронный ресурс]. URL: https://www.instagram.com/todo/.

^{*} Архитектурный комплекс центральной площади в г. Элисте.



Коллекция на «тодобичиг» молодежного бренда одежды «Тодо». Фото с Instagtam-аккаунта [https://www.instagram.com/todo/].

Еше одной идеей. взятой с традиционной калмыцкой культуры в одежде бренда «Тодо», выступает нанесенный рисунок старокалмыцкой письменности бичиг («ясное письмо»). Как отмечают исследователи «Тодобичиг» ойраткалмыцкая национальная письменность является одним из выдающихся

культурных достижений ойрат-калмыков и неразрывно связана с именем выдающегося политического, религиозного и общественного деятеля, ученого и просветителя, поэта-переводчика и мыслителя XVII в. Зая-пандиты Намкай Джамцо [3, с. 112-113]. Алфавит («тодоузуг») был в употреблении в нашей республике до 1925 года, на нем издавались книги, учебники, газеты [3, с. 112-113]. Примечательно, что в новых условиях XXIвека «ясное письмо» вошло в пространство молодежной культуры. К примеру, тот же бренд «Тодо» предлагает своим покупателям на выбор любое слово на «ясном письме». Так, у одного из их клиентов на «тодо-бичиг» было нанесено «Баһцоохра» что в переводе означает Юстинский район. В дальнейшем планируется запустить целую коллекцию на тодо-бичиг всех 13 районов Республики Калмыкия.

Еще одним ярким примером популярности старокалмыцкой письменности у молодых людей может служить медиа проект «Сойлын Сувсн» («Жемчужина культуры»). Создатели проекта молодые Амуланга и Дорджи сняли серию обучающих видео уроков по калмыцкому языку и тодо-бичиг для всех желающих*. В социальных сетяхІпѕtаgram молодые люди запускаютlivе-эфиры в которых ведут тематические рубрики, отвечают на вопросы, что свидетельствует об укреплении в сознании калмыцкой молодежи новых смыслов

письменной традиции, что соединение буквы в слог, введенные их праотцами, хотя и мало эффективны, но помогают в значительно степени обрести сопричастность с их общей этнической историей, осмыслением прошлого, помогают самоидентифицировать себя как на внутреннем так и внешнем уровне социума. Однако, возвращаясь к рассмотрению форм этнической репрезентации в одежде отметим, что в настоящее время у «Тодо» восемь сезонных коллекций, коллаборация сWear Vearan и поскольку сегмент покупательской аудитории расширяется сделать акцент только на калмыцких этнических элементах становится сложнее, но они по-прежнему остаются основными и узнаваемыми.

Таким образом, для молодых дизайнеров использование элементов калмыцкой культуры в одежде стало проявлением их творческой свободы символом свободы, желанием выразить своим творчеством свою принадлежность к духовной и религиозной культуре калмыцкого народа, связь с калмыцкой историей, ее легендами, фольклором и религией. Как мы увидели, молодежные бренды одежды вырастали из локальных коммерческих проектов в межнациональное молодежное сообщество-тусовку для молодых людей, ценящих оригинальные вещи, которые позволяли бы им отождествлять себя со своей этнической группой. За достаточно короткий срок присутствия на рынке «4 oirad», «Amyrkhanbrand» и «Тодо» стали популярны в молодежной среде, сумели занять свою нишу на рынке одежды. Молодые дизайнеры через свой опыт, как можем предположить, дарят каждому потребителю возможность выразить одну из своих идентичностей с ярко выраженной калмыцкой этнической принадлежностью, а оверсайз модели худи, футболок, платьев с калмыцкими этническими мотивами объединяют молодых людей в разных городах и становятся формой этнической репрезентации, возможностью самовыражения и современным материальным кодом для современного молодого поколения.

Источники, литература

- 1. BRUBAKER R., COOPER F. Beyond identity // Theory a. society. Dordrecht, 2000. Vol. 29, N 1. –P. 1–47.
- 2. Байбурин, А. К. Семиотический статус вещей и мифология / А. К. Байбурин // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1981. С. 215-226.
 - 3. Бембеев, Е. В. «Ранние» тексты на «ясном письме» в

^{*} Молодежный медиа проект СойлынСувсн: [сайт]. URL:https://www.instagram.com/soylin.suvsn/).

- национальном корпусе калмыцкого языка: хронологическая характеристика / Е. В. Бембеев // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. Т. 8. N 2. С. 111-117.
- 4. Бир Р. Тибетские буддийские символы. Справочник/ Роберт Бир; пер. с англ. Л. Бубенковой. М.: Ориенталия, 2013.
- 5. Гучинова Э-Б. Элиста: национальные символы в пространстве города // Антропология города. Вып. 1: Культурные символы и образы в городском пространстве. Этничность и городская идентичность. Сыктывкар: Институт ЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2013. С. 43—65.
- 6. Еремкина, А. А. Русские этнические мотивы в коллекции современной молодежной одежды / А. А. Еремкина // Костюмология. 2020. T. 5. № 4. C. 25.
- 7. Калуга М. С. Молодежные бренды одежды как агенты социализации // Научные труды Московского гуманитарного университета. 2019. №5. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/molodezhnye-brendy-odezhdy-kak-agenty-sotsializatsii (дата обращения: 28.03.2021).
- 8. Очерки истории 1970 Очерки истории Калмыцкой АССР: эпоха социализма / отв. ред. Д. А. Чугаев. М.: Наука, 1970. 432 с.
- 9. Репецкая, А. И. Идентификация «модного»: практики современной молодежи / А. И. Репецкая // Теория и практика общественного развития. -2019. -№ 6(136). C. 33-36.
- $10.\,\mathrm{C.\,IO.}$ Лепехов, А. М. Донец, С. П. Нестеркин ГЕРМЕНЕВТИКА БУДДИЗМА. Улан-Удэ: Изд-во БНЦСО РАН, 2006.— $264~\mathrm{c.}$
- 11. Соснина Н.О., Герасимова Ю.Л., Васильева Э.В. Этномода как тренд современной культуры // Научный журнал «Костюмология», 2020 №3, https://kostumologiya.ru/PDF/06IVKL320.pdf (дата обращения: 11.04.2021).
- 12. Хабибуллина, Л. В. Одежда молодежных субкультур как фактор эволюционирования моды в рамках современного образовательного процесса / Л. В. Хабибуллина, О. В. Лимаренко // Дизайн, технологии и инновации в текстильной и легкой промышленности (ИННОВАЦИИ-2016), 2016. С. 214-216.
- 13. Хальмгунн Общественно-политическая газета Официальный сайт [электронный ресурс] // URL: http://halmgynn.ru/3769-aldar-erendzhenov-4-oirad-ne-prosto-brend-eto-nashe-buduschee.html (дата обращения: 11.04.2021).

- 14. Эрендженова, Ю. Ю. «Тодобичиг» ойратов как способ осмысления тибетской буддийской традиции / Ю. Ю. Эрендженова // Вестник Калмыцкого университета. -2016. -№ 4(32). -C. 156-161.
- 15. Яковлева, М. В. Мода в гендерной идентичности молодежи цифровой эпохи / М.В. Яковлева // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2019. № 1(38). С. 99-102. © А.М. Лиджиева, 2021

УДК 902.01

Марсадолов Л.С. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург

ДРЕВНИЕ АСТРОНОМИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ТЕНГРИАНСТВА, МИФОВ И КАЛЕНДАРЯ НА АЛТАЕ

Аннотация: Изучение наиболее ценных достижений прошлого всегда будет важным для осознания значимых путей в настоящем и будущем. В эпоху бронзы и в скифское время на древних святилищах Алтая были заложены основы сакральных знаний по астрономии, календарю, культам Неба и Земли. Привлекая сумму современных методов исследований, можно реконструировать заложенные в древние объекты «модели мира» и научные знания разных исторических периодов.

Ключевые слова: Алтай, Башадар, Пазырык, Небо, тенгрианство, астрономия, созвездие Орион, татуировка, зодиак

Marsadolov L.S. The State Hermitage Museum, St. Petersburg

ANCIENT ASTRONOMIC ORIGINS OF TENGRIANITY, MYTHS AND CALENDAR IN ALTAI

Abstract: Studying the most valuable achievements of the past will always be important for realizing significant paths in the present and in the future. In the Bronze Age and in the Scythian time, the foundations of sacred knowledge on astronomy, calendar, cults of Sky and Earth were laid at the ancient sanctuaries of Altai. Using the sum of modern research methods, it is

possible to reconstruct the "models of the world" and scientific knowledge of different historical periods embedded in ancient objects.

Key words: Altai, Bashadar, Pazyryk, Sky, Tengrianity, astronomy, Orion constellation, tattoo, zodiac.

Введение. Мир центрально-азиатских древних кочевников существовал одновременно с цивилизациями Передней Азии, Средиземноморья, Китая и Индии. У кочевников были свои выдающиеся, а ныне безымянные, политики, воины, мастера и мудрецы. Сила и смелость, непревзойдённые навыки в управлении и содержании коней, обработке шерсти и кожи, украшении предметов быта, познания в астрономии и математике, строгое соблюдение обрядов, социальная и имущественная неоднородность, достаточно сложная «картина мира», близость к природе — далеко не полный перечень основных характеристик кочевников той эпохи.

В жизни кочевников значительное место занимал так называемый «звериный стиль», как универсальная система символов реальной и сакральной действительности, основа для древних календарей и мифов, отраженных в образах хищных зверей, копытных животных, птиц, рыб, змей и различных «мифических» образов.

Необходимость астронаблюдений и древние астронункты на Алтае. Во время ежегодных перекочёвок и походов на далёкие расстояния, особенно в бескрайних степях или пустынях, где нет надежных ориентиров, кочевники сверяли свой путь по известным им звёздам. Небесные светила, в первую очередь Солнце и Луна, а также созвездия, были составной частью культа Неба, что неизбежно вызывало потребность их познания и согласования своей жизни с их основными ритмами.

Хорошо известно, что солнце и луна – источники жизни на Земле. По дневному и ночному светилам человек научился ориентироваться в Пространстве и определять Время в течение дня и года. Утром солнце восходит на востоке, вечером заходит на западе, а в полдень солнце находится в самой высокой точке – на юге. В течение суток человек различает светлую половину – день и тёмную – ночь. День связан с тёплым светилом – солнцем, а более холодная ночь – с луной и звёздами.

Солнце позволяло также определить сезоны и времена года/ лета, которые слагаются из суток, месяцев и полугодий (тёплых и

холодных). Тёплые весенне-летние и холодные осенне-зимние отрезки времени образуют две противоположности — Лето и Зиму, в целом составляющих один год.

В дни осеннего и весеннего равноденствия Солнце восходит на востоке и заходит на западе. Летом солнце восходит в самой высокой точке на северо-востоке, а заходит на северо-западе (в день летнего солнцестояния). Зимой солнце восходит в самой низкой точке на юго-востоке, а заходит на юго-западе (в день зимнего солнцестояния). Следовательно, в течение года солнце находится в 6 значимых точках-станциях: восхода — на В, СВ, ЮВ и захода — на З, СЗ, ЮЗ. Движение солнца относительно звёзд было менее наглядным, чем постоянные перемещения луны.

Луна, как и солнце, восходит на востоке, а заходит на западе в ночное время, делая в течение года небольшие остановки в 8 точках-станциях восхода/захода, высокой/низкой луны, в северной и южной частях горизонта.

В повседневной жизни наблюдение и использование информации о постоянно меняющихся на горизонте точках восхода / захода солнца и луны, а также ряда небесных созвездий в течение года были достаточно трудоёмким и многолетним делом. Поэтому по крупицам добытые знания передавались во время совместных праздников и встреч кочевников.

Ныне стал почти общепринятым тезис о том, что традиционные религиозные воззрения народов Центральной Азии, объединяемые современным термином «тенгрианство», возникли в древнетюркскую эпоху, в VIII-IX веках. Но поклонение и обожествление Неба существовало и ранее этого времени, как и длительные астронаблюдения, для познания Величия, Силы и Мудрости Неба.

Не только в Египте, Китае, Передней Азии, но и на Алтае древние кочевники вели постоянные астрономические наблюдения, «разговаривали» с дневным и ночным Небом, познавали его тайны, закономерности и поклонялись ему. Об этом свидетельствуют древние астропункты, изученные в ходе совместных исследований Саяно-Алтайской экспедиции Государственного Эрмитажа и астрономов из Пулковской обсерватории в 1980-2010-е годы под руководством Л.С. Марсадолова. В эпоху бронзы, в ІІІ-ІІ тыс. до н.э., на Алтае постоянные астронаблюдения производились на святилищах в Семисарте, Ак-Бауре, Тархате, Туру-Алты, Бийке и др. (рис. 1). В

раннескифское время астронаблюдения были продолжены на курганаххрамах в Аржане-1, Улуг-Хоруме, Салбыке, на святилищах в Адыр-Кане, Бийке и др. Древние святилища являлись сакральными центрами взаимодействия Неба, божеств, человека и окружающего ландшафта [12-16].

В письменных памятниках не сохранились сведения о сакральных центрах, астропунктах, поселениях, заказчиках, жрецах и мастерах Саяно-Алтая II—I-го тыс. до н.э., но остались объекты на местности в виде сложных культовых каменных сооружений, поселений, мегалитов, изваяний и наскальных изображений, сохранившихся в почти первозданном ландшафте, не затронутом современным антропогенным воздействием, и служащих основой для детальных реконструкций прошлого.

Каменное изваяние в Адыр-Кане/Чуйское [9] было ориентировано лицевой частью на восток, на точку схода трёх горных вершин в дни равноденствий (рис. 1: 10-11) [15].

В урочище Семисарт на Алтае из одной скальной ниши можно наблюдать только точки восхода Солнца и Луны на востоке; из другой — только точки их захода на западе; из третьей — только южную часть горизонта и т. д. Сидя или стоя, можно также наблюдать горизонтальное и вертикальное перемещения небесных тел (рис. 1: 1-5). В Семисарте кроме стационарных вертикальных каменных визиров в виде «столбика» и плиты с ромбическим отверстием, было найдено два типа ручных переносных приборов-визиров —каменный предмет "у"—образной формы ироговой своеобразный праобраз подзорной трубы и телескопа (рис. 1: 6) [12].

Композиция рисунков на стене грота Ак-Баур на Западном Алтае [29] отражала реальный участок звездного неба, в который входили созвездия Большой Медведицы («Ковш»), Дракона, Близнецов, Козерога и другие (рис. 1: 8-9) [13]. Округлое отверстие размером около 90 см (1/2 сажени=кулаша) на потолке грота служило постоянной точкой для наблюдений за солнцем и ночным небом (рис. 1: 7).

Созвездие Орион. Известно, что окончание осени и приход зимы многие народы определяли по восходу над горизонтом созвездия Орион сразу после захода Солнца. Созвездие Орион господствует в северной части неба в холодную половину года — с начала декабря по конец января, а затем это созвездие полностью скрывается за линией горизонта и вновь появляется только поздней осенью.

Реальное небесное созвездие Орион, его изображения, а также легенды о нём издавна служили объектами поклонения у народов Саяно-Алтая, Центральной Азии и других регионов мира. Созвездие Орион в древности изображали с разной степенью схематизма, иногда даже в виде 3 точек на одной линии — «Пояс» Ориона (рис. 2: 1-3). Созвездие Орион находится рядом с созвездием Быка / Лося? на небе, поэтому идёт постоянная борьба хищника с этим копытным животным.

На скальном выходе в центральной части святилища Бийке, расположенном на Северном Алтае, в эпоху бронзы была выбита сложная композиция, в центре которой изображены 3 точки-ямки, соединённые между собой короткими линиями, что, вероятно, обозначает «пояс» в созвездии Орион (рис. 2: 2) [23; 32; 15]. Если рисунок «Пояса Ориона» и другие созвездия выбиты в западной части этой скалы, то к востоку от них изображены 3 быка и козёл [15, рис. 151-157]. На средневековых астрономических атласах Китая созвездие Орион изображено на передней части образа тигра (рис. 2: 6) [20; 17].

Как отметил этнограф Г.Н. Потанин, народы Евразии в XIX в. по-разному называли созвездие Орион: 1) «Три моралухи» (буряты, дархаты, дюрбюты); 2) «Три брата» (греки в Крыму) или «Три царя» (русские в Сибири); 3) «Северный олень» (алтайцы) [25, с. 137; 724 и др.]. Вероятно, большая часть этих названий созвездия восходит к трём ярким звёздам на «Поясе Ориона».

На небе хорошо видно, что в созвездие Орион входят не только 3 ярких звезды его «Пояса», но и такие же по яркости звёзды, расположенные выше и ниже «Пояса», которые как бы «нападают» на сгруппированные в центре 3 звезды — «Моралухи» = маралухи (рис. 2: 1, 4-6). Эти «нападающие» звёзды, вероятно, у кочевников стали восприниматься в образах хищников, что было хорошо отражено, как на «оленных» камнях, так и на многочисленных предметах. Переходы от одного созвездия к другому в течение года в древности воспринимали как борьбу между «небесными животными и хищниками», что отразилось на многочисленных изображениях (рис. 2: 4-11, 17-19) [8, с. 27-28; 18; 30 и др.].

На «оленном» камне №6 из Монголии, датируемом IX–VIII вв. до н.э., на щите выбиты три точки (рис. 2: 7-А) [5, с. 163; табл. 48]. Эти три точки, соединённые между собой двумя линиями, на этом ОК близки к рисунку созвездия Орион из святилища Бийке на Алтае (рис.

2: 2). На передней части маски коня №10 из Пазырыка-1 на Алтае, которая датируется серединой V в. до н.э., помещено изображение хищника, выше которого расположено наголовье в виде рогов оленя в натуральную величину (рис. 2: 16). На каждом из отростков этих рогов находятся по 3 или 2 ветвящихся уплощенных кончика, что «свойственно северному оленю, но никогда не бывает у благородного оленя; кроме того, с задней стороны ствола рога помещён характерный только для северного оленя небольшой отросток» [6, с. 84-85; рис. 38]. Это одна из немногих находок образа северного оленя среди тысяч евразийских изображений благородного оленя-марала на предметах І-го тыс. до н.э.

Фигура барса на маске изготовлена из меха жеребёнка, шкура которого затем была окрашена в синий цвет, а сверху приклеены тонкие золотые кружки [6, с. 38-40, 84; рис. 38], что, вероятно, отражало небесную и звёздную сущность этого зверя (рис. 2: 16-А). На пазырыкской маске барс показан в 3-х сторонней объёмной проекции, при которой справа и слева была видна фигура барса сбоку, а прямо хищник был дан сверху в виде «летящего/нападающего» на жертвенное животное — северного оленя. Напомним, что согласно сведениям Г.Н. Потанина, алтайцы называли созвездие Орион — «Северным оленем».

Образы хищных зверей и копытных животных на каменных изваяниях окуневской культуры нашли продолжение на «оленных» камнях (рис. 2: 11-12) [9; 10; 14; 19], а немного позднее, через многочисленные промежуточные образы, и на татуировке вождя из кургана Пазырык-5 (рис. 2: 13-А). Большая часть изображения хищника-тигра на этой татуировке расположена в верхней части туловища человека и на спине (рис. 2: 13-А) [3; 1], а голова зверя заходит на плечо человека, как и у легендарного Геракла со шкурой льва на плече, предка скифов (рис. 2: 15) или ранее на окуневских изваяниях (рис. 2: 11). На ноге вождя из Пазырыка-5 изображен ряд из идущих вверх 4-х копытных животных, которых возглавляет олень (рис. 2: 13-Б).

У народов Центральной Азии и Саяно-Алтая образы земного и небесного героя, охотника и воина, вступающих в схватки со зверями, нереальными животными и природными объектами [25; 7; 21] со временем постепенно трансформировались в широко бытовавшие в разных регионах Евразии мифы и легенды о героях, воинах-защитниках,

которые во многом были близки западным мифам о герое Геракле и о небесном охотнике Орионе.

Как дневное Небо, так и ночное Небо, с огромным разнообразием звёздных очертаний, позволяло наблюдать суточные и сезонные изменения, что давало больше возможностей для фиксации практически значимых моментов Времени в виде геометрических, зоо-и антропоморфных фигур, символов и знаков.

Башадарские и Пазырыкские истоки традиционного календаря

Колода-саркофаг из ствола огромного кедра, найденная экспедицией С.И. Руденко в 1950 г. в большом кургане Башадар-2, в 3 км к северо-востоку от посёлка Кулада, является одним из самых значимых и ритуально важных объектов VI в. до н.э. на Алтае. С.И. Руденко [28, с. 22] считал, что топоним «Башадар» значит «простреленная голова». Л.С. Марсадолов предполагает, что топоним «Башадар» восходит к алтайским и тюркским словам: «Баш» – голова, верх, глава, предводитель и «адар» – стрелять, стрелок, что в целом обозначает «глава/главный/предводитель стрелков» или местонахождение /ставка «главы стрелков = вождя воинов = военачальника». Вероятно, такой перевод больше соответствует социальной значимости и сакральности этого места в древности и в современности.

В древности мастера вырезали на крышке и стенке колоды образы 16 животных (рис. 3: 1-2), из них — 8 тигров и 8 копытных (3 лося, 3 горных козла и 2 кабана). Верхние образы тигров являются главными, а нижние образы копытных животных — второстепенными. Вполне допустимо рассматривать шествие хищников и копытных на крышке и лицевой стенке колоды как замкнутую круговую циклическую схему-композицию (рис. 3: 3). В основе такой схемы лежат сакральные представления о постоянном природно-сакральном круговороте, отражённом через движение по кругу сезонных звериных образов.

На стенке саркофага на туловах тигров изображено гораздо больше «полос», чем у таких же образов на крышке. Вероятно, в древности мастер, зная, что зимний мех более плотный, так старался изобразить более густой волосяной покров у тигров на стенке саркофага (рис. 3: 4). У четырёх тигров на крышке колоды «полос» гораздо меньше, что, вероятно, свидетельствует о том, что так передан более редкий по густоте волос летний мех (рис. 3: 5). При движении, начиная с первого восточного тигра на крышке колоды, постепенно «густота

шерсти» становится более плотной к западной части колоды, а затем также постепенно переходит от более густой к более редкой «шерсти» у крайнего восточного тигра на стенке саркофага.

У копытных животных (2 лосей и 2 баранов), на которых тигры наступают передними лапами, головы повернуты на восток по ходу светил, а тулово ориентировано на запад (рис. 3). Голова, тулово и ноги этих копытных расположены в виде S-образного знака перемен. 2 кабана и 1 малый баран, находящиеся под задними лапами тигров, головой, туловом и ногами направлены в восточном направлении (рис. 3: 12). Вероятно, на крышке и стенке колоды в древности отразили постепенное изменение с молодого (М) на взрослый (В) возраст у 8 копытных животных, что можно кратко «записать» с востока на запад: М — ММ — МВ — ВВ — В. Этот процесс «взросления» копытных и тигров можно сопоставить с временным движением солнца и луны, с их «рождением» на востоке и постепенным угасанием на западе. В кургане Башадар-2 было найдено большое число солярных и лунарных символов на различных предметах [28].

Переломные природно-сакральные моменты годичного межсе зонья в дни весеннего и осеннего равноденствий в Башадаре-2 изобразили в виде 2-х крайних лосей на крышке и стенке колоды, которые лежат на спине и пытаются подняться с помощью передних ног (рис. 3: 10-12). На крышке колоды, внизу, под передними лапами тигра (в точках заката, против хода светил) изображены предшествующие по времени образы, а под задними лапами тигра даны образы, которые последуют в будущем (в точках восхода, по ходу светил). Следует отметить, что и на туловах лосей «густота шерсти» также изображена не одинаково. На крышке колоды у первого лося голова повёрнута на восток, в сторону восхода солнца и тепла, а «шерсть» в виде спирального орнамента, менее плотно закручена, чем на стенке саркофага у лося с головой, повёрнутой на запад, в сторону захода солнца и наступления холода (рис. 3: 10-11). Эти лоси показаны лежащими на спине, с поднятыми вверх задними ногами и полусогнутыми в коленях передними ногами. Такая необычная для животных поза, наиболее вероятно, свидетельствует о «поворотных моментах», например, солнца. Лось, вырезанный в центральной части крышки колоды, гораздо меньше по размерам 2-х других лосей. «Восточный» лось имеет очень маленькие острые отростки рогов, а «западный» – более крупные отростки - «пеньки». В целом рога этих двух лосей свидетельствуют, что на крышке и на саркофаге вырезаны образы особей возрастом менее 2 лет, при этом западный лось более взрослый, чем восточный (рис. 3: 10-12).

На крышке колоды вырезаны 3 фигуры горных баранов. Если мелкий баран показан в позе стремительного движения в восточную сторону, то у 2-х других более крупных баранов тулово развёрнуто на запад, а голова — на восток. Среди копытных животных, изображённых на крышке колоды, образ барана занимает доминирующее положение как по числу изображений (3 из 7), так и по своим размерам (рис. 3: 1, 6-7).

Две фигуры кабанов с головой, обращённой на восток, также вырезаны на крышке колоды (рис. 3: 8-9). Более мелкий по размерам кабан стоит на четырёх прямых ногах, а его голова с маленьким клыком опущена вниз. Второй кабан, более крупный по размеру, изображён в позе готовности к нападению или защите. У него на холке вздыбленная щетина, поднят вверх хвост, а голова с большим клыком направлена вперёд. Этот кабан отличается от других копытных животных и тигров на колоде тем, что у него показаны не 4, а 2 ноги (рис. 3: 9).

Башадарская колода с вождем была поставлена у южной стенки деревянного сруба [28; 2], а южная сторона в северном полушарии всегда считается самой тёплой, т.к. полуденное солнце в своей высшей точке бывает на юге. Погребенный в деревянном саркофаге вождь, по традиционному обычаю в пазырыкское время на Алтае, ориентирован головой на восток, а ногами на запад.

На крышке саркофага из Башадара-2 «летние» тигры также следуют в сторону захода солнца — в страну мёртвых на западе, а копытные ориентированы на восток — на восход светил. Два раза в год в течение двух недель — в марте и в сентябре, что примерно совпадает с днями близкими к весеннему и осеннему равноденствию солнца, у тигров сменяется волосяной покров, т.е. они линяют, что отражается на густоте их шерсти и поэтому зимний мех гораздо более плотный, чем летний. На внешней стенке саркофага направление «зимних» тигров меняется, они следуют на восток, в сторону восхода солнца. Переходные моменты у первых тигров, как на крышке, так и на колоде, зафиксированы в виде тигров, под передними лапами которых находятся лежащие на спине лоси. Круговое движение 8 тигров на крышке и стенке саркофага направлено против хода Солнца и Времени (рис. 3: 3).

Интересно отметить, что хотя 4 тигра на крышке колоды движутся с востока на запад и 4 тигра на стенке саркофага — с запада на восток, но все эти 8 тигров шествуют против хода солнца (против часовой стрелки), против хода Времени, что может свидетельствовать о надежде на новое возрождение после смерти башадарского вождя. На небе созвездие Орион расположено рядом с сакрально-календарными созвездиями Быка/Лося? и Овна/Барана, что можно сопоставить с башадарскими образами тигра и копытных, которые могли быть «помощниками» при предполагаемом новом возрождении вождя.

Башадарская колода в целом не только функционально, но и семантически может быть сопоставлена с саркофагами из Египта, Китая и других регионов мира.

«Зодиакальная» татуировка вождя-жреца из кургана Пазырык-2. В 1948 г. во время раскопок большого 2-го Пазырыкского кургана на Алтае экспедиция С.И. Руденко обнаружила мумию мужчины с татуировками (рис. 4: 1). Многие археологи неоднократно рассматривали связанные с этой татуировкой разные аспекты — стиля изображений, хронологии, социальные и этнические проблемы.

По данным письменных источников и по археологическим находкам, в скифское время (также как ранее и позднее у многих народов Евразии и других стран мира) татуировки на теле человека обладали рядом важных социальных, культурных и сакральных качеств. На тело мужчины монголоидного облика из Пазырыка-2, которому в момент погребения было около 60 лет, была нанесена татуировка в виде изображений реальных и «фантастических» животных, а также большой рыбы и точек (рис. 4: 1-4). По мнению С.И. Руденко, татуировка вождя из Второго Пазырыкского кургана, «вероятнее всего, отмечала его знатное происхождение или его мужество, может быть и то и другое вместе». Он отметил, что по свидетельству Помпония Мелы скифы-агафирсы *«разрисовывали тела в зависимости от степени их благородства»* [27, с. 136-141]. В дальнейшем многие учёные поддержали эту точку зрения.

Три самые сложные «сверхъестественные» образы на татуировке вождя из Пазырыка-2 (рис. 4: 1-2) археологи называли по-разному: «фантастическим зверем» или «оленем с птичьим клювом» [27, с. 311-314], «грифо-копытным» [30-31], «коне-грифоном» [24, с. 9], фантастическим «коне-грифоном» [3, с. 57], «копытным грифоном»

Как в течение одного дня солнце в качестве света, тепла, жизни противостоит луне, темноте, прохладе, смерти; как копытные животные противостоят хищникам; так и в течение одного года разные небесные созвездия, по мере прохождения около них солнца и луны, противостоят между собой и находятся в определённой оппозиции и последовательности друг к другу. Постепенно в VI-V вв. до н.э. жрецами было осознано, что для успешного функционирования календарных систем, например между природными сезонами, нужны образы-посредники, которые в современных терминах можно назвать «медиаторами».

Медиатор — это посредник между противостоящими объектами / сторонами или явлениями, который не поддерживает ничью сторону, но способствует успешному переходу от одного к другому. Например, от весны к лету, между осенью и зимой, между зимой и весной, как на татуировке вождя из Пазырыка-2. Каждый из трёх медиаторов на пазырыкской татуировке отличается в деталях, особенно в оформлении рогов и длине хвоста. У медиатора, расположенного в средней части правой руки, преобладают рога оленя с наибольшим числом отростков в виде птичьих головок (рис. 4: 1, М-3), у медиатора на правом плече — доминирует рог горного козла (М-2), а у медиатора на левой руке — все три рога и наиболее длинный хвост хищника (рис. 4: 1, М-1). Медиатор осуществлял связи не только между разными сферами многослойного мира, но и соединял в единое целое вертикальное и горизонтальное Пространство и сезонное Время в годичный и многолетний жизненно необходимый сакральный круговорот/цикл.

Как хорошо известно, чем выше был социальный ранг правителя, тем больше у него различных помощников. Также было и у жрецов / шаманов, чем выше был их сакральный уровень, тем больше у них было невидимых духовных покровителей и духов-помощников. У пазырыкцев Алтая прослеживается такая же закономерность: на татуировке человека высокого ранга, изображали значительно больше образов (особенно число медиаторов), чем у кочевников более низкого ранга и соответственно позднее погребали в курганах разных рангов.

У вождя-жреца из Пазырыка-2 на сложной татуировке было 3 медиатора и 14 дополнительных образов (далее сокр. – ДО), у женщины из Пазырыка-2 – 1 образ-медиатор + 2 ДО, у женщины из Ак-Алахи-3 – 1 медиатор + 5 ДО, а у мужчины в Верх-Кальджине-2 только 1 медиатор (ряд татуировок со временем сохранились не полностью). Чем больше была каменная насыпь кургана, два или один деревянных внутренних сруба, количество захороненных коней, тем больше было и число образов на татуировках погребённых. В зависимости от социального ранга уменьшается в 2 раза и диаметр каменной насыпи кургана: 36 м – у вождя-жреца из Пазырыка-2, что составляет 20 прямых саженей по 1,8 м; 18 м = 10 саженей – у женщины-жрицы из Ак-Алахи-3 и 9 м = 5 саженей – у мужчины из Верх-Кальджина-2 [27; 24; 22; 19].

«Зодиакальный» человек. Древние жрецы, средневековые и современные исследователи Востока и Запада многократно пытались найти и обосновать связи земного человека с Небом и Землёй, с небесными божествами, светилами, созвездиями, водным и подземным мирами. Сакральные знания в древности в большинстве случаев имели практическую подоснову, важную для жизнедеятельности человека во многих окружающих его сферах. Как окружающий человека Мирещё в древности был подразделён на 3 сферы — небесную, земную и подземную/водную, так и на теле вертикально стоящего земного человека также выделяли 3 основные части — голова, ассоциируемая с верхом и небесным миром; туловище — земной мир, а ноги и ступни — водный и подземный миры.

Следуя широко распространенному в древности принципу: «Человек — земное воплощение небесного Бога или божеств», постепенно облик и тело земного человека, особенно правителей и жрецов (микрокосм), стали отождествлять с небесным миром (макрокосмом). Кроме хорошо видимого движения солнца и луны, попеременно восходящими и заходящими за линию горизонта в течение одного дня, в жизни каждого человека всегда большое значение имели также сезонные и годичные изменения, нашедшие отражение в календарных и зодиакальных представлениях.

В 1-й половине I-го тыс. до н.э. древние кочевники Евразии уже использовали зооморфный календарь в виде последовательности реальных и «нереальных (сверхъестественных)», мирных и агрессивных, животных, зверей и птиц [18]. При сакрализации

правителя не только его костюм (убранство в целом), но и тело вождяжреца становились хранителями божественной Власти, полученной от Богов и Предков, в том числе и через священные Знания о Времени и Пространстве. На правой ноге вождя-жреца из Пазырыка-2 показан нижний подземный мир в образе рогатого хищника, а также возможные пути перехода с низа в верх, в земной мир и далее в небесный, через воду в образе крупной рыбы и бесстрашно бегущих в верх горных козлов, т.е. через зодиакальные созвездия Рыб и Козерога (рис. 4: 1 и 3). Образ «сверхъестественного» хищника, с головой, повёрнутой на запад, с открытой пастью, с рогом, длинным туловом, с сильно закрученным полосатым хвостом и 3-мя острыми когтями на каждой из лап, находился в самой нижней части ноги вождя (рис. 4: 1 и 4). Известно, что собаки хорошо предчувствуют опасность и воем извещают о приближении смерти близких. Следует отметить, что в Египте с головой собаки/шакала изображали бога Анубиса – стража запада, мира мёртвых и погребальных культов, а в Греции трёхголовый пёс Цербер охранял вход в подземный мир.

Выше этого хищника контурно изображена огромная рыба, с головой обращенной вверх. В ряде алтайских мифов и в изображениях рыб на зодиакальных календарях нашли отражение представления о том, что на гигантской рыбе (одной или двух) держится земной мир или такая рыба может перекрывать вход в подземный мир (рис. 4: 5). Немного выше, параллельно рыбе, на татуировке показана вереница из 4-х козлов, непрерывно бегущих вверх. При этом самый крупный козёл, по размерам и верхний по расположению в «цепочке», изображен на уровне колена правой ноги человека.

На большом пальце кисти правой руки находился рисунок петуха, обращенного головой вниз [3]. Сакральный образ петуха, исходя из общего анализа мировоззрения пазырыкцев, являлся посредником между светом и тьмой, верхом и низом, жизнью и смертью, а также одним из образов в восточном зодиакальном круге/календаре. В области запястья изображена сцена нападения сверхъестественного крылатого хищника на реальную сайгу. Немного выше помещена небольшая по размерам фигура горного барана с поднятой вверх головой. Между двумя медиаторами, расположенными в области предплечья на правой и левой руке, находится крупное изображение хищника, вероятно, связанное с отражением в самой сакральной точке на теле человека,

на уровне сердца, летнего небесного созвездия Льва (рис. 4: 1). Два малых хищника на правой половине тела человека символизировали осеннее созвездие Весов. Через образ верхнего медиатора на правом плече осуществлялся переход к созвездию Барана/Овна на левой руке, а затем через нижерасположенного медиатора к образу Козла/Козерога, символизирующего Зиму, и далее к новому переходу вниз и новому подъему вверх — таков реконструируемый циклический зодиакальный путь на татуировке пазырыкского вождя.

Расположение образов на татуировке из Пазырыка-2 имеет много аналогий среди изображений «зодиакального человека» из разных стран (рис. 4: 6-7). На более поздних *рисунках* «зодиакального человека», в основном появившихся в эпоху средневековья и нового времени, на изображении фигуры человека или рядом с ним, рисовали 12 знаков западного или восточного зодиака. Близки и места расположения образов-созвездий — Рыбы (внизу), Козерог (колено), Лев/Хищник (сердце), Баран/Овен (верх). Следует отметить, что на татуировке из Пазырыка-2 показана одна из самых ранних «композиций» сакрального «зодиакального человека», реально нанесённая на тело вождя-жреца, позднее нашедшая отражение в многочисленных рисунках из разных регионов мира (рис. 4).

На реальной татуировке из Пазырыка-2 сакрально отражены 4 времени года и переходы между ними, а также 3-х членная вертикальная мировоззренческая структура.

От астронаблюдений к культу Неба, календарно и тенгрианству. Мировоззренческие, календарные и сакральные представления древних кочевников Алтая, как и других народов Евразии, не оставались неизменными, а постепенно дополнялись и усложнялись. В 1-й половине І-го тыс. до н.э. евразийские кочевники, вероятно, осознавали неразрывность своей Жизни и Смерти, как реальной и сакральной частей окружающего их мира. Образы хищников и копытных на саркофаге из Башадара-2 и на татуировке вождя-жреца из Пазырыка-2 составляли главную идею годового календарного кругацикла древних народов Саяно-Алтая и Евразии середины І-го тыс. до н.э. [11; 18; 19 и др.].

По мнению многих ученых, в 12 месячном и 12 годовом восточном зоокалендаре названия многих образов-знаков зодиака восходят к животным, встречающимся в своем большинстве в степном поясе, в котором проживали древние кочевники. На сакральных зеркалах с

Бухтармы и Келермеса нашла отражение календарная идея, что образысозвездия оленя и барана (Овна) противостояли образу-созвездию Козерога, как точки Весны и Зимы [11; 18].

Даже кратко рассмотренное небольшое число ныне известных археологических материалов свидетельствует о высоком уровне познаний древних кочевников в астрономии и математике. Мировоззренческие представления часто взаимосвязаны с понятиями о Небе, звездах, сакральной жизни богов, людей и животных. Накопленные знания и частички мудрости, навыки в астрономии и геометрии древние кочевники применяли не только для создания простых и сложных композиций при украшении бытовых и культовых предметов/объектов, но также для многих других жизненно важных и сакральных целей.

Многое из того, что для нас сейчас самоочевидно и обыденно, долгое время было одухотворённо, сакрально и священно - гора (мировая, родовая, определитель погоды), дерево (мировое, жизни, познания), вода (живая и мёртвая, небесная), лотос, огонь, небо. Мировое древо, гора, столб, каменное изваяние в культуре многих народов мира выступают как связующее звено между вселенной (макрокосмом) и человеком (микрокосмом) и являются местом их пересечения. Несомненно, уровень наших знаний больше улавливает сложность этих компонентов, но, вероятно, при этом утрачивается целостность общей картины мироздания, духовная близость человека к природе, характерная для древних народов. Согласно общим представлениям о Жизни – Смерти – Возрождении, как в каждой Жизни содержатся элементы будущей физической и духовной Смерти, так и Смерть должна содержать ростки Новой Жизни – Возрождения. Идею «возрождения мёртвых», вероятно, в основном сложилась ещё в эпоху бронзы или ранее.

Древние жрецы, по образному выражению Дж. Фрэзера, своеобразные *«учёные древнего мира»*, могли показать рядовым кочевникам наиболее важные созвездия и обучить их основам астрономических знаний, прежде всего, при подготовке и проведении ритуальных действий. Они наблюдали за основными моментами восхода и захода солнца в дни весеннего и осеннего равноденствий, зимнего и летнего солнцестояний, а также за основными фазами высокой и низкой луны.

Огромное значение в жизни и хозяйстве кочевников играл конь, сопровождавший человека в реальной и сакральной жизни от детства до старости и после смерти. Геродот писал, что массагеты не знают других богов, кроме солнца, а солнцу приносят в жертву коней: быстрейшему богу — быстрейшее животное. Евразийские кочевники имели как крупные ритуальные центры, так и небольшие культовые места посвященные культам Солнца и коня. В центре святилищ на равнине в качестве своеобразного алтаря ставили большой «оленный» камень или стелу с изображениями. Верхняя часть изваяния уходила в небо, средняя была на уровне людей, а нижняя — опущена в землю, в подземный мир. Лицевой частью «оленные» камни были ориентированы на восток — в сторону восхода солнца в дни весенного и осеннего равноденствия (рис. 1: 10-11) [15].

«Рождённый Небом и Землёю, поставленный Солнцем и Луною, Хуннский Великий Шаньюй ...» — таков позднее был титул правителя хуннов в начале І-го тыс. н.э. [4]. По материалам из больших курганов и святилищ Саяно-Алтая І-го тыс. до н.э. может быть реконструирована ещё более ранняя почти на тысячу лет близкая ступень материализации сакрального титула кочевых правителейжерецов пред- и скифского времени.

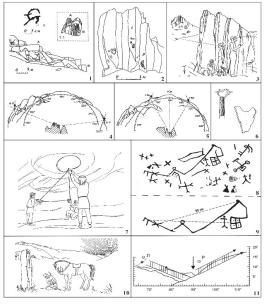
Заключение. Главное достоинство суммы древнего знания в том, что оно было более целостным, духовно-природным, а не раздробленным, как в современности. Изучение многотысячелетнего опыта кочевых народов Евразии актуально и в современных условиях в связи с возрождением интереса к древним культурам.

В больших курганах пазырыкской культуры Алтая мумифицированные тела племенных вождей древних кочевников были помещены в деревянные колоды, которые по своей сакральности могут быть сопоставлены с саркофагами египетских фараонов и китайских правителей.

Несомненно, что на Саяно-Алтае жреческие культы и знания I-го тыс. до н.э. позднее были частично переданы шаманам, но следует отметить, что начиная с начала I-го тыс. до н.э., в этом регионе значительно уменьшилось число, как крупных сакральных центров и мегалитических объектов, так и стационарных пунктов для астронаблюдений и фиксации астрознаний [15; 16]. Возможно, шаманизм на Алтае значительно укрепился именно в хуннуское время, как считал этнограф Л.П. Потапов [26, с. 116]. К этому времени в Азии

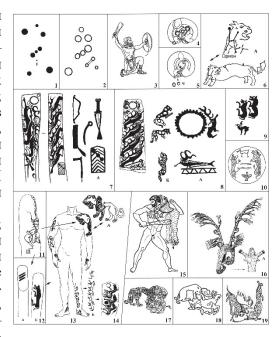
уже сложились сакральные представления о циклическом Времени, сформировался зодиакальный календарь, поэтому постоянные астронаблюдения стали не такими актуальными и зоокалендарь стал восприниматься как проверенный временем.

Рис. 1. Отражение астрономических представлений племен Алтая II-I тыс. до н.э. Центральный Алтай, урочище Семисарт: общий вид скального останца с астропунктами с западной стороны, 1-1 вид с южной стороны (А верхний наблюдательный пункт; В – нижний пункт; С – наскальный рисунок горного козла); 2 – верхний астропункт, вид с южной стороны; 3 – реконструкция процесса астрономических наблюдений из разных скальных ниш на нижнем астропункте; 4 – восход



и заход солнца в дни равноденствий, видимый из ниши нижнего астропункта (НП – наблюдательный астропункт на западном склоне урочища); 5 – восход и заход высокой луны над южной горой, видимый из верхнего астропункта; 6 – астрономические приборы-визиры из кургана №4 в Семисарте; 7-9 – Западный Алтай, грот Ак-Баур: 7 – начальный период при разметке астроизображений (длина стороны равностороннего треугольника равна 180 см = 1 прямая сажень = 1 кулаш); 8 – прорисовка изображений, выполненных красной краской на северной стене грота (фрагмент древней карты звёздного неба); 9 - схематичный рисунок созвездия Дракона в центральной части грота и его разметка по 90 см (полкулаша); 10-11 – Центральный Алтай, святилище Адыр-Кан, VII в. до н.э.: 10 – реконструкция поклонения каменному изваянию в день равноденствия; 11 – фрагмент ландшафтной панорамы с нанесёнными астроточками (солнце: Л летнее солнцестояние, Р – равноденствие). По материалам экспедиций Л.С. Марсадолова.

Рис. 2. Изображения созвездия Орион его аналогии: 1, 3 рисунки созвездия Орион на современных астрономических картах; 2 – наскальный рисунок из святилища Бийке, Алтай, эпоха бронзы; 4 – золотая Сибирской бляха ИЗ коллекция Петра-I, VII-VI вв. до н.э.; 5 – бронзовая бляха из кургана Аржан-1 в Туве, конец IX в. до н.э.; 6 – рисунок созвездия Орион на средневековой астрономической карте из Китая; 7-8 «оленные» Монголии, ИЗ камни IX-VIII вв. до н.э.; 9 – изображения на «оленном»



камне из Ю-В Алтая, Тархата; 10 — бронзовое зеркало из могильника Шанцуньлинь, М-1612, Китай; 11 — изваяние окуневской культуры, Хакасия, III-е тыс. до н.э.; 12 — «оленный» камень, VIII в. до н.э., Тува, пос. Аржан (фрагменты лицевой (А) и оборотной (Б) граней); 13 — татуировка вождя из кургана Пазырык-5, V в. до н.э., Алтай; 14 — фрагмент «оленного» камня №1, IX—VIII вв. до н.э., Монголия, местность Алтан Сандал; 15 — изображение Геракла, Древняя Греция: 16-19 — Алтай: 16, 18-19 — Пазырыкские курганы, 2-я половина V в. до н.э.: 16 — Пазырык-1, маска коня №10 и её передняя часть в виде небесного барса (А), 18 — Пазырык-1, украшение седла; 19 — Пазырык-5, татуировка на теле женщины; 17 — изображение на деревянной колоде из кургана Башадар-2, Алтай, VI в. до н.э.

По материалам: 1, 3 — рисунки на современных астрономических картах; 2, 4-5, 9-10, 12 — прорисовки Л.С. Марсадолова; 5, 16, 18 — М.П. Грязнова [1950; 1980]; 6 — Л.С. Марсадолова, Ю.А. Чернитенко [1998]; 7, 8 — В.В. Волкова [2002]; 11 — Н.В. Леонтьева, В.Ф. Капелько и Ю.Н. Есина [2006]; 12 — Л.С. Марсадолова [2005]; 13, 19 — Л.Л. Барковой и С.В. Панковой [2006]; 17 — С.И. Руденко [1960]. Составленно Л.С. Марсадоловым.

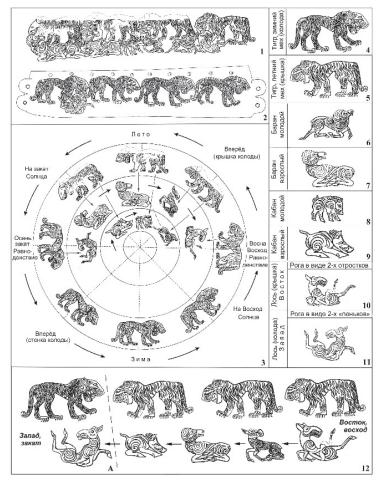


Рис. 3. Центральный Алтай, курган Башадар-2, изображения на деревянной колоде, VI в. до н.э. Отражение сезонных и астрономических изменений: 1 — на крышке колоды; 2 — на стенке колоды, обращённой к югу; 3 — семантическая реконструкция движения образов на колоде; 4-5 — тигры с зимним и летним мехом; 6-9 — молодые и взрослые горные бараны и дикие кабаны; 10-11 — разные по возрасту лоси, маркирующие поворотные моменты в дни весеннего и осеннего равноденствий; 12 — ориентация образов на крышке колоды и переход к новому сезону на стенке колоды (A).

По материалам С.И. Руденко [1960], с дополнениями Л.С. Марсадолова.

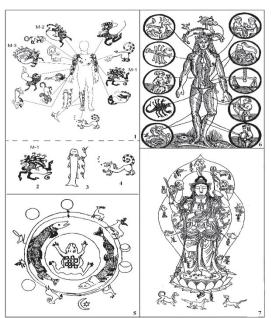


Рис. 4. Отражение зодиокальных и календарных представлений в разных регионах Евразии: 1 – прорисовка образов на татуировке вождя-жреца из кургана Пазырык-2 на Алтае; 2-4 – отдельные рисунки на татуировке из Пазырыка-2: 2 – один из «медиаторов»; 3 – рыба и вереница копытных животных; 4 – сверх естественный зверь в нижней части ноги; 5 – традиционный календарь алтайцев из Национального музея Республики Алтай имени А.В. Анохина; 6 средневековая гравюра из Европы; 7 – буддийское изображение.

Источники, литература

- 1. Азбелев П.П. Пазырыкские татуировки как художественное свидетельство древних войн и бракосочетаний // Актуальные проблемы теории и истории искусства. Сбр. научн. статей. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2017. Вып. 7. С. 51-60.
- 2. Баркова Л.Л. Резные изображения животных на саркофаге из 2-го Башадарского кургана // Археологический сборник Гос. Эрмитажа. Л.: Искусство, 1984. Вып. 25. С. 83-89.
- 3. Баркова Л.Л., Панкова С.В. Татуировки на мумиях из Пазырыкских курганов в инфракрасных лучах // Вестник истории, литературы, искусства. М.: Собрание, Наука, 2006. Вып. 3. C. 31-42.
- 4. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950. Т. $1.-382\ c.$
- 5. Волков В.В. Оленные камни Монголии. М.: Научный мир, 2002. 248 с.

- 6. Грязнов М.П. Первый Пазырыкский курган. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1950. 92 с.
- 7. Грязнов М.П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири // Археологический сборник Гос. Эрмитажа. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1961. Вып. 3. С. 7-31.
- 8. Грязнов М.П. Аржан. Царский курган раннескифского времени. Л.: Наука ЛО, 1980. 61 с.
- 9. Кубарев В.Д. Древние изваяния Алтая (Оленные камни). Новосибирск: Наука, 1979. 120 с.
- 10. Леонтьев Н.В., Капелько В.Ф., Есин Ю.Н. Изваяния и стелы окуневской культуры. Абакан: Хакасское книжное изд-во, 2006. 236 с.
- 11. Марсадолов Л.С. Зеркало из алтайской коллекции П.К.Фролова // Сообщения Государственного Эрмитажа. Вып. 47. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1982. C. 30-33.
- 12. Марсадолов Л.С. Комплекс памятников в Семисарте на Алтае. Материалы Саяно-Алтайской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа. СПб.: Изд-во Копи Р, 2001. Вып. 4. 65 с. + 118 рис.
- 13. Марсадолов Л.С. Астрономический аспект грота Ак-Баур на Западном Алтае // Астрономия древних обществ. М.: Наука, 2002. C. 228-234.
- 14. Марсадолов Л.С. «Оленные» камни из посёлка Аржан в Центре Азии // Древности Евразии: от ранней бронзы до раннего средневековья. Памяти В. С. Ольховского. Сборник статей. М.: ИА РАН, 2005. С. 301-311.
- 15. Марсадолов Л.С. Отчёт об исследовании древних святилищ Алтая в 2003-2005 годах. Материалы Саяно-Алтайской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2007. Вып. 5. 278 с.
- 16. Марсадолов Л.С. Палеоастрономические, метрологические и религиозные аспекты больших курганов и святилищ Южной Сибири в I тыс. до н.э. // Астроархеология естественно-научный инструмент познания протонаук и астральных религий жречества древних культур Хакасии. Сбр. научн. статей. Красноярск: «Город», 2009. С. 59-72.
- 17. Марсадолов Л.С. Культурные связи Саяно-Алтая и Китая в VIII-IV вв. до н.э. // JournaloftheTurfanStudies. Edited by Academia Turfanica. Essays on The third International Conference on Turfan Stadies

«The Origins and Migrations of Eurasian Nomadic peoples». – Turfan, 2010. - Pp. 74-87.

- 18. Марсадолов Л.С. Календарные символы на двух культовых предметах из Ольвии и Келермеса // Боспорский феномен. Греки и варвары на евразийском перекрёстке. Материалы международной конференции. СПб.: Нестор-История, 2013. С. 386-394.
- 19. Марсадолов Л.С. Преемственность в знаковых и изобразительных системах на Саяно-Алтае // Современные решения актуальных проблем евразийской археологии. Сбр. научн. статей. Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2018. Вып. 2. С. 278-286.
- 20. Марсадолов Л.С. Чернитенко Ю.А. О пяти основных участках звездного неба в древнем Китае // Древняя астрономия: небо и человек. Труды конференции. М.: ГАИШ МГУ, 1998. С. 218-224.
- 21. Мифы народов мира: Энциклопедия в 2-х томах. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1992. 720 с.
- 22. Молодин В.И. Культурно-историческая характеристика погребального комплекса кургана №3 памятника Верх-Кальджин II // Феномен алтайских мумий. Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 2000. С. 86-119.
- 23. Окладникова Е.А. Петроглифы средней Катуни. Новосибирск: Наука СО, 1984. 111 с.
- 24. Полосьмак Н.В. Стерегущие золото грифы. Новосибирск: Наука, 1994. 122 с.
- 25. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 г. по поручению Имп. Русск. геогр. о-ва. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб.: Типография В. Безобразова и K° , 1883.-1026 с.
 - 26. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука ЛО, 1991. 321 с.
- 27. Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1953. 359 с.
- 28. Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1960.-402 с.
- 29. Самашев З.С. Наскальные изображения Верхнего Прииртышья. Алма-Ата: Гылым, 1992. 288 с.
- 30. Суразаков А.С. Космогонические представления в пазырыкском искусстве // Скифо-сибирский мир. Кемерово: Изд-во Кемеровского гос. ун-та, $1984. C.\ 66-69.$

- 31. Суразаков А.С. История и культура народов Горного Алтая. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 1994. 154 с.
- 32. Тишкин А.А., Горбунов В.В. Комплекс археологических памятников в долине р. Бийке (Горный Алтай). Барнаул: Алтайский гос. ун-т, 2005.-200 с.

© Л.С. Марсадолов, 2021

УДК 39 (571.65)

Медведев В.В., Сорокин В.В.

Сургутский государственный педагогический университет

«ГЛАВНОЕ – ЭТО ПРИЗНАНИЕ В УЗБЕКИСТАНЕ»: ИДЕНТИЧНОСТЬ И СПЕЦИФИКА ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЫ УЗБЕКОВ СУРГУТА

Аннотация. В статье проанализированы статистические, исторические и «полевые» антропологические материалы об узбеках города Сургута Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Цель публикации предполагает исследование идентичности, специфики городской культуры и повседневных практик узбеков Сургута. Дискурс теории и методологии объединяет положения принципа междисциплинарности и микроисторического подхода, позволяющего изучение конкретного микросоциума.

Ключевые слова: узбеки, идентичность, этничность, этническое сообщество, маркер, культура, Сургут, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра.

Medvedev V.V., Sorokin V.V. Surgut State Pedagogical University

«THE MAIN THING IS ACCEPTANCE IN UZBEKISTAN»: IDENTITY AND SPECIFICITY OF URBAN CULTURE OF UZBEKS IN SURGUT

Abstract. The article analyzes the statistical, historical and «field» anthropological materials about the Uzbeks of the city of Surgut, Khanty-

Mansi Autonomous Area – Yugra. The purpose of publication is studying of the identity, specificity of urban culture and everyday practices of the Uzbeks of Surgut. The discourse of theory and methodology combines the provisions of the principle of interdisciplinarity and a microhistorical approach that allows studying specific microsociety.

Key words: uzbeks, identity, ethnicity, ethnic community, marker, culture, Surgut, Khanty-Mansi Autonomous Area – Yugra.

Антропологическое изучение городского пространства как вектора исследовательской деятельности подразумевает штудирование, систематизацию и анализ эмпирического материала о конкретных этнических сообществах, специфике городской культуры и повседневных практиках. В данном контексте исследовательский взгляд привлекает город Сургут Ханты-Мансийского автономного округа - Югры, поскольку одновременно позволяет изучение индигенных групп, адаптировавшихся к городскому ландшафту, русского населения, расселившегося на данной территории столетия назад, а также переселенцев, своего рода уитлендеров-специалистов, второй половины XX века в результате нефтегазового освоения региона – азербайджанцев, башкир, татар, украинцев, марийцев, молдаван и представителей других народов. Серьёзному корректированию этнический состав горожан подвергается в период распада Советского Союза и постсоветское время, когда город начинает активно принимать и принимает до сих пор группы трудовых мигрантов из Кыргызстана, Таджикистана и Узбекистана.

К настоящему времени специальных научных изданий историкокультурологической и антропологической проблематики, посвящённых узбекам Сургута и Югры не опубликовано, но в исследованиях, затрагивающих вопросы формирования этнического состава округа второй половины XX – начала XXI столетия, а также рассматривающих миграционные процессы и адаптационные стратегии мигрантов в городском пространстве, представлены сведения об этой этнической группе. В числе авторов, посвятивших работы данной проблематике необходимо назвать М.А. Авимскую, В.В. Мархинина, Л.П. Малахову, В.В. Медведева, И.Н. Стася.

Новостную ленту средств массовой информации периодически наполняют материалы, упоминающие узбеков округа и Сургута либо же

адресованные конкретно представителям данной этнической группы. Например, это содержание публикаций «Узбеки Югры: «Объясняем, как нужно себя вести в России» [8], «Разговор со старшими. РОО Узбекская диаспора» [7], «В Сургут как на вахту». Как живёт рынок трудовых мигрантов из Средней Азии на Чёрном Мысу» [2] и ряд других.

Результаты Всесоюзных переписей населения свидетельствуют о появлении в округе первых групп узбеков-переселенцев к 1970 году в количестве 57 человек и далее демонстрируют положительную динамику численности: 1979 год — 216 человек, 1989 год — 2052 человека. По итогам Всероссийских переписей населения узбеков в Ханты-Мансийском автономном округе — Югре проживает 5182 человека в 2002 году и 9970 человек в 2010 году, что составляет 0,7% от общего числа жителей региона [5, с. 7; 6, с. 47].

При переезде в Югру узбеки, преимущественно, расселялись в городах округа и пригородных локациях. Тенденция актуальна и в наши дни. Статистические материалы разных лет представляют следующую картину распределения узбеков-горожан: 1970 год — 47 человек, 1979 год — 165 человек, 1989 год — 1948 человек, 2002 год — 4502 человека, 2010 год — 8849 человек. Для сравнения, численность узбеков, расселённых в сельских поселениях: 1970 год — 10 человек, 1979 год — 51 человек, 1989 год — 104 человека, 2002 год — 680 человек и 2010 год — 1121 человек [5, с. 8—9].

Из общей численности узбеков — 9970 человек по материалам переписи населения 2010 года, преобладают мужчины — 6106 человек, количество женщин — 3864 человека. Узбеков-сургутян насчитывается 1009 человек (в качестве сравнения — узбеков в Сургутском районе проживает 1691 человек)—610 мужчин и 399 женщин [5, с. 20, 72, 120]. На сегодняшний день Региональная общественная организация Узбекский национально-культурный центр «Узбекская диаспора», базирующаяся в Сургуте, располагает сведениями о сосредоточении в городе от 1500 до 2000 узбеков, занятых разными сферами деятельности [1]. Данная цифра достаточно абстрактна и учитывает численность узбеков, пребывающих в городе официально, т.е. имеющих соответствующие для работы документы, регистрацию и проживающих длительное время.

В Сургуте в 2004—2005 году начала осуществлять свою деятельность, а в 2007 году была официально зарегистрирована

Региональная общественная организация Узбекский национальнокультурный центр «Узбекская диаспора», руководителем которой является Абдикарим Валиханович Ташматов. Он не только соучредитель организации, создание которой также инициировали Абдимухтар Абилович Абдималиков, Алижан Абжалович Бадалов и Абдурахманжан Маматкосимович Гафуров, но и действующий «этнический лидер» узбеков Сургута.

Родился Абдикарим Валиханович Ташматов 2 ноября 1962 года в селе Ноокат (с 2003 года Ноокат — город районного подчинения) Ошской области Киргизской ССР. Его профессиональная деятельность — предпринимательство, предполагающее частые переезды, и как следствие, возможность осуществления трудовой занятости в Узбекистане, Казахстане и России, где первоначально он работал и проживал в Амурской области, а в 2004 году перебрался в Сургут.

Именно в данном городе он начинает совмещать обязанности предпринимателя и общественного деятеля, ориентированного на участие в жизни и потребности узбеков. Обратив внимание на отсутствие в Сургуте единого места торговли для узбекских предпринимателей, привозящих в город товары из Узбекистана и сопредельных территорий, осуществляющих торговлю непосредственно с кузовов автомобилей, Абдикарим Валиханович инициирует создание «Восточного рынка», активно функционирующего и в настоящее время. Как следствие, к нему начинают обращаться узбеки города с просъбами позаимствовать на время музыкальные инструменты, посуду, орнаментированную узбекскими мотивами, элементы традиционного костюма, т.е. предметы, характеризующие этническую культуру узбеков на далёком от родных мест Севере, но необходимых для праздничных торжеств — на свадьбе, празднике прихода весны Navruz / Navro'z, крупных семейных собраниях.

Предпринимательство и роль общественного деятеля позволила начать Абдикариму Валихановичу консолидацию вокруг себя вновь прибывающих в Сургут узбеков-мигрантов на этапе первичного трудоустройства и разрешить организационные вопросы по созданию самостоятельного объединения узбеков города.

Деятельность национально-культурного объединения изначально была направлена на урегулирование спорных вопросов и проблем, затрагивающих процесс интеграции узбеков в городское пространство

Сургута — регистрация документов, аренда жилья, трудоустройство, а при необходимости, помощь с оформлением детей в детские сады и школы. Из беседы: «Любой мигрант может обратиться к нам за консультацией, мы занимаемся всеми вопросами с документацией, оформлением садиков, пособий, справок, имеем номера многих организаций для перенаправления людей. Как национально-культурный центр наша организация занимается сохранением и демонстрацией узбекской культуры в городе, через участие в фестивалях, праздниках, сотрудничество с администрацией и школами города».

Пандемия 2020 года скорректировала направления работы и актуальными стали ответы на вопросы «Как уехать домой?», «Как ходят рейсы?», «Как приобрести билеты и оформить медицинские справки?». Заместитель председателя национального-культурного объединения Шерзод Абдикаримович Ташматов отмечает, что принцип взаимопомощи и взаимовыручки у узбеков послужил основой для создания центра, цель которого, по его словам, заключается в «помощи всем нуждающимся узбекам и их признании в Югре» [1].

Деятельность национально-культурного объединения узбеков Сургута и стратегии взаимодействия с администрацией города, представителями других национально-культурных организаций, выходцами из Узбекистана, а также демонстрация этничности и культуры в городском и региональном пространстве тождественна работе узбекских организаций в разных городах России. На материалах астраханского объединения «Узбекистон», санкт-петербургского «Умид» и красноярского «Дустлик» Н.А. Зотова реконструирует технологию создания данных организаций, личные истории «этнолидеров» и анализирует их работу по продвижению узбекской культуры и помощи трудовым мигрантам [4]. Аналогичный набор функций свойственен и Региональной общественной организации Узбекский национально-культурный центр «Узбекская диаспора». Нестандартным подходом к работе объединения стоит расценивать стремление создания единого реестра работодателей, позволяющего упростить процедуру трудоустройства мигрантов из Узбекистана.

Процесс переселения узбеков в Ханты-Мансийский автономный округ — Югру стоит рассматривать как следующие друг за другом, но разные по своим причинам и целям, этапы, продолжающиеся и в наши дни. Узбеки, приехавшие в Сургут из Узбекистана, как правило,

жители центральной части Ферганской долины — Ферганской области, Наманганской области и Андижанской области. Узбеки Кыргызстана являются выходцами из Джалал-Абадской области и Ошской области, а переселенцы из Таджикистана покинули Согдийскую область. В беседах на вопрос об исторической родине и месте, которое оставили наши информанты, прежде всего, звучали названия городов Узбекистана Фергана, Наманган, Коканд и Андижан, Кыргызстана — Ош и Ноокат, а также таджикский Худжанд. Все перечисленные выше регионы географически находятся на территории Ферганской долины и им свойственна высокая плотность населения, что и служит причиной вынужденной миграции для поиска работы или нового места проживания.

Мотивы переселения в другую страну содержательно характеризует комментарий Рушаны С., студентки высшего учебного заведения, рождённой в Узбекистане, но с шести лет проживающей в Югре: «В основном люди переезжают не из каких-то конкретных районов, а в силу того, что стремятся развиваться, улучшить условия жизни, образования. Поэтому раньше мужчины из стран Средней Азии в основном приезжали на заработки по одиночке, а сейчас целыми семьями переезжают» [1].

Первые группы узбеков в Югре появились с началом развития нефтегазовой промышленности в 1960—1970 годах, что соотносится и с результатами Всесоюзных переписей населения. В интервью информантов, достаточно часто упоминается железнодорожный рейс из города Андижана, позволивший отправиться из Узбекистана в округ студентам, железнодорожным рабочим и специалистам-нефтяникам для работы на добыче нефти. Такие группы узбеков изначально направлялись вахтовым методом, но многие из них составили основу первых узбексих семей, поселившихся на Севере долгосрочно. На проживание они остались в городах Сургуте и Лянторе, посёлке городского типа Фёдоровском, других населённых пунктах Сургутского района и округа.

Второй этап миграционных процессов и активное участие в них узбеков наблюдается в 1990-е годы, что вызвано экономической дестабилизацией стран постсоветского пространства и политической напряженностью в Средней Азии. В этот период узбеки преимущественно заняты в торговой сфере, реализуя овощи, фрукты,

сухофрукты и орехи на рынках. Заключительная волна переселения приходится на 2000-е годы и продолжается в настоящее время, что обусловлено социальной и экономической устойчивостью российского социума и уровня жизни. Ханты-Мансийский автономный округ — Югра привлекает узбеков наличием рабочих вакансий и материальной стабильностью, позволяя перевезти семьи, а также претендовать на получение гражданства.

профессиональной Сферы занятости узбеков Сургута связаны с оптовой и розничной торговлей – продавцы продовольственных и непродовольственных товаров, организацией предприятий общественного питания, пекарен, специализирующихся на выпечке тандырного хлеба / лепешек tandirnon, пассажирских перевозок в такси. Узбеки трудоустроены в строительных фирмах, работая каменщиками, плотниками, бетонщиками, малярами, а в более страшим возрасте – бригадирами строительных подрядов. Для второго и третьего поколения узбеков, родившихся уже в округе, характерна работа в нефтяной промышленности помощниками бурильщика, бурильщиками капитального ремонта скважин. Также распространены педагогические специальности. Например, узбекскими девушками востребованы специальности воспитателя дошкольного образовательного учреждения и учителя начальных классов.

В городском пространстве узбекам свойственно дисперсное расселение, но на примере 25 микрорайона Сургута наблюдаем стремление поселиться семейно-родственными группами и в соответствии с принципом землячества. На его территории сосредоточено значительное количество узбеков из Джалал-Абадской области Кыргызстана. Аналогично и в других городах Югры. В Лянторе, например, проживает около 20 узбекских семей, прибывших в город в разное время из города Андижана и его предместий Андижанской области и города Коканда с окрестностями Ферганской области Узбекистана, поддерживающих отношения не только между собой, но, прежде всего, с земляками, проживающими в разных населённых пунктах. Так, узбекская свадьба Лянтора соберёт гостей из числа горожан, а также Сургута, посёлка городского типа Фёдоровский, посёлка Нижнесортымского и других поселений Сургутского района. Информанты отмечают наличие крепких связей среди земляков, а затем между узбеками Узбекистана и узбеками, прибывшими из Таджикистана. В отношении выходцев из Кыргызстана встречаются реплики, что они не столь консервативны как надлежит узбекам. Подобное мнение отчасти может объяснить почему имеющие общую родину узбеки из Джалал-Абадской области стараются в новом пространстве держаться вместе и предпочитают компактное проживание.

Нельзя отрицать, что на новом месте проживания для узбеков попрежнему актуальна такая форма общественных взаимоотношений как махалля / махалла – mahalla. В Сургуте классических вариантов наличия mahalla не подтверждено, но заслуживает внимание объяснение данной связи, существующей между узбекскими семьями в посёлке городского типа Фёдоровский Сургутского района. Амариддин С. считает, что особенности пространства северного населённого пункта и рассеянное проживание в результате невозможности совместного заселения домов в микрорайонах позволили mahalla приобрести новые черты и трансформироваться. De facto, «люди не селятся вместе, но обязательно на все праздники приглашают друг друга, зовут всех родственников и друзей, а также помогают, например, в трудоустройстве» [1]. Другими словами, дисперсность проживания не повлияла на семейно-родственные и групповые связи, основанные на этничности и землячестве, позволяя совместное решение задач и трудных вопросов, затрагивающих интересы конкретных лиц и сообщества в целом.

Дружеские встречи узбеков (подразумеваются собрания мужчин) в городском ландшафте Сургута происходят в многочисленных предприятиях общественного питания (чайханы и кафе) — «Узбечка», «Узбекская кухня», «Халял», «Азия Чайхана №1», «Ташкент №1», «Самарканд», «Плов-центр» и многие другие. Популярность чайхан и кафе их владельцы объясняют потребностью горожан в узбекской кухне, которую «в Югре любят, поэтому мы и открываем кафе». Названия предприятий общественного питания акцентируют внимание посетителей на этничности и узбекской культуре — религии, исторической родине, конкретном блюде традиционной системы питания как маркере, идентифицирующем узбекскую кухню и народ. Неслучайно именно плов и богато сервированное застолье востребованы в качестве визуальных символов узбекского народа виртуальными этническими комьюнити [3, с. 152].

Магазины и многочисленные торговые точки, предлагающие покупателям приобрести продовольственные и непродовольственные товары из Узбекистана и сопредельных регионов ориентированы на всех горожан, но продавцы делают акцент на том, что целевая группа — это бывшие жители Средней Азии, не только узбеки, киргизы, таджики, но и проживавшие ранее на данной территории русские, вырабатывавшие определённые вкусовые предпочтения и пищевые привычки.

Новым местом сбора и, как следствие, коммуникации для узбеков и всех мусульман Сургута является участие в строительстве второй городской мечети по улице Сосновой в микрорайоне Чёрный мыс. Добровольные работы на строительстве предоставляют узбекам возможность общения между собой и другими мусульманами, идентифицируя как сообщество с устойчивым религиозным сознанием.

Узбеки Сургута как этническая группа демонстрируют наличие крепкой взаимосвязи и устойчивую самоидентификацию с этносом и исторической родиной. Повседневные нормы и жизненные практики наполнены маркерами этничности, проявляющимися как на примере внутрисемейного взаимодействия, так и в городском пространстве. Уклад узбекской семьи Сургута, проживающей в многоквартирном жилищном комплексе, может быть максимально приближен к нормам этнической культуры и ориентирован на узбекские традиции.

«Маленький Узбекистан», шуточное название собственной квартиры Шерзодом Абдикаримовичем Ташматовым. Жилище узбекской семьи, по словам информантов, место, где сохраняется узбекская культура. Наиболее существенными маркерами в данном случае были обозначены такой предмет интерьера как ковёр, находящийся в гостиной (однако, не конкретизирован тип ковра - длинноворсовый, коротковорсовый, безворсовый) и этнически орнаментированная посуда – чайные сервизы и отдельно пиалы piela, блюда с плоским дном lagan, ножи pichoq. Яркая роспись предметов, прежде всего, соотносится с художественным изображением хлопка «белого золота» Узбекистана. Для праздничных дней и торжественных событий семьи сохраняют узбекские костюмы или его отдельные элементы. Естественно, это современная интерпретация традиционной одежды. Из беседы с Рушаной С.: «Да, в быту имеется много посуды с орнаментом, также национальная одежда для праздников... Мы все вещи перевезли из Узбекистана, когда переехали в Россию и

одежда сохранилась с тех времён» [1]. Костюмные комплексы и орнаментированная посуда обязательные составляющие праздничного и торжественного застолья семьи, устраиваемого по традиции на полу на одеялах, стёганых матрацах ko`rpacha / to`shak или за низкими столами dasturxon.

Узбеки Сургута сохраняют традиции питания и демонстрируют свойственный данной этнической группе набор блюд. На повседневном и праздничном столе присутствуют хлеб из тандыра, самса, разнообразные вариации плова, зависящие от предпочтения семьи, манты, лагман, супы мастава, нарын, шорба. Праздничное застолье в узбекском доме непременно связано с подачей плова – palov. Повседневный плов может быть приготовлен на основе говядины либо курицы с использованием разных сортов риса, но для торжества пригодна только баранина в совокупности с «бурым рисом» / сортом девзира. Плов в повседневности употребляют в четверг и воскресенье. В дни торжеств и семейных праздников приготовление плова сугубо мужское занятие. Говорят, об этом так: «Плов каждый узбек обязан готовить». Многообразие плова – ферганский, ташкентский, самаркандский, хорезмский, бухарский и его вариации в узбекских семьях отражают личные предпочтения, динамику народной кухни, а также свидетельствуют о географии регионов и причастности к ним семей.

Крепки и традиции застольного этикета – первым садится наиболее взрослый мужчина в семье, затем рассаживаются другие. Приход гостя меняет роли, поскольку согласно пословице «гость — дороже отца», именно он первым приступает к трапезе и на протяжении всего пребывания испытывает особое отношение.

Этничность поддерживается сохранностью родного языка, его востребованностью на внутрисемейном уровне и исключительностью при домашнем общении. Детей приучают к коммуникации с родителями и родственниками на узбекском языке, а затем обучают русскому языку. Показателен пример смешанного брака (отец — узбек, мать — татарка) в котором общение дома между родителями и детьми осуществляется на узбекском языке.

Цитаты из бесед «сначала родной язык, а затем русский» либо «дома на узбекском разговариваем, на улице – на русском» отражают языковую ситуацию среди узбеков города в наши дни. В данном

контексте обратим внимание на мнение Шахнозахон Р. с устойчивой этнической идентификацией, отмечающей «быть узбечкой – это иметь идеалы именно в плане воспитания» и «меня воспитали как узбечку», но одновременно с этим признающей, что «я узбечка на 98%, поскольку мыслю уже на русском языке» [1]. Другими словами, несмотря на консерватизм процесса языкового воспитания трансформации среди разных поколений данной этнической группы уже присутствуют и можно проецировать языковую ассимиляцию последующих поколений, рождённых или воспитанных в Югре даже в моноэтничных браках. Замещение значения узбекского языка русским неизбежно, поскольку именно он на данной территории выступает средством вербальной коммуникации для всех проживающих здесь этнических сообществ.

Празднично-обрядовая культура узбеков Сургута наполнена религиозными событиями – месяц Рамадан, Ураза-байрам – праздник разговения по окончанию поста, Курбан-байрам – праздник жертвоприношения. В числе обязательных традиционных праздничных действ, имеющих доисламское происхождение, торжество в честь прихода весны – Навруз *Navruz / Navro'z*. Праздник является не только семейным событием в кругу родственников и друзей, который отмечают представители конкретной этнической группы, а представлен в масштабе города. Ежегодно (за исключением 2020 года) Навруз как праздник тюркских и иранских народов собирает концертную программу творческих коллективов и представителей национальнокультурных объединений Сургута в муниципальном автономном учреждении «Городской культурный центр», более известном как ДК Строитель. Главное блюдо застолья - сумаляк sumalak, приготовленный из пророщенных пшеничных зерен в течении 20-24 часов на медленном огне. В готовке участвует большое число людей, что объясняет длительность процесса, сопровождаемого музыкой, песнями и благопожеланиями. Бытует мнение, что готовить sumalak следует только женщинам, мужчинам «даже воспрещается на него смотреть во время готовки» [1].

Таким образом, узбеки города Сургута представляют собой этническое сообщество, сложившиеся в результате переселенческих процессов из Узбекистана, Кыргызстана и Таджикистана, идентифицирующих себя частью узбекского народа. Существование национально-культурного объединения позволяет публичную

демонстрацию этничности на городском и региональном уровне, но это не означает, что в деятельность организации вовлечены все узбеки, сосредоточенные в городском пространстве. Значительное число узбеков рассматривает жизнь и работу в северном городе как временное состояние и планирует репатриацию на родину.

Идентичность, маркеры этнической культуры и родной язык для узбеков Сургута устойчивы. Следует констатировать, что в случае данного сообщества удалённость от этнической территории и проживание в ином культурном пространстве к настоящему моменту не позволили формирование новой / особой этнотерриториальной группы узбеков. Срок проживания на Севере не настолько велик, даже если говорить о первых узбеках, приехавших в Югру в 1970-х годах, а доминирующее большинство данного этнического сообщества мигрирует намного позднее и этого времени недостаточно для трансформации самосознания и маркеров культуры. Традиционность узбекских семей и сохранение организации сообщества в соответствии с принципами mahalla позволяют преобладание в сознании и профанном уровне нормальной идентичности, ориентированной на трансляцию культурных ценностей собственного народа.

Во втором, третьем и последующих поколениях мигрантов, рождённых и воспитанных в Сургуте, присутствует и будет укреплять свои позиции языковая ассимиляция, но не обязательно означающая перемену самосознания. Динамику языка в наши дни признают молодые люди, которые в будущем будут воспроизводить и публично транслировать узбекскую культуру и соглашаясь с языковыми процессами, трансформациями, уверенно заявляют — «я воспитаю узбека». Эта фраза Шахнозахон Р., признающей в себе самой отличия от своих сверстников из Узбекистана и других регионов компактного проживания узбеков и, тем более, от своих родителей (следует «читать» как от всего старшего поколения), вполне соотносится с конструктивистским подходом к вопросу этничности и демонстрирует самосознание молодёжи.

Источники, литература

- 1. ПМА (полевой материал автора) 2021 (Ханты-Мансийский автономный округ Югра, г. Сургут).
 - 2. «В Сургут как на вахту». Как живёт рынок трудовых мигрантов

- из Средней Азии на Черном Мысу // [Электронный ресурс] / Электрон. дан. URL: https://siapress.ru/_opinions/90017-v-surgut-kak-na-vahtu-kak-givyot-rinok-trudovih-migrantov-iz-sredney-azii-na-chernom-misu-fotoreportag (дата обращения: 12.04.2021).
- 3. Глухов А.П., Окушова Г.А. Российские мигранты из стран Центральной Азии: цифровизация идентичности // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология, Политология. -2017.-N 37. -C. 139–161.
- 4. Зотова Н.А. Узбекские общины в России: новые «диаспоры» (на примере Санкт-Петербурга, Астрахани, Красноярска) / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН, 2010. Вып. $22.-28~\rm c.$
- 5. Итоги Всероссийской переписи населения 2010: Стат. сб. в 10-ти частях. Ч 3. Т. 2. Национальный состав и гражданство населения в Тюменской области. Ханты-Мансийский автономный округ Югра. Ямало-Ненецкий автономный округ. Тюмень: Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Тюменской области, 2013. 238 с.
- 6. Краткие окончательные итоги Всероссийской переписи населения 2010 года по Ханты-Мансийскому автономному округу Югре: Статистическое издание. Ханты-Мансийск: Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Ханты-Мансийскому автономному округа Югре, 2012. 58 с.
- 7. Разговор со старшими. РОО Узбекская диаспора // [Электронный ресурс] / Электрон. дан. URL: https://www.youtube.com/watch?v=I-YQgadMlmk (дата обращения: 12.04.2021).
- 8. Узбеки Югры: «Объясняем, как нужно себя вести в России» // [Электронный ресурс] / Электрон. дан. URL: https://vestniksr.ru/news/15473-uzbeki-yugry-objasnjaem-kak-nuzhno-sebja-vesti-v-rossii. html (дата обращения: 12.04.2021).

© В.В. Медведев, В.В. Сорокин, 2021

Модорова А.П.

БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»

ОБРАЗ АЛТАЙЦЕВ В ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Аннотация. В статье приводится анализ колониального текста об алтайцах на примере этнографических источников (статьи, очерки) русских ученых-путешественников, миссионеров, опубликованных в 70–80 гг. XIX в. Труды В.И. Вербицкого, В.В. Радлова, Г.Н. Потанина, Н.М. Ядринцева являются классическими в истории алтайской этнографии, в своих текстах они воспроизводили колониальную систему знаний, в которой алтайцы к концу XIX в., как и большинство народов Сибири, репрезентировались как дикари, кочевники, туземцы, вымирающая раса. Кроме того, автором было отмечено, что термин инородцы национальное многообразие российских народностей превращало в один гибрид, единый образ «Других».

Ключевые слова: репрезентация, колониальный дискурс, колониальный текст, ориентализм, постколониальные исследования, алтайцы, В. И. Вербицкий, Н.М. Ядринцев, Г.Н. Потанин, В.В. Радлов.

Modorova A.P.

Budgetary Scientific Institution of the Altay Republic «S.S. Surazakov Scientific-Research Institute of Altaistics»

THE IMAGE OF THE ALTAIANS IN THE ETHNOGRAPHIC SOURCES OF THE SECOND HALF OF THE XIX CENTURY

Abstract. The article analyzes the colonial text about the Altaians on the example of ethnographic sources (articles, essays) of Russian scientists-travelers, missionaries, published in the 70–80 years of the XIX century. G.N. Potanin, N. Yadrintsev, V. Radlov, V. Verbitsky – classic names in the history of Altai ethnography, in their texts they reproduced the colonial system of knowledge, in which the Altaians, like most nations of Siberia, were represented as savages, nomads, natives, an endangered race. In addition, the author noted that the term "inorodzy" ('inoy' is translated like

other, 'rod' is a race, kind) turns the national diversity of Russian into one hybrid, a single image of "Others".

Key words: representation, colonial discourse, colonial text, orientalism, postcolonial studies, altaians, V.I. Verbitsky, G.N. Potanin, N.M. Yadrintsev, V.V. Radlov.

Во второй половине XX века одной из самых влиятельных и революционных идей в гуманитарной науке становится идея антиколониальной и антиимпериалистической борьбы, основные постулаты которого нашли отражение труде американского теоретика культуры Эдварда Саида «Ориентализм» (1978). Книга была посвящена деконструкции колониального нарратива в ориенталистском тексте. Собственно, под ориентализмом исследователь понимает «... распространение геополитического сознания на эстетические, гуманитарные, экономические, социологические, исторические и филологические тексты. Это разработка не только базового географического различения (мир состоит из двух неравных половин - Востока и Запада), но также и целого ряда «интересов», которые такими средствами, как гуманитарные открытия, филологические психологический анализ, ландшафтные реконструкции, социологические описания он не только создает, но и поддерживает его. Это не столько выражение, сколько определенная воля или интенция понимания, а в некоторых случаях – инструмент контроля, манипулирования, даже инкорпорирования того, что выступает как явно иной (или альтернативный и новый) мир» [11, с. 23–24]. У ученогоориенталиста есть власть знания, которая давала ему право на оценку, классификацию, объективацию, генерализацию восточного человека. Критика колониального дискурса Э. Саида сыграла определяющую роль в возникновении и развитии многочисленных исследований, названных постколониальными / postcolonialstudies (см. Хоми Баба [14], Rey Chow [10], Achille Mbembe [18] и др.).

В русскоязычном научном пространстве постколониальные исследования начали появляться относительно недавно, в фокусе внимания исследователей находились: вопросы формирования образа России на Западе, проблематика мультикультурализма, возможности применения постколониального дискурса относительно постсоветского пространства и др. (см. Воропаева Т.С. [5]). Также в центре внимания

постколониальных исследователей стала критика опыта «сибирского текста»: «Сибирь с начала колонизации была как бы неким придатком, поставляющим метрополии «мягкое золото», то есть меха (подробнее, например, [Slezkine]). Тем не менее после того, как в начале XVIII в. была сформулирована идея колониальной державы, статус Сибири как колонии становится очевидным. Именно в это время в Россию приглашают первых исследователей для изучения присоединенных народов. Колониальная роль восточной части государства подкрепляется научными исследованиями и авторитетом ученых» [13, с. 185]. Так, в рамках анализа колониального дискурса Сибири исследователи обращались к художественным, этнографическим, публицистическим текстам, в которых глазами «цивилизованных» европейских и русских путешественников, ученых, писателей даются репрезентации разных этносов: вогулов [12], кетов [6], якутов [3], чукчей [7] и др. О колониальном дискурсе Горного Алтая посвятили ряд статей Т.П. Шастина [15] и П.В. Алексеев [2]. Таким образом, исследователи выявили, как на протяжении всего периода «освоения», «заселения» Сибири институционализировался колониальный подход в науке, литературе к территориям, к землям Сибири (в первую очередь) и к коренным народам.

В данной статье, опираясь на критический анализ постколокниальной теории, мы попытались проанализировать тексты ученых, путешественников, миссионеров, чьи работы наиболее явно повлияли на становление науки об Алтае и на Алтае, чьи работы были и остаются цитируемы и по сей день — это статьи, очерки В.И. Вербицкого, Г.Н. Потанина, В.В. Радлова, Н.М. Ядринцева. Данные авторы, являясь частью колониальной системы производства знаний, продолжили колониальные репрезентации народов Сибири в своих статьях и очерках и заложили фундамент колониального дискурса в этнографических текстах об алтайцах.

В начале статьи «От Кош-Агача до Бийска (отрывок из путевых заметок)» (1879) [8] Г.Н. Потанин использует правильный, с точки зрения постколониальной критики, термин для обозначения коренного народа, проживающего на территории Кош-Агача, называя их «теленгитами», так как это самоназвание народа. Однако далее в тексте встречается обозначение «татары», «татарское население»: «... велся разговор исключительно по-татарски (здесь и далее в цитатах

курсив мой -A.M.), так что очевидно было, что мы находились в совершенно *тамарской среде*» [8, с. 149]. То же самое мы встречаем и у Н.М. Ядринцева: «В собственном смысле Алтайцы или племена, населяющие Кузнецкий и Бийский округа носят различные местные названия, данные русскими, а именно: 1) Черневых татар, 2) Кумандинцев, 3) Телеутов, 4) Телесов, 5) Алтайцев Ойротов, или Алтайских калмыков, и 6) Чуйских теленгитов. При этом надо заметить, что название калмыков дано алтайцам русскими, а самим им это имя неизвестно, таково-же название черневых татар, которые себя большей частью называют туба, тубалары или іишь-кижы» [16, с. 230]. Несмотря на это пояснение, в названии статьи и далее в тексте Н.М. Ядринцев предпочитает использовать не самоназвание народа – туба или тубалары, а уже устоявшееся неправильное называние [10] этой народности – черневые татары. У В.В. Радлова преобладает этноним «калмыки», такое использование объясняет следующим образом: «И алтайцы и двоеданцы сохранили еще память о своей принадлежности к калмыцкому государству, а поэтому часть их называют себя калмак или ойрот, хотя за последнее время, это племенное название все больше забывается. Настоящее название этого народа теленгиты, или теленгеты, но сохраняется оно лишь в сознании двоеданцев. Как я уже показал в третьей главе, когда-то алтайские горные калмыки составляли вместе с телеутами обширный тюркоязычный народ» [9, с. 123]. Более объективизирующий и генерализирующий термин - это «инородцы», он как будто бы позволяет избегать ошибок при назывании того или иного народа, но по сути играет важнейшую роль в конструкции колониального дискурса, так как отделяет русских от нерусских народов в составе России, создает оппозицию «Мы» и «Они», превращая множество народов в одну гибридную народность - «инородцы», «инородческое кочевое население», т. е. в единый образ «Других».

Описание внешности, антропологических данных в статье Н.М. Ядринцева в основном ограничивается сравнением с кавказскими и финскими «типами»: «Безбородые лица черневых татар и кумандинцев с прямыми волосами, висящими космами и полуоткрытыми глазами действительно весьма напоминают финнов...» [16, с. 233]; «В этих волостях мы встречаем типы более близкие к кавказским, чем к финским» [16, с. 233]. Когда речь идет о сходствах с «русскими лицами»,

Н.М. Ядринцев пользуется следующими эпитетами: «Мы поражались иногда замечательным сходством с русскими лицами; белокурость детей выступает еще резче, у некоторых, по цвету, волосы совершенный лен.» [16, с. 233]; «Все что мы заметили и что можно выяснить, это то, что татарско-монгольский тип, господствующий на юге Алтая, превращается на севере в лесах Бийскаго и Кузнецкаго округов в более чистый, почти европейский тип» [16, с. 233]; «Несомненно, что алтайская раса – одна из переходных рас к *чистомуевропейскому типу*» [16, с. 234]. Эти примеры демонстрируют тенденциозность автора колониального текста: если «Другой» обладает схожими с автором внешними признаками, то язык описания смягчается, и «Другой» становится почти «Нашим»: «В тот же вечер мы очутились в довольно удобной комнате, с русской обстановкой, а хозяин поразил нас нежной кожей и своим деликатным складом. Это был уже крещеный и ведший вполне оседлую жизнь. На утро мы нашли, что окружающее население далеко не походило на монголов, киргизов, бурят, остяков и самоедов, типы которых нам были известны. При подробном изучении цвета кожи, мы увидели ее ничем не отличавшемсяот нашей, кроме загара» [17, с. 631]. И противоположная тенденция, когда у «Другого» другие физиологические данные: «При измерениях мы убедились, что мускулы звероловов были жестки, менее упруги, как бы слитые, напоминая мускулы удава» [17, с. 633], автор использует зооморфные ассоциации, напоминая, что алтайцы - все еще дети природы, дикари. В тексте В.И. Вербицкого: «Господствующий тип алтайских инородцев: средний рост, сухопарость, лице плоское, лоб низкий, скулы выдались, волосы и брови, как смоль, черные жесткие, как конская грива, глаза унырнули под лоб, нос без переносицы, и потому разстояние между глазами кажется довольно пространным... <...>Тело кочевых инородцев засаленное, прокопченое, закорузлое и никогда не мытое» [4, с. 23]. При описании внешности коренных народов русский путешественник использует мерила европеоидной расы, и отличия физических данных другой расы для него являются неправильными, безобразными, «непропорциональными»: «Тип лица почти совершенно одинаков у мужчин и женщин, он столь отчетливо монголоидный и чуждый нашему, что путешествующему европейцу в первое время нелегко различить их. Лица у них широкие и плоские, лоб низкий и уходящий назад, наружные уголки глаз приподняты кверху,

глаза маленькие, брови обычно тонкие, скулы сильно выступают, нос приплюснут и непропорционально лицу очень мал, толстогубый рот открывает два ряда ослепительно белых зубов. <...> Волосы и брови – совершенно черные, жесткие, стоят торчком...» [9, с. 130].

В статьях путешественников-ученых слово дикарь используется в части описания образа жизни или «формы быта», хозяйственной деятельности алтайцев. Достаточно привести пару предложений: «Проезжая по Алтаю среди лета мы замечали везде кипучую земледельческую работу и сенокошение, полуголые дикари трудились не меньше нашего земледельца. Что касается звероловства, то и здесь дикарь проявил поступательное движение: старинная ловушка и лук заменены ружьем, которое занесено из Китая» [16, с. 237]; «... некоторые остатки и памятники указывают на существование гораздо высшей культуры у древних народов, чем нынешняя у дикарей» [16, с. 240]; «...несмотря на то мы видим в Алтае у многих дикарей еще плиты для растирания зерен и только черневые татары имеют жернова» [16, с. 240]. Также репрезентация алтайцев как дикарей чаще всего появляется в одном предложении, в котором упоминается русский и нерусский: «Русский купец и прикащик не носят с собой комфорта европейской жизни; являясь в дикую степь, он принимает ее законы; он ест недоваренное мясо со следами свежей крови подобно дикому монголу и питается талканом с маслом, который месит рукой в чайной чашке» [8, с. 133]. В этом предложении «русский купец и прикащик» являются представителями европейской культуры, которые вынуждены жить в «дикой степи», как «дикие монголы». Также превосходство русской культуры и «дикость» алтайцев проявляется в рассуждениях о крещеных алтайцах: «Это все до некоторой степени свидетельствует, что часто обращение в христианство совершается из чисто материалистических побуждений. Да едва ли и можно себе представить такого миссионера, который бы в состоянии был своей проповедью из дикаря, всегда жившего в грубо-материалистических идеях, разом сделать человека, доступного для возвышенных идей» [8, с. 142]. Современный исследователь постколониализма, Хоми Бхабха, такой процесс называет мимикрией: «...мимикрию можно сформулировать как потребность в преобразованном, но узнаваемом Другом как субъекте различия, почти сходном, но не полностью сходном» [14], то есть если алтайцы просто «дикари», то крещеные алтайцы корыстолюбивые «дикари», они всегда остаются Другими, так как «Мимикрия расставляет знаки расового и культурного приоритета таким образом, что «национальное» становится неассимилируемым» [14]. В статьях ученых-путешественников XIX в. прослеживается стремление выделить и описать 4 группы население Горного Алтая: коренное некрещеное население, крещеные «инородцы», русские купцы и крестьяне, миссионеры, однако постколониальный дискурсанализ этих статей показывает, что это условное разделение можно свести только к двум группам: 1) колонизаторы: административные («прикащики», «исправники»), экономические (купцы и крестьяне), культурные (миссионеры) и 2) колонизованные: все крещеные и некрещеные «инородцы».

Тексты Н.М. Ядринцева интересны тем, что в них мы можем обнаружить репрезентации об алтайцах разных слоев русских людей: 1) петербуржцев: «Очень жаль, что наши инородцы для иных русских действительно "chinois" (китайцы – А.М.)» [17, с. 628]; 2) русских купцов и крестьян: «Раз сел крестьянин на землю и начал пользоваться соседними угодьями, он немедленно проникает своим правом на эту землю и действует смело и решительно. Инородец, напротив, является пассивным и нерешительным» [17, с. 618]; «...везде идет захват пастбищ и покосов. Инородцу остается убежищем – ущелья Абакана, Башкауса, Аргута, Ясатора, но здесь давят и теснят его огромные Альпы в 10000 футов высоты» [16, с. 625]. Потанин русских купцов и крестьян описывает как захватчиков: «От самих купцов можно слышать рассказы о том, как было просто в старину наживать деньги. Быка продавали в Иркутск по 100 руб. – рассказывал мне один желчный купец. А почем покупали? спросил я. – Да не покупали вовсе, так брали, захватывали.» [8, с. 142]. Кроме того была жестокая эксплуатация коренного населения в строительстве чуйской дороги, об этом Г.Н. Потанин пишет, предлагая концепцию свободной колонизации, которая должна облегчить жизнь алтайцам: «Дозволение свободной колонизации Алтая оказало бы помощь при достижении тех целей, которые преследуются миссией и полицией, с одной стороны крестьянское население явится помощником миссии как учитель земледелия и вообще сельского хозяйства, с другой на него перейдет часть повинности по исправлению чуйской дороги, которая теперь всею тяжестью падает на бедное инородческое кочевое население, разоренное купцами, которые в этой повинности участия не принимают, хотя дорогой только они одни и пользуются» [8, с. 143].

Во второй половине XIX в. население Алтая сильно обеднело, это отразилось в статьях и очерках путешественников. Появляется образ покоренных и истощенных инородцев: «И вот при этих-то условиях, продавая скот торговцам, занимая деньги у ростовщиков, эти инородцы, все-таки, были исправными плательщиками. Мало того, когда-то в начале нынешнего столетия исправники налагали на волости инородцев и требовали взноса оклада вперед на год. Инородцы и это выполняли. Такая мера взыскания была не нужна и незаконна, но факт этот выставлен был в виде добровольной уплаты вперед от изобилия и избытка, а инородец истощил в это время последние средства и окончательно разорялся» [17, с. 624]. Таким образом, у Н.М. Ядринцева вырисовывается образ «вымирающей расы»: «Безнадежность, апатия и подавленность видна на лице инородца, им овладевает предсмертная тоска вымирающей расы. Исчез прежний гордый вид владельца пустынь и царя Алтая» [17, с. 625]. Такой же образ вымирающего народа возникает и у В.В. Радлова, но, по его мнению, это довольно естественный «закон природы», алтайцы, как слабая раса, не заслуживают жить в таком ресурсном месте как Алтай: «Я же думаю, что, скорее, Алтай выкачали русские купцы. Здесь идет борьба за существование, как и повсюду, где цивилизованный человек сталкивается с чистыми детьми природы. Как в Северной Америке разоряются, гибнут и постепенно исчезают краснокожие, так и в Сибири - туземные жители. Сначала терпит урон их богатство и социальное положение: князья превращаются в сельских старост, богатые скотоводы – в нищих, питающихся кореньями. Из-за ухудшившегося питания раса слабеет и, наконец, постепенно вымирает. Как ни больно и ни грустно филантропу, да и просто любому порядочному человеку видеть насилие и несправедливость более сильной расы, но все это отвечает законам природы, ибо, честно говоря, должно признать: великолепные долины Алтая слишком хороши для кочевников, которые не могут извлечь и использовать богатства этого края» [9, с. 151]. Пожалуй, это самый яркий пример колониального образа мышления ученогопутешественника, который в земле видит только источник извлечения ресурсов, а сокращение, исчезновение коренного народа считает весьма резонным обстоятельством, так как этим территориям нужна более эффективная рабочая сила для поддержания колониальной системы

экономики. Игнорируя факт системного колониального насилия над коренными народами (тяжелое бремя налогообложения, вытеснение с территорий, разорение территорий, насильственная христианизация, эксплуатация рабочей силы), В.В. Радлов разорение коренных народов и «вымирание расы» объясняет их ленью, нечистоплотностью и пьянством: «И какой только нужды и страданий не выносит алтаец изза своей лени! Бедность, голод, страшная зима, падеж скота и болезни! Из-за лености все это становится его уделом и требует от него в конце концов затраты гораздо больших усилий и труда, чем потребовалось бы на предотвращение всех этих несчастий» [9, с. 169]; «Еще более, чем леность, бросается в глаза нечистоплотность алтайцев. Она страшно отравляет жизнь среди них, и проходит очень много времени, пока привыкнешь к этому пороку. Перо отказывается нарисовать полную картину нечистоплотности алтайцев, но и сделать это – наша прямая обязанность, ибо она имеет непосредственное отношение к характеристике народа» [9, с. 169]. Желание путешественникаученого оценивать («быт», «характер») и классифицировать (на «типы») Алексеев П.В., современный исследователь ориенталистского текста, называет демонстрацией «учености» путешественника: «Оценка воспринимается путешественником как его неотъемлемое право в силу того, что он европеец, представитель доминирующей культуры» [1, с. 267]. Относительно третьего порока алтайцев – пьянства, В.В. Радлов признает, что это «грех цивилизации»: «Несомненно, что вместе с христианством сюда пришла цивилизация, так как кочевники превратились в оседлых земледельцев и ведут упорядоченную жизнь, как русские крестьяне. Но не обошлось и без грехов цивилизации. Выпивка завладела здесь всеми и превращает половину жителей в нищих» [9, с. 182].

Таким образом, на примере анализа статей, опубликованных во второй половине XIX века, авторов, чьи труды являлись/-ются классическими в истории, этнографии Алтая, мы выявили следующие элементы колониального текста об алтайцах:

- 1) ключевая репрезентация алтайцев: инородцы / дикари / татары / калмыки / кочевники;
- 2) антропологическое описание («тип», «наружность») с позиции превосходящей европеоидной расы, использование зооморфных сравнений: «волосы и брови, как смоль, черные жесткие, как конская

- грива», «нос приплюснут и непропорционально лицу очень мал», «толстогубый рот», «плоские и широкие лица»;
- 3) описание образа жизни и деятельности («быт») с позиции представителя доминирующей цивилизованной культуры, использование слова «дикарь»;
- 4) описание характера: ленивые, нечистоплотные, зависимые от алкоголя, табака, пассивные, недоступные для «возвышенных идей» христианства;
- 5) оценка социально-экономического положения: в конце XIX в. нищая, разоренная, покоренная, «вымирающая раса»;
- 6) саморепрезентация русских ученых-путешественников: европеец-христианин.

Источники, литература

- 1. Алексеев П.В. Концептосфера ориентального дискурса в русской литературе первой половины XIX в.: от А.С. Пушкина к Φ .М. Достоевскому. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2015. 348 с.
- 2. Алексеев П.В., Алексеева А.А., Ф. Брекман «Татары» и «Калмыки» в Сибирском травелоге князя Сан-Донато // МНКО. 2020. №3 (82) // [Электронный ресурс] /— Электрон. дан. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/tatary-i-kalmyki-v-sibirskom-traveloge-knyazya-san-donato (дата обращения: 06.05.2021).
- 3. Белова Н.А. Концепт «Северные народы» в травелоге И.А. Гончарова «Фрегат «Паллада» // Вестник угроведения. 2014. №3 (18).//[Электронный ресурс]/—Электрон. дан. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/kontsept-severnye-narody-v-traveloge-i-a-goncharova-fregat-pallada (дата обращения: 20.04.2021).
- 4. Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. Горно-Алтайск: Изд-во «Ак-Чечек», 1993.-270 с.
- 5. Воропаева Т.С. Постколониальные исследования в России: проблемы и перспективы. Научный взгляд в будущее, 3(05-03). С. 74—79 // [Электронный ресурс] /— Электрон. дан. URL: https://doi.org/10.30888/2415-7538.2017-05-03-131 (дата обращения: 26.04.2021).
- 6. Мароши В.В. Этнос кетов в колониальном и постколониальном дискурсах русской литературы XVIII века начала XX вв. // Филология и культура. 2017. №2 (48). С. 168—173 // [Электронный ресурс] / Электрон. дан. URL: http://philology-and-culture.kpfu.ru/?q=system/

- <u>files/25_21.pdf</u> (дата обращения: 28.04.2021).; Мароши В. В. Этнос кетов в колониальном и постколониальном дискурсах русской литературы // Культура и текст. 2018. №1 (32) // [Электронный ресурс] / Электрон. дан. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/etnos-ketov-v-kolonialnom-i-postkolonialnom-diskursah-russkoy-literatury (дата обращения: 28.04.2021).
- 7. Михайлин В.Ю. Всесоюзный туземец: чукча в анекдоте и кино // Имагология и компаративистика. 2016. №2 (6) // [Электронный ресурс] / Электрон. дан. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/vsesoyuznyy-tuzemets-chukcha-v-anekdote-i-kino (дата обращения: 07.05.2021).
- 8. Потанин Г.Н. От Кош-Агача до Бийска (отрывок из путевых заметок) // Древняя и Новая Россия. №6, 1879. С. 131–151.
- 9. Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. Пер. с нем. К.Д. Цивиной и Б.Е. Чистовой. Прим. и послесл. С.И. Вайнштейна. М.: Наука, 1989. 749 с.
- 10. Рэй Чау. Не как на родном языке: использование языка как постколониальный опыт = Not Like a Native Speaker. On Languaging as a Postcolonial Experience / РэйЧау; Пер. сангл. Д. Тимофеева // Новое литературное обозрение: теория и история литературы, критика и библиография. − 2020. − № 161. − С. 38–65 // [Электронный ресурс] / − Электрон. дан. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/161_nlo_1_2020/article/21971/ (дата обращения: 29.04.2021).
- 11. Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока / послесл. К.А. Крылова, пер. с англ. А.В. Говорунова. — СПб., 2006. — 636 с.
- 12. Созина К.Е. Этнографически-колониальный субтекст в составе сибирского текста: по произведениям К. Носилова и П. Ипфантьева // Сибирский текст в национальном сюжетном пространстве: Коллективная монография / Отв. ред. Анисимов К.В. Красноярск: Сиб. федеральный ун-т, 2010. С. 108–132 // [Электронный ресурс] / Электрон. дан. URL: https://ozlib.com/810240/literatura/etnograficheski_kolonialnyy_subteksg_sostave_sibirskogo_teksta_proizvedeniyam_nosilova_infanteva(дата обращения: 28.04.2021).
- 13. Хаккарайнен М.В. Шаманизм как колониальный проект // Антропологический форум. 2007. №7. С. 156–190.
- 14. Хоми Баба. Мимикрия и человек. Двойственность колониального дискурса (пер. с англ. Д. Тимофеева) Опубликовано в

- журнале НЛО, номер 1, 2020 // [Электронный ресурс] / Электрон. дан. URL: https://magazines.gorky.media/nlo/2020/1/mimikriya-i-chelovek-dvojstvennost-kolonialnogo-diskursa.html (дата обращения: 29.04.21).
- 15. Шастина Т.П. Горный Алтай: литературное вхождение территории в состав имперских пространств // Филология и человек. 2013. №1 // [Электронный ресурс] / – Электрон. дан. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/gornyy-altay-literaturnoe-vhozhdenieterritorii-v-sostav-imperskih-prostransty (дата обращения: 04.05.2021); Шастина Т.П. Горный Алтай в публицистике Н.М. Ядринцева // Сибирский филологический журнал. 2013. №4 // [Электронный pecypc] / – Электрон. дан. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/gornyy- altay-v-publitsistike-n-m-yadrintseva (дата обращения: 08.04.2021); Шастина Т.П. Ойротия на страницах журнала «Сибирские огни»: начальный этап формирования образа советской национальной окраины // Вестн. Том. гос. ун-та. Филология. 2014. №4 (30) // [Электронный ресурс] / – Электрон. дан. URL: https://cyberleninka.ru/ article/n/oyrotiya-na-stranitsah-zhurnala-sibirskie-ogni-nachalnyy-etapformirovaniya-obraza-sovetskoy-natsionalnoy-okrainy (дата обращения: 07.04.2021); Шастина Т.П. Ойротия – горный Алтай: национальный проект в раннесоветской литературе («Горы» В.Я. Зазубрина) // Имагология и компаративистика. 2016. №2 (6) // [Электронный ресурс] / – Электрон. дан. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/oyrotiya-gornyyaltay-natsionalnyy-proekt-v-rannesovetskoy-literature-gory-v-ya-zazubrina (дата обращения: 07.04.2021).
- 16. Ядринцев Н.М. Об алтайских и черневых татарах // Известия Российского географического общества. Том 17. 1881 г. С. 228–254.
- 17. Ядринцев Н.М. Алтай и его инородческое царство (очерк путешествия по Алтаю) // Исторический вестник Историколитературный журнал Том XX, 1885. С. 602–644.
 - 18. Achille Mbembe. Critique of black reason. London, 2017. 234 р. © А.П. Модорова, 2021

Мурзакметов А.К. Ошский государственный университет (Кыргызстан)

АЛТАЙСКО-КЫРГЫЗСКИЕ ТРАДИЦИИ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ПИЩЕЙ

Аннотация. Национальная кухня входит в число этнографических проблем, имеющих важное теоретическое и практическое значение. Функции пищи разнообразны. Они не ограничиваются физиологической потребностью человека. Традиции застолья, обряды и верования, связанные с пищей — зеркало души народа, отражение специфики его национального менталитета. В данной статье рассматриваются некоторые традиции и обряды алтайцев и кыргызов, связанные с пишей.

Ключевые слова: алтайцы, кыргызы, система питания, культура, этнические традиции, обряды, поверья, запреты.

Murzakmetov A.K. Osh State University (Kyrgyz Republic)

FOOD TRADITIONS AND RITUALS OF ALTALAND KYRGYZ

Abstract. National cuisine is one of the ethnographic problems of great theoretical and practical importance. The functions of food are varied. They are not limited to the physiological need of a person. Feast traditions, rituals and beliefs associated with food are a mirror of the soul of a people, a reflection of the specifics of its national mentality. This article examines some of the traditions and rituals of the Altai and Kyrgyz people related to food.

Key words: Altai, Kyrgyz, food system, culture, ethnic traditions, rituals, beliefs, prohibitions.

В последние годы во всем мире растет интерес к традиционным культурам. Это касается и кулинарного искусства народов мира. Если знать кулинарные традиции определенного народа, то легко можно догадаться и о местонахождении, и о климате страны, и о типах

хозяйства, а также о национальном характере. Перефразируя известную всем поговорку, можно уверенно сказать: «Скажи мне, что ты ешь, и я скажу, как ты живешь». В разных странах мира и регионах различные климатические, географические и природные условия. В зависимости от них в разных местах водятся совершенно разные растения и животные. Таким образом, флора и фауна диктуют выбор продуктов, а характер, темперамент и менталитет влияют на способы приготовления пищи. Из всех этих компонентов и складывается тот феномен, который принято обозначать понятием национальная кухня. Кулинария, являясь особой областью материальной культуры, тесно связана со многими аспектами жизни народов, отражает взаимоотношения людей в обществе и формы поведения, традиционные для конкретного общества. Таким образом, «этнографов пища интересует не с точки зрения технологии ее приготовления или сравнительной питательной ценности, а как явление бытовой культуры, находящееся во взаимосвязи с другими аспектами жизни, отражающее взаимоотношения людей в обществе и нормы их поведения, формы поведения, традиционные для данного общества» [12, с. 3]. В своей статье мы тоже хотим показать не весь список блюд, разнообразие кухни, а аналогичные традиции, обряды и верования алтайцев и кыргызов, связанные с пищей.

Кыргызы говорили: «Алдыңа аш койсо, атаңдын күнүн кеч» (буквально: «Если пред тобой явилась пища (как угощение), откажись от виры за отца (говорится, когда убийца признал вину и просит прощения). Пища в данной поговорке имеет не материальное значение, а морально-символическое значение, как акт примирения. Эти выражения в целом, красноречиво свидетельствуют о значении пищи в культуре народа. Доминирующим типом хозяйства у кыргызов было скотоводство, поэтому предпочтение отдавалось продуктам животного происхождения – жмясным и молочным. В летнем пищевом рационе кыргызов преобладали молочные продукты, а у зажиточных на ужин всегда было мясо. У кочевников мясная пища в основном преобладает зимой. То же самое относится и к культуре алтайцев, это особенно заметно в их свадебных обрядах: при угощении сватов обязательно присутствовала молочная и мясная пища. «По обычаю гостеприимства сватов угощали молоком. Выпив угощение, сваты должны были взять с собой пиалу и передать новобрачным как символ пожелания достатка в жизни («Малду-сўттў, сарју-курсагы кöп, аргалу јадарының

белгези»). Родственника жениха вносили в аил подогретую заднюю половину туши, причем, как обращали внимание информаторы, следовало держать ее передней частью к очагу и в перевернутом виде – «кöңкöрö». Соблюдение такого правила объяснялось двумя причинами: белкенчек-уча являлся частью туши почитаемого народом скота – барана и пр., это было одним из проявлений уважения сватов к родителям невесты» [8, с. 73]. У кыргызов тоже самой почитаемой частью мяса была задняя часть, крестец – уча, если это конина, сан эт – если это мясо овцы. В чашках, предназначенных для женской половины гостей, самым почетным куском считается хвостовой отросток или копчик – куймулчак[6, с. 238]. Однако кыргызы из родоплеменного объединения ичкилик называют эту часть бараньей туши словом уча, как и алтайцы. И у алтай-кижи, и у кыргызов грудинка – төш является традиционным угощением для женщин. Известно, что у тувинцев «тош» - грудная кость, подается самому почетному гостю или хозяину дома. Самым же почетным и лакомым куском туши считается «ужа». Известный ученый-кыргызовед С. М. Абрамзон отметил: «Если оставить в стороне один из почетных кусков мяса у алтайцев и тувинцев – грудинку, то останется общий для ряда групп северных и южных киргизов, алтайцев и тувинцев почетный кусок бараньей или конской туши – крестец (уча, ужа). Значение этого факта для установления этногенетических и исторических связей между предками этих народов трудно переоценить, поскольку в таких областях быта этнические традиции являются особенно устойчивыми» [1, с. 161]. Трудно не согласиться с таким мнением.

Большой интерес вызывает порядок распределения кусков вареного мяса во время угощения по степени их «почетности». У теленгитов отцу невесты полагалось опаленная и вареная баранья голова, как самая почетная у теленгитов часть туши [8, с. 73]. Человека, нарекшего ребенка, обязательно угощали на родинах головой барана, он же должен был в свою очередь что-нибудь подарить ребенку [10, с. 75]. В отношении бараньей головы у различных групп кыргызов существовали разные традиции [1, с. 158-159]. Когда варили мясо, здесь же около котла, надев на палку голову барана, опаливают шерсть. Тщательно очистив голову от гари и шерсти, ее промывают холодной водой, выбивают твердым предметом зубы, затем промывают горячей водой и опускают в казан, причем отделяют верхнюю челюсть от

нижней. Верхняя, с небом, подается гостю, а нижняя, с языком, остается в чашке хозяина или отдается кому-нибудь в качестве гостинца [2, с. 17]. Здесь мы хотим уточнить, что нижняя челюсть – жаак, которая не подавалась гостям, употребляется исключительно домочадцами. Автор этих строк не помнит случая, когда она была подана комунибудь постороннему. Существует древнее поверье, что, если нижнюю челюсть подать гостю, то гость с хозяином могут разругаться, бранить друг друга (жаакташып калат). На юге Кыргызстана почетный человек, получивший голову, делит её на несколько кусков и даст отведать всем мужчинам, сидевшим вокруг него. Если же он не может разделать, то отрезает одно ухо барана и нарезав на мелкие куски, раздает всем, а остальную часть головы передает одному из молодых умельцев. Человек, получивший голову, ни в коем случае не должен съесть оба глаза. Нёбо он должен дать девочке, чтобы она могла вышивать узоры, подобные нёбу. Такая же традиция существует и у хакасов, по их верованию шершавое мясо с носоглотки надо есть девушке, тогда она будет мастерицей по шитью подола шубы [3, с. 124]. Уши отдают маленьким детям, чтобы они росли послушными. Если за гостевой трапезой находились одни женщины, то голова барана никогда не подавалась. Верили, что женщина, отведавшая мяса бараньей головы, станет главной и править домом, а в старину это считалось позорным явлением.

У кыргызов существовал порядок, согласно которому некоторые куски мяса не входили в состав гостевой трапезы. Одним из них является шея или шейные позвонки — моюн. Эта часть считалась предназначенной для женщин. Сваренную шею женщины обгладывали одними зубами, не пользуясь ножом. Шейные позвонки не разделяли, их насаживали на палочку и вешали на высокое место. Молодая мать, исполняя этот обряд, верила, что от этого шея её ребенка будет крепкой. Это характерно и для алтайской семейной обрядности. «Теленгиты при закалывании овцы и при разделке туши старались не разделять шейные позвонки. Сваренные и обглоданные шейные позвонки овцы клали между ветвями дерева. Это должно было, по представлениям алтайцев, обеспечить быстрейшее укрепление шеи у ребенка» [10, с. 74]. То же самое мы встречаем у казахов: «...очищенный от мяса шейный отдел позвоночника насаживали на палочку, заворачивали в лоскут белой ткани и вешали на стену в одном из хозяйственных помещений. Висела

она вплоть до того времени, пока ребенок не начинал самостоятельно держать голову» [11, с. 80]. Кыргызы южных областей в настоящее время для этой цели иногда используют и шею курицы.

Для алтайцев характерно почитание костей домашних животных. Существовал запрет их разламывания, что могло повлечь, по представлениям народа, потерю плодовитости скота; оставшиеся после свадьбы цельные кости головы, конечностей и копыта вывешивались на столбах, установленных в стороне от аила или на вековых лиственницах [5, с. 254]. Эта традиция сохранилась и у кыргызов, но, в отличие от алтайцев, такое отношение имеется только к кости головы коня, а у представителей группы ичкиликов – коровы. Черепа этих животных изредка можно встретить на оградах домов в глухих аулах, согласно словам информаторов, они служат в качестве оберегов. Согласно народным верованиям, потеря крови и разрушение целостности костей животных уносят удачу в разведении скота. Поэтому, следуя традиционным правилам, тушу разделывали только ножом и строго по суставам [8, с. 118]. У теленгитов сватовство состояло из семи «приездов» сватов к родителям невесты. Четвертый «приезд» назывался јодо кийдирери – «внесение (в аил) јодо» Он мог совершиться только в том случае, когда от родителей невесты получено согласие выдать дочь замуж. Жених привозил тушу овцы и вешал ее на коновязь или в аиле (обязательно головой вверх). Жених должен был эту тушу правильно разделать по связкам, сварить мясо, опалить голову и ноги [10, с. 50-51]. Хотя у кыргызов не сохранилась последовательность приездов сватов к родителям невесты, во многих районах до сих пор живет обычай проверки жениха по мастерству забоя и разделывания туши. Искусство забоя и разделки туш высоко ценилось у кочевников-скотоводов с древних времен.

Традиционная система питания чрезвычайно насыщена культоворитуальными моментами, поскольку пища органически связана с обрядовым комплексом культуры. У кыргызов почетным считается и бараний курдюк — куйрук. После угощения супом из мяса баранины гостям обязательно подают куйрук-боор — вареное курдючное сало с печенкой. У алтайцев встречается иной способ подачи курдюка — печенку буур нарезали ломтиками, нанизывали на палочку (тиш) вперемешку с кусочками курдючного сала и поджаривали над огнем [5, с. 247]. В кыргызском благословении к ребенку есть такие

пожелания: «Алты куйрук ашагын, алтымыш аша жашагын, жети куйрук ашагын, жетимиш аша жашагын» (буквально: «съедай шесть кусков курдюка и живи дольше шестидесяти лет, съедай семь кусков курдюка и живи дольше семидесяти лет»). Это пожелание невольно напоминает нам существовавший у древних монголов обычай почитания старцев. Для тех из них, кто увидел свое пятое поколение, готовился большой пир, своего рода почетная смерть. Когда старец не мог уже ни есть, ни пить, ему подносили пять кусков курдючного сала. Первый из них клали перед онгоном – хранителем домашнего очага. Четыре других на бараньей лопатке подавали старцу и один за другим закладывали ему в рот с помощью берцовой кости. В результате человек умирал, «полностью изведав положенное ему счастье». При похоронах обе кости клали вместе с ним в могилу. «Закармливание» стариков в прошлом было известно у ряда народов, в том числе и у предков хакасов [9, с. 67]. Роль курдюка в этом обряде указывает на его значимость в рационе питания кочевников.

То же самое можно сказать и о роли пищи в родильной обрядности. С самого начала беременности женщина должна была соблюдать систему запретов и ограничений, связанных с тем или иным видом пищи. Например, считалось, что если беременная женщина (или ее супруг) в одиночку съест мясо верблюда, то ей придется носить плод двенадцать месяцев как верблюд. Однако, если эту трапезу она разделила с мужем, то опасаться нечего. Поэтому мужчина, которому довелось употреблять мясо верблюда, обязательно приносил домой кусок для жены. У казахов же, если женщина съела верблюжатину, то в случае запаздывания родов ей нужно было еще раз съесть верблюжатину – или вареную, или жареную [11, с. 71]. Аналогичный пример с небольшой разницей встречается и у народов Дагестана: «В обрядовой пище, связанной с родильным циклом, фиксируется и некоторые пищевые запреты, например, у аварцев. Особенно они соблюдаются в дородовой период, когда беременная женщина не должна есть буйволиное мясо, пить буйволиное молоко, сыворотку. Считается, что если женщина поест мяса из буйволиного молока, то роды начнутся позже – через 11 или 12 месяцев» [7, с. 136]. Также кыргызы опасались есть "в одиночку" мясо зайца, поскольку это могло, по поверьям, вызвать рождение ребенка с заячьими губами. «Думается, что это объяснение представляет собой рационализацию запрета, который раньше имел другой смысл.

Обратимся к значению образа зайца в родильной обрядности других тюркоязычных народов, в частности алтайцев. У них находка мертвого зайца с целым черепом или даже одного только черепа зайца называлось ардіна (счастье) и считалось верным средством, обеспечивающим рождение детей. Найденный череп мужчина носит при себе на поясе, а обеспеченный достаточным количеством детей хранит его в сундуке; сила ардіна распространяется и на скот счастливого обладателя находки; скот его получает плодовитость» [11, с. 72]. На основании этих же поверий у южных кыргызов существует запрет беременным женщинам на употребление в пищу конины. Утверждают, что есть мясо горного тура строго не запрещалось, однако, это могло повредить удачливости охотника, подстрелившего дикого козла и угостившего его мясом беременную женщину.

Пищевые запреты относились не только женщинам, существовали некоторые запреты и для детей. Традиции питания алтайцев и кыргызов включали в себя определенные запреты, касавшиеся тех или иных видов пищи. Например, детям запрещалось съедать кончик языка, считалось, что они после этого вырастут скандальными и склочными людьми. Некоторые запреты касались отношений между родственниками. Так, считалось, что в присутствии дяди (таай) племянники не должны были употреблять в пищу желудок и лопатки. Почки обязательно должны были поделить между собой дети родных сестер (бöлöлöр) [5, с. 253]. У кыргызов же запрет кончика языка касался только девочек. Когда забивали барана и разделывали, в обязательном порядке у лопатки (далы) срезали хрящ. В литературном языке хрящ лопаточной кости называется кечир, но в южном диалекте кыргызского языка распространен вариант тагай. Так, по существующему поверью, мальчик, съевший тагай, лишится тага – дяди, старшего брата по материнской линии (тагасын жеп алат). У кыргызов родство по материнской линии высоко ценилось, принято считать, что хорошие и плохие задатки человека передаются по этой линии. Это поверье живет и в традициях саянских тюрков – у хакасов и тувинцев. Самому уважаемому гостю мужского пола преподносили грызть лопатку (чарын). Если за столом находился племянник (чеен), то дядя по матери «тайы» сначала три раза ударял ножом по гребню лопаточной кости, как бы давая этим действием разрешение, и только потом передавал ее первому. Без такой процедуры племянник не имел права обгладывать ее на глазах дяди. Тувинцы считали, что в присутствии дяди по матери (тайы) племяннику нельзя есть мясо лопатки. Это считалось за крайнее неуважение [4, с. 120]. Кыргызским мальчикам также нельзя было есть селезенку, головной и костный мозг, почки, прямую кишку. Существует поверье, что у мальчика, который много ел пригоревшие остатки еды, впоследствии на свадьбе будет лить дождь. Упавшую на землю пищу не трогали, считая, что ее должен есть сирота. Обижаться из-за пищи считалось плохой приметой. Есть разрешалось только сидя. Из опасения лишиться везения, достатка, доедали всю порцию или надкушенную лепешку, даже после насыщения.

Таким образом, в кулинарных традициях алтайцев и кыргызов в значительно большей степени, чем в других сферах материальной культуры, сохраняется этнографическая специфика, они являются результатом преемственности многих поколений и дают представление о взаимном влиянии многочисленных этнических групп и народов, в разное время населявших большую территорию с названием «Алтай». В своей небольшой статье мы ограничились лишь отдельными, отрывочными примерами. Сравнительное комплексное изучениекультуры и этнографии алтайцев и кыргызов является задачей будущего исследования.

Источники, литература

- 1. Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе: Кыргызстан, 1990.-480 с.
- 2. Айтбаев М. Т. Пища киргизов XIX и начала XX веков // Известия Академии наук Киргизской ССР. Серия общественных наук. Том V. Выпуск $I. \Phi$ рунзе, 1963. C. 13-23.
- 3. Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан: УПП «Хакасия», 1999. 240 с.
- 4. Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, 2005. 196 с.
- 5. Кичекова Б. Ю. Традиции питания / Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие. Горно-Алтайск, 2014.-464 с.
- 6. Кочкунов А. Этнические традиции кыргызского народа (социокультурные аспекты и некоторые вопросы генезиса). Бишкек: $2013.-320~{\rm c}.$

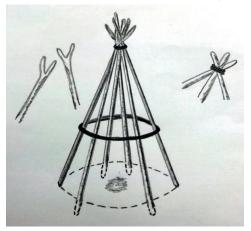
Khakass Research Institute of Language, Literature and History»

TO THE QUESTION OF THE PRE-TURKIC HISTORY OF KHAKASS DWELLING ALACHYKH

Abstract. The article is devoted to the study of the pre-Turkic history of conical grave structures, which could probably be the prototype of Khakass dwelling *alachykh*. In this connection, the archaeological information obtained during excavations of grave structures, the reconstruction of which reproduces the conical structures of the crypts similar both in their shape and design, is under consideration. The drawn analogies allow us to raise the question of pre-Turkic time of existence of these structures in Sayan-Altai.

Key words: genesis of a dwelling, alachykh, pre-Turkic history, Sayan-Altai.

У хакасов конической формы наземное жилище этнографического времени имело название *«алачых»* (рис. 1) и в полной мере отражало приспособление человека к естественным географическим условиям. Жилище было известно качинцам, сагайцам, бельтырам, кызыльцам.



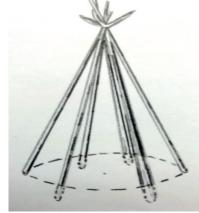


Рис. 1. Остов алачых. Рисунки автора.

7. Сергеева Г. А. Традиционная пища народов Северного Кавказа и Дагестана в XX веке / Традиционная пища как выражение этнического самосознания. — М.: Наука, 2001. - 293 с. илл.

- 8. Тадина Н. А. Алтайская свадебная обрядность (XIX XX вв.). Горно-Алтайск, Горно-Алтайское республиканское книжное издательство «Юч-Сюмер», 1995.-207 с.
- 9. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. 243 с.
- 10. Шатинова Н. И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1981. 184 с.
- 11. Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы: Казакстан, 1998. 173 с.
- 12. Этнография питания народов стран зарубежной Азии. Опыт сравнительной типологии. М.: Наука, 1981. 256 с.

© А. К. Мурзакметов, 2021

УДК 39

Прищепа Е.В. ГБНИУ РХ «Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории»

К ВОПРОСУ О ДОТЮРКСКОЙ ИСТОРИИ ХАКАССКОГО ЖИЛИЩА АЛАЧЫХ

Аннотация. Статья посвящена изучению дотюркской истории конических могильных построек, которые вероятно могли быть прототипом хакасского жилища алачых. В этой связи рассматриваются археологические сведения, полученные при раскопках могильных конструкций, реконструкция которых воспроизводит конические постройки склепов схожие как по своей форме, так и конструктивно. Проведенные аналогии позволяют ставить вопрос дотюркского времени бытования конструкций в Саяно-Алтае.

Ключевые слова: генезис жилища, алачых, дотюркская история, Саяно-Алтай.

Жилише имело следующие характеристики: простота конструкции, низкая стоимость, быстровозводимость и доступность материалов для его изготовления. Жилище бытовало у хакасов на всей территории их расселения на протяжении XVIII-XX вв. и было отмечено у скотоводов, земледельцев, охотников, промысловиков, кроме того, оно использовалось во время проведения сезонных работ. Жилище отличалось универсальностью его конструкции, что стало результатом процессов эволюции и развития. Жилище алачых относится к каркасным коническим наземным круглым в основании сооружениям без стен. Жилище бытовало на протяжении XVIII-XX вв. в Хакасии и в полной мере отражало приспособление человека к естественногеографическим условиям Хакасии. Временем исчезновения жилища является вторая половина XX в., когда *алачых* уже теряет свое прежнее значение в традиционной системе жизнеобеспечения этноса [10].

Впервые конструкцию конической постройки из трех жердей и войлока описал Геродот. Это сооружение, описанное им, принято считать простейшим коническим шалашом с остовом из жердей [1, с. 44, рис. 6, 1, 2]. И.Л. Кызласов появление конических построек у населения Саяно-Алтая связывает с дотюркским периодом их культуры III—I вв. до н. э., причем их конструктивной особенностью являлась многостолпность, когда наклонные столбы ставились с интервалом от 0,6 до 1 м, что отличает их от аналогичных жилых построек этнографического периода [3, с. 30–33].

Изучение данного типа жилища хакасов имеет свои дальнейшие перспективы. Так, проведенное исследование наметило, что одним из направлений в будущем, может стать изучение дотюркской истории конических могильных построек, которые вероятно могли быть прототипом алачых. В этой связи представляются важными сведения, полученные при раскопках могильных конструкций, реконструкция которых воспроизводит конические постройки склепов схожие как по своей форме, так и конструктивно с жилищем алачых. Погребальные склепы, имевшие над потолком конические или куполообразные сооружения из жердей, покрываемые слоями бересты, ветками хвойных деревьев, были обнаружены на Ягуне в курганах 4 и 23 [8, с. 30–33; 127–131], в курганах 5 и 10 Шестаковского могильника [7, с. 86–97; 131–140; 164–165]. Коническое перекрытие было отмечено В.Г. Карцовым в кургане близ улуса Сагай [2], в курганах 12, 14 и 19

Тисульского могильника [6, с. 81–85; 96–102, 152], в курганах 2 и 12 Серебряковского могильника [5].

Особое внимание А.И. Мартынов уделяет кургану 4 могильной группы Ягуня. Уникальность этого кургана 4 в его хорошей сохранности перекрытия склепа в северо-западной половине могильной ямы. Именно здесь сохранилась березовая кора и деревянные слеги над перекрытием бревен склепа. А.И. Мартынов сделал предположение, что это крыша сооружения, возвышающегося над срубом, которая была покрыта березовой корой [8, с. 31]. Позднее в другой работе им были отмечены важные дополнения к указанной конструкции кургана 4. Так, эти описанные жерди сходились от стенок могилы к центру, а основания жердей были укреплены камнями. В центре ямы был столб, поддерживающий верхнюю часть сооружения. Это позволило судить о том, что верх крыши представлял собой коническую или шестиугольную кровлю, как у шалаша алачых или непереносного жилища тербе убе*. А.И. Мартынов делает сравнение, что разница между конструкцией жилища и описанной им конструкции кургана 4 в том, «что нижней частью юрты здесь (в кургане. – E. Π .) служил сруб, вставленный в могильную яму» [4, с. 23].

Позднее ассоциация этой реконструируемой модели кургана 4 Ягуня А.И. Мартыновым возможно и позволили археологу И.Л. Кызласову, предположительно определить одно из жилищ Боярских писаниц как *алачых* [3, с. 32. рис. 13]. Однако зная полный реальный вид изображения жилища на Боярах нам известно, что это только часть конструкции – крыши жилища (рис. 2), а само жилище выглядит несколько иначе – имеет ещё и остов, высеченный углублением на каменной плоскости. Особенность крыши жилища, изображенном на Боярах (интерпретируемая И.Л. Кызласовым как вероятно *алачых*), на наш взгляд, более конструктивно близка устройству кровли жилища *убе* по Ю.А. Шибаевой. Вполне вероятно, как считаем мы, что древний автор мог, таким образом, изобразить некую вытянутость крыши жилища, что в конструктивном выражении сейчас соответствовало бы характеристике стропильности крыши и вероятной прямоугольности формы самого жилища.

Несомненно, что введение нового археологического материала

^{*} Термин Ю.А. Шибаевой для одного из типов каркасно-столбовых жилищ [12, с. 44].



Рис. 2. Хакасия. Большая Боярская писаница. Один из типов жилищ. Фото автора, без масштаба, 2016 г.

по сходным устройству алачых конструкциям, позволит приблизить решение проблемы генезиса и эволюции особенностей конструкций построек населения Саяно-Алтая как в археологическое, так и в этнографическое время.

В целом мы затронули сложную проблему генезиса жилищ. Имеются ряд исследований, которые позволяют проследить вопросы генезиса и с большей долей достоверности говорить о происхождении, например, жилищ срубного типа, таких, как тура. Данные жилища имеют свои аналоги в археологических культурах, например, тагарской (XVIII-II вв. до н.э.). Стационарные жилища являются объектами материальной культуры коренного этноса со своей самобытной дорусской историей. Данная мысль нами в более полной форме обоснована в ряде наших работ [9; 11]. Проблемой является ограниченность этнографического материала как в целом в своей совокупности, так и, к сожалению, его исчерпаемости для изучения вопросов генезиса традиционного жилища. И здесь наше внимание обращено к открытиям поселенческой археологии на территории Хакасско-Минусинской котловины. Развитие данной области знаний поможет этнографической науке обрести новый материал, и мы говорим об этом убедительно, зная, что это практически неисследованная сфера, с новыми возможностями для этнографов в рассматриваемой области знаний. Её развитие позволит решить существующий ряд проблем

генезиса жилищ хакасов, в том числе и интересующего нас жилища несрубного типа — алачыx.

Источники, литература

- 1. Вайнштейн С.И. Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии // Советская этнография. № 4. 1976. С. 42–62.
- 2. Карцов В.Г. Некоторые особенности могильных сооружений и обряда погребения в тагарских курганах близ улуса Сагай // Ученые записки ХакНИИЯЛИ. Абакан: Хак. кн. изд-во, 1960. С. 169–181.
- 3. Кызласов И.Л. Пратюркские жилища. Обследование саяноалтайских древностей. М.; Самара: ООО «Офорт», 2005. 96 с.
- 4. Мартынов А.И. Лесостепная тагарская культура. Новосибирск: Наука, 1979.-208 с.
- 5. Мартынов А.И., Бобров В.В. Серебряковский могильник // Известия Лаборатории археологических исследований. Кемерово, 1971. Вып. 3. 132 с.
- 6. Мартынов А.И. Тисульские курганы тагарской культуры // Известия Лаборатории археологических исследований. Кемерово, 1972. Вып. 4.-150 с.
- 7. Мартынов А.И., Мартынова Г.С., Кулемзин А.М. Шестаковские курганы. Кемерово: КГПИ. 1971. 250 с.
 - 8. Мартынов А.И. Ягуня. Кемерово: КГПИ. 1973. 320 с.
- 9. Прищепа Е.В. Жилища населения Хакасско-Минусинского края в традиционной системе жизнеобеспечения XVIII-XX вв. (на примере хакасов и русских старожилов) / науч. ред. В.Н. Тугужекова. Абакан: Бригантина, 2018. 180 с.
- 10. Прищепа Е.В. История жилища «алачых» у хакасов // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2021. Т. 20, № 3: Археология и этнография. С. 122–130.
- 11. Прищепа Е.В. К вопросу о генезисе жилища «тура» у хакасов // Вестн. Том. гос. ун-та. 2018а. № 433. С. 90–98.
- 12. Шибаева Ю.А. Из истории хакасского жилища // Краткие сообщения АН СССР. Вып. X.-M.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950. С. 46–53.

© Е.В. Прищепа, 2021

Торбоков А.В. БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»

БУДДИЙСКАЯ ОБЩИНА В РЕСПУБЛИКЕ АЛТАЙ В НАЧАЛЕ XXI В.

Аннотация. Работа посвящена состоянию буддизма в Республике Алтай в начале XXI в. на примере зарегистрированных религиозных организаций тибетского и японского толка в Управлении Министерства юстиции России по Республике Алтай. В статье представлена деятельность традиционных и нетрадиционных буддийских течений для региона, в том числе описан их этнический состав.

Ключевые слова: Республика Алтай, тибетский буддизм, буддийская община, алтайский народ, Ак-Буркан.

Torbokov A.V.

Budgetary Scientific Institution of the Altay Republic

«S.S. Surazakov Scientific-Research Institute of Altaistics»

BUDDHIST COMMUNITY IN THE REPUBLIC OF ALTAI AT THE BEGINNING OF THE XXI CENTURY

Abstract. The work is devoted to the state of Buddhism in the Altai Republic at the beginning of the XXI century. on the example of registered religious organizations of the Tibetan and Japanese persuasion in the Directorate of the Ministry of Justice of Russia in the Altai Republic. The article presents the activities of traditional and non-traditional Buddhist movements for the region, including a description of their ethnic composition.

Key words: Republic of Altai, tibetan buddhism, buddhist community, altai people, Ak-Burkan.

Буддизм — самая древняя из мировых религий. Его возникновение датируют VI в. до н. э. Распространение этой мировой религии среди предков алтайцев шло нескольким волнами. Первая охватывает период со второй половины до конца VI в., вторая — VIII—IX вв., третья — с начала XVII до середины XVIII вв. Последняя волна распространения

буддизма на Алтае приходится на время, когда значительная часть Южной Сибири входила в состав Джунгарского (Ойротского) ханства, в котором официальной религией являлся тибетский буддизм школы Гелуг [4, с. 29].

Первые исследования по вопросам буддийского влияния в нашем регионе предпринимались с XIX в. путешественниками, этнографами, историками. Их условно, можно разделить на три периода:

- 1) Досоветский (XIX начало XX вв.): культовую сторону буддизма на Алтае касались в своих работах И. Завалишин, В. Вербицкий, В.В. Радлов, Г.Н. Потанин.
 - 2) Советский (1920–1991 гг.): тема практически не исследовалась.
- 3) Современный (с 1991 г. по настоящее время): в 1990-е гг. вышли работы А.М. Сагалаева, Л.И. Шерстовой, Г.П. Самаева; с 2000-х гг. публикуются труды В.П. Дьяконовой, Н.В. Екеева, В.А. Клешева, Т.М. Садаловой и др. [8, с. 86].

В первой половине XX в. проповедниками буддизма из числа алтайцев являлись ламы-лекари (эмчи). Эмчи — врачующий лама, лечение которого основывается на диагностике пульса, состоянии кожи и глаз. Методы лечения его включают разные виды массажа, втирания различных мазей, порошков и принятие горячих ванн. Лекарства его изготавливаются главным образом из трав, минералов и металлов [2, с. 38].

В начале XX в. образование эмчи в буддийских заведениях Монголии получили: Элеске Самбу (Самунов) из рода кергил [1, с. 312], Јалбак Тогочой-уулы [1, с. 326] и Тырый Яшитов происходившие из рода кыпчак.

В 2001 г. в Республике Алтай появилось 10 дипломированных лам, получивших образование в буддийских университетах Республики Бурятии и Агинского Бурятского автономного округа. Религиозное буддийское образование получили: Кожутов Эркетен, Кыпчаков Арам, Шалданов Байкал, Очурдяпов Буучай, Урчимаев Сарымай, Шагаев Мерген, Чертыков Валерий, Бахрамаев Сергей, Матыев Ренат, Саламов Эдуард.

Благодаря выпускникам Буддийского университета «Даши Чойнхорлин» им. Дамба Даржа Заяева и Агинского бурятского буддийского института было принято решение о создании Централизованного духовного управления буддистов Республики

Алтай (далее ЦДУБ РА), в которое вошло объединение буддистов «Ак-Буркан» г. Горно-Алтайска под руководством *ширеелў-намы* (настоятеля буддийского храма) Сарымай Урчимаева, руководителей общин Онгудайского и Усть-Канского районов во главе с мирянином Борис Киндиковым и ламой Михаилом Аларушкиным. В связи с созданием единого органа буддистов Республики Алтай по согласованию с правлением Буддийской традиционной Сангхи России для алтайских буддистов был введён пост Хамбо-ламы региона [4, с. 133].

Летом 2001 г. на учредительной конференции ЦДУБ РА, состоявшейся в г. Горно-Алтайске, Хамбо-ламой Республики Алтай был избран 29-летний лама Эркетен Кожутов, который имеет духовное тибетское имя — Еше Галсан [3, с. 1].

С 12 по 14 августа 2004 г. в Агинском дацане Агинского Бурятского автономного округа прошла Азиатская буддийская конференция за мир. По приглашению Главы буддистов России Дамбы Аюшеева в ней впервые приняла участие делегация из Республики Алтай [6, с. 2].

На Алтае буддийских священнослужителей в основном приглашают для совершения таких обрядов, как: айыл-јурт арутар («очищение жилища»), сўнеалдыртар («призы жизненной энергии»), мал ыйыктар («увеличение приплода и сбережение поголовья домашнего скота») и т.д. Особой популярностью у населения региона пользуются ламы, практикующие восточную медицину (эмчи) и астрологию (јуркайчи).

С 2006 г. по приглашению буддийской организации «Ак-Буркан» на Алтай стали приезжать тибетские монахи во главе с *Ринпоче* (с тиб. «драгоценный», уважительный титул для наименования высших лам и перерожденцев в северном буддизме) Кентул Тензин из самого крупного университета школы Гелуг — Дрепунг Гоманг. Монахи из Индии проводили лекции и возводили *мандалы* (сакральный символ в буддизме, символизирующий сферу обитания божеств, чистые земли будд и используемый при медитации предмет). Помимо монахов из Дрепунг Гоманга Республику Алтай стали посещать монахи и ламы тибетской, бурятской, тувинской, сойотской национальностей с проповеднической деятельностью местного населения и для налаживания контактов с общиной «Ак-Буркан».

В 2012 г. усилиями буддистов г. Горно-Алтайска была сформирована сборная Республики Алтай, которая участвовала в

первом международном турнире по мини-футболу среди буддийских народов «Белый лотос», который проходил в Республике Калмыкии.

Летом 2013 г. на базе общины Усть-Канского района зарегистрирована буддийская организация «Очыр» в с. Яконур под руководством Веры Егоровны и ламы Сергея Бахрамаева.

В 2014 г. представительница общины «Ак-Буркан», кандидат педагогических наук Е.Н. Тобоева издала работу «Учение из глубины веков». В книге показан исторический путь распространения буддизма на Алтае с древнейших времён до настоящего времени. Описаны современные молебны алтайских лам и даны рекомендации по буддийской практике для мирян [7, с. 2].

В 2017 г. приверженцы буддизма выступили инициаторами проведения республиканского фестиваля *јанар кожон* памяти первого настоятеля буддийского храма (курее) «Ак-Буркан» - Сарымай Урчимаева. На фестивале приняло участие 162 участника и было подписано соглашение между Республикой Алтай и Республикой Якутия о совместном сохранении и развитии ритуально-обрядовых песен алтайцев и эпического искусства якутов «Олонхо».

В 2019 г. уже на базе общины Онгудайского района создана буддийская организация «Ак Сÿмер» руководителем которой является Солтой Тугудин.

В 2019 г. зарегистрированы буддийские организации «Амыр Санаа» в с. Майма Майминского района и «Алтын Судур» в с. Чемал Чемальского района во главе с ламами Арамом Кыпчаковым и Валентином Бордомоловым.

В настоящее время в Республике Алтай тибетская школа Гелуг представлена 5 зарегистрированными организациями. В буддийских учебных заведениях г. Санкт-Петербурга, Бурятии, Забайкалья, Индии, Шри-Ланки прошли обучение около 60 жителей республики. Идёт строительство буддийских храмов в населённых пунктах Усть-Кан, Чемал, Майма. В регионе построено 5 религиозных ступ: в 1996 г. в урочище Ак-Кобы Каракольской долины Онгудайского района, в 1997 г. в урочище Айалу Уймонской долины Усть-Коксинского района, в 2014 г. на территории курее «Ак-Буркан» в г. Горно-Алтайске, в 2015 г. в с. Яконур Усть-Канского района, в 2018 г. в с. Кокоря Кош-Агачского района. Идёт строительство буддийских храмов в сёлах Усть-Кан, Майма, Чемал.

Популярность тибетской школы Гелуг среди алтайцев объясняется тем, что до вхождения в состав Российской империи современная территория Российского Алтая с 1636 по 1756 гг. входила в состав Ойротского (Джунгарского) ханства, где государственной религией являлся тибетский буддизм школы Гелуг, что оказало влияние на мировоззрение коренного населения региона. Традиции буддизма сохранились: в языке народа (давались имена, имевшие определённое значение в этой религии), топонимике, эпосах, сказках, мифах, бытовых ритуалах, предметах культа. К этой традиции относится и празднование Буддийского Нового года — *Чагаа-Байрам*. Нельзя не отметить и географическое положение Республики Алтай, граничащее с Тувой и Монголией, где господствующей религией является тибетский буддизм школы Гелуг.

В Республике Алтай тибетский буддизм представлен школами Гелуг и Кагью. Если школу Гелуг возглавляет в мире Далай-лама XIV, то школу Кагью – Кармапа XVII Тринле Тхае Дордже.

В 2002 г. в с. Аскат Чемальского района было завершено строительство ретритного центра (место для медитационных религиозных практика) «Буддийский Центр Алмазного Пути Традиции Карма Кагью Республики Алтай», который входит в состав «Российской ассоциации буддистов школы Карма-Кагью». Главной целью центра является проведение небольших практических семинаров приглашёнными тибетскими ламами и ламами-европейцами линии Кагью. Большинство населения с. Аскат составляют приезжие русские из Новосибирской области, которые стали последователями буддизма за пределами Республики Алтай. Возглавляет буддистов тибетской школы Кагью в Республике Алтай житель г. Новосибирска – И.И. Сандомирский.

Помимо тибетского буддизма в Республике Алтай имеется община японского буддизма, представленная орденом Нипподзан Мёходзи (Община Лотосовой Сутры). В основе данного учения лежит идея проникновения в истинную природу ума. Сутью этого учения является «невыразимое», которое невозможно объяснить теоретически или изучить как священную доктрину. Согласно приверженцам «Общины Лотосовой Сутры», это путь избавления людей от страданий, благодаря выполнению индивидуальных практик особого рода (медитаций), совершенствующих сознание и приводящих его к просветлению, в котором достигаются свобода и безопасность.

Возглавляет «Общину Лотосовой Сутры» в с. Онгудай Онгудайского района Н.Н. Антонова, которая до этого руководила группой, занимавшейся здоровым образом жизни, в частности обливанием холодной водой и очищением организма через голодовку. В 2004 г. она приняла посвящение и стала бхикшуни (монахиней ордена «Нипподзан Мёходзи»), тем самым получив возможность, обращать мирян в монахи странствующего ордена.

Стоит отметить, что «Община Лотосовой Сутры» полностью состоит из алтайцев. Они совершают паломничество в Индию, Непал, Бутан, Киргизию. В настоящее время члены «Общины Лотосовой Сутры» участвуют в строительстве на территории Украины 30 метровой религиозной ступы в традициях дзен-буддизма [5, с. 118-120].

В 2012 г. состоялась научно-практическая конференция «Бурханизм на Алтае: история и современность» в столице республики. Инициаторами её проведения выступила религиозная организация буддистов «Ак-Буркан». В конференции приняли участие все зарегистрированные буддийские организации тибетского и японского толка на территории Республики Алтай. Главной целью проведения научного мероприятия стало возникновение вопросов, порождённых межконфессиональными проблемами, ответы на которые могли дать учёные и практики буддизма. Например, насколько глубоко укоренён буддизм на территории республики и выявление места и роли буддизма в истории Алтая? Существуют ли социальные и духовные предпосылки восприятия философии и практики буддизма и его успешной адаптации на современном этапе развития национального региона? Обнаружения форм его проявления в виде бурханизма.

В настоящее время наблюдается рост интереса к буддийской философии среди алтайской и русской части населения республики. Буддийские общины Республики Алтай налаживают контакты со своими сторонниками не только в России, но и в Монголии и Индии.

Источники, литература

- 1. Алтай соојындар ла кеп-куучындар: Алтай албатынын оос јайааны. Горно-Алтайск: «Ак Чечек», 1994. 416 с.
- 2. Буддизм: Божества. Символика. Традиции. (Краткий словарь). Иволга: Издательство Буддийского университета «Даши Чойнхорлин» им. Дамба Даржа Заяева, 2010. 40 с.

- 3. Духовное управление верующих буддистов создано в Республике Алтай // Постскриптум. 2001. 13 сентября. С. 1.
- 4. История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985-1999 гг. / под ред. Н.Г. Очировой. Элиста: Министерство образования, культуры и науки Республики Калмыкия, 2011. 390 с.
- 5. Религиозные деноминации в Республике Алтай / Редколл.: Н.В. Екеев, Н.О. Тадышева (отв. ред.), Г.Б. Эшматова; БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова». Горно-Алтайск: ООО «Горно-Алтайская типография», 2015. 480 с.
- 6. Танытпасов С. Алтайдан делегация база болды // Алтайдын Чолмоны. 2003. 6 мая. С. 2.
- 7. Тобоева Е.Н. Учение из глубины веков. Горно-Алтайск: ИП Высоцкая Г.Г., 2014.-226 с.
- 8. Трансформации в обществе и ценности традиционной культуры в Республике Алтай (конец XX начало XXI веков). Выпуск 3. Культурно-религиозное пространство Горного Алтая в конце XX начале XXI веков: трансформации и инновации. / Редколлегия: Н.В. Екеев (отв. ред.), Э.В. Енчинов, Н.О. Тадышева. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2018. 288 с.

© А.В. Торбоков, 2021

УДК39 (571.53/55)

Ушницкий В.В.

ИГИиПМНС СО РАН (Якутск)

АЗИАТСКАЯ СКАНДИНАВИЯ: К ПРОБЛЕМЕ ПРАРОДИНЫ МОНГОЛОВ

Аннотация. В статье обсуждается роль территории современной Якутии в качестве прародины средневековых монгольских народов. Северо-Восточная Сибирь сравнивается с ролью Скандинавского полуострова в истории средневековой Европы. В качестве места формирования воинственных и сильнейших народов, выходивших из него, чтобы сокрушить развитые цивилизации. Северные, таежные народы вели охотничий образ жизни, схожий с ролью хищников в

животном мире. В соответствии с легендами о прародителях Омогое и Эллэе, общие предки средневековых монголов и саха могли произойти от небольшой группы воинов, бежавших в труднодоступные места. Их можно отождествить с представителями народа жужаней (татар) и тоба (туматов).

Происхождение западных, пеших тунгусов связывается с хунносяньбийскими племенами тоба (тума), в IV в. частично углубившихся в таежные дебри Восточной Сибири. Наличие родов угулят, хатыгын, монголь, кият на Северо-Востоке Сибири, одноименных с названиями монгольских племен угулят (олет), хатагин, монгол и кият, позволяет выдвинуть гипотезу о наличии монгольского (шивейского) субстрата в этногенезе тунгусов и саха. Они связываются с народом дашивей, начавшим мигрировать в территорию Амура в VIII в. н.э. Из территории Якутии мигрировали родовые группы предков монголов, ойратов, найманов, кереитов, бурятов, выходившие один за другим в район Амура и Байкала.

Ключевые слова: монгольские народы, Якутия, Скандинавия, ранняя этническая история, хищники, средневековые монголы.

Ushnitsky V.V.

IGiPMNS SB RAS (Yakutsk)

ASIAN SCANDINAVIA: TO THE PROBLEM OF THE MONGOLIAN ROOM

Abstract. The article discusses the role of the territory of modern Yakutia as the ancestral home of the medieval Mongol peoples. North-Eastern Siberia is compared with the role of the Scandinavian Peninsula in the history of medieval Europe. As a place where the militant and strongest peoples emerged from it to crush advanced civilizations. Northern, taiga peoples led a hunting lifestyle similar to the role of predators in the animal kingdom. According to the legends about the ancestors of Omogoy and Ellei, the common ancestors of the medieval Mongols and Sakha could have descended from a small group of warriors who fled to hard-to-reach places. They can be identified with representatives of the Zhuzhan people (Tatars) and Toba (Tumats).

The origin of the western, foot Tungus is associated with the Xiongnu-Xianbei tribes Toba (Tuma), in the IV century partially deepened into the taiga wilds of Eastern Siberia. The presence of the clans Ugulat, Khatygyn, Mongol, Kiyat in the North-East of Siberia, of the same name with the names of the Mongolian tribes Ugulat (Olet), Khatagin, Mongol and Kiyat, allows us to put forward a hypothesis about the presence of a Mongolian (Shiwei) substrate in the ethnogenesis of the Tungus and Sakha. They contact the da-shivei people, who began to migrate to the territory of the Amur in the 8th century. AD The tribal groups of the ancestors of the Mongols, Oirats, Naimans, Kereits, Buryats migrated from the territory of Yakutia, leaving one after another to the Amur and Baikal regions.

Key words: Mongolian peoples, Yakutia, Scandinavia, early ethnic history, predators, medieval Mongols.

Роль полуострова Скандинавии на краю Европы значительна. Еще в римских сочинениях повествуется о загадочном острове Фуле, где проживают множество воинственных народов. Отсюда из-за нехватки земли выходили один за другим воинственные германские племена и обрушивались на несчастную Европу. Это были люди огромного роста и свирепого вида. Отсюда в германской литературе утвердился миф о нордической расе. Действительно, роль Севера — Норда в истории Западной, да и Восточной Европы была огромной.

Скандинавия была прародиной германских племен. Самые сильные и воинственные германские племена там обитали. В Причерноморье и в территорию Украины вышли племена готов, герулов и гепидов. Могущественные племена данов, свевов, ругов (русов), частично обитавшие в Скандинавии утвердили свое господство над целыми странами Европы. Впоследствии «лишние люди» в своей родине, отряды викингов обрушивались на близлежащие и дальние страны уже как морской народ на драккарах.

Значительную часть территории Евразии занимают степи и пустыни. По ним кочевали скотоводческие племена, в основном тюрко-монгольского происхождения. Роль скотоводов в истории освоения огромных пространств и их цивилизационная роль в создании феодальных государств слабо изучена. Номады принесли с собой феодальный строй, они брали ренту от земледельческих общин и становились властвующим слоем, закабаляя и защищая

земледельческое население от посягательства других воинственных племен. Могущество феодалов была основано на наличии конных дружин, что в дворянской Москве, что в рыцарских королевствах Европы. Кочевники же являлись прирожденной, отличной конницей.

Роль северных территорий в истории человечества огромна. Особенно значимой их роль была в средние века. Скандинавы доминировали в раннем средневековье в Европейском континенте. Их дружины брали крупные города, их вожди становились королями и князьями в Европейских странах, нанимались на военную службу в Византии и в Киевской Руси. В начале нашей эры тоже из Скандинавии вышли германские племена, ставшие феодалами в созданных ими варварских королевствах. Поэтому в германской исторической науке и литературе возник геообраз Нордического человека, человека хищника, героического образа воинственных северных народов.

Добывание пищи в снежной тайге формировала человека хищника, человека добытчика. Если человек тепло одет, не мерзнет, то он готов воспринимать холод или мороз позитивно. Борьба с холодом или противостояние ему определяет также активность и креативность человеческих сообществ, живущих в экстремальных условиях циркумполярных районов Земли. Таким образом, «холод» оказывается также важной экзистенциальной категорией; концептом, метафорой и образом-архетипом, благодаря которым во многом формируются жизненные миры человеческих сообществ и отдельных людей [6].

Впечатляет устойчивость сожительства хищников и человека на протяжении тысячи лет в сибирской тайге. Очевидно, люди убивали и ели хищников, а хищники отвечали им взаимностью. Между ними шла борьба за добычу, человек иногда был вынужден питаться волчьей падалью [5, с. 52]. История Севера состояла из борьбы человека с хищниками — огромным бурым медведем и стаей волков. Человек почитал хищников, они были тотемными хранителями рода.

Арктические люди не отличались от древнего человека «зачинателя войн», в ходе которых развивались мысль и кооперация, и современное население Арктики являются потомками воинов-победителей [5, с. 50]. Из истории колониальных войн Российской империи против арктических народов мы видим, что наиболее ожесточенное сопротивление колонизаторам оказали дикие, неокультуренные народы, живущие в полном единении с дикой природой.

В Азиатском континенте огромную роль в средневековой истории играли северные номады: народы Центральной Азии и Южной Сибири. В средние века это были народы тюркской и монгольской группы языков. Начиная с XII в. в роли завоевателей стали выступать тунгусо-маньчжурские народы, населявшие территорию Маньчжурии. Тунгусы-эвенки тоже были завербованы в Знаменные войска Цинской империи. Среди них были и представители эвенкийских родов, мигрантов из северных регионов.

Древние тюрки в V в. вышли из региона Горного Алтая и разгромив монголоязычных жужаней, распространились по всей Центральной Азии. По легендам монголоязычных народов, их предки вышли из легендарной прародины Эргуне-кун. Поиск этой легендарной прародины монголов нас приводит к Якутии, где от пребывания монголоязычных народов осталось множество топонимов и этнонимов. Поэтому север должен восприниматься не как место бегства неудачников, место миграции проигравших в битвах, происходивших в южных регионах; а как место Спасения, как место Свободы, где люди, бежавшие от постоянных истребительных войн на юге, могли спокойно размножаться.

Образ легендарной страны Эргуне-кун, зафиксирован в легендах многих тюркских и монгольских народов. Название легендарной прародины монголов Эргуне-кун, через которую предки монголов вышли расплавив горы, можно сравнивать с фольклорным Эргэнэ хара тыата, встречающемся в якутском олонгхо. Эргэнэ хара тыата — в фольклорных текстах и в олонгхо выступает как обозначение древней Якутии, его могучих лесов и широких долин.

Анализ различных источников (в основном фольклорных и языковых), позволяет сказать о нескольких этапах выхода предков монгольских народов из территории современной Якутии. Сначала видимо в VIII в. через Становой хребет вышли предки монголов. Древние монголы принадлежали к племени борджигин, они были потомками Буртэ-Чино. По легенде в древности два человека по имени Киян и Нукуз бежали в труднодоступную местность по названию Эргуне-кун [17]. Они считаются потомками жужаней, в V в. подвергнувшихся геноциду со стороны восставших от их гнета тюркских племен. Спрятавшись в глухой таежной чаще, за четыреста лет потомки двух семей увеличили свою численность до полноценного племени.

Согласно Аюдайн Очиру, две составляющие слова «борджигин» - «бор» и «джигин» происходят из протоалтайского языка, из которого развилась алтайская языковая семья. Монгольское слово бор (боги) переводится как «светло-серый, серый, буланый, синеватый серый». Под словом жигин в монгольских языках подразумевается титул родственников хаганов, а также возвеличивающий имя принца [17].

Слово «боро» видимо лег в образование этнонима борогон – названия одного из крупных, шести улусов XVIII-XIX вв. саха в Центральной Якутии. Борогонцы, жившие вокруг озера Мүрү, связываются с хоролорами. При этом окончание – гон, эвенкийского происхождения, имеется в многих родовых названиях: солођон, дьохсођон.

Видимо Лю Маоцюй располагал сведениями из китайских летописей, помещая клан Борджигин в Южной Якутии [23]. По Н.В. Кюнеру, племя да-шивей (больших шивей) вышла из территории Южной Якутии в район Амура в VIII в. [13]. Согласно Лю Мао-цаю, борджигины через Олекминский волок вышли на Амур [23].

Согласно «Сокровенному сказанию монголов», племя хорилар отделившись от туматов, по причине нехватки охотничьих угодий прикочевал на Бурхан-Халдун [11]. Следует предполагать, что в этом источнике сохранилось отделение племени хорилар — предков хоринцев, хорласов (куралас) от племенного союза хори-тумат и опять же перекочевки из прародины Эргуне-кун (Якутии) на Амур. В племени тумат на Средней Лене можно увидеть предков саха и вилюйских тунгусов.

Глухая вилюйская тайга, его озерный ландшафт с многочисленными болотами (маарами) был местом обитания «болотных людей», пока они не подверглись скотоводческой колонизации якутскими номадами. Питанием для этих ихтиофагов служила не только «сырая пища», но и способы замораживания гнилой рыбы и мяса — сыманыттар. Кстати восточные источники знают существование народа «кури» или «фури» в болотистой тайге, считающихся первыми носителями этнонима хори, или по мнению других авторов бурят [18]. Образ Бодоньчара, огромного охотника тайги, подобного волку и питающегося «волчьей падалью», это архетип жителя сибирской тайги, а не центральноазиатских просторов. Образ огромной, труднодоступной заболоченной тайги в Сибири, где происходят междоусобные войны между родами,

запечатлен в известиях арабо-персидских путешественников X в., китайские авторы говорят о народе «больших людей» - дахань, чуть позже появляются сведения о племени «да-шивей» в переводе буквально «большие сибиряки», вышедших на Амур в VIII в. Характеристика труднодоступной местности и «никому непонятного языка» присутствует в обеих повествованиях. Кури X в., входили в состав кыргызов.

По сведениям бурятского фольклора *Баргу-Батор* направился вместе с сыном *Хоридой-Мерген* вниз по Лене, в территорию будущей Якутии, сам он вернулся обратно в Иркутскую губернию. Оставшийся там его сын *Хоридой* женился на «дочери неба», имел только одну собаку и занимался охотой [22, с. 107-109]. Согласно И. Линденау, *Байагантайский* улус происходит от сыновей *Эллэя* по имени *Кёрдёй* и *Кёгёнюх*. Якутские эпонимы *Кёрдёй* или *Хордой Хойогос* еще со времен Г.Н. Румянцева отождествляются с именем предка хоринских бурят *Хоридоя* [18].

Бурятские ученые Б.З. Нанзатов и В.В. Тишин считают, что эхириты с монгольским языком вполне могли переселиться в Якутию [15, с. 26-33]. Вышеуказанные бурятские ученые отождествляют форму имени одного из прародителей Кёгёсюк с якутским этнонимом хахсык, а того, в свою очередь, - с зафиксированным у хоринских бурят хахиууд или хагшудд. Основной вывод авторов состоит в том, «что якутский этноним восходит в форме, демонстрирующей характеристики, присущие бурятскому языку на одной из ранних стадий его формирования» [16, с. 26-32]. Ближайшая аналогия якутским наслегам Хахсыт в Западно-Кангаласском и Верхневилюйском улусах, обнаруживается в бурятском этнониме хахшууд, среди хоринского племени шарайт [16, с. 27].

Дорбён-ойраты считаются потомками Дубан-Соххора. С Прибайкальем, а именно с Верхней Леной связывается и этногенез древних дорбен-ойратов [1]. Родоначальником дербетов в «Сокровенном сказании монголов» является Дува Сохор, потомок в двенадцатом колене «прародителей монголов» Борте Чино и Гоа Марал. В примечаниях иногда его имя переводится как Дуван-Саха [11]. В якутских текстах говорится, что братом Омогоя был человек по имени Добун-Соххор [19]. Имя духа Добун-Соххора также упоминается среди братьев божества охотничьего промысла БаайБарыылааха Байаная. По ойратским источникам, олеты были потомками старшего

сына Дува-Сохора, т.е. Доноя; баатуты произошли от второго сына, Докшина [12].

Г.В. Ксенофонтов ставил вопрос об участии ойратского компонента в этногенезе вилюйских и северных якутов [10]. К этому можно смело присоединиться, но с учетом того, что в те времена ойратов как этноса еще не было. Ойраты впервые фиксируются в Верхней Лене где-то в Х в. Но откуда туда появились? Ведь в раннее средневековье Прибайкалье было занято теле-огузскими племенами курыкан и байырку. Согласно «Сокровенному сказанию монголов» четыре сына Добун-Соххора откочевали от дяди Добун-Мэргена и образовали племя дорбен, это происходило еще на прародине монголов Эргуне-Кун [17; 11].

Ойраты в Верхнюю Лену, могли выйти из территории Средней Лены, в составе мигрирующих монгольских групп. В пользу этого свидетельствует и наличие Угулятского рода эвенков на Вилюе, позднее составивших Угулятские наслеги вилюйских саха. А также последняя статья Б.З. Нанзатова, сопоставившего этноним Олёт — Ёёлёт с именем прародителя якутского народа Эллэя [15]. У нас еще есть материалы по теме саха-ойратских этнонимических параллелей, но этот материал мы намерены обсудить в статье о происхождении древних ойратов.

В эвенкийский период этноним угуляты является названием одним из крупных тунгусских родов в VII веке в среднем Вилюе, сейчас это название якутских наслегов в Вилюйских улусах. Другими транскрипциями того же этнонима были «Фугляд», «Дуглят», «Увлят», «Фуфлят», «Вугляк». Югюлээт — якутское произношение этого имени удивительно напоминает обозначение ойратов — олёт от имени одного из 4-х ойратских племен угулят от слова «огулеху» - «кричать». Г.В. Ксенофонтов приводя эти факты, выдвигал гипотезу о проникновении монголоязычных туматов и ойратов через Вилюй в территорию Якутии [10].

Название эвенкийского рода Маймага сравнивается с именем племени найман. Маймагинцы имели белую кожу и считались якутским родом [20]. Есть несколько тунгусских родов с схожими названиями: маймага, момогир, маугир.

Весьма любопытно, что Н.В. Дашиева считает вариантом этнонима найман/майман этноним момондой, встречающийся в тунгусских мифах. Морфологически он состоит из корня момон (майман) и форманта дой. Этимология этнонима найман/майман восходит

к табуированному описанию медведя — предка, как косолапого, кривоногого, посредством монгольского прилагательного май-магар/майжагар 'имеющий шаткую, неуверенную походку', т.е. косолапый [3, с. 168].

Как считает исследователь, «лингвистический материал позволяет видеть под этнонимами нга-мондри/момондой тунгусского мифа монгольские этнические группы с этнонимом найман/май-ман, вошедшие в состав эвенков в Ангаро-Ленском междуречье» [3, с. 165]. Таким образом, Н.В. Дашиева связывает с найманами представителей родов момогир, мэмя (мемяльский), к ним можно добавить и майаатов (ванядырей).

В этой связи перспективным является установление этнической связи между восьми родами булагатов — «наймайн» и племенем найманов. В составе найманов и булагатов обнаруживается много антропонимов и топонимов тюркского происхождения, что само собой объяснимо, так как, монголоязычные найманы заняв ранее тюркскую территорию в Монгольском Алтае, могли ассимилировать тюркоязычных сегиз-огузов.

Кереиты, которых путали с мекритами, считая их обеих единым племенем [8], имели в своем составе тумаутов и сахаэтов. А также племя джиркин, в которых якутские краеведы находят сходство с именем якутских бурундуков — дьирикинэев, обозначения вилюйских туматов из-за странной одежды из обрубков шерсти и раскрашенных лиц. П.П. Карцев, сопоставляет названия племен Кереитского ханства с якутскими родами: тумаут — тумат, сахаэт — саха, донгат — долган, джиркин — джархан [7, с. 124-127]. Исследователь П. Карцев оказывается связывал джиркинов с якутскими джарханами [7, с. 124-127]. Кереиты подобно якутским хоролорам, имели тотем ворона. Еще одним их племенем были тонгхаиты, в имени которых присутствует слово тонг — «мерзлый», образующий этноним тунгус.

Можно проследить сравнительную динамику миграций из прародины Эргуне-Кун монгольских племен. Также можно проследить путь по тайге оленных уваней (потомков ухуаней) [20] и принесших скотоводство и сенокошение на Среднюю Лену ураангхайцев [9]. На Амур выходят могучие люди из племени «больших шивей»: борджигин – монголы [23]. На Верхней Лене появляются хоринцы и ойраты вместе с баргу-бурятами. Следовательно, можно говорить о разных волнах

миграций групп монголоязычных племен по территории будущей Якутии. После выхода предков монголов и близких им этнически ойратов и бурят, возможно, мигрируют кереиты и найманы, близкие этнически к туматам-саха и тунгусо-маньчжурам.

Таким образом, видно, что эвенкам, носителям тунгусоманьчжурских народов предшествовало в территории Северо-Восточной Сибири древнее население, говорившее на тюркомонгольских языках. Это были таежные охотники на зверей и рыболовы, одичавшее в экстремальных условиях Севера. Это были побежденные в войнах в степях люди, нашедшие новую землю с целью уцелеть и дать новое потомство. Легендарные «щитолицые» туматы отождествляются с тобасцами - преимущественно тюркоязычным племенем, широко распространившемся по Сибири первой половине І. тыс. н.э. Также древним населением территории Якутии представляются легендарные хоролоры, бурятские ученые отождествляют их с шивеями. По китайским источникам, в VIII в. народ да-шивей оттеснил шивейские (монгольские) племена в Приамурье. По утверждению китайского историка Лю Маоцюя, да-шивеи проживали в Южной Якутии, именно к ним бежали разбитые кыргызами представители правящей уйгурской династии во главе с Енень-тегином. Как он считал, борджигины на Амур пришли из территории Южной Якутии вместе с да-шивеями. С этими историческими событиями мы связываем выход кият-борджигинов из прародины Эргуне-кун и эпизод с сватовством хори-туматской девушки Алан-гоа с предком монголов. По якутским легендам, скотоводство на Средней Лене пытались внедрить пришлые ураангхайцы, видимо отделившиеся от монголоязычных урянхайцевулухоу в горах Большого Хингана. Ураангхайцы также являются одним из этнических предков эвенкийского народа, судя по самоназванию «эвенки-уранкаи» у некоторой части эвенкийских групп. Только на Средней Лене оставалась небольшая по численности скотоводческая колония, основанная народом «ураангхай-саха».

Таким образом, территория Якутии представляется азиатской Скандинавией, где укрывались разгромленные в кровопролитных битвах в Великой степи небольшие группы семей из аристократической части кочевых империй: Тобасского, Сяньбийского, Жужаньского каганатов. Здесь в мирной обстановке, в краю богатом дичью, рыбой и ягодами, быстро увеличивалась человеческая популяция. Постепенно Якутия — это 1/6 часть России, приобретает свою историю.

Источники, литература

- 1. Авляев Г.О. Происхождение калмыцкого народа. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. 325 с.
- 2. Боло С.И. Прошлое якутов до прихода русских на Лену (По преданиям якутов бывшего Якутского округа). Якутск, 1994. 320 с.
- 3. Дашиева Н.В. Медведь тотем народов алтайской языковой семьи // В мире традиционной культуры бурят. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. БНЦ СО РАН, 2006. С. 151-168.
- 4. Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М.: Изд-во АН СССР, 1960. 622 с.
- 5. Головнев А.В. Антропология движения (древности Северной Азии). Екатеринбург: УрО РАН: «Болот», 2009. 496 с.
- 6. Замятин Д.Н. Постурбанизм и холод: геокультурные образы и репрезентации культурных ландшафтов северных и арктических городов // Вестник археологии, антропологии и этнографии. -2020. № 4 (51). C. 218-227.
- 7. Карцев П. «Территория их исхода лежит где-то южнее» (к вопросу о происхождении народа саха) // Илин. № 4. С. 124-127.
- 8. Карпини Плано Дж. Дель. История монголов. Г. де Рубрук. Путешествие в восточные страны. 4-е изд. М.: Мысль, 1997. 460 с.
- 9. Ксенофонтов Г.В. Эллэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. Новосибирск: Наука, 1977. 245 с.
- 10. Ксенофонтов Г.В. Ураанхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Т. І. Кн. І. Якутск, 1992. 416 с.
- 11. Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Монгольский обыденный изборник/ Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарии. М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1941. Т.1. С. 5–122.
- 12. Коновалов П.Б., Цыбикдоржиев Д.В. Исторический Баргуджин-Токум исконная родина бурятского народа // Известия ИГУ. Серия «Геоархеология, Этнология, Антропология». 2017. Т. 19. С. 129-150.
- 13. Кюнер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.: Изд-во «Восточная литература», 1961.-281 с.
- 14. Нанзатов Б.З. Потомки Элюдая: проблема бурятско-ойратских этнокультурных связей // Археология, этнография и антропология Евразии. Т. 48. № 4. 2020. С. 116-124.

- 15. Нанзатов Б.З., Тишин В.В. К бурятско-якутским этническим связям: игидэй и эхирит // Известия Иркутского госуд. унив-та, Серия Геоархеология, Этнология, Антропология. 2020 а. Т. 32. С. 26-36.
- 16. Нанзатов Б.З., Тишин В.В. К бурятско-якутским этническим связям: кёгёнюк, хахсык, хахшууд/хагшууд // Вестник БНЦ СО РАН. Исторические исследования и археология. –2020б. № 3 (39). С. 26-32.
- 17. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. І, кн. 1-2. М.; Л., 1952.-221 с.
- 18. Румянцев Г.Н. Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ, 1962.-268 с.
- 19. Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 году. Выпуск 4. Материалы этнографические. Часть 1. СПб: издательство «Санкт-Петербург», $1883.-527~\mathrm{c}.$
- 20. Туголуков В.А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. М., 1985. 285 с.
- 21. Очир А. Монгольские этнонимы: вопросы происхождения и этнического состава монгольских народов. Элиста: КИГИ РАН, 2017. 268 с.
 - 22. Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т.І. Улан-Удэ, 1958. 552 с.
- 23. Liu Mau-Tsai. Die chinesischen Nachrichtenzur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe). I. Buch (Texte), II. Buch (Anmerkungen. Anhänge. Index)// Göttinger Asiatische Forschungen, Band 10. Wiesbaden, 1958. 457 р.
 © В.В. Ушницкий, 2021

УДК 746.3:391.2 (=512.153)

Чебодаева М.П. Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории

СИКПЕН – ТРАДИЦИОННАЯ ОДЕЖДА ХАКАСОВ

Аннотация. В статье рассматривается сикпен — традиционного хакасского костюма сикпен. Автор анализирует каноны расположения вышивки на женских сикпенах этнических групп хакасов — качинцев и сагайцев. Народная вышивка у хакасов на праздничной шубе

носила мифологические мотивы и была оберегом человека. Главные орнаментальные мотивы в вышивке были связаны с пантеоном богов у хакасов Тенгри (Тигір), Умай (Ымай), Богиня Огня (От-Ине), Бог Среднего мира «Земля-Вода» (Чір-Су), Богиня Солнца (Кун) и Богиня Луны (Ай).

Ключевые слова: хакасская народная вышивка, орнаментальные мотивы, этнические группы хакасов – качинцы, сагайцы.

Chebodaeva M.P.

Khakass Research Institute of Language, Literature and History

SIKPEN- TRADITIONAL CLOTHING OF THE KHAKASOV

Abstract. the article discusses siken - traditional Khakass costume siken. The author analyzes the canons of embroidery arrangement on women's sikpens of the Khakass – Kachin and Sagai ethnic groups. The folk embroidery of the Khakas on the festive fur coat bore mythological motifs and was a talisman of a person. The main ornamental motifs in embroidery were associated with the pantheon of gods among the Khakas Tengri (Tigir), Umai (Ymai), the Goddess of Fire (From Ine), the God of the Middle World "Earth-Water" (Chirsu), the Goddess of the Sun (Kun) and the Goddess of the Moon (Ai).

Key words: Khakass folk embroidery, ornamental motifs, ethnic groups of Khakas – Kachin, Sagai.

В последние годы возрос научный интерес к традиционному костюму народов Сибири, в том числе и хакасов, который как общенациональная форма одежды сложился в XVIII веке. Национальный костюм хакасов был связан, прежде всего, с кочевым образом жизни и суровым климатом, с резкими перепадами температур. Длительная езда в седле требовала такой одежды, которая не стесняла бы свободного движения наездника.

Демисезонной женской одеждой у хакасских женщин был кафтан «сикпен». Он был двух покроев, что и шуба, только из черного сукна, иногда на холщевой или коленкоровой подкладке. По покрою сикпен был распашной одеждой, спинка шилась целая или отрезная, левая пола запахивается на правую. Сикпен шился длинным, задняя часть

ее делалась длиннее, чем перед; от пояса сикпен расклинивался, количество клиньев было от 3 до 7; спинка сикпена кроилась в узкую талию. Воротник делался шалью из сукна или ткани, в зависимости от этнической группы хакасов выбирался цвет воротника: качинцы делали его красным или розовым из кумача, сагайцы — из золотистой или розовой парчи. Кроме того, качинцы воротник украшали мелкими кораллами, а сагайцы на полочке около ворота нашивали несколько рядов пуговиц из перламутра.

Предки хакасов енисейские кыргызы в эпоху средневековья (VI-XII веков) носили халаты. Халат по-хакасски называлась «чимче», по-русски «кафтан» или «зипун» так называли его русские путешественники, побывавшие в Хакасско-Минусинском крае. Халаты были повседневными и праздничными, распространены у многих кочевых народов в Центральной Азии. Повседневный халат шили из простых тканей, а праздничные шились из шелка, который привозился из стран Востока.

В XVIII веке качинские татары носили в основном шелковые халаты и халат торгы тон, что подтверждается иллюстрациями из книги И.Г. Георги «Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и др. достопамятностей» (СПб., 1799). В книге ученый дает описание качинского костюма, который, по его мнению, схож с бурятским. Георги писал: «...тонкое нижнее платье из китайки, шелковой материи и прочее, а верхнее в перехватом с долгими полями. Сіе последнее шьется из тонкого сукна, и шелковых материй или кож и хотя, одна пола заходит за др., однако оно ложится около тела плотно и гладко» [2, с. 151].

В І пол. XIX века существенные изменения происходили в жизни минусинских и ачинских инородцев (хакасов). Главные перемены состояли в переходе их от кочевого к оседлому образу жизни и земледелию. Политика царизма нашла свое отражение в «Уставе об управлении инородцев». В 1822 году реформы М.М. Сперанского оживили экономическую жизнь Сибири, создав условия для роста в ней капиталистических отношений, в том числе и торговлю тканями, которые использовались для шитья одежды.

Со II пол. XIX — в начале XX века хакасы шили одежду преимущественно из покупных тканей и сукна, готовых фабричных

тканей: ситца, сатина, плиса, кашемира, шелка и др. Для пошива демисезонной верхней одежды применяли ткани сукно-сикпен. Ткани привозились купцами в Минусинский округ из Томска и Красноярска. Хакасские женщины ткани покупали на ярмарках в Минусинском округе Абаканской и Соленозерной, а также в эти годы по инородческим улусам стали ездить коробейники. Это сказалось и на новой моде у минусинских и ачинских татар, которые стали использовать для шитья халатов вместо традиционной шелковой ткани — сукно, которое они стали называть сикпен.

В 1895 году по заданию Императорского Русского географического общества вышел альбом «Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении», под редакцией П.П. Семенова, в 12 томах. Для альбома исследователь А.А. Кропоткин подготовил очерк «Саянский хребет и Минусинский округ», где подробно остановился на хакасской мужской и женской одежде. По мнению Кропоткина халат-сикпен одевали в случае ненастной погоды, шился халат из черного сукна; лацканы халата были отделаны красным ситцем и перламутровыми пуговицами.

Первой работой, в которой специально рассматривается хакасская одежда, является книга А.А. Кузнецовой, П.Е. Кулакова «Минусинские и ачинские инородцы, материалы для изучения» (1898). Хорошо изучив материалы инородных управ, исследовательница отметила, что женский кафтан или пальто (сикпен) встречается в Абаканской, Аскизской и Кызыльских управах, в местах проживания качинцев, сагайцев и кызыльцев. А. А. Кузнецова указала ткань из чего шился сикпен – это трико, плис, различное сукно и шерстяные ткани. Стоил сикпен в это время от 2 до 15 рублей и считался праздничной одеждой качинцев и сагайцев.

По мнению исследователей, сикпен шьется с клиньями, которые пришиваются к поясу: у качинцев и сагайцев они делаются с 4 клиньями, у кызыльцев с 2-мя. Шов у пояса в трех местах пришивается узорами из шелка в виде треугольников (пратов) и дополняется небольшими висячими кистями из цветного шелка (таратханов). Проймы рукавов доходят до самого пояса, отложной воротник «шалью» и обшлага делаются из кумача, плиса или яркой шелковой материей. На воротник нашиваются белые перламутровые пуговицы разных величин с прикрепленными посредине мелкими кораллами, иногда воротник и обшлага вышиваются узорами из шелка.

В 1900 году в книге Е.К. Яковлева «Этнографический обзор населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отделамузея» (1900), автор подробно останавливается на женском сикпене с покроем халата. Он указал, что материалами для шитья сикпенов у минусинских инородцев служат плис или бархат ярких цветов. Шелком вышиваются наплечники, рукавицы, обувь, спинка сикпен, сигидека, шуба — и на одежде вышивались мотивы звезд, цветов, длинных гирлянд с цветами, листьями и завитками и фантастические узоры с острыми углами из изогнутых и ломаных линий.

В 1911 год впервые на этнические различия в украшении женского сикпена минусинских инородцев обратил внимание А.В. Адрианов. Он писал: «Упомянутый выше сикпен у кызыльцев имеет маленький, округленный откладной воротник, обыкновенно расшитый шелками. У качинцев же и сагаев этот воротник делается втрое шире и переходит в широкие, отвернутые лацканы; воротник и лацканы здесь не вышиваются, а покрываются поверх сукна красным ситцем и обсаживаются множеством мелких и крупных пуговиц» [1, с. 106].

По представлениям хакасов, макрокосмос делится на Верхний, Средний и Нижний миры, между которыми распределены живые существа, боги (кудаи) и духи. У хакасов в Верхнем мире находится Высшее Божество Тигір (Тенгри), Богиня Ымай (Умай), Чол-Тенгри (Бог дорог), От-Ине (Богиня Огня), Кун (Богиня Солнца) и Ай (Богиня Луны), в Среднем мире — Чір-Су (Земля-Вода), в нижнем — Бог Эрлик. Известный ученый Н. Ф. Катанов сообщил о месте жительстве хакасских богов: «Боги кудаи живут на небе, выше всех облаков. Живут они в юртах, перед нею стоит золотая коновязь, а внутри ее сидят за занавеской семь или девять богов кудаев и держат перед собой «большую книгу жизни», в которой отмечают родившихся и умерших» [4, с. 223-224].

У хакасов существовали определенные каноны в народной вышивке на традиционном костюме. У каждой этнической группы они имели свои особенности. Хакасские орнаментальные узоры подразделены на геометрические, растительные, зооморфные и мифологические. Любой мотив орнамента на предмете, будь то геометрический или растительный, располагается не случайно, а в строгом соответствии с каноном. Праздничные женские сикпены украшались вышивкой у всех этнических групп хакасов.

Сагайцы украшали вышивкой на сикпене спинку мотивом орнамента «розетка» - символом богини Солнца (Кун). Богиня Солнца в мифологии хакасов олицетворила женское начало и была богиней жизни. Солнце «Кун» в народной вышивке изображались в виде «розетки». Еще с древних времен человек заметил, что точка захода Солнца в течение года перемещается от юго-востока к северо-востоку и наоборот. Это природное явление породило у народных мастеров представление о спиралевидном движении Солнца, а в орнаменте изображение «розетки». Лучшее время года в степи длилось от шести до восьми месяцев и приходилось на весну, лето и осень. Вот почему вышиваемый орнамент на одежде нередко приобретал форму шести-восьми лепестковой «розетки», вписанной в круг.

Качинцы вышивкой украшали на праздничных сикпенах спинку с мотивом орнамента «мировое древо», «узел счастья», «сердце», праты и тартханы. В народной вышивке хакасов орнаментальный мотивов «мирового древа» был очень популярен на женских шубах, на сикпенах, на рукавицах и на кисетах. Мотив вышивки «мировое древо» у качинцев делался по определенному канону с сохранением строго традиционных форм. Орнаментальные мотивы, украшающие вышивку, сводятся к сильно стилизованным растительных очертаний, элементом нередко напоминающих по своей форме растительные побеги.

Качинцы украшали вышивкой на женском сикпене средний шов по спине и шов, соединяющий рукав со спинкой









который назвался «аргазы» и делался в технике «алдрып» («козлик»). Шов «аргазы» в хакасской народной вышивке был связан с мотивом орнамента Бога Чір-Су (Земля-Вода). В народной вышивке хакасов был связан с геометрическим орнаментом, который встречается на рубашках, платьях, шубах в виде пунктирных линий, волн, зигзагов, овалов и т. д.

На некоторых сикпенах качинцы на отрезной линии пояса вышивали три или пять «пратов» - символ богини Умай (Ымай) с висячими кистями от прошитой вздержки «тартханов». «Прат» представлял собой вышитую геометрическую фигуру в виде трехрогой короны «тиары». Внутренняя поверхность замкнутых линий, образующих фигуру «прат», заполнялась сплошной вышивкой. Такой праздничный сикпен, сшитый мастерицей выглядел нарядным и самобытным.

В 1982 году в книге «Очерки материальной культуры хакасов» этнограф К.М. Патачаков описал технику вышивки пратов и тарханов на сикпенах у хакасов: «Отрезной (поперечный) шов вышивался обычно пятью фестонами, называемыми «пратом». Прат представляет собой вышитую геометрическую фигуру, состоящую из одной нижней прямой линии, ограниченной двумя полувертикальными линиями. Последние в своем продолжении образуют три острых угла (зубчатые узоры) над нижней линией. Внутренняя поверхность четырех замкнутых линий, образующих фигуру «прат», заполняется гладью сплошной вышивкой или цветной

аппликацией из шелка или парчи, а также из другого материала. Как продолжение нижней линии прата вниз по параллели делается сборка тартхан разноцветными шелковыми нитками. На концах образуются кисти. Швы между фигурами также заполняются вышивками» [3, c. 74].

Праты и тартханы на женских шубах и сикпенах составляют совершено самобытное украшение нигде и ни у кого из народов больше не встречающееся. Сначала на шубе или сикпене делались тартханы, которые исполняли две функции во-первых, они соединяли спинку с подолом (собственно с клиньями), во-вторых были декоративным украшением. Затем выше тартханов по нижнему краю верха спинки сикпена, у самого ее шва делались праты — матерчатые аппликации (из парчи, шелка или бархата) или вышитые в технике глади. Размер пратов составлял приблизительного 5х5 см, их количество делалось — три или пять, но всегда нечетное.

Основой написания научной публикации послужили изученные автором музейные коллекции Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Хакасского национального краеведческого музея, Минусинского краеведческого музея и Аскизского краеведческого музея. Таким образом, народная вышивка на женских сикпенах носила мифологические мотивы и была своеобразным оберегом человека. Главные орнаментальные мотивы в вышивке были связаны с пантеоном богов у хакасов Тигір (Тенгри), Ымай (Умай), От-Ине (Богиня Огня), Чір-Су (Земля-Вода), Солнцем (Кун) и Луной (Ай).

Источники, литература

- 1. Адрианов А.В. Об орнаменте у сибирских инородцев // Труды Всероссийского съезда художников в Петрограде. СПб., 1911-1912. Т. 1. С. 102–108.
- 2. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и др. достопамятностей. Ч. 1-2. СПб., 1799.
- 3. Патачаков К. М. Очерки материальной культуры хакасов. Абакан, 1982. 88 с.
- 4. Примечания Н.Ф. Катанова к поэме «Алтын Пыркан» // Сибирский сборник. 1887. С. 223–224.

© М.П. Чебодаева, 2021

Шерстова Л.И. Томский государственный университет

ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ В БУРХАНИСТСКОЙ ИДЕОЛОГИИ АЛТАЙ-КИЖИ

Статья подготовлена в рамках госзадания Алтайского государственного университета Тюрко-монгольский мир «Большого Алтая»: единство и многообразие в истории и современности (проект номер — 748715Ф.99.1. ББ97АА00002)

Аннотация. В статье рассматривается проблема отражения событий середины XVIII в. в бурханистской идеологии. Проведен анализ двух исторических преданий, повествующих о гибели Джунгарского ханства. Делается вывод о том, что реальные исторические персонажи мифологизировались и вписывались в уже существовавшую религиозно-мифологическую традицию, что придавало им устойчивость и «легитимность».

Ключевые слова: Джунгарское ханство, Калдан-хан, Шуну, Амырсана, «кочевые сюжеты», миф, бурханизм.

Sherstova L.I. Tomsk State University

HISTORICAL REALITY AND MYTHOLOGICAL THEMES IN THE ALTAI KIZHI (ALTAI PEOPLE) BURKHANISM IDEOLOGY

Abstract. The article researches the reflection of the 18th Century events in the Burkhanism ideology. Article analyses two legends about the fall of the Djungarian Khanate. The research proves that the real historical characters were mythologized and included into the existing religious and mythological tradition, thus obtaining stability and "legitimacy".

Key words: the Djungarian Khanate, Khaldan-khan, Shunu, Amursana, "nomadic themes", myth, burkhanism.

Драматичные события середины XVIII в., определившие историческую судьбу бывших подданных Джунгарии – населения

Алтайских гор, во многом сформировали его историческую память, став основой для появления многочисленный легенд и преданий, которые оказали сильнейшее влияние на особенности становления этнического самосознания алтайцев и бурханистской идеологии начала XX в. [7].

В обществе, сохраняющем элементы традиционализма, в условиях слабого распространения или даже отсутствия письменности, идеологические установки, политические доктрины, нравственные принципы и ценностные ориентации, функционирует в устной форме, их передача последующим поколениям происходит в виде различных форм устного творчества и обрядовой деятельности. Некоторые историки считают, что история народов и цивилизации начинается тогда, когда создаются летописи, хронографы, т.е. появляются письменность и письменные источники. Однако, письменные источники могут быть гораздо субъективнее, нежели легенды и предания, бытующие в народной среде. Во-первых, как верно замечено - «историю пишут победители», именно они дают свою версию событий, порой уничтожая письменные свидетельства побежденной стороны, и получить более полную информацию о прошлом можно только в случае сохранения последней рассказов о прошлом. Вовторых, историк всегда субъективен, что определяется не только тем, что он часто пишет историю при «правителе», но и его пристрастиями как человека и как современника каких-то событий, поэтому его повествование не может быть беспристрастным.

Между тем, устные памятники не могут быть творчеством отдельного человека. Они сохраняются потомками только в том случае, если в них отражено не столько персональное мнение, сколько сохранена память, значимая для всего социума и зафиксированы те события, которые важны для всех, а их оценки не расходятся с мнением большинства. Получается, что если письменный источник отражает официальное мнение или мнение человека, создавшего его, то устный – отношение к тому или иному факту всего человеческого коллектива. И в этом случае, он закрепляет не только значимый для всех исторический факт, но и ценностные установки людей, их представление о добре и зле, о том, что волнует их и на что они надеются, как на осознанном, так и на бессознательном уровне.

Устная традиция — это не только сохраненная историческая память, но и отражение менталитета, а, следовательно, того, что часто

называют «этнической картиной мира», «национальным характером» того или иного народа. Поэтому изучение устного творчества дает возможность заглянуть во внутренний мир не только отдельного человека – представителя конкретной исторической эпохи и этнической принадлежности, но и соприкоснуться с духовным миром всего народа данной исторической эпохи.

С течение времени в памяти народа остается только то, что действительно значимо — последующие поколения неосознанно «корректируют» историю, дополняют ее более поздними, значимыми с их точки зрения фактами и «создание» истории продолжается. Этот процесс приобретает коллективный характер, но заданные изначально принципы придают ему целостность и логичность. Важно и то, что именно устная традиция формирует идеологические установки, которые питают этническое самосознание, ценностную ориентацию и манеру поведения народа.

Чтобы «лигитимизировать» более поздние включения, необходимо их совмещение с более ранними сюжетами, истоки которых уходят в далекое прошлое и являются осколками ранних мифов и особенностей архаичного мировоззрения. Сами мифы очень редко сохранились в полной мере, они приняли форму «кочующих сюжетов», которые переходят из одного сказания или легенды в другое и своим авторитетом придают «достоверность» новым сюжетным линиям и историческим персонажам.

Острый интерес к прошлому и его героям актуализируется в обществах, переживающих противоречивые процессы социальной, политической, этнической трансформаций, следствием чего является неуверенность как всего социума, так и отдельных его членов. Такая ситуация сложилась в Горном Алтае в начале XX в. и проявилась в бурханистской идеологии, стрежнем которой была вера в приход мессии — Ойрот-хана — мифологизированный образ трех реальных деятелей Джунгарского ханства первой половины XVIII в. — Галдан-Цэрэна, Шуну и Амурсаны. Показательно, что в бурханистских текстах возможно одновременное упоминание Ойрот-хана и имен реальных исторических персонажей, что отражает незавершенность процесса мифологизации, когда миф уже складывается, но еще жива его историческая основа.

С именем Галдан-Цэрэна связано укрепление и расцвет Джунгарского ханства, рост его могущества, его «золотой век».

Прообразом легендарного Шуну мог быть Лоузен-Шуну или просто Шуну — внук Аюки-хана, сын Цэван-Рабтана, сводный брат Галдан-Цэрэна, живший в начале XVIII в. Начавшиеся после смерти Цэван-Рабтана придворные интриги и борьба за престол вынудили Шуну бежать на Волгу, а затем в Россию [4, с. 141–142, 154–178].

После смерти Галдан-Церена в 1751 г. вновь разгорелась борьба за престол между Даваци (Дабачи) и Лама-Доржи, закончившаяся поражением последнего. В борьбе за власть в 1751-1754 гг. зайсаны Алтая, подданные которых были частью улуса правящего ханского дома чоросов, выступили на стороне Даваци (по-алтайски Дабачи) и Амурсаны. Сам Даваци нередко кочевал по Бухтарме вместе с Гулчугаем. Относительно взаимоотношений Даваци и Амурсаны, И. Я. Златкин отмечал, что владения их располагались в Тарбагатае. Даваци был прямым потомком Батур-хунтайджи и имел все основания претендовать на ханский трон. Амурсана, происходя из аристократического рода и имея под своей властью около 5 тысяч подданных с семьями, тем не менее не мог претендовать на ханских престол. Предки Амурсаны в начале XVII в., вместе с торгоутами Хо-Урлюка покинули Сибирь и до начала XVIII в. жили на Волге. Но его дед в 1701 г. вернулся в Джунгарию и женил своего сына (отца Амурсаны) на дочери Галдан-Цэрэна, т.е. Амурсана приходился внуком по женской линии джунгарским ханам, и его права на ханский трон были минимальны [4, с. 286–287].

Имя Шуну, как и имя Амурсаны, олицетворяет трагические события в истории Джунгарского ханства: междоусобицы, разорительные набеги врагов. С именем Амурсаны связано уничтожение государства западных монголов в середине XVIII в. и бегство уцелевших ойратов и подданных им народов под защиту России.

Один из вариантов легенды о Шуну записан мною в 1981 году. В ней говорится о том, что Шуну является внуком Калдан – хана и сыном Боо-хана и дочери Юч-Курбустана, спустившейся на землю в образе лебедя. После ссоры между родителями отец нашел Шуну ночью в полнолуние под березой, завернутого в шкуру волка, вскормленного молоком трех маралух (юч майгах). Шуну жил во времена Ойрот-хана, был очень сильным и мудрым, но его не любили люди, т.к. был он жестоким. Шуну вынужден был скитаться и, оказавшись в гостях у русской царицы Балаган, помог ей победить змей, которые одолели ее

царство. «Выслушал ее Шуну и велел построить шалаш. Махнул он рукой – дождь пошел, снег. Взмахнул еще раз – мороз ударил. Забрались все змеи от холода в шалаш, Шуну поджег его и спалил змей. Вдруг словно две луны взошли на небе – то глаза самого змеиного царя Дьелан-хана. Стали Шуну и Дьелан-хан выбирать оружие для сражения, выбрали тармы – колдовство, при помощи которого нужно было узнать имена друг друга. Сильнее оказался царь змей. Задыхается Шуну, просит Балаган расстегнуть ему золотую пуговицу (алтын-тобчи по-алтайски). Но именно таково, оказывается, было настоящее имя змеиного царя. Задрожал тот и умер. Но не остался Шуну у Балаган, поехал на восток».

Доехал он до края света, где растет Бай-Терек и убил девятиглавую змею, которая жила у его подножия и пожирала птенцов кукушки, выпадавших из ее гнезда в кроне дерева. Затем он сказал, что еще вернется, и что, если придет он с востока, война будет — Иртыш мясом потечет, Катунь кровью побежит. Последний век наступит на земле и вершить суд будет сам Шуну. О его возвращении будут знать только три существа. На восходе солнца залает желтая собака, но нельзя бить ее; рыжая корова замычит на рассвете — нельзя бить ее; ребенок в люльке будет смотреть на солнце и плакать — нельзя обижать его. Сказав так, ушел Шуну, улетела и Золотая Кукушка [цит. по: 7, с. 194–195].

Своеобразным продолжением и дополнением предыдущего предания является легенда, записанная мной в 1984 г. В ней также есть сюжет о том, что матерью «богатыря и правителя земли» Калдан-Ойрота была дочь Бурхана в образе птицы, которая тоже покинула его, как только он родился. У него было двое детей – дочь Еркешуру, которую выдали замуж за сына китайского царя Едеген-хана и сын Шуну (Шунуты). Но брак Еркешуру оказалось неудачным, и отец решил вернуть ее домой. Когда это не получилось, он рассказал об этом Шуну. При помощи Судур и колдовства он вернул сестру домой.

«После возвращения Шуну спокойно стало в стране Калдан-Ойрота. Но Едеген-хан решил отомстить — при помощи колдовства он вселял злых духов в коров, в собак, в детей, которые рождались, и только Шуну знал про такое колдовство Едеген-хана, поэтому убивал всех новорожденных детей, телят, щенят. Возмутился народ, стал жаловаться Калдан-хану, что его сын убийца. И жестоко наказал отец Шуну».

Но, когда Едеген-хан напал на страну Калдан-Ойрота, именно Шуну спас народ. Затем «мирное время наступило в царстве Калдан-Ойрота. И только Шуну было неспокойно, потому что он знал о последнем колдовстве китайского Едеген-хана. Через три года вдруг забеременела Еркешуру, и понял он, что сбылось колдовство. Вскоре родился ребенок: в правой руке держал он черный камень, в левой — запекшуюся черную кровь. Шуну в это время был на охоте, о рождении внука доложили Калдан-Ойроту. И хотя предупреждал его Шуну о том, что событие это грозит гибелью стране, обрадовался Калдан-Ойрот, забыв о предостережении сына. Подумал хан о том, что сейчас спокойное, мирное время, и велел назвать мальчика Амырсана — «Мирный Дух». Когда Шуну вернулся с охоты, ему сообщили о том, что родился у него племянник. Шуну разгневался, но убить младенца было уже невозможно, ибо ему уже было наречено имя.

Много лет прошло, но беспокойство Шуну не проходило: знал он, что беду принесет племянник стране. А вскоре, опасаясь преследований Шуну, Амырсана бежал в Китайское государство. И вот на границе страны Шуну объявилось огромное войско, начались сражения. Противник был очень силен. Задумался Шуну: ведь раньше никому не удавалось победить его! Велел разрезать одному пленнику живот: если там окажется хвоя и шерсть, значит воюет он против своих, а если камни и зерно – то против чужеземиев. В животе несчастного оказались хвоя и шерсть – стало ясно Шуну, что сбывается колдовство Едеген-хана, что сражается он со своим племянником. Понял и другое Шуну: не победить ему Амырсану, и гибель пришла государству Калдан-Ойрота. Бросил тогда Шуну войско свое и удалился с преданными людьми неизвестно куда. Страшное время наступило в стране Калдан-Ойрота: враги со всех сторон наступали – и монголы, и китайцы, и казахи, да и свои стали нападать друг на друга. Подумал народ и понял, что единственное спасение – просить помощи у Белого Царя. Так и сделали [цит. по: 7, с. 206–207].

По своей структуре первая легенда четко делится на четыре части. Первая часть охватывает предысторию и чудесное рождение Шуну. В основе второй части лежит конфликт Шуну с отцом. Третья часть описывает путешествие Шуну к Балаган и на край света и избавление Балаган и Золотой Кукушки от змей. Наконец, четвертая часть — уход Шуну от людей и обещание возвратиться.

Наибольший интерес вызывают первая и последняя части текста: первая — своей архаичностью и обилием «кочующих сюжетов»; последняя — тем, что несет в себе основную идеологическую нагрузку легенды.

Легенда, начинающаяся как историческое предание, датируемое по именам Калдан-хан и Шуну (Галдан-Цэрэн; Лоубсан-Шуну) началом XVIII в., разрывается древними религиозно-мифологическими сюжетами. Можно выделить несколько таких сюжетов, характерных не только для алтайских устных текстов, но и для всего фольклорного наследия тюрко-монгольского мира. Условно их можно обозначить так — «Дочь небесного божества в облике лебедя, ставшая женой и (или) матерью героя», «Вскармливание героя тремя маралухами (юч-мыйгак)», «Борьба Героя со змеями», «Отгадывание имени», «Управление погодой», «Уход и возвращение Героя» «Великая судьба безродного, брошенного мальчика».

Остановимся на анализе последнего сюжета, который является одной из самых универсальных мифологем Евразии. В данном случае его появление, скорее всего, связано с древнейшей универсалией, воспринятой многими тюрко- и монголоязычными народами.

Киргизы рассказывали о мальчике, найденном в степи и оказавшемся Чингисханом [6, с. 301]. Калмыки передавали предание о брошенном и найденном старейшинами мальчике, которого они назвали Цорос и провозгласили своим ханом [6, с. 25] и т. д.

Можно реконструировать социальную основу возникновения сюжета о «потерянном, найденном и возвеличенным мальчике», которая относится к эпохе энтропии родовых отношений как системы и начальной поре формирования первых государственных образований в Центральной Азии.

Появление в сюжетах генеалогических и исторических преданий фигуры безродного мальчика-найденыша, не имеющего прямых родственных связей с людьми, нашедшими его, можно объяснить уровнем социального и политического развития ранних государств, в частности, деформацией и разрывом привычных родовых связей и отношений, во многом определявших социальный (и властный) статус человека.

Сложение ранних государственных образований (Гуннского союза, Древнетюркских каганатов) проходило в острейшей борьбе

между отживающим свой век родовым принципом наследования власти и крепнувшим потестарно-политическим слоем, где значение человека. в том числе, и во власти во многом стало определяться не родовой принадлежностью, а его личными качествами.

Таким образом, во главе раннегосударственных объединений становились люди, выдвинувшиеся благодаря своим способностям, но чаще всего не являвшиеся потомками родовой аристократии. Однако, консервативное традиционное сознание спешило отыскать привычное обоснование легитимности правителя – и сакрализовало его власть не правом рождения, но правом благосклонности к нему высших сил, в том числе, и через его полубожественное происхождение.

На разрушение родовых связей и укрепление государственности, ослабление старой родовой верхушки вплоть до ее ликвидации, на создание мощного» слоя новой аристократии, обязанной своим положением одному лишь властителю, была направленная политика шаньюев, каганов, ханов.

Здесь очень пригодилось создание тенденциозных генеалогических легенд, согласно которым правитель или его предок не были представителями какого-то существующего рода или его связь с ним затушевывалась, т. е. он объявлялся безродным. В этом скрывался глубокий смысл: он как бы противопоставлялся всей привычной родоплеменной структуре. «Приподнимаясь» над ней, являясь «равно чужим» для всех, такой персонаж представал в роли выразителя интересов не какого-то одного или нескольких родов, а всего народа в целом, т. е. характер его правления можно было бы назвать «надродовым».

Встроенность реальных исторических персонажей — Шуну, Галдан-Церена — в религиозно-мифологическую картину мира, которая представлялась ее приверженцам единственно верной, выполняла важную функцию. Она превращала исторических деятелей в мифические образы, и все их замыслы, деяния и поступки автоматически выходили за рамки анализа и критики, превращались в данность, воспринимались как непререкаемая реальность.

Право «найденыша» на власть легитимизовалось и через имя — Шуну (Шоно, Чоно, Чино), переводимое с монгольского как «волк», что вызывает ассоциации с периодом каганатов древних тюрков и мистической связи их связи с волком. Древнекитайские источники

дают возможности судить о «волчьей тотемической традиции» в именах древнетюркских каганов (Бури-хан, Бури-шад, Шюню и др.) [3, с. 460–461]. Древнейшая традиция давать каганам и ханам имена предка тюрков (Бёрю) или монголов (Буртэ-Чино) дожила, по крайней мере, до начала XVIII в. При этом название волка, употреблявшееся в именах, у некоторых народов настолько табуировалось, что в обиход вошли новые слова, обозначающие волка (например, «каскыр» у казахов), лишенный сакрального смысла [2, с. 329].

Следует также подчеркнуть, что младенец Шуну был найден завернутым в волчью шкуру. Не исключено, что последнее, независимо от имени, прямо указывает на его «волчью природу» в тотемическом смысле. Как отмечал Л.Н. Гумилев, опираясь на древнекитайские источники, правящая элита Древнетюркского каганата — потомки Ашина,- считали, что их предком был мальчик-сирота, которого спасла волчица, ставшая позже его супругой. У зависимого от тюкютов (тукю) также тюркоязычного населения, но связанного с общностью теле, был распространен миф о том, что они происходят от девушки, ставшей женой волка [3, с. 27].

В этой связи интересным представляется попытка выяснить отголосками какого мифа – тюркютского или телесского – является мотив о «волчьей природе» героя в алтайском фольклоре. В эпосе алтайцев Белый волк контаминируется с образом Алтайдын ээзи — Хозяином Алтая, [5, с. 90–91], что подчеркивает его мужскую природу. Можно предположить, что данный сюжет является наложением телесского мифа о Волке-прародителе на более раннюю мифологическую основу. Согласно евразийским универсальным представлениям, дух-хозяин местности может принимать любой облик, но главная его функция состоит в умножении и защите своих «подданных» — зверей и птиц. В тубаларском предании об Алтын-Кучкаше дух-хозяин горы Ак-пюри — Белый волк — мстит ему за то, что он «Заезжает на Золотую тайгу, горных зверей убивает, водяных зверей убивает на водах ... черных соболей, ... маралов навьючивает» [1, с. 193–194].

Поэтому требование Ак-пюри к охотнику, истребившему множество животных, возместить убыток — отдать своего сына — совершенно оправдано с точки зрения мифа и традиционной морали, базирующейся на дарообменных отношениях. В связи с этим, важен вывод В.П. Ойношева о том, что эпический «Белый волк суть воплощения гнева и кары Хозяина Алтая» [5, с. 91].

Вторая легенда содержит меньше «кочующих сюжетов», но она в концентрированном виде отражает трагизм гибели Джунгарского ханства, подчеркивая негативную роль Амурсаны, что полностью согласуется с историческими фактами. Даже то, что Амурсана впоследствии возглавил борьбу с Цинской империей не нашло в ней отражения, т.к. его предательство во многом предопределило бедствия народа. В легенде историческое время протекает по-другому — поэтому Шуну и Амурсана становятся современниками и антиподами, что отразило идею космической борьбы добра и зла. Кроме того, вторая легенда объясняет причину жестокости Шуну, что отсутствует в первой.

Тяжелые потрясения, связанные с гибелью Джунгарского ханство, частью населения которого был Горный Алтай, спасение от смерти и рабства через принятие российского подданства стали основой для бытовая легенд и преданий, записи которых начались в XIX в. В. Вербицким и продолжаются в начале XXI в.

Исторические персонажи джунгарского времени в сознании алтайцев начала XX в. мифологизировались, и таким образом они вошли в круг божеств и духов, став героями мифов, для которых не имеют значения ни время, ни пространство. Они вечны: были, есть и пребудут всегда. Их место в историческом сознании определяется не столько связанными с ними реальными событиями, которые могут передаваться с почти документальной точностью, сколько с устремлениями и идеалами алтайцев-бурханистов. Для них события середины XVIII в. стали началом нового витка истории уже в составе Российской империи, а бурханизм начала XX в. выразил их запросы на новые исторические ориентиры и новые ценности, важнейшей из которых было закрепление представления о единстве, независимо от родовой принадлежности, всех алтайцев (алтай-кижи).

Источники, литература

- 1. Аносский сборник. Омск, 1915. 262 с.
- 2. Гордиевский. Что такое «босый волк»? // Известия АН СССР. Отд. литер. и яз. Т. Вып. 1947. С. 327–330.
 - 3. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М.: Айрис-пресс, 2004. 560 с.
- 4. Златкин И.Я. История Джунгарского ханства. М.: Наука, 1983.-482 с.

- 5. Ойношев В.П. Система мифологических символов в алтайском героическом эпосе. Горно-Алтайск: АКИН, 2006. 164 с.
- 6. Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1989. 342 с.
- 7. Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: ТГУ, 2010. 288 с.

© Л.И. Шерстова, 2021

УДК 394.2 (394.262) 398.332.12

Явнова Л.А. АГГПУ им. В.М. Шукшина

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ РУССКИХ АЛТАЯ: ТРАДИЦИИ И НОВОЕ ПРОЧТЕНИЕ

Аннотация. В статье рассматривается традиционные и современные аспекты календарных праздников. Календарные и семейно-бытовые обряды до наших дней сохранили множество древнейших элементов на всех уровнях действия ритуала: вербальном, предметном и т. д. Обращается внимание на основы нового прочтения ритуальных атрибутов, воплощенных в современных театрализациях драматургически осмысленных визуально-пространственных текстов значимого события — фольклорного праздника.

Ключевые слова: календарные праздники, годичный цикл, Алтай, народные гуляния, традиционная культура, театрализация.

Yavnova L.A. Altai State Humanitarian and Pedagogical University named after V.M. Shukshina

CALENDAR HOLIDAYS OF RUSSIANS OF ALTAI: TRADITIONS AND NEW READING

Abstract. The article deals with traditional and modern aspects of calendar holidays. Calendar and family rituals to this day have retained many

of the most ancient elements at all levels of ritual action: verbal, objective, etc. Attention is drawn to the foundations of a new reading of ritual attributes embodied in modern theatricalizations – dramatically meaningful visual-spatial texts of a significant event – folklore holiday.

Key words: calendar holidays, annual cycle, Altai, festivities, traditional culture, theatricalization.

Праздники, связанные с годичной повторяемостью хозяйственной деятельности и ее календарной приуроченностью, принято называть календарными. Праздничное время предполагает особую активизацию всех связей повседневности со сферой сакрального, потустороннего, с «иным миром». В это время совершается строго соответствующий ему праздничный ритуал, который упорядычивает взаимоотношение миров. Описания различных моментов обрядового комплекса календарных праздников нашли отражение в этнографических публикациях современных исследователей: Ф.Ф. Болонева [15, с. 84-89], М.В. Дубровской [17, с. 219-221], Т.Н. Золотовой [18], Л.М. Ивлевой [19], Г.В. Любимовой [20, с. 131-137], Е.Ф. Фурсовой [21], Л.А. Явновой [16, с. 43-49]. Для изучения календарных праздников русских Алтая были привлечены полевые материалы автора, материалы этнографических экспедиций Лаборатории этнокультурных исследований АГГПУ им. В.М. Шукшина в селах Алтайского края и г. Бийске.

Времена года, по народным представлениям, были тесно связаны между собой. Материалы статьи в целом посвящены Масленице, которая закрывала собой зимний цикл и весенним праздникам годичного цикла. Масленица, или масленая неделя — это последняя неделя перед Великим Постом, предшествующим Христовой Пасхе. Среди множества крестьянских календарных праздников русских Алтая Масленица занимала особое место. Из воспоминаний М.К. Типикиной в с. Туманово Солонешенского района: «Как только заговни, вот перед Масленкой заговни, едят пельмени. И вот в воскресенье бывают эти заговни. Настряпают пельменей, и вот утром мы едим, вещером их сварют. Поели. Потом на завтра, на Масленке, приходит Мамон-алтаишка, он торбочку подставляет, ему туда сваливают эти пельмени — и все. Потом начнут пирожки в масле варить, да рыбу можно было исть — масленое такое. А мясо уже не едят» [9, Л. 38]. Масленицу проводили шумно, задорно, с широким

разгулом. Главное блюдо Масленицы - блины. Каждая хозяйка имела свой рецепт приготовления блинов и держала его в секрете от людей. В старообрядческих селах обычно пекли блины из пшеничной муки на молоке, с яйцами, с коровьим маслом. Выпекались они на большой сковороде в русской почке на хорошо прогретом поту. К ним подавались - сметана, варенье, мед. На Масленицу катались на лошадях, особенно последние три дня недели: пятница, суббота, воскресенье. Лошадей наряжали в красивую упряжь. Вечером парни заседлывали лошадей, брали веревку, к одному ее концу привязывали солому, зажигали и ездили вдоль деревни. Это называлось - «Жечь Масленицу». Интересно М.К. Типикина рассказала о масленичных забавах: «Масленку я тоже хорошо помню, мы маленькие ешо были. Неделю катаются на санках. Мы даже горку такую делали. Прямо сделают ее льдом, польют. Девки, ребяты, каждый со своими лотками. И вот с этой горки там парами катаются. А мы маленькие, подглядываем» [9, Л. 39]. По воспоминаниям К.Ф. Поповой: «На Масленку молодые едут все, кому не лень: «Ой, вон Ванька со своей молодухой едет». Робяты подбегают, коней ловят за повод, их вытаскивают в снег и валят. Хорошо было, весело. И вот в пятнису сэлай день на катушке девки. Придут, нарядятся. А ребята с санками приходят: «Пошли, скащу». Она садится ему на колени. Скатит ее, снегом намоет, то посалует ее там. А мужики молодые.., эти розвальни приготовят, окуют. И вот придут на катушку молодые бабы, тожа таки же, ровня их, ну, и ребяты, которы бойки, так и девки с имя. Заташшут на саму вершину горы, насядут и ну пошел с горы: где навалятся, где в снег, где как. Весела Масленка была. Это в пятнису. А в субботу уже запрягают коней по улисэ возить. В субботу, в воскресенье весь день по улисэ катаются. В воскресенье, смотрим, девки подолгу сидят на прясле. Ребяты запрягут – два парня пару лошадей, подъезжают, садят девок, катают. Покатают, других садят. Вот так было... Карусель делали - кони деревянные и беседки через одну кругом, к жерде санки прикрепляли, сверьху крутили и катались кругом» [6, Л. 16].

Особым ритуалом на Масленицу было сооружение масленичного поезда. М.К. Типикина вспоминает, что рядились — «каки-нибудь шубенки наденут да дровни запрягут, жердь поставят, палатки закроют, ребятишек посадят, — это Масленка была. На гармошке играли. Это под гармошку Масленка едет. Масленка наряжена, как

женщина, но страшно наряжена, как Баба Яга... Иногда запрягали лошадей, ставили чурку, делали беседку. В ней чучело ряженое садили в вывернутых шапке и шубе. Чучело наряжали кудельками, ноги длинные, лохматые. Рядом – ящичек, куда бросают подарки. Сзади едут верхом на конях, с гармошкой. Потом гуляли на то, что бросали в подарки чучелу. В воскресенье Масленку тушат. Молодых моют по лицу, нагнут – и снегом, или бросят снежком. Обмывают молодух снегом – теперь она девушкой будет. Иногда на коня штаны и пимы надевали. Солому навешивали на дугу, на вожжи. На сани ставили печь-жестянку, столик. Топили печку, ели, пили и ездили по селу [9, с. 40]. Из личного фонда Т.Г. Беликовой по записи от И.А. Ломакина: «Устраивали поезда из запряженных троек. Дуги раскрашены лентами, колокольчики подвешивались, кошевки тоже украшали красивыми дорожками, позже стали коврами». Во все дни масленицы дети катались с гор, взрослые же присоединялись к ним позже. Съезжали с гор на санях, на салазках, ледянках, на обледенелых рогожах. Типично русским масленичным увеселением является также катание на тройках под песни и гармонь наперегонки, с шутками, поцелуями и объятиями. Устраивались лошадиные бега [2, Л. 23]. В бегах могли участвовать и приехавшие на праздник родственники из других сел, и представители других народов (алтайцы, казахи). Чаще всего в каждой деревне устраивали «крепость» из снега. В «снежную крепость» собирался народ, который должен был ее оборонять от конников. В «крепости» были заготовлены снежки, случалось, находился такой человек, который мог остановить любого коня на скаку. Его надо было уговорить или задарить, чтобы находящиеся в «крепости» проиграли, иначе зима задержится надолго [2, Л. 23]. В Масленичных «поездах» прослеживаются не только элементы драматургии, но и отголоски когда-то распространенных в Сибири народных драм. В Бийском районе в селе Большое Угренево бытовал другой тип «поезда». По воспоминаниям Т.Ф. Власовой: «А еще печку сделают, затопят, дымят и на ней катаются по деревне. Кто в гармони играет, а кто песни там орет» [3, Л. 15]. О более позднем варианте с печкой рассказала жительница с. Большое Угренево А.М. Шестакова: «Лошадей наряжали в Проводы зимы. Печку ставили на сани, а мужика Емелей нарядили. Нос вот такой ему приклеили. Он сидит папироску завертывает. Интересно было» [11, Л. 34]. Данное

воспоминание относится к началу 50-х годов XX века. В связи, с чем хочется отметить, что праздник был официально посвящен проводам зимы, но использовались приемы традиционного масленичного ряженья. Воспоминания о масленичном «поезде» характерны для сел, которые были основаны на рубеже X1X – XX веков: Большое Угренево, Верх-Катунское. В селе Лесном таких воспоминаний не сохранилось, так как данное село было основано в 1932 году. К этому времени традиционные праздники русских были заменены новыми советскими праздниками. В то же время жительница села Лесное М.И. Поротикова вспоминает, что 60-е годы XX века праздник Масленицы отмечался «катанием на санях, на лошадях. На лошадях сидели мужчины, наряженные в костюмы русских богатырей» [7, Л. 43].

Непременным атрибутом масленичных забав было и остается повышенное «внимание» к молодоженам. Молодожены играли особую, центральную роль в масленичных обрядах. Не был забыт данный обряд и на Международной Масленице 2014 г. в с. Новотырышкино Смоленского района в современной интерпретации:

Есть среди Вас такие?

Выходите Масленице бусы собирать, да баранки надевать [13].

Центральной фигурой все же оказывалась Масленица – кукла из соломы, которую сжигали. В этом развлечении наблюдалось особенно много разнообразия, а магическое значение его было чрезвычайно велико. Веселье сопровождалось распеванием частушек, песен, организацией хороводов, игр и забав. В воскресенье, в самый разгар веселья наступал перелом в ходе праздника, утихала шумная суматоха. Все кланялись в ноги, просили друг у друга прощения, чтобы очиститься от греховной вины перед Великим постом. Вот как вспоминает об этом М.К. Типикина: «Едут к батюшке на «прошеную». Это воскресенье – прошшоный день. Мы так: «Прости меня, Христа ради». К бабушке моей приходят: «Бог простит, меня прости. Вот че натворил перед Великим постом», - не целуются, а кланяются. «Бог простит. Бог благословит, помолится Госпожа Пресвятая Богородица», – вот это отвещает щеловек» [9, Л. 42]. Назывался этот день «Прощеный». После Масленицы в понедельник рано утром до завтрака мылись в бане. В доме наводили порядок, перемывали всю посуду. Этот день назывался «чистый понедельник». Остатки пирогов, блинов, оладий не разрешалось есть даже детям. Все сушили на сухари. Начинался Великий пост, ели только постную пищу. В пост песен не пели. Женщины ткали холсты, мужчины готовились к весеннему севу. В последний день Масленицы, в так называемое прощеное воскресенье, с праздничной едой ходили к родным и знакомым и просили при этом прощенья: «Простите меня Христа ради». В ответ говорили: «Бог простит, и мы прощаем, простите и вы нас Христа ради».

Период Великого поста был небогат праздниками, так как веселиться, петь, потреблять скоромную пищу запрещалось. Это были своеобразные «праздники души». После проводов зимы на Масленицу, надо было достойно встретить весну [19, с. 89]. Эта встреча нашла отражение в нескольких календарных датах. По словам А.Г. Архиповой: «семинедельный пост в каждой семье строго соблюдали, и только маленьким детям делали небольшие «послабления» в пище - молока нальют, хлебушек в мед обмакнут» [1, Л. 28]. Послабления в соблюдении поста у старообрядцев Солонешенского района делалось помимо детей людям душевно больным и немощным. Выдерживать пост помогали молитвы, разучивание «псалмов» и особые «постные» блюда. Разнообразие постных блюд сохраняется в ряде сел Алтайского края до сегодняшнего дня. Если человек умирает на неделе поста или похороны приходятся на среду, пятницу, в Туманово отводят в такие дни только постные обеды. Это касается отведения и поминальных обедов. Последняя неделя этого поста называлась Страстной и взрослые придерживались строгих правил – не вкушали пищу совсем. Особенно строгой в отношении пищи была последняя неделя поста, когда нельзя было есть даже рыбу. 22 марта по новому стилю (9 марта по старому стилю). Этот день принято считать началом весны. 21 марта – день весеннего равноденствия и в деревнях говорят: «На сорок мучеников день с ночью меряется, равняется», «Зима кончилась, весна началась», «Холодно на сорок мучеников, будет холодно сорок утренников» – А.Е. Сысоева [8, Л. 20]. В ночь на 22 марта в каждом доме заводили квашню чтобы испечь пироги с ягодами, маком. Хорошо выпеченный пирог клали на божницу – А.А. Филиппова [10, Л. 12]. День этот проводили не утруждая себя в работе, позволяли детям играть на проталинах на горе, качаться на качелях (качюлях), старики примечали погоду в этот день. «Сороки да галки сидят в деревне на палке – к теплу, делай первую борозду» [2, Л. 25]. Детям наказывали, если увидите ласточек - скажите взрослым, прилет ласточек в этот

деревень Солонешенского района особо почитали Благовещение. 25 марта по старому стилю встречают третий раз весну и говорят: «наБлаговещение весна зиму поборола», «На Благовещение цыган шубу продает» — А.Е. Сысоева [8, Л. 21]. Этот день считается третьим по важности праздником после Пасхи и Рождества. Пчеловоды, если случался день теплый, - открывали леток для облета пчел — вспоминает Г.Г. Максимова [4, Л. 32]. На Благовещение накрывали стол из ухи, пирогов с грибами, с рыбой. В народе принято особо выделять день перед Пасхой - Чистый, или Великий четверг. Это День воспоминания Тайной вечери. В.С. Шестакова рассказала, что даже в семье, которая не имела бани, в Чистый четверг всех перемывали в русской печи. В семьях староверов рано утром все умывались на улице и обязательно топили баню [12, Л. 24].

Подготовка к встрече Пасхи шла задолго. В семьях староверов было принято до наступления Пасхи рассчитать каждый день для члена семьи, и именно он в этот день шел в курятник за яйцами. О встрече величайшего из христианских праздников — Пасхи рассказала К.Ф. Попова: «С вещера идут в собор молиться всю ночь до утра. В три щаса ночи встречают Христа. Зажигают свечи. Молятся. Христа встретят, помолятся обедню и домой разговляться. Ишо солнышко всходит. Сперва по яищку дадут похристосоваться, а потом суп едят, мясо. Раньше кур бессчетно было. «Яшшиками» накрасят яиц. Поели. Мать разделит, по два яичка каждому. Все яички раздаст, береги свой пай. Мы бежим к своей ровне, яищки катаем, играем. Я катнула, если твое разбила, заберу яичко себе. Девки на горы пошли на полянку. И мы из-за камушка, из- за кустика подглядываем. Ущились, как девки играли: кругом, двойкой, разлукой» [6, Л. 18].

К Пасхе с вечера варили яйца в луковой шелухе в большом чагуне в русской печи, заводили много кваса. Всю ночь хозяйка «вставала подбить», а рано утром в доме пекли пасхи, другую сдобу, варили холодец. Вставали все в семье и говорили – «Христос воскрес», им отвечали – «Воистину воскрес». Потом садились за стол, начинали разговляться – сначала яйцо, потом паску, потом ели все остальное. Те, кто отстояли всеношную (молились всю ночь), ложились спать (бабушки, взрослые), а дети бежали на улицу катать яйца. Днем, к обеду, в центре деревни собирались взрослые. Катались на каруселях,

качались на качелях. Мужчины, парни играли в «бабки», девушки водили хороводы. На родительский день ходили в церковь, на кладбище поминали усопших. «В течение Пасхи блины не стряпали — грех. На родительский день обязательно стряпали блины. На кладбище спиртного не брали» - вспоминала Т.П. Очаковская из с. Сибирячихи Солонешенского района [5, Л. 32].

Календарные праздники, в которых развлекательно-игровая сторона стала доминирующей уже в конце XIX в., за годы Советской власти трансформировались в общественные праздники, объединившие новые и традиционные (в виде вторичных форм) праздничные элементы и включившие некоторые традиции других этносов (Проводы Русской Зимы). С начала 1990-х и в 2000-е гг. происходит усиление интереса к народным традициям, возрастает активность религиозных организаций, увеличивается роль средств массовой информации, учреждений науки, культуры и образования в распространении знаний о фольклоре и возрождении народных праздников.

Важным материалом для характеристики современного состояния календарной обрядности явились сценарии проведения празднеств, разработанные работниками отделов культуры Алтайского края. Народные гуляния – это особая форма сохранения и передачи наследия традиционной культуры, которая тесно связана с обрядоворитуальными практиками. Основа театрализации - драматургически осмысленный визуально-пространственный текст значимого события - фольклорного праздника. Ярче всего современные интерпретации представлены в Масленице. Анализ современных театрализованных обрядовых праздников позволяет сделать вывод, что сохраняется традиция использовать различные виды масок. Зооморфные маски козы, например, на Международной Масленице, проводившейся в селе Новотырышкино Смоленского района Алтайского края в 2014 году, представлены ростовыми куклами. Костюмы ростовых кукол были выполнены из современных материалов и отражали современную эстетику, но при этом сохраняли прежнюю символику (Коза – символ плодородия) [13]. Демонические маски, материализующие в художественных образах систему национальных мифов о «нечистой силе» (Смерть, Бука, Кикимора, Чёрт). Из данного вида масок сохраняет свое бытование маска Кикиморы, но она получает новое внешнее оформление. Маске Кикиморы придаются черты не

ведьмы, а современной модницы - оторвы: яркий парик, рваные джинсы, кроссовки большого размера, модная бижутерия. Вводятся новые маски (Кощей Бессмертный, Тугарин Змей), связанные с героями мультипликационных фильмов. Эти маски более понятны современным детям. Традиция рядиться богатырями используется современными фольклорными коллективами села Лесное Бийского района Алтайского края на театрализованных праздниках Масленицы [14]. Фантастические маски, материализующие в художественных образах систему национальных русских сказок и народных поверий (Мороз, Весна-Красна, Снегурочка, Вьюга). Данный вид масок самый распространенный на фольклорных праздниках Масленицы. В современных праздниках он дополняется новыми масками братьев -Месяцев: Мартом, Апрелем и Маем. Социальные маски – пародийные образы (личины представителей социально-управленческой иерархии (Царь, Король, Генерал, Вельможа). Этот вид масок в современной празднично-обрядовой культуре на примере изученных сценариев фольклорных коллективов не используется. Сословные маски пародийные образы-личины представителей различных сословий (Барин, Барыня, Купец, Купчиха, Поп, Попадья, Дьяк) [13; 14]. Порой для роли Барина было достаточно в руках иметь трость. Очень часто в руках ряженого Попа вместо кадила был рукомойник на верёвках, старая посудина или лапоть, в котором поджигали сухой помёт. В настоящее время социальные маски сохранили свое бытование, но претерпели некоторые изменения. Маска Купца трансформировалась в маску Коробейника или просто современного Торговца. (Праздник Масленицы в селе Лесное Бийского района Алтайского края) [14]. Маска Барыня-Сударыня как образ гостеприимной хозяйки, одетой в праздничный русский народный костюм использовалась на празднике Международной Масленицы в селе Новотырышкино Алтайского края в 2014 году. Этнографические маски – образы людей-представителей других национальностей (Цыган, Татарин, Украинец, Турок и т.д.) [13]. Возможно, образы турок и испанцев не были освоены из-за отдаленности региона и отсутствия знаний об этих народах. Что касается цыган, то традиция использования данного вида масок ряженых в современных фольклорных праздниках сохранятся. Бытовые маски – пародийные образы, в которых в основном выражается принцип несоответствия своему полу: мужчины рядятся женщинами, женщины – мужчинами.

Маски делают из бересты, кожи, бумаги, меха, льняной кудели, ткани, кружева. На маске с помощью краски часто изображаются глаза, брови, нос, рот. Некоторые «личины» дополняются длинным носом из бересты, бородой из пакли или конского волоса, зубами, вырезанными из брюквы. Часто «марались» сажей. Но надо отметить, что маранье сажей часто заменяет маски, которые было значительно труднее сделать. Таким образом, сажа является упрощенной маской. В XXI веке смысл действий с масленичным чучелом не всегда осознается. Зачастую их исполняют по традиции, однако архаические элементы проступают в масленичной обрядности очень отчетливо.

Программируя в сценарии театрализованное импровизационноигровое действие, постановочная группа не просто обозначает его персонажей, но и разрабатывает фольклорно-образное наполнение их деятельности, основанное на народных традициях проводов зимы, как на Алтае, так и в целом в Сибири. Это позволяет использовать традиционные персонажи, в частности скоморохов, не столько как актеров-исполнителей, сколько в качестве возбудителей, стимуляторов активного массового действия всех участников. Несомненно, образность - это способ повысить эмоциональность восприятия информации. Однако в ходе исследования мы убедились: для того, чтобы объект воздействия стал субъектом социально-культурной активности, одной только образности недостаточно. Для этого не обязательны проявление внешней активности, вовлечение человека в какую-либо физическую деятельность, более существенна такая организация художественного воздействия, при которой начинается собственное творчество человека, воспринимающего эту информацию.

Таким образом, основной функциональной направленностью весенних праздников годичного цикла, по-прежнему, следует считать обеспечение быстрейшего расцвета природы, сохранение здоровья, упрочение их сил в этот важный период сельскохозяйственных работ, а также усиление положительных эмоций с приходом теплого времени года.

Источники, литература

1. Архив Лаборатории этнокультурных исследований (АЛЭИ) АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф.2. Полевые материалы автора, 1998 г., Полевая тетрадь (ПД) № 1, Л. 28, записано от А.Г. Архиповой 1937 г.р., с. Туманово Солонешенский район.

- 2. АЛЭИ АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф.1. Материалы Историко-этнографической экспедиции (ИЭЭ) 2014 г., ПД № 7, Л. 23, Л. 25, из личного фонда Т.Г. Беликовой, с. Солонешное Солонешенский район, записано от И.А. Ломакина, 1914 г.р., с. Топольное.
- 3. АЛЭИ АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф.1. Материалы ИЭЭ 2012 г., ПД № 2, Л. 15, записано от Т.Ф. Власовой 1926 г.р., с. Большое Угренево Бийский район.
- 4. АЛЭИ АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф.1. Материалы Историко-этнографической экспедиции (ИЭЭ) 2014 г., ПД № 12, Л. 32, записано от Г.Г. Максимовой, 1946 г.р., с. Солонешное, Солонешенский район.
- 5. АЛЭИ АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф.2. Полевые материалы автора, 2000 г., ПД № 3, Л. 17, записано от Т.П. Очаковской, 1920 г.р., с. Сибирячиха, Солонешенский район.
- 6. АЛЭИ АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф.2. Полевые материалы автора, 1998 г., ПД № 1, Л. 16, Л. 18, записано от К.Ф. Поповой 1908 г.р., с. Топольное, Солонешенский район.
- 7. АЛЭИ АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф.1. Материалы ИЭЭ 2012 г., ПД № 2, Л. 43, записано от М.И. Поротиковой 1951 г.р., с. Лесное Бийский район.
- 8. АЛЭИ АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф.2. Полевые материалы автора, 1998 г., ПД № 1, Л. 20-21, записано от К.Ф. Сысовой 1908 г.р., с. Топольное, Солонешенский район.
- 9. Архив Лаборатории этнокультурных исследований (АЛЭИ) АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф.2. Полевые материалы автора, 1998 г., записано от М.К. Типикиной 1925 г.р, ПД № 1, Л. 38-42, с. Туманово Солонешенский район.
- 10. Архив Лаборатории этнокультурных исследований (АЛЭИ) АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф.2. Полевые материалы автора, 1998 г., ПД № 1, Л. 12, записано от А.А. Филипповой 1920 г.р, с. Топольное Солонешенский район.
- 11. АЛЭИ АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф.1. Материалы ИЭЭ 2012 г., записано от А.М. Шестаковой 1936 г.р, ПД № 2, Л. 34, с. Большое Угренево, Бийский район.
- 12. АЛЭИ АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф.1. Материалы ИЭЭ 2000 г., ПД № 4, Л. 24, записано от В.С. Шестаковой 1922 г.р, с. Топольное, Солонешенский район.

- 13. АЛЭИ АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф.1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: с. Новотырышкино, Смоленский район. Сценарий «Международная Масленица», автор О.И. Бабаева.
- 14. АЛЭИ АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф.1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: с. Лесное, Бийский район. Сценарий «Прощай, Зимушка Зима», автор А.А. Дешевых.
- 15. Болонев Ф. Ф., Фурсова Е. Ф. Культ медведя в верованиях крестьян Сибири в прошлом и настоящем // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2000. С. 84-89.
- 16. Дешевых А.А., Явнова Л.А. Отражение традиции ряженья у русских Алтайского края в фольклорном театре // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае 2015 г.: этнография, устная история. Вып. 11: материалы XI международной научно-практической конференции. Павлодар, 21-22 апреля, 2016 г. Том 1. / под ред. Т.К. Щегловой, М.А. Демина, И.В. Толпеко, Т.Н. Смагулова, Е.К. Абеуовой. Павлодар: ПГПИ; Барнаул: АлтГПУ, 2016. С. 43-49.
- 17. Дубровская М. В. Варианты масленичной игры «Взятие снежного городка» на территории Алтайского края // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы научно-практической конференции / Под ред. Демина М. А., Щегловой Т. К. Барнаул: БГПУ, 2001. Вып. 4. С. 219-221.
- 18. Золотова Т.Н. Русские календарные праздники в Западной Сибири (конец XIX XX вв.). Омск: ООО «Издатель-Полиграфист, 2002.-234 с.
- 19. Ивлева Л.М. Дотеатрально-игровой язык русского фольклора. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. 194 с.
- 20. Любимова Г.В. Заметки о сибирской Масленице: взятие снежного городка // Археология, этнография, антропология Евразии. -2002. -№ 4. -C. 131-137.
- 21. Фурсова Е.Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX XX вв.). Новосибирск: «Агро», 2002.-287 с.

© Л.А. Явнова, 2021

РАЗДЕЛ IV ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

УДК 398

Абысова С.В.

БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова»

ОСОБЕННОСТИ КОМПОЗИЦИОННО-СЮЖЕТНОГО СОСТАВА ИСТОРИЧЕСКИХ ПРЕДАНИЙ АЛТАЙЦЕВ: ЦИКЛ ПРЕДАНИЙ О ШУНУ

Аннотация. Цикл преданий о Шуну известны широким бытованием в алтайском фольклоре. В них отражаются прошедшие значимые события в жизни народа. На основе опубликованных и архивных материалов, представляющих собой цикл исторических преданий, изучаются особенности композиционной и сюжетной организации текстов, степень их вариативности.

Ключевые слова: исторические предания, композиция, зачин, вставка, сюжет, концовка, эпизод, повествование.

Abysova S.V.

Budgetary scientific institution «Scientific research Institute named after S.S. Surazakov»

Abstract. The cycle of legends about Shun is known for its wide existence in the Altai folklore. They reflect the past significant events in the life of the people. On the basis of published and archival materials representing a cycle of historical legends, the author studies the features of the compositional and plot organization of texts, the degree of their variability.

Key words: historical legends, composition, beginning, insertion, plot, ending, episode, narration.

Исторические предания алтайцев отличаются от других жанров устной прозы повествованиями о реальных событиях или личностях. Предания хоть и отражают действительность через призму фольклорной традиции, но служат важным источником для изучения истории и культуры народа. Особое место в исторической прозе алтайцев

занимают предания о Шуну-баатыре. Его образ распространен у многих тюрко-монгольских народов: Шоно-батор у бурятов, Чон-Баатыр у калмыков, Суну-Матыр у казахов и т.д. Его имя соотносится с расцветом Джунгарского ханства и трагическими событиями середины XVIII века. По этому поводу можно привести слова Л.И. Шерстовой: «История Джунгарии воспринимается как часть собственной истории, а ее правители как свои герои» [17, с. 25]. В алтайском фольклоре образ героя Шуну-баатыр встречается в песнях, преданиях, эпическом сказании, благопожеланиях. Изучению его образа посвящалась работа М.А. Демчиновой [11], повествования о нем рассматривались Т.М. Садаловой [14; 15].

Рассматривая цикл преданий о Шуну, мы опираемся на опубликованные и архивные источники (в статье тексты обозначены под номерами в хронологическом порядке). Самой ранней фиксацией предания о Шуну является текст (№1), включенный В.В. Радловым в «Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дальнего Востока» (1866) на алтайском языке. Позднее предание публиковалось и в других изданиях [4; 9; 5]. Другой кратко изложенный вариант предания был опубликован Г.Н. Потаниным на русском языке [12, с. 309-310]. Сюжетная линия в нем представлена неполно, что затрудняет его сопоставление с другими вариантами. Переведенные пересказы преданий о Шуну включены в книгу В.И. Вербицкого, в котором миссионер представил два сюжета (№№ 2, 3), повествующие о деяниях Шюна (Шуну) [6, с. 117–121]. Следующим источником является русскоязычный пересказ (№ 4), опубликованный в периодическом издании «Томские епархиальные ведомости» (1912) под названием «Царь-Калданъ» [13, с. 765-772]. Предание начинается с повествования о Калдане-Черике, но главным героем выступает его сын Шюны (Шуну).

В дальнейшем известные нам публикации преданий о Шуну осуществляются со второй половины XX в. Во вторую часть серии «Алтай албатынын чумду сози» (1962) включено предание «Эр-Шуну» (№ 5), записанное в 1960 г. Т.С. Тюхтеневым от И.К. Танашева. Фиксация преданий о Шуну выполнялась в разное время. Об этом свидетельствуют материалы сборника «Алтай кеп-куучындар» (1994). Так, предание «Шуну» было записано К.М. Макошевой в 1970 г. у известного сказителя Т.А. Чачиякова в с. Ело (№ 6). Одноименное предание фиксировалось в 1983 г. А. Санашкиным у престарелого

У. Сарыкова в с. Мьюта (№ 7). В этом же сборнике публикуется предание «Шуни-баатыр» (№ 8). Часть названных текстов преданий вошли в книгу «Озогы туукилер» (2011) под общим названием «Эр-Шуну». Позднее она издана в переводе на русский язык [5]. Цикл преданий о Шуну представлен в пересказе Б.Я. Бедюрова, поэтический перевод которых выполнила Е.В. Королева

В XXI в. предания о Шуну не перестают привлекать внимание исследователей. В академическом издании «Несказочная проза алтайцев» (2011) исследователи указывают ещё 6 вариантов, записанных в разные годы. В книге содержится краткое содержание этих преданий [7, с. 502-503]. Мы рассматриваем варианты «Шуўне» (№ 9) и «Чулу-баатыр» (№ 10), которые хранятся в научном архиве НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова.

Предания о Шуну, как и многие исторические рассказы, отличаются большим объемом текстов, на что указывал С.С. Суразаков [16, с. 138]. Сравнение обозначенных выше текстов преданий показало, что они имеют некоторые сходства в композиционной структуре и сюжетном составе. Вместе с тем, в разных записях мы наблюдаем существенные различия. Как известно, жанровой особенностью преданий выступает установка на достоверность рассказываемого. В рассматриваемых преданиях этому служит зачин, где указываются имена людей, известных в истории личности далекой от современного периода реальности – это Лоузан-Шуну, Амыр-Санаа, Цеван-Рабдан, Галдан-Церен. Называние их имен в начале повествования указывает на определенные эпоху и события, происходившие в то время. Вероятно, поэтому в зачине этих преданий упускается конкретное временное обозначение. Эта особенность исторических преданий алтайцев отмечалась исследователями: «В преданиях отсутствуют конкретные даты, чрезвычайно обширна историческая ономастика и топонимика, что позволяет приблизительно восстановить то время, когда происходило то или иное событие» [7, с. 46]. По мнениям исследователей, герои преданий о Шуну созданы на исторических прототипах. Так, В.И. Вербицкий писал: «Многія имена этихъ сказаній принадлежать исторіи» [6, с. 119]. Часто упоминаемым в зачине героям как Кон-Тайчы (Конодой), Калдан, Эјен каан соответствуют реальные люди. Например, в комментарии к тексту «Шуну» Е.Е. Ямаева пишет: «Шуну – исторический персонаж, джунгарский богатырь, именовал себя братом хана Галдан-Церена (Калдан-Черен). В 1740 г. участвовал

в крестьянских восстаниях в России, тогда был известен под именем Карасакал; под этим же именем был известен в казахских степях» [7, с. 498]. Зачин рассматриваемых преданий показывает, что в народной памяти запечатлены имена известных деятелей в истории. Они выступают свидетельством достоверности некоторых исторических фактов, состоявшихся в определенную эпоху.

Иногда в зачине предания присутствует сжатая характеристика персонажей. Например, в предании «Эр-Шуну» (№ 5) главный герой представлен как кезер 'богатырь', его отец характеризуется чрезмерной набожностью – $\kappa y \partial a \ddot{u} c a \kappa$. В другом тексте (N_2 7) Шуну представлен как непослушный сын, воин, наделенный дерзким воинственным нравом и богатырской силой [4, с. 223]. Данные портретные характеристики не только обособляют героя, но и тесно связаны с развитием сюжета. Так, противостояние между братьями как причина конфликта, представленная в начале большинства вариантов, служит в дальнейшем для развития действия.

Основная часть преданий представляет повествование, состоящее из нескольких эпизодов из жизни главного героя. Объем повествований о Шуну зависит от наполненности сюжета. Наиболее крупными из рассматриваемых произведений являются тексты, в которых имеются большинство эпизодов (N_2N_2 5, 6), встречающиеся в других вариантах. Наиболее распространенным является эпизод о заключении Шуну в глубокую яму, который встречается во всех текстах, составляющих этот цикл. Исключением можно считать предание (№ 7), где герою избегает этого наказания, так как ему помогает министр, отпустивший его скитаться. Эпизоду с заточением всегда предшествует предыстория, изза которой Шуну подвергается наказанию. Например, герой сражается со злыми духами, колдовством насланными врагами (№№ 5-7). В других вариантах он наказывается за то, что стрелял во входную дверь брата, который женился на его возлюбленной ($N_2N_2 = 3-4$). Причиной заточения в некоторых случаях является заговор братьев и отца ($N_2N_2 8-10$). Эпизод с испытаниями врага также присутствует во всех вариантах, за исключением варианта, где герой, узнав о заговоре братьев, уходит к Белому Царю (№ 2). Поездка к русскому царю (или Бала-каан) встречается в семи вариантах, в двух из них этот эпизод является заключительным.

Некоторые варианты преданий о Шуну более лаконичны, так как в них описывается часть событий (№№ 2, 4, 8-10). Запись предания «Чулу-баатыр», сделанная К.Е. Укачиной от У.Г. Улагашевой, является наиболее краткой (№ 10). В ней выделяются три эпизода – это заговор братьев, заточение в яму, испытание задачами. Вариант «Шуўни», записанный М. Алтайчиновым от П.И. Чичканова, дополняется повествованием о присоединении к российской империи и заканчивается сценой свадебного пира между русской императрицей и героем повествования (N_2 9).

В целом, цикл преданий о Шуну сохраняет наиболее устойчивые эпизоды. Передаваясь от поколения к поколению, тексты преданий подвергались изменениям. Исследователи отмечали, что «под воздействием законов фольклорного повествования исторические персонажи приобретают фантастические качества, органично вписываясь в общую мифологическую картину мира, исторические события и факты трансформируются, пропускаются через сознание носителей фольклора» [7, с. 37].

Рассказчики нередко вносят в повествование что-то от себя. Такие вставки в преданиях используются для внесения уточнений повествователем. Например, в записи предания от Убай Сарыкова наблюдается, что он часто вводит пояснения для слушателей (№ 7). Например, «Је ончо каандар бой-бойлорын озодон бери билери *japm*» [4, с. 229] – «Ясно, что все правители друг друга знали давно» [Перевод наш – А.С.]. Этим дополнением рассказчик сообщает о давно существовавших отношениях между каанами и их взаимной осведомленности. Подобные вставки вводятся для выражения своего отношения к повествуемым событиям. Иногда рассказчик использует восклицание «Кöк japaмас!», показывающее его удивление по поводу происшествий в жизни героя [4, с. 226-227].

Песни, используемые повествователями преданий, являются композиционными вставками. Так, Т.А. Чачияков в предании «Шуну» приводит текст песни, которую исполняет сестра Шуну – Эрке-Шуру:

Сымылтынын кујурын Сыгын јизе, кайдарын?

С [горы] Сымылты солончак Если марал будет есть, что будешь

делать?

Кара јаныс эјен [4, c. 218].

Одна единственная сестра [твоя] Олјого барза, кайдарын? Если в полон пойдёт, что будешь

делать?

 $[\Pi ep. - A.C.]$

Во второй публикации данное предание подвергнуто литературной обработке и текст песни в нем изменен. Песенная вставка здесь представлена в традиционной форме, состоящей из двух строф с использованием синтаксического параллелизма [9, с. 98]. Внесение такой правки не повлияло на структуру текста, и песня становится сюжетным элементом в повествовании, хотя и без нее сюжет произведения не страдает.

Заключительная часть, представляющая концовку рассматриваемых преданий, также различается. Часть вариантов завершается схожими повествованиями о междоусобных войнах между братьями Шуну ($N_2N_2 = 2-4$, 7). Сравнение концовок других рассматриваемых вариантов показало следующие различия. В записи В.В. Радлова (№ 1) повествование завершается словами великого русского царя, который покровительствует главному герою предания: «Улу бий аттардын баазын тöлön берди, айтты: – Ол кижини тийбегер! Онын ады Красно Шокоп болзын! – деди» [8, с. 186]. – «Великий государь заплатил за коней и сказал: - Того человека не трогайте! Его имя будет Красно-Шокоп (Краснощеков)» [Пер. – А.С.]. В версии В.И. Вербицкого (№ 2) русский царь назвал Шуну Краснощеким [6, с. 118]. Заключительной частью текстов «Шунибаатыр» (N_2 8) и «Шуну» (N_2 6) выступает эпизод о присоединении части алтайских племен к русской империи. В остальных вариантах данный эпизод включается в череду описываемых событий (N_2N_2 7, 5). В конце предания, записанного от У.К. Танашева (№ 5), говорится о спасении русского народа от верной смерти: «Анайып, Шуну Балакааннын албатызын öлÿмнен айрыган дежет» [3, с. 38]. - «Так Шуну спас народ Девы-царицы от смерти говорят» [Пер. – A.C.]. В другом варианте эта картина также составляет сюжетную линию, продолжающуюся описаниями таких событий как брачный союз с Бала-каан, рождение двух сыновей, бегство Амыр-Саны (№ 6).

Концовка предания о Шуну в варианте У. Сарыкова содержит указание на действительность описываемых им событий (№ 7). Рассказчик перечисляет топонимы (Кадын, Себи, Когул-Тус и т.д.), упоминает о родовой принадлежности и социальном статусе человека по имени Саалты. Рассказчик ссылается на него, говоря, что Саалты был высокопоставленным чиновником из рода *тодош*, который является участником тех исторических событий, происходивших в

указанных местностях. Таким образом, он констатирует реальность своего повествования.

Цикл преданий о богатыре Шуну складывался в течение длительного периода времени. Сравнение разновременных записей обнаруживает как сходства, так и различия в композиционно-сюжетном составе. Сходство обнаруживается в зачине при представлении родственной линии Шуну, в котором называются имена реальных людей - известных в истории деятелей. Знакомство с главным героем и его происхождением присутствует почти во всех рассмотренных вариантах. Постоянными в преданиях о Шуну являются такие сюжетные ситуации: наказание в виде заточения в яму, успешное решение задач (узнавание птиц или возраста коней, узнавание начала и конца палочки таволги, натягивание тетивы лука) спасает от нашествия врага, уход Шуну к белому царю. Повествования о событиях из жизни героя в разных вариантах различаются в последовательности изложения, некоторые эпизоды повторяются во всех вариантах, другие встречаются один или несколько раз. Таким образом, в текстах сохраняются наиболее важные события в жизни героя и его народа. Они являются устойчивыми эпизодами в сюжетах исторических преданий.

Источники, литература

- 1. Шўўне // НА НИИА ФМ Дело № 337. Зап. М. Алтайчинов. Информант: Чичканов П.И., 1914 г.р. Место записи: с. Караторбок, Чойский район. Время записи: 1981 г.
- 2. Чулу-Баатыр // НА НИИА ФМ Дело № 369. Зап. К.Е. Укачина. Информант: Улагашева У.Г., 1915 г.р., из рода *комнош*. Место записи: с. Сарапши, Чойский район. Время записи: октябрь 1984 г.
 - 3. Алтай албатынын чумду состори. Ч. 2. Горно-Алтайск, 1962. 100 с.
 - 4. Алтай кеп-куучындар. Горно-Алтайск, 1994. 416 с.
- 5. Алтайские исторические предания Ойротской эпохи: XVII-XIX вв. / гл. ред. и сост. Б.Я. Бедюров; перевод Е.В. Королёвой. Новосибирск: Акад. изд-во «Гео», 2014. 205 с.
- 6. Вербицкий В.И. Алтайские инородцы: сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера, протоиерея В.И. Вербицкого / под ред. А.А. Ивановского. М.: Т-во Скоропечатня А.А. Левенсон, 1893.

- 7. Несказочная проза алтайцев / Сост. Н.Р. Ойноткинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова, Е.Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. 576 с.; ил. + компакт-диск. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).
- 8. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Издание 2-е, исправленное. Горно-Алтайск: «Ак Чечек», 2006. 496 с.
- 9. Озогы туукилер. XVIII-XIX јусјылдыктар. Горно-Алтайск: АУ РА Литературно-издательский дом «Алтын-Туу», 2011. 424 с.
- 10. Соојындар ла кеп-куучындар / Сост. Е.Е. Ямаева, К.В. Яданова, М.А. Демчинова. Горно-Алтайск: Институт алтаистики им. С.С. Суразакова, 2007. 136 с.
- 11. Демчинова М. А. О некоторых особенностях образа Шуну в алтайском песенном фольклоре // Демчинова М. А. Актуальные проблемы современной алтайской фольклористики: сборник научных трудов. Горно-Алтайск: ООО «Горно-Алтайская типография», 2017. С. 212–216.
- 12. Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. Вып. IV. СПб, 1883.
- 13. Предания алтайцев о своих царях-богатырях // Томские епархиальные ведомости. 1912. № 15. С. 765-772.
- 14. Садалова Т.М. Загадки Шуну-батыра. Горно-Алтайск: ГУ книжное издательство «Юч-Сюмер Белуха» Республики Алтай, 2006. 112 с.
- 15. Садалова Т.М. Сюжеты оШуну-Баатыре—этноконсолидирующий фактор // Природные условия, история и культура Западной Монголии и сопредельных регионов. Томск: ТГУ, 2001. С. 156-157.
- 16. Суразаков С.С. Алтай албатынын оос поэтический творчествозы. Горно-Алтайск, 1960.
- 17. Шерстова Л.И. История не пишется история рассказывается... // Алтайские исторические предания Ойротской эпохи: XVII-XIX вв. Новосибирск: Акад. изд-во «Гео», 2014. С. 23-32.

© С.В. Абысова, 2021

УДК 39(575.1)

Бахадырова С. Каракалпакский научно-исследовательский институт гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан

КАРАКАЛПАКСКИЙ ЖЫРАУ (СКАЗИТЕЛЬ)

Аннотация. В этой статьи речь идет об искусстве каракалпакских жырау (сказитель) героического эпоса. Изучение творчества жырау — это изучение удивительного народного искусства, донесшего до наших дней сквозь века цивилизацию древнейших эпох. Изучение живой эпической традиции, стилей его исполнения, поля распространения всегда было в центре внимания мировой фольклористики. Следует отметить, что эпические сказители были также проводниками политики. Жырау мог также, не устрашаясь, отметить недостатки падишахов. Они были советниками царей, наряду с этим, во время театра военных действий находились впереди войск и своим поэтическим словом вдохновляли воинов, даже руководили ими.

Ключевые слова: сказители героических эпосов, искусстве каракалпакских жырау, изучение живой эпической традиции.

Bahadirova S. Karakalpak branch of the Akademy seiences of the Republic of Uzbekistan

KARAKALPAK ZHYRAU (EPIC STORYTELLER)

Abstract. In this article we are talking about the art of the Karakalpak Zhyrau (epic singer) of the heroic epic. The study of creativity Zhyrau-a study of the amazing folk art, brought to the present day through the centuries civilization of ancient eras. The study of creativity Zhyrau-a study of the amazing folk art, brought to the present day through the centuries civilization of ancient eras. The study of the living epic tradition, styles of its performance, the field of distribution has always been the focus of world folklore. It should be noted that epic storytellers were also conductors of politics. Zhyrau could also, without being afraid, note the shortcomings of

the padishahs. They were advisers to the kings, along with this, during the theater of war were in front of his troops and his poetic words inspired the men, even to lead them.

Key words: to sing heroic epics, the art of the Karakalpak Zhyrau, the study of living epic traditions.

Сказительство — искусство волшебное, искусство народное. Искусство развития человечества измеряется целым рядом периодов. Древний Египет, древний Рим, древний Китай, древняя Индия, древний Вавилон, древний Хорезм — от этих цивилизации сохранились памятники, города, храмы, в целом — материальная культура. Есть у этих цивилизаций начало и конец. Но существует еще одна цивилизация, которая дошла до наших дней из глубин веков. Это каракалпакское сказительское искусство. Эту культуру каракалпакский народ донес до современности в первозданном виде.

Первый музыкальный инструмент – кобыз – имеет тюркское происхождение. И первым этот инструмент назвал кобызом сказитель Коркытата, неповторимый гортанный голос которого донесли до наших дней каракалпакские жырау.

Кобыз, сделанный Коркытом ата, древняя «модель» исполнения песен на кобызе начинает исчезать на наших глазах. И мы ничего не можем поделать с этим. Действительно, на нынешние празднества жырау не приглашаются. Современная же молодежь сказителям предпочитает эстраду. Если в начале XX века празднества не обходились без жырау, то к концу XX века жырау полностью лишились права исполнять на них. В современном быту полностью исчезла потребность в услугах жырау. Таким образом, сам древний вид художественного искусства нашего народа оказался на грани исчезновения, «искусством прошлого».

Можно ли сохранить это удивительное искусство, привлекшее к себе внимание мировой науки? И нужно ли? Конечно, можно и нужно. Чтобы понять необходимость его сохранения, нужно глубоко проникнуться секретами жырау. Мелодии жырау, их исполнительские стили нам во многом непонятны, потому что это искусство формировалось в других исторических условиях. Поэтому изучение этого искусство, его исследование является для нас одной из важнейших задач.

Время появления кобыза, тот факт, что он является самым

древним музыкальным инструментом, признаны всеми. В самом древнем письменном памятнике тюркских народов книге «Китаби дедем Коркут» говорится о том, что создатель и первый исполнитель на кобызе Коркутата, взяв в руки свой инструмент, путешествовал по городам и аулам, воспевал думы и чайные простых людей, был провидцем, самым почитаемым человеком. Он всегда был среди людей страждущих, давал им советы, воспевал подвиги батыров, вносил успокоения в души людей.

В книге ученого XI века Махмуда Кашгарий «Девону лугатиттурк» кобызу даются комментарий как о музыкальном инструменте тюркских племен [6, с. 346]. Сведения о кобызе и жырау встречаются в произведениях Рашид-ад-дина, Лутфий (XV в.), Навои (XV в.), Хорезмий (XV в.).

Кобыз – первый музыкальный инструмент, изобретенный человеком. В мелодиях кобыза символизируется время, когда на земле людей еще было мало, когда властвовал Космос, когда человек во весь голос провозглашал: «Я – хозяин Вселенной!». Этот символ передавался особым хриплым, гортанным голосом. Сам этот голос является памятником, подобно памятникам древнего Рима. Слово кобыз $(\kappa o \delta - \text{много добрых слов, продолжительное событие, } b i 3 - \text{мелодия})$ означает передачу посредством мелодии истории об удивительных героях, исторических событиях. Как самый древний музыкальный инструмент кобыз оказал влияние на музыкальные инструменты других народов. Так, сказитель поэмы «Слово о полку Игореве» Боян (баянлаушы – сказитель) в нашем языке также означает сказителя. И украинское слово кобзарь произошло от слова кобыз. Кобыз оказал влияние на все народы, имеющие музыкальный инструмент, подобный ему. Кобыз и жырау были практически у всех тюркоязычных народов. По прошествию времени, изменением политических эпох стали появляться другие типы сказителей, а место кобыза стали занимать другие виды музыкальных инструментов. Например, в XX веке среди казахов на первый план вышли жыршы-акыны, исполнявшие эпосы в сопровождении домбра, а кобзарь остался лишь фактом украинской фольклорной истории. Каракалпакский народ донес до наших дней кобыз в той древней форме, в которой изготовил его Коркутата, а также ту манеру исполнения.

До сих пор среди каракалпаков бытует древняя легенда об истории изготовления кобыза Коркытом ата. Согласно ей, Всевышний

довел до слуха Коркыт ата необходимость изготовления кобыза, извлекающего благозвучные мелодии. Когда Коркыт ата вознамерился его изготовить, взобрались шайтаны на дерево и стали подкарауливать его. Бежал Коркыт ата от этого дерева, начал строгать другое, но у него ничего не получилось. Потому что шайтан преследовал его. Тогда он решает бежать от шайтанов. Идет он дремучим лесом, глядит, собралась стая шайтанов и ведут разговор о нем. Спрятался Коркыт ата, решил подслушать их расказни, мол, о чем это они говорят. Один из шайтанов стал говорить о том, что Коркыт ата задумал изготовить кобыз. «Конечно, это знатное дело, но он не знает, как это сделать, – продолжал шайтан, – А должен он выдолбить чашу из засохшего лоха, ствол которого натерла спина дикого кабана. Эту чашу нужно обтянуть ножей, полученной из головы крикливого верблюда, а для струн использовать волосы из хвоста лошади, подставку же – из старой тыквы. Тогда и получится настоящий кобыз». Возвратился Коркыт ата и сделал так, как сказал шайтан. И вышел у него кобыз славный да благозвучный. Эта древняя технология изготовления кобыза мастеров изготовителей кобыза в первозданном виде дошла до наших дней.

Жырау у каракалпакского народа пользуется особым уважением и любовью. Талант жырау расцениваться как волшебное свойство, дарующие сверху. Известно, что всех знаменитых жырау во сне посещал и давал благословение дервиш, ниспосланный Аллахом. После этого они становились подлинными сказителями. Такие сведения проводятся в биографиях Нурабыллажырау, Есемуратажырау, Курбанбаяжырау, Ерполатажырау. Как свидетельствует история, в древние и средние века у тюркоязычных народов жырау жили во дворцах падишахов, были их доверенными лицами. Они исполняли произведения, имеющие общественно-политическое, общенародное значение.

Каракалпакские жырау исполняли в сопровождении кобыза героические дастаны о подвигах батыров. Лирические же дастаны исполнялись бахсы в сопровождении дутара в совершенно иной манере. Искусством жырау и бахсы занимались лишь профессионалы. В истории каракалпакского фольклора не встречается фактов, когда жырау одновременно был и бахсы или наоборот.

Изучение творчества жырау — это изучение удивительного народного искусства, дошедшего до наших дней сквозь века. Изучение живой эпической традиции, стилей его исполнения,

поля распространения всегда было в центре внимания мировой фольклористики.

Следует отметить, что эпические сказители были также проводниками политики. Жырау мог также, не устрашаясь, отметить недостатки падишахов. Они были советниками царей, наряду с этим, во время театра военных действий находились впереди войск и своим поэтическим словом вдохновляли воинов, даже руководили ими. Например, Соппаслы Сыпыражырау был советником падишаха, а Казтуганжырау (XVI в.) и Доспамбетжырау (XV в.) – военачальниками.

Один из европейских путешественников, побывавших в Центральной Азии — Марко Поло, отмечает общественную роль сказителя в XIII веке. По его утверждению, сказитель обычно сидел рядом с падишахом, наливал ему различные напитки, сам употреблял пищу наравне с повелителем, был свободным в своих действиях человеков.

Значение слова жырау у некоторых тюркоязычных народов передается как бахый, бахии, бахсы. У каракалпаков бахсы – это исполнитель лирических дастанов в сопровождении дутара. У казахов и киргизов словом бахсы называют знахарей, людей, изгоняющих злых духов. Действительно, один из древнейших свойств бахсы – это лечение людей словом. В.В. Бартольд отмечает, что слово бхисшу на санскрите обозначает буддийского монаха, священнослужителя. У монголов этим словом называли врача, хирурга, у калмыков, манчжурийцев высокопоставленных служителей религии, переписчиков, у уйгуров - также переписчиков, у Чагатайского, Золотоордынского, Казанского, Крымского ханов – секретарей военных дел, у туркменов – родовых аксакалов [5, с. 501]. Следовательно, бахсы / бахшы является тюркскомонгольским словом, обозначающим писарей военного дела, секретарей, царедворцев и, наряду с этим, певцов, людей, песней изгоняющих злых духов. Слово бахшы у туркмен и узбеков использовалось в значении 'сказитель', а у казахов и киргизов – 'знахарь'.

В достаточной степени в науке исследован происхождение слова жырау. Жырау — это исполнитель эпоса, берущего истоки с древнейших исторических времен. Искусство сказительства особенно ярко проявилось у тюркоязычных народов.

Исполнительские традиции эпического сказителя полностью сохранились у алтайского, якутского, казахского, узбекского,

туркменского, киргизского, каракалпакского, азербайджанского, турецкого, хакасского народов. Эпический сказитель – талант, который хранит в памяти несколько эпосов, несколько тысяч стихотворных строк и может их воспроизвести.

Каракалпаки с особой любовью и бережно, практически в первозданном виде донесли до наших дней сказительское искусство, кобыз, изготовленный Коркытомата, стиль, манеру и особенности исполнения на нем.

Основу жизнедеятельности жырау составляют сказительские школы или же наука об этом искусстве, его методологии и опыте. Сказительская школа подобна университету, где готовят бакалавров и магистров.

Каракалпакские фольклористы [1; 2] классифицирует каракалпакских жырау на две школы — сказительскую школу Соппаслы Сыпыражырау, или же XIV век-период развития сказительского искусства, а также сказительскую школу Жийенажырау, или же XVIII век-время расцвета сказительства. В развитии сказительской школы Соппаслы Сыпыражырау большую роль сыграли Казтуганжырау, Доспамбетжырау, Шалкийизжырау. Их репертуар составили дастаны «Едиге», «Ер Шора», «Алпамыс», «Маспатша», «Ер Сайын», «Шарьяр».

В XVIII веке каракалпакское сказительское искусство поднялось еще на одну ступень в своем развитии, которая связана с именем Жийенажырау. В это время каракалпаки разделились на «верхних» и «нижних». Жийенжырау являлся сказителем обеих этих групп каракалпаков. Это две сказительские школы являлись продолжением друг друга. Таким образом, к концу XVIII-началу XIX веков, в связи известными историческими событиями сказители также подразделяются на «верхних», сосредоточенных в окрестностях Бухары, Зарафшана, Самарканда (сказители Шанкай, Казахбай, Халмурат), и «нижних» каракалпаков – Айтуар, Кабыл, Жийемурат, Нурабылла, Есемурат и др. Сказители «верхних» каракалпаков Шанкай, Казахбай, Халмурат, Бекмурат считались более сильными. Сказители же «нижних» каракалпаков часто ездили к своим коллегам оттачивать свое исполнительское мастерство. В. И. Жирмунский классифицирует узбекских бахши на Нуратинскую и Булунгурскую школы, отмечает Фазыла Юлдаша (1873-1953) и Эргаша Жуманбулбуля (1870-1938) как наиболее крупных их представителей. Каракалпакские жырау

чаще соприкасались с жырау и бахши Булунгурской школы. Если в Нуратинской школе чаще исполнялись романтические дастаны, то в Булунгурской школе – героические дастаны.

В исследованиях последних лет отмечается наличие среди тюркоязычных народов Центральной Азии огузской и кипчакской сказительских школ (См. Уйгыр эдебияты ве фольклоры жанрлары, Алматы, 1980). Огузская сказительская школа преобладала в городах с сильно развитой торговлей (уйгурская, туркменская, азербайджанская, турецкая, узбекская), а кыпчакская сказительская школа, или же пальцевая (бармак) система — среди населения с кочевым образом жизни, в основном, животноводов. В кипчакской школе предпочтение отдавалось дастанам «Алпамыс», «Коблан», «Едиге», «Ер Таргын», а в огузской школе дастанам «Иусуф-Агмэд», «Гороглы», «Гарип-Санем», «Тахир-Зухра», в которых властвовал персидско-арабская книжная традиция.

С позиции общетюркской сказительской школы каракалпакские сказители своими корнями ближе к кыпчакским традициям. Наряду с этим среди каракалпаков широкое распространение получили и книжные дастаны, построенные на романтических сюжетах, т. е. относящиеся к огузской школе.

При изучении творчества каракалпакских жырау, их истории необходимо выделить самый древний период их развития. Здесь нужно изучить творческий портрет Коркыт ата. Хотя он и является легендарной личностью, к этому периоду относится книга «Китаби дедем Коркут». При исследовании этого периода целесообразно изучить и другие тюркские письменные памятники, в которых приводится образ жырау.

Второйпериод(XIV-XVвв.)—периодокончательногоформирования каракалпакских жырау и их обретения своей классической формы. Этот период начинается в Соппаслы Сыпыра жырау. До этого времени каракалпаки жили в составе Золотой Орды, на основе которой появился ногайский политический союз. Их творчество в эти времена было тесно связано с творчествами сказителей казахских, ногайских, татарских, башкирских народов. К этому периоду относится творчество Казтуган жырау, Шалкийиз жырау, Доспамбет жырау, Асана кайгы, Жийренше шешена.

Третий период — XVIII-XIX вв. К этому периоду относятся творчества Жийен жырау (XVIII в.), Шанкай жырау (1814-1889), Жийемурат жырау (1836-1908).

Четвертый период — это начало и середина XX века и наши дни. К этому периоду относится творчества Ерполат жырау (1861-1938), Нурабылла жырау (1888-1957), Курбанбай жырау (1876-1958), Шамурат жырау (1925-1998), Кыяс жырау (1903-1974), Жумаюай жырау Базаров (1926-2006) и др.

Выходу каракалпакских жырау на арену в качестве крупных профессиональных сказителей предшествовала длительная подготовка, тщательное обучение. Сами жырау и их слушатели были весьма требовательны. Общественность прослушивала на празднествах один и тот же дастан по несколько раз и хорошо знала его содержание, манеру исполнения. Эта требовательность общественности вынуждала сказителей учиться конкретному дастану у знаменитых жырау. Чтобы совершенствовать свое мастерство они тщательно отбирали свой репертуар, подолгу выбирали наставников, ибо требования были высокие. Если население одной местности прослушивало дастан «Алпамыс» в исполнении Ерполат жырау, Огуз жырау, теперь они желали выслушать этот же дастан в исполнении Нурабыллы жырау, который исполнял в стиле бухарских сказителей Казахбая жырау и Ермана жырау. Таким образом, на празднество приглашался Нурабылла жырау. Каждый дастан из репертуара знаменитых жырау отличался не только текстом, но и особенностями исполнения, мелодиями и традициями. Например, мелодия «Ылгал» исполнялась «в стиле Жийен жырау», в стиле Казахбая жырау, в стиле Нурабылла жырау.

Сами жырау с глубоким уважением относились к мелодии других сказителей и включали их в свой репертуар в первозданном виде. Одна и та же народная мелодия исполнялась в вариантах различных жырау.

Каракалпакские жырау с большой требовательностью относились к выбору наставника. Один и тот же дастан исполнялся разными жырау на разных уровнях. Так, сильно выходил дастан «Алпамыс» в исполнении Нурабылла жырау. Мелодия жырау, желающие обучаться исполнению дастанов, кроме своего основного наставника, проходили обучение у жырау, который мастерски исполнял конкретный дастан. Например, Курбанбай жырау (1876-1958) обучался дастану «Алпамыс» у Турткульского сказителя Жийемурат жырау. Затем он обучается этому же дастану у Чимбайского сказителя Нурабылла жырау. У него же он обучается дастанам «Коблан», «Едиге», «Ер Шора», «Шарьяр». Нурабылла жырау советует ему побывать у бухарских жырау. Таким

образом, Курбанбай жырау обучается в Бухаре и Нурате у сказителей Халмурат жырау, Ербай жырау, Казахбая жырау.

Одним из крупнейших сказителей был Нурабылла жырау. В начале он обучался у Турымбет жыраудастанам «Коблан», «Едиге», у Палеке жырау — дастану «Алпамыс». После этого он обучается в Хорезме у Казахбая жырау дастанам «Шарьяр», «Ер Шора», у бухарских сказителей — дастанам «Алпамыс», «Суржылан», «Едиге», «Ер Шора», «Шарьяр». После приезда из Бухары Нурабылла жырау был признан земляками лучшим сказителем.

По схожей линии обучался Кыяс жырау. У Кабыла жырау он научился дастанам «Шарьяр», «Маспатша», «Караманкатыл», «Курбанбек», «Бозуглан», у Бекмурат жырау – дастанам «Алпамыс», и «Едиге». Был учеником у известного Абдурасули жырау. Таким образом, каракалпакские жырау считали для себя большой школой обучение у знаменитых жырау, совершенствование своего профессионального мастерства. Обычно жырау шли учиться к тому сказителю, который лучше других исполнял тот или иной дастан, все время находился в творческом поиске. И общественность прекрасно была осведомлена о том, каким стилем он исполняет, какую наставническую дорогу он избрал.

Следует отметить, что ученик никогда не копировал слепо манеру исполнения наставника, иногда в их репертуаре трудно было отыскать схожие мотивы. Так, например, дастан «Алпамыс» в исполнении Жийемурат жырау резко отличается от этого дастана в исполнении Курбанбай жырау, хотя последний обучался ему у первого.

Дастан «Алпамыс» был записан в 1897 году у Жийемурат жырау, и его текст был опубликован в 1902 году в «Сборнике материалов для статистики Сырдарьинской области» (Ташкент, 1901) А. Диваевым. После этого этот дастан был записан в 1956 году А. Каримовым у ученика Жийемурат жырау-Курбанбай жырау. Между этими двумя записями прошло более пятидесяти лет. В варианте Жийемурат жырау произаический текст сочетается со стихотворным. В варианте Курбанбайй жырау прозаический текст используется реже. В связи с тем, что вариант Жийемурат жырау неполный, делать какие-либо выводы по его содержанию сложно. Однако в языковом плане в нем сохранен книжный стиль изложения. Методика подготовки учеников у каракалпакских жырау весьма близка методике подготовке сказителей

УДК 82.3/512.82

Бекбергенова З.У.

Каракалпакский научно-исследовательский институт гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан

ОБ ИСКУССТВЕ ЖЫРАУ И МУЗЫКАЛЬНОМ ИНСТРУМЕНТЕ КОБЫЗ В КАРАКАЛПАКСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ

Аннотация. В каракалпакской фольклористике есть немало ценных трудов об исполнителях героических эпосов — жырау — и их национальном музыкальном инструменте кобыз. В этой статье в основном рассматриваются рассуждения профессора С. Бахадыровой в ряде своих трудов об искусстве каракалпакских жырау и их национальном инструменте — кобызе, его отличительных свойствах от других тюркских народов.

Ключевые слова: эпос, жырау, кобыз, мелодия, исполнитель, традиция, репертуар, музыкальный инструмент, школа наставникученик.

Bekbergenova Z. U.

Karakalpak literature at the Institute of scientific research in the humanitarian science Karakalpak branch of Uzbekistan Science Academy

ABOUT THE ART OF ZHIRAUA AND THE MUSICAL INSTRUMENT OF KOBYZ IN KARAKALPAK FOLKLORISTICS

Abstract. In Karakalpak folkloristics has much valuable work about heroic epos of performers jiraw and about kobyz-their national musical instrument. In this article is mainly considered the dissertation of prof. S. Bakhadyrova, in all of her work about arts in Karakalpak Jiraw and Kobyz-their national instrument and its difference from the other Turkic people's musical instrument.

Key words: epos, jiraw, kobyz, melody, performer, tradition, repertoire, musical instrument, school of master and learner.

Среди произведений каракалпакского народного устного творчества сохранились великолепные образцы свыше ста дастанов,

у других тюркоязычных народов. Их не готовят по книгам, излагая дастаны в письменном виде. Вся наука передается устно, на практике. Ученик всюду следует за своим наставником, днем и ночью находится рядом с ним, оказывает содействие во всех его делах. Он даже живет в доме у наставника, так что учебный процесс длится непрерывно. Наставник обучает каждому дастану ученика индивидуально. Так, пока ученик полностью не обладает искусству исполнения дастана, наставник не приступает к обучению другому дастану. Ученик следует за наставником, бережно неся его кобыз, однако до тех пор, пока наставник не дает своего благословления, ему не разрешается исполнять дастаны на празднествах. Процесс обучения длится по-разному. В соответствии со способностями, талантом ученика. Он может обучаться одному дастану от 3-4 месяцев до одного года, а всему репертуару наставника он может научиться от 3 до 7 лет. После завершения процесса обучения наставник заказывает мастеру-изготовителю кобыз для своего ученика и дает ему свое благословление. Эта благословление наставника играет роль диплома. Ученик, не получивший благословления наставника, каким бы виртуозом он ни был, на празднества не приглашается. Имя наставника играет важную роль в творческой судьбе ученика. Ученик должен всю жизнь быть благодарным наставнику за науку, соответственно при случае одаривать его подарками. После получения благословления ученик регулярно должен отчитываться перед своим наставником, наведываться к нему, оказывать знаки внимания.

Источники, литература

- 1. Айымбетов К. Халыкданалыгы. Нокис, 1988.
- 2. Адамбаева Т. Революциягашекемги каракалпак музыкасы. Нокис, 1976.
- 3. «Алпамыс». Кыяс жырау намалары. Нотагатусирген С. Габриэлян. Ташкент,1999.
 - 4. В.В. Бартольд. Соч. М., 1958. Т. 5. С. 501.
- 5. Жырау намалары. Нотага тусирген М.Жийемуратов. Нокис,1991.
- 6. Махмуда Кашгарий. Девону лугат-ит-турк. Ташкент, 1960. Т. 1. С. 346.

© С. Бахадырова, 2021

передающихся из поколения в поколение, от родителей к детям путем наставник-ученик в музыкальном исполнении со специальной мелодией со стороны талантливых жырау и бахсы. В каждом периоде времени жырау беспрерывно развивали текст и обогащали содержание своих дастанов в соответствии со своим внутренним миром, идеалами народа и требованиями общества. Поэтому жырау имели среди народа особое почитание и уважение. В прошлом ни одно свадебное мероприятие не проходило без участия жырау. Запись и издание дастанов, которые были тесно связаны с образом жизни, обычаями и традициями народа и также его этнографией, осуществлялись по мере возможности со стороны русских ученых в начале XX века. Но вместе с другими жанрами фольклора массовая запись дастанов местными учеными основательно началась с 30-х гг. XX века, также проводились издание дастанов и исследовательские работы. О дастанах и их исполнителях, искусстве жырау, о творчестве жырау, о школе наставник-ученик, об исполнительском мастерстве жырау, их отличительных свойствах, о мелодии жырау – все эти вопросы широко отмечались в трудах исследователей каракалпакского фольклора Нажима Давкараева, Исмайила Сагитова, Каллы Айимбетова, Кабула Максетова и Сарыгул Бахадыровой [3; 5; 1; 4; 2].

Первым из исследователей Нажим Давкараев, говоря о каракалпакской устной литературе и ее исполнителях — талантливых жырау и бахсы, вышедших из народа, пишет: «Они создатели, хранители и носители устной литературы» [3, с. 23]. И приводит сведения о традиции наставник и ученик каракалпакских жырау и бахсы, о школах каракалпакских жырау — школе Жийен, школе Соппаслы сыпыра жырау, об их учениках, об эпическом и музыкальном репертуаре каждого из них [3, с. 36]. Также автор в своем труде связывает репертуар бахсы и жырау с мечтами и чаяниями народа и на этой основе дает научное объяснение изменениям, происходящим в репертуаре исполнителей.

Одним из первых, кто предоставил нам богатый материал о каракалпаксих жырау, был профессор Каллы Айимбетов. Он в своей книге «Халык даналыгы» («Мудрость народа»), изданной в 1968 г., дает информацию о 54 жырау, 73 бахсы, об их именах, о годах жизни и смерти 52 сказителей (кыссахан). Фольклорист Каллы Айимбетов термину «жыршылар» (сказители) относит бахсы, жырау, кыссахан (сказитель), поэтов, песенников, сказочников и др. всех сказителей,

создателей, исполнителей, и носителей фольклора. Он указывая, что у каракалпаков жырау были с древних времен, подчеркивает, что жырау в основном исполняли на кобызе героические дастаны, исторические (жыр) легенды, (плач) толғаўлар, (отрывок) терме. Также указывает, что сказитель вносит свой вклад в дастан, причем дастаны либо станут больше, либо меньше, либо еще больше совершенствуются. Каллы Айимбетов одним из первых ставит вопрос совместного исследования устной литературы и музыкального фольклора. Ученый в разделе «Жырауы» на основе собранных материалов приводит ценные факты о наставниках жырау — Шанкот (Шанкай) жырау, Жиемурат жырау, Нурабулла жырау, Ерполат жырау, Қурбанбай жырау, Төре жырау, Өтенияз жырау, Өгиз жырау, Есемурат жырау, Курбанбай жырау, Қыяс жырау, об их репертуаре, краткой биографии, которые знал и издавал сам. [1, с. 62]. Особого внимания заслуживает рассуждения ученого о поэтическом искусстве каракалпаксих жырау.

После Каллы Айимбетова профессор Кабул Максетов создал несколько ценных научных трудов, рассказывающих об исполнителях каракалпакских народных дастанов - жырау и бахсы, их биографии, исполнительском и творческом мастерстве, об их школе наставникученик, их репертуаре. Например, ученый в книге «Каракалпакский эпос», изданной на русском языке в Ташкенте в 1976 г., останавливаясь на художественных особенностях каракалпакских героических дастанов, доказывает, что эта художественность тесно связана с исполнительской способностью, и показал это на основе изданных и не изданных дастанов известного народного жырау Курбанбая Тажибаева. Он проводит объемное научно-практическое исследование на примере дастанов из репертуара жырау. Индивидуальная особенность Курбанбая жырау в исполнении дастана, его импровизаторский талант находит свое научное подтверждение [4, с. 34]. А в книге ученого «Каракалпакские жырау и бахсы» (Нукус, «Каракалпакстан», 1983) в целях широкого ознакомления учащихся с исполнительским мастерством известных народу главных каракалпакских жырау и бахсы, таких, как Соппаслы Сыпыра жырау, Нурабылла жырау, Курбанбай жырау, каракалпакские жырау в Бухаре (Шанкот жырау, Бегмурат жырау) Есемурат жырау, Кияс жырау, Куламет жырау и Жапак бахсы, Ещан бахсы, Каражан бахсы, Амет бахсы, Генжебай бахсы, про этих исполнителей дастанов рассказывает свои наблюдения и рассуждения и знакомит с

творческим талантом мастеров музыки и слова, их биографией и их самоотверженным трудом перед народом [4, с. 47].

В последние годы известный исследователь каракалпакского фольклора, профессор Сарыгул Бахадырова издала несколько статей в научных изданиях о каракалпакских народных жырау и их музыкальном инструменте кобыз. Одна большая глава книги «Қарақалпақ қандай халық» («Каракалпаки, какой это народ») С. Бахадыровой (Ташкент: «Навруз», 2017) посвящена «Каракалпакским жырау». Исследователь перед тем, как рассказать о каракалпакских жырау и их музыкальном инстурменте кобыз, приводит интересное сведение о том, как тюркоязычные народы называют «дастан» и его исполнителей следующим образом: «Объемный эпический жыр-эпос (слово «дастан» у многих народов называется этим термином) у большинства тюрксих народов оно означает дастан, у якут олонхо, у казахов жыр, у кыргызов ыр, у башкуртов кобаир, его исполнителя называют у каракалпаков жырау, у қазахов жырау, жыршы, жыршы-акын, у узбеков ирау, бахши, у туркмен бахши, озан, у азербайджан и у турков озан, ашык, ашуг, ваншаг, у якут олонхосут, у хакасов кайчи, у башкуртов сэсэн, кобаиршы. Все они – сказители эпических произведений больших, объемных размеров (жырды жырлаўшылар). У всех у них – тема и идея одна, песнь о мужестве батыров (героев), которые защищали свой народ от врага (жыр), а его исполнение и описание не похожи друг на друга» [2, с. 66].

Автор отмечает: «исполнитель дастана (жырау — Б.З.) знает на память около миллиона текстов, исполняет их, распространяет среди народа, еще подготавливает себе ученика — продолжателя своего дела, чтобы его искусство не забывалось. Значит, это разностороннее совершенный вид искусства. Также автор дает высокую оценку искусству каракалпакских жырау в передаче объемных текстов дастанов от родителей к детям, из поколения в поколение путем школы наставник-ученик и отмечает, что в нем «есть своя традиция, своя теория, свой путь, свой закон и свой механизм».

Известно, велика роль жырау в дошедших до нас в устном виде объемных по размеру дастанов каракалпакского народа, таких, как «Алпамыс», «Коблан», «Едиге», «Кырк Кыз», «Маспатша», «Ершора» и других. Исследователь С. Бахадырова уделяет большое внимание энциклопедическому мастерству и глубине эрудических знаний

каракалпаксих жырау, исполняющих по памяти объемных дастанов и «когда каракалпакский жырау исполняет дастан, то около 130 дастанов исполнял с музыкой, были 4 или 5 вариантов этих дастанов с другими мелодиями, в то время у каракалпакских жырау были варианты 650 дастанов с музыкой. Автор приводит такие сведения, что «объем каракалпакских дастанов состоял из 15.000-25.000 песенных рядов, в репертуаре одного жырау имелись свыше 20 дастанов, тогда жырау исполнял 650 мелодию, состоящую из 500.000-600.000 песенных рядов и запоминал их» [2, с. 68]. Автор вместе с тем считает, что в в существовании устного эпоса важное место имеет не только его текст, а также его исполнение, музыка и его музыкальное оформление. Исследователь особо отмечает, что каракалпакский жырау без ноты исполнял 25.000 песенных рядов с разной мелодией, причем он эти мелодии использует не стихийно, а чтобы каждая мелодия соответствовала к раскрытию содержания эпоса. Достойно особого внимания такие отзывы ученого, как «устное исполнение эпосов, устное донесение до нас его исполнителей – это классический вид искусства каракалпакских жырау» [2, с. 69].

Несомненно, приглашение жырау, их исполнение дастанов на свадебных и праздничных мероприятиях народа всегда имело место. Поэтому исследователь оценивает каракалпакского жырау как обладателя передающего испокон веков духовную культуру нашего народа, донесших до нас его разум и философию. «Жырау устно передавал людям словами и музыкой понимать красоту мира, доброту и человечность, жырау боролся против воин и захватничества Родины, жырау воодушевлял народ, особенно молодежь гуманистическими идеями, воспитал их в духе любви к Родине и честности», – пишет автор [2, с. 70]. Образ жизни каракалпакского народа с древности в основном связан с земледелием и животноводством, и поэтому исследователем правильно и реально отмечается, что «наряду с темой защиты Родины в героических эпосах народа имеются эпизоды социальной жизни и быта, их жырау с мастерством исполняет в своих мелодиях особенной нотой. «Поскольку главной темой было в каракалпакских дастанах защита Родины, жырау их с мастерством исполнял с текстом мелодий, как отправляется батыр в сражение, как его лошадь скачет в бой, их сражение с врагом и как идут герои в далекий путь. А также быт чабанов, мычание коровы, овец-ягнят, коз-козлят, рычание лошади,

голосов верблюд и качание растений, пение птиц, звучание воды – все это живет в голосе, мимике и музыке жырау» [2, с. 75].

В труде исследователя говорится, что для исполнителей каракалпакских дастанов необходима эпическая аудитория, то есть его слушатели должны быть в контакте с жырау. «Исполнение жырау у каракалпаков — это подобно полевого театра. Автор отмечает также, что когда исполнял дастан каракалпакский жырау, около него сидели старейшины и аксакалы в почетном месте и руководили мероприятием, также был помощник жырау, который ему помогал», — автор посредством такого отзыва подчеркивает, что это своеобразное искусство у каракалпаков исполнение жырау и его слушание народом [2, с. 90].

Также профессор С. Бахадырова приводит свое размышление с горечью, что из-за старой идеологии «Хотя известны имена свыше 300 каракалпаских жырау, то из репертуара только около 40 жырау записаны около 200 дастанов» [2, с. 90].

Особенно ценное внимание обращает исследователь на основной инстурмент «кобыз», которым исполняет героические дастаны каракалпакские жырау и на особенности исполнения жырау на кобызе. «Среди каракалпакских эпосов только героические эпосы, терме, толгау исполняется жырау на кобызе, с хрипом в голосе. Каракалпаки считают кобыза первым музыкальным инструментом с появления человечества и его появление связывают с временем, когда учились петь, а первого, кто создал этот инструмент называют Коркыт Ата. Поэтому каракалпаки считают Коркыт ата наставником жырау» [2, с. 96].

С. Бахадырова, опираясь на отдельные научные труды, отзывается о смастерившем кобыз Коркыт ата так: «Коркыт ата приводится в энциклопедиях легендарным мифологическим героем, а в отдельных исследованиях его называют исторической личностью. Хотя и записаны в науке слова Коркыт ата в 9 веке, появились мифы о нем еще с древних времен. Смастеренный кобыз Коркыт ата после истечения долгого времени меняется с другими музыкальными инструментами, кобыз перестает постепенно существовать у многих народов в разное время. Только каракалпаки сохранили кобыз в первозданном виде, с технологией, который создал Коркыт ата и донес до наших дней» [2, с. 99].

Таким образом, профессор С. Бахадырова в своем труде отмечая

свойственные каракалпаксим жырау особенностей и его национальном музыкальном инстурменте «кобыз»е, говоря об исполнителях совершенного жанра фольклора — эпоса, дает нам богатый материал о них и ставит вопрос важности исследования с точки зрения мировой фольклористики. Действительно, в дошедших до нас больших дастанов разных народов огромна роль мастерство исполнения жырау, искусство жырау, использованные ими мелодии и музыка, и поэтому исследование художественно-эстетических особенностей, несомненно откроет новую страницу в науке фольклористики.

Источники, литература

- 1. Айимбетов К. Народная мудрость (на каракалпакском языке). Нукус: Каракалпакстан, 1968. 260 с.
- 2. Бахадырова С. Каракапаки какой это народ (на каракалпакском языке). Ташкент: Навруз, 2017. 256 с.
- 3. Давкараев Н. Полное собрание сочинений. II том. (на каракалпакском языке). Нукус: Каракалпакстан, 1977. 355 с.
- 4. Максетов К. Каракалпакский эпос. Ташкент: Фан, 1976. 180 с.; Максетов К. Каракалпакские жырау и бахсы (на каракалпакском языке). Нукус: Каракалпакстан, 1983. 207 с.
- 5. Сагитов И. Каракалпакский героический эпос (на каракалпакском языке). Нукус: Каракалпакстан, 1986. 348 с.

© 3.У. Бекбергенова, 2021

УДК 398.61

Енчинов Э.В.

БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова»

ЭТНОГРАФИЯ В АЛТАЙСКИХ ЗАГАДКАХ

Аннотация. В статье рассматриваются алтайские загадки, история их изучения, бытование и современное состояние. Загадки анализируются через призму традиционной культуры. Загадки лаконично, но очень емко выражают суть повседневной жизни, в них кодируются предметы быта, обряды, ритуалы и обычаи. Загадки стали частью системы народной педагогики и мировоззрения.

Ключевые слова: Этнография, традиционная культура, мировоззрение, логика, код, алтайцы, загадки.

Enchinov E.V.

Budgetary scientific institution

«Scientific research Institute named after S. S. Surazakov»

ETHNOGRAPHY IN THE ALTAI RIDDLES

Abstract. The article examines the Altai riddles, the history of their study, existence and current state. Riddles are analyzed through the prism of traditional culture. Riddles concisely, but very succinctly express the essence of everyday life, they encode household items, ceremonies, rituals and customs. Riddles have become part of the system of folk pedagogy and worldview.

Key words: Ethnography, traditional culture, worldview, logic, code, altaians, riddles.

Изучением загадок как неотъемлемой части фольклора на алтайском материале в разное время занимались такие исследователи, ученые, общественные деятели, как Н.И. Ананьин, В.И. Вербицкий, В.В. Радлов, Г.Н. Потанин – в XIX в., А.В. Анохин, А. Ефимова, Л.Э. Каруновская, Н.П. Дыренкова, Л.П. Потапов, Н.А. Баскаков, Г.Д. Голубев – в XX в. С образованием в 1952 г. Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы (ныне НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова) изучение алтайского фольклора началось силами местных ученых – С.С. Суразаковым, Т.С. Тюхтеневым, К.Е. Укачиной и др., являющимися носителями языка и культуры.

В алтайской культуре загадки являются квинтэссенцией народной мудрости, они сохраняют уникальный опыт и служат способом его ретрансляции. В загадках прослеживается богатая история, ценностные представления о природе, земле, народе, семье, философия жизни и быта, модельно-поведенческие установки, принятые в социуме. Феномен загадки как культурного явления позволяет видеть цельную картину мира во взаимодействии, ощущать сплав живой ткани духовного и материального.

Философия алтайской загадки состоит в ее тесной связи с

фольклорным, этнографическим, духовным достоянием народа. Говоря в целом о культурном наследии, важно отметить, что среди алтайского народа оно является основой бытующей социокультурной матрицы общества. Например, любое социальное и культурное поведение в известной степени схематизировано, т.е. в поведении отражаются некие устойчивые модели поведения, переходящие из поколения в поколение. Эти схемы являются собирательными, в них отображаются не некие частности, а, наоборот, то самое главное, что лежит в модели поведения, образах мышления. Поэтому такие основные схемы не только легко узнаются, но также легко видоизменяются в зависимости от ситуации, и при этом не меняя своей сути. В.Я. Пропп называл их функциями [14, с. 23]. Данные функции, схемы представляют собой социокультурные знаки, смысл которых как раз и передается фольклором. Посредством фольклора народ программировал будущее молодого поколения, передача информации шла постоянно, модели поведения были вплетены в песни, сказки, загадки, пословицы. Фольклор, обладая высокой степенью межжанровой адаптации, легко проникает в другие жанры и становится частью песен, сказок, загадок, эпических произведений.

В алтайских загадках отразились древние представления о мироустройстве, так, гром ассоциировался с ревом синего быка: Синий бык ревет, всему народу слышно (Кöк бука огурат, кöп калыкка угулат). В тело загадки зашифровывали сюжеты, связанные с повседневным бытом, трудовой деятельностью, флорой, фауной, окружающим миром. Как отмечал В.Н. Топоров, загадка — это особый механизм, вырабатываемый культурой для того, чтобы гарантировать сохранность в памяти этноса информации о праистоках и обеспечить тем самым возможность возвращения к ним в случае надобности [17, с. 21].

Загадки становятся темой специального исследования К.Е. Укачиной, которая в 1981 г. публикует первый алтайский сборник загадок «Алтай табышкактар» («Алтайские загадки») [1], в издание вошли более тысячи загадок алтайцев, туба, кумандинцев и челканцев. Вышедший труд становится для многих поистине любимой семейной книгой.

В 1984 г. из-под пера К.Е. Укачиной тиражом в 2000 экз. выходит монография «Алтайские народные загадки» [21], ставшая любимой

книгой многих читателей. Данный труд по сей день является основной теоретической работой в деле изучения алтайской загадки.

В 2003 г. издается третья специализированная работа К.Е. Укачиной «Алтай табышкактар» [20], где во вступительной статье исследователь вводит новый материал, связанный с изменениями, произошедшими в алтайском социуме и нашедшими отражение в языке загадок.

Термин *табышкак* (загадка) образован от глагольной формы *табыш* 'находить совместно' и словообразовательного аффикса -*как* [1, с. 7]. В «Ойротско-русском словаре» (1947), «Алтайско-русском словаре» (2018) одно из значений глагола *тап* – 'отгадывать загадку' [12, с. 142; 2, с. 652]. Как правило, алтайские загадки состояли из двух частей: текста самой загадки, в которой назывались свойства и функции загадываемого объекта, и разгадки [9, с. 36].

По своим художественным особенностям загадки соотносятся с другими жанрами фольклора, в частности с пословицами и поговорками, и в то же время имеют такие специфические черты, которые присущи только этому жанру. Своеобразие загадки заключается, прежде всего, в ее структуре. Она состоит из текста загадки и отгадки, которые представляют собой органически связанную друг с другом систему: «Вне этой связи теряется смысл загадки, так как загадка всегда подразумевает отгадку, а объект загадывания вне системы становится обычным предметом, не имеющим отношения к загадыванию» [10, с. 85].

Мастера слова и афоризмов на свадьбах, праздниках часто состязались в знании меткословии (чечен состор, чечеркеш), загадок, дразнилок, такие игры восходят к словесной игре в различных жизненных ситуациях, словесной перепалке. В жизни социума меткословия, загадки играли не только развлекательную роль, но и служили средством снятия социального напряжения, через иносказание, меткое, острое слово можно было подчеркнуть или указать на ту или иную характерную черту человека. Например, если пожилой человек вел себя неподобающе, зная, что его как старика простят, то в его адрес могли сказать: Кайнаганча мун кирбес, карыганча ой кирбес (Варящемуся навар не войдет, состарившемуся степенность не войдет) или Сагалда санаа јок (Бородой ум не мерят) [8, с. 323].

Одним из таких необходимых элементов постижения истории и культуры выступает материальная сторона жизни человека, поэтому

обратим внимание на бытующие в алтайской культуре категории материальной культуры.

Как известно, явления материальной повседневной жизни носят нестатичный характер, они способны видоизменяться под влиянием как внешних факторов, так и внутренних потребностей общества, моды, культурных заимствований. Но при этом глубинные структуры повседневности могут оставаться неизменными довольно длительный промежуток времени [22, с. 93], что запечатлевается в разных жанрах фольклора, в том числе и в загадках.

Общепринятым делением внутри материальной культуры считается деление на такие категории, как пища, одежда и жилище, данные категории можно встретить в этнографической литературе под названием «этнографическая триада» [16, с. 3].

Опираясь на вышеупомянутую работу К.Е. Укачиной «Алтай табышкактар» («Алтайские загадки») 1984 г. издания, проследим некоторые загадки о материальном быте, отметим, что многие элементы описания загадки уже становятся все менее понятными для молодого поколения, т.к. все меньше они могут видеть бытование технологий, например, изготовления кислого сыра курут или блюда из обрушенных и обжаренных зерен ячменя талкан, или строительства традиционного жилища айыл.

Пища. Традиционную основу питания в алтайской культуре составляла мясная, молочная и растительная пища, чему способствовал ландшафт, история, традиции, этногенетические связи алтайцев, сформировавшие пищевые модели, тесно связанные с хозяйственно-культурным типом. Как известно пища поддерживает не только физические, но также в известной мере и духовные силы. Ощущение, что посредством питания мы приобщаемся к силе, красоте и могуществу природы, знакомо практически каждому человеку. И это в известном смысле поэтическое переживание, близкое к религиозному, создающее, кроме того, дополнительные условия для вовлечения пищи в процессы социального взаимодействия и общения [5, с. 196].

В алтайских загадках о пище собственно объектами, которые загадываются, выступают не только сами продукты питания и блюда, но и предметы, связанные с приготовлением пищи. Так, чай готовили в котле на таганке, что нашло выражение в загадке Ээри jÿре берди, токымы артып калт (Седло сняли, потник остался), где котел сравнивается с

седлом, а таган с потником. При этом несоответствием, которое «режет» глаз и ухо участников игры в загадки, будет традиционный элемент повседневности, что при рассёдлывании коня потник на коне никогда не оставляют, их всегда снимают вместе, иначе спина лошади, не отдохнет от седла. Но здесь же идет взаимосвязь, что всегда находится вместе. Котел в айыле большую часть времени находится на таганке, в нем варят еду, чай или просто чтобы была в наличии горячая, теплая вода, и снимается он с таганка только для извлечения из него содержимого. Другой пример, любимой едой алтайцев также является также – обрушенный, обжаренный ячмень, смолотый ручным жерновом или зернотеркой. Технология изготовления талкана сложна и трудоемка, в загадке этот процесс выглядит следующи образом: Эки какай согушты, ак кöбÿги шуурады (Два кабана дерутся, белая пена по губам валит). Под яростно дерущимися кабанами в загадке подразумеваются жернова, т.к. они очень прочны и издают характерные звуки скрежета, трения, также в загадке тонко подмечено, что для обозначения своей территории самцы кабанов обильно выпускают пену, в данном случае под пеной подразумевается выход из жерновов обрушенного ячменя. В загадке о молоке отмечаются его физические характеристики: Суйук та болзо, суу эмес, ак та болзо, кар эмес (Жидкое, но не вода, белое, но не снег). Процесс получения сливок (каймак) из кипяченного молока: Сары талайдын алдында ак талай (Под желтым морем белое море). Процесс приготовления сладкого творога (аарчы), процеженного после варки чегена (сквашенного молока): Борбок уул илмектен тудунат, оро јаар чуштейт (Пухлый парень, держась за крючок, мочится в яму) [21, с. 43]. Технология перемешивания напитка чеген: Агаш тайагы чыкырган, ак булуды күркүреген (Деревянный посох скрипит, белая туча шумит) [21, с. 97].

Одежда. Испокон веков человек стремился защитить, украсить свое тело, и эту важную функцию выполняла одежда. В классическом понимании одеждой называются искусственные покровы человеческого тела и включает она в широком смысле слова головные уборы, обувь, перчатки и т.д. [6, с. 632].

Функции одежды, как и функции пищи, различны. Первичная и основная ее функция—защита тела от холода и других неблагоприятных воздействий окружающей среды. Вторичной функцией определим полоразделительную и социоразделительную функции, которая

включает в себя обрядовую культовую роль одежды. Третьей определим, как украшение тела [15, с. 10], которая в ходе исторического развития переросла в целую индустрию моды.

Традиционный костюм мужчины состоит из длиннополого халата, орнаментированного и украшенного цветной вышивкой по всей длине краев, горловины, ворота, полы, манжеты и затянутого поясом, традиционного головного убора, кожаной обуви. Молодым парням часто шьют кözÿспек (кёгюспек) 'безрукавка', также орнаментированные по краям, вороту и проймам рук.

Женская одежда состоит из традиционного головного убора, сорочки, обуви, одежды замужней женщины, называемой чегедек – длинного распашного без рукавов халата, с крылышками на плечах, богато украшенного вышивкой, орнаментами и украшениями, вес которых порой доходит до нескольких килограммов [3, с. 403]. Незамужние девушки носят яркие или бело-золотистые халаты, украшенные вышивкой и орнаментами, богато украшаются волосы. Замужние женщины носят две косы, девушки на выданье — нечетное количество — от трех и более. Девочкам подросткам заплетают волосы способом сырмал в мелкие косички [19, с. 411].

Говоря о традиционной одежде, алтайская загадка широко использует такие приемы, как сравнение, преувеличение или преуменьшение, гротеск и т.д. В загадках угадываются не только виды и типы одежды, но и способы их ношения и сочетания. Например, способ утепления ног завуалирован в загадке «последовательности», где ответ подразумевает собственно данное утепление: Јаан айыл, јаан айылдын ичинде кичинек айыл, киченек айылдын ичинде Кижендейдин сööги (Большой айыл, внутри большого айыла маленький айыл, внутри маленького айыла кость Кижиндея) [21, с. 84]. Ответ на загадку иллюстрирует способ утепления ног человека, а именно речь идет об обуви, внутри обуви войлочные чулки, внутри войлочных чулков ноги [кость] человека. Относительно одежды замужней женщины - чегедек - также достаточно много загадок, одна из них сравнивает такое одеяние с туловищем освежеванной кобылицы, напоминающая ее по форме: Колы јок коныр бее (Каурая кобылица без передних ног) [21, c. 83].

Согласно традиционным представлениям коренных народов Горного Алтая, одежда человека со временем приобретает особую

«индивидуальность», присущую только отдельно взятому человеку – хозяину одежды, и человек должен был также защищать ее, как и свое тело, одним из элементов защиты, помимо орнаментов, вышивки, являлись украшения. Украшения выполняли целый спектр задач и функций, основными традиционными из них были: магикорелигиозная, социально-знаковая, половозрастная, эстетическая [3, с. 402]. Например, игра сережек в ушах девушки сравнивалось с полетом летучей мыши рядом с человеком, что было характерно особенно в вечернее время: *Јарганадым алтын öнду*, *јаантайын коштой элбендейт* (Позолоченная летучая мышь моя, постоянно мелькает возле меня) [21, с. 82].

Жилище. Традиционные жилища алтайцев можно разделить на такие типы, как конический, цилиндрический (решетчатая юрта), многоугольный сруб, а также временные или сезонные, промысловые (разные виды землянок и шалашей).

Конические юрты — данный тип жилища был широко распространен у народов Сибири, на его древность указывает тот факт, что в древнетюркском языке шатер обозначается словом *catir* [7, с. 142], алтайцы до сих пор называют конусообразную юрту *чаадыр*, *аланчык*. Изображения конической юрты встречаются среди петроглифов Алтая, так, на одном рисунке изображены конические постройки типа *чаадыр* или *аланчык* [13, с. 4].

Цилиндрические юрты — кереге айыл или кийис айыл — представляют собой каркасную цилиндроконическую решетчатую постройку монгольского типа. Каркас состоит из 5–7 отдельных деревянных разборных частей — решетчатых звеньев (кереге), деревянного круга (карачкы), шестов крыши (уна), опорного шеста (багана), двери (эжик), крестовины (чанмырак) [19, с. 405]. Покрывают шестью пластинами войлока: две для стен, две для крыши и две для дымника. В одной из алтайских загадок внешняя форма конструкции решетчатого айыла сравнивается с черным быком, а предметом загадывания становятся шесты крыши (уна) и деревянный круг, обруч (карачкы): Бир кара буканы, јус кижи шукшулайт (Одного черного быка сто человек собрались колоть [длинными ножами]) [21, с. 89].

Многоугольные срубные юрты — агаш айыл, чеден айыл, черте айыл. Такие юрты строили 4, 5, 6, 8-угольными. Основой многоугольной юрты является сруб из бревен, рубленных в паз; он состоит из 7-8 венцов

[18, с. 91]. В загадке срубная технология сравнивается с навьюченным верблюдом: Тöннин алдында кошту тöö jaдыры (У подножья холма лежит навьюченный верблюд). Традиционно при возведении сруба многоугольной юрты овальная чашка верхнего бревна вырубается по месту в нижнем. Для более плотной подгонки одного венца к другому в каждом верхнем бревне снизу, по всей длине, вырубается продольный паз глубиной 3-4 см. В данной загадке узор венцов айыла напоминает навьюченного верблюда.

Загадка, сохраняя и привнося культурный багаж, имея огромный воспитательный потенциал, все равно всегда оставалась игрой. Являясь одним из ведущих типов игры в сфере культуры, она привносит собственно игровую атмосферу, во время ситуации загадывания, что также подкрепляется «поведением» самой загадки, в частности, типичной для нее игрой смыслами, когда используются многозначность, синонимия, омонимия и игрой близкими по звучанию словами [4, с. 150]. Также, будучи игрой, она имеет свои правила, очерчивающие дозволенное и недозволенное, а также санкции в случае проигрыша и привилегии как результат выигрыша.

Исследователи К.Е. Укачина, В.П. Ойношев отмечают, что игра в загадки жива до сих пор. Обычно такие игры проводятся в зимние вечера, когда закончены дневные работы, хлопоты, накормлен скот, когда в айыле или дома собирается вся семья. Иногда в дом «загадчика» сходятся дети соседей, молодежь, да и взрослые. Загадчик загадывает какому-нибудь лицу несколько (3-5) загадок, которые тот должен отгадать. Остальные присутствующие тоже отгадывают, помогая основному адресату. Не отгадавшего загадки «продают» самым старым в урочище или деревне людям, калекам, лентяям, одним словом, не совсем полноценным людям. Именно это обстоятельство заставляет отгадчика стараться быть «умным» и «находчивым».

«Загадчик», «продавая» неудачника, обращается к какому-нибудь старику:

- \mathcal{L} ьара, что вам нужно: рыжая лисица для воротника или возьмете не разгадавшую загадку краснощекую \mathcal{L} ьалку?

Старик, постукивая посохом, говорит:

- Зачем мне, старику, рыжую лисицу на воротник? Нет, возьму-ка я краснощекую $\mathcal{L}_{baлкy}$. Из головы ее сделаю котел, из ушей ее – mymkyuu (тряпка для вытаскивания казана из очага), из рук – кожемялку, из ног – костыли, из тонких кишок – аркан и т.д. [1, с. 12].

По правилам игры в загадки в случае проигрыша происходила своего рода деструкция тела незадачливого участника, при этом его не спасали скот, либо какие-то другие материальные ценности, неудачник отвечал только собой, своей жизнью, телом, вернее его частями, органами. Такая ситуация позволяла по-иному взглянуть на себя и задуматься над ценностью не только жизни, но и здоровья вообще. Детям, молодым людям приходило понимание того, что есть люди, которые лишены руки, ноги или глаза и каково им жить с такими увечьями, вести полноценную жизнь, заниматься хозяйством.

Но даже когда участник игры совсем не мог отгадать загадку, у него оставался шанс, особенно у девочек, которые могли своими песнями и танцами выкупить себя и не быть символически проданными какомулибо старику или старухе [11, с. 114].

Таким образом, алтайские загадки имеют тесную взаимосвязь со всеми сферами жизни общества. Загадка служила не только в развлекательно-познавательных целях, она еще являлась способом сохранения и трансляции традиционных знаний, воспроизводства элементов материальной культуры, приготовления пищи, шитья и украшения одежды, строительства жилища. Мир загадок является одним из ключей к пониманию глубинных слоев мироощущения человека вообще, его психики, языка, культурных кодов, способов адаптации к ландшафту и социуму.

Источники, литература

- 1. Алтай табышкактар /Алтайские загадки / Сост. К.Е. Укачина. Горно-Алтайск: Изд-во «Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства», 1981. 176 с. (на рус. и алт. яз.).
- 2. Алтайско-русский словарь. Редколлегия: канд. филол. наук А.Э. Чумакаев (отв. ред.), канд. ист. наук Н.В. Екеев, канд. филол. наук А.Н. Майзина, К.К. Пиянтинова, Н.Н. Тыдыкова, канд. филол. наук Е.В. Тюнтешева; БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова». Горно-Алтайск, 2018. 936 с.
- 3. Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие / редколл. Н.В. Екеев (отв. ред.), Н.М. Екеева, Э.В. Енчинов; НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова. Горно-Алтайск, 2014. 464 с.
- 4. Андреева Е.Г., Кукша И.Л. Роль загадки в языковой картине мира (на материале русского и английского языков) // Вестник Русской

- христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11. Вып. 3. С. 148-160.
- 5. Бгажноков Б.Х. Основания гуманистической этнологии. М.: Изд-во «РУДН», 2003. 272 с.
- 6. Большая советская энциклопедия. Т. 18. М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1974. 632 с.
 - 7. Древнетюркский словарь. Л.: Изд-во «Наука», 1969. 677 с.
- 8. История Республики Алтай. Т. II. Горный Алтай в составе Российского государства (1756–1916 гг.) / НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова; редколл. Н.В. Екеев (отв. ред.), Н.М. Екеева, З.С. Казагачева, Н.А. Майдурова. Горно-Алтайск: Изд-во ОАО «Горно-Алтайская типография», 2010. 472 с.
- 9. Каташ С.С. Мудрость всегда современна. Горно-Алтайск: Изд-во «Алт. кн. изд-во, Горно-Алт. отд-ние», 1984. 124 с.
- 10. Лавонен Н.А. Карельская народная загадка. Л.: Изд-во «Наука», 1977. 135 с.
- 11. Народные игры алтайцев / Автор-сост. В.П. Ойношев. Горно-Алтайск: Изд-во «Полиграфика», 2015. 144 с.
- 12. Ойротско-русский словарь/Сост. Н.А. Баскаков, Т.М. Тощакова. М.: Изд-во «Государственное издательство иностранных и национальных словарей», 1947. 312 с.
- 13. Окладников А.П. Петроглифы Горного Алтая. Новосибирск: Изд-во «Наука», 1980. 140 с.
- 14. Пропп В.Я. Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки. (Собрание трудов В.Я. Проппа.) Комментарии Е.М. Мелетинского, А.В. Рафаевой. Составление, научная редакция, текстологический комментарий И.В. Пешкова. М.: Изд-во «Лабиринт», 1998. 512 с.
- 15. Токарев С.А. Избранное. Теоретические и историографические статьи по этнографии и религиям народов мира. Т.2. М.: Изд-во «Наука», 1999. 204 с.
- 16. Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры // Советская этнография. 1970. № 4. С. 3—17.
- 17. Топоров В.Н. Из наблюдений над загадкой // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: загадка как текст / отв. ред. Т.М. Николаева. М.: Изд-во «Индрик», 1994. C. 10-117.

RGBU «Karachaevo-Cherkess Order «Sign of Honor» of IGI under the Government of the Karachay-Cherkess Republic»

GATHERING AND PUBLISHING THE FAIRY TALE OF THE NOGAIS

Abstract. The current state and degree of study of Nogai folk tales are naturally included in the range of scientific problems of national folklorist. The problems of the origins of the study of folk tales trace and reflect the process of forming the worldview and attitude of the people as an ethnic group. The purpose of our study within the framework of the scientific article, to thoroughly consider the cardinal problems of the nature of the development of folk poetic creativity of the Nogais, to trace the collection of fairy-tale material, to attract the necessary materials and research on the state of folklore traditions and its individual genres, to reveal their essence and meaning.

Key words: Nogai folklore, image, fairy tale, genre, collectors, expeditionary material, collection.

«Произведения устного народного творчества — сказки, составляют значительный пласт народной культуры ногайцев. Сказка рассматривается как явление историческое, художественная форма которой отмечается тенденцией развития содержательных признаков. Сказочные сюжеты обладают глубоким внутренним смыслом, отличаются яркими художественными образами и выполняют информативную и познавательную функцию» [10, с. 177].

В XIX – XX веках наблюдается систематизация фольклора всех народностей. Первыми собирателями образцов ногайского фольклора являлись Ч. Валиханов, А. Рудановский, М. Османов, Н. Семенов, А. Архипов, Г. Ананьев, В. Радлов [17, с. 9]. «Собирание и публикация памятников устного народного творчества ногайцев начались с середины XIX века, то есть после того, как большинство ногайского населения покинуло пределы Российской империи...» [20, с. 111]. Изначально, сбором и публикацией образцов ногайской народной словесности занимались русские исследователи, которые по долгу своей службы сталкивались с ногайцами и соответственно, первыми

- 18. Тощакова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX начало XX вв.). Новосибирск: Изд-во «Наука», 1978. 158 с.
- 19. Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН. М.: Изд-во «Наука», 2006.-678 с.
- 20. Укачина К.Е. Алтай табышкактар. Горно-Алтайск: Изд-во ГУП «Горно-Алтайская республиканская типография», 2003. 160 с. (на алт. яз.).
- 21. Укачина К.Е. Алтайские народные загадки: Исследование. Горно-Алтайск: Изд-во «Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства», 1984. 104 с. (на русс. и алт. яз.).
- 22. Щербакова Л.В. Культура повседневности: материальная структура // Вестник АГТУ. 2013. № 1 (55). С. 92–96.

© Э.В. Енчинов, 2021

УДК 398.21

Капланова А.И.

РГБУ «Карачаево-Черкесский ордена «Знак Почета» ИГИ при Правительстве Карачаево-Черкесской Республики»

СБОР И ПУБЛИКАЦИЯ СКАЗОЧНОГО ЭПОСА НОГАЙЦЕВ

Аннотация. Современное состояние и степень изученности ногайских народных сказок закономерно входят в круг научных проблем отечественной фольклористики. Проблемы истоков изучения народных сказок прослеживают и отображают процесс формирования мировоззрения и мироощущения народа как этноса. Цель нашего исследования в рамках научной статьи, обстоятельно рассмотреть кардинальные проблемы характера развития народного поэтического творчества ногайцев, проследить собирательскую работу по сбору сказочного материала, привлечь необходимые материалы и исследования по состоянию фольклорных традиций и отдельных ее жанров, раскрыть их суть и смысловое значение.

Ключевые слова: ногайский фольклор, образ, сказка, жанр, собиратели, экспедиционный материал, сборник.

обратили на них внимание. Конечно, записывающие были мало знакомы с ногайским языком, поэтому они печатали произведения в переводе с помощью толмачей.

В своих научных трудах Ашим Сикалиев с исторической точностью исследует хронологию формирования и развития собирательского блока ногайского фольклора: «В истории сбора и публикации устного творчества тюркских народов России самое почетное место занимает, как отмечает академик В. М. Жирмунский, до сих пор непревзойденное собрание «Образцов народной литературы северных тюркских племен» академика В.В. Радлова, содержащее записи эпических песен, сказок и др. жанров у казахов, киргизов, тюркских народов Сибири, крымских татар и ногайцев в оригинале. В.В. Радлов дал транскрипцию текстов фонетики и перевод на немецком языке» [21, с. 9]. Ногайские эпические песни и легенды В.В. Радлов записал только у тех ногайцев, которые населяли степную часть крымского полуострова. Записаны два рассказа-легенды о Жиренше-Шешене, а также легенда о Кара Бышпан, рассказ-быль «Карабаш Абурраман». Другой вариант легенды «Карабаш Абурраман» у мелитопольских ногайцев записал ещё в 1853 г. Домбровский (инициалы отсутствуют) предание «Кара кады» («Черный кадий») [21, с. 10]. Русский перевод этого предания опубликован в 1853 году в № 2 журнала «Москвитянин» [22, с. 8].

Среди дореволюционных публикаций произведений ногайского фольклора существенное место занимают тексты народных сказок. «Большое число записей образцов устного народного творчества ногайцев /преимущественно сказки, были и предания/ сделано в 1850-1852 гг. А. Архиповым. За эти годы он опубликовал в газете «Кавказ» и в журнале «Москвитянин» ногайские сказания «Райма», сказку «Курица, петух и золотые яйца», рассказ «Подстреленный орёл», предание «Золотая пуля» в переводе на русский язык. Тексты на ногайском языке отсутствуют» [22, с. 8].

«В 1893 г. заведующий сельским училищем ногайского аула Мансуровского /ныне аул Эркин-Халк, КЧР/ в Баталпашинском отделении Кубанской области, М. Алейников в своей статье «Поверье ногайцев» [5] интересовался обычаями ногайцев, их поверьями и бытом. Описывая веру ногайцев в существование лесной, громадного роста, женщины — «албаслы», всё тело которой покрыто волосами, способной увлечь людей и потом погубить их, Алейников пишет, что это

поверье отразилось в устном творчестве. Тут же он приводит отрывок одной легенды в переводе на русский язык» [21, с. 8]. Мифический образ албаслы, запечатлённый во многих волшебных сказках ногайцев, ярко представлен в эпической поэме «Эдиге» [29, с. 28].

В начале XX века собиранием и изучением ногайского фольклора занимался один из крупных тюркологов России – профессор П.А. Фалёв, но его особое внимание было обращено эпическим сказаниям. Из числа собранных материалов, он опубликовал лишь сказку «Об Ак-Кобеке» в «Сборнике музея антропологии и этнографии» [19], затем текст переиздан Д.М. Шихмурзаевым в 1993 году [14].

После Великой Октябрьской революции систематическим собиранием памятников устной народной словесности ногайцев до середины 30-х годов прошлого столетия занимались ногайские просветители Абдул-Хамид Джанибеков, Муса Курманалиев, Зеид Кайболиев, Садык Даутов. Их материалы хранятся в архиве института ДНЦ РАН в городе Махачкала Республики Дагестан и в Карачаево-Черкесском институте гуманитарных исследований города Черкесска. В 1940 году Джанибеков А.-Х.Ш. опубликовал сборник «Народные песни и сказки» («Халк йырлары эм эртегилер») [26], туда вошли сказки, собранные С.Т. Даутовым, а в 2019 году сказки были переизданы [2].

В предвоенные годы были проведены фольклорные экспедиции под руководством профессора Н.К. Дмитриева и М.К. Милых, но материалы остались неопубликованными. Из собранного экспедиционного материала были опубликованы лишь короткая лирическая поэмасказка «Ариз и Ханбер» и сказка «Анкылдак и Дункилдек» («Наивный и Розиня») [29], затем переизданы уже ногаеведами в 1993 году [14].

В 1955 году Софья Абдул-Хамидовна Джанибекова-Калмыкова опубликовала сборник «Песни, сказки, пословицы и загадки» («Йырлар, эртегилер, такпаклар эм юмаклар»), куда вошли и ее собственные экспедиционные материалы [8]. Тексты сказок, собранные в 1962 году во время фольклорно-лингвистической экспедиции Зеидом Кайбалиевым, Саитом Кайбалиевым, Ногаман Колдасовым, Шерпедином Сунетовым, Абрахман Салиевым, Аждаутом Наймановым, Ибрагимом Бештауовым и Тайбат Керейтовой, в 1967 году Софья Хамидовна «Ногайские сказки» («Ногай эртегилер») [13] издала отдельным сборником.

Представленные три основные виды сказок Аарне Томсоном еще в XIX веке, предпослано и в ногайской фольклористике. Ногайские

народные сказки подразделяются на три основные виды сказок: сказки о животных, волшебные и бытовые.

Известный ногайский ученый-фольклорист А.И.-М. Сикалиев в разделе «Фольклор» историко-этнографического очерка «Ногайцы» охарактеризовал три основные виды ногайских сказок. Он пишет, что «по-видимому, сказки о животных представляют собой наиболее древний пласт. В них мы видим преобладание диких животных над домашними. Сказки о животных, как и волшебные, выросли из древних поверий и мифов, где звери и окружающая природа наделялись человеческими свойствами – умением мыслить, говорить, жалеть слабого. Они проникнуты остатками анимистических и тотемистических воззрений древнетюркских племен» [23, с. 203].

Первый тематический блок составляют сказки о животных, их сохранилось в наименьшем количестве. Но «немногочисленность текстов не отражает активности бытования этих сказок. Камерность сказок о животных создает определенные трудности в их фиксации. Как показывают исследования фольклористов, именно сказки о животных до настоящего времени не утратили своей основной роли – первых занимательных историй, которые рассказывались мамами и бабушками» [25, с. 19].

Назначение сказок о животных преимущественно для детской аудитории. Сказку о животных отличает краткость и динамичность развития сюжета. Она начинается, как правило, с конфликта персонажей, который и определяет композицию сказки и дальнейшее развитие сюжета. Очень часто сказки о животных содержат социальные конфликты. Представленные популярные сказочные сюжеты закладывают в человеке основы нравственности, миропонимания, дают первое толкование жизненных противоречий, рассказывая о сильных и слабых, добрых и злых.

Сказки о животных изданы в вышеперечисленных изданиях и сборниках, большая запись велась Т. Акманбетовым и опубликован в сборнике для детей «Добрый друг» («Алал косак») [4] в 1985 году. Сборник «Синяя шапочка» («Коьк боьрк») [12], собранный Б. Иналовым и Х. Айбазовой, также составили значительное количество текстов сказок.

Собиратель ногайского фольклора и автор многих фольклорных сборников Т.А. Акманбетов пишет: «В ногайских сказках о животных

отразился жизненный опыт охотника, скотовода. В них рассказывается о происхождении зверей, птиц, об их повадках, манерах поведения. В сказках о животных четко сохранились знания древнего человека об окружающем мире. Природу он наделил свойствами живого существа (анимизм), животных – человеческими качествами (антропоморфизм), человек в них ведет свой род от животных (тотемизм)» [3, с. 106].

В сказках животные проявляют определенные качества, присущие отдельным людям. Лиса символизирует увертливость, тигр – неустрашимость, овца – безобидность и т.д. За образами зверей мы видим людей. В образах хищных животных воплощены жестокие ханы, жадные муллы, а в образе слабых – их подданные. Сказки о животных несложны по построению, невелики по размеру, им присуща диалоговая разговорная речь. В сказках немаловажное место отводится пословицам, поговоркам, своеобразны их концовки и присказки.

Волшебные сказки, являются основным пластом сказочного эпоса ногайцев. Эти сказки, собраны А.-Х. Ш. Джанибековым, Т.А. Акманбетовым, С.А.-Х. Калмыковой, Д.М. Шихмурзаевым, Б.А. Карасовым, С.И. Капаевым, Б. Иналовым и др. Большая часть ногайских сказок, собранные в 70-х годах XX столетия А.М. Наймановым вышел в 1979 году [15] в переводе на русский язык, из них две сказки на языке оригинала опубликованы в сборнике «Ногайские сказки» («Ногай эртегилер») [13], другая часть сказок на известные мотивы, как «Безрукая девушка», «Наглый петух», «Коза и заяц», «Сон», «Белое ухо», «Семеро братьев» и другие сказки, собранные самим составителем на ногайском языке, к сожалению, не изданы в российских издательствах и остаются неизвестными для отечественного читателя.

Во время фольклорной экспедиции информаторами сообщалось, что больше всего были распространены сказки о богатырях, демонологических существах, известных как мифологические персонажи: «аздаа» — дракон, «елмауз» — людоедка, «албаслы» — лесная женщина, «дав» — великан, «обыр куртка» — кровопийца и т.д. Из рассказов информантов, мифические персонажи усмирялись, они могли работать на людей и помогать им. Этих существ нельзя убивать, потому что, по представлениям ногайцев, можно понести «суровое» наказание.

В волшебных сказках герои преодолевают фантастические препятствия, на пути им встречаются другие сказочные образы, такие,

как «огненные тулпары» – крылатые кони, «каракус» – орел, «боьри» – волк. Ни одна сказка не обходится без «необычайных» помощников, которые всегда появляются в самую последнюю минуту.

В ногайских волшебных сказках имеет место цикл сказок о растениях. Например, «наргамыс» — камыш имеет свойство разговаривать, слушать и помогать. Открывается и закрывается, растет до небес, откуда видны все три измерения света: верхний — поднебесье, средний — земной и низший мир — подземелье.

В среде народа также популярны ногайские сказки о любви: «Лейла и Межнун», «Ариз и Ханбер», «Козы-Коърпеш пен Баянсылув». Восточные мотивы этих текстов широко распространены у многих народов. Сказки имели разные вариации, затем переходили в любовные дестаны (песни-поэмы). В них продемонстрирована неземная сила любви молодых людей.

Основу сюжетов и конфликтов бытовой сказки составляют реальные отношения людей. Бытовые сказки чрезвычайно богаты и многообразны. В них повествуются о событиях, происходящих в повседневной жизни народа. Одной из характерных черт бытовой сказки является точность социальной характеристики персонажей. Поляризация образов персонажей – непременная черта бытовой сказки. Их, как правило, два, и они противопоставлены друг другу. Персонажи их добрые, бесстрашные, остроумные, высмеивают глупость, леность, жадность, невежество. В них рассказывается о мудрых стариках, о проделках ловких воров, о хитрецах, о самодурстве ханов.

Бытовые сказки, помимо вышеприведенных сборников, составляют серия сказов о Жиренше-Шешене, и многие другие сказки, записаны и опубликованы В.В. Радловым в книге «Образцы народной литературы северных тюркских племен» [18]. Известный среди ногайцев цикл о Жиренше-Шешене представлен несколькими хабарами-рассказами о человеке, который виртуозно владеет искусством слова и красноречием.

Сказка «Ак Коьбек» записана 1914 году П. Фалёвым, сказку «Ариз и Ханбер» М.К. Милых записала у кубанских ногайцев. Другие тексты бытовых сказок в XX веке опубликованы в сборниках «Родник» («Булак») [6], «Ногайские сказки» («Ногай эртегилер») [14], «В те давние времена» («Бурын-бурын заманда») [7] и т.д.

Немаловажное место среди бытовых сказок занимает цикл рассказов о Ходже Насреддине. Как мы знаем, данный восточный

образ пользуется популярностью у всех народов России своими философскими мотивами, связанными с образом народного мудреца, они опубликованы в сборниках «Луч» («Нур») [16], «На берегу Шобытлы» («Шобытлыдынъ баврайында») [27], «Пусть слеза станет лучом» («Коьз ясым нур болсын») [11] и в журнале «Искра» («Ушкынлар») [24] и т.д.

Широко распространены в среде народа сказы о Бегим акай. В существовании народного мудреца ногайский народ не сомневается и по сегодняшний день. По сведениям информантов, он обладал способностями предвидения и с точностью предрекал будущее. Сказ о Бегим акай записанный ногайским просветителем А.-Х.Ш. Джанибековым в 1905 — 1930 гг. XX столетия, впервые был опубликован в сборнике «Сокровищница слов» («А.-Х.Ш. Джанибеков. Соьз казнасы яде ногай фольклоры») [1], другие неопубликованные полевые записи хранятся в архиве Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований в городе Черкесск.

Ногайские бытовые сказки представлена сериями сказок об Алдар Косе (букв. перевод – безбородый обманщик). Отличительны его шутовские проделки, он способен обмануть даже самого шайтана. Этот персонаж присутствует во многих волшебных сказках и является героем цикла сказок «Алдар Косе» («Алдар Косай»). Хотя он восхищает своими остроумными проделками, находчивостью, все же предстает отрицательным персонажем. «Косе хитрый, лишенный чувства справедливости и чести плут. Он обманывает всех, когда ему надо достичь своей цели, бывает жестоким» [9, с. 26]. В народе, несмотря на ум и свое красноречие, Алдар Косе снискал неуважение, по этому поводу бытует устойчивое выражение: «Не пускай Косе домой, не допускай, чтобы он сел на тоър (тоър – почетное место). («Коьседи уьйге киргистпе, коьтин тоърге тийгистпе!»).

Поэтика бытовой сказки иная, нежели в волшебной. В ней нет традиционной сказочной обрядности и традиционных формул. Особенно примечательными в бытовой сказке являются диалоги персонажей. Бытовые сказки с сатирической направленностью носят социально-классовый характер, высмеивают зло и тупость, лень, упрямство. Разоблачая персонажей, наделенных данными чертами, она утверждала народные этические идеалы.

Таким образом, ногайская народная сказочная проза подтверждает существование развитой традиции устного рассказа у ногайцев,

знакомит с основным жанровым и сюжетным составом, открывает большой бесценный материал для научного исследования. Данная статья позволит будущим фольклористам проследить факты собирательского и исполнительского репертуара, пути создания новых фольклорных форм и жанровых структур, в которых находят продолжение традиция устного рассказа, что является неугасаемым культурным наследием ногайского народа.

Источники, литература

- 1. А. Джанибеков Соьз казнасы яде ногай фольклоры / I кесек. Камызякская райтипография комитета по печати администрации области. Камызяк, 1994. С. 49-71.
- 2. А.-Х.Ш. Джанибеков Соьз казнасы. Сокровищница слов / Сост. Н.Х. Суюнова, Ф.А. Кусегенова. Т.Х. Джемакулов; под ред. Н.Х. Суюновой. М.: «Наука», 2019. 712 с.
- 3. Акманбетов Т.А. Ногайские народные сказки / Гл. ред. А.К. Алиев [и др.] // «Возрождение». Республиканский научно-популярный журнал. 2006. № 9. Махачкала: ГУП «Типография Дагестанского научного центра РАН». С. 106-109.
- 4. Алал косак / Сост. Т.А. Акманбетов. Черкесск: Ставропольское кн. изд-во. Карачаево-Черкесское отделение, 1985. 72 с.
- 5. Алейников М. Поверье ногайцев // Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа. Вып. XVII. Тифлис, 1893. С. 7-9.
 - 6. Булак / Cост. К.И. Кумратова, Ю.Д. Каракаев. Черкесск, 1992. 160 с.
 - 7. Бурын-бурын заманда / Сост. Б.А. Карасов. Черкесск, 1994. 232 с.
- 8. Йырлар, эртегилер, такпаклар эм юмаклар / Сост. С. А. Калмыкова. Черкесск, 1955. С. 31-110.
- 9. Капаев И.С. Ногайские мифы: легенды и поверья. Опыт мифологического словаря. М.: «Голос-Пресс», 2012. 424 с.
- 10. Капланова А.И. Из истории собирания ногайских народных загадок с учетом метода и опыта грузинских ученых-фольклористов (середина XIX века 1930-е годы) / Материалы VI Международной конференции «Перспективы развития грузино-осетинских отношений» 13-15 октябрь. Тбилиси, 2020. С. 177-184.
- 11. Коьз ясым нур болсын / Сост. Т.А. Акманбетов. Махачкала $2009 \, \mathrm{r.} 144 \, \mathrm{c.}$
- 12. Коьк боьрк / Сост.: Б. Иналов, Х. Айбазова (Утакаева). Черкесск, 1991. 98 с.

- 13. Ногай эртегилер / Сост. С.А. Калмыкова. Черкесск, 1967. 144 с.
- 14. Ногай эртегилери / Сост. Д.М. Шихмурзаев. Махачкала, 1993. 169 с.
- 15. Ногайские народные сказки / Сост. Аждаут Найман. М.: Издво «Наука», 1979. 184 с.
 - 16. Нур / Сост. Мархаба Нурманбетова. Терекли-Мектеб, 1998. 54 с.
- 17. Просветители / Сб. статей к 100-летию со дня рождения А.-Х.Ш. Джанибекова и Т.3. Табулова. – Черкесск, 1981. – 112 с. – 112 с.
- 18. Радлов В.В. Образцы народной литературы Северных тюркских племён. ТТ. I-VII. СПб., 1866-1896.
- 19. Сборник музея и этнографии при Российской Академии наук / Т. V. Вып. I. Петроград, 1917.
- 20. Сикалиев А.И.-М. Вклад русских исследователей в дело собирания и публикации ногайского фольклора // Вестник Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований. Вып. 3. Черкесск, 2004. С. 111–119.
- 21. Сикалиев А.И.-М. История собирания и публикации ногайского фольклора // Труды КЧНИИ ИФЭ. Вып. VI. Серия филол. Черкесск: Ставропольское книжное изд-во, Карачаево-Черкесское отделение, 1970. С. 3-23.
- 22. Сикалиев А.И.-М. Ногайский героический эпос. Черкесск, 1990. 328 с.
- 23. Сикалиев А.И.-М. Фольклор / Сост.: И.Х. Калмыков, Р.Х. Керейтов, А.И.-М. Сикалиев; отв. ред. Я.С. Смирнова // Ногайцы. Историко-этнографический очерк., Черкесск: Ставропольское книжное изд-во Карачаево-Черкесское отделение, 1988. С. 199-209.
 - 24. Ушкынлар. Журнал. Махачкала. С. 106-107.
- 25. Фольклорные сокровища московской области. Сказки и не сказочная проза / Редколлегия: В.М. Гацак (отв. ред.), В.А. Бахтина, Т.М. Ананичева. Москва: «Наследие», 1998. 368 с.
- 26. Халк йырлары эм эртегилер. Пятигорск: Орджоникидзевское краевое изд-во, 1940.-100 с.
- 27. Шобытлыдынъ баврайында / Сост. Алибек Капланов. Махачкала, 2008.-126 с.
- 28. Эдиге. Сокровищница народной словесности ногайцев / Отв. сост. и автор пред. д.ф.н. Н.Х. Суюнова. М.: «Наука», 2016. 511 с.
- 29. Языки Северного Кавказа и Дагестана. Сборник лингвистических исследований. Вып. II. М.; Л., 1949. С. 248-295.

Олим Каюмов Ташкентский государственный университет узбекского языка и литература имени А. Навои

ЛЕГЕНДЫ О ЧУДЕСАХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПОКРОВИТЕЛЕЙ УЗБЕКСКОГО ШАМАНА

Аннотация. В данной статье исследуется построении мифопоэтического кода на основе событий, происходящих в трех образных последовательностях, составляющих отдельную категорию узбекских шаманских легенд, их природу и ареал.

Ключевые слова: мифологический покровитель, шаман, образ, легенда, чудеса, событие.

Olim Kayumov Tashkent Stateuzbek language university and literature named after A. Navoi

LEGENDS ABOUT MIRACLES OF THE MYTHOLOGICAL PATRONS OF THE UZBEK SHAMAN

Abstract. In this article, we will discuss the construction of events that form a separate category of Uzbek shaman legends, taking place in three image sequences on the basis of the mifopoetic code, the nature and area of Uzbek Shaman legends.

Key words: mythological patron, shaman, image, legend, miracles, event.

Исполнение шаманами узбекских шаманских легенд, выражение поэтической действительностиошаманской деятельности было признано фольклористами. В исследовании, проведенном Е.Н. Дувакиным, изучались сюжет и мотивы сибирских шаманских легенд, а также их распространение [2]. Однако и у Е.Н. Дувакина, и М. В. Пурбуевой, изучавшей мотивы и характеры шаманского прозаического фольклора бурят [12], даже в исследованиях крупного исследователя обрядового фольклора сибирских шаманов Е.С. Новикова основные особенности шаманской легенды заключаются в том, что события записываются в присутствии шамана [11].

Последующие исследования также специально изучали мифы о профессиях и ремесле. В том числе М. В. Рахмонова в своем исследовании изучает мифы, связанные со святыми профессий и ремёсел. Однако исследователь сгруппировал по отдельности профессии и ремёсла в составе исторических легенд, и легенды, связанные с их святыми. Хотя легенды, изученные М. Рахмоновой, не содержат высказываний о шаманской профессии, отмечается, что по сюжету и характеру они близки шаманским легендам по форме, участию мифологических персонажей в образной системе легенд этих жанров [14].

Наши наблюдения и собранные материалы во время полевой практики свидетельствуют о том, что узбекские шаманские легенды образуют особую категорию устных рассказов, которые представляют собой невероятные события, происходящие под влиянием шаманов, с участием духов.

Устные истории, которые представляют чудеса шамана, рассказывают в основном те, кто был исцелен шаманом и заинтересован в помощи духов. Устные рассказы такого рода следует отнести к разряду шаманских легенд. Например, есть много устных историй, рассказанных Софьей Аёй Ашуровой из Ферганы о людях, которые были чудесным образом исцелены ее предками. В таких устных рассказах события происходят в присутствии духов-покровителей (дедушек или бабушек) и рассказчика. Тот факт, что произошедшее невероятно, также показывает, что это должно быть включено в список шаманских легенд.

Шаманские легенды, связанные с Софией Аёй, также содержат сведения о различных современных изображениях предков (медицинский работник в белом халате). Интересно то, что предки, как современные врачи, ставят больному диагноз, делают хирургические операции [20, с. 15-48]. Эти легенды показывают, что функциональные задачи предков в искусстве шаманских легенд широки. Хотя изображение предков в белых одеждах в качестве хирургов является продуктом более позднего мышления, шаманизм сформировался в

рамках основной социальной функции: исцеление людей, исцеление больных, разделение добра.

Узбекские шаманские легенды включают множество легенд о приключениях шаманов и предков. Реальность, описанная в этих легендах, в отличие от других легенд, характеризуется тем, что это произошло в одно и то же время в жизни наших современников. В мировом фольклоре тот факт, что легенды рассказывают о событиях, происходивших в древности, единодушно подчеркивали наши выдающиеся ученые [7, с. 68-72; 8, с. 3-31; 9; 3; 4; 5; 6; 10, с. 24-28; 15; 16; 17, с. 48-58; 18, с. 156; 1; 19; 14.]. Поэтическая природа шаманских легенд — это только природа шаманских легенд, одновременное возникновение поэтической реальности, движение мифологических образов, опосредованное исторической реальной личностью, процесс исцеления главного героя, открытие потерянного объекта, художественное выражение абстрактного объекта или предсказания события.

Мамажонова Кароматхан (настоящее имя Хуррият), жительница Кувы Ферганской области, рассказала странную историю об исцелении Софии Айи от святых покровителей. Спинной мозг Хурриятхон не был хорошо развит, и она не умела читать и писать, пока ей не исполнилось 13 лет, её выгнали из школы, и она не могла играть и смеяться, как её сверстники. Мать Хурриятхон, которая была на грани смерти, впервые свидетельствует, что была исцелена за три дня после благословений Софии Айи по милости духов. По её словам,будь то из-за острого интереса к тайне невидимого мира или из-за возникшей надежды на её собственное исцеление, у этой девушки было огромное желание увидеть Софию Айю, поговорить с ней и выразить незримую веру.

Как-то из-за несчастного случая у одной 13-летней девочки, которая была вынуждена обратиться к предкам, духи заменили её спинной мозг в то время, пока она спала и назвали её Кароматхон. С этого времени Предки научили Кароматхон арабской орфографии и приказали ей написать поэтические биографии Софии Айи в соответствии с тем, что они сказали, и никого не видеть, пока книга не будет закончена. И девушке сказали, что только тогда предки сами покажут ей Софию Айю. Кароматхон подчинилась приказу предков, и когда книга была готова, она встретилась с Софией Айёй и вручила её биографию лично в её руки. И таким образом, благодаря предкам

и Софии Айе, эта девочка, повзрослев, вышла замуж и родила детей. В этой устной истории спинной мозг героя, который не был хорошо развит, исцеляется с помощью мифологических покровителей шамана, и она даже учится читать и писать по-арабски за короткий промежуток времени. Под влиянием мифологических покровителей рассказывается о проявлении у героя незаурядного таланта [20, с. 24-25].

Жительница города Навои 65-летняя Абдуллаева Бибираджаб рассказывает историю следующим образом: «В 1988 году несмотря на то, что врачи предупреждали меня об опасности родов из-за ревматизма, 19 ноября того же года я родила здоровую девочку по имени Захира. Тем временем мой ревматизм ухудшился, и мое сердце начало колотиться. Хотя по совету врачей я проходила различные процедуры, мое состояние не улучшалось. В 1989 году, наслышавшись о Софии Айе, я поехала в Фергану. Айя благословила меня, и я, постелив постель, легла с искренней верой. Слава Аллаху, я исцелилась от всех болезней.

Мы заметили, что у моей внучки, 2001 года рождения, короткие ноги. Врач сказал мне поставить шину, чтобы нога внучки не хромала. К счастью, в то время София Айя была в городе Навои, и когда она услышала об этом, она сказала, что предки будут лечить ее без шины. Изготовив собирающуюся колыбель для моей внучки, они повелели усыплять в ней малышку. К большому чуду ноги моей внучки вскоре выпрямились, и она стала ходить равномерно. В марте этого года я получила благословение для своего мужа, потому что это было время, когда его дела шли наперекосяк и он испытывал трудности. Я накрыла в его честь стол и поставила в соль, сахар и чашу вод, как в брошюре. Проснувшись утром, мы были поражены, увидев чудо на столе. Вокруг чаши с водой были красиво написаны арабские слова, даже самый опытный художник с золотыми руками не смог бы так написать. Когда мы показали это тем, кто знал арабскую графику, они были удивлены и сказали, что это было написано «Бисмиллахир Рахманир Рахим», если читать и в ширину, и, перевернув, в высоту. После этого дела моего мужа стали улучшаться, и он начал делать карьеру.

Это еще не все чудеса, которые все еще происходят в нашей жизни. Когда Софию Айю снова привезли в Навои, она была гостем в нашем доме. Моя дочь Зульфира постирала платок Софии Айи и вдруг, вешая его на балконе, закричала. Когда мы все с тревогой подбежали к ней, мы были ошеломлены, увидев еще одно чудо. Зерна пшеницы

сыпались с неба на голову дочери, а шелуха сыпалась за балкон. Видя такое благословение, я в первую очередь поблагодарила Господа, создавшего меня. Я прошу Аллаха благословить Софию Айю и тысячу раз поблагодарить ее за такой добрый и упорный труд [20, с. 34-35].

По сюжету рассказа рассказчик сначала сама выздоравливает с помощью мифологических покровителей, затем исчезает опухоль на ногах внучки, на следующем этапе появляется надпись на чаше, когда супруг собирается пойти на работу, и, наконец, во время визита шаманки в дом рассказчицы мотивы падения пшеницы с неба при встряхивании её постиранного платка служили своеобразным мифопоэтическим кодом.

46-летняя жительница посёлка Умид города Навои Ганиева Насиба рассказала, что она много лет страдала от сильной головной боли. От лечения врачей у неё устало сердце, что было причиной её полного обессиливания. Однажды она услышала о Софии Айе от своих соседей и получил от нее благословение. После этого: «Впервые предки вылечили и избавили меня от невыносимой боли в голове. Они прооперировали моё сердце, уставшее от сильных уколов и лекарств, и руку, которая едва могла поднять даже чашку чая.

Произошедшее однажды чудо до сих пор поражает меня. Рассказав о нашей корове, дающей 10 литров молока в день, которая внезапно заболела и перестала давать молоко, я получила благословение от Софии Айи. Утром я увидела на банке, в которою мы наливаем молоко, надписью арабскими золотыми буквами «АЛЛАХ». Я осознала, что Предки благословили мою корову и её молоко.

Когда мы недавно ездили в Фергану из-за здоровья моего сына, предки сделали ещё одно чудо, они прооперировали почку моего сына. Мы поняли это утром, увидев на простынях следы крови. Тогда я поняла, что Предки не разочаруют никого из тех, кто искренне и с надеждой желал спасения» [20, с. 36]. В подробностях чудес, рассказываемых Насибой Ганиевой, помимо мотивов лечения больных предками, также важны и мотивы улучшения материального состояния и лечения хирургическими методами.

«Я, Зура Шишани, гражданка США, – говорит в своём интервью Узбекскому телевидению ещё один рассказчик, – Моя дочь 17 лет страдала от бесплодия. Когда мы услышали о Софии Айе, мы искренне захотели получить исцеления предками. Наше намерение сбылось,

уважаемые предки прооперировали дочь и удалили у неё миому, вылечили её головную боль и желудок. Вскоре у неё родилась дочь. Заодно, когда я приехал в Узбекистан лично выразить благодарность, она нормализовала у меня давление. От имени моих друзей, моей дочери и себя, которые нашли исцеление в Америке с помощью благословения Айи, я всегда желаю Софии Айе крепкого здоровья и вечной жизни». Из истории американской рассказчицы и того, что она рассказала выше в качестве матери пациентов, ясно, что мифологические покровители шамана выполняют особую мифологическую функцию, такую, как защита не только пациента, но и его близких.

Мифологические покровители Софии Айи, то есть предки, обладают способностью выполнять задачи, которые современная медицина не в состоянии выполнить для здоровья человека. Выздоровевший от Софии Айя российский рассказчик: «Я Николай из Москвы. Моя кровь была отравлена после командировки в Чернобыль. Я был женат четыре раза, но не мог иметь детей. Были времена, когда я соглашался умереть, думая, что останусь бездетным. Ведь смысл жизни в детях! К моему счастью, в то время Айя была в гостях у моего друга Тимура. Когда я встретился с Аёй, она сразу меня ободрила. «Даст Бог, они придут и сами поменяют твою кровь. Таких случаев было много», – сказала она. Пока я ждал предков, я ясно почувствовал, как кровь поступает в мою правую руку, и как она вытекает из моей левой руки. После этого София Айя, сказав за мое счастье, «... Дай Бог, у тебя будет одна дочь и один сын», дала благословения. Я женился и в пятый раз. Слава Богу, в 2011 году в 46-летнем возрасте мы стали счастливыми родителями близнецов, девочки и мальчика, наша радость с женой была выше всякого понимания. Не могу описать словами, от какого беспокойства меня спасли София Айя и предки. Выражаем благодарность за неделимое с миром радость» [20, с. 39-40].

Рассмотрим историю жительницы города Каракола Иссык-Кульской области Кыргызстана: «Я Мамаева Мария, у меня было сердечное заболевание, и не осталось ни одного врача и ни одной двери, где бы я не была. Приехав в Фергану в 1995 году, я получила благословение от Софии Айи и стала ждать предков. В первый же день я почувствовал, что мне сделали операцию на сердце, как будто что-то происходило прямо у меня на глазах. Их «Мы оставим печать на твоей простыне», это то, что я лично слышал от предков. Я глазам своим не верил, когда утром я действительно увидел печать, оставленную ими. Хочу выразить огромную благодарность невидимым предкам и пожелать Софии Айе долгих лет жизни». По всей видимости, функциональная задача шамана — быть посредником в исцелении пациентов. При выполнении этих обязанностей расстояние и национальность не могут быть преградами и никакими границами.

Хотя большинство пациентов не имеют шаманской профессии, похоже, что они страдают шаманской болезнью. Если обратить внимание на рассказ осетинской рассказчицы: «Я, Заурова Танзила Исмаиловна, жительница Северной Осетии, услышав об Айе приблизительно в 2006 году, у меня сразу же появилась искренняя вера и иногда слышав, а иногда будучи свидетелем чудес, которые происходили вокруг Софии Айи, моя вера всё больше и больше росла. Я болела эпилепсией с 17-летнего возраста. Бесконечные приступы, частые обмороки, безграничные лекарства, медицинские и народные средства ... как будто всему этому не было конца. Как только я впервые услышала о Софии Айе, я почувствовала и с уверенностью осознала, что лекарство от моей болезни находится в руках этой благородной женщины. Получив благословение у Софии Айи, я стала ждать предков, они вылечили меня прямо в чиллахоне (40-дневное место жития) Софии Айи. Искренне благодарю предков и Софию Айю за их помощь, за то, что они вернули меня к жизни, за то, что вселили в меня уверенность и надежду в будущее» [20, с. 40].

Приведенные выше примеры иллюстрируют реальность шаманизма в отношении его первоначальной функции и деятельности. Поэтические сказки шамана и его мифологических покровителей, а также сверхъестественные события, совершенные с участием пациента-рассказчика, образуют отдельную серию шаманских сказок. Одна из ведущих особенностей таких мифов – последовательность трех образов: шаман → мифологический покровитель (предки) → пациент (рассказчик). Сказания об известном шамане и его мифологических покровителях целесообразно классифицировать на основе образа шамана и личность шамана.

Уникальность шаманских легенд этого цикла отражается в том, что мифологические покровители изображены в образе современных людей, чудотворные события совершаются по утрам, но есть доказательства, подтверждающие события, совершенные

мифологическими покровителями. Универсальность использованных доказательств, ретроспективный характер описываемых событий и тот факт, что описанные события являются недавними и совершенными в кратчайшие сроки.

Литература

- 1. Басилов В.Н. Культ святых в исламе. Москва, Наука, 1970.
- 2. Дувакин Е.Н. Шаманские легенды народов сибири: сюжетно-мотивный состав и ареальное распределение. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Москва, 2011.
- 3. Жуманазаров У. Ўзбек фольклори ва тарихий вокелик. Тошкент, Фан. 1991.
 - 4. Жуманазаров У. Тарих, афсона ва дин. Тошкент, Ўзбекистон. 1990.
- 5. Жўраев М. Ўзбек халқ самовий афсоналари. Тошкент, Фан. 1995.
- 6. Жўраев М. Ўзбек халқ тақвими ва мифологик афсоналар. Тошкент, Фан. 1994.
- 7. Имомов К. Афсона жанри // Ўзбек тили ва адабиёти, 1976, № 4. Б. 68-72.
- 8. Имомов К. Афсона // Ўзбек фольклори очерклари. 3 томлик. 2-том. Тошкент, Фан. 1989. Б. 3-31.
 - 9. Имомов К. Ўзбек халқ прозаси. Тошкент, Фан. 1981.
- 10. Муродов М. Афсоналарда шоир сиймоси // Ўзбек тили ва адабиёти. 1967. № 4. Б. 24-28.
- 11. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. –Москва: Восточная литература, 2004. 304с.
- 12. Пурбуева М. В. Шаманский прозаический фольклор бурят: сюжеты, мотивы и персонажи. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ. 2010.
- 13. Рахмонова М. Ўзбек ҳалқ тарихий афсоналарнинг ўзига хос хусусиятлари, генезиси ва таснифи. Номз. дисс. автореф. Тошкент, 2004.– Б.16-17.
 - 14. Рўзимбоев С., Бекчанов Ш. Афсона ва тарихий ҳақиқат. –Хива, 2000.
- 15. Снесарев Γ . П. Трихорезмскиелегендыв свете демонологических представлений // Советская этнография. − 1973. № 1. С. 48-58.
- 16. Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по историии религиозных культов Средний Азии. Москва, Наука. 1983.
 - 17. Сатторов У. Этнотопонимические легенды // Этногенез и

этническая история народов Кавказа. Материалы I Международного нахского научного конгресса. – Грозный, 2018. – С. 156.

- 18. Толстова Л. С. Исторические предания Южного Приаралья. Москва: Наука, 1984.
- 19. Қаюмов О. Ҳақиқатга айланган мўъжизалар. Алишер Навоий номидаги нашриёт. Навоий, 2016. Б. 24-25.

© О.Каюмов, 2021

УДК 398.8

Коваева Б.М., Коваева З.М. ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова»

ОБРАЗ АЛТАЯ В ПРОТЯЖНЫХ ПЕСНЯХ КАЛМЫКОВ

Аннотация. В статье рассматривается образ Алтая в протяжных песнях калмыков. Почтительное отношение к Алтаю является одной из базовых констант песенного творчества калмыков. Алтай - историческая родина калмыков, где они кочевали до начала XVII в. Источниками послужили тексты песен, опубликованные в различных источниках, а также материалы, собранные в полевых условиях на территории Республики Калмыкия в 1995, 2014-2015 гг.

Ключевые слова: Алтай, протяжная песня, калмыки, историческая родина, экспедиция.

Kovaeva B. M., Kovaeva Z.M. FSBEI of HE «Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov»

THE IMAGE OF ALTAI IN THE LONG SONGS OF THE KALMYKS

Abstract. The article examines the image of Altai in the drawn-out songs of the Kalmyks. Respect for Altai is one of the basic constants of the Kalmyks' songwriting. Altai is the historical homeland of the Kalmyks, where they roamed until the beginning of the 17th century. The sources

were the lyrics of songs published in various sources, as well as materials collected in the field on the territory of the Republic of Kalmykia in 1995, 2014-2015.

Key words: Altai, long song, Kalmyks, historical homeland, expedition.

Образ родной земли, родного кочевья в калмыцкой народной песне часто ассоциируется с их исторической родиной — Алтаем. Образ Алтая формировался на протяжении многих столетий. Он присутствует в устном народном творчестве тюрко-монгольских народов как символ, объединяющий племена и народы Центральной Азии. В калмыцком песенном фольклоре образ Алтая неразделим с понятием родины и связан с периодом формирования древнеойратской общности (XIV — XVIII вв.), освоения новой территории вдоль Алтайского хребта и создания государства ойратов — Джунгарское ханство. Тексты этих песен, опубликованы в различных изданиях [3-5].

Почтительное отношение к Алтаю является одной из базовых констант песенного творчества калмыков. Территория Алтая в калмыцких песнях представляется как некое идеальное место, где царят мир, спокойствие и благополучие. Например, в тексте песни «Хальмг Алта hapxд» («Когда калмыки уходили на Алтай»):

Алтай уулыг давб чигн

Арвн сара һазр ла билий.

Алдр Увшиг дахснхнь

 $\it Apd\kappa$, өмнкнь цуһарн ла чимг [3, c. 115] –

Чтобы перейти горы Алтай,

Надо преодолеть расстояние длиною в 10 месяцев.

Последовавшим за великим Убаши,

И прошлое, и будущее – прекрасно.

Во многих калмыцких народных песнях Алтай представляется своеобразным мировым древом-местом, соединяющим человека со Вселенной, с окружающим миром, с родным кочевьем. Например, в песне «Алта гидг haзраснь» («Из страны, называемой Алтай»):

Алта гидг һазраснь

Алг буурларн мордлав

Аля дүүвр насндм

Әдстә ламнь әәлдтхә [5, с.30] –

Из страны, называемой Алтай,

Выехал на своем пестром коне.

Меня в молодые игривые годы

Пусть благословенный лама помилует!

В калмыцких народных песнях с образом Алтая связаны родной дом, семья и родители. Здесь Алтай представляется как комфортное место для идеального и мирного существования человеческого общества.

В песенном тексте, как и в эпическом, находит свое отражение цветовая картина мира [2]. Важную роль в реализации мотива восхваления Алтая, родной земли играет символика цвета. В народной песне часто упоминается алтан орой «золотая вершина горы». Золотой цвет алтан играет важную роль в культуре, в традиционной обрядности калмыков. В данном случае и цвет, и качество, как превосходные свойства драгоценного металла, представляются высшими критериями прекрасного и сакрального в сознании калмыков и других монгольских народов. Как отмечает Н.Л. Жуковская, в монгольской культуре «... золотой цвет обладает высшей ценностью, является универсальным космическим символом, с которым связано понятие вечности, нетленности, прочности, истинности» [1, с. 210].

Рассмотрим песню «Алтан Хаңһа шилнь» («Гребни гор Алтая и Хангая»), опубликованную в сборнике калмыцких песен «Төрскн һазрин дуд» («Песни родной земли»). Эта песня является древнейшим образцом жанра протяжных песен времени перекочевки калмыков, в прошлом — ойратов, с Алтая к берегам Волги. В содержании песни «Алтан Хаңһа шилнь» («Гребни горы Алтая») доминируют культурные, эмоциональные, психологические элементы осмысления процесса откочевки:

За гидг һолнь

Зандн һалврин амтта.

Заяни хувнь бээхлэ,

Замдан менд йовий [5, с. 28] -

Река Урал

Со священным сандаловым вкусом.

Если есть воля судьбы,

Будем вместе в пути.

В пространственно-временном аспекте для кочевника-скотовода окружающей мир – это, прежде всего, идеальный ареал обитания,

родная сторона *haзp—усн* (земля-вода) под названием Алтай, а в более узком смысле — место, где родился человек. В песне также сохранились архетипы, отражающие доминантные символы этнической культуры. Согласно древним представлениям, Алтайская земля обладает благоприятными условиями для жизни и является страной обетованной. Мифологическое обогащение песни осуществляется за счет многочисленных ассоциативных символических связей, что, естественно, повышает её сакральное значение. Алтай остается для кочевника родной землей, как бы далеко не удалялись от неё ойраты, оставляя навсегла свои обжитые кочевья:

Алтан ханһа шилнь

Арднь көкрж дүңгэнэ.

Амулң менд йовж,

Әрәсәдән күрч бүүрлий [5, с. 28] –

Огромная вершина Алтая

Синея, возвышается позади.

Благополучно добравшись,

Поселимся в России.

Как показали экспедиционные материалы, собранные нами на территории Республики Калмыкии песни об Алтае известны современным исполнителям.

В экспедиционных материалах следует выделить протяжную песню «Алта деернь hapхнь» («Когда взойдешь на Алтай»). Она имеет многочисленные варианты. Песенные строки, в которых упоминается Алтай, присутствуют во всех зафиксированных образцах. К примеру, в песне, записанной от Горяевой А.М. (1922 г.р., запись 1995 г., п. Хошеут Октябрьского района РК):

Алта деернь һархнь

Алтн делкә олн дүңгәнә –

Когда взойдешь на Алтай,

Золотая Вселенная перед взором.

Алтай в варианте Горяевой А.М. показан как родное кочевье, где все живут сплоченно и счастливо. Через любование Алтаем выражается любовь к родителям, верность народным традициям, законам предков:

Асрад өскен аав-ээжэн

Альк насндан мартхв –

Вырастивших родителей

Во сколько лет забудешь.

Варианты этой песни, зафиксированы и в экспедиционнных материалах, собранных нами позже. Так текст песни, записанной в 2014 г., от информанта Шашвалиевой М.Н., 1923 г.р. в г.Элиста также начинается со строк, которые живописно и ярко воспевают Алтайские горы, являющиеся одним из сакральных мест для ойратов и почитаемые позднее калмыками:

Алтай деернь һархнь

Алтн делкә мандлна –

Когда взойдешь на Алтай,

Золотая Вселенная освещается.

Эта песня исполнялась на свадьбе, при встрече дорогих гостей и сопровождала ритуал подношения "соңгин дуд". Так, один из информантов — Бадаева Э.К., 1923 г.р. (запись 2015 г.) песню «Алта деернь hapxнь» («Когда взойдешь на Алтай») исполнила, когда преподнесла нам угощение.

Таким образом, анализ расмотренных нами протяжных песен калмыков показал, что народ до сих пор сохранил образ Алтая в своей памяти.

Источники, литература

- 1. Жуковская, Н.Л. Кочевники Монголии / Н.Л. Жуковская. М.: Восточ. лит, $2002.-210~\mathrm{c}.$
- 2. Омакаева Э.У. Текст как отражение картины мира: лингвокультурологические аспекты описания эпоса «Джангар» // Проблемы современного джангароведения. Элиста: КалмГУ, 1997. С. 26–31.
- 3. Хабунова, Е.Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия / Е.Э. Хабунова. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998. с. 105, 115.
- 4. Хальмг поэзин антолог / цуглулад барт белдснь С. Калян, И. Мацга, Л. Санган. Элст, 1962. 304 x.
- 5. Төрски hазрин дуд. Хальмг улсин кезәңк болн өдгә цага дуд / нүр үгнь, цуглулж, дигләд барт белдснь Б. Окна. Элиста, 1989.

© Б.М. Коваева, З.М. Коваева, 2021

УДК 398.2(=352.3)

Кудаева З.Ж. Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова

К ПРОБЛЕМЕ ЖАНРОВОГО СОСТАВА НАРОДНОЙ ПРОЗЫ О ЖАБАГИ КАЗАНОКО

Аннотация. В статье исследуется цикл нарративов, связанных с именем народного мудреца и общественно-политического деятеля Кабарды Жабаги Казаноко (предположительно 1686-1750 гг.), который представлен разнообразными по своему жанровому воплощению, тематике и проблематике произведениями фольклора. Цель статьи выявление и изучение новых жанровых форм, возникших в рамках данного цикла. В результате проведенного исследования в казаноковском цикле выявлены новые жанровые разновидности народной исторической прозы – морально-этические и этико-правовые предания.

Ключевые слова: жанр, этика, философия, народное право, Казаноко Жабаги.

Kudaeva Z. Zh. Kabardino-Balkarian State University named after H.M. Berbekov

TO THE PROBLEM OF GENRE COMPOSITION OF THE FOLK PROSE ABOUT ZHABAGI CASANOCO

Abstract. The article examines a cycle of narratives associated with the name of the people's sage and public and political figure of Kabarda Zhabagi Kazanoko (presumably 1686-1750), which is represented by works of folklore that are diverse in their genre, themes and problems. The purpose of the article is to identify and study new genre forms that have arisen within this cycle. As a result of the research carried out in the Kazanokov cycle, new genre varieties of folk historical prose have been identified - moralethical and ethical-legal traditions.

Key words: genre, ethics, philosophy, popular law, Kazanoko Zhabagi.

Цикл фольклорных произведений, связанный с личностью адыгского мудреца, общественно-политического деятеля и народного философа Жабаги Казаноко включает в себя целый ряд разнообразных жанров: исторических и топонимических преданий, волшебных и бытовых сказок, афоризмов [3] и др. «... Казаноковский цикл сказаний, – отмечает З.М. Налоев, – состоит из ряда жанров прозаических, порой далеких друг от друга по принципам отображения действительности – это и фактологическая информация о местах, где жил герой (с минимальной художественной организацией материала), и притча с выраженной назидательной функцией, и легенда с минимальным или даже нулевым фактическим содержанием, и афоризмы, изреченные героем или приписываемые ему, и историческое предание, восходящее к биографическим фактам, и сказка бытовая, авантюрная, волшебная...» [8, с.15].

Вместе с тем, адыгские исследователи отмечают формирование в рамках данного пласта нарративов новых жанров и жанровых разновидностей («поджанров»), ранее не присутствовавших в адыгском устном народном творчестве. «Рассматривая сюжеты о Жабаги Казаноко, - отмечает известный исследователь адыгского фольклора А.М. Гутов, - мы вправе сказать, что с ним адыгский фольклор обогатился новым поджанром, который можно назвать историко-бытовой новеллой» [2, с. 111]. Возникновение в адыгском фольклоре нового поджанра историко-бытовой новеллы поддерживает в своей статье З.М. Налоев [8, с. 6-28]. Констатируя возникновение в казаноковском цикле нового типа героя, соединяющего в себе два типа традиционно сформировавшихся образов: «героя мудрости», восходящий к эпическим персонажам (Малечипх), предсказателю и мудрецу Лиуану и «героя воинской доблести», З.М. Налоев отмечает, что в фольклоре адыгов возник «оригинальный и глубоко жизненный образ рыцаря-мыслителя» [8, с. 14]. Формирование нового типа героя, по мнению З.М. Налоева, сопровождается (и здесь он соглашается с А.М. Гутовым) возникновением нового поджанра историко-бытовой новеллы [8, с. 14].

Б.Х. Бгажноков в статье «Этика Ж. Казаноко и духовная атмосфера Кабарды в XVIII столетии», в которой исследуются философские, морально-этические аспекты образа Жабаги Казаноко, также выдвигает предположение, что в составе казаноковского цикла в адыгском

фольклоре возник «особый жанр устного народного творчества — жанр философских новелл и прити. «Характерные его черты, — пишет автор, — помимо внутренней и внешней диалогичности: лаконичность, насыщенность формулами, афоризмами, нравственными максимами, парадоксами, построение сюжетной линии вокруг концептов, составляющих ядро этической системы» [1, с.44].

Следует отметить, что упомянутый выше жанр философских новелл и притич и «поджанр» [2] историко-бытовых новелл, на наш взгляд, не исчерпывают собой жанровые инновации, возникшие в цикле народной прозы о Ж. Казаноко. Многогранный образ народного мыслителя возник в контексте новой исторической эпохи, потребовавшей общественно-политических преобразований и развития прогрессивных, гуманистических по своей направленности идей в области общественной, социальной, политической и духовной жизни. Инновационный характер репрезентирующихся в казаноковском цикле мировоззренческих установок и норм способствовал возникновению и формированию в рамках адыгской устной народной прозы целого ряда новых, как уже обозначенных выше, так и ранее не отмечавшихся адыгскими исследователями жанровых разновидностей фольклора.

Такой новой жанровой разновидностью, возникшей в рамках народной прозы казаноковского цикла, являются морально-этические и этико-правовые предания. Доминирующим принципом в данных преданиях является социорегулятивная функция, заключающаяся в утверждении нравственно-этических правил и постулатов, которыми надлежит руководствоваться. В них выдвигаются принципы ценности человеческой личности (Ц1ыху ц1ык1уи 1уэху ц1ык1уи щы1экъым – Нет маленького человека и нет малых дел), приоритета творческой, созидательной деятельности, идея прогресса и саморазвития личности («1уэху блэжьынырщ л<math>1ыгьэр» - «Мужество [это] – делать дело»; «Іуэху цІыкІу шыІэкьым, лІы цІыкІу фІэкІа» – «Нет маленького дела, есть маленькие мужчины» и др.) «Хабзэмрэ пэжымрэ» – «Что закон, что правда»; принцип уважения к женщине, к жене («Жэбагьы и фызым пщ 1 э щ 1 ыхуищ 1 ыыр» — «Почему Жабаги ценит жену»; «Фызым дэ1эпыкъун зэрыхуейр» – «Как важно помогать жене») и др. [7, с. 106-118]; великодушия, благородства даже по отношению к своему врагу («Жабагьы и бийм до Гэпыкьу» – «Жабаги помогает своему врагу») [7, с. 101] и т.д.

Этико-правовые предания включают в себя нарративы, в которых Жабаги Казаноко выступает как инициатор преобразований в области народного права. В частности, с его личностью связывается замена существовавшего правового обычая, предусматривавшего смертную казнь для жен, уличенных в неверности – разводом («Зил1 зыгъэпц1ахэр ирагъэк1ыж» — «Развод с неверными женами» [7, с. 123-130]; «Фыз игъэк1ыжыр къызэрежьар» — «Откуда пошел обычай развода» и др. [7, с.119-120]; введение правовой нормы, в соответствии с которой, князь, проявляющий жестокость и бесчеловечность по отношению к своим подданным — временно лишается княжеского достоинства («Жабагъы пщытеху ещ1» — «Жабаги лишает князя власти») [7, с. 173-174].

К этой же группе преданий могут быть отнесены нарративы, в которых Жабаги Казаноко вводит новые нормы или демонстрирует пример следования уже принятым правилам и установкам адыгского этикета — адыгэ хабзэ (каб.-черк.) Например, с образом Жабаги связывается введение правила принятия приветственной чаши (рога) во время пиршественного застолья («Гупмахуэбжьэр зыльысыр хэт?» — «Кому предназначен гупмахобжа?»); правила поведения горевестника («Щыхьэкуэхэм я хабзэ» — «Обычай горевестников» и др.) [7, с. 87]. В преданиях о Жабаги Казаноко также репрезентируются правила поведения при принятии гостя («Жабагъы хьэщlanlэм куэдрэ щlucap» — «Почему Жабаги загостился») [7, с. 100], необходимость следования существовавшим в адыгском обществе нравственно-этические нормам («Жэбагъы къыщагъэнам къыщагъуэтыж» — «Жабаги находят там, где оставили») [7, с. 92].

В состав казаноковского цикла входит тексты, в которых исторические реалии соединяются с элементами свойственными сказочному повествованию. В данной группе нарративов, обладающих жанровыми признаками исторического предания, находит отображение общественно-политическая, в частности дипломатическая деятельность Жабаги Казаноко: его участие в дипломатических переговорах с крымскими ханами, в дипломатических посольствах в Москву, переговорах с Петром 1 в Сулаке и т.д. [9; 10]. Так, например, в различных вариантах предании «Джэбэгы урыс пащтыхым ирита жэуапхэр» — «Ответы Жабаги русскому царю» [7, с. 162-168]; Жабаги Казаноко подвергается испытанию на мудрость, в предании «Жэбагырэ пащтыхыныкъумрэ» - «Жабаги и полуцарь» [7, с. 75-82] выполняет

«трудное задание». Определяющим элементом композиционной структура предания «Ответы Жабаги русскому царю» является диалог между царем и Жабаги, демонстрирует умение изъясняться с помощью иносказаний и аллегорий [4] и заслуживает его уважение.

В казаноковском цикле, согласно исследованию Е.Г. Тхамоковой, дополненному также в статье З.М. Налоева [8, с. 15], присутствуют также бытовые новеллистические сказки, ряд сюжетов которых относятся к числу «бродячих сюжетов» и находят соответствие в фольклоре других народов [11; 8].

Цикл нарративов, связанных с именем Жабаги Казаноко, включает в себя также топонимические предания, в которых повествуется о местах расселения и перемещения принадлежавших ему селений («Казанукойский обрыв» — «Къэзаныкъуей бгыху жыхуа1эр») [18, с. 83], «Жабагъы щыпсэуа щ1ып1эр» - «Местность, где жил Жабаги» [18, с. 211]; «Жабагъы и къуажэр егъэ1эпхъуэ» — «Жабаги переселяет свой аул» [18, с. 144] и др.

Образ Жабаги Казаноко осмысляется также в рамках мифопоэтического мировосприятия. Так, в одном из преданий о чудесном происхождении героя, Жабаги Казаноко рождается обвитым невидимой для окружающих змеей [7, с. 53-56]. Следует отметить, что в адыгских мифопоэтических воззрениях присутствуют представления о змее, как о божественном начале, связанном с огнем (небесным и подземным). Змея представлялась священным существом, сакральная сущность которой связана с формированием культа «огненных» божеств – Шибле – божества грома и молнии и Тлепша – эпического божественного кузнеца. В целом, символизм змеи, согласно адыгским мифопоэтическим представлениям, имеет амбивалентный характер, в целом соответствующий аналогичным воззрениям в различных древнейших мифопоэтических традициях и сочетает в себе как негативные, так и позитивные коннотации. Со змеей связывается идея зла, разрушительного, опасного начала, которое нужно «умилостивить», победить/уничтожить, «договориться» [5; 6]. В упомянутом предании о Жабаги Казаноко используется традиционный художественный прием - мотив «чудесного рождения», характерный для нартского и более позднего феодального эпоса («Андемиркан»). В данном случае мифологический символизм рождения будущего героя обвитым невидимой змей состоит в указании на божественную, сакральную сущность героя.

Таким образом, можно констатировать, что, начиная с XVIII века, в общественной и духовной жизни адыгов возникают и формируются новые идеи, направленные на изменения социального, общественно-политического уклада, затрагивающие нравственно-этическую и правовую сферы. Новые мировоззренческие, нравственно-этические установки, появление гуманистических и демократических по своей сути идей потребовали новых форм самовыражения, что способствовало возникновению новых жанров и жанровых разновидностей в адыгской устной народной прозе: историко-бытовой новеллы» (А.М. Гутов) [2, с. 111], «философских новелл и прити» (Б.Х. Бгажноков) [1, с. 44], а также морально-этических и этико-правовых преданий.

Литература

- 1. Бгажноков Б.Х. Этика Ж. Казаноко и духовная атмосфера Кабарды в XVIII столетия / Б.Х. Бгажноков // Жабаги Казаноко (300 лет). Материалы региональной научной конференции (30-31 октября 1985 г.). Нальчик, 1987. С. 23-50.
- 2. Гутов А.М. Межжанровая диффузия в цикле Жабаги Казаноко / А.М. Гутов // Жабаги Казаноко (300 лет). Материалы региональной научной конференции (30-31 октября 1985 г.). Нальчик, 1987. С. 110-118.
- 3. Кудаева З.Ж. Паремиологические жанры адыгского фольклора. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук / З.Ж. Кудаева. Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН. Москва, 1986. 23 с.
 - 4. Кудаева З.Ж. Адыгские загадки / З.Ж. Кудаева. Нальчик, 1997. 160 с.
- 5. Кудаева З.Ж. К символике «верха» в адыгской мифопоэтической традиции / З.Ж. Кудаева // Эпический текст: проблемы и перспективы изучения. Материалы I Международной научной конференции. Пятигорск, 2006. С. 222-230.
- 6. Кудаева З.Ж. Офиолатрические воззрения адыгов / З.Ж. Кудаева // Научное обозрение, 2006. №4. С. 110-113.
- 7. Къэзэнокъуэ Жэбагъы и хъыбархэр (Сказания о Жабаги Казаноко / Сост. и коммент. З.М. Налоева, А.М. Гутова). Нальчик: Эль-Фа, 2001. 329 с. (каб.-черк. яз.).
- 8. Налоев З.М. Жабаги Казаноко исторический и фольклорный / З.М. Налоев. // Сказания о Жабаги Казаноко. Нальчик: ЭЛЬ-ФА, 2001. С. 6-42.
 - 9. Налоева Е. Дж. Документальные данные о Казаноко Жабаги / Е.

Дж. Налоева // Жабаги Казаноко (300 лет). Материалы региональной научной конференции (30-31 октября 1985 г.). – Нальчик, 1987. – С. 90-104.

- 10. Сокуров В.Н. Жабаги Казаноко и его время / В.Н. Сокуров // Жабаги Казаноко (300 лет). Материалы региональной научной конференции (30-31 октября 1985 г.) Нальчик, 1987. С. 7-22.
- 11. Тхамокова Ж.Г. Типология сказок о Жабаги / Ж.Г. Тхамокова // Жабаги Казаноко (300 лет). Материалы региональной научной конференции (30-31 октября 1985 г.) Нальчик, 1987. С. 119-124.

© 3.Ж. Кудаева, 2021

УДК 821.511.132-3

Лимерова В. А. Институт языка, литературы и истории Федерального исследовательского центра «Коми научный центр Уральского отделения Российской академии наук»

ФОЛЬКЛОР В НАРОДОВЕДЧЕСКОЙ ОЧЕРКОВОЙ ПРОЗЕ КОМИ КРАЯ XIX В.

Аннотация. Статья посвящена проблеме контактов коми литературы и фольклора на этапе становления национальной литературной традиции. Материалом для исследования служит очерковая народоведческая проза, созданная силами интеллигенции Коми края в XIX в. Рассмотрены особенности отражения фольклорного материала в очерках, выявлена ориентация национального автора на задачу познания «нрава», этнических свойств народа.

Ключевые слова: Зарождение литературной традиции, коми литература, народоведческий очерк, фольклор и литература.

Limerova V.A. RS «Komi Science

Institute of Language, Literature and History of FRS «Komi Science Centre

of the Ural Branch of the Russian Academy of Science»

FOLKLORE IN THE ETHNOGRAPHIC ESSAY PROSE OF THE KOMI REGION OF THE XIX CENTURY

Abstract. The article is devoted to the problem of contacts between the Komi (Zyrian) literature and folklore at the stage of the formation of the national literary tradition. The material for the research is ethnographic prose, which was created by the forces of the intelligentsia of the Komi Territory in the XIX century. The features of the reflection of folklore material in the essays are considered, the orientation of the national author on the task of cognizing the ethnic properties of the people is revealed.

Key words: The origin of the literary tradition, Komi literature, ethnographic essay, folklore and literature.

Роль фольклора в становлении коми литературы — тема не новая, имеющая богатую практику изучения. Традиционно она исследуется со стороны особой поэтики литературного произведения, целенаправленного воспроизведения в нем фольклорных изобразительных средств, сюжетов, образов. Вместе с тем не меньший интерес представляют контакты ранней литературы с народным творчеством, не сводимые к такому особому поэтическому свойству литературного текста как фольклоризм.

Нельзя не заметить, что в пространстве изучения связей коми литературы дооктябрьского периода с фольклором присутствует целый пласт малоисследованной письменной продукции. Речь идет о русскоязычной очерковой прозе, созданной литераторами Коми края преимущественно в 40-50 гг. XIX столетия. Эта очерковая словесность возникла на волне интереса отечественной науки к северным территориям страны и имела целью познакомить российского читателя с отличительными свойствами региона, в том числе его этнографическим своеобразием. Авторы очерков предлагали читателю свои лингвистические наблюдения, стремились запечатлеть особенности быта, обычаев и верований коми-зырян. Образцы устнопоэтического творчества также вводились в пространство очеркового описания, но, как и другие элементы традиционной культуры, служили познанию нрава народа, объявленному главной задачей этнографической науки того времени [7, с. 282].

Как известно, складывание российской этнографии шло под

воздействием объективного обстоятельства: полиэтничность империи диктовала необходимость составления для начала общего перечня и каталогизации народов российского государства. В качестве наиболее независимой единицы сравнения народов были выдвинуты их «нравы и обыкновения». С учреждением Императорского Русского Географического Общества встал вопрос о планомерном сборе народоведческих материалов и привлечении к этой масштабной работе местных корреспондентов. В 1848 г. в качестве методической помощи своим информаторам Обществом была разослана по всем губерниям специальная программа-анкета. Составленная известным философом и журналистом Н.А. Надеждиным, эта программа оставалась в действии в течение последующих 30 лет и в значительной степени определила круг явлений, вовлекаемых в разного рода описания народной жизни, в том числе — в литературно-очерковые сочинения о коми-зырянах.

Из устно-поэтических произведений коми-зырян особым вниманием в этой народоведческой очеркистике пользовались жанры, в которых, по мысли отечественной науки, с наибольшей ясностью проявляется «субстанция народного духа, по которой, как по данному факту, можно судить о том, чем будет народ...» [2, с. 329]. Однако сами жанры, как и другие фольклорные явления, отбирались в соответствии с рекомендациями ИРГО и с учетом уже имеющихся изданий русского фольклора сводного типа. Судя по включаемому в очерковые описания фольклорному материалу, конкретными ориентирами для авторов служили прежде всего сборники профессора Московского университета И.М. Снегирева «Русские простонародные праздники и суеверные обряды», «Русские народные пословицы и притчи», обширный труд И.П. Сахарова «Сказания русского народа о семейной жизни своих предков», третья книга которого посвящена песням, и им же собранный сборник «Русские народные сказки». В центре зыряноведческого интереса также оказались афористические жанры, сказка и песня. Именно эти жанры по аналогии с русским фольклором выбраны и помещены в Приложении к известной «Грамматике зырянского языка» П.И. Савваитова (1850) как произведения, которые наилучшим образом выражают «живую речь народа», «его понятия, мысли, желания и чувствования» [12, с. VIII, 1]. Исключительно эти же виды устной поэзии присутствуют в текстах очерков о зырянских обычаях и обрядах (Е.В. Кичин «Братчина» (1852), С.Е. Мельников «Вечеринки и игрища в Усть-Сысольске» (1852) и др.).

Такой отбор материала давал пищу столичной этнографической науке для сопоставительного изучения изустной культуры русского и других народов, но вносил ограничения в процесс сбора, текстуальной презентации и оценки нерусского, в частности, коми фольклора. В очерках отмечается скудость народной фантазии в сказках и чуть ли не полное отсутствие своих песен у коми. Так, автор очерка «Зырянские загадки и песни» В.Д. Ардашев пишет, что в песнях зырян «нет ни складу, ни смысла: вот причина, почему зыряне поют большей частию русские песни; они хотя и не понимают их (особенно женщины), но поют нечто складное» [1, с. 334]. Находя оригинальной записанную им песню-сказку «Рой, Рой, кытчо но тэ ветлін?» (Рой, Рой, куда же ты ходил?), он испытывает затруднения в определении жанра произведения и с ноткой раздражения восклицает: «Песни мы делим по содержанию их на свадебные, плясовые и проч. К какому же отделу отнести эту песню?!» [1, с. 334]. «Не подходящим ни под какую форму» называет пение зырян Ю.А. Волков, а самих исполнителей сравнивает с чичиковским Петрушкой, который читал для той цели, что «вот буква да буква, сложить и все что-нибудь да выходит» [3, с. 210]. Правда, тут же он отмечает, что «у зырян на Удоре, Лузе и Сысоле имеются свадебные песни, хотя и очень немного» [3, с. 210], но и это допущение было позднее подвергнуто сомнению К.А. Поповым, автором первой обобщающей книги о коми-зырянах «Зыряне и зырянский край» (1874). Полемизируя с Ю. Волковым, К. Попов пишет: «...Мы не слыхали там свадебных песен, но имеем основание думать, что именно свадебныхто песен и не может быть у зырян собственных своих, потому что все брачные обряды, вся терминология их взяты у русских» [10, с. 54]

Между тем, еще в 1839 г. столичный альманах «Утренняя заря» опубликовал очерк Н.И. Надеждина «Народная поэзия у зырян», в котором дана высокая оценка коми народной лирике. Вступив в полемику с теми, для кого зырянский язык нем, Надеждин предоставил читателю неопровержимые доказательства бытования у зырян собственной, самородной, ниоткуда не заимствованной поэзии – слышанные им самим слезные слова девушки-невесты. С улыбкой сетуя, что не все знают по-зырянски, он приводит тексты «слов» в своем переводе и уверяет, что зырянская поэзия, как и везде поэзия народная, «простая, бесправильная, безыскусственная, у которой нет ни школьной сановитости, ни салонного кокетства, нет классического

парика, нет и романтической бородки» [9, с. 58], способна погрузить в такое чистосердечное умиление, какого не производят «ни вздохи, ни стоны, ни завывания книжной элегической поэзии» [9, с. 65].

Год спустя надеждинские переводы «слезных слов» зырянской девушки-невесты были перепечатаны «Вологодскими губернскими ведомостями» (1840, № 4), затем цикл свадебных причитаний поместил в своей грамматике П.И. Савваитов, и, казалось бы, существование песенной лирики у коми должно было стать фактом доказанным. Между тем, «неохоту» зырянина к собственным песням отмечает чуть ли не каждый автор, взявшийся говорить о зырянской поэзии. Нет, оказывается, у зырян и своих сказок, а все, что сказывается, «не суть произведения зырянского вымысла, и они переняты от русских»; «замечательно, что даже загадки зырян, как нам кажется, русского происхождения, по крайней мере форма их русская» [10, с. 57] таково резюме К.А. Попова, сделанное им на основании народных текстов, опубликованных в «Вологодских губернских ведомостях» ко времени написания его труда. Мнение К. Попова может показаться поверхностным и даже оскорбительным для коми, но обратим внимание, что в его высказывании речь идет только лишь о дошедших до печати произведениях народной словесности, и, следовательно, о просчетах ее собирателей и публикаторов. К. Попов проницательно замечает, что коми фольклор уподобляется русскому еще на стадии его собирания, что коми, как и любой другой народ, «одарены поэтическими наклонностями», но оригинальная часть коми фольклора остается за кадром современного ему зыряноведения: «если искатели зырянской поэзии и не находят ее там, где ищут, т. е. в песнях, сказках и т. п., то это от того, что она выражается в других, для нас не понятных формах» [10, c. 57].

Ориентированность на общие для разных губерний анкеты по сбору фольклорно-этнографического материала ощутима и в описаниях народных примет, основанных на наблюдениях над окружающей природой. Несмотря на то, что главным видом хозяйственно-промысловой деятельности коми являлась охота, приметы в очерках представлены преимущественно в той части, которая отражает земледельческие занятия населения. К примеру, в очерке П.А. Кочиева «Зырянские поверья» (1849) преобладают наблюдения, прогнозирующие будущий урожай хлебов. «Если ворона

выкидывает из гнезда свои яйца, а иногда и детей своих, то полагают, что год будет зяблой, т. е. вызябнет хлеб»; «Также рассматривают рыбу щуку, которую изловят по весне из-подо льда или при проходе льда; если у нее псень толще с верхнего конца, то ярового ранний посев лучший; если середина, то средний; а если задний конец толще, то поздний посев лучший» [6, с. 305, 306] и т. п.

Гораздо полнее в народоописаниях отражены приметы, приписываемые к народным суевериям. Авторы, как один, считают нелишним заметить чрезмерную склонность зырянской народности к «таинственному», многочисленность бытующих в зырянских поселениях верований в самых различных духов, колдунов, ворожей и заговорщиков, распространение всевозможных примет и предрассудков. Неисчерпаемость суеверий у зырян объясняется происхождением народа, «выродившегося» из древней языческой чуди, которую «скандинавы почитали величайшими колдунами и чародеями, а землю их - страной чудес и превращений» [11, с. 323]. Авторы осознавали необходимость описания характерных для коми поверий, но в своей писательской практике выполняли эту задачу обычным для народоведения своего времени способом, рассказывая о зырянских верованиях, мифологических персонажах через узнаваемые образы знакомого, детально разработанного славянского демонария. Так, священник Я.С. Попов в очерке «Очертание зырянской демонологии» описывает представления коми о духах и, за исключением одного из них, называемого «орт», находит прямые соответствия в образной системе русской низшей мифологии: суседко – домовой, ворса – леший, куль – водяной, орт – тень мертвого или гробовой дух, шева – порча, титимера – кикимора. Описание добытых им сведений Я.С. Попов предваряет теоретической частью, в которой дает разъяснения о происхождении народных верований. Эта часть очерка построена в вопросно-ответной форме. Автор задает и сам же отвечает на вопросы «Что такое демонология зырян? Откуда она ведет свое начало в историческом отношении? Из чего она состоит? В чем заключается сходство и различие между демонологией зырянской и демонологией соседственных краев?» [11, с. 322] и тем самым как бы вовлекает читателя в процесс научного исследования предмета. Записанных из уст самого народа рассказов очерк не содержит: в диалоге эрудированного в вопросах мифологии зыряноведа и образованного читателя сам

зырянин представляется третьим лишним, не обладающим по причине «младенческого ума» и «недальновидности в понятиях» правом голоса.

Можно было бы ожидать включение подлинных фольклорных текстов в описания обрядовой жизни народа, но этот тематический пласт очерков заметно малочислен по причине устойчивого мнения о заимствованном характере семейных и календарных обрядов у коми. Из опубликованных в XIX столетии описаний обрядов, в которых содержатся тексты на коми языке, нам известно лишь сочинение Е.В. Кичина «Братчина» (1852). В нем подробно излагается «церемония» обряда братчины — особых молодежных посиделок с угощением, приготовленным вскладчину. Кичин отмечает, что это обыкновение занято зырянами от русского народа (о чем свидетельствует и само название обычая «братчина»), но отличается «особенным зырянизмом»: во время обряда девушки поют зырянскую песню.

Но, но жö чойяс, чойяс!
Но, но жö юны, юны;
Но, но жö сёйны, сёйны.
Тагйой, тагйой, кокньодысьой;
Няньой, няньой, мевйодысьой;
Солой, солой олодысьой;
Рудзог сурой,
Ид сук сурой;
Ид сурой да жолькыд сурой,
Шобді сурой,
Быгъя сурой —
Стокан дорсо лемалома,
Вом дорсо маалома
Кодлы шедо —
Косодой, косодой!

(Извольте же сестры, сестры! Извольте же пить, пить; Извольте есть, есть. О хмель, хмель облегчающий; О хлеб, хлеб приголубливающий; О соль, соль одомовляющая; О пиво ржаное,

О пиво ясное, густое; О, пиво ячное, пиво легкое; О, пиво пшеничное, Пиво пенистое — Край стакана облепило, Губы умедовило. Кому попадет — Всё, да всё. Кому попадет — Досуха, досуха) [5, с. 310].

Еще один текст на коми языке был записан и опубликован С.Е. Мельниковым в очерке «Разнообразная ловля оленей и предрассудок зырян» (1853). Здесь автор рассказывает о зырянском способе ловить оленей петлями и приводит текст заговора, с помощью которого одна партия промышленников будто бы заговаривает петли другой, «от чего олень никак не попадает в них» [8, с. 286]. Мельников явно рассчитывает на читателя, с промыслами зырян не знакомого, поэтому акцентирует внимание на назначении заговора, о самом же публикуемом им народном тексте сказано лишь то, что он «отличается наивностию».

Индифферентное отношение автора-народоведа к народному слову как таковому создавала у читателя впечатление о бедности коми фольклора. Чего стоит одно только заключение К. Попова, к которому он приходит, полагаясь на зыряноведческие публикации: «Едва ли есть у них [зырян] самостоятельные произведения ума и фантазии. Несмотря на то, что обнародовано множество заметок о зырянах, что многие из лиц, посещавших Зырянский край, и даже из природных зырян, печатали все, что им казалось замечательным и незамечательным, мы не имеем в виду ни одного произведения собственно зырянской поэзии» [10, с. 54]. Подход к описанию народных нравов, при котором за рамками авторского внимания оставалась душа народа - его язык и, прежде всего, эстетические ресурсы устного слова, была подвергнута критике десятилетие спустя коми поэтом и просветителем И.А. Куратовым. В своей заметке о творчестве своих предшественников он писал, что «много есть зырян, говорящих с презрением о своем родном языке», что даже самые образованные зыряне убеждены в том, что зырянский

язык не развит, что свою ученость на нем нельзя показать, «а коли уж нельзя показать, то для чего и писать по-зырянски» [4, с. 220]. Нет сомнения, что непочтительное отношение к родному языку в среде образованных зырян существовало и даже в значительной степени повлияло на формирование литературной традиции Коми края, но небогатая цитация фольклора в зыряноведческой литературе XIX столетия имела и другие причины. Одну из них мы назвали выше: это прикладной характер народоведческой очеркистики, выполнявшей средствами документального и беллетризованного описания задачи этнографической науки своего времени. В писательский оборот совершенно естественно вовлекался и аутентичный фольклор, но его презентация была ограничена ориентацией на ключевые для русской устно-поэтической культуры жанры и возникшим в результате такого подхода впечатлением о заимствованном характере исполняемых зырянами произведений. Ограниченное присутствие аутентичных устно-поэтических текстов в народоведческом очерке определялось и зачаточным состоянием новой, только зарождающейся в середине XIX века науки о народнопоэтическом творчестве – фольклористики. Почти все очеркисты были собирателями фольклорного материала, но в своих сочинениях редко или совсем не касались эстетической стороны народной поэзии, ее поэтических достоинств. Интерес к фольклору как искусству слова некоторое время спустя выразился в поэзии И.А. Куратова (его творчество приходится на 1860 -1870 гг.), но более всего в творчестве писателей первой четверти XX столетия, воспринимавших фольклор «руководством» для литературы. Для народоведческого очерка XIX века фольклор был важен своей этнографической информативностью, но и этот способ прикосновения литературы к фольклору дал свои плоды: отражение устной поэзии родного народа, пусть и по чужим лекалам, имело программное значение для начинающей коми литературы, явилось стимулом для поиска других, более плодотворных для ее развития форм использования фольклора, послужило для регионального автора толчком для осознания «права быть другим».

Источники, литература

1. Ардашев В.Д. Зырянские загадки и песни // Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX века / сост., вступит. ст.

- В.А. Лимеровой. Сыктывкар: Кола, 2010. С. 333–335.
- 2. Белинский В.Г. Статьи о народной поэзии // Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 5: Статьи и рецензии 1841-1844.- М.: Издво АН СССР, 1954.-859 с.
- 3. Волков Ю.А. Заметки и впечатления охотника по Вологодской губернии // Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX века. С. 204–216.
- 4. Высказывания И.А. Куратова о литературе, поэзии и искусстве // Куратов И.А. Художественной произведениеяс. Т. 1. Сыктывкар: Коми государственной издательство, 1939. С. 201–220.
- 5. Кичин Е.В. Братчина: зырянское обыкновение // Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX века. С. 309–312.
- 6. Кочиев П.А. Зырянские поверья // Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX века. С. 305–306.
- 7. Лескинен М.В. Понятие «нрав народа» в российских этнографических концепциях XIX века // Славянский альманах 2006. М.: Индрик, 2007. С. 281—311.
- 8. Мельников С.Е. Разнообразная ловля оленей и предрассудок зырян // Вологодские губернские ведомости. 1853. N 23. N 23.
- 9. Надеждин Н.И. Народная поэзия у зырян // В дебрях Севера. Русские писатели XVIII–XIX веков о земле Коми. Сост., вступит. статья З.Я. Немшиловой. Сыктывкар: Коми книжное издательство. С. 57—65.
- 10. Попов К.А. Зыряне и зырянский край. М.: Тип. С.Н. Архипова, 1874. VI, 91 с. (Изв. Имп. о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии; т. XIII, вып. 2: тр. этнограф. отдела; кн. 3, вып. 2).
- 11. Попов Я.С. Очертание демонологии зырян // Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX века. С. 322–332.
- 12. Савваитов П.И. Грамматика зырянского языка. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1850. IX, 168 с.

© В.А. Лимерова, 2021

УДК 398

Мухаметзянова Л.Х. Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ

К ВОПРОСУ ВЗАИМОВЛИЯНИЯ ТЮРКСКОГО ЭПОСА С ДРЕВНЕИРАНСКОЙ ПИСЬМЕННОЙ КУЛЬТУРОЙ

Аннотация. «Кахарман Катил» — книжный эпос героического характера, известный среди татар; в сюжете дастана сильно дают о себе знать персидско-иранские эпические традиции; произведение является интересным и для изучения в историческом плане. В статье выявляется сходства «Кахармана Катил» с памятниками древнеиранской литературы; проводятся параллели, основанные на материалах и фактах истории тюркских народов.

Ключевые слова: традиция, письменная культура, татарский народ, эпос-дастан «Кахарман Катил», древнеперсидский памятник «Кахарманнаме», взаимовлияние, сюжет, мотив, исторические события.

Mukhametzyanova L.Kh.

G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the AS RT

TO THE QUESTION OF INTERACTION OF THE TURKISH EPOS WITH ANCIENT IRANIAN WRITTEN CULTURE

Abstract. «Kakharman Katil» – a book epic of a heroic character, known among the Tatars; in the plot of the dastan, Persian-Iranian epic traditions strongly make themselves felt; the work is also interesting to study from a historical point of view. The article reveals the similarities of «Kakharman Katil» with the monuments of ancient Iranian literature; parallels are drawn based on the materials and facts of the history of the Turkic peoples.

Key words: tradition, written culture, Tatar people, epic dastan «Kaharman Katil», ancient Persian monument «Kaharmanname», mutual influence, plot, motive, historical events.

Своими генетическими корнями татарский «Кахарман Катил» восходит к известному с древних времен персидскому источнику

«Кахарманнаме» («Повествование о Кахармане»), создание и распространение которого относится к XI – XIII вв. [2, с. 277]. Литературно-мифологические сюжеты и мотивы, бытовавшие на территории Ирана, начиная с древнейших времен и на протяжении Средневековья оказывали влияние и на литературное наследие соседних народов; плодотворное воздействие охватывает довольно большой ареал и относится к литературе и фольклору соседних с Ираном народов. Влияние духовно-культурного плана не бывает односторонним, в процессе исторического развития тюркские и другие племена и сами внесли свое в литературу и культуру Ирана, именно поэтому древние персидские письменные памятники следует рассматривать как результат ассимиляции различных культур. На территории Ирана в X – XI вв. при участии иранских и тюркских элементов сформировалась новая культура, по истечении времени роль последних заметно возросла. Иранский эпос, обогатившись за счет тюркской культуры, на определенном этапе превратился в творчество, синтезировавшее в себе тюрко-иранские литературно-фольклорные традиции.

Иранский письменный источник «Кахарманнаме» возник и распространился в тот период, когда персидско-тюркский синтез в Иране уже давно сформировался. Популяризация этого письменного источника, скорее всего, происходила именно под влиянием тюрков. В начале X в. в восточных персидских землях правили тюркские династии Караханидов, Газнавидов, Сельджуков [8, с. 138–140]. В Караханидском государстве, например, в ту пору процветала тюркоязычная мусульманская литература. В сюжетной типологии произведений выдающихся тюркских деятелей культуры эпохи Караханидов — Махмуда Кашгари, Юсуфа Баласагуни, Фирдоуси присутствует много общего и с ираноязычным «Кахарманнаме», и татароязычным «Кахарманом Катилом», что доказывает взаимопроникновение тюрко-иранских литературных традиций с давних времен в плане общих эпических мотивов, идеи, содержания, также композиционного сходства.

Главная причина популярности произведения у татарского народа — тесные литературно-культурные связи тюрко-татар и персов, уходящие корнями в далекое прошлое. Именно этот факт и определяет идейно-духовную близость персидского «Кахарманнаме» и татароязычного

«Кахармана Катила». В тексте дастана использована лексика, связанная с географическими названиями мест обитания, образом жизни, бытом древних тюрков. Описание того, как герои дастана сооружали шатры, кочевали с места на место, как это было характерно для древних тюрков, как сражение на поле боя начиналось со схватки известных богатырей с обеих сторон, как в перерывах между столкновениями, расположившись с охранниками шатров, воины играли на домбре, описание оружия богатыря, как привязав коня к дереву, богатырь крепко засыпал, а к нему в тот момент подкрадывались враги — все эти элементы приближают эпос к действительности предков древних тюрков. Именно этими свойствами сюжет дастана, возможно, и привлекал татар, которые в своей исторической памяти также хранят военный дух кочевников. Персидский «Кахарманнаме» по духу был близок к жизни тюрков и тюркскому героическому эпосу.

Поволжские татары во все века, начиная с периода Булгарского государства, затем Золотой Орды и в период Казанского ханства поддерживали политические, дипломатические и культурные связи [6, с. 24-80] с Индией, Средней и Малой Азией, Ближним Востоком и, конечно, с Ираном. Несмотря на то, что иранский и тюрко-татарский фольклор не состоят в генетической связи, огромное влияние древних персидских источников на творчество народа - неоспоримый факт. Интерес татарского народа, в особенности казанских татар, к письменной культуре был велик, и, действительно, такое увлекательное, во многом соответствующее тюркским традициям произведение не могло оставить их равнодушными. Персидский язык для татар в полном смысле слова был языком литературно-научного общения. Этим объясняется наличие у татар богатого письменного наследия на персидском языке, касающегося различных отраслей науки [3]. Поволжских татар с персами, принявшими ислам еще в VII в. под влиянием могучего Арабского халифата, сближало письменное эпическое творчество и единство религии. «Кахарман Катил» героико-религиозный эпос, пронизанный мусульманской идеологией, и это обеспечило ему беспрепятственное распространение в Поволжье. В свете исламской религии в произведении ярко представлены тюркоиранская мифология и фольклор, нашли отражение восходящие к древности административно-военные порядки. Большой интерес татар к письменному эпическому наследию обеспечило распространение у

поволжских татар дастана «Кахарман Катила», который имел большое типологическое сходство с тюрко-татарским эпосом и полностью соответствовал традиционным религиозным взглядам народа.

В эпосе «Кахарман Катил» нашли отражение мотивы воспевания династий шахов и царей в соответствии с эпическими правилами Древнего Ирана. Эти мотивы легко подстраиваются под древнеиранские эпические каноны, соответствуют их духу. Некоторые важные моменты дастана «Кахарман Катил» невольно требуют обращения к архаическим истокам «Кахарманнаме», к которому восходит данный дастан. В этой связи важно напомнить, что древнеиранским эпическим традициям характерно большое влияние Авесты — священного текста персов.

Дух Мрака (Ангра-Майнью) и дух Света (Ахура-Мазда), составляющие содержание Авесты, борьба между соответствующими философскими, мифологическими, космогоническими, ИМ физическими, нравственными и др. свойствами и атрибутами на определенном этапе в древнем иранском эпосе нашло довольно широкое отражение. Известный исследователь тюркского эпоса Х. Короглы говорил о необходимости рассматривать большинство сведений, зафиксированных в Авесте и других памятниках древности, как нечто эпическое, фольклорное, ибо древняя Авеста - «не плод «божьих откровений», а, по утверждению большинства исследователей, опирающихся в основном на стиль произведения, авторское сочинение» [5, с. 54]. Здесь персонажи строго подразделяются, воплощая в себе начало Добра или Зла (противостояние Ахура-Мазды с Ангра-Майнью). Такое деление мира объясняется уровнем мировоззрения древнего человека, которое нашло отражение в народном творчестве. Мифологические и легендарные персонажи архаичного иранского эпоса занимают место в такой же дуальной классификации. В древнеиранском эпосе шахи и и их верные богатыри, выступающие в ролях носителей Добра, борются с обладателями невероятной силы, носителями Зла – мифическими существами, например, Дивами и др. Но захватнические войны, миграция, ассимиляция, а позднее выход на арену тюркоязычных племен и их непосредственные отношения с древними иранцами привели к тому, что архаичный иранский эпос, выйдя из-под влияния Авесты, взял другое направление [5, с. 103].

В татарском «Кахармане Катиле» довольно большое место занимает образ умного и справедливого падишаха Хушана. Он очень

схож с персонажем Авесты Хушангом (Хаошйангхом). Это сходство не ограничивается лишь тождественностью имен. Хушанга из Авесты по велению Ахура-Мазды верно правил семью странами. Позднее понятие «семь стран» в народном творчестве иранцев и западных тюрков понималось как «весь мир» и в таком смысле вошло в словесное народное творчество и литературу. В знаменитом монгольском книжном эпосе о Гэсэре есть подобное сходство – Гэсэр правил десятью странами, в произведении так и говорится: «десяти стран света владыка» [7, с. 298]. Хушанга не только царь людей, но и обладателей необыкновенной неземной силы дивов, джаду (колдун, волшебник), он верно служит Ахура-Мазде, является обладателем титула парахата, образованного от однокоренного с именем скифской мифической личности Паралат (Паралатас). В Авесте этот титул употребляется лишь по отношению к падишаху Хушанге. Как повествует Авеста, на протяжении сорока лет справедливого правления Хушанга истребил немало сил, противостоящих Истине - тех, кто служит Друджу (древнеперс. слово «драуга»: означает «ложь»), и дивов Мазендарана (отражение в Авесте племен, живущих на территории к югу от Каспия и поклоняющихся дивам). Во многих текстах говорится, что Хушанга узаконил управление людьми падишахом, т.е. установил систему правления [1, с. 207]. Известно, что и в «Шахнаме» Фирдоуси есть персонаж по имени Хушанга Пишдадид. И в этом произведении он, как и Хушанга из Авесты, правит сорок лет, и эта эпоха в этом книжном героическом эпосе описывается как «золотой век человечества». Известно, что «Шахнаме» Фирдоуси создано также на основе Авесты и древних легенд, преданий и традиций иранского эпоса [10].

Хушан из татарского дастана «Кахармана Катила» — выходец из государства Синжак, его прославленный падишах. Он прославился своей справедливостью, умом и богатырской силой. Все падишахи земли, за исключением индийского, подчинялись ему. В эпосе о нем говорится: «Остерегаясь его готовности к войне, многие падишахи бежали как можно подальше, побросав все» [4, с. 117, цитата дана в переводе автора]. По приглашению персов, оставив вместо себя на троне сына Хайлана, Хушан восходит на персидский трон. Государство Синжак в дастане находится в нескольких днях пути от земли персов. Описывается, что в период правления на персидском престоле Хушана было сделано немало хорошего. Но главной его целью была победа

над индийцами и установление здесь ислама. Хушан шах «с помощью Аллаха и персидского мощного, многочисленного войска в этой борьбе завоевывает победы, долгие годы справедливо правит и умирает».

Следовательно, и Хушанга из Авесты, и шах Хушан из дастана — повелители мира. Если герой Авесты выполнял все по велению Ахура-Мазды, то правление шаха Хушана происходит посредством исполнения предсказаний, касающихся повелений Аллаха. Как стороннику Ахура-Мазды для Хушанги характерны все положительные качества. Равный ему шах Хушан — также идеальный правитель. Известно, что будучи идеей, восходящей во многом к древнему Востоку, в тюрко-татарской литературе образ идеального правителя был чрезвычайно популярен. Сходство всех положительных характеристик шаха Хушана из «Кахармана Катила» с героем Авесты и даже сходство имен нельзя оценивать лишь как случайность.

Вышеприведенные параллели между татарским книжным эпосом и Авестой идут от архаичных персонажей персидского «Кахарманнаме», восходящего к древнеиранскому эпосу. Это в свою очередь доказывает то, что в основе произведения существует испытавший сильные фольклорные контаминации пласт, восходящий к сюжетам и образам, которым несколько тысяч лет, т.е. к Авесте. Между тем татарская версия не придает особого значения тому, откуда родом и что из себя представляет шах Хушан, персонаж описывается с позиций новых идей и ценностей, популярных для Поволжья в период распространения дастана среди татар.

В дастане привлекает внимание еще одно удивительное сходство. Известный турецкий путешественник и писатель Аулия Челеби (сер. XVII в.) оставил следующие сведения, имеющие определенное отношение к вопросу о шахе Хушане: «По поводу древних гробниц города Сарая. Отметим, во-первых, что почитаемые гробницы членов общины Мухаммеда и прочих пророков находятся вне города, в стороне кыблы. Среди них прежде всего назовем древнюю гробницу Хушенг-шаха, находящуюся к югу от города, в земляном холмике, в отдалении от реки Волги. Ее почитают, говоря, что Хушанг-шах был пророком мусульманского населения этой страны и наряду с этим – других мусульман. Со всех четырех сторон она обнесена высокой стеной, точно крепость. Длина самой могилы – 70 шагов. В том конце, где голова, поставлен вертикально столб, который едва обхватят три

человека. В том конце, где ноги – колонна из белого мрамора. На этой колонне имеется своеобразная надпись, словно печать, и древним письмом изложены все обстоятельства жизни покойного: «Я был падишахом, который правил 40 лет, благоденствовал 500 лет и первым водрузил корону себе на голову»[11, с. 126].

Известно, что Аулия Челеби, посетивший эту могилу и оставивший нам вышеупомянутые сведения в виде исторической легенды, путешествовал в степях Дешти Кипчак (Золотая Орда) в 1641 – 1642 и 1666 –1667 гг. Сведения из этой легенды очень соответствуют духу дастана «Кахарман Катил» и образу шаха Хушана, вокруг которого сконцентрированы происходящие в произведении события. Эти сведения поднимают чрезвычайно интересные и спорные исторические проблемы, касающиеся широкого географического распространения в свое время тюркских племен.

А теперь попробуем свести в одно эти два предположения: нельзя полностью отрицать возможность того, что Хушанга из Авесты и шах золотордынских степей Хушан – одна и та же личность. В сказочномифологической части дастана «Кахарман Катил» упоминаются степи Хихатия. Аулия Челеби указывает, что Хихатия является синонимом Дешти Кипчака: «А во времена Чингис-хана во всех концах Дешти Кыпчака, т. е. Хейхат имелось 170 крупных городов. Ныне среди их руин разбивают свои стоянки и кочуют калмыцкие шахи - Тайша шах и Мончак шах с двумястами тысячами кочевых стойбищ. Все упомянутые города разрушил могучий Тимур-хан» [11, с. 127]. В свое время Дешти Кипчак занимал огромные территории. Дешти Кыпчак – территория от реки Иртыш до реки Дунай, от озера Балхаш, низовий реки Сыр-Дарья и Крыма до южных границ Волжской Булгарии и русских княжеств, по которым кочевали главным образом кипчаки. Эта территория обычно делится на Западный и Восточный Кипчак, в 1220х гг. захвачена монголами, с 1240-х гг. – владение Золотой Орды [9, с. 172]. Заслуживает внимания тот факт, что в IX - X вв. и ранее на картах территории Ирана и Средней Азии обширные земли, начинающиеся от реки Сыр-Дарья, были обозначены словом Хихат. Очень возможно, что главный персонаж «Кахармана Катила» шах Хушан мог быть прототипом личности, который на основе легенд превратился в падишаха Дешти Кипчака. Географический ареал и хронологическая глубина эпоса такую связь легко вбирает в свое содержание. То, что по

сюжету эпоса шах Хушан является приглашенным в персидские земли знаменитым правителем, еще раз наталкивает на такую мысль.

Подытоживая, можно сказать, что наличие большого сходства шаха Хушана из «Кахармана Катила» с персонажем Авесты падишахом Хушанга и шахом Хушаном, могила которого была обнаружена в кипчакских степях, дает возможность более емко представить историческую и географическую масштабность эпоса. В то же время нельзя забывать, что в данном случае прославленный шах-победитель Хушан, использованный для претворения в жизнь идеи расширения границ влияния ислама, является эпическим персонажем. В какой бы степени ни был близок к древним письменным источникам или реальным историческим событиям шах Хушан из дастана — это очень реалеподобный и в то же время условный образ. Тем не менее общность сюжета и мотивов татарского «Кахармана Катила» с древним персидским эпосом и Авестой дает твердое основание говорить в пользу персидско-татарских литературно-культурных связей с древних времен.

Источники, литература

- 1. Авеста в русских переводах (1861 1996). Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И. В. Рака. СПб.: Журнал "Нева" РХГИ, 1997. С. 466.
- 2. Брагинский И. С. Литература Ирана и Средней Азии // История всемирной литературы. В девяти томах. Т. 2. М.: Наука, 1984. С. 248-277.
- 3. Гилязутдинов С. М. Описание рукописей на персидском языке из хранилища Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова. Казан: Фикер, 2002. 254 с.
 - 4. Каһарман Катил: дастан. Казан: Татар. китап. нәшр., 1998. Б. 117.
- 5. Короглы Х.Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М.: Наука, 1983. 336 с.
- 6. Миннегулов X. Ю. Татарская литература и восточная классика (Вопросы взаимосвязи и поэтики). Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1993. С. 24-80.
- 7. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 томах. Т. 1. / Гл. ред. С. А. Токарев. – Москва: Советская энциклопедия, 1991. – С. 298. – 719 с.
- 8. Мухаметзянова Л.Х. Татарский эпос: книжные дастаны. Казань: ИЯЛИ, 2014. С. 138 140.

- 9. Татарский энциклопедический словарь. Казань: Институт Татарской энциклопедии, 1999. С. 172.
- 10. Шахнаме / URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Шахнаме (дата обращения: 30.03.2021).
- 11. Эвлия Челеби. Книга путешествия. (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII вв.). Вып. 2. М., 1979. 285 с.

© Л.Х. Мухаметзянова, 2021

УДК 811.512'373.233 + 256 +2-136

Ойноткинова Н. Р. Институт филологии СО РАН

АНТРОПОМОРФНЫЙ КОД КУЛЬТУРЫ В МИФОЛОГИИ АЛТАЙЦЕВ *

*Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект «Мифологическая лексика алтайцев: лексикографическое описание и исследование», N 20-012-00265 A.

Аннотация. В статье рассматриваются антропоморфные образы в мифологии алтайцев, выделяются основные мотивационные модели их образования. Методами исследования являются описательный метод, метод семантической реконструкции и мотивационного анализа, которые позволяют выявить глубинные основы формирования мифологических образов в культуре этноса и его фольклоре, а именно позволяют определить языческие верования алтайцев.

Ключевые слова: мифология, мифологический код, культурный код, антропоморфизм, антропоморфный код, мифы, языческие верования алтайцев.

Oinotkinova N. R. Institute of Philology SB RAS

ANTHROPOMORPHIC CODE OF CULTURE IN ALTAI MYTHOLOGY

Abstract. The article examines the anthropomorphic images in

the myths of the Altaians, highlights the main motivational models of the formation of anthropomorphic images. The main research methods are the descriptive method, the method of semantic reconstruction and motivational analysis, which make it possible to reveal the deep foundations of the formation of mythological images in the culture of an ethnic group. The pagan beliefs of the Altaians served as the basis for the formation of mythological images in folklore.

Key words: mythology, mythological code, cultural code, anthropomorphism, anthropomorphic code, myths, pagan beliefs of the Altaians.

Основными методами исследования являются описательный метод и метод семантической реконструкции, методика мотивационного анализа, применяемые в этнолингвистике и лингвофольклористике. Значимость апелляции к национально-культурным кодовым смыслам определяется, прежде всего, целью фольклорного дискурса: «передача коллективного знания, стабилизирующего жизнь и участвующего в социализации индивидуума в данном национально-культурном коллективе, в данной социальной группе» [13, с. 33].

С позиций семиотики код определяет соответствия между планом выражения и планом содержания языка. В свою очередь код культуры представляет собой «совокупность знаков (символов), смыслов (и их комбинаций), которые заключены в любом предмете материальной и духовной деятельности человека» [3, с. 190–191]. При выявлении важных в культуре смыслов для исследователя важно определить

общие особенности и черты культурного кода, систематизировать их с помощью научной терминологии. Коды вырабатываются в той или иной культуре и, соответственно, прочитываются его носителями. Код культуры — это способ выражения смысла при описании материального и духовного мира в культурном пространстве носителями языка, а также языковой способ концептуализации окружающего мира. В связи с этим в лингвистике под кодом подразумевается «вторичное» использование знаков, уже имеющих закрепленное за ними «первичное» значение, при этом знаки могут иметь не только языковую природу, но и внеязыковую — это могут быть вещи, действия, природные объекты и другие реалии жизни или ментальные сущности [9, с. 124].

Базовые культурные коды универсальны для всех лингвокультур, но в то же время они выполняют функцию выражения национального своеобразия. При этом сам набор кодов, как правило, однотипен, оригинальны лишь способы организации его элементов и их выбор. Культурные коды являются универсальными явлениями языка и мышления. Широкое использование подобных структур обусловлено специфичным для каждой культурной традиции способом их кодирования. Выявление подобных универсалий и способов их выражения в текстах имеет большую ценность при изучении той или иной культурно-знаковой традиции.

В данной статье в качестве единицы, в составе которой лексемы активизируют кодовое содержание, рассматриваются мифологические тексты, или совокупность фольклорных текстов. Культурные коды в мифологических текстах содержатся в лексических репрезентантах-мифемах, обозначающих различные объекты материального и духовного мира и объединенных в рамках одной мифологической темы.

По содержанию эти языковые знаки представляют собой реалии мира, переосмысленные с точки зрения их ценности, они стали носителями культурных идей (добрый — злой, хороший — плохой и т. д.). Исследователи фольклора (Е. Б. Артеменко, С. Е. Никитина, А. Т. Хроленко, Т. В. Цивьян и др.) неоднократно отмечали, что любой фрагмент картины мира в нем ценностно окрашен. Различные в жанровом отношении тексты фольклора объединяет общий дискурсивный ценностноориентирующий (верифицирующий) модус — типовой модусный смысл, выраженный в фольклорных текстах,

направленных на трансляцию ценностных установок с позиции фольклорного коллектива [10, с. 301].

В мифологическом сознании человека некоторые объекты реального и нереального миров представлялись антропоморфными, т.е. подобными человеку. Анализ контекстов употребления мифонимов позволил нам выделить их мотивационные модели: «человек—космическое тело», «человек—божество», «человек—духхозяин», «человек—демон/злой дух», «человек—животное», «человек—предмет». Эти модели формируют мифологические образы небесных явлений, божеств, духов Среднего, Верхнего и Нижнего миров, животных, предметов. На основе этого нами были выделены лексико-семантические группы существительных: космонимы, теонимы, демонимы, зоонимы, артефакты. Рассмотрим их.

Космонимы. космогонических мифах алтайцев человекоподобными представляются космические светила, созвездия, например, Јети-Каан 'Плеяды', Тойтык Эмеген 'Кассиопея'. Мотивационная модель выражения антропоморфного кода -«человек -- космическое тело». В народной космологии существуют мифологические тексты, повествующие об образовании этих номинаций. Так, наименование Јети-Каан – букв. 'Семь Ханов', 'Плеяды' объясняется мифом о семи братьях-ханах, споривших между собой, кто будет главным; чтобы спор прекратился, божество превратило их в звезды. О созвездии Кассиопея – Тойтык эмеген, букв. 'Хромая баба' - зафиксирован миф о женщине, спасшейся во время Потопа: «Во время Потопа одна женщина со своими 5-ю детьми спаслась на вершине высокой горы. Она молила Кудая, чтобы он спас ее и детей. Кудай посмотрел – Потоп охватил всю землю, тогда он, пожалев их, поднял на небо. Сам Кудай направил на Алтай богатыря на коне. Богатырский конь своими железными копытами продолбил землю, тогда вода ушла под землю. Считается, что эта спасшаяся женщина управляет погодой (когда идёт ливень, пурга и др.), это созвездие защищает землю от потопа и наводнений» [ПМА 1].

Антропоморфные черты солнца и луны (месяца) прослеживаются в устойчивых образных номинациях: Эне-Кÿн — букв. 'Мать-Солнце' и Ай-Ада 'Месяц-Отец'. Образ обожествленного солнца, пребывающего в пятом слое неба, характерен для шаманских камланий алтайцев: Беш пе катта Энем-Кÿн энеден, / Алтын ба јаргы алыжа чыктым, /

Он кöзимынан кöргöдиле, / Он алкыжын бергедиле [МАЭ, ф. 11, оп. 1, д. №163]. 'От Матери-Солнца на пятом слое, / Золотую благодать получить поднялся, / Правым глазом глянет, / Правое благословение даст'. Небесное божество Ай-Ада 'Месяц-Отец' пребывает в шестом слое неба: Алты катта ай ада, / Мöргÿ, мöргÿ. / Јети катта кÿн эне, / Мöргÿ, мöргÿ 'На шестом слое неба месяц-отец, / С поклоном-поклон!'. На седьмом слое Солнце-Мать / С поклоном-поклон!' [2, с. 74, 76]. Почтительное обращение к этим космическим светилам, как к матери и отцу, обусловлено языческим представлением алтайцев о том, что от положения этих светил зависит рождение, жизнь и смерть человека.

Теонимы. Некоторые народы представляли себе и изображали своих богов в человеческом образе. В древних мифологиях образы богов наделены животными чертами и имеют зооморфный или зооантропоморфный вид. Наименования антропоморфных божеств формируется на основе мотивационной модели «человек — божество». Антропоморфизм характерен для наименований божеств Верхнего мира, которые сопровождаются наименования лица: эне 'мать', ада 'отец', каан 'хан'. Так, женское божество Верхнего мира называют Энем Мерген Тенгере 'Энем Мерген Тенгере' – букв. 'Мать Меткое Небо'. В основе номинации лежит обожествленное небо, имеющее женские черты: Эзре булут эдекту, / Јажыл булут јакалу, / Энем -Мерген-Тенгере [МАЭ, ф. 11, оп. 1, д. №163]. 'С подолом из круглых облаков, / С воротом из зеленого облака, / Мать моя – Мерген-Тенгери'. Ее иносказательно также называют Энем-Јайучы 'Энем-Дьайучы' - букв. 'Мать-Создательница'. Основной функцией этого женского божества, живущего в четвертом слое неба, является создание душикут детей.

К божествам Нижнего мира, в том числе к Эрлику, обращались также почтительно: Эрлик-аба 'Эрлик-отец', ада Эрлик 'отец Эрлик'. Имена божеств в текстах сопровождаются именами существительными, различающимися по гендерному и социальному признаку: уул 'парень', кыс 'девушка', каат 'женщина, баба', каан 'хан', маатыр 'богатырь'. Теонимы встречаются в шаманских текстах: Темир-Каан (букв. 'Железо-Хан'), Кöмÿр-Каан (букв. 'Угольный Хан'), Кöö-Каан (букв. 'Уголь-Хан'). Титанов («богатырей») подземного мира в своих мистериях алтайские шаманы называли «железноголовыми чёрными парнями» (темир башту кара уулдар) [МАЭ, ф. 11, оп. 1, д. 23].

Демонимы. К демонимам относятся наименования различных тёмных духов подземного мира. К ним шаманы всегда обращались почтительно и, чтобы задобрить их, также использовали слова кыс 'девушка' и уул 'парень'. Мотивационная модель антропоморфизации демонических образов − «человек→ демон/злой дух». Эрликтин јети уул[ы], ... / Темир башту кара уулдар, / Кам кижиге језек болгон, / Курчу болгон. / Эр эжикке тунеп јат. / Алтыгы ороонго тунеп кор, / Эр эжикке јакшы кор! [МАЭ, ф. 11, оп. 1, д. 23]. Семь сыновей Эрлика. / ... / Железноголовые чёрные молодцы, / Шаману броней служащие, / Обручем служащие, / У двери ночующие, / В преисподней живущие, / Дверь хорошо сторожите!'. Количество слоев ада соответствует и количеству подземных божеств: их семь или девять. Шаманы приносили жертвы и дары семи или девяти подземным божествам.

Женские персонажи, обитательницы Нижнего мира, обобщенно называются сары кат 'желтая женщина' или кара кат 'черная женщина', јети туней сары кыс 'семь одинаковых рыжих, или жёлтых, дев', јети туней кара кыс 'семь одинаковых чёрных дев'. В шаманских камланиях есть эпизод о том, как семь дочерей Эрлика, обитающие в одном из слоев ада, пытаются соблазнить шамана. Сильный шаман, отдав им откуп, преодолевает препятствие. Если он не даёт откупа, то девицы ведут его в свои покои. Соблазнившиеся шаманы умирают в объятиях дев: Толугу јок толгоштор, / Шалбыры јок шалтандар, / Јелим кара кептулер, / Јелтек кара чачтулар, / Беш оролгон тулунду / Јети туней сары кыс [МАЭ, ф. 11, д. №17]. 'Бестолковые развратницы, / Неопрятные без штанов, / Липкие, как клей, чернавки, / С распущенными чёрными волосами, / С косами, опутанными пять раз [вокруг головы], / Семь одинаковых жёлтых дев'. Божество, духа Эрке Солтон, также называют черной девицей: Эрке Солтон - кара кыс [МАЭ, ф. 11, д. №10]. 'Эрке-Солтон, черная девица'. Имя Эрке Солтон происходит от слов эрке 'ласковая, милая' и солтон 'султан' – титул правителя в исламских странах.

В мифах демонические существа также изображаются подобными человеку. Нечистые духи в образе красивой девушки с медными ногтями приходят погубить охотника. Таких духов-оборотней разные народы называют по-разному: *алмыс*, *јес сырвак*, *джес тырнак*. Алмысы живут в пещерах, оврагах, труднодоступных местах, где много глины. Рассказы о посуде алмысов или найденных случайно людьми фигурках

необычной формы из слипшегося песка или из камня вынуждают человека поверить в эти истории. Такие рассказы бытуют в основном на юге Горного Алтая, в Улаганском и Кош-Агачском районах. Как утверждал рассказчик былички (Л. В. Танзаев), в окрестности села Саратан есть место, где вечером бывает очень шумно. Он сам лично бывал там, когда ездили бригадой на покос, и видел различные предметы, очень красиво слепленные из глины: это посуда, ковши, ложки, ножи и пр. Однажды, когда ехали туда, люди уничтожили всю эту утварь, но на обратном пути увидели те же самые предметы. Позже это место перерыли трактором [ПМА 2]. Возможно, созданию этих антропоморфных образов способствовали воспоминания людей о каких-то древних предках. По рассказам, алмысы могут превращаться как в человека, так и в животное, в неодушевленные предметы (кошму, черный пень), т.е. проявлять себя как оборотни.

Натурфакты (явления природы). Природные объекты: горы, реки, озера и источники, заселенные духами-хозяевами, по представлениям алтайцев, похожи на людей. В основе создания таких сверхъестественных образов лежит мотивационная модель «человек — дух-хозяин». Следует отметить, что олицетворение природы является закономерным и универсальным явлением в мифотворчестве разных народов. Верования и мифология алтайцев, как и других народов, зародившиеся в рамках анимизма и шаманизма, развивались естественным, историческим путем из ранних форм религиозных представлений, связанных с олицетворением окружающей природы и ее стихийных сил. Л. П. Потапов об этом писал: «У алтайских шаманистов олицетворение природы покоилось на основе архаичного дуалистического мировоззрения, свойственного ранним ступеням развития общественного сознания. Согласно их представлениям, у каждого объекта или явления окружающей природы, будь то гора или река, дерево или камень, птица или зверь, гром или дождь и т.д., имелся свой хозяин. Этот хозяин не только обладал разумом, как у человека, но и выделялся своим обликом (воображаемым), нередко антропоморфным (например, у горы или реки, озера) или зооморфным (у птиц, зверей и др.)» [7, с. 24]. Жизнь горных духов в мифах является зеркальным отображением духовной и социальной действительности в человеческом обществе: духи разговаривают, воюют между собой, женятся друг на друге, разводят домашних животных, у них та же родовая система, они поют горловым пением и т.д.

В мифах алтайцев гора представлялась окаменелым человеком, имеющим части тела: вершину, или голову (бажы), руку (колы), хребет, северный склон, поросший лесом (арка), нижний выступ (бут), верхний выступ, или плечо (ийин), подножие (эдек), например: туунын бажында — букв. 'на макушке горы', туунын эдегинде — букв. 'у подола горы', т.е. 'у подножия горы'. Каждая гора, река или озеро имеет своего духа-хозяина — ээзи, который появляется в человеческом образе: старцем в белой одежде, всадником в старинной национальной одежде. Духи по принадлежности к тому или иному природному объекту обозначаются как јердин ээзи 'дух земли', таг / туу ээзи 'дух горы', суу / суг ээзи 'дух реки, озёра' и т.д. В мифологии Горного Алтая антропоморфизм отразился в топонимах Эмеген 'Женщина-гора', Обогон 'Мужчина-гора', Баш-Туу 'Голова-гора', Кыс-Туу 'Девушка-гора'.

Дух-хозяин земли имеет антропоморфный или зооморфный облик. Он иногда появляется в образе старца или старицы. Старец в белых одеждах – персонаж, характерный для тюрко-монгольской мифологии в целом: калмыки его называют Цаћан өвгн, монголы – Цагаан өвгөн; буряты – Сагаан үбгэн. У монгольских народов он хранитель жизни и долголетия, один из символов плодородия и благоденствия в буддийском пантеоне. Миф о белом старце известен в фольклоре алтайцев, тувинцев, хакасов, шорцев. Духа-хозяина земли алтайцы иногда отождествляют с духом-хозяином земли Алтая – Алтайдынг ээзи, которого называют еще Ак Öбöгöн 'Белый Старец'. Теоморфизм земли в эпосе подчеркивается образом земли как матери, старушки. Так, в сказании «Алтай-Буучай» в исполнении Н. У. Улагашева Землямать (Јер-эне) помогает богатырю. Его верный конь дважды обращается к ней для того, чтобы узнать, как исцелить своего хозяина и его маленького сына [10, с. 74]. В быличках и мифологических рассказах часто ясновидящие или шаманы видят духа той или иной горы в образе молодой девушки или двух сестер.

В образе женщины-матери представляется дух огня — *Отвене*, обитающий в треножнике юрты. Именно через духа огня, являющегося посредником между потусторонним миром божеств, духов и миром человека, у божеств Верхнего мира просят благополучия, счастья для членов семьи, души детей для продолжения рода. Создателем душ детей является доброе божество Кудай. Душа ребенка сначала «падает

в огонь-очаг, золу» (*от-очокко, кулге тужер*). В ритуальной практике алтайцев почти любой обряд начинается с кормления духа-хозяина огня — *от-ээзи*. В огонь кропят масло, молоко, свежий чай. Огонь в свою очередь передает жертвы духам и божествам [7, с. 29].

Зоонимы. В основе сюжетов некоторых алтайских мифов о животных лежит антропоморфизм, или приписывание свойств человека животным или птицам. В основе такого перевоплощения лежит мотивационная модель «человек—животное». Когда свойствами животного наделяется человек, то проявляется зооморфизм, модель таких изменений «животное—человек».

Человекоподобных образов в животном мифологическом мире гораздо больше: люди перевоплощаются, или оборачиваются, в хищных животных и птиц, обладающих какими-либо особенностями внешности или поведения (медведь, марал, сурок), например, в птицвестников (рябчик). Эти ментальные модели исследователи объясняют разными архаичными культурными явлениями, в частности, анимизмом или тотемизмом в верованиях народов. Н. А. Криничная перевоплощения живых существ в мифах объясняет, «с одной стороны, тотемистическими представлениями о кровном родстве человека и животного, с другой – анимистическими верованиями, в соответствии с которыми не только тотемный предок, но и человек, животное и даже любой природный объект либо предмет наделены "нетленной сущностью", "жизненной силой", остающейся неизменной при всех метаморфозах ее обладателя» [4, с. 335].

С помощью превращения человека в животное или птицу объясняется переход из одного состояния в другое, в результате чего человек избавляется от какого-либо своего негативного качества, состояния или порока. Так, в верованиях многих народов Сибири медведь считается человеком или его старшим братом. По отношению к животному держат табу. Использование эвфемизмов, связанных с медведем, было характерно для алтайцев, называющих это животное иносказательно термином родства — аба 'дядя', апшак / апшыйак 'старик'. Религиозный запрет называть медведя связано с представлениями о том, что животное могло стать для человека враждебной силой. В связи с этим в фольклоре выделяется группа мотивов, отражающих превращение человека в животное (божества в земную тварь): «обиженный сирота, ушедший в лес, превратился

в медведя», «стрелявший в птицу превращается в сурка», «шаман превращен божеством в летучую мышь» и т.д. [5].

В мифах, объясняющих, почему у кукушки разные ноги, в эту птицу превращаются сирота-девочка и больная женщина, которой дети не подали воды. В сюжетах этих мифов заключен нравственный императив о том, что нельзя обижать несчастных. Так, в тексте «Кукушка» («Куук») в кукушку превращается обиженная девушка, тоскующая по ушедшему из дома брату: «Жили брат с сестрой без отца и матери. Две сироты. Питались, чем могли. Однажды брат пошёл добывать им пропитание, и в местности Дьюс-Тыт он погиб. У брата была жена. Она обижала девушку. Когда девушка, обернувшись кукушкой, полетела к дымоходу, сноха стащила с одной её ноги обувь. Из-за этого теперь у кукушки одна нога жёлтая, другая – красная. Вылетев через дымоход, она отыскала тело брата в местности под названием Дьюс-Тыт. С тех пор она поёт: "Дью-тыт! Как сёёк! Дью-тыт! Как сёёк!" ("Засохшая лиственница! Сухая кость! Засохшая лиственница! Сухая кость!")» [5, с. 446]. Приведем другой пример. В чалканском мифе в соловья превратилась женщина, которая сокрушалась о том, что ей не хватает времени, чтобы себе выкопать побольше кандыка. В песне соловей рассказывает о своей работе [1, с. 157]. Через образ старухи, выражающей недовольство тем, что она добывает себе на пропитание, и превращающейся в соловья, осуждается человеческая жадность.

Артефакты. Человеческие черты придавались некоторым культовым предметам, изображающим божеств, духов, идолов. Мотивационная модель «артефакт → человек-дух». В этнографической литературе имеются сведения об изготовлении артефактов. Когда делали изображение идола, умершего предка-шамана, приглашали другого шамана. Приглашенный кропил новое изображение чистым вином *аракы*, произнося при этом особую молитву. Изображение своему родовому шаману *чалу* алтайцы подвешивают в юрте, главным образом в передней ее части, а иногда на мужской половине. Шаманские духи-помощники *чалу* (шалыг – кум., чалк.), изображенные на бубне, имели антропоморфный облик [7, с. 162, 165, 180, 183, 187]. *Чалу* изготавливали в виде деревянных (антропоморфных) изображений различных духов и божеств, в виде куколок (тряпичных) — дочерей Ульгена или духа-хозяина горы. Изображения размещали на деревянной рукоятке бубна, символизировавшей «хозяина бубна» —

чалу ääзі. На некоторых бубнах медь в виде пластин использовалась для изображения антропоморфного существа: его глаз, бровей, носа [7, с. 163].

Бубен с антропоморфной двухголовой рукояткой, называемый *Каным* (букв. 'Родной, кровный', 'Муж родной, кровный'), был распространен среди северных алтайцев — кумандинцев, чалканцев, тубаларов. Шаманы получали его через духов священной горы (*ару тос*). В шаманской мифологии Каным также символизировал духа, сына светлого божества Ульгена, а также духа-хозяина горной тайги [7, с. 180]. Обереги в виде кукол эмегендер (букв. 'женщины, бабы') делали из материи и ваты. Кроме материи — «одежды», на кукол иногда нашивали небольшой лоскут («нагрудник»), а на «голову» — лоскут, символизировавший шапку. Вместо глаз пришивали бисеринки. На «затылке» укрепляли перышко (обычно куриное). Обтянутые материей куклы не имели таких отличительных антропоморфных признаков, как руки, ноги, признаков пола. Эмегендер для молодой женщины шила старшая родственница в семье [12, с. 160].

Таким образом, антропоморфизм присущ мифологическим образам, возникшим в фольклоре (в народных мифах, легендах, сказках) на основе языческих и шаманских верований. Сверхъестественные мифологические образы являются элементами языческого сознания человека, созданными на основе веры в их существование. Космические тела, божества, демонические сущности, явления природы, животные и неодушевленные предметы персонифицируются, наделяются свойствами человека. Важную роль в этом сыграло анимистическое восприятие окружающего мира, лежащее в основе языческих верований алтайцев. Антропоморфный код мифологических образов реализуется в мотивационных моделях: «человек — космическое тело», «человек — божество», «человек — злой дух», «человек — объект природы», «человек — животное».

Источники

- 1. Архив Музея антропологии и этнографии РАН (МАЭ). Ф. 11. Оп. 1. Д. 10, 17, 23, 163.
- 2. ПМА 1 Кошева Е.П., 1941 г.р., из рода кёбёк, с. Коо Улаганского района РА. Зап. 19.06.2009 г.
- 3. ПМА 2 Танзаев Л.В., 1930 г. рожд., с. Улаган Улаганского района РА. Зап. 22.06.2008 г.

- 1. Алтайский фольклор / Сост. Е. П. Кандаракова. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отд-ние Алтайского книжного изд-ва, 1988.-216 с.
- 2. Баскаков Н.А., Н.А. Яимова. Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск: Республиканская типография, 1993. 123 с.
- 3. Большой толковый словарь по культурологии / ред. Б. И. Кононенко. Москва: Вече, АСТ, 2003. 511 с.
- 4. Криничная Н. А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов: В 3 т. Т. 1: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». СПб.: Наука, 2001. 584 с.
- 5. Несказочная проза алтайцев / Сост. Н. Р. Ойноткинова, И. Б. Шинжин, К. В. Яданова, Е. Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. 576 с.; ил.+компакт-диск. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).
- 6. Обрядность в традиционной культуре алтайцев. Коллективная монография. Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова», 2019. 704 с.
- 7. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1991.-320 с.
- 8. Токарев С. А. Антропоморфизм // Философская Энциклопедия. В 5-х т. Под ред. Ф. В. Константинова. М.: Советская энциклопедия, 1960. С. 80.
- 9. Толстая С. М. Мотивационные семантические модели и картина мира // Русский язык в научном освещении. 2002. №1 (3). С. 112–127.
- 10. Тубалова И. В. Полифонический текст в устных личностноориентированных дискурсах / И. В. Тубалова. — Томск: Изд-во Том. унта, 2016.-370 с.
- 11. Улагашев Н. У. Алып-Манаш: Алтайские героические сказания / Сост. 3. Шинжина. Предисл. П. Самыка. Художник И. И. Ортонулов. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отд-е Алтайского книж. изд-ва, 1985. 392 с.
- 12. Функ Д. А. Телеутский фольклор / Сост., вступит. ст., запись, пер. на русский язык и комм. Д. А. Функа. М.: Наука, 2004. 183 с.
- 13. Эмер Ю. А. Современный песенный фольклор. Когниции и дискурсы. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2011.-266 с.

© Н.Р. Ойноткинова, 2021

Омакаева Э. У.

Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова

КАЛМЫЦКИЙ ФОЛЬКЛОР И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ГЛАЗАМИ ВЕНГЕРСКОГО ВОСТОКОВЕДА ГАБОРА БАЛИНТА (19 В.)*

*Исследование выполнено в рамках внутривузовского научного проекта

Аннотация. Статья посвящена обзору калмыцких фольклорных текстов из архивной коллекции венгерского востоковеда Габора Балинта (1844–1913). Автор подчеркивает важность актуализации наследия лингвиста, записавшего уникальные материалы по языку, фольклору и культуре калмыков в середине 19 в. в России. Недостаточная разработанность данной проблематики требует комплексного подхода к анализируемому материалу, создания базы данных фольклорных текстов, разработки принципов подлинно научно-адекватного перевода текстов на русский язык с учетом жанровой специфики.

Ключевые слова: Балинт, калмыцкий язык, фольклорный текст, традиционная культура, русский перевод

Omakaeva E. U.

Kalmyk State University named after B. B. Gorodovikova

KALMYK FOLKLORE AND TRADITIONAL CULTURE IN THE EYES OF HUNGARIAN ORIENTALIST GABOR BALINT (19th century)

Abstract: The article is devoted to a review of Kalmyk folklore texts from the archival collection of the Hungarian orientalist Gabor Balint (1844–1913). The author emphasizes the importance of updating the heritage of the linguist who wrote down unique materials on the language, folklore and culture of the Kalmyks in the middle of the 19th century. in Russia. Insufficient development of this issue requires an integrated approach to the analyzed material, the creation of a database of folklore texts, the development of principles for a truly scientifically adequate translation of texts into Russian, taking into account the genre specifics.

Keywords: Balint, Kalmyk language, folklore text, traditional culture, Russian translation

Фольклор являет собой мощное средство пропаганды языка и культуры народа. В нем заложена особая сила идейно-эстетического и эмоционально-психологического воздействия. Русские и зарубежные путешественники, этнографы, миссионеры, интересовавшиеся бытом и культурой калмыков, высоко оценивали их устно-поэтическое творчество.

Одним из первых записал отдельные образцы калмыцкого фольклора европейский востоковед Г. Балинт (1844-1913) из Сенткатолны. Коллекции текстов Габора Балинта принадлежит особое место в фольклорном наследии калмыцкого народа. Эти тексты, отличающиеся лаконизмом народного поэтического языка, отточенностью формы, избирательностью в использовании художественных средств, являются малоисследованной областью калмыцкой фольклористики.

Имя Балинта навсегда вписано в историю калмыковедения [5]. В 2019 г. мы отметили 175-летие со дня рождения выдающегося венгерского лингвиста-полиглота. Балинт в ходе своих экспедиций к калмыкам, черкесам в разные регионы России и другие страны (Индию, Монголию и т.д.) изучил более 30 языков и выявил слова, имеющие общий корень в ряде языков, в том числе в венгерском, черкесском и калмыцком языках.

Благодаря поддержке Венгерской Академии наук ученый смог осуществить поездку в калмыцкие степи, во время которой записал лучшие образцы фольклора астраханских калмыков, в том числе 25 песен, 33 загадки, тексты которых хранятся в настоящее время в Восточном отделе рукописей и редких книг библиотеки и архиве Академии наук в Будапеште.

Венгерский исследователь определенное количество калмыцких текстов собрал сначала в Казани, а затем в течение 8 месяцев (конец сентября 1871 г. – 12 мая 1872 г.) собирал интересующий его материал среди астраханских калмыков. Результатом его экспедиционной работы стал корпус текстов, который был подготовлен к изданию известным венгерским монголоведом А. Бирталан [2-4], благодаря которой коллекция текстов, записанных Балинтом у астраханских калмыков почти полтора века назад, частично стала доступна для англоязычных исследователей.

Что касается песенных текстов, то сам Балинт указывал на то, что записал 25 песен, причем тексты 3-4 наиболее красивых песен он

выучил, чем вызвал искреннее восхищение калмыков. Агнеш Бирталан опубликовала 16 текстов, представленных в факсимиле, латинской транслитерации и переводе на английский язык. Русского перевода пока нет, за исключением одной песни.

В оригинале балинтовских текстов встречаются такие слова, перевод которых вызывает определенные трудности. Исторические и социокультурные особенности отдельного этноса находят отражение в фольклорных текстах в виде так называемых слов-реалий, номинирующих уникальные предметы и явления, относящиеся к различным сферам жизни природы, человека и общества (натурфакты, артефакты, социофакты, ментефакты).

Балинтовские тексты содержат калмыцкие реалии, неизвестные русскому этносу и не имеющие соответствий в русской культуре, а соответственно, прямых лексических эквивалентов в русском языке. Речь идет в первую очередь о таких артефактах, как гер 'кибитка', и социофактах типа нойн 'владелец улуса' и зээсң 'владелец аймака'. Интересно, что оба последних слова в русском переводе могут быть переведены разными способами: первое как князь (приблизительный перевод реалии), второе — путем кириллической транскрипции реалии (механическое перенесение реалии из исходного языка в язык перевода графическими средствами с максимальным приближением к оригинальной фонетической форме: ср. зайсан).

Предметы материальной культуры определенного народа (жилище, одежда, утварь, музыкальные инструменты и т.д.) довольно часто упоминаются в песнях. Одна из песен так и называется «Захан hypвн гермүдт» 'В трех крайних кибитках'. Появление реалии гер связано с кочевническим образом жизни предков калмыков, а сословных терминов — с социальной стратификацией калмыцкого общества в прошлом.

Безусловная ценность коллекции Балинта заключается в том, что отдельные тексты уникальны и практически неизвестны на родине; другие же, хотя и известны современным калмыкам (чаще в редуцированных вариантах), являют собой исходный текст. Большой интерес представляет изучение реалий в связи с той ролью, которую они выполняют тексте.

Дифференцированный подход к их передаче в русском переводе требует прекрасного знания не только обоих языков (русского и калмыцкого), но и стоящей за текстом картины мира [1].

Лингвистика, как и фольклористика, не может ограничиваться только сбором и публикацией фактического материала. Поэтому следующим, качественно новым, этапом в развитии науки должно стать систематическое изучение и теоретическое осмысление уже введенного в научный оборот фольклорного материала.

Источники, литература

- 1. Омакаева Э.У. Текст как отражение картины мира: лингвокультурологические аспекты описания эпоса «Джангар» // Проблемы современного джангароведения. Элиста: КалмГУ, 1997. С. 26–31.
- 2. Birtalan A. Gabor Balint of Szentkatolna. A Romanized Grammar of the East- and West-Mongolian Languages. With popular Chrestomathies of both Dialects. Budapest, Library of the Hungarian Academy of Sciences Csoma de Koros Society. Budapest, 2009. 222 p.
- 3. Birtalan Agnes. Gabor Balint of Szentkatolna (1844-1913) and Wladyslaw Kotwicz (1872-1944) on the Kalmyk Language // Rocznik Orientalistyczny. 2014. T. LXVII., Z. 1. Pp. 55-75.
- 4. Birtalan Agnes. The Open-hearted People of Chinggis Khan. Чингис хааны цагаан сэтгэлт ард тҮмэрн, Ulanbator: Embassy of Hungary in Mongolia; ELTE Department of Mongolian and Inner Asian Studies; Mongolian National University of Education, 2016. 229 p.
- 5. Omakaeva E.U., Birtalan A. Collections of Kalmyk texts in Gábor Bálint of Szentkatolna's manuscripts (1871–1872). In: Oirat and Kalmyk Identity in the 20th and 21st Century. 2020. Pp. 303-311.

©Э.У. Омакаева, 2021

УДК 94(47).084.8

Паштакова Т. Н. Университет Внутренней Монголии

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ СЮЖЕТОВ РЕПЕРТУАРА ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЙ Н.У. УЛАГАШЕВА И ЭПОСА Н.К. ЯЛАТОВА «ЯНГАР»

Аннотация. В данной статье автор сопоставляет сюжеты репертуара сказаний сказителя Н.У. Улагашева и эпоса «Янгар» в

исполнении сказителя Н.К. Ялатова. Н.У. Улагашев имеет широкий репертуар и в свое время имел возможность слышать сказание про Янгара у других сказителей, что нашло сюжетное отражение в его текстах. Одним из наиболее совпадающих в полном объеме является сюжет о брате и сестре. Отмечая отличительные моменты, автор на примере конкретных текстов выявляет общий ход сюжета, совпадающий почти полностью, кроме них есть общие мотивы, персонажи. В связи с этим автор делает вывод об общих архаических корнях героических сказаний из репертуара двух сказителей, которые жили и творили в разные исторические периоды.

Ключевые слова: сказания, сказитель, репертуар, сюжет, мотивы, герои, архаические корни.

Pashtakova T. N. Uner Mongoliya (China)

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE PLOTS OF THE REPERTOIRE OF N. U. ULAGASHEV'S HEROIC TALES AND N. K. YALATOV'S EPIC «YANGAR»

Abstract. In this article, the author compares the plots of the repertoire of the tales of the storyteller N. U. Ulagashev and the epic «Yangar» performed by the storyteller N. K. Yalatov. N. U. Ulagashev has a wide repertoire and at one time had the opportunity to hear the legend of the Angara from other storytellers, which was reflected in his texts. One of the most consistent in its entirety is the story of a brother and sister. Noting the distinctive moments, the author uses the example of specific texts to reveal the general course of the plot, which almost completely coincides, in addition to them there are common motives and characters. In this regard, the author draws a conclusion about the common archaic roots of heroic tales from the repertoire of two storytellers who lived and worked in different historical periods.

Key words: tales, storyteller, repertoire, plot, motives, heroes, archaic roots.

Репертуар героических сказаний, записанный от Н.У. Улагашева, большой, при этом главное то, что его тексты были параллельно изданы и на алтайском, и на русском языках. В 40-ые годы XX века П.В. Кучияк

записал и издал сказания от Н.У. Улагашева: «Малчы-Мерген», «Алып-Манаш», «Ак-тайчы», «Ёскюс-Уул» («Öскўс-Уул»), «Козын-Эркеш», «Кёкин-Эркей» («Кöкин-Эркей»), «Кан-толо», «Малчы-Мерген», «Алтын-Коо», «Ак бий ле онын билези» («Ак бий и его семья»), «Ай-Тюнюке» («Ай-Тўнўке»), «Алтынак-Мерген», «Сай-Солон» [13]. Надо отметить важную роль здесь сыграл и новосибирский писатель А.Л. Коптелов, который привлекал к поэтическому переводу алтайских героических сказаний на русский язык других русскоязычных писателей – Е. Стюарт, А. Смердова, Е. Березницкого, В. Непомнящих, И. Мухачева, их переводы издаются в Ойрот-Тура и Новосибирске [9].

В эти же годы Н.У. Улагашева записывал Н.А. Баскаков, в одном из первых сборников по северным диалектам ойротского языка он издал двуязычные публикации улагашевского эпоса («Шокшыл-Мерген», «Бойдон-Кокшин», «Кара-Кÿрен атту Кан-Кÿлер» («Кан-Кюлер, имеющий коня Кан-Кюрена»), «Эрзамыр», «Барчын-Боко») [6].

Кроме отдельных сборников, сказания Н. Улагашева стали включаться в научные издания. Так, во второй том (1959 г.) серии «Алтай баатырлар» были включены ранее опубликованные в 40-ые годы XX века тексты сказителя Н.У. Улагашева: «Алтай-Буучай», «Алып-Манаш», «Ак-Тайчы», «Козын-Эркеш», «Кёзюйке» («Кöзуйке»), «Кёкин-Эркей» («Кöкин-Эркей»), «Ай-Тюнюке» («Ай-Тунуке»), «Сай-Солон», «Малчы-Мерген», «Ёскюс-Уул» («Оскус-Уул»), «Алтынак-Мерген», «Эмелчи-Мерген» [1], оригиналы текстов были утрачены. В третий том (1960 г.) были включены: 2 текста сказаний Н. Улагашева «Эр-Самыр», «Бойдон-Кёкшин» («Бойдон-Қöкшин») в записи 1943 г. П. Маскачаковой [2], в седьмой том (1972 г.) эпические произведения, ранее не публиковавшийся эпос «Боо-Черу аказы ла Боодой-Коо» («Брат Боо-Черю и сестра Боодой-Коо»), записанный в 1943 г. от Н. Улагашева [3], в девятом томе сказание «Кан-Кюлер, ездящий на коне Кара-Кюрен» («Кара-Курен атту Кан-Кулер») [4], в тринадцатый том (2004 г.) вошел текст «Кан-Тутай» Н.У. Улагашева [5].

Нашей задачей в данной статье является выяснение сюжетных параллелей в сказаниях Н.У. Улагашева и сказания «Янгар» («Јанар») в исполнении Н.К. Ялатова, изданного в трех томах И.Б. Шинжиным [14, 15, 16].

Но по указанным названиям текстов героических сказаний из репертуара Н.У. Улагашева сложно найти параллели со сказанием

«Янгар», хотя впервые о бытовании этого сказания в репертуаре алтайских сказаний в 40-ые годы XX века ленинградскому этнографу Л.П. Потапову сообщил именно сказитель Н.У. Улагашев [10]. В частности, Н. Улагашев сообщил, что у алтайцев цикл, посвященный Дьангару и его сыновьям, включает девять былин. Относительно былины «Дьангар» он рассказал, что ее, как ему известно, пели два сказителя. Один из них был теленгит Лепет, а другой –алтаец по имени Йолбанак. Ссылаясь на свидетеля – кумандинца Тоноша, проживавшего в Улале (ныне – г. Горно-Алтайск), Улагашев упомянул, что эту былину от теленгита Лепета записал «поп Степан» (возможно, имеется в виду Степан Ландышев – Т.П.), который писал ее три дня и потом похвалил Лепета. От сказителя Иолбанака это сказание слышал отец Улагашева. Однако, сам сказитель сказал, что знал «Дьянгара» только по отрывкам, слышанным им от кумандинца Тоноша, в варианте сказителя Лепета» [10, с. 126]. Но важное в этих свидетельствах Н. Улагашева то, на что указал исследователь Л.П. Потапов: «от Дьангара пошло потомство: сын, внуки, правнуки. О каждом из них поют отдельную былину, из которых Н. Улагашев знал больше половины. В целом весь этот цикл состоял из следующих былин: 1) Дьангар, 2) Кан-Кокулен (сын Дьангара), 3) Алтай-Сюме (первый сын Кокулена, внук Дьангара), 4) Ак-Боко (второй сын Кокулена, внук Дьангара), 5) Ак-Тойчы (третий сын Кокулена, внук Дьангара), 6) Ай-Солонг, ай-чокур атту, т. е. Ай-Солонг, ездящий на лунно-пестром коне (первый сын Алтай-Сюме, правнук Дьангара)», 7) Кюн-Солонг, кун-чокур атту, т. е. Кюн-Солонг, ездящий на солнечно-пестром коне (второй сын Алтай-Сюме, правнук Дьангара), 8) Эр-Самыр (первый сын Ак-Боко и правнук Дьангара), 9) Кара-Боко, таш-кара-атту – Кара-Боко, ездящий на каменно-черном коне (сын Ак-Тойчы, правнук Дьангара) [10, с.126-127]. Таким образом, исходя из слов Н. У. Улагашева, Л.П. Потапов выстроил следующую схему сюжета «Дьангара»: «Весь цикл можно представить графически в виде следующей схемы, из перечисленных Н. Улагашев знал и пел былины: 1) «Кан-Кокулен», 2) «Ак-Боко», 3) «Ак-Тойчы», 4) «Эр-Самыр», 5) «Кара-Боко» [10, с. 27-128].

Исходя из этого, можно рассмотреть сказания, которые имеют сюжетное сходство уже с вариантом «Янгара» Н. К. Ялатова [14, 15, 16]. В первой части сказания «Янгар» в исполнении Н.К. Ялатова в зачине сказания идет повествование о двух богатырях — о брате и

сестре — Дьанар и Дьанарчы, которые рождены отцом — Белая гора, матерью Белая река (под покровительством) божества Юч-Курбустан. Герои, сотворенные от Юч-Курбустана, являются бессмертными и главный герой — Дьанар появился на свет одновременно с появлением Вселенной, т. е. земли, неба, океана и гор, и лесов [14]. Здесь следует указать на параллели, приведенные Л.П. Потаповым, который отмечал, что «Н. Улагашев с большим уважением отзывался о «Дьангаре» и сказал, что это самая древняя из всех алтайских былин, которая была создана, по его выражению, «когда земля с небом появилась». Он сообщил также, что богатырь Дьангар жил у подошвы тайги Сумер Улан-Ак-Шибе» [10, с. 127].

Сестра с братом оба равны, брат Дьанар охотится, а его сестра управляет народом и следит за огромным количеством скота. По возращении с охоты Дьанар отдыхает несколько дней, потом собирается ехать сватать дочь Ай-Каана - Алтын-Тана, которая предназначена ему судьбой. Он отправляется на поиски своей невесты, а народом осталась управлять Дьанарчы. Завязка эпоса начинается с того, что подземный владыка Бос Эрлик оскорблен, из-за того, что Дьанар не попросил у него благословения в дорогу. Он приказывает трем зятьям шулмусам убить сестру, а затем самого Дьанара, и женить на Алтын-Тане своего младшего сына Кара-Кула. Три шулмуса усыпляют Дьанарчы магическим сном и увозят в подземное царство. Дьанар был вынужден возвратится обратно, и найти путь спасения сестры, ему в этом помогает Дьер-Киндик-Энези (божество, дух). Следуя ее указаниям, Дьанар одолевает врагов, в том числе одного из сильнейших богатырей – Сокор-Баатыра и спасает сестру, выводит на белый свет из подземного мира, закрыв проход в подземный мир огромной скалой [14].

Схожий сюжет о брате и сестре имеется в репертуаре Н.У. Улагашева в тексте сказания «Кёкин-Эркей», когда в отсутствие брата его сестра украдена дьелбисами. Весь текст посвящен спасению сестры, женитьбы главного героя и замужестве его сестры на его друге-союзнике [13]. Дальнейшее повествование «Янгара» продолжено сюжетом о тяжелом ранении (смерти) брата, захоронение или сохранение его в скале, поездка сестры в облике брата за небесными девами также совпадает с самостоятельным сказанием из репертуара Н.У. Улагашева — «Брат Боро-Черю и сестра Боодой-Ко» [3]. В работе Ямаевой Е. Е. «Духовная

культура алтайцев. Миф. Эпос. Ритуал» (1988) по поводу захоронения в скале есть указания на мифологические мотивы, так как в алтайском погребальном обряде есть понятие о временном захоронении, когда зимой прятали труп до весны, а также «у алтайцев существовала практика захоронений в скальном склепе [17, с. 24]. Кроме этого, следует еще обратить внимание на то, что исследователь отмечает в мировоззрении алтайцев представление о скале, как о жилище духов [17, с. 25]. Таким образом, гибель брата и его захоронение в скале, поездка за небесными девами и брачные состязания становятся сюжетом о брате и сестре в алтайских эпических произведениях [1, с. 78-86; 2, с. 62-87; 3, с 324-344; 3, с. 169-186].

Ход сюжета в тексте Н.К. Ялатова продолжается ритуальным мотивом потери рода и обретении новой семьи, когда сестра Янгарчи обернулась серым зайчиком и убежала в лес. Через некоторое время брат начал скучать по сестре и посоветовавшись с женами, поехал искать ее. Если умерла, то хоть кости привезти, если жива, то живую доставить. Когда он ее нашел, оказалось, что она живет счастливо с Кыстай-Мергеном, и растит сына Кюренеш. Так восстанавливаются семейные узы. Жена Дьангара – Алтын-Тана родила сына по имени Неумирающий Дьайыр, вторая жена Кюн-келди родила дочь по имени Кюмюш-Тана [14]. Сюжет о превращении сестры в зайца, спасении и женитьбы брата, поиски убежавшей сестры в облике зайца встречаются не только в сказаниях Н. Улагашева, но и у других сказителей. Сюжет о сватовстве небесных дев переодетой сестрой для оживления брата встречается в богатырских сказках и героических сказаниях других тюрко-монголов: у хакасов – сказка «Похты Кирис», тувинцев – «Бокту Кириш и Бора Тоолай», кыргызов – «Ак Коён» и монголов – «Зеер Мерген» [7, с. 82-83]. В отличие от алтайских сказаний, в хакасской и тувинской богатырских сказках герой умирает от рук врага, а не чудовища. Кыргысская богатырская сказка в части о превращении сестры в белого зайца во многом идентична с алтайским сюжетом. Правомерным представляется объяснение Садаловой Т.М. превращения сестры в белого зайца тем, что «потеря сестрой человеческого облика является отражением одной из архаических форм брачного ритуала, так как замужняя женщина была потерянной для своего рода, становилась чужой, одновременно приобретая статус своей в чужом роду. Потеря человеческого облика - это временное явление для перерождения

сестры в облике замужней женщины (заяц — животное, тесно связанное с родовым тотемом, средством передвижения для шаманов). Подтверждением этому служит дальнейшее развитие сюжета, которое связано с возвращением человеческого облика сестры» [11, с. 83]. То, что сюжет о брате и сестре может быть вплетен в сюжеты монументальных эпических произведений подтверждает текст кыргысского эпоса «Манас», где также встречается эпизод гибели героя и его чудесного воскрешения [8, с. 44].

Важно и то, что Н. Улагашев указывал на то, что сказание «Алтай-Буучай» входит в цикл сказаний о Дьангаре, хотя сам исполнял текст «Кара-Боко», самый большой по объему текст из этого цикла. Как указывает Л.П. Потапов, в его сюжете есть сходство с «Алтай-Буучаем». В «Алтай-Буучае» изменницами оказываются жена и дочь богатыря, а в «Кара-Боко» — мать и сестра. При этом Улагашев пояснил, что мать богатыря Кара-Боко была родной дочерью Эрлика и не хотела, чтобы богатырь жил на Алтае. Оттого, что мать богатыря Кара-Боко (жена Ак-Тойчы) была дочерью Эрлика, «у них порода изменилась», подчеркнул Улагашев, имея в виду линию потомства внука Дьанара — Ак-Тойчы (третьего сына Кокулена) [10, с. 128].

В связи с этим нужно сказать, что сюжет об Алтай-Буучае не зафиксирован в «Янгаре» Н. Ялатова, хотя он упоминается как один из богатырей Дьанара. Но С.С. Суразаков отмечал, что у алтайского народа имеется собственное сказание «Јанар», к нему входили семьдесят семь сказаний. По словам сказителей, Алтай-Буучай являлся средним сыном Дьанара. Вначале собственно «Янгар» / «Дьанар» был большим сказанием, к нему присоединялись и другие сказания, их называли сыновьями и племянниками Дьанар баатыра. Но когда сошли на нет сказители, которые будут сказывать огромное сказание, начали исполнять отдельные главы эпоса как самостоятельные сказания [12].

В дальнейшем сюжет сказания «Янгара» в исполнении Н.К. Ялатова, несмотря на его масштабность, имеет логическую последовательность, цельность изложения, законченность сюжетных действий, в котором основной сюжетной канвой является борьба верхнего и нижнего миров. Представители среднего мира, сотворенные высшими силами, выступают исполнителями небесных божеств и духов земли. Мифологические персонажи, пантеон божеств, мотивы имеют много параллелей у двух сказителей, живших в разные периоды.

Говоря о схожих персонажах и сюжетных мотивах в сказаниях Н. Улагашева и Н. Ялатова, можно упомянуть сказание Улагашева «Ак-Тайчы», в котором «отражен тотемистический элемент о волкевоспитателе, кровном родственнике героя», при этом «герой борется здесь не с угнетателями ханами, а с мифическими чудовищами: то с тридцатиголовой змеей» [10, с. 128]. Также исследователь Л.П. Потапов подчеркивает, что «Ак-Тайчы борется также с олицетворением злой силы в образе Эрлик-хана и его сына Темир-хана. Не менее любопытен и другой древнейший сюжетный элемент – про женитьбу богатыря Ак-Тойчы на дочери Неба или небесного хана» [10, с. 128]. У Н. Ялатова один из персонажей имеет также своего покровителя — волка, который сражается вместе с ним. В его сказании есть большой сюжетный фрагмент, связанный со страной змей, живущих в подземном мире, привлеченных дочерью Эрлика для борьбы со средним миром [15].

В этой статье мы ограничиваемся этими наблюдениями над схожими сюжетами, мотивами без окончательных выводов. Но тем не менее такое сопоставление репертуара двух сказителей, живших в разное время, дает повод для дальнейшего текстологического анализа с привлечением текстов сказаний других сказителей.

Источники, литература

- 1. Алтай баатырлар / Сост. С.С. Суразаков. Т. 2. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское кн. изд-во: Алтайское кн. изд-во, 1959. 340 с.
- 2. Алтай баатырлар / Сост. С.С. Суразаков. Т. 3. Горно-Алтайск: Алтайское кн. изд-во, 1960.-482 с.
- 3. Алтай баатырлар / Сост. С.С. Суразаков. Т. 7. Горно-Алтайск: Алтайское кн. изд-во, 1972. 239 с.
- 4. Алтай баатырлар / Сост. С.С. Суразаков. Т. 9. Горно-Алтайск: Алтайское кн. изд-во, 1977. 221 с.
- 5. Алтай баатырлар / Сост. И.Б. Шинжин. Т. 13. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское кн. изд-во «Уч Сюмер», 2004. 214 с.
- 6. Баскаков Н.А. Диалект черневых татар (туба-кижи). М.: Наука, 1965. 340 с.
- 7. Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Мир хонгорского (хакасского) фольклора. Абакан, 2008. 375 с.
- 8. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. 767 с.
 - 9. Казагачева З.С. «Алтай баатырлар» издание алтайского эпоса

Sattorov U. F.
Navoi vocational school

// Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986. – С. 234-244.

- 10. Потапов Л. П. Героический эпос алтайцев // Советская этнография. Москва: Издательство АН СССР, 1949. № 1. С. 125—128.
- 11. Садалова Т.М. Алтайская народная сказка: формы этнобытования, типология сюжетов, поэтика, текстология. Горно-Алтайск, 2008.-315 с.
- 12. Суразаков С. С. Из глубины веков. Сб. ст. / Сост. и ред. 3.С. Казагачева, вст.сл. А. Петросян. – Горно-Алтайск, 1982. – 144 с.
 - 13. Улагашев Н.У. Малчи-Мерген. Ойрот-Тура, 1945. 151 с.
- 14. Янгар Алтайский героический эпос. Сказитель Н.К. Ялатов. Том 1. Горно-Алтайск, 1997. 319 с.
- 15. Янгар Алтайский героический эпос. Сказитель Н.К. Ялатов. Том 2. Горно-Алтайск, 2002. 320 с.
- 16. Янгар Алтайский героический эпос. Сказитель Н. К. Ялатов. Том 3. Горно-Алтайск, 2004. 351 с.
- 17. Ямаева Е.Е. Алтайская духовная культура. Миф. Эпос. Ритуал. Горно-Алтайск, 1998. 168 с.

© Т.Н. Паштакова, 2021

УДК 82-34(575.144)

Сатторов У. Ф.

Навоийская профессиональная школа

ЗНАЧЕНИЕ И СВОЕОБРАЗИЕ ТОПОНОМИЧЕСКИХ ПРЕДАНИЙ

Аннотация. В данной статье отражена специфика топонимических повествований, научно-теоретические взгляды на природу жанра. В ней изучены трактовка происхождения названий мест топонимических легенд, преобладание в них ретроспективы, существующая классификация топонимических легенд, а также автором создана новая классификация.

Ключевые слова: повествование, классификация, топоним, событие, образ, мотив, признак.

THE VALUES AND SPECIFICATIONS OF TOPONOMIC LITES

Abstract. This article reflects the specifics of toponymic narratives, scientific theoretical views on the nature of the genre. The interpretation of the origin of the place names of toponymic narratives, the leadership of retracability in them, the existing classification of toponymic narratives so far studied, and the Author created a new classification.

Key words: narration, classification, toponym, event, image, motivation, feature.

Фольклор – это сокровищница бесценного художественного гения наших предков, и все аспекты жизни народа нашли свое отражение в этих уникальных выражениях. Жанровая система фольклора сформировалась благодаря многовековому поэтическому таланту наших творческих людей, эстетически воспринимающих жизнь и выражающих её через художественное выражение. Предания занимают особое место в системе эпических жанров фольклора. Предания — это устные прозаические произведения, которые реалистично отражают действительность жизненными выдумками, содержат исторически и этнографически конкретную эпическую информацию, имеют жизненно важную основу для композиции изображений и имеют лаконичную структуру сюжета.

Предание является одним из старейших и самых популярных жанров фольклора. Созданы различные предания о людях, которые жили и творили добрые дела для своего народа, о важных исторических событиях, истории племен, а также о городах, сёлах, аулах, горах, реках и озёрах, одним словом, о географических объектах, исторических монументах. Такие предания отражают отношение людей к историческим и общественным событиям, благородные стремления создать эпическую историю своей страны.

Исследования в области фольклора отмечают, что повествовательный жанр, предание, делится на несколько подтипов в зависимости от его тематики и особенностей. В частности, Н.П. Андреев делит предания на исторические и местные [1, с. 117].

Такая же классификация встречается и в учебнике Т.М. Акимовой [2, с. 138]. Эти авторы изучали предания, связанные с географическими названиями – «местные предания».

Позднее А.И. Никифоров в статье «Ривоят» («Предание») для «Литературной энциклопедии» отметил, что существует три подтипа этого жанра: 1) мифические, т.е. предания о богах, небе, душе, нечестии, святых и т.д.; 2) натуралистические, то есть предания о растениях, животных, странных людях с одним глазом, собачьей головой; 3) исторические предания. Ученый разделил исторические предания на несколько групп: 1) географические предания — предания, объясняющие происхождение географических терминов; 2) предания о материальных памятниках; 3) предания об исторических событиях; 4) предания о родословной народа [18, с. 238-239].

В классификации А.И. Никифорова смешиваются жанры повествования, мифа и демонологического рассказа. Поскольку тексты, относящиеся к категории «натуралистического предания», а также произведения о богах и святых являются примерами жанра мифа, в демонологию целесообразно включать рассказы о душах и злых духах.

«Легенды о географических и материальных памятниках» в классификации ученого изначально должны были быть объединены и названы «топонимическими преданиями», отделены от исторических преданий и представлены как один из внутренних типов преданий. Тем не менее классификация А.И. Никифорова интересна тем, что охватывает широкий круг фактического материала.

С 60-х годов XX века в русской фольклористике в научный оборот была введена отдельная классификация «топонимических преданий». Такие учёныё, как С.Н. Азбелев, В. Гусев, В.К. Соколова, К.В. Чистов, В.П. Аникин утверждали, что предания связанные с названиями мест — самый древний, распространенный и живой образец фольклора, в которой рассказчик и слушатель принимают за истину повествующую действительность, что в эпическом повествовании главенствует ретроспективность, и что предания связанные с определённым названием места является ведущим признаком таких повествований [3, с 11-25; 8, с. 122-123; 19, с. 249; 21, с. 23; 4, с. 6-11]. Также и в турецкой фольклористике, опираясь на научные взгляды русских учёных, на классификацию преданий, хотя топонимические предания выделены как внутренний тип этого жанра, есть некоторые противоречивые комментарии по этому поводу.

В частности, Е.А. Костюхин делит казахские народные предания на местные, исторические и космогонические [12. с. 233].

Топонимические предания, конечно, носят локальный характер, поскольку содержат эпическую информацию о связи того или иного региона, места, т.е. о происхождении названия географического объекта. Но эта особенность не может быть ведущим эпическим персонажем топонимических преданий.

Кроме того, тексты, названные «локально-историческими преданиями» и отнесённые к «промежуточному типу» в классификации, также должны были быть классифицированы по признаку лидерства. В топонимических преданиях также повествуется об определённых исторических личностях и исторических событиях. Действительно, как справедливо отмечает С.А. Какабасов, «несмотря на классификации предания на исторические и топонимические они всегда историчны». На наш взгляд, классификация исторических и топонимических преданий условна и основана только на тематическом принципе. По сути, топонимические предания имеют реальную основу, а в исторических преданиях иногда встречаются топонимические мотивы [13, с. 156].

По объёму сюжета и ведущим эпическим признакам разумно разделить предания на два типа: топонимические и исторические, а анализируемые тексты классифицируются в зависимости от того, какой из исторических и топонимических мотивов в них преобладает. Позже казахские фольклористы также стали изучать предания, подразделяя их на два типа [13, с. 156-157]. Уйгурский ученый М. Алиева также исследовала предания как топонимические и исторические [23, с. 157].

Подготовивший к изданию татарские народные сказки и предания С. М. Гийляджиддинов в своей вводной статье к сборнику разделил их на следующие типы: 1) аульные истории; 2) топонимические предания; 3) бытовые предания [20, с. 13]. На наш взгляд уместно объединить первый и второй пункты этой классификации, учитывая, что произведения, включённые в «историю села», также фактически выполняют функцию объяснения причин происхождения названия мест.

Башкирский учёный Ф. Надршина отмечает, что «предания, легенды, связанные с терминами вода, гора, и другие места» занимают особое место в народном творчестве и называют их «топонимическими рассказами» [7, с. 25.].

Также некорректно объединять топонимические придания и легенды в одну систему, не разделяя их. Потому что предание и легенда – два разных независимых жанра, и их отличительные особенности всесторонне освещались фольклористами. Известно, что топонимические предания - это устные прозаические рассказы, объясняющие происхождение названия мест через очень фантастические, сверхъестественные события, исторические вымышленные и мифологические образцы. Хотя этот вид легенды похож на топонимические предания с точки зрения его связи с конкретным географическим объектом и его функции, он отличается друг от друга формой повествования действительности. Если в первом преобладает вымысел, вымысел и мифологическая интерпретация, а в преданиях – вымысел из жизни, историко-этнографическая специфика, реалистическое изображение действительности, считается главной приметой.

Топонимические предания частично проанализированы и в туркменском фольклоре. По словам А. Баймурадова, туркменские предания делятся на исторические, топонимические и этиологические типы [5, с. 18-27.] Здесь мы хотели бы прокомментировать спорный вопрос, связанный с классификацией преданий. Это вопрос «этиологического» и «этимологического» предания. Под «этимологическими преданиями» А. Баймуродов понимает образцы народной прозы, связанные с происхождением народа, рода, племени, этноса.

Эстонский учёный Р. Вийдалеп называет предания о происхождении Вселенной и небесных тел, людей и животных, происхождении той или иной традиции и ритуала «этиологическими преданиями» [24, с. 273-274].

С. С. Каташ включает прозаические произведения, отражающие взгляды алтайцев на происхождения мироздания и природных явлений, в «этиологические мифы» [14, с. 73].

На наш взгляд, этиологический вывод во многом является особенностью мифа. Потому что древний человек пытался понять мир через мифологическое воображение, пытаясь получить ответы на свои вопросы «почему». «Они пытались по-своему объяснить устройство, начало и конец Вселенной. Так возникла древнейшая система представлений о происхождении и нынешнем состоянии мира – небесные мифы» [11, с. 4]. По этой причине большинство ранних

мифов носили этиологический характер. С.А.Каскабасов называет древние мифы о происхождении животных и птиц «этиологическими мифами» и разъясняет эту идею: «Следует отметить, что все мифы по сути этиологического характера. Поэтому мифы о животных и птицах следует условно называть «этиологическими». В мифе ставится вопрос «Почему?» и в основе сюжета лежит ответ на этот вопрос, то есть здесь чётко отражена этиологическая трактовка конкретной цели» [13, с. 88].

Мы также считаем, что этиологическая интерпретация — лишь характерная черта мифа. Поэтому «этиологические предания» в классификации А. Баймурадова фактически являлись текстами этногенетического содержания и должны рассматриваться как один из внутренних типов исторических преданий. Следует отметить, что А. Баймурадов в своей докторской диссертации определил третий тип преданий — «этногенетические предания» [6, с. 34].

Приводя мнения, связанные с термином «этиологическое предание», хотим отметить, что этот термин породил в фольклористике ряд ошибочных или противоречивых взглядов. В частности, автор статьи «Предание и миф» Г.А. Левинтон во 2-м томе энциклопедии «Мифы народов мира» пишет: «Этиологические тексты, а также сюжеты, изображающие прошлое населения, которое когда-то жило в определённой местности, а затем исчезло, по самой своей природе, конечно, имеют отношение к мифам и легендам». Однако могут быть промежуточные случаи, в частности, некоторые тексты этого типа не содержат фантастических элементов (топонимы, поселения, сюжеты о возникновении памятников). Может быть, вслед за В.Я. Проппом, уместно выделить художественные и научно-популярные тексты, не относящиеся к жанрам мифа и легенды, в отдельный жанр, именуемый «этиологическими рассказами?» [17, с. 333].

По мнению армянского учёного Г.О. Карапетяна, согласившегося с этим принципом классификации, предания делятся на этимологические, пояснительные и внутренние типы, в которых повествуется о различных событиях, имевших место в жизни и деятельности реальных или воображаемых людей. По его мнению, «этимологические преданиях разъясняются определённые слова, личные имена, географические названия и термины природных объектов» [10, с. 9]. По-видимому, автор также включил в список «этимологических преданий» тексты с топонимическим содержанием.

Одним ИЗ первых учёных, использовавший термин «этимологические предания», был армянский фольклорист А.Т. Гналанян, который классифицировал предания по форме отражения дейтствительности следующим образом: 1) этимологические; 2) поясняющие; 3) бытовые или биографические. Исследователь считает, что этимологические предания служат для объяснения значения личных имён, географических терминов – топонимов и слов, обозначающих названия предметов [9, с. 13-14]. Это ошибочное мнение, искажающее суть топонимических преданий, не было поддержано фольклористами мира.

В узбекской фольклористике повествование о происхождении фразы «Даққи Юнусдан қолган» анализируется как «этимологическое предание» [25, с. 43].

На наш взгляд, в узбекском фольклоре только мифы имеют этиологическую особенность. Неизвестно, есть ли какие-нибудь эпические произведения, которые можно считать буквальным «этиологическим преданием». Повествование связанное фразой «Даққи Юнусдан қолган» основано на исламских легендах об Асхоби Кахфе [22, с. 37-43].

Среди фольклористов есть те, кто считают вообще неправильным употребление термина «топонимическое предание». Например, Н.А.Криничная считает, что предания являются образцом исторической прозы в целом, а в преданиях, связанных с географическими названиями, присутствует только «топонимический мотив». По ее мнению, разделение преданий на типы «историческое» и «топонимическое» отражало свойства «общности» и «специфичности» [15, с. 77].

Н.А. Криничная, отнесшая топонимические предания к разряду произведений об освоении страны и переселения туда людей, подчёркивает, что «топонимический мотив» играет важную роль в сюжете фольклора данного типа [16, с. 70].

На наш взгляд, несколько спорно называть «народные этимологии», связанные с происхождением названий географических объектов в преданиях, «топонимическими мотивами». Потому что, это связано с тем, что топонимический признак касается не одного мотива таких преданий, а всего сюжета, содержанию. Если при классификации повествований учитывается характер темы, становится ясно, что разумно разделить предания на два типа, такие, как «исторические и топонимические».

По вышеуказанным вопросам мы пришли к следующим выводам:

- Устные прозаические произведения, связанные с топонимами, географическим районом, рельефом, природными и археологическими памятниками, являются одним из самых живых и распространённых видов эпического фольклора. С начала XX века при классификации преданий и легенд мировая фольклористика уделяла особое внимание произведениям топонимического характера и группировала их под разными названиями;
- Несправедливо называть такие повествования такими именами, как «натуралистические предания», «местные предания», «этимологические предания». Потому что такие термины не могут полностью отражать содержание и эпичность классифицируемых произведений;
- Многие научные исследования, а также опубликованные фольклорные сборники смешивают топонимические легенды и топонимические предания. Метод изображения действительности и сочетание фольклорных материалов, принадлежащих к этим жанрам, которые отличаются друг от друга по своим основным эпическим чертам, в рамках одного жанра («предание» или «легенда») также не являются правильными с научной точки зрения;
- Народные предания по тематике и отношению действительности делятся на исторические и топонимические предания;
- Топонимические предания это пример небольшой по объёму эпической прозы, реалистично отражающей действительность через жизненные вымыслы. Такие фольклорные произведения служат для объяснения причин происхождения того или иного географического названия и для информирования слушателя об этом.

Источники, литература

- 1. Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929. С. 117.
- 2. Акимова Т.М. Семинарий по народному поэтическому творчеству. Саратов, 1959. С. 138.
- 3. Азбелев С. Н. Отношение преданий, легенды и сказки к действительности // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. С. 11-25.
 - 4. Аникин В.П. Художественное творчество в жанрах несказочной

- прозы (к общей постановке проблемы) // Русский фольклор. XII. М., 1972. C. 6-11.
- 5. Баймурадов А. Туркменские народные предания. АКД. Ашхабад, 1977. С. 18-27.
- 6. Баймырадов А. Туркмен халқ кыссаларынын тарыхы генетики эволюциясы ва поэтикасы. ДДА. Ашхабад, 1994. Б. 34.
- 7. Башкорт халык ижады. Риуайаттэр, легендалар. Офо.: Бошкортстан китап нашриете, 1980. С. 25.
 - 8. Гусев В.Е. Эстетика фольклора. Л., 1967. С. 122-123.
 - 9. Соколова В.К. Русские исторические предания. М, 1970. С. 249.
- 10. Гналанян А.Т. Армянские предания. АКД. Ереван, 1970. С. 13-14.
- 11. Дорога Мгера. Армянские легенды и предания. –М.: Наука, 1990. С. 9.
- 12. Жўраев М. Ўзбек халқ самовий афсоналари. Тошкент: Фан, 1995. Б. 4.
- 13. История казахской литературы. В 3-х томах. Том 1. Казахский фольклор. Алмата: Наука, 1968. С. 233.
- 14. Каскабасов С. Казахская несказочная проза. Алматы: Наука, 1990. С. 156.
- 15. Каташ С.С. Жанровая специфика алтайских мифов, легенд и преданий (к проблеме терминологии и классификации) // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно Алтайск, 1987. С. 73.
- 16. Криничная Н.А. О жанровом специфике преданий и принципы их систематизации // Русский фольклор, том XVII «Проблемы свода русского фольклора». Л., 1977. С. 77.
- 17. Криничная Н.А. Руссая народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л.: Наука, 1987. С. 70.
- 18. Левинтон Г.А. Предания и мифы // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 333.
- 19. Никифоров А.И. Предания // Литературная энциклопедия. М., 1939. Т. 9. С. 238-239.
 - 20. Уйғур халик еғиз ижадийити. Алмута: Наука, 1983. Б. 157.
- 21. Татар халык ижаты. Ривоятлар haм легендалар. Казань: Татаристан китап нашрияты, 1982. Б. 13.
- 22. Чистов К. В. Прозаические жанры в системе фольклора // Прозаические жанры в системе фольклора народов СССР. Минск, 1997. C. 23.

- 23. Шомусаров Ш. Асҳобул Қаҳф афсонаси сюжетининг туркий версиялари // Ўзбек тили ва адабиёти, 1997, 1 –сон. Б. 37-43.
 - 24. Эстонский фольклор. –Таллин: «Ээсти Раамат», 1980. С. 273-274.
 - 25. Ўзбек фольклори очерклари. 2-том. Тошкент, 1989. Б. 43.

© У.Ф. Сатторов, 2021

УДК 398.224

Хомушку А.В., Монгуш А.М.

ГБНИ и ОУ «Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве РТ»

ОБРАЗЫ СОПЕРНИКОВ БОГАТЫРЕЙ В БОРЦОВСКИХ ПОЕДИНКАХ «ХҮРЕШ» (НА ПРИМЕРЕ ТУВИНСКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЙ)

Аннотация. В героических сказаниях тувинцев важное место занимают борцовские поединки *«хуреш»*. Для того, чтобы пройти испытание, завоевать невесту или защитить свои земли и богатство, главный герой – *«маадыр»* – должен был обязательно одолеть своего соперника. Образы противников героев достаточно разнообразны и по внешнему виду, и способностям. В некоторых случаях после поединка они становились побратимами. В статье авторы делают попытку рассмотреть образы соперников богатырей в борцовских поединках *хуреш*.

Ключевые слова: тувинские героические сказания, образ соперника, богатырь, маадыр, мөге, хүреш.

Khomushku A.V., Mongush A.M. GBNI and OU «Tuva Institute of Humanities and Applied Socio-Economic Research under the Government of the Republic of Tuva»

IMAGES OF RIVALS OF HEROES IN WRESTLING MATCHES «KHURESH» (ON THE EXAMPLE OF TUVAN HEROIC LEGENDS)

Abstract. In the heroic tales of the Tuvans, an important place is

occupied by the wrestling matches «khuresh». In order to pass the test, win a bride or protect their lands and wealth, the main character — «maadyr» — had to defeat his opponent. The images of the heroes 'opponents are quite diverse in appearance and abilities. In some cases, after the fight, they became twinned. In the article, the authors make an attempt to consider the images of the rivals of the heroes in the wrestling matches of khuresh.

Key words: Tuvan heroic legends, the image of the opponent, hero, maadyr, moghe, khuresh.

Одним из богатых и интересных жанров тувинского фольклора является героический эпос. События, которые происходят в героических сказаниях, в первую очередь носили воспитательный характер и направлены были на становление мальчика, прежде всего, как воина и героя. Кочевые народы Центральной Азии издревле проводили мужские состязания. В различных вариациях они включали в себя «три игрища мужчин» - борьбу, стрельбу из лука и скачки. Мужские игры были своего рода проверкой боеспособности войска, в ходе которого выявлялись самые сильные и искусные воины-борцы, меткие лучники и быстрые кони. «Не случайно борец-победитель спортивного праздника Наадам в Монголии получал в числе других наград лошадь и полное облачение багатура, включавшее в себя панцирь, железный шлем, щит, особого покроя кафтан, штаны и сапоги» [5, с. 5].

По мнению монгольского ученого, Р. Нямдоржа, борьба как вид соперничества и игры возникла еще в период каменного века, примерно 20 тыс. лет назад. Изображения фигур двух борющихся людей на горе Жавхлант (возраст петроглифа около 6 тыс. лет), и рисунок на горе Дэл Хөнжлийн дают предположения, что борьба стала похожа на праздник-зрелище 3 тыс. лет назад. [13, с. 3–4]. Этнограф С.И. Вайнштейн, описывая пряжку эпохи хунну, отмечает следующее: «Одна из таких пряжек обнаружена в провинции Шэнси (КНР) в погребении, твердо датируемом концом ІІІ в. до н. э. Мы видим двух богатырей, схватившихся в единоборстве и использующих приемы, поныне употребляемые с распространенной в тюркском мире борьбе «хуреш». Рядом с каждым из них стоит стреноженный копь, над ними реет птица. Грязнов показал связь этого сюжета с тюрко-монгольским эпосом. Аналогии есть и в эпосе тувинцев. В одном из эпических сказаний описывается единоборство бесстрашного Хан-Хулюга и

его могучего врага Алдай-Мергена. Первый, подходя к противнику, заявляет: «Заступится за меня лишь конь мой Хан-Шилги», а его противник бросает в ответ: «И за меня никто не заступится, кроме Ак-Сарыг-коня. Отбросим в сторону оружие, которое сделали мастера. Померимся силой, которую нам дали мать и отец» [1, с. 36].

В Древнетюркском словаре (1969), слово кита – означает бороться, сражаться, $k\ddot{u}r$ – смелый, отважный, $k\ddot{u}r$ er – смелый мужчина [ДТС, 1969, с. 328], *bögä* – герой, силач, богатырь [4, с. 116]. О том, что küräš был у всех тюркских народов, свидетельствуют современные названия борьбы, к примеру: тат. көрәш, башк. көрәш, кирг. күрөш, каз. курес, турец. гуреш и т.д. Г.Е. Грумм-Гржимайло писал, что древние тюрки «...владели луком в совершенстве, но по-видимому, почти всегда доводили бой до рукопашной схватки, видя в ней возможность проявить личное мужество и заслужить репутацию бесстрашного воина. Это можно заключить из следующих мест древнетюркских надписей в Хушо-Цайдаме: «Кюль-Тегин с копьем в руках врезался в ряды неприятелей...», «Кюль-Тегин бросился на врагов и, будучи окружен ими, шесть человек заколол, а седьмого зарубил мечом...», «В битве с огузами Кюль-Тегин бросился на врагов и, заколов одного, последующих девять человек опрокинул...» [3, с. 212]. Исторические источники дают нам свидетельства о бытовании спортивной борьбы у кочевников Центральной Азии в древности и средневековье.

Борьба была любимым видом зрелищ тувинцев, что свидетельствуют материалы исследователей конца XIX — начала XX вв. Так, П.Е. Островских, наблюдавший хүреш на одном из празднеств, писал: «Охотники борются чрезвычайно быстро и ловко обменивают свой халат на особый костюм для борьбы... Борцы, похлопывая себя по голым бедрам и разминая руки, мелкими шажками сходятся друг с другом, высматривая один другого... Борьба начинается неизменно установленным приемом захвата противника, шея к шее и плечо к плечу, а кончается или подножкой или броском. Иногда внезапная хитрая уловка обнаруживает в борце или долгую тренировку, или же большое проворство. Победа встречается громкими криками с той или другой стороны. Победитель, похлопывая себя по бедрам, с прыжками обегает вокруг побежденного и подбегает к распорядителю торжества, а этот кладет герою в пригоршни кусочки сыра. Отведав сыр, победитель остатки бросает в толпу, и она жадно их ловит» [11, с. 90].

Образы противников главных героев в тувинских героических сказаниях частично изучены в трудах Л.В. Гребнева [2], Р.С. Липец [7], С.М. Орус-оол [10] и др. исследователей. Как было отмечено выше, богатырь, чтобы завоевать невесту или в целях отмщения (өвүрде өжээн, арыда адаан), должен был пройти немало испытаний и препятствий, а также одолеть разных соперников. «Богатырские состязания между женихами как центральный эпизод героического сватовства – пишет В.М. Жирмунский - широко распространены в богатырских сказках тюркских и монгольских народов. ... обычной формой таких состязаний являются бег коней («байга»), стрельба из лука и борьба («кÿреш»). В отдельных сказках тот или другой вид состязания может отсутствовать или заменяться другими, более примитивными формами спортивных игр» [6, с. 270.]. Например, в тувинском эпосе «Мөге-Баян-Тоолай», во время состязаний женихов, хан-тесть спрашивает у богатырей: «Будете пускать друг в друга стрелы с железными наконечниками, скованными кузнецами, или испытаете силу своих кулаков, созданных самой природой?». «Чтобы все решилось поскорее, схватимся в рукопашную» – предлагает соперник Демир-Мөге [8, с. 160].

О.К. Павлова отмечает, что в тувинских героических сказаниях противниками богатыря выступали маралы, медведи-самцы — различные «мифологические существа» [12, с. 341]. Следует отметить, что образы соперников в *«хуреше»* достаточно разнообразны. Например, в сказании «Боктуг-Кириш, Бора-Шээлей», соперниками Бора-Шээлей (сестры Бокту-Кириша) становятся: *«Алдын-Мөге* с Алтая», *«Черзи-Мөге* [владыка] земли», *«Чаргыраа-Мөге* [владыка] скалы», *«Каң-Мөге»*, *«Өң-Шара-Мөге»*. Все они владеют необычными способностями и формами. Так, *Алдын-Мөге* — «Золотой Силач», изображается в эпосе как сияющий золотом богатырь, обладающий богатствами:

«Бир ак өгнүң эжиинде База-ла сес каът олбук Сес буттуг ширээ турган. Ооң кырында сарыг эр олурган».

«В дверях другой белой юрты, Восьминожный *ширэ* С восемью постланными *олбуками* тоже стоял; А на них – сияющий [золотой] богатырь восседал».

[14, c. 340-341].

«Кижи-даа тудар эннежиир, деңнежиир арга чок, Бир чартыы хөө хорум-биле

бүткен,

Бир чартыы арга-саяк-биле бүткен

Көк тайга көжеге хөөгейнип көжүп чоруп олурган».

«Синяя оползень-гора с шумом

сдвинулась на нее.

Человеку с ней не тягаться – невозможно схватить:

Много каменных россыпей на

одной ее половине,

Горный лес на другой ее половине».

[14, c. 396-397].

Каң-Мөге изображается как сильный «Стальной Силач». Как отмечает С.М. Орус-оол, «Железо связано с такими качествами, как воинственность, грубость, жестокость. Недаром в тувинских героических сказаниях, как и в эпосе других тюрко-монгольских народов, фигурируют отрицательные персонажи с железными атрибутами» [9, с.135.]

«Сыр оду сырылаан, Кызыл демир кижи

Хол, буду карбаңнаан Девип чоруп олуруп-тур эвеспе... Холу-буду карбаңнаарга,

Ийи колдуундан үнген сыры

Дооразындан чоокшулаар арга чо Мурну-соондан баар дээрге, Аскы, ужазындан үнген сыры Чагдаар арга чок.

Ак-кызыл демир кижи бооп-тур». Не дают подойти.

«Искры [вокруг] рассыпая, Человек из раскаленного металла, [Высоко] подпрыгивая, руками взмахивая, ногами отталкиваясь,

Пошел, оказывается... Но, оказалось нельзя к нему

подойти:

ногами

Взмахнет руками, оттолкнется

Дооразындан чоокшулаар арга чок. - Искры, летящие из подмышек, Мурну-соондан баар дээрге, Не дают сбоку зайти.

Спереди, сзади зайдет –

Искры, летящие изо рта и зада его, Не дают полойти

Из добела раскаленного

металла человек оказался!

[14, c. 396-397].

Несмотря на сверхспособности вышеприведенных соперников, Бора-Шээлей без особого труда всех одолевает. Примечательно, что у имен соперников слово *«мөге»* (силач, борец) встречается вторым компонентом. В целом, можно сказать, что изображения отрицательных персонажей, противников богатырей в тувинских героических сказаниях достаточно разнообразны.

Источники, литература

- 1. Вайнштейн С.И. История народного искусства Тувы. М., 1974. 224 с.
- 2. Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос (опыт историкоэтнографического анализа). М.: «Издательство восточной литературы», 1960.-145 с.
- 3. Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Том второй. Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии // Л., 1926. VI+900 с.
- 4. Древнетюркский словарь (ДТС) / Ред. колл.: В.М. Наделяев, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак. Л.: «Наука», 1969. 676 с.
- 5. Дугарова Р.Д. Традиционный спортивный праздник «Эрын Гурбан Наадан» («Три игрища мужей»). Автореферат дисс... канд. ист. наук. Москва, 2004. 32 с.
- 6. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 728 с.
- 7. Липец Р.С. Образы батыра о его коня в тюрко-монгольском эпосе. М.: «Наука». 1984. 164 с.
- 8. Моге Баян-Тоолай // Сказания о богатырях: Тувин. героич. эпос. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1960. 185 с.
- 9. Орус-оол С.М. Традиционное кузнечное производство в тувинском фольклоре // Айыы Тангара и кузнечный культ в тенгрианстве: Сборник материалов II Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, с. Верхневилюйск, с. Кэнтик: Международный фонд исследования Тенгри (МФИТ), 2020. С. 131-147.
- 10. Орус-оол С.М. Тувинские героические сказания (текстология, поэтика, стиль). М.: МАКС Пресс, 2001.-422 с.
- 11. Островских П.Е. Оленные тувинцы // Северная Азия. М., 1927. Кн. 5-6. С. 79-94.
- 12. Павлова О.К. Образы противников главного героя (на примере эпосов тюркских народов Сибири // Алтай Западная Сибирь в XIX

- начале XX вв.: население, хозяйство, культура. Горно-Алтайск: БНУ РА Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова, 2018. C. 340-345.
- 13. Рэгжийбуу Нямдорж. Совершенствование системы организации соревнований по монгольской борьбе на основе инновационных подходов: Дис. ... канд. пед. наук. Улан-Удэ, 2015. 166 с.
- 14. Тувинские героические сказания / Сост. С.М. Орус-оол. Новосибирск: «Наука». Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. 584 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 12).

© А.В. Хомушку, А.М. Монгуш, 2021

УДК 398.22

Чаптыкова Ю.И.

ГБНИУ РХ «Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории»

ВОЛШЕБНЫЙ ПРЕДМЕТ КАК ЭЛЕМЕНТ СЮЖЕТОСТРОЕНИЯ В ХАКАССКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ

Аннотация. Предметом анализа выступила категория волшебных предметов, помогающих проявить чудесные действия героям эпоса, применить им свои необычные способности. Рассмотрены функции используемых чудесных предметов, в строении эпоса они также имеют свое важное значение. Для преодоления больших расстояний вводится волшебный золотой мяч, превращающийся в огромного белого волка. Мотив оживления богатыря в героическом эпосе служит для изменения сюжета, построения счастливого конца.

Ключевые слова: героический эпос хакасов, сказочный мотив, волшебный помощник, волшебные предметы, книга судеб, белый шелковый платок, мотив оживления.

Chaptykova Yu.I.

State Budgetary Research Institution of the Republic of Khakassia «Khakass Research Institute of Language, Literature and History»

MAGIC OBJECT AS A PLOT-BUILDING ELEMENT IN KHAKASS HEROIC EPIC

Abstract. The subject of the analysis is the category of magic objects that help epic heroes to show wonderful actions, to apply their unusual abilities. Functions of the wonderful objects being in use are considered. They have their own important significance in the structure of epic literature. To overcome long distances, a magic golden ball is introduced, which turns into a huge white wolf. The motif of reviving a hero in heroic epic is intended to change a plot, build a happy ending.

Key words: heroic epic of the Khakass, fairy-tale motif, magic helper, magic objects, book of fates, white silk handkerchief, motif of revival.

Изучение внутренней структуры сюжета героического эпоса и определение доминирующей роли тех или иных компонентов в процессе изображения является важным для понимания процесса сложения эпоса. В.Я. Пропп под категорией волшебный помощник понимает чудесные способности героев и владение волшебными предметами. «Рассмотрение помощника неотделимо от рассмотрения волшебных предметов. Они действуют совершенно одинаково» [3, с. 139].

Тема волшебных помощников и волшебных предметов достаточно изучена в системе персонажей сказочного фольклора. В эпических системах данная категория мало исследована. Предпримем попытку рассмотрения данной проблемы на материале хакасского героического эпоса.

При преломлении теории В.Я. Проппа к эпическим повествованиям обнаруживается, что «персонифицированные способности героя» выходят на первый план, а функции помощников и волшебных предметов носят не маловажный, но второстепенный характер.

Целью данной статьи является рассмотрение роли компонента «владение героем волшебным предметом» для построения эпического сюжета. Для анализа будем брать примеры из героических сказаний: «Албынчи» [1], записанного от знаменитого сказителя С.П. Кадышева, и «Трижды женившийся Хан Мирген» [4], записанного от известного хайджи-нымахчи П.В. Курбижекова.

Сложение героического эпоса - это творческий момент, в процессе которого каждый народ вкладывал в него свои архаические коды. Творение эпоса предполагало вбирание в себя всего богатого поэтического опыта, фантазии данного народа.

Мотив владения героем волшебным предметом восходит к сказочной традиции. Только герой эпоса, владеющий особенными знаниями, может использовать волшебные предметы, может иметь их в наличии. В сюжете хакасского героического эпоса – алыпты нымаха используются такие волшебные предметы: золотая (большая, черная, судур) книга судеб, белый волк, служащий средством передвижения, летающий ковер, шелковый платок, перстень, трехколенная белая трава, оживляющая вода и т.д.

Человечество всегда стремилось заглянуть в будущее, даже в своих фантазиях нарисовало волшебную книгу, предсказывающую герою алыптыг нымаха о судьбе богатыря (нахождение его боевого коня, доспехов, наличии суженой). Так, например, в эпосе «Албынчы» тетя Алып Хан Хыс, обладающая волшебными качествами, прочитав черную книгу, сначала не может обнаружить доспехи и коней Албынчи и Тюн Хара:

Алып Хан Хыс тур парып, Алып Хан Хыс встав. Хара книга сығарып алды. Столға ағылып, ойда тастап, Алып Хан Хыс кöріп одыр. Ікі алыптың мунер аттарын

Достала черную книгу. Принесши к столу, бросила Алып Хан Хыс смотрит:

[О наличии] верховых коней двух

богатырей

Піліп полбин одырадыр. Узнать не может.

Арғазына кизер кипті Одежду, чтоб [богатырям] надевать Хара книгада таппин В черной книге не может найти.

одырадыр.

Только дочитав чудесную книгу, узнала, что один из них будет передвигаться не на коне, а на белом волшебном волке, а другому алыпу коня необходимо еще достать из-под воды. Конь, находящийся под водой, также относится к эпической традиции, связанной с водяными конями.

В алыптығ нымахе «Трижды женившийся Хан Мирген», записанном от П.В. Курбижекова, имеется ситуация, когда богатырь Хатаан Молат, который с помощью хитрой уловки хочет выдать замуж свою строптивую сестру, изначально узнает из книги судеб о том, что в роду у Хан Миргена родится могучий богатырь:

Ах ибіне кір киле чöрініп, Войдя в белый дом,

Улғт книгазын санапчатса: Посмотрев великую книгу, [узнал, что]:

«Хас-хачан полза. «Когда-нибудь Алып ханның чуртында В чурте Алып Хана

Алыптаң артых алып пудері пар. Родится алып, превосходящий других».

Именно волшебная книга определяет судьбу богатыря и его сестры, также будущее Хан Миргена. Наличие волшебного предмета вносит в сюжетную линию новый виток событий, первая женитьба Хан Миргена с помощью смекалки брата невесты.

Книга судеб имеется во всех тюрко-монгольских эпических традициях и помогает раскрыть перед читателем, слушателем некоторые повороты сюжета, помогая сказителю заинтересовать последующим захватывающим содержанием героического эпоса.

Для усиления динамичности действия, быстрой транспортировки богатырей в алыптыг нымахе используется богатырский конь—основное средство передвижения в героическом эпосе. Для экспрессивности, для описания необычных способностей главного героя Албынчи повествователь использует в качестве транспортного средства золотой мячик, который при помощи белого посоха превращается в волшебного белого волка:

Албынчы алтын меспекті ізебінең сығарып, Ах хуу тайахты игебіскен – Алып ах пуур тура тускен. Кілің Арығ айлан килзе, Хайдар-хайдар алып ах пуур турыбыстыр.

Вытащив из кармана золотой мяч, Албынчы Потер белым посохом — Появился могучий белый волк. Когда Килин Арыг обернулась, [То увидела], богатырский волк стоит.

Свойство хищного зверя — резвый бег, используется повествователем для определения волшебного белого волка в качестве быстрого передвижного средства. В сюжетостроении сказания «Албынчи» появляется необходимость скорого преодоления больших расстояний главным героем, при этом, чтоб данное обстоятельство находилось втайне от других богатырей. Для данной цели вводится золотой мяч, который при трении белым посохом, превращается в могучего белого волка.

Иногда в героическом эпосе возникает необходимость передвижения по воздуху, здесь народ воплощает мечты с помощью

крылатых коней, птиц-побратимов (птицы Гаруды), одежды в виде птичьих крыльев, также летающих ковров.

Человек всегда мечтал о «вечной» жизни, о вечном перерождении, сюжет об оживлении богатырей героического эпоса связан, прежде всего, с обрядом инициации, как «переходный этап между небытием и бытием человека» [2, с. 97), которое соответствует матримониальному сюжету, где «... облик и статус героя трансформируется по схеме жизнь – смерть – возрождение».

В хакасском эпосе в качестве оживляющего средства используется белая трехколенная трава. Сначала необходимо добыть волшебную траву, о том, в каком месте произрастает данное растение, богатырь обычно узнает от тети, сестры, матери, которые обладают чудесными знаниями. В сказании «Трижды женившийся Хан Мирген» Чарых-Тана рассказала про волшебную белую траву, которая находится на вершине горы Ах-сын, возле Золотой скалы с шестью обручами, на дне Золотого озера. Найдя трехколенную белую траву, Ай-Чарых-Хыс-Хан спустила с неба тело умершего брата Алаты-Хана и оживила:

Тигірдең тузіріп алған Спустила с неба.

Чечтібізіп, олген соогін Развязав, брата старшего

Абаазының сығар килген, Вытащила тело,

Пырзай азырлап парыбысхан. Которое все разложилось.

Олген соогін уластыра салып, Мертвое тело все в кучу собрав,

 Имін имнеп,
 Снадобьем полечила,

 томын томнабысхан.
 средство применила.

Ущ пууннығ ах оттың
От трехколенной белой травы

Пір пуунын ўзе чöрініп, Оторвав одно колено,

Тейнеп, тейнеп, пÿргÿрібіскен. Разжевав, разжевав, плюнула. Хыс пала кистіне одырыбысхаан. Девушка села позади [брата]. Ущхан оды тамылып, Погасший огонь разжегся,

Кöйбіскендег полған, Воостановился он, Öлген позы тіріліп, одырыбысхан. Погибший ожил.

Наиболее часто в героическом эпосе богатырей оживляют с помощью «живой» воды, которую добывают из золотого озера на вершине Белой скалы. В сказании «Албынчи» волшебными предметами, помогающими оживить девушку, являются совсем другие предметы быта:

Алып Хан Хыс чачамның Öлген кізіні тіргісчең

Алтын саптығ хамчызы пар, Алтын арчол ах плады пар, Хулатайның хатын тіргіс пирзе, Чобаа чох хат алып, Анда мин чуртабызам. У тети Алып Хан Хыс Есть средство, воскрешающее мертвых Плеть с золотой ручкой, Золотой шелковый платок есть. Если оживит невесту Хулатая, Без проблем женюсь, Там заживу.

В данном примере богатырь находит окаменевшую невесту Хулатая, хочет легким способом жениться, попросив тетю оживить девушку. Тетя Алып Хан Хыс обладает целительскими способностями, владеет волшебными предметами: золотым шелковым платком и плетью с золотой ручкой. Но чужую невесту для своего племянника оживлять не стала, по эпической традиции богатыри женятся только на своих суженых.

В героическом эпосе хакасов женщины, обладающие специальным знанием, умением читать книгу судеб, исцелять героев, предсказывать, можно поставить вровень с шаманками-угаданками из якутского эпоса. Этот образ существует наряду с образом Белого старца, который охраняет род богатыря в течении трех поколений. Женщины-знахарки, ясновидящие также могут быть хранительницами рода в течении трех поколений богатырей, при этом обычно обречены на безбрачие.

Мотив оживления богатыря в героическом эпосе служит для изменения сюжета, построения счастливого конца. Например, если с врагами из нижнего мира не могут справиться, необходимо оживить самого могучего богатыря. Являясь сказочным элементом, оживление помогает строить повествование, влиять на повороты сюжета.

Функции одних и тех же волшебных предметов могут быть разными, например, шелковый платок, мы выше рассматривали как элемент для оживления богатыря, то обычная роль шелкового арчола — построение жилища.

Алтын арчол ах платты тудына От отахтаң анаң сығарзың. От отааңны ўс ибіре чöр киліп, Ах платнаң ўс хати сабарзың; Ўс хати сабыссан, Алты азыр пастығ ах öрге иб турыбызар.

Взяв белый шелковый платок, Выйдешь из шалаша из соломы. Три раза обойдя травяной шалаш, Белым платком три раза махнешь; Если три раза махнешь, Шестиглавый белый дворец будет стоять.

Роль советчицы, предсказательницы в сказании играет Чарых Коок, которая живет на вершине земли, она спускается на землю, чтобы спасти свою сестру и вновь возвращается на свое святое место. Шестиглавый белый дворец был лишь временным жильем, местом встречи Алтын Коок и богатыря Хулатая, брата которого она оживила. Основным местом проживания девушки также является вершина земли.

В хакасском героическом эпосе после героического сватовства, девичьей свадьбы, свадьбы на родине богатыря, с помощью шелкового арчола появляется жилище для молодой семьи:

Алтын арчоллығ пладын Золотой шелковый платок тастабысхан, бросила, Ах пайзаң иб турыбысхан. Сказочно-красивая юрта Алтын чустугін Тибен Арығдың появилась. Золотой перстень у Тибен Арыг Алып алып изік алнынла тастабысхан. взяв, Перед дверью бросила. Азыр пастығ чечпе полып Появилась коновязь с турыбысхан. раздвоенным концом.

В эпосе «Трижды женившийся Хан Мирген» волшебные превращения совершает первая жена Хан Миргена, Харащхай Арыг. Она устраивает жилье для Тибен Арыг возле своего. Харащхай Арыг становится защитницей чурта и советчицей богатыря.

Таким образом, волшебные предметы играют свою важную функцию в построении эпоса, являясь звеном, определяющим дальнейший поворот сюжета. В целом, первостепенную роль играют чудесные способности героев, а владение ими волшебных предметов имеет второстепенное значение. В то же время появление в повествовании волшебных предметов развивает фантазию слушателя.

Источники, литература

- 1. РФ ХакНИИЯЛИ, Трижды женившийся Хан Мирген (зап. Т.Г. Тачеевой от П.В. Курбижекова). Д. 622, 119 л.
- 2. Албынчы. Алыптығ нымах. Абакан: Хакасское книжное издательство, 2018. 126 с.
- 3. Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный, 2019.- М.: Индрик. -592 с.

- 4. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2004. 332 с.
- 5. Убушуева Д.В. Волшебные помощники в калмыцком и тувинском эпосе // Новые исследования Тувы, 2019. №4. С. 165-175. © Чаптыкова Ю.И., 2021

УДК 398.221

Шулбаева Н. В. ГБНИУ РХ «Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории»

ОБРАЗ КОНЯ В ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ ХАКАСОВ

Аннотация. Главным помощником, советчиком богатырей является его конь, который является равноправным с богатырем главным персонажем, предстающим в зооморфном виде. Образ коня восходит к ранним эпическим мотивам, восходящим к представлениям об оборотничестве: конь способен превращаться в различные предметы и явления природы (в камень, дерево, белый и синий туман), обладает умением говорить человеческим голосом. Порой он превосходит по смекалке, опыту и мудрости своего хозяина — главного богатыря. Владеющий таким необычным, волшебным конем, герой становится действительно богатырем, наделенным неординарным, таинственным, высоким предназначением Образ коня является универсальным для всего тюрко-монгольского героического эпоса.

Ключевые слова: хакасский эпос, образ коня, помощник, мотив предназначенности, культ коня, оборотничество, магические способности.

Shulbaeva N. V.

Khakass Research Institute of Language, Literature and History

THE IMAGE OF A HORSE IN THE KHAKASS' HEROIC EPIC LITERATURE

Abstract. The main helper, adviser to the hero is his horse, which is the main character, appearing in a zoomorphic form, equal to the hero. The

image of a horse traces back to the early epic motifs that go back to the ideas of shapeshifting: a horse is able to turn into various objects and natural phenomena (into a stone, wood, white and blue fog), has the ability to speak in a human voice. Sometimes, he exceeds his master – the main hero – in wit, experience and wisdom. Owning such an unusual, magical horse, the hero becomes a real warrior, endowed with an extraordinary, mysterious, high purpose. The image of a horse is universal for the entire Turkic-Mongolian heroic epic literature.

Key words: Khakass epic, image of a horse, helper, destiny motif, cult of a horse, shapeshifting, magical abilities.

Конь занимает особое место в системе фольклорных персонажей всех народов, он является основным помощником героя-богатыря. По мнению В. Я. Проппа, на смену помощника-птицы пришел помощникконь. Такая замена, по предположению В. Я. Проппа, «азиатскоевропейское явление» [7, с. 170]. Часто сказания в тюрко-монгольском эпосе называются по имени богатыря и его коня, причем, в состав названия обязательно входит указание масти коня или какие-то иные особенные качества, например, в шорском эпосе называется конь треухим. Через такое описание масти коня, его размеров косвенно характеризуется и сам главный герой, обладатель богатырского коня. В приведенных примерах упоминаются кони длиной в девять саженей, такой конь считается могучим, следовательно, имеющий такого коня богатырь также отличается недюжинной силой. Надо сказать, что образ коня в эпосе настолько яркий, выпукло обрисованный, что исследователи не могли не обратить внимания на этот персонаж, играющий порой заглавную роль в эпосе. Чуть ли не в каждой работе сибирских эпосоведов имеются фрагменты, описывающие роль коня в эпосе. Но есть специальное, очень примечательное, фактологически богатое, фундаментальное исследование Р. С. Липец, посвященное неразлучной паре героического эпоса – богатырю и его коню – «Образ батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе» [5, с. 129]. Здесь мы будем рассматривать образ коня в хакасском эпосе, при необходимости привлекая сравнительный материал из эпоса других близкородственных народов.

Американский исследователь Джон Найлс, анализируя киргизский героический эпос «Манас», упоминает о высокой роли коня, ссылаясь на версию Радлова: «Цикл *Манаса* начинается с рассказа о рождении

героя и детских поступках. Когда едва выходит он из колыбели, молодому герою дают коня, и он готов ехать, и его чудо-конь становится его самым верным спутником, причем часто удостаивается героической похвалы. Например, в версии Радлова одно стандартное описание коня Манаса составляет 53 строчки стиха» [4, с. 260, пер. с англ. наш].

В героическом эпосе распространен мотив предназначенности коня герою. Нередко конь рождается вместе с героем, как например, в известном хакасском эпосе «Ай-Хуучин», где героиня и ее богатырский конь появляются на свет от пего-саврасых кобылицы и жеребца-отца и являются близнецами по рождению. Так же в другом, неопубликованном эпическом сказании «Ах Хан на бело буланом коне» («Ах ой аттыг Ах Хан») в исполнении С. И. Конгарова [РФ ХакНИИЯЛИ. Д. 61.] у немолодых супругов рождается сын Ала Маныс. Обстоятельства его рождения и детства носят мифологический подтекст: мы узнаем, что его мать, старуха Агылах Хоо, оказывается на шестом месяце беременности, так же, как и их треухая бело-буланая кобылица. После рождения мать оставляет сына в траве, так же поступает и кобылица, которая отелилась двумя жеребятами. Старший бело-буланый жеребенок просит помощи в сохранении жизни мальчика у Девяти Чайаанов (Чаайан – «Всевышний», творец, божество). Этот жеребенок превращает мальчика Ала Маныса в двух уток, вьет гнездо на дереве на трех разветвлениях и три дня кормит его. Жеребенок всячески оберегает и защищает будущего героя, превращаясь то в камень, то в дерево, а то и заговаривая человеческим голосом. Таким образом, вместе с героем на свет появляется конь – его верный помощник и защитник:

Ала Маныс оолах пала Ала Маныс мальчик

Кічік ах ой хулуннаң С маленьким бело-буланым

жеребенком

Хас хачанох Давным-давно, Хара чирнің ўстўнде По черной земле

Халых алып, кус салысханнар Пустившись галопом, силы

[РФ ХакНИИЯЛИ. Д. 61. Л. 13.]. набрались

[пер. наш].

В этом сюжетном развитии просматривается отголосок «близнечного мотива», и, как верно считает В. Е. Майногашева, сказание «обогащено сюжетом, непосредственно связанным с культом коня, восходящим к тотемическим представлениям древних тюркских предков хакасов» [6, с. 29].

В эпическом произведении в исполнении К. А. Бастаева «Алтын Сабах на светло сером коне» («Ах пораттые Алтын Сабах») [РФ ХакНИИЯЛИ. Д. 75. Л. 131-175] спасителем становится светлосоловый конь (Ах ой ат). Он высвобождает (вывозит) героиню, не знающую своих родителей и не достигшую еще взрослого возраста, из схватки с противником. Ах ой ат сообщает ей о себе, что он из породистых скакунов в третьем поколении, ему шестьдесят лет и сил у него осталось половина. Он привозит девочку к старшей сестре и младшему брату, которым, как оказалось, тоже удалось спастись во время кровавой войны, в которой погибли их родители, народ и скот были угнаны в Нижний мир. Выясняется, что спасителем сестры и брата также был этот конь Ах ой ат: он втянул в правую ноздрю старшую сестру и возил так по всей земле в поисках безопасного места, а младшую сестру спрятал в выкопанной им же яме, уверенный в том, что девочка там сможет самостоятельно выжить, а мальчика – их младшего брата, конь нашел в Нижнем мире («айна чирінде»), откуда смог его вызволить, втянув мальчика в ноздри. Так, с помощью коня происходит воссоединение осиротевших детей.

Таким образом, конь в сюжете данного сказания выполняет функцию спасителя, покровителя. «В эпосе дети нередко растут сиротами после разгрома страны, находятся под присмотром коня. Это воспитатели, точнее, пестуны героя и его сестры в прошлом, очевидно, тотемные предки». Далее автор приводит пример из алтайского эпоса, где «осиротевшее дитя, которого отцовские кони спрятали в озере, а затем вывели оттуда...» [5, с. 129].

В героическом эпосе «Хара Хан на темно гнедом коне» («Хара тораттые Хара Хан») в исполнении сказителя К. А. Бастаева необычно изображены образы коней, которые также выступают в роли помощников главных героев. Необычен конь Кюмюс Чюстюк («Кумус Чустук» – букв. «серебряный перстень»), словно из ниоткуда появляющийся по первому призыву:

Ах порат пуунгі кунде кирексің, Светло-сивый конь, сегодня [ты]

нужен,

Пўўннең иртсе кирек чохсың

[Когда] день закончится, не нужен [ты] будешь.

Іди кил хысхырыбысхан соонда После того, как так прокричала, Ах порат чирден сыхты ба,

Светло-сивый конь то ли из земли

появился.

Тигірдең тусті бе, То ли с неба упал,

Ала сарчының алнында тарлада У пестрой коновязи, с шумом

кил тура тўсті появившись, стоит

[РФ ХакНИИЯЛИ. Д. 75. Л. 116]. [пер. наш].

Необычными способностями обладает и конь Алтын Хыйгала. Во время схватки в Нижнем мире, когда у героя не осталось сил, конь его бело-буланый конь (ах ой ат) заговорил человеческим голосом о том, что необходимо сделать герою, чтобы вернуть угнанный скот и свой народ. Есть, - говорит конь, - девятигранный черный дом, возле него стоят девять лестниц, пройдя их, герой увидит девять медных булавов, ударяющихся друг о друга, которые и необходимо пройти. Конь обладает и оборотническими способностями: для того, чтобы пройти через медные булава, он превращается в черную муху: «В черную муху с раздвоенными крыльями превратившись, улетел» – «Азыр ханаты» хара сеекке хубулып, учух салыбысты [Там же, л. 122]. Далее конь превращается в каменного человека «тас кізі»:

Так [туда] летит. Іди кире учух парча.

Ай хараттығ Ай Харанның Жилье Ай Хара, ездящего на белочуртап чатчатхан чирі мында черном коне, здесь [оказывается].

Алып тöреен Ах ой ат аны кöріп, Увидев его, богатырский бело-

буланый конь,

Турлече кил сілігінген, Встрепенулся, встряхнулся,

Таар тоннығ, тахыйах пöріктіг В суконном пальто, в скатавшейся

шапке

Тас кізее хубулған В каменного человека оборотился

[Там же, л. 123]. [пер. наш].

Эпический конь обладает магическими способностями, как и герои сказаний. В ситуациях, когда требуется его перевоплощение, он легко обретает другой облик, как в этом фрагменте, где он принимает вид каменного человека, под стать этому противнику.

Конь в образе человека одерживает победу над врагом, а также, выясняется, что и богатырь Алтын Хыйгал тоже превращается в каменного человека. Он отдает приказ девяти каменным людям уводить скот и народ с этого места, т.е. обратно в Верхний мир. Алтын Хыйгал признает превосходство своего коня, восхищается его смекалкой:

Че, ах ой ат, Ну, бело-буланый конь,

Минде минох полғам, Я [то, богатырь], самим собой

Ты же лучше меня оказался. Син миненох артых полтырзын.

Син полбаан ползан, Если бы не ты.

Пу чирден айланып нанчан С этого места назад бы мне не

ондайым чох полған. вернуться.

Че, синің сўмен артых таа... Ну, и смекалка твоя тоже

превосходна...

[Там же, л. 125]. [пер. наш].

Р. С. Липец, рассматривая образ коня, также упоминает о том, что конь может принимать «облик определенного человека, что помогает ему осуществить разные хитрости». Исследователь приводит пример из алтайского эпоса, в котором «конь Кара-Кюрен, обернувшись Шулмус-ханом, проникает в его дворец и забирает обманным путем внешние души Алмыс-хана и Шулмус-хана – двух медвежат. В том же эпосе другой конь обернулся дочерью Ерлика, выпросил себе у ее отца поиграть семь детенышей выдры – души сыновей Ерлика — и «побежал на небо» с ними. Обладая этими душами, хозяева коней уничтожают своих врагов, а в других случаях диктуют им свои условия» [5, с. 134].

В сказании, записанном от К. А. Бастаева «Хара Хан на темногнедом коне» («Хара тораттығ Хара Хан») герою дают имя, в котором составными элементами обозначена масть еще не обретенного им коня. Богатырю еще нужно добыть своего помощника-коня. Для этого сестра героя дает ему аркан, говорит, чтобы он в стаде закидывал его с закрытыми глазами, произнося заклинательные слова:

Ах малның аразынзар ойлап В середину [пасущегося] белого скота вбежав. парып,

Ікі харағын нунмалып, Мӱнген адым мында полза, Ніске мойнына тартлада кірзін тіп На тонкой шее затянувшись, тастаан.

Оба глаза закрыв, «Если ездовой конь мой здесь, [пусть] закинется», говоря, бросил.

Іди тастабысханда, хыл арғамчы Так закинутая волосяная веревка туғли тусті.

завязалась.

Харағын кöрібісе,

Когда глаза открыл,

Тискері тўктіг, хуруғ ла сööк

С шерстью [растущей] в обратную сторону, весь костлявый [стоит]

Чабал хара пора чабағы.

Захудалый темно-серый

жеребенок.

Мойнынға кір парып арғамча

Вокруг шеи веревка обмотана.

Аңдара пастыр силап

[Когда] к нему подошел,

Тур полбин, типклеп чатча

[Жеребенок] встать не смог, брыкаясь, лежит

[РФ ХакНИИЯЛИ. Д. 75. Л. 41- [пер. наш].

42].

Герой Хан Хартха на темно-сивом коне («Хара пораттые Хан Хартха») сильно расстраивается, что ему попадается плохой конь, он трижды закидывает аркан и все три раза ему попадается тот же самый конь. Герой разочаровывается и считает, что не быть ему сильным, великим богатырем, ведь предназначенный ему конь не богатырский. Здесь так же прослеживается аналогия и связь коня с богатырем (каков конь, таков и богатырь). Но в итоге конь принимает свой настоящий облик, становится красивым и могучим. Говоря о выборе коня и его внешнем виде, Р. С. Липец отмечает, что «батыр или сам выбирает коня, или ему предлагает его табунщик (несмотря на неказистый вид коня), или по условию батыр должен выбрать коня, который сам оглянется на будущего хозяина или попадет на укрюк, причем это повторяется трижды, так как батыр недоволен экстерьером коня». В эпосах, «этот мотив смыкается с образом «шелудивого жеребенка» или захудалой клячи, из которой впоследствии вырастает великолепный конь, что положено и в основу сюжета о синчи, ослепленном властителем, который не доверился его выбору («Кер-оглы», «Алпамыш»). Иногда конь оглядывается по собственному побуждению, иногда его внимание привлекают звоном уздечки (для седлания). Так, в башкирском эпосе Зая-Туляку говорят: «Подойдите к табуну коней, позвените уздечками и, какой конь оглянется, того поймайте и оседлайте себе». На Зая-Туляка оглянулся «самый захудалый конь», впоследствии он стал «тулпаром, обгоняющим ветер» [5, с. 202-203].

Таким образом, конь в героических сказаниях восходит к ранним эпическим мотивам, восходящим к представлениям об оборотничестве: способен превращаться в различные предметы и явления природы (в камень, дерево, белый и синий туман), обладает умением говорить человеческим голосом. Владеющий таким необычным, волшебным конем, герой становится действительно богатырем, наделенным неординарным, таинственным, высоким предназначением. Таким образом, по сути, в эпосе конь является равноправным с богатырем главным персонажем, но только в зооморфном виде. Он обладает человеческой речью, смекалкой, отвагой, способностью к магическим превращениям, он неуязвим в сражениях и порой превосходит по этим качествам своего хозяина – главного богатыря. Конь хакасских сказаний по своему изображению и воспеванию его качеств находится в одном ряду с конями всего тюрко-монгольского героического эпоса. По всем своим характеристикам он относится к положительным персонажам эпического мира.

Источники, литература

- 1. Рукописный фонд ГБНИУ РХ «ХакНИИЯЛИ» ХакНИИЯЛИ). Ах ой аттыг Ах Хан («Ах Хан на бело-буланом коне»). Записано Тачеевой М. Ф. от сказителя Конгарова С. И. 10 марта 1958 г. Д. 61. 138 л.
- 2. Рукописный фонд ГБНИУ РХ «ХакНИИЯЛИ» ХакНИИЯЛИ). Ах пораттығ Алтын Сабах («Алтын Сабах на светлосером коне»). Записано Кызласовой А. Т. от сказителя Бастаева К. А. в 1949 г. Д. 75. Л. 131-175.
- 3. Рукописный фонд ГБНИУ РХ «ХакНИИЯЛИ» (РФ ХакНИИЯЛИ). Хара тораттығ Хара Хан («Хара Хан на темно-гнедом коне»). Записано Кызласовой А. Т. от сказителя Бастаева К. А. в 1949 г. Д. 75. 90 л.
- 4. John D. Niles. Living Epics of China and Inner Asia // The Journal of American Folklore. – Vol. 129. – № 513 (Summer, 2016). – p. 260.
- 5. Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – М.: Издательство «Наука», 1984. – 263 с.

- 6. Майногашева В. Е. О хакасском героическом эпосе и алыптых нымахе «Ай-Хуучин» // Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин / Запись и подгот. текста, пер., вступ. ст. примеч. и коммент., прил. В. Е. Майногашевой. Новосибирск: Наука, 1997. С. 29.
- 7. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб.: Издво С.-Петерб. Ун-та, 1996. C. 170.

© Н.В. Шулбаева, 2021

УДК 93:004

Элеманова Р.Т. Алтайский государственный университет

ЗНАЧЕНИЕ ЭПОСА МАНАС В УКРЕПЛЕНИИ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Аннотация. У кыргызского народа есть непреходящие ценности, хранимые и бережно передаваемые из поколения в поколение, связанные незримыми нитями и составляющие суть духовной жизни народа. «Эпос Манас — Величайшее творение искусства слова, созданное гениями народа, ... преодолел трудный, долгий исторический путь, не теряя свою первозданную родниковую свежесть и прелесть, доходит до наших дней и воспринимается нами как реальный факт, как реальное явление нашего времени» — Ч. Айтматов.

Ключевые слова: эпос, Манас, Кыргыз, международное отношение, Алтай, сказители, заповеди.

Elemanova R.T. Altay State University

THE IMPORTANCE OF MANAS EPIC IN STRENGTHENING INTERNATIONAL RELATIONS IN THE MODERN WORLD

Abstract. The Kyrgyz people have intransigent values, preserved and carefully passed down from generation to generation, connected by invisible threads and constituting the essence of the spiritual life of the people. Epic «Manas» – is primarily an incomparable, unparalleled work of art. It is created by the esthetic genius of the Kyrgyz people on the ground

and on the basis of actual events, facts, heroic individuals, and abraded cleansed, relieved& of excess weight from foreign bodies from century to century, from narrator to narrator. It absorbed new and organically necessary components, new growth and finally reached modern unattainable heights of perfection. Ch. Aitmatov.

Key words: epos, Manas, Kyrgyz, international relations, Altai, storytellers, commandments.

На планете известны великие эпосы у греков, у русских, у индусов и у других народов. А их ряды пополняет и кыргызский народный эпос «МАНАС».

В соответствии с Международной конвенцией об охране нематериального культурного наследия человечество, 2013 году вошел в список шедевров ЮНЕСКО как элемент и объект культурного наследия.

Эпос доказывает уникальность и самобытность народностей, живших в той эпохе: культуру, дипломатию, письменность, обычаи, толерантность, сплочённость всех народностей друг с другом и бережное отношение с природой. Это подтверждает ценность и важность идеи гуманизма и единства. Включение в список шедевров нематериального культурного наследия человечества свидетельствует о признании международным сообществом значимости эпоса кыргызского народа в мировой культуре, т.к. он является не только достоянием кыргызского народа, но и всего мирового сообщества в силу его уникальности, самобытности и неповторимости.

«Манас» - это не только эпическая летопись некоторых этапов истории многочисленных племен и родов на протяжении не менее тысячелетия, но и политическое и военное прошлое кыргызского народа. Эпос превратился в своеобразную эпопею-энциклопедию жизни народов, где нашли отражение сведения о хозяйственном укладе жизни, обрядах, обычаях, традициях, этнических, философских, религиозных воззрениях, культурных и торговых связях, языке, менталитете за многие века становления и развития их как народа.

Манас родился на земле, которая является прародиной всех тюркских народов и которую называют золотым краем, т.е. на Алтае, об этом говорят многие ученые.

Ученые предполагают, что основой сказаний о Манасе

послужили реальные исторические события, ныне подтвержденные археологические исследованиями и раскопками. Версии эпоса, которые принято считать классическими, были записаны исследователями со слов сказителей Сагымбая Орозбакова (1867-1930) и Саякбая Каралаева (1894-1971).

По словам Ч. Айтматова, величайшее творение искусства слова, созданное гениями народа, ... преодолел трудный, долгий исторический путь, не теряя свою первозданную родниковую свежесть и прелесть, доходит до наших дней и воспринимается нами как реальный факт, как реальное явление нашего времени [1]. И все это передается через богатейшую гамму художественных форм и средств — от простейших сатиры и юмора до глубоко психологических картин. При этом реализм бытия нередко переплетается со сказочной фантастикой, история соседствует с волшебством.

1995 году провели 1000-летие эпоса Манас в городе Талас, с участием Генерального секретаря ЮНЕСКО Федерико Майор. Празднование 1000-летия эпоса Манас стало стимулом для дальнейшего развития культуры кыргызского народа, национального самосознания и достоинства и воспринят мировым сообществом как культурное событие международного масштаба. Этому способствовали организованные в рамках Комплексной программы научные исследования эпосов «Манас», «Семетей», «Сейтек», издания на русском, английском, немецком, китайском, персидском, казахском, узбекском и других языках, исследования творческого наследия выдающихся манасчи, публикации рукописей, проведение международных и республиканских научных конференций, симпозиумов, конкурсов, создание музеев и выпуск самой разнообразной научно-популярной литературы [2].

Поддерживая резолюцию ООН о признании 1995 года годом празднования 1000-летия эпоса «Манас», представители более 60 стран мира приняли участие в этом событии. Выставки, фестивали, конференции по эпосу «Манас» проведены в Турции, Китае, США, России, Казахстане, Узбекистане, Белоруссии и во многих других странах.

На данный момент в Кыргызстане работают отдельное исследовательские направление Манасоведение (кырг. Манастаануу) – как национальная академия Манаса и Ч. Айтматова. Представители данного научного направления называются манасоведами [3].

О заветах Манаса:

- 1) Единство и сплоченность нации, призыв к миру, к консолидации всех племен является одной из основных тем эпоса. В произведении красной нитью проходит мысль о том, что отсутствие единства дает возможность сильному врагу покорить народ. Баатыр Манас с момента заявления о себе в народе и до конца своей жизни служил одной великой идее народного единения. Он посвятил свою полную великих свершений и тревог жизнь объединению разрозненных родов в единый кыргызский народ [4]. Глубокое философское содержание эпоса «Манас» заключается именно в этом. Единство и согласие в народе приведут к подъему и расцвету экономики, культуры, к развитию науки и духовного мира человека, к достижению высот мировой цивилизации.
- 2) Межнациональное согласие, дружба, сотрудничество, мир между народами. Эпос «Манас» повествует о том историческом периоде, когда родоплеменные отношения получили наибольший расцвет. Кыргызская родовая система были сильной и могущественной. Под знаменем Манаса были объединены не только кыргызы, но и племена других народов калмаки, манчжуры, моголы и другие.
- 3) Национальная честь и патриотизм, тема, раскрывающая национальную честь, гордость и патриотизм, самым тесным образом связана с основной идеей эпоса.

Понятия *честь* и *патриотизм* очень тесно связаны друг с другом, а в некоторых случаях выступают как синонимы. Но эти термины нельзя смешивать, потому что они имеют и определенные различия. Существует честь и достоинство, присущее отдельной личности, которое ограничивается такими общеизвестными критериями, как человечность, сохранение своего имени незапятнанной, честность и справедливость и т.д. Но важно, чтобы они переросли в чувство ответственности за судьбу народа, служения ему, гордости за свой народ и землю [5]. Такое чувство и рождает патриотизм.

4) Через кропотливый труд и знания — к процветанию и благосостоянию. Манас собрал вокруг себя лучших, знающих людей своего времени. И с их помощью всегда достигал успехов. Он хорошо понимал, что смысл бытия заключается в труде, которым обеспечивается всякое существование. И нашими сегодняшними главными ориентирами тоже должны быть труд, знания, передовая техника и

технология. Добросовестный труд – святой долг каждого гражданина, без этого человек не выполнит своего главного предназначения в этом мире, и общество никогда не достигнет процветания.

- 5) Гуманизм, великодушие, терпимость. Но глубокое желание людей жить в мире и согласии заставляют нас мириться со многим, лишь бы сохранить дружбу людей, их согласованность и укреплять свою государственность. В этом есть проявление высокого чувства гуманизма, великодушия и терпимости самого народа. В этом народ всегда выше своих правителей. Народ верит прежде всего самому себе, своим рукам, своему труду, своему доброму будущему. Все эти качества кыргызского народа отражены в его исторически сформировавшейся имплантированной правовой идеологии, современное правопонимание, правовые идеи, направленные на защиту в первую очередь самого человека как высшей правовой ценности мира. С другой стороны, можно сказать: веротерпимый и толерантный народ, и потому в Кыргызстане нет места ни национализму, ни религиозному экстремизму [6].
- 6) Гармония с природой. гармония с природой и высокие духовные идеалы, заложенные в «тенгрианстве» (комплекс религиозных воззрений древних тюрков, Тенгри обожествленное небо) являются для киргизов абсолютными ценностями.

Подчеркивалось, что и сегодня поклонение небу, горам, соответствующие религиозные ритуалы и другие элементы тенгрианство широко распространены среди кыргызов, хотя прошло много времени с тех пор.

7) Укрепление и защита кыргызской государственности, предлагалось учитывать, что вся их жизнь тесно связана с кругом близких и родственников в силу того, что кочевников всегда подстерегали трудности, лишения и беды. В результате каждый из них, до последней возможности старался сохранить родственные связи. Поэтому принято знать о своих корнях, даже помнить свою родословную до седьмого колена, например, жети–ата.

Каждая из этих семи заветов подчинена одной большой теме, напрямую связанной с идеей произведения. С давних пор мысли, заключенные в семи заветах Манаса, высоко почитались народом, считались святыми заповедями далеких предков, выполнение которых являлось долгом для каждого кыргыза.

Иностранные студенты Алтайского государственного университета в 2015 году провели уникальный праздник «День Манаса», который имеет историческое значение. В этот день показали театрализованное представление «Рождение Манаса на Алтае». Во время подготовки к мероприятию я как организатор этого мероприятие писала сценарий, потом обратилась к местному педагогу Миловановой Ирине Ивановне (ныне покойная), которая работала и воспитывала школьников всю жизнь, ей прочла стихотворный вариант, мне было очень интересно, как она воспримет этот великий кыргызский эпос, а она русская, ранее не слышала об этом эпосе, о героях и о событиях, которые прошли на Алтае, ведь это событие прошла несколько веков назад на Алтае. Сначала она просто сидела, слушала, потом она начала спрашивать меня о легенде. Смотрю, она уже очень близко сидит ко мне и с интересом слушает, не заметила, как она, уже сгибая голову ко мне, слушала очень внимательно, потом я действительно поняла, что ей понятно и стало очень интересно, да говорю себе, нашла этот сценарий, отрывок этой части эпоса будет основой нашего праздника! Вот именно этот момент – рождение Манаса на Алтае – стал изюминкой уникального праздника, т.е. нашего праздника «ко дню Манаса». Оказываются, в Манасе есть какая-то притягивающая к себе человека магия...элемент душевной эйфории. Вдруг Ирина Ивановна меня останавливает: «Постой-ка, я выпью чаю», и мы, как будто куда-то спеша, выпили чаю и начали обратно читать... Не заметила, как вечер наступил...Я спрашиваю, как вам? И она отвечает, что очень интересно (а про себя я думала, наверное, надоела ей, но нет). Вот что с образованным человеком работать (даже в солидном возрасте), общаться, и мне ощущалась ее внутренняя душа и приятная аура, как будто меня к себе тянула, потом она меня благословляла душою и это тронула меня...

Мои долго бурлящие планы и идеи в голове остановилась на моменте рождения Манаса на Алтае... И вот так рождался сценарий нашего уникального праздника... Да, рождение Манаса на Алтае! Манас состоит из полумиллиона строк, и все главы содержат очень интересные события, истории и моменты. До этого обращалась ко многим поэтам, артистам, журналистам из Бишкека, они не совпадали с нашими положениями и возможностями, да и у нас мечта была показать Манаса как личность, с такими его чертами, как трудолюбие, доброта, совесть, справедливость, отзывчивость и великодушие (айкол)!

Источники, литература

- 1. Айтматов Ч. Сияющая вершина древнекыргызского духа // Энциклопедический феномен эпоса «Манас»: Сб. статей об эпосе «Манас» / Сост.: С. Алиев, Р. Сарыкбеков, К. Матиев. Бишкек, 1995. С. 14-15.
- 2. Валиханов Ч. Ч. Записки о киргизах // Собр. соч. в 5-ти т. Т. 2. Алма-Ата, 1985. С. 48-49.
- 3. Акмолдоева Ш. Б. Древнекыргызская модель мира (на материалах эпоса «Манас»). Б.: Илим, 1996. С. 16.
- 4. Молдобаев И. Б. «Манас» историко-культурный памятник кыргызов. Б.: Кыргызстан, 1995. С. 14.
- 5. Галицкий В. Я. Рисунки и очерки Б.В. Смирнова как историкоэтнографический источник сведений о Киргизии начала XX столетия // Известия АН Кирг. ССР. Сер. обществ. наук. — 1960. — Т. 2. —Вып. 3. — С. 63-172.
- 6. Виноградова Л.А. Голос прошлого // Вечерний Фрунзе. 1978. С. 6.

© Р.Т. Элеманова, 2021

РАЗДЕЛ V ЛИТЕРАТУРА НАРОДОВ ЕВРАЗИИ: ТРАДИЦИИ И НОВАТОРСТВО

УДК 821.511.131(045)

Арекеева С.Т.

ГОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

ЧЕЛОВЕК ТЕЛЕСНЫЙ В УДМУРТСКОЙ ПРОЗЕ 1920-1930-х гг.

Аннотация. В статье рассматриваются формы реализации телесности в произведениях удмуртской прозы 1920—1930-х гг. Объектом исследования являются наиболее значимые литературные явления исследуемого периода, анализ которых позволяет сделать вывод о том, что во всех случаях категория телесности имеет существенное значение для интерпретации образов персонажей и художественного воплощения авторской концепции.

Ключевые слова: удмуртская проза 1920—1930-х гг., тело и телесность, человек телесный, репрезентация телесности, роман Кедра Митрея «Секыт зйбет» («Тяжкое иго»), трилогия Г. Медведева «Лöзя бесмен» («Лозинское поле»), роман М. Коновалова «Вурысо бам» («Лицо со шрамом»).

Arekeeva S.T. Udmurt State University

CORPOREAL MAN IN THE UDMURT PROSE OF THE 1920s-1930s.

Abstract. The article covers the forms of realization of corporality in the works of the Udmurt prose of the 1920s–1930s. The object of the research is the most significant literary phenomena of the study period, the analysis of which allows to conclude that the category of corporality is always essential for the characters' image interpretation and the artistic expression of the author's concept.

Key words: Udmurt prose of the 1920s-1930s, body and corporality,

corporeal man, corporality representation, Kedra Mitrei's novel «Секыт зйбет» ("Heavy Oppression"), G. Medvedev's Trilogy «Лöзя бесмен» ("Lozya Field"), M. Konovalov's Novel «Вурысо бам» ("Scar Face").

На рубеже XX-XXI вв. в разных науках наблюдается большой интерес к проблемам телесного бытия человека. По мнению И.А. Галуцких, «такие тенденции пришли на смену долгому нахождению проблематики тела и телесного «под запретом», что определялось доминированием представлений о человеке в культуре как о бестелесной сущности сначала под влиянием идей христианства, а позднее – рационализма» [2, с. 238–239]. В литературоведении используется термин «художественная телесность», отражающий результат интерпретации человеческого тела и опыта в художественном тексте [2, с. 237–242; 1, с. 542]. Исследователи выделяют различные аспекты, которые включает в себя понятие телесности и изображение тела в литературе, в том числе: соотношение физического и духовного, гендерные особенности телесного, мышление/эмоции и телесное, физическое существование и социум, познание своего тела, желание сохранить его как факт существования в этом мире [1, с. 542]. Н.В. Живолупова, размышляя о факторах, обусловливающих специфику изображения человеческого тела, отмечает: «Семантика тела представляет активный культурный контекст, разные смысловые пласты которого архитектонически существенны и актуализируются в зависимости от жанра, философской установки авторского сознания, собственно проблем поэтики» [3, с. 252–253].

Попытаемся проследить грани телесности и характер телесных проявлений героев в удмуртской прозе 1920–1930-х гт. на материале романов «Секыт зйбет» («Тяжкое иго», 1929) Кедра Митрея (Дмитрий Иванович Корепанов), «Вурысо бам» («Лицо со шрамом», 1933) Михаила Коновалова, «Лöзя бесмен» («Лозинское поле», 1932–1936) Григория Медведева.

В романе Кедра Митрея «Секыт зйбет» («Тяжкое иго») актуализирована проблема насильственной христианизации удмуртов в начале XIX века, в связи с чем в нем доминирует антицерковный пафос. Значимое место в развитии сюжета занимает любовная линия двух ведущих героев – Дангыра и Дыдык. Дангыр открывает в удмуртской литературе галерею «зооморфных» героев. Внешне он напоминает

медведя, выражая богатырскую мощь и естество природного человека. (Имя героя тоже перекликается с удмуртским названием животного — гондыр). Вместе с тем по своим деяниям он представляет собой типаж культурного героя.

Тело и вся внешность Дангыра необычны. С самого начала повествования он отражается внешне-уродливыми чертами в зеркале глаз Дыдык: «Нос, губы у него красивы, лицо выразительно, глаза умны, насквозь пронизывают. Но почему же ноги у него колесом. И голова велика. А на голове шишки с добрый кулак Бетко. Правда, с кулак они может не будут, но уж, наверно, будут с баранью лодыжку. Сильно портят человека такие шишки»* [5, с. 5-6]. Очевидно, что аномально-необычная внешность использована автором, с одной стороны, для создания образа исключительного героя. С другой стороны, это прием характеристики воспринимающего персонажа, Дыдык. В преувеличенном виде воссоздано телесное несовершенство и других молодых людей, придирчиво оцененных излишне капризной, разборчивой девушкой: «Какой парень ей по сердцу? Как будто вот этот пригож – Чумой Васьлей. Сначала он показался ей красивым. Но он картавит, из левого уха клок волос торчит. Пислег Ожмег чересчур вытянулся. Точно хочет небо подпереть головой. Хрупок, как хвощ, и кажется, лёгкий ветер может его сломить. Боры Камаш – увалень какой-то, приземист, неуклюж» [5, с. 5].

В романе происходит взросление, душевный рост Дыдык, которая постепенно влюбляется в Дангыра, оказавшись под влиянием его внутреннего благородства и красоты души. Таким образом, Кедра Митрей разрабатывает в романе удмуртскую вариацию сюжета «красавица и чудовище».

По своему мироощущению Дангыр – приверженец традиционных верований. Однако он вынужден креститься, чтобы, освоив грамоту в церковной школе, «расшифровать» письмо-послание от отца, много лет назад сгинувшего на каторге. При процедуре крещения Дангыра помещают в купель, но его могучее тело не влезает туда: «В купели тесно. Широкие плечи Дангыра туда не вмещаются» [4, с. 79]. Священник вынужден лить на него воду сверху; она выливается из купели на присутствующих, которые «как будто бы под дождем

^{*} Здесь и далее цитаты из удмуртских текстов приводятся в переводе на русский язык: или в автопереводе писателя, или в подстрочном переводе автора статьи.

побывали». Телесная деталь символизирует внутреннее бунтарство Дангыра, его «невмещаемость» в каноны новой веры, формальный подход к крещению.

После обряда крещения Дангыр вслушивается в себя и понимает, что не чувствует обновления, радости в душе, о которых ему говорил поп. Любопытны вопрошания героя о сущности греха: «И потом, что такое грех? Где, в каком месте у человека он находится — в кишках ли, в голове ли? Через какое место он заходит внутрь человека, через какое — выходит?» [4, с. 80]. Образ Дангыра, воспринимающего основополагающую категорию христианства в призме телесного, с одной стороны, отражает непогруженность героя в духовную сущность новой веры; с другой стороны, в его высказывании проявляется чисто народно-традиционное восприятие ситуации, а именно, понимание абстрактных вещей (грех) как материально-осязаемых.

Кедра Митрей актуализирует мотив телесности, изображая в романе личные судьбы главных героев. По причине того, что родители Дыдык стали для Дангыра крестным отцом и матерью, церковь препятствует соединению молодых. Церковный староста Кион Эркемей, снедаемый похотью, возжелав девичье тело, женит своего сына-недоросля на Дыдык. В сцене венчания молодых жестовые образы отражают противоестественность заключаемого союза: «В руки Дыдык, словно брошенная змея, упала околевшая рука Ивана» [4, с. 115]; «Тесным обручем сдавил венец голову Ивана. На висках вздулись вены» [4, с. 115]; «Губы Ивана коснулись подбородка Дыдык. Поцелуй Ивана похож на прикосновение мертвеца. Дыдык отшатнулась и повернулась к Ивану спиной» [4, с. 116].

Дыдык убегает от венчанного мужа, тем самым, нарушая традицию и демонстрируя свободолюбие, решительность. Героиня всем сердцем любит Дангыра и хочет быть только с ним. Возлюбленный переживает внутреннюю борьбу, ревность, отчуждение, и, наконец, примирение. Дыдык удается убедить Дангыра в том, что хотя она выходила замуж, но женой-женщиной не стала. Таким образом, в тексте романа раскрываются следующие грани телесности: женское тело как предмет обладания; девственная чистота тела и др.

Впоследствии Чушни Иван умирает от болезни: «Чушни Иван с малых лет рос хилым и болезненным. После того, как выкупался зимой в реке, начал таять. Появился надоедливый кашель, от которого он

багровел. <...> Пожар доконал его здоровье. С трудом вырвался он из пламени. С перепугу пошла у него кровь» [4, с. 89]. Через образ Чушни Ивана автор отражает вырожденчество богатых людей. Болезненность и немощь молодого человека выступает как знак вины греховного отца-богатея.

В романе в ключе народной смеховой культуры изображены внешности служителей церкви. К примеру, гиперболизированы черты архиерея, который сравнивается с откормленной толстой свиньей, подчеркивается его необъятных размеров брюхо. Образы материальнотелесного низа и прием травестии активно используются при описании пьяных оргий и драки богомазов во главе с дьяконом в алтаре новой строящейся церкви: «Кулаки пошли в ход. Нос хозяина под кулаком дьякона расплющился, ручейком бежит кровь» [4, с. 30]. В глиняную чашку с самогоном вместе с соплями-слюнями капает кровь из носа хозяина мастеров. Обильные винные возлияния мастеров и дьякона, сопровождающиеся выделением мочи, слюней, соплей, рвоты, в данном случае выполняют снижающую, развенчивающую роль. Не случайны в романе ассоциации «церковь как кабак», «в церкви как в хлеву».

Телесный мотив в романе своеобразно связан с таким персонажем, как Игошка Шатунов. Русский портной, он живет среди удмуртов. По сути своей, по своему поведению Игошка является маргинальным героем. Один из микросюжетов связан с тем, что богомазы рисуют с него святого Романа, таким образом, облик бестелесного святого воспроизводят с телесного сторожа Игошки Шатунова. В этом вновь проявляется торжество материально-телесного низа, профанация священного. Когда позирующему «натурщику» предлагают посмотреть на икону, он концентрируется только на одежде «святого», упуская главный факт — его облик перенесли на икону: «Хороша одежда, ай как красива! Только вот левая пола длинновата, подрезать бы. Да и швы-то больно грубые» [5, с. 15]. Высказывание заключает в себе пародийно-травестийный смысл. В целом, роман Кедра Митрея представляет собой чрезвычайно интересный феномен с точки зрения актуализации телесности.

Рассмотрим некоторые грани и формы телесной презентации в трилогии Г. Медведева «Лöзя бесмен» («Лoзинское пoле»), посвященной событию коллективизации.

Одной из специфических черт портретирования героев в трилогии Г. Медведева является особое внимание к жестово-мимическому поведению персонажей и внешним проявлениям их внутренних ощущений. Драматичные события, связанные с коллективизацией, вызывают у героев глубокие переживания, нервозность, и потому они готовы в любой момент взорваться, сцепиться, дать волю кулакам, к примеру: «На висках у Сандыра вздулись вены. Правая бровь задергалась»; «Огонь блеснул в глазах Запыка»; «У Ондй кровь ударила в висок, приводя его в бешенство»; «...до скрипа сжал зубы»/ «заскрипел зубами» и др. Внутреннее напряжение персонажей передается через физиологический психологизм.

Взаимоотношения главного героя Якова Бутарова и его жены Любы развиваются в плоскости конфликта между идейным и плотским. Бутаров всецело отдается организации колхоза и находится во власти общественного, коллективного, Люба – во власти личного, интимного, плотского. Автор наделяет образ героини, жаждущей внимания, ласки, чувственным эротизмом: «Люба похорошела, как спелое яблоко... А груди как упруги» [7, с. 254]. Между тем, Яков сетует, что не смог занять жену работой: «Весь Союз поднялся на строительство (букв. ковку) новой жизни. Ты, ты... гуляешь...» [7, с. 279]. Люба уходит из семьи к молодому возлюбленному и вместе с ним покидает колхоз. Однако через некоторое время, разочаровавшись в избраннике, возвращается в родную деревню. Автор запечатлевает портрет потерянной, обнищавшей, обносившейся женщины. Возродившаяся любовь к бывшему мужу, к тому моменту уже женатому, вновь меняет облик Любы, придавая ей притягательную женственность. Вместе с тем в финале трилогии писатель «одевает» Любу в мужскую спецовку шофера. Метаморфоза женственной Любы в лихого мужественного шофёра использована, чтобы подчеркнуть подчинённость героини коллективному делу, отстранённость от плотских желаний. Примечателен и своеобычен диалог между Яковом и Любой. На вопрос, почему не выходишь замуж, Люба отвечает: « – Нет, нет... – я шофёр» [7, с. 679]. Автор определяет героине социально-профессиональный статус шофёра, ассоциирующегося с мужчиной, то есть происходит как бы потеря ею полового знака. Женственность, женская красота изживается как ущербное, порочное начало.

Проблема телесности актуализирована в трилогии многообразно, в том числе через образ Александра Пылькина. Активно включившись

в коллективизацию, бывший бедняк Пылькин преображается и мечтает провести в жизнь свои революционные планы. Героя не устраивают темпы как человеческой, так и природной жизни, он настроен на скорый, незамедлительный результат, каким бы путем он ни был достигнут. Например, Пылькин категорически не приемлет того, что рябина вначале цветет, а затем плодоносит. Согласно его логике, должно быть наоборот («мыддорин»): «Размахнись (замахнись) – тебе плод (результат), а там и семена, и цветы, и листья будут» [7, с. 505].

Пылькин мечтает об улучшении человеческой породы. Поставив цель построить за год сорок новых домов, не имея на то ни материалов, ни рабочих рук, он истово сокрушается, почему у человека не десять рук, и даже не четыре, а только две: «... одной парой рук занимайся рубкой, другими руками обтесывай или тоже возьми топор. Очень несовершенным-неудачным показался сейчас ему народ» [7, с. 506].

Особое место в системе персонажей занимает комический герой Кузьпинь Ванюрка, во внешности которого выделяется нос, напоминающий сапог. Ванюрка буквально *нос*ится со своим *нос*ом: «Не могу ли я к вам вонзить свой нос?») [Медведев, с. 90]; «Я его, на свой нос посадив, смогу унести» [7, с. 90]; «Оказывается, станцию организуют. А мне нос некуда сунуть» [7, с. 256]; «- На тебе! - Ванюрка своим носомваленком ткнул жену в бедро» [7, с. 25]. Нос воспринимается почти как автономная часть внешности героя. Если выразиться по-другому, Ванюрка – своеобразная вариация человека-носа. Фаллическая ассоциация возникает на фоне его интереса к женскому полу и жалоб, что из-за «подкачавшего» носа женщины не обращают на него внимание. В сочетании с длиннозубостью, отраженной в прозвище Кузьпинь, создается еще более необычный внешний вид. Круглые, как у филина, глаза, выразительная мимика довершают колоритную клоунскую внешность персонажа. Действительно, Ванюрка играет роль шута, разряжая острые ситуации. В то же время он предстает едва ли не самым сложным человеческим материалом, невероятно трудно поддающимся переделке, «переформатированию» в сознательного труженика-коллективиста. И это единственный персонаж в романе, который погибает от рук классового врага, тем самым приобретая трагический ореол.

В удмуртской литературе 1920–1930-х гг. наиболее интересным с точки зрения телесной образности является роман М. Коновалова

«Лицо со шрамом», герои которого, в том числе, воссозданы с помощью модернистских приемов. В центре производственного романа — трудовые будни бригады прокатного цеха металлургического завода. Воссозданный художественный мир, помимо реалистических, имеет условные черты, проявляющиеся, в частности, в уподоблении героев — их внешности, черт лица, походки, пластики и др. — животным, птицам, рыбам: «Педор с волосами, похожими на ежа» [6, с. 15]; «Лякоп со свиными ушами» [6, с. 108]; «Вахтин с бородой как козлиный хвост» [6, с. 155]; «человек с телом селезня» [6, с. 133]; «человек со спиной лягушки» [6, с. 34]. Удмуртский литературовед А. Шкляев отмечает, что герои М. Коновалова похожи на кентавров [9, с. 332]. Подчас возникают причудливые конфигурации человеко-птице-зверей.

Один из действующих героев, привезенный из деревни для воспитания в рабочем коллективе, носит имя собственное Гондыр (Медведь). По своему поведению, уровню сознания это получеловек, полумедведь, который только что вышел из деревенской «берлоги» и у которого ещё не отпал «хвост» несознательного индивидуализма. В городе он ведёт себя как деревенский человек, а в деревне — как городской, причём не являясь потребителем настоящих, высших ценностей городской культуры, а впитывая поверхностное, наносное [9, с. 86–87].

В центре романа противостояние между Дубовым и Нушиным, символизирующими соответственно «созидателя» и «разрушителя». Создавая гротескный образ Нушина, автор использует прием синекдохи: данный персонаж фигурирует как «лицо со шрамом», «лягушачья спина»/«тот, который с лягушачьей спиной», «тонущая тень». Перед вышестоящими он прогибается как вопросительный знак, перед нижестоящими ведет себя бесцеремонно-грубо. Хамелеонство героя автор выражает через гиперболизацию его гибкости. Сродни Нушину — его жена, которая тоже предстает в гротескном виде, будучи названной «буям ымдур» («накрашенные губы») и имея соответствующие манеры.

Нушин сравнивается с разными животными: с крысой, ястребом, собакой, быком. В сцене выяснения отношений между Нушиным и «буям ымдур» («накрашенные губы») автор создает иллюзию их трансформации в настоящих животных: «Волк приближается к зайцу. Заяц осматривается вокруг, четыре стены крепко стоят на месте. Нет отверстия, чтобы ускакать в лес. Волк со шрамом на лице всё ближе и

ближе. Открывает страшную пасть. Заяц ищет орудие защиты. Но что он может сделать с помощью дубины? Пути нет. Громко рыдая, бежит навстречу волку» [6, с. 78]. Здесь происходит наложение образов «волк» и «лицо со шрамом», в результате чего образуется контаминированный условный образ «волк с лицом со шрамом». Отрывок любопытен тем, что с помощью приема метаморфозы автор точнее подчеркивает животную ярость хищника и животный страх жертвы.

Удмуртский литературовед В.Л. Шибанов высказывает интересную мысль о том, что Дубова и Нушина можно рассматривать как героев-двойников: действительно, где появляется один, там же возникает другой [8, с. 282-283]. В том числе между ними развертывается соперничество за Лину Радину. Нушин, представляя собой психотип садиста, причиняет окружающим людям боль, практикует разрушительные действия. Лина, питая симпатию к Дубову, не отталкивает и Нушина, в результате становится жертвой его насилия. В одном из эпизодов натуралистически-подробно воспроизведена борьба между Нушиным и Линой. В действиях и поведении Нушина автор вновь и вновь воспроизводит повадки хищного животного. После осквернения девушки персонаж ведет себя как насытившийся волк, который, высунув длинный язык, облизывает губы. Автор рисует переживания молодой женщины, ее отчаяние, брезгливость к собственному телу. Униженная и уничтоженная Лина с ужасом представляет себе, что у нее появится ребенок со шрамом на лице, ибо Нушин самодовольно сказал ей, что женщины беременеют от него с первого раза. «Тела теперь у меня нет», – к такому горестному выводу приходит Лина Радина. И тут же в ней возникает протест: «Так ли это? Ты, женщина, есть только плоть из мяса?» [6, с. 131]. После этого случая отношения Лины и Дубова развиваются сложно. Дубов ревнует и мучается, ставит перед Линой, а возможно, и перед самим собой вопрос: «Или ты себя считаешь только телом?» [6, с. 157]. Таким образом, через мотив поруганной телесности автор ставит проблемные вопросы о сущности любви, о трудностях взаимопонимания любящих людей, о нераздельности души и тела и др.

Обобщая, отметим, что в рассмотренных произведениях удмуртской литературы 1920–1930-х гг., на этапе идейно-эстетических поисков и экспериментов, прослеживается очевидное внимание художников к человеку в его разнообразных телесных проявлениях.

В романе Кедра Митрея «Секыт зйбет» («Тяжкое иго»), с одной стороны, используется фольклорно-романтическая идеализация героев, с другой стороны, в трактовке отрицательных персонажей применена актуализация материально-телесного низа. В антропологии Кедра Митрея присутствует сниженное и возвышенное изображение человека. Рисуя героев, писатель прибегает к разным вариациям связей между внешним и внутренним. В трилогии Г. Медведева «Лозя бесмен» («Лозинское поле») телесный дискурс в рамках соцреалистической идеологии подчинен изображению человека в условиях перехода действительности, формирования новой сознательного труженика-коллективиста. Автор активно обращается к приемам физиологического психологизма. Характерным является стремление главное героя усмирить телесные желания, подчинить их более важным общественным задачам. М. Коновалов в романе «Вурысо бам» («Лицо со шрамом») придает важнейшее значение условным приемам изображения человека, в том числе, прибегая к замещению человека знаком. Используя приемы сатирического гротеска, натурализма, создавая образы скульптурно-зримых, телесных героев с их животной пластикой, поведением, мускулатурой, в том числе деформированных тел, автор более выпукло и экспрессивно обозначает конфликты и дух времени.

Во всех произведениях важное место занимает эротическителесное начало как вечный мотив изображения природного естества человека, взаимоотношений мужчины и женщины, воспевания телесной красоты и чистоты, в том числе, сопровождаемое мотивом ревности, насилия и отчуждения.

Источники, литература

- 1. Бугакова Н.Б., Попова Ю.С., Сулемина О.В. Тело и телесность в прозе Ивана Алексеевича Бунина (на материале рассказов) // Неофилология. 2020. Т. 6, № 23. С. 541–547.
- 2. Галуцких И.А. О границах понимания телесности в контексте филологических студий // Язык и культура (Новосибирск). -2012. -№ 1-1. C. 237-242.
- 3. Живолупова Н.В. Тело (концепция телесности) в художественной антропологии Ф.М. Достоевского и проблема генезиса исповеди антигероя // Язык. Культура. Коммуникация. 2015. Т. 2. № 18. С. 249—254.

- 4. Кедра Митрей. Секыт зйбет // Кедра Митрей. Секыт зйбет: Роман, повесть, веросъёс, кылбуръёс, поэма, тодэ вён (Тяжкое иго: Роман, повесть, рассказы, стихи, поэма, воспоминания). Ижевск: Удмуртия, 1988. 392 с.
- 5. Кедра Митрей. Тяжкое иго: повесть: пер. с удм. / Кедра Митрей. Ижевск: Удм. кн. изд-во, 1958.-98 с.
- 6. Коновалов М.А. Вурысо бам (Лицо со шрамом). Ижевск: Удмуртия, 1973.-172 с.
- 7. Медведев Г.С. Лöзя бесмен (Лозинское поле): роман-трилогия. Ижевск: Удмуртия, 1984. 704 с.
- 8. Шибанов В.Л. «Вурысо бам» роман пумысен куд-ог «вурысо» малпанъёс (Некоторые мысли о романе «Лицо со шрамом») // Коновалов М.А. Нет ночей без звезд: Роман, рассказы, статьи, воспоминания, письма / Сост. Ж.М. Баранова, М.В. Иванова. Ижевск: Удмуртия, 2005. С. 278—288.
- 9. Шкляев А.Г. Вапумысь вапуме (Из века в век): Критика: Статьи, обзоры, диалоги, очерки, портреты, рецензии, воспоминания. Ижевск: Удмуртия, 2000.-184 с.
- 10. Шкляев А.Г. Чашъем нимъёс (Убиенные имена): Репрессия улэ шедем писательёс сярысь (Убиенные имена. Об удмуртских репрессированных писателях). Ижевск: Удмуртия, 1995. 448 с.

© С.Т. Арекеева, 2021

УДК 821.512.151

Дедина М.С.

БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»

ИДЕЙНО-ХУДОЖЕСТВЕННОЕ СВОЕОБРАЗИЕ СБОРНИКА ДИМАНА БЕЛЕКОВА «АРШАНДА ЈЫЛДЫСТАР» («ЗВЕЗДЫ У РУЧЬЯ»*)

Аннотация. В статье анализируется тематическое, мотивное и образное содержание сборника Д. Белекова «Аршанда јылдыстар» (1991). Данное издание, включившее как ранее опубликованные стихотворения, так и новые, позволяет проследить творческую

^{*} Вариант перевода названия, указанный в книге

эволюцию и трансформацию идейно-художественного содержания лирики писателя. В стихотворениях, написанных в 1990-е гг. в центре художественного мира поэта — личность, семантическую значимость получает настоящее. Разрушение нравственных ориентиров, исторические катаклизмы накладывают свой отпечаток на мировоззрение писателя, что наиболее ярко отражено в теме поэта и поэзии. Поэт для автора обретает статус борца, противостоящего несправедливому, темному и непонятному времени.

Ключевые слова: алтайская литература, лирика, Диман Белеков, художественный мир, лирический герой, тема, мотив.

Dedina M.C.

Budgetary Research Institution of the Altay Republic «S.S. Surazakov Scientific-Research Institute of Altaistics»

IDEOLOGICAL AND ARTISTIC ORIGINALITY OF THE COLLECTION OF DIMAN BELEKOV «ARSHANDA YILDYSTAR» («STARS BY THE STREAM»)

Abstract. The article analyzes the thematic, motivic and figurative content of D. Belekov's poems in the collection "Arshanda Yildystar" (1991). This edition, which includes both previously published poems and new ones, allows us to trace the creative evolution and transformation of the ideological and artistic content of the writer's lyrics. In the poems written in the 1990s, a person is at the center of the poet's artistic world, and only the present becomes true. The destruction of moral guidelines, historical cataclysms leave their mark on the worldview of the writer, which is most clearly reflected in the theme of the poet and poetry. For the author, the poet acquires the status of a fighter against an unfair, dark and incomprehensible time.

Key words: Altai literature, lyrics, Diman Belekov, art world, lyrical hero, motive.

Сборник Димана Белекова «Аршанда јылдыстар» стал шестым по счету из изданного на родном и русском языках. В него вошли стихотворения, как уже известные читателю, напечатанные в предыдущих сборниках писателя, так и произведения, написанные в переломные 1990 г.

Конец 1980-х гг. ознаменовался крупными политическими преобразованиями в стране, переживавшей кризис политический и экономический. И в это трудное время перестройки и демократии, когда страна круто меняет курс своего развития, особенно сложно пришлось творческой интеллигенции, людям думающим и размышляющим. Стихотворения Д. Белекова, написанные в данный период, могут быть обозначены как рефлексия писателя на политические и социальные перемены в Горном Алтае и в стране. Об этом в своей рецензии «*Jÿректер јылыткан одычак*» («Согревший сердца огонек») А. Адаров писал: «Тöрöлистин ўстинде косколоннын карануй тўни. Демократиянын чырайы соок кату ла јарт эмес. Öлгондордин султерлерин, сунелерин *оро тартыш, јаргылаш там ла тынып јат. А тирулердин бугунги* јуруми, эмдиги салымы керегинде сананып турган кижи јок. Эбире јайрадылыш, аланзыш, бедирениш» («Над нашей родиной темнота ночи разрушений. Лицо демократии холодное и смутное. Усиливается доставание из небытия имен мертвых и осуждение их деяний. А о живых, об их судьбе подумать некому. Вокруг разруха, непонимание, блуждания» [1]. Писатель очень тонко и точно подметил основные идейные искания поэта, понимая и разделяя его тревоги, отмечая, что «Аршанда јылдыстар» Д. Белекова – в это трудное время, подобно огоньку, согревая сердца людей, свидетельствует о том, что поэзия жива. А. Адаров понимал, что никому не ведомо, куда повернется колесо истории, но был уверен, что именно в поэзии жива душа народа.

Болезненные вопросы современности для Д. Белекова становятся нравственно-идеологической основой для рассматриваемого сборника. Лирический герой поэта постоянно задумывается о завтрашнем дне, о будущем для своего народа. Тревожит его то, что современность, разрушая традиционную систему нравственных ценностей, в свою очередь не предлагает альтернативы. Поэтому в стихотворении «Јарлу эмес сурактар» («Не известные вопросы») рефреном звучит риторический вопрос: «Келер ой ондоор бо?» («Поймет ли будущее?). Здесь мысли о памяти и беспамятстве, о природе, о сохранении самоидентичности, о нравственности. Как нельзя актуально звучит четверостишье «Эмдиги "диалектика"» («Современная "диалектика"»). Однако по мысли поэта вселенная вечна, как вечно и время, движение которого неумолимо.

 Кече – ойын ...
 Вчера – игра...

 Бÿгўн – кыйын ...
 Сегодня – пытка...

 Чындык бўгўн –
 Правда сегодня –

 Эртен тогўн ...
 Завтра ложь... [2, с. 9*].

В центре художественного мира $\tilde{\mathcal{A}}$. Белекова человек, личность, для которого важно то, что происходит здесь и сейчас. Его лирический герой, обращаясь к своему собеседнику, декламирует мысль о важности настоящего, поскольку нет смысла в завтрашнем дне, когда нет в нем человека, поскольку мир для него — это сущность, явленная в нем самом. Об этом он ясно написал в лирической миниатюре « $J\ddot{y}p\ddot{y}m...$ » («Жизнь»):

 $J\ddot{y}p\ddot{y}_{M}-$ Жизнь -

Костон чагылган чок. Искра, зажегшаяся в глазах.

 Јалтырт ла этсе – јок.
 Блеснет и – нет ее.

 Орчылан – јажына...
 Вселенная – вечна...

 Ондый ол ээжи.
 Таков тот закон.

 Је онын кöстори
 Но его глаза

Туней ле кижи! Все равно человек! [2, с. 45].

С осмыслением темы человека и его предназначения связана у поэта и категория жизни. Лирический герой понимает, что жизнь человека — это лишь миг, но в единении судеб людей она приобретает силу и мощь. Так, в стихотворении «Кырлардын ортодо јылыйган бир јуртта...» («В затерянном среди гор селении») показан образ человека, самого обычного и простого, каких много в Горном Алтае.

Кырлардын ортодо јылыйган В затерянном среди гор селении,

бир јуртта,

Кыймыртту јурумнен чек Вдали от суетливой жизни,

туурада,

Чöрчöги jaaн эмес бир кижи Жил человек со скромной

јуртаган, сказкой,

Чорчоктоги ле немедий, јурумин Словно в сказке, воспринимал

сананган. жизнь [2, c. 47].

Но и его судьба вплетена в единый круг песни, исполняемой в одном порыве. И об этом поэт пишет в стихотворении «*Јурум кеен кожондый*...» («Жизнь словно свободная песня...»).

576

Kурееде бис ончобыс — В кругу мы все — Kожондо туружаачы. Участники песни.

Кем де туудый, унчукпас, Кто-то словно гора молчалив,

Кем де јыштый кожончы. Кто-то, словно роща,

голосистый [2, с. 46].

Все в ней организовано словно в хороводе, все кружится и возвращается.

Јӱрӱм кеен кожондый, Жизнь словно просторная песня,

 Јер ўстинде кўўлейт.
 Трубит над землей.

 Ой дезе тунурдий,
 Время словно бубен,

Тупулдейт ле тупулдейт. Стучит и стучит [2, с. 46].

В поэзии Д. Белекова песня занимает центральное место, часто становясь синонимом поэзии. Истина и гармония для поэта заключены в песне. Так, к примеру, в стихотворении «Вологда», посвященном, как это помечено в издании, другу Владимиру Кудрявцеву, вновь возникает образ песни.

Вологда ыраак талада В далекой стороне Вологде

Болбогом качан да анда. Не был никогда там.

Вологда, кару сен, Вологда Вологда, милая ты, Вологда

Кожон угулат коолодо! Песня слышится звонко! [2, с. 56].

Размышляя о современности, писатель обращается и к экспериментам, создавая текст из лозунгов. Поэт понимает, что реалии современности таковы, что лозунговость выходит на первый план.

«Онон ары јаранар», «Дальше станет лучше»,

«Ончолорына јозок», «Всем в пример»,

«Тем бистен алыгар», «Берите пример с нас»,

«Телекейде эн озо». «Самые первые на планете» [2, с. 10]

Реалии 1990-х гг. создают абсурдную ситуацию, когда лозунги заменяют настоящие человеческие чувства, истинные ценности, которые в свою очередь являются залогом подлинного существования. Поэтому, он подчеркивает, что жизнь мудрее любых транспарантов.

 Кычырунан jÿрÿм
 Жизнь чем лозунги

 Кандый ол узун.
 Намного длинее.

 Кижини ле корып,
 Человека оберегая,

Килемји ле болзын! Пусть будет милостива! [2, с. 10].

^{*} Здесь и далее смысловой перевод наш – M. Д.

Сквозным мотивом стихотворений, написанных в 1989—1990 гг. становится неопределенность, неуверенность в завтрашнем дне, сомнения и смятение. Сборник открывает очень символичное стихотворение «Эртен» («Завтра»). Традиционно трудные и смутные времена в мировосприятии народа всегда ассоциировалось с темнотой ночи, а наступление утра воспринималось как нарождение новой жизни, светлой и счастливой. Обращение к циклической смене дня и ночи всегда ассоциируется с мыслью о неизменности течения времени.

Вечерняя звезда потускеет, Энир чолмон бозорып, Ээчий тунди јан адар. После ночи наступит рассвет. Ойди туней ой солып, Сменяя похожее время на другое, *Öй токтобой ол барар.* Время идет без остановки. Надеясь, что в будущем увидим, Эртенгиде кöргöй деп, Зачем себя утешать. Эремжидип не јурер. Агын суудый јурумди, Жизнь, словно проточная вода, Айса болзо, кем билер. Может быть, кто знает [2, с. 3].

Будущее, подчеркивает поэт, неведомо, поскольку сегодняшние идеалы могут завтра обесцениться, поэтому основной смысл бытия он видит только в настоящем.

Ишти болзо, кандый да Если работу, то любую

Иштеп иштеп jÿрелик. Давай выполнять, выполнять.

Ойын болзо, бугун ле Если игра, то сегодня Ойноп, ойноп алалык. Давай наиграемся.

Или

Айдар болзон, бугун айт, Если говорить, скажи сегодня,

Аланзыба бу бойын. Не сомневайся.

Суўген болзон, суўгем де, Если любил, признайся, Сурнугерге не кыйын. Чего страдать [2, с. 3].

Перестройка становится для поэта не только временем вопросов без ответов, но и страшным испытанием, принесшим горе и слезы.

Кычкыл саргартырым јааштар Кислотные желоватые дожди Кыйгылу темдектий тужет. Падают, словно восклицательный Эне јеринде чечектер знак.

Эмчек баладый, ыйлажат... На родной земле цветы

Плачут, словно грудной ребенок...

[2, c. 5].

В элегии «Москвада јанмыр...» («В Москве дождь...»)

доминируют такие чувства, как смятение, грусть и тоска. Дождь в городе метафорически отражает период трудных времен.

Качан, качан тенери Когда, когда небо

Карычкы јузин јарыдар?... Прояснит свое хмурое лицо?...

Тонуп калган костордо В застывших глазах

Сакылта, чочыду јалбырайт... Пылают ожидание, испуг... [2, с. 7].

Пронзительный холод и сырость порождают безнадежное состояние, когда жизнь кажется безрадостной (метафора дрожащего на ветке одинокого листа). Лирический герой предается грустным размышлениям, и не видит выхода из сложившегося тупика.

 Оромдо, бульварда, јолдордо
 На улице, бульваре, дорогах

 Олут јок јанмыр, јанмыр...
 Бесконечный дождь, дождь...

Качалан булгак бу ойдо В это смутное время

Кайда не јадын амыр... Где же спокойная жизнь... [2, с. 7].

Время словно вернулось вспять и такие наречия как «катап ла» («опять»), «ойто ло» («снова») возвращают в исторические прошлое, во времена, когда народ был угнетен, а бесправное униженное положение человека погружало его в пучину страданий и слез, закончившееся с приходом советской власти в 1920-е гг. Теперь, на исходе XX в. у Д. Белекова, народ вновь просыпается из глубокого сна, которое, по всей видимости, подразумевает времена застоя.

Калын үйкүнан билинип, Проснувшись из глубокого сна,

 Катап ла кызу тартыштар.
 Вновь жаркие сражения.

 Ойто ло јолдор болинет
 Опять дороги разделятся

Он ло сол јаны јаар... В правую и левую стороны... [2, с. 5].

Это стихотворение становится своеобразной метафорой, философскими размышлениями автора об истории. В роли лирического героя выступает поэт-борец, который намерен отстаивать правду, не смотря ни на что. Автор подчеркивает, что это время, когда мир ожесточен, когда высокое и низкое рядом (в космос взлетают космические корабли, а на земле какие-то парни ограбили женщину), и оно, полное противоречий (символ раздвоенной дороги), когда разрушаются нравственные ориентиры и вера в свои устремления, отвратительно для поэта. При этом поэт для Д. Белекова это певец, но во времена великой смуты для него нет места, гибнет творческое начало, и он вынужден стать воином.

Кожондор чумдебезис бугун, Кожончы поэттер тартышта. Кечеги чындык эм тöгўн, Кеендик санаалар туйукта.

Песни не будем слагать сегодня, Поэты-певцы в борьбе. Вчерашняя правда сейчас – обман, Вольные мысли в тупике [2, с. 5–6].

Особой темой в лирике поэта середины 1980-х гг. становится тема поэта и поэзии, которая трансформируется и меняется вместе с мировоззрением автора. Именно в поэзии, по мнению Д. Белекова, заложен основной нерв творчества лирика, а поэт – это чувствительная натура, дарование которого предназначено во благо народа.

Чындый айдарга поэт буткен, Чынды јартаарга поэт билижет. Рассказать правду может поэт. Чынды мактаарга ого сёс берилген,

Говорить правду создан поэт, Правду восхвалять ему дано слово.

Чынды корыырга поэт

Правду защитить он борется [2, c. 31].

тартыжат. Предназначение поэзии им осмыслено в «Улгер бар» («Есть стихотворение»), когда в лирическом произведении отражается и детская непосредственность, и настойчивый призыв к переменам, и яркость, и сила, и гражданское, и чувственное начало.

В стихотворении «Поэт» (1984 г.), как это помечено в книге, читаем:

Азыйдала чылап агаштар шуулажар, Как прежде будут шуметь деревья,

Араайын бир энир катап ла

Ихо подкрадется еще один

вечер. Је поэт кандый да јаны ырымду, Но поэт с каким-то новым

предчувствием,

Јаныс чынды айдатан күч

С трудной судьбой говорить

салымду!

правду! [2, с. 32].

В сборнике «Аршанда јылдыстар» стихотворения, как это характерно для поэта, объединены по тематическим группам. Кроме того, в каждом разделе присутствуют как уже опубликованные ранее стихи, так и новые, написанные 1989–1990 гг. Таким образом, подобная подборка позволяет проследить трансформацию и эволюцию лирики поэта. Есть в этом сборнике и очень мелодичные, напевные, лирически медитативные строки, так характерные для ранней лирики Д. Белекова.

К подобным можно отнести, к примеру, «Алыс, туйук тымыкта...» («В темной, глухой тишине...», «*Јажыт бар*» («Есть тайна»).

Отдельным разделом ожидаемо поэт выделил цикл «*Ойдин* будугы» («Цвет времени»), впервые изданный в 1977 г. в сборнике «Эркин эзин» под названием «Јылдын ойлори» («Времена года»). Все стихотворения в данном цикле названы јанар. Сквозной в данном цикле становится песня, наполняющая природу и человека.

Јас ла келзе, јурегим

Как только приходит весна, мое сердце

Јалакай јанарла толот.

Наполняется ласковой дьангар□. Словно бесконечная песня,

Учы-туби јок кожондый, Учы-тёби іок болот...

Бывает бескрайним... [2, с. 88].

Этот цикл метафорически отражает жизнь человека. Если весна - это молодость, со свойственной ей жизнерадостностью, что и наблюдаем в стихотворении «*Јаскы јанар*» («Весенняя песня»). Лето у поэта представлено в образе спокойной летней прохладной ночи, когда все вокруг отдыхает. Осень символизирует здесь зрелость. Лирический герой, смелый и отважный, отправляется в путь. Он разрывает знакомое пространство и, оседлав необъезженного коня (метафора судьбы), мчится на нем. Стремительность движения, свобода и желание жить правильно – вот пафос данного стихотворения.

Зима для поэта – это время раздумий. В «Кышкы јанар» («Зимней песне») не случаен хронотоп зимней ночи. Элегический размеренный тон стихотворения погружает читателя в состояние тихой грусти, когда для лирического героя, пожившего, знающего лишения, находящего вдали от родины и скучающего по ней.

Туман тушкен тууларды Погруженные в туман горы

Туш јеримде кородим: Вижу во сне:

Кайра јанар јолдорым: Дороги, ведущие домой,

Кара карга бўркелди. Покрылись черным снегом [2, с. 91].

Безысходную свою мысль Туйуксынган санаамды

Туйка ундып салайын. Тайно пусть забуду.

Ласковый алтайский дьангар Эрке алтай јанарды

Возьму с собой в завтра... [2, с. 88]. Эртенге алып барайын...

Стихотворения, объединенные в цикл «Очокто јалбыш» («Пламя в очаге»), посвящены теме любви. Любовь у Д. Белекова — это всегда пламя, согревающее, освещающее, уничтожающее темноту ночи.

СӰӰШ ЛЮБОВЬ

Mен - Я -

кызу турган Словно раскаленный

Oчоктый. Oчаг. Ceн — Tы —

очокто јалбыраган Словно жаркий огонь,

изÿ јалбыштый! Пылающий в очаге! [2, с. 92].

В данной подборке любовь для лирического героя выступает в самых разных ипостасях. Это и героический эпос, исполняемый ночью, когда он, словно сказочный баатыр, скачущий на волшебном аргымаке, разрушает преграды и спасает свою возлюбленную из неволи. С другой стороны, романтический пафос создается через образ гитары, спутницы поэта, новаторского символа в культуре народа.

Сквозным лейтмотивом для лирики Д. Белекова становится мелодия, с которой ассоциируется сама жизнь, об этом поэт писал еще в 1971 г.:

 Он сегис јажым эмди
 Пусть мои восемнадцать лет

 суушке куйзин.
 горят в любви.

 Јурумнин канча бар – угайын куузин!
 Все что есть хочу услышать – мелодии жизни! [2, с. 96].

Образ родины у Д. Белекова ассоциируется с благодатной землей, залитой солнцем.

Кознокти тызырадып, кышкы Заставляя трещать окно,

салкын зимний ветер

Коксиме эрикчел экелип Когда приносил печаль в мою

турарда, душу,

Кууниме тийген бу таладан Нс надоевшего этого края

Кунерик јериме сала берерим. уйду на мою солнечную землю.

Кечуге калип, абакай Кадыннын Придя к переправе, величавой

Катуни

Кеен кожонын тындап аларым. Наслушаюсь прекрасной песнею.

Алты јузунле оксогон јанарын В шесть голосов исполненный

дьангар Алтай jÿрегимле сезип каларым. Сердцем алтайским прочувствую

[2, с. 96; пер. наш].

В разделе, названном «Кӱмӱш кылдардын кӱӱлери», собраны романсы и песни писателя. Здесь опубликованны уже известные песни и романсы поэта, такие как «Кönöröш ол јаландар...», «Бу јаста», «Ол сен», «Терегеш», «Алтай кыстарга» и др.

В своем сборнике «Аршанда јылдыстар» Д. Белеков обособил лирические миниатюры и объединил их под названием «Сегисјолдыктар» («Восьмистрочники»). Это избранные стихотворения на самые разные темы. Они стали подборкой лирических восьмистрочников, опубликованных в сборнике «Курее кожон» («Песни в хороводе») в разделе «Куреелей кожоннын куулери».

Центральный мотив возвращения на родину у Д. Белекова связан с мотивом жажды. Именно поэтому очень символично название сборника. Аржан как живительная влага, это для лирического героя не только способ утоления жажды, исцеления и очищения, но и символ родины, ее благодати и святости. Звезда же для поэта — это недосягаемая мечта, связанная с вечностью, вдохновением, что для него равно любимой, поскольку любовь для него — источник жизненной энергии.

Ыраак joлдон ойто ло бурылып, Возвратившись вновь с дальней дороги,

Ырымдап келдим сеге, Јайлугуш. За предсказанием пришел к тебе, Камчы сындарынла айлана Дьайлугуш.

јортып, Проехавшись на коне по твоим

Карузып келдим сеге, Јайлугуш. хребтам, С умилением пришел к тебе,

Энмек тууларыннан тушкен Дьайлугуш.

эзинди С вершин гор спустившегося

Эркелеп койныма кучактай ветерка аладым. С нежностью обнимаю.

*Ырысты бедреп, суузап*В поисках счастья, словно

калгамдый, измученный от жажды,

Аршан сууннан амзап аладым. Отведаю воду аржана [2, с. 117].

Лирика Д. Белекова, мелодичная и песенная, в 1990 г., отражая болезненные проблемы современности, меняется, трансформируется, обретает жесткость и твердость в отражении действительности. Если ранняя лирика поэта, светлая и легкая, наполненная молодостью, надеждами и мечтами, то в переходные 1990-е гг. она обретает тяжелую

тональность. Лирический герой повзрослел, он глубоко задумывается о судьбе народа и страны. В центре художественного мира поэта — человек, личность, а онтологическую ценность приобретает только настоящее. Поэт для него, всегда бывший певцом, в переломные годы нравственного самоопределения становится борцом, выражающим интересы своего народа.

Источники, литература

Адаров А.О. Јÿректер јылыткан одычак // Алтайдын Чолмоны. — 1992. — 29 янв.

Белеков И. И. Аршанда јылдыстар = Звезды у ручья): стихи. – Горно-Алтайск: Горно-Алт. отд. Алт. кн. изд-ва, 1991. – 120 с.

© М.С. Дедина, 2021

УДК 821

Ередеева Ф. Л.

ФГБОУ ВО «Горно-Алтайский государственный университет», БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ЛИРИКИ НИНЫ БЕЛЬЧЕКОВОЙ

Аннотация. В статье рассматривается особенности лирики алтайской писательницы Нины Бельчековой. Особое влияние на творческое становление поэтессы оказали любовь к родной природе, память о родных и близких людях, знание устной поэзии и культуры алтайского народа. Восхищение и любовь к природе Алтая, переживания за судьбу своего народа оставили глубокий след в ее творчестве.

Ключевые слова: Altai literature, lyrics, poetry, artistic images.

Eredeeva F. L.
Gorno-Altaisk State University
Budgetary scientific institution
«Scientific research Institute named after S. S. Surazakov»

Abstract. The article examines the features of the lyrics of the Altai writer Nina Belchekova. Love for native nature, memory of relatives and friends, knowledge of oral poetry and culture of the Altai people had a special influence on the creative development of the poetess. Admiration and love for the nature of Altai, worries about the fate of her people left a deep imprint on her work.

Key words: Children's poetry; game poetry; game; children's folklore; children's literature; Altai children's literature; language of poetry; poetics of verse.

Нина Баштыковна Бельчекова (Саданова) — алтайская поэтесса, прозаик, журналист. Её творчество, наряду с другими женщинамиписателями, связывают с термином «эпшилердин прозазы» («женская проза»). Как отмечает Н.М. Киндикова, термин «Эпшилердин прозазы» в историю алтайской литературы вошел сравнительно недавно в XX в. До этого чаще говорили о женской лирике «кыстардын ўни», произведениях отдельных женщин-писательниц, а именно о женской прозе речи не было» [6, с. 39; пер. наш].

Наиболее исследованными являются прозаические произведения писательницы, о которых в разное время писали С.М. Каташев (1992) [7], Н.М. Киндикова (2008) [6], Э.П. Чинина (2017) [12], У. Н. Текенова (2018) [10] и др.

Нина Бельчекова родилась 24 февраля в 1953 г. в селе Экинур Усть-Канского района. Отец из рода тодош, Саданов Баштык Арбакович до войны в 1930-х гг. окончил курсы шофера в с. Буланиха Алтайского края. Когда началась Великая Отечественная война его назначили шофером на фронте. Вернувшись домой с раненой ногой после войны стал первым шофером и комбайнером колхоза, работал в кузнице, ремонтировал всю технику колхоза, позднее работал чабаном. По воспоминаниям дочери Н. Бельчековой, «отец работал не покладая рук. Его можно было увидеть то в кузнице, то в огороде, то на стоянке. Он был добрым и отзывчивым человеком, который всегда спешил на помощь».

Мать писательницы, Саданова(Текешева) Токуна Абакаевна, из рода кöбöк, работала в тылу во время Великой Отечественной войны,

растила и воспитывала пятерых детей. Кроме старшего брата Јымана, старших сестер Байрыша (Варвары) и Ирины, у писательницы есть младшая сестра Екатерина. Их семья отличалась крепкой дружбой, начитанностью и стремлением к знаниям. Когда мать умерла в 1966 г., дети постарше, выучившись сами, выучили младших.

В 1970 г. Н. Бельчекова, окончив среднюю Экинурскую школу, поступает на физико-математический факультет Горно-Алтайского государственного педагогического института. Окончив обучение в 1975 г., работает в разных школах Горно-Алтайской автономной области: в селе Балыкча Улаганского района, в селе Экинур Усть-Канского района учителем математики. За время работы в школе Нина Бельчекова занимается литературным творчеством: пишет стихи, рассказы, которые публикуются в альманахах и на страницах областной газеты. В 1981 г. поступает на заочное отделение Литературного института им. М. Горького в Москве. Здесь Н.Б. Бельчекова училась на семинаре прозы известного литературного критика, публициста, лауреата Большой литературной премии России, председателя приёмной комиссии Союза Российских писателей Михаила Петровича Лобанова. В этом же году выходит ее первый сборник рассказов «Чечектер имдежет» («Цветы мигают»).

Поступив в Литературный институт на заочное отделение, Нина Баштыковна устраивается на работу в областную газету «Алтайдын Чолмоны». Сначала старший корректор, переводчик, корреспондент, затем редактор отдела культуры и образования, далее общественно-политического отдела. Так, в 1987 г., окончив Литературный институт, получает диплом литературного работника.

С 1981 г. и до настоящего времени Н. Бельчекова проживает в Горно-Алтайске, продолжает работать корреспондентом республиканской газеты «Алтайдын Чолмоны». Она является членом Союза журналистов РФ (1989 г.), членом Союза писателей РФ (2001 г.); за многолетний труд в редакции республиканской газеты «Алтайдын Чолмоны» награждена почетным званием «Алтай Республиканын нерелу журнализи» (Почетный журналист РА). По приказу президента РФ В.В. Путина в 2018 г. за многолетний труд, за заслуги по развитию культуры, искусства и методов массовой информации награждена медалью 2-ой степени «За заслуги перед Отечеством».

Наряду с профессиональной деятельностью журналиста, Н. Бельчекова ведет активную писательскую работу. Ее произведения продолжают издаваться в СМИ, различных альманахах и антологиях, многие рассказы и отрывки из поэмы вошли в учебные программы школ и др. Она является автором ряда прозаических и лирических сборников «Чечектер имдежет» («Цветы мигают») (1981), «Мош не керегинде шуулайт» («О чем шумит кедр») (2005), «Јорук» («Путешествие») (2013), «Нина Бельчекованы кычыралы» («Читаем Нину Бельчекову») (2018).

Лирика Н. Бельчековой стала своеобразным камертоном всего творчества писательницы, а ее стихотворения — это способ душевного самовыражения и рефлексии поэтессы, её потаенные мысли и надежды. В ее лирике доминантным становится элегичное настроение, которое поддерживается в сквозных для ее поэзии образах луны и лебедя, которые передают чувство одиночества и отстраненности.

 Јайы мӱӱрден
 Я грустная белая лебедь,

 Астыгып карыккан
 Отставшая от свободной стаи

 Ак күүдый ла мен.
 [8, с. 10; пер. автора].

Во многих стихотворениях Н. Бельчековой чувствуются автобиографические ноты, часто они посвящены близким людям. Так, например, в стихотворении *«Кече ле сен»*, написанном в 1977 г., лирическая героиня скорбит по ушедшему в мир иной мужу:

Калју тунде шыранды В жестокую ночь страдания твои Канайып эжин сеспеген? Калганчы сенинкычыруунды Последний твой зов как Никто не услышал? [8, с. 7; пер. автора].

Тема любви в лирике поэтессы раскрываются через стихотворения «Јурумде ырыстан, сууштен» («От любви, счастья в жизни»), «Сен ачпа меге» («Не открывай ты мне»), «Јас бурулу, мен эмезим» («Весна виновата, не я»), «Сеге эш болор оско кижи» («Тебе парой будет другой человек»), «Гитаралу уулга» («Парню с гитарой») и др. Любовная лирика Н. Бельчековой отличается скромной нераскрытой нежностью, трогательностью, выраженной в стихотворных строках. Для выражения чувст, эмоций лирического героя автор чаще всего использует сравнительные образы, олицетворения и эпитеты.

Так в стихотворении *«Јурумде ырыстан, сууштен»* («От любви, счастья в жизни»), лирический герой становясь весною *«Јас бололо, кенетийин»* («Став весною вдруг») надеется «разбудить» сердце

любимого «*Јурегинди ойгозойын*» («Разбужу сердце твоё!») как ветерок «*Јенил куйун салкындый*» («Как лёгкий ветерок») хочет подарить песню «*Јанарлап кожон сыйлайын*» (Подарю песню алтайскую). Стихотворение отличается своей напевностью и ритмичностью, которую образуют начальные рифмы, объединяющие 15 строк, начинающихся с согласного «*j*» и две последние сроки, начинающихся с гласного «и». В конечной рифме автор умело чередует глагольные рифмы с именными, что придает особую мелодичность и красочность стихотворению.

Поэзия Нины Бельчековой богата фольклорными образами, мотивами, символикой. В стихотворении *«Айдын тунде чакыма»* («Лунной ночью к коновязи») (1980–1981 гг.). она обращается к известному фольклорному образу «аргымаку».

Алтын јалы јалбырайт Арташ ээри јалтырайт. Тибирт-тибирт коройлойт, Туйгагыла јер чапчыйт... Золотая грива полыхает, Вьючное седло блестит. Об землю копытом бьет, Готовый ринуться в путь.

[8, с. 10; пер. автора].

Умелое использование эпитетов помогает автору создать образ «аргымака», полного величия и неукротимости. Он словно зовёт лирического героя через сон за собой творить великие дела.

Тымыкты бузуп киштейт. Кайдаар да сезедим кычыру. Кöрбöгöн талага амаду... Ржанием прерывает тишину, Чувствую его зов куда-то, И мечту в невиданные дали...

[8, с. 10; пер. автора]

Нолирический герой, ссылаясь на множество причин, отказывается выйти из дома в дальнюю дорогу. Здесь писательница отразила мысли многих людей, боящихся перемен, нового. Стихотворение, можно сказать, передает тихую грусть и печаль по несбывшимся мечтам и надеждам.

Также, есть другая трактовка образа коня, явившегося во сне. Если обратимся к мировоззрению алтайцев на сновидения, то конь во сне это дух, образ мужчины. Поэтессе снится мужчина в обличии коня, который зовет ее с собой. Но она находит множество причин, чтобы остаться в привычном мире. Здесь мы видим желание лирического героя спокойной, тихой и мирной жизни.

Творчество Нины Бельчековой, как отмечает Јергелей Маскина,

навевает нам мысль о горести и тяжести, и в то же время красоты жизни. После любой боли остается надежда. Многие произведения напоминают о цикличности жизни и об ответственности за поступки (поэма «Путешествие», рассказ «Синий волк» и др.) [3, с. 4].

В лирике поэтессы, как это характерно для женской лирики, присутствует и тема материнства. Стихотворения «*Ургулеп ай козноктон карайт»* («Дремля, месяц за окном выглядывает») (1977 г.), «Тегерик чырайы» («Круглое личико») (1986 г.), наполнены любовью к детям и стремлением показать им красоту мира. Стихотворения проникнуты особым чувством любви и нежности к малышу.

Стихотворение «Ургулеп ай козноктон карайт» («Дремля, месяц за окном выглядывает») по своей форме, ритмике, типу укачивания соответствует жанру колыбельных песен. В начале стихотворения автор обращается к младенцу, говорит ласковые слова. Н. Бельчекова дословно не использует известные народные колыбельные песни, но само построение, нежное обращение к ребенку, ритмичность, лексические повторы-слова-укачивания «уйукта, балам, уйукта» («спи, дитя, усни»)в качестве рефрена «выдают» в стихотворении данный жанр.

Стихотворение *«Тегерик чырайы»* («Круглое личико») также посвящено детям. Оно состоит из несложных синтаксических конструкций: *«Тегерик чырайы, /Тенериде кўничек»* (Круглое личико, Солнышко на небе). Композиционно в первом и втором четверостишии мать описываетсвоё дитя, сравнивая его круглое личико с солнышком на небе, маленький рост —с ростом куклы *«наадайданолкичинек»* (Меньше куклы он), неугомонную походку *«Токынап билбес ол бойы/ Тапылдада ол базат»* (не умея стоять спокойно, ходит он вразвалку). Ручки малыша, автор сравнивает с крылышками птенчиков *«Талбып учкан кушкаштый /Тарбандадат колдорын»* (Как птичка размахнувшаяся, размахивает ручками). В третьем — автор отмечает гибкость и красоту речи, когда малыш просит есть, и его непростой характер в будущем, когда пытается лезть на лесенку. Через ласкательные эпитеты, автор передает всю нежность и любовь матери к ребенку, когда каждый жест, каждое слово не остаются незамеченными.

Стихотворные формы писательницы отличаются мелодичностью, образностью и использованием аллитерационно-ассонансных форм. Н. Бельчекова передает любовь матери к своему ребенку при помощи звукоподражательных слов «кÿничек», «тапылдада», «тарбандадат»,

тем самым передавая ласкательное, нежное выражение чувств лирической героини.

Традиции устной поэзии наблюдаются в творчестве у многих алтайских писателей. Так, начало стихотворения Н. Бельчековой *«Тайганын койнында уйкунды»* («Сон твой за пазухой тайги») очень сходно с формой народных благопожеланий.

Тайганын койнында уйкунды Тоскырып не де табарбазын. Аннын болзо, семизи Андазан сеге туштазын. Кату сенин јолынды Качажып јетке удатпазын. Карыкчал баскан јурегимди Капшай келип кокитсен.

Сон твой в объятиях тайги
Пусть ничто не нарушает.
Из зверей, только жирный,
На охоте встретится тебе.
В пути твоем трудном
Не встретится опасность.
Сердце моё наполненное грустью,
Скорей вернись, развесели
[8, с. 14; пер.автора]

«Алкыш сöс» (благопожелание), по определению С.С. Суразакова, это стихи, в поэтической форме, с магическим значением [9, с. 34]. Алкыш сöс означает благословение, добропожелание, заклинание, моление, славословие [13, с. 35]. В данном стихотворении автор желает удачной охоты, открытого пути без препятствий. Соблюдается поэтика благопожеланий, выражения имеют приподнято-торжественный характер «Аннынболзо, семизи /Андазан сеге туштазын» (Из животных, только сытный, / Пусть встретится тебе). Стихотворные строки состоят из 7-8 слогов. Предложения в стихотворении простые, односоставные, по характеру восклицательные.

Композиционно в первой части описывается зверь, чтобы он был сытным. А во второй части передается просьба, чтобы этот зверь встретился на пути. С третьего четверостишия автор переходит из формы благопожеланий к выражению переживаний и эмоций лирического героя:

Атту бараткан сени ээчий Ак куш учуп эдер...
Ол мен болорым.
Арып отура тушсен, коштой Ару сууш коркырап агар...
Ол мен болорым...

За тобой на лошади едущем Белая птица пролетит с криком... Это буду я. Когда уставший сядешь, рядом Чистый ручей потечет... Это буду я... [8, с. 14; пер. наш]

В данных строках автор, сравнивая себя с белой птицей, журчащим ручьем, звездой на небе передает свою любовь и поддержку в трудные минуты. Использование начальной смежной рифмы и умело подобранные выразительные средства, придают стихотворению напевность и ритмичность.

Пейзажная лирика у Н. Бельчековой связана с образом Алтая. В пейзажной лирике поэтессы встречаются образы «чакы» («коновязи»), «чактарга турган тенери» («вечное небо»), «кайын» («береза») и др. Выросшая среди природы в Экинуре, автор глубоко понимает её язык и красоту. Для её лирических героев вся природа живая. Так, в стихотворении «Чанкыр öзöкmö» («В голубой долине»), автор через приём сравнения передает образ березки как молодой девушки.

Кеен кыстый кайынаш Березка, гибкая как дева, Коо јыланаш будын Стройную босую ножку Калапту сууга суккан, Окунула в воду буйную, Карагайга колын сунган, Кечип болбой турган Перейти не может [8, с. 129; пер. наш]

Ритмичность стихотворения образуют начальные аллитерационные рифмы, объединяющие по 6-7 строк и сочетание глагольных и именных конечных рифм. Красота природы Чолушмана передается автором через такие образы как «чанкыр öзöк» («голубая долина»), «јайым кеткин куштар» («свободные перелетные птицы»), «јаркынду марал чечек» («яркий маральник»), «чадыр айыл, тўнўгинен чедирентип ыжы чöйилген» («деревянный аил, с искрящимся дымом с дымохода»), «учкур башту тулар» («скалы с острыми вершинами»). Лирический герой выражает свои воспоминания о природе Чолушмана в будущем времени «Кем де чечектеп кööркийине / Кырды керий баскан болор» («Кто-то за цветами милой/ Обошел, наверное, всю гору»). Благодаря чему мы погружаемся в мир автора.

От жанра лирического стихотворения Н. Бельчекова переходит к крупной форме поэтического произведения, она пробует себя в жанре поэмы. Поэма «Јорук», написанная поэтессой в 2006—2012 гг., — это глубокое, философское и психологическое произведение, которое является аллюзией «Божественной комедии» Данте Алигьери. Но в сочетании с алтайским традиционным мировоззрением и женским персонажем в главной роли поэма отличается оригинальностью и

творческим подходом. Сама поэма написана в традиционной форме алтайских народных сказаний. Все события в поэме происходят вокруг главной героини, женщины по имени Јылым. Она задается вопросами – Есть ли другой Алтай? Как выглядят другие миры, миры наших предков? Куда уходит наша душа после смерти? Для ответа на её вопросы Кам-Обоко организовывает ей путешествие по всем мирам. В поэме представлено традиционное мировоззрение тюркских народов о разделении мира на три части: верхний мир, средний мир, нижний мир. Кам-Обоко является шаманом, камом – посредником между мирами.

Данная поэма носит лиро-эпический характер, сочетая в себе цельный сюжет, масштабные и важные события и внутренние переживания и рассуждения лирической героини о смысле жизни об истинных ценностях. Автор представила в поэме надежды и переживания женщины, утратившей близких, интерес к новому и неизведанному, любовь к Родине.

Здесь нет борьбы между добром и злом, аллегорических персонажей. Лирические персонажи – обычные люди, или их души (женщина с длинным языком, алчный человек, люди, продававшие спиртное и губившие народ, и др.). Каждое наказание соответствует своему греху, и подробно описывается в произведении при помощи различных выразительных средств.

Бу ла тушта кыс балазын В это время девушка ребенка, Буудый толголып, Извиваясь как веревка, Букадый бустап, Мыча как бык, Бакадый тыыдынып, Пыжась как лягушка, Беш јерден сынып, Ломаясь в пяти местах, Сворачиваясь в шести местах, Алты јерден бўгўлип, Ачу-коронго чыдашпай, Еле рожает дитя, Корчась и извиваясь Айдары јоксогулип, От страшной боли... Арайдан ла чыгарат... [2, с. 12; пер. автора]

Так страшно, даже безобразно наказание женщины, погубившей новорожденное безвинное дитя. Вечно быть беременной и рожающей в муках... Главная героиня (автор) с возмущением обращается к Кам-предку: «Кижи тууп-чыгарар эткен / Кереесту бу јайалтаны,../ Коркышту кезеду эдип,/ Канайып ол кыйнаар,/ Кинчегин чечтирер?!» (Как святое предназначение женщины — создавать и носить в себе и

дать жизнь человеку сделать страшным наказанием, чтобы смыть грехи ee?!».

В поэме поднимаются такие духовно-нравственные вопросы как алкоголизм, сиротство детей, алчность, ложь, коварство и др. Автор заставляет задуматься о вечных философских категориях, таких как, доброта, любовь, верность. Здесь же поднимаются острые проблемы современности: загрязнение окружающей среды, торговля спиртом, распутство среди молодежи и др.

Темпорально события в поэме разделены на прошлое, настоящее и будущее, и лирическая героиня и ее окружение предстает в самых разных, порой неожиданных, образах.

Как и во многих героических сказаниях, поэма заканчивается возвращением героя в действительность, где всё осталось попрежнему, и никто не заметил её отсутствия. В то время как главный герой задается вопросом, а для чего и кого было это путешествие?

Араай билинип келзе,
Аба-јышта турды.Тихо очнувшись,
Оказалась в чаще.Ак чечекту дейтенВ тот Алтай цветочныйАлтайга ол мынан барган...Отсюда она ушла...Ару Алтайы азыйгы бойы,
Агару албатызы озогы бойы...Светлый Алтай все тот же,
Святой народ ее как и раньше...[2, с. 113; пер. автора].

Н. Бельчекова, в поэме описывая страшные деяния людей и не менее страшные наказания их, в то же время любит свой Алтай и его народ, надеясь, что Алтай будет светлым, а народ его святым.

Таким образом, поэзия Нины Баштыковны является отражением её внутреннего состояния души, переживаний и мыслей. Писательницу отличают её доброта, искренность и доброжелательное отношение к людям. Известная алтайская писательница Танытпас Акулова, знавшая Н. Бельчекову с детства, отмечает её спокойный, душевный характер. «Ол јаантайын кокырчы, ойынзак, уур-куч те ойлордо кокси кожондоп јурер эпши» («Она всегда веселая, с юмором, даже в тяжелые времена её душа всегда поет») [1].

Её поэзия отличается своим спокойным тоном, мелодичностью ритмичностью, богатством языка и использованием разнообразных средств и приемов. В лирике Н. Бельчековой раскрываются такие темы как материнство, утрата близких, любовь и молодость. Во

многих её стихотворениях есть пейзажные описания, рассуждения на философские темы о круговороте жизни, о смысле человека в ней.

Знание устной поэзии народа оказывает большое влияние на формирование и развитие творчества Нины Бельчековой, обогащая жанровую систему, образы, изобразительно-выразительный ряд в её произведениях. Выросшая в окружении природы, писательница глубоко чувствует связь человека и окружающего мира. Поэтому её творчество отличается оригинальной передачей и глубокими философскими размышлениями о судьбе своего народа, о судьбе человека в мире.

Источники, литература

- 1. Акулова Т. Öчпöc јылдыстардый јайалта // Алтайдын Чолмоны. -2014.-11 ноябрь. -C.5.
- 2. Бельчекова Н. Б. Јорук: туујы, кону куучын, куучындар. Горно-Алтайск, 2013.-272 с.
- 3. Бельчекова Н. Б. Мöш не керегинде шуулайт. Горно-Алтайск, $2005.-120\ {\rm c}.$
 - 4. Бельчекова Н. Б. Чечектер имдежет. Горно-Алтайск, 1981. 40 с.
- 5. Дедина М. С. Особенности развития алтайской литературы во второй половине XX века // История и культура народов Юго-Западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай): материалы международной научно-практической конференции (22–24 мая 2017 года) / Отв.ред. Ф. И. Куликов. Горно-Алтайск: БИЦ ГАГУ, 2017. С. 303–306.
- 6. История алтайской литературы. Часть II: учебное пособие. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2008.- 18 с.
- 7. Каташев С. М., Киндикова Н. М. Алтай литература керегиндесанаалар. Горно-Алтайск, 1992. 187 с.
 - 8. Нина Бельчекованы кычыралы. Горно-Алтайск, 2018. 223 с.
 - 9. Суразаков С. С. Алтай фольклор. Горно-Алтайск, 1975. 232 с.
- 10. Текенова У. Н. Эпшилердин эмдиги ойдоги прозазы// Нина Бельчекованы кычыралы. Горно-Алтайск, 2018. С. 214–218.
- 11. Тощакова, Т.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев. Новосибирск, 1978.
- 12. Чинина Э. П. Образный арсенал алтайской несказочной прозы в творчестве Н. Бельчековой // История и культура народов Юго-Западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай): материалы международной научно-практической конференции (22—24 мая 2017 года) / Отв.ред. Ф. И. Куликов. Горно-Алтайск: БИЦ ГАГУ, 2017. С. 403—409.

13. Чочкина М. П. Алтайский детский фольклор. — Горно-Алтайск, 2003.-154 с.

© Ф. Л. Ередеева, 2021

УДК 398.2

Соегов Мурадгелди Институт языка, литературы и национальных рукописей им. Махтумкули АНТ

ИЗ «СКАЗОК МАНГЫШЛАКСКИХ ТУРКМЕН», ОПУБЛИКОВАННЫХ В 1875 ГОДУ В ПЕРЕВОДЕ ГЕНЕРАЛА А.В. КОМАРОВА: «ЗМЕЯ, КОШКА И СОБАКА»

Аннотация. После вводной части, в которой на основе анализа соответствующих источников (ссылочный аппарат из-за ограниченности объема статьи значительно сокращен) установлен автор, подписавший под своими публикациями сокращенно в виде А.К., приводится полный текст одной из опубликованных в 1875 году сказок. Указанные буквы означают имя и фамилию генерала А.В. Комарова, начальника Мангышлакского отряда.

Ключевые слова: сказатель, условные сокращения, публикация, переводчик.

Soyegov Myratgeldi

Magtymguly Institute of Language, Literature and National Manuscripts of AST

FROM "FAIRY TALES MANGYSHLAK'S TURKMENS", PUBLISHED IN 1875 IN TRANSFER OF GENERAL A.V. KOMAROV: "SNAKE, CAT AND THE DOG"

Abstract. After the prologue in which on the basis of the analysis of corresponding sources (the reference device because of limitation of volume of article is considerably reduced) the author who has signed under the

publications in abbreviated for min the form of A.K. is established, the full text of one of the fairy tales published in 1875 year is resulted. The specified letters mean a name and a surname of general A.V. Komarov, the chief of Mangyshlak's group.

Key words: the story teller, conditional reductions, the publication, the translator.

В 13-м томе «Военной энциклопедии», изданной в 1913 г. в Петербурге, имеется статья о генерале Александре Виссарионовиче Комарове (1830–1904), в конце которой отмечается, что он «пользовался также известностью и в ученом мире за свои исследования по археологии, орнитологии и инсектологии Кавказа и Закаспийского края» [1, с. 64]. В научной литературе встречаются ссылки на работу А.В. Комарова «О кровной мести в Дагестане» [4] и др. его труды по Кавказу. Одной из его работ по Закаспийскому краю, основное население которого составляли туркмены, является его научное сообщение о древней городище Ниса (Нусай). С 1873 г. в Тифлисе существовало Кавказское Общество истории и археологии, в одном из заседаний которого летом 1882 г. выступал А.В. Комаров по этой теме [2].

Интерес у генерала-исследователя к туркменской тематике появился несколько лет раньше этого. После передачи в феврале 1870 г. административного управления Мангышлаком с Оренбурга в Кавказское наместничество в сентябре того же года начальником мангышлакского отряда был назначен генерал-майор А.В. Комаров [6], который наряду с безупречным исполнением своих непосредственных служебных обязанностей начал заниматься как военный исследователь-филолог сбором и переводом образцов художественной литературы и устного фольклора туркмен Мангышлакского полуострова и прилегающих территорий. В результате его усилий эти образцы появились на страницах ряда выпусков «Сборника сведений о кавказских горцах», которые издавались в Тифлисе – административном центре Кавказского наместничества (края). Так, в седьмом выпуске данного «Сборника» за 1873 г. был напечатан материал А.В. Комарова под названием «Рассказ и стихи туркменского певца Нури (с острова Челекена), в 1870 г.», подписанный им сокращенно в виде А.К. (то есть первыми буквами его личного имени и фамилии). До стихов Нури в данном сборнике

помещено стихотворение под названием «Воззвание Мухаммеда-Сафы к адаевцам в 1870 году». Его автор Мухаммед-Сафы (туркм.лит. Сопы 'Суфий'?) был одним из старейшин туркмен Мангышлака [6, с. 16–18].

В 1875 г. в восьмом выпуске этого же «Сборника» генерал А.В. Комаров также за подписью А.К. выступает своими переводами «Сказок мангышлакских туркмен», которые представлены восьми немалыми по объему сказками в следующей последовательности и самостоятельной нумерацией страниц: І. «Прожора» (стр. 1–13); ІІ. «Золотой сазан» (стр. 14–18); ІІІ. «Локман» (стр. 19–26); ІV. «Злая жена» (стр. 26–28); V. «Серый брат и серая сестра» (стр. 28–33); VІ. «Золотое яблоко» (стр. 33–40); VІІ. «Змея, кошка и собака» (стр. 41–49); VІІІ. «Столяр и его жена» (стр. 49–54). Все они были записаны в 1871 г. со слов Ходжа-Мамбета Бекъ-Кулова.

Из последующих авторов-исследователей об этих сказках впервые заговорил А.Н. Самойлович (крупный ученый-туркменовед, в последующем советский академик) в своей статье «Три туркменских сказки (В русском переводе)», опубликованной в «Кауфманском сборнике» (Ташкент, 1910), хотя он источником их ошибочно указал на седьмой, а не восьмой выпуск «Сборника сведений о кавказских горцах» [5, с. 120]. Автор сообщения не дает каких-либо сведений о переводчике сказок, хотя оно появилось в печати спустя шесть лет после смерти генерала А.В. Комарова.

Зато заслуживает внимания то, что еще в рапорте начальника Мангышлакского отряда (то есть генерала А.В. Комарова) начальнику Дагестанской области от 20 января 1872 г. за № 24 [4] упоминается один из старейшин туркмен Мангышлака по имени Хаджи-Мамбет, который, скорее всего, является тем же Ходжа-Мамбетом Бек-Куловым, рассказывавшим А.В. Комарову сказки несколько месяцев тому назад. Как явствует из данного рапорта, начальник Мангышлакского отряда через посредство своего уведомленного представителя-туркмена узнал, что хивинские туркмены (чаудырцы, игдирцы, ходжинцы и юмуды) встретят русских лояльно при приходе их в Хиву [3].

В конце отметим, что «занятие собирательством устного фольклора среди российских инородцев» появилось у генерала А.В. Комарова, если пользоваться современной терминологией, как хобби, и он всячески не хотел тогда и в будущем, чтобы знали его в этом качестве – как собирателя и переводчика этих образцов, скрывая от читателей

своего подлинного имени. По-видимому, он не хотел "опозориться" в своих высоких генеральских кругах, и не высмеивались над ним по этому поводу, и поэтому подписывался под своими публикациями сокращенно как: А.К.

Но подобное хобби-интерес генерала А.В. Комарова в отношении туркмен не осталось не замеченным на самом высоком уровне. Высочайшим царским указом он был назначен в 1883 году начальником Закаспийской области, в бытность которого на этой должности ознаменовалась, по меньшей мере, двумя историческими событиями, не считая успешного завершения строительства Закаспийской железной дороги: добровольное присоединение Мургабского оазиса (Мерв) в состав России в начале 1884 г. и победа над афганцами, вторгавшимися в туркменско-российскую землю в результате подстрекательства англичан в марте 1885 г.

В приложении к данной нашей краткой статье читатели впервые после 70-х гг. XIX в. могут ознакомиться с одной сказкой мангышлакских туркмен, а именно со сказкой «Змея, кошка и собака» в переводе генерала А.В. Комарова, но уже не в дореформенной русской орфографии, а с соблюдением современных правил правописания русского языка. Переводы А.В. Комарова особенно ценны еще тем, что их туркменские оригиналы в том виде, с которого были осуществлены их переводы, не дошли до наших дней.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Змея, кошка и собака

(Сказка мангышлакских туркмен)

Когда-то жил один бедный молодец, была у него мать, отца не было; есть им было нечего, лечь спать не на чем, покрыться нечем. Каждый день ходил молодец в лес, набирал там вязанку дров, на своей спине относил ее на базар, продавал за два гроша; на один грош покупал хлеба, на другой – мяса; только этим и жил с матерью. В один день, продав свою вязанку дров за два гроша, пошел он покупать хлеб; попались ему навстречу два мальчика, тащат на веревке котенка; сказал он им: «Ах, ребятки! Не грешно ли вам мучить котенка, куда вы его тащите?» Мальчики сказали ему: «Будем таскать, пока не издохнет». – «Не мучьте его больше, лучше мне отдайте!» сказали молодец. – «Если он тебе нужен, купи у нас, дай один грош», сказали мальчики. Вынул

молодец из кармана грош, отдал им, взял котенка, подумал: что делать! Один день, как-нибудь, проживем без мяса; купил на оставшийся грош хлеба, пришел домой, матери сказал: «Этого котенка мальчики хотели замучить; жалко мне его стало, за один грош купил его у них; когда из дому буду уходить, тебе веселей будет; зато денек посидим на одном хлебе». Похвалила его мать за доброе дело. Сели они свой хлеб, кусочек котенку дали. На другой день пошел, по обыкновению, молодец в лес, набрал вязанку дров, принес на базар, продал за два гроша; пошел хлеб покупать; навстречу ему опять те же мальчики, тащат на веревке щенка; спросил он их: «Куда вы тащите щенка?» – «Мы его тащим, чтобы утопить», отвечали мальчики. – «Эх, ребятки! Не топите его, лучше мне отдайте», сказал он. – «Нужен он тебе, так возьми! Заплати вам за него грош», сказали мальчики. Вынул молодец грош, отдал мальчикам, взял собачонку; на другой грош купил хлеба, воротился домой, сказал матери: «Матушка! Сегодня для тебя купил еще за грош собачку; хотели ее мальчики утопить; пожалел я; опять без мяса денек просидим». Похвалила его мать за доброе дело; разрезала хлеб на четыре куска: один сама села, другой сыну отдала, котенку и собачонке по куску дала. Вечером спать легли, утром рано встали; пошел молодец в лес, набрал вязанку дров, принес на базар, за два гроша продал, пошел хлеб покупать. Опять попались ему навстречу те же мальчики, тащили они на веревке маленькую змею; подошел к ним молодец, спросил: «Куда вы эту змею тащите?» – «Потаскаем, потаскаем, да и убьем ее», отвечали мальчики. - «Эй, ребятки, грешно! Лучше отдайте мне эту змею», сказал он. – «Нужна тебе она, так возьми; только заплати нам за нее грош», сказали мальчики. Вынул молодец грош, отдал им, взял змею, за пазуху положил; пошел на остальной грош хлеба купил, домой воротился, матери сказал: «Матушка! Сегодня вот эту змею купил». – «Для чего, для какой надобности ты купил ее»? спросила мать. – «Жаль ее стало; кто знает? Может быть и от нее какая-нибудь польза будет», сказал он. В этот день хлеб в пятером ели. Вечером спать легли, утром рано встали; молодец в лес пошел, набрал вязанку дров, отнес на базар, за два гроша продал, на один грош хлеба купил, на другой – мяса, всех накормил. Таким порядком прошло несколько времени. Однажды вышел молодец из дому, вслед за ним выползла змея, спросил он ее: «Ты куда идешь?» – «Я тебе скажу кое-что, не знаю только, сделаешь ли ты?» отвечала ему змея. – «Говори! Сделаю», сказал молодец.

- «Ты меня спас от смерти», сказала змея, «За это я хочу отплатить тебе добром. Я сын царя змеиного; у меня, кроме отца, есть еще мать, братья и сестры. Возьми меня, посади за пазуху и иди в ту сторону, куда я покажу». Взял молодец змею, посадил за пазуху, пошел по указанной ею дороге. Пришел в лес, дальше пошел; змея его спросила: «Не слышишь ли ты особого запаха»? – «Нет! Не слышу», отвечал он. - «Когда услышишь, скажи мне», сказала змея. Пошел молодец дальше в лес, еще немного прошел, услышал дурной запах, змее о том сказал. - «Теперь пусти меня на землю, сам оставайся здесь» никуда не уходи; когда я тебя позову, тогда иди ко мне», сказала змея. Пустил молодец змею на землю; поползла она вперед, становясь все больше и больше, пока не стала огромной змеей. Навстречу ей выползла другая большая змея, сошлись они, обвились хвостами, повертелись в равные стороны, разошлись; поползли в разные стороны; первая змея, ползя к молодцу, все уменьшалась и уменьшалась, пока не сделалась такою же, как была прежде; приползла к нему, сказала: «Эта змея мой старший брат; теперь ты опять положи меня за пазуху; дальше пойдем». Положил молодец змею за пазуху, дальше пошел, через несколько времени снова услышал он дурной запах, сказал о томе змее; она сказала ему: «Теперь ты пусти меня на землю, скоро придут мои отец и мать, и с ними много змей; но ты ничего не бойся. Станут тебя просить, чтобы ты отпустил меня; но ты не соглашайся; будут давать тебе много разных вещей, денег, драгоценных камней, - ничего не бери; проси только тот камушек, который всегда лежит у моего отца под языком; скажи, что только за него отпустишь меня. Если согласятся на это, ты меня отдай; тогда я тебе скажу, какие свойства имеет тот камушек». Сказав это, поползла змея навстречу к отцу; ползя, все становилась больше и больше, пока не стала большой змеей. Встретилась с отцом, обвились хвостами, поздоровались. Попросил змеиный царь молодца зайти в их жилище, погостить у них; змея его, опять сделавшись маленькой, к нему приползла; взял он ее, положил за пазуху, пошел к змеиному царю в гости; пришел, несколько дней гостил; сказала ему его змея: «Теперь пора тебе домой, иди к моему отцу, проси, чтобы тебя отпустил; будет он тебя просить меня отдать, ты, смотри, не отдавай до тех пор, пока не получишь камушка, о котором я тебе говорила». Пошел молодец к змеиному царю прощаться, свою змею за пазуху Пришел, попросил позволения домой идти. Сказал ему посадил.

змеиный царь: «Послушай, молодец! Ты сделал добро моему сыну, теперь хочешь уйти от нас; оставь мне сына; за это я дам тебе все, что попросишь, – денег, драгоценных камней». На это молодец сказал: «Денег и драгоценностей не возьму, а если отдашь мне тот камушек, который у тебя под языком, то, так и быть, расстанусь со своим другом, твоим сыном».

Царь змеиный сказал ему: «На что тебе тот камушек? Ведь ты не знаешь его свойств! Лучше, я тебе дам такой камень, за который можно купить целый город». Молодец сказал: «Если не отдашь мне того камушка, то других мне и тысячи не нужно, не возьму!» Увидал змеиный царь, что нечего делать, надо расстаться с камушком; вынул его из под языка, молодцу отдал. Взял молодец камушек, попрощался со змеиным царем, пошел, его змея пошла его провожать. Когда они отошли немного, змея сказала ему: «Этот камушек имеет вот какие свойства: если его положить под язык и пожелать чего ни будь, то в ту же минуту исполнится всякое желание. Положи его под язык и скажи: хочу быть дома, - сейчас будешь там. Что захочешь, то и сделается. Но помни, что приобрести этот камушек много охотников найдется. Попрощался молодец со змеею, поблагодарил ее; положил камушек под язык; подумал: хочу быть дома, – и в ту же минуту очутился дома, сам не зная, как это сделалось. Увидала его мать, очень обрадовалась; сели они, до вечера сидели, разговаривали. Когда совсем темно стало, вышел молодец из дому, положил камушек под язык, сказал: «Пускай для меня и для матери будут царские одежды и хорошие кушанья». В ту же минуту все это явилось. Взял их молодец, кушанья отнес к матери, одежды спрятал. Кушаньям старуха очень обрадовалась, села она с сыном, досыта наелись, остатки котенку и собачонке отдали; спать легли, утром встали; сказал молодец матери: «Ты, матушка, иди теперь к царю, проси, чтобы он отдал за меня замуж свою дочь. Если он согласится, то я дам ему все, что он пожелает». Мать ему сказала: «Мы не всегда находим, чего поесть, что же мы можем дать царю»? Сын сказал ей: «Ты знай, иди! Может что и найдем!» – «Смотри, сынок! Как бы не приказал царь и тебя и меня казнить», сказала она. Не отстал он от нее, пока не согласилась старуха идти к царю; тогда молодец вынул богатое платье, дал матери надеть. Оделась старуха, возгордилась, подбодрилась, пошла в царский дворец; скоро пришла, пошла прежде к царице, сказала ей, зачем пришла. Рассердилась царица, с гневом

сказала ей: «Как смеешь ты мне это говорить? Разве твой сын пара моей дочери?» Пошла царица к царю, со смехом сказала: «Пришла какая-то старуха, сватает нашу дочь за своего сына». Царь спросил ее: «Какой же ты дала ответ?» – «Никакого ответа не дала», отвечала царица. На это царь сказал: «Так отпустить ее не годится; ты пришли ко мне эту старуху, я ей отвечу». Привели старуху к царю, спросил он ее: «Что тебе надо?» – «Меня сын послал просить вас отдать за него вашу дочь; что вы захотите, все мы вам доставим за это», отвечала она. Царь сказал: «Если сделаете все то, что я скажу, тогда выдам дочь». - «Приказывайте», сказала она и сложила на грудь руки. Тогда царь сказал: «Возле вашего дома постройте дворец, лучше и красивее моего дворца; от этого дворца и до моего, чтобы была прямая дорога, с обеих сторон усаженная деревьями; кругом дворца чтобы быт хороший сад; когда все это будет кончено, приходи ко мне, я дам ответ; а до того, ты подумай только, не стыдно-ли тебе просить мою дочь? Как я ее отдам! Поклонилась старуха царю, домой пошла; все, что было, пересказала сыну. Сын ей сказал: «Все это в моих руках; в одну ночь окончу!» Дождался он вечера; как только совсем темно стало, вышел он из дому, камушек под язык положил, сказал: «На этом месте будь дворец, лучше и красивее царского дворца; вокруг него сад; а от него до царского дворца прямая дорога, обсаженная цветущими деревьями. Во дворце кушанья, посуды и всего что бы было вдоволь». В ту же минуту все что он сказал исполнилось. Утром рано обошел молодец сады, дворец, все осмотрел, остался доволен; пошел в матери, сказал ей: «Ну, матушка! Иди к царю, скажи ему, что все, им приказанное, исполнено». Обрадовалась старуха, поскорее оделась, по новой дороге приплясывая пошла в царский дворец, в царице вошла, сказала: «Ай, государыня! Царское повеление мы исполнили». Пошла царица к царю, сказала: «Вчерашняя старуха опять пришла; говорит, что твое приказание исполнено». – «Привести сюда эту старуху!» приказал царь. Привели старуху, спросил ее царь: «Ну, старуха! Все ли сделано, что я приказал?» – «Да, государь! Все окончено» отвечала она. – «Ты иди себе домой», сказал царь, «Я сейчас пойду осмотрю ваш дворец и сад». Воротилась старуха домой, все сыну рассказала. Оделся он в богатую одежду, пошел в свой дворец ожидать царя. Скоро пришел царь, с царицей, дочерью, с большой свитой. Увидали великолепный дворец, удивительный сад, прекрасную дорогу, красивого молодца в

богатых одеждах. Сказала царица царю: «Придется нам отдать дочь нашу за этого молодца, вижу я, что он ее любит; да и она на него не дурно смотрит». Понравились эти слова царю. Осмотрели сад, взошли все во дворец, пировать стали; подозвал царь молодца и дочь, сложил их руки. На другой день сделал царь большой пир, женил молодца на своей дочери, большое приданое дал, рабов, рабынь дал. Взял молодец жену в свой дворец, стал с ней в счастье и довольстве жить.

Каждый день ездил молодец с царем, с почетными людьми на охоту; целый день забавлялись, соколами, борзыми собаками дичь травили; в ночи домой возвращались. В один день, когда молодец был на охоте, пришел к его жене один из ее рабов, хитрый и злой, сказал ей: «Госпожа моя! Вы царская дочь, а муж ваш из простых людей, однако не говорит вам всего откровенно. Если бы он уважал вас, то рассказал бы вам, как это он, в одну ночь, успел построить такой дворец, насадить такие сады. До сих пор никто не знал этого; надо вам все узнать от него». – «Ей Богу! Это правда!» сказала она; «Сегодня же ночью расспрошу мужа обо всем». Услышав это, ушел раб. Наступил вечер, воротился молодец домой, поужинал, на одной постели лег спать с женой. Сказала она ему: «Ты со мной, я с тобой, друг с другом, вместе, соединились; у тебя со мной, у меня с тобой, все должно быть общее; но где же откровенность, какая должна быть между мужем и женой?» - «Чего ты от меня хочешь? Говори!» сказал он. - «Этот дворец, эти сады, это убранство, от кого ты получил»? сказала жена. – «Эх, красавица! Милая моя! Зачем ты меня об этом спрашиваешь? Разве это увеличит твое счастье? Не спрашивай больше, это тайна», сказал он. Жена, однако, не перестала его допрашивать, так, что он принужден был рассказать ей все; вынул камушек, показал ей и рассказал, какие чудесные свойства он имеет. Обрадовалась она, узнавши эту тайну. Ночь проспали, утром встали, опять молодец на охоту поехал. Через несколько времени после его отъезда, пришел к его жене раб, сказал: «Госпожа моя! Узнали ли о том, что я вам вчера говорил?» – «Узнала», отвечала она; «Но тебе не скажу, ты кому-нибудь расскажешь». Стал раб божиться, клясться, что никому не скажет; просил ее рассказать, что узнала. Не вытерпела она; рассказала рабу все, что узнала от мужа. Обрадовался раб, выслушав ее рассказ, сказал ей: «Гай, госпожа моя! Не знаете вы в чем дело! Зачем этот камушек оставляете у мужа? Пусть отдаст его вам; вы его в сундук спрячьте, – нужен будет, тогда и дадите

ему; иначе, может случиться, что он его потеряет». Подумала она, подумала, нашла, что раб говорит дельно; захотела в ту же ночь взять у мужа камушек. Ушел раб. Вечером воротился молодец домой, с охоты, поужинал с женой, на одной постели спать легли. Тогда сказала жена: «Отдай камушек мне; а его спрячу в сундук; всякий раз, как он тебе понадобится, я его выну и отдам тебе, а то может случиться, что ты его потеряешь». – «Оставь это дело», сказал муж; «Пускай камушек будет у меня». Но она его не послушалась, стала к нему ласкаться, просить отдать ей камушек; не выдержал молодец, вынул камушек, отдал его жене. Ночь проспали, утром встали; сел молодец на коня, на охоту поехал. Как только он уехал, пришел к его жене раб, сказал ей: «Ну, что, госпожа моя! Взяли у мужа камушек?» – «Да, взяла», отвечала она; «Он теперь в моих руках» – «Не покажете ли его мне? хотел бы его рассмотреть», сказал раб. Сначала она не соглашалась показать ему камушек; но он так ее усиленно просил, что, наконец, она уступила; вынула камушек, положила его ему на руку. Начал раб рассматривать камушек, смотрел, смотрел, да вдруг быстро положил его в рот, под язык, и сказал: «Этот дворец, сады, дорога, эта женщина, все это вместе со мною да будет на противоположном берегу моря!» В ту же минуту все сказанное им сделалось.

Вечером воротился молодец домой с охоты, видит: нет ни дворца, ни садов, ни жены, ничего не осталось, все пропало. Вздохнул он, в старый свой дом пошел; встретили его кошка и собака, сказали ему: «Не горюй, не печалься, господин наш, мы постараемся возвратить тебе все потерянное». Сказав это, вышли обе из дому, прибежали на берег моря, сели. Кошка сказала собаке: «Я немножко умею гадать по звездам; давай ка узнаем, где нам найти камушек?» Посмотрела, посмотрела на звезды, подумала, подумала, сказала: «Даст Бог, найдем! Он на другом берегу моря». Тогда собака сказала: «Садись на меня, я поплыву и перевезу тебя на тот берег». Уселась кошка на спину собаки, вошла собака в воду, поплыла. Плыла по морю собака, сколько-то времени плыла, до берега доплыла. Увидали они дворец, спрыгнула кошка на землю, к дворцу побежала; собака на берегу осталась. Подбежала кошка к дворцу, увидала мышиные норки; стала она караулить, выскочила одна мышь, поймала ее кошка, в зубах держит. Сказала ей мышь: «Ай, кошечка, душа моя! Чем я виновата перед тобой, что ты меня сесть хочешь?» – «Ты мне от Бога назначенная пища!» ответила кошка. –

«Ай, госпожа кошка!» сказала мышь, «Сделай мне добро, отпусти меня; я единственный сын у отца, собирался скоро жениться, сделай милость, отпусти!» – «Хорошо!» сказала кошка, «Я то тебе сделаю добро, отпущу тебя; а ты сделаешь ли мне, что я прикажу? Говори!» – Мышь сказала: «Если по силам поим будет, то, что ты прикажешь – сделаю!» Кошка сказала: «В этом дворце есть один раб; у него во рту небольшой камушек, достань его и мне принеси. Если принесешь тот камушек, то обещаюсь не трогать ни одной мыши из твоей родни!» Обрадовалась мышь, сказала: «Будь спокойна! Я скоро принесу тебе и отдам тот камушек». Выпустила кошка мышь, сказала ей: «Иди, принеси! Если же обманешь меня, то я переловлю всю твою родню, никого в живых не оставлю». Побежала мышь; как только наступила ночь, вошла она во дворец; увидала спящего раба, обмакнула она свой хвост в воду, потом его в золе обваляла; потихоньку подкралась к рабу, сунула свой хвост в его нос; вскочил раб, зачихал, закашлял, выскочил у него камушек изо рта, на землю упал. Быстро схватила мышь камушек, убежала, принесла его к кошке, отдала ей. Поблагодарила ее кошка; сама к собаке пошла, сказала ей: «Ай, госпожа собака! Нашла я камушек, возвратимся скорей домой». Обрадовалась собака, посадила кошку к себе на спину, вошла в воду, по морю поплыла; плыла собака, сколькото времени плыла; немного еще оставалось плыть до берега, сказала она кошке: «Послушай, кошка! Много я трудов испытала, отдай мне камушек; я сама отдам нашему хозяину». – «Не все ли равно, у кого камушек?» сказала кошка; «Ведь мы обе служим одному господину». Собака сказала: «Так-то оно так; да все-таки давай мне камушек!» – «Хорошо!» сказала кошка, «Погоди! До берега осталось немного; выйдем на землю, тогда отдам тебе камушек!» – «Нет, так нельзя», сказала собака, «На этом месте отдай!» Уступила кошка, сказала: «На, бери!» Подняла собака голову вверх, рот разинула, выпустила кошка камушек изо рта; не успела собака его поймать – упал камушек в воду; заплакали обе, на берег вышли, там уселись.

Дожидаясь, когда возвратятся его вошка и собака, молодец каждый день ходил по городу и у всякого встречного спрашивал, не видал ли он их. Раз, какой-то человек сказал ему, что видел, как его кошка и собака сидят на берегу и плачут. Обрадовался молодец этому известию, побежал на берег, видит: сидят его кошка и собака я обе плачут. Подошел он к ним, сказал: «Вы, скоты, о чем плачете? Чего

УДК 821.0 (821.512.151)

Текенова У.Н.

БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова» ФГБОУ ВО «Горно-Алтайский государственный университет»

РАЙ («ЎСТИГИ ОРООН») И АД («АЛТЫГЫ ОРООН») НА МАТЕРИАЛЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ДИБАША КАИНЧИНА «КАК ГЕРАСЯ У НЕХРИСТЕЙ НОЧЕВАЛ» И «РАЙ»

Аннотация. Статья посвящена анализу образов рая («Устиги Ороон») и ада («Алтыгы Ороон») в философских произведениях Дибаша Каинчина и идейно-творческой эволюции алтайского писателя, отразившихся в его поздней прозе. Также нами исследованы некоторые рассказы раннего периода его творчества. Раскрывается индивидуально-авторская концепция «земного рая» и «земного ада» в рассказах (в переводе самого писателя и частично автора статьи), отражающая мировоззренческую и нравственно-этическую позицию самого автора, его отношение к человеку. Обращается внимание на такие приемы, как сновидение и родственные им состояния (бреда, галлюцинаций, видений, возникших под каким либо внешним влиянием), используемые писателем для более глубокого понимания человеческой природы и наиболее яркому раскрытию образов, что говорит об особой художественной значимости для писателя, раскрывающего душевную и духовную жизнь человека. В работе использованы сравнительно-исторический, структурно-семиотический методы и метод комплексного анализа художественного произведения.

Ключевые слова: рай и ад, образ, меннипея, Дибаш Каинчин, алтайская литература.

Tekenova U.N.

Budgetary scientific institution

«Scientific research Institute named after S. S. Surazakov»

Gorno-Altaisk State University

вы здесь сидите? Идите домой!» – «Много мы виноваты перед тобой», сказала собака; «Нашли мы твой чудесный камушек, к тебе несли; но вот здесь недалеко в воду упустили». - «Правду ли ты говоришь?» спросил молодец. Кошка и собака присягнули ему, что это правда. Пошел молодец по берегу, увидал человека, который сеткой ловил рыбу, позвал его, сказал: «Пойди-ка сюда! Брось здесь сеть, все, что поймаешь, мне отдай!» Подошел рыбак, бросил сеть в море, вытащил; попалось счетом три, четыре рыбки; заплатил за них молодец рыбаку, взял их, домой пришел, выпотрошил, из одной рыбки вынул свой камушек. До вечера, сидя дома, с кошкой и собакой забавлялся; когда совсем темно стало, вышел молодец из дому, положил камушек под язык, сказал: «Мой дворец, мои сады, моя жена, раб ее, все по-прежнему воротись на свое место!» В ту же минуту все исполнилось. Побежал молодец к царю, рассказал ему все, что случилось, прибавил, что всему причиной был раб. Царь с царицей, со свитой, с палачами, во дворец к молодцу пошел. Взошли, увидали, что раб собирается изнасиловать царскую дочь. Велел царь палачам взять раба, вывести и повесить. Во всю ночь царь с царицей пировали у зятя, только утром домой ушли. После этого зажил молодец с женой в счастье и благоденствии.

Источники, литература

- 1. Военная Энциклопедия. Том 13. Петербург, 1913 (Москва: Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1913). 327 с.
 - 2. Кавказ. –1882. 13 июня.– № 154.
- 3. Копия с рапорта начальника Мангышлакского отряда, начальнику Дагестанской области от 20 января 1872 года за № 24. URL: http://vostlit.info/Texts/Dokumenty/M.Asien /XIX/Russ_turkmenII/Razdel III/22.htm
- 4. Мусаева А.Г. Обычай кровной мести в Дагестане // Электронный научный журнал «Современные проблемы науки и образования». URL: https://www.science-education.ru/ru/article/view?id=17879
- 5. Самойлович А. Три туркменских сказки (В русском переводе) // Кауфманский сборник. Ташкент, 1910. С. 120-128.
- 6.Юдин П. Л. Адаевский бунт на полуострове Мангышлак в 1870 г // Русская старина / Ред.-изд. С. П. Зыков. СПб.: Общественная польза, 1894. Т. 82, вып. 7. С. 135–156. URL: https://myaktobe.kz/archives/38708

BASED ON WORKS (FICTION) OF DIBASH KAINCHIN PARADISE ("USTIGI OROON") AND HELL ("ALTYGY OROON") "HOW GERASYA SPENT THE NIGHT WITH NON-CHRISTIANS" AND "PARADISE"

Abstract. The article is devoted to the analysis of paradise images ("Ustigi Oroon") and hell images (Altygy Oroon") in the philosophical works of Dibash Kainchin as well as the writer's ideology-creative stage of development, that has affected on his late prose. We also studied some of the stories of the early period of his work. It's obvious that in the stories the author's individual concept is revealed which reflects the author's ethical beliefs, worldview and his attitude to the mankind in the whole. In his fiction the author uses many extraordinary and at the same time usual literary devices such as dream and its related states (delirium, hallucinations, viewings) that have been appeared under some particular circumstances. All of the used devices help us to understand and realize human nature deeply that reveal literary images of characters and it tells us about writer's special significance that unveil man's internal and spiritual life. The author of this article uses comparative historical, structural and semiotic methods and the method of complex analysis of fiction.

Key words: hell and heaven, image, mennipeya, Dibash Kainchin, altai literature.

В данной статье «Художественные интерпретации образов ада и рая как двух сфер инобытия и состояний человеческой души» [1, с. 75], как и во всей алтайской литературе, представляются впервые, и в современном алтайском литературоведении не существует глубоких исследований, посвященных исследованию образов рая («Устиги ороон») и ада («Алтыгы ороон»).

Проблема бессмертия и есть самая главная проблема человечества. В последние годы жизни известный алтайский прозаик Дибаш Берукович Каинчин (1938–2012) стал обращаться к вечным темам конечности земного существования — жизни и смерти, темы вины и расплаты, которые нашли наиболее яркое отражение в его философских произведениях. Появление их в творчестве писателя не случайно. Дибаш Каинчин остро и болезненно переживает уход из жизни родного человека, исторические перемены в жизни страны, глубоко

осмысливает проблемы земного существования и дает художественную интерпретацию обозначенных понятий. Именно в этот период его интуиция в исследовании человеческой души открывает неподвластные разуму глубины, что стало новым для всей алтайской литературы в целом. У писателя появляется своя авторская концепция образов рая («Устиги ороон» — «Верхний Мир») и ада («Алтыгы ороон» — «Нижний Мир»), выражающее традиционное представление алтайцев о Верхнем Мире и преисподней. Для более глубокого исследования образа рая и ада мы обратились к таким рассказам: «Как Герася у нехристей ночевал» (1986, 2008),) и «Рай» (2009, 2018) Дибаша Каинчина, и приемам сравнительно-исторического, структурно-семиотического методов, а также комплексного анализа художественного произведения (по теории М.М. Бахтина).

Как известно, в мифологическом мировоззрении любого народа «картина мира есть некая идеальная модель, создание ее – сверхцель любой культуры, и, как таковая, она недостижима» [8, с. 44-45]. На волнующий всех вечный вопрос – «есть ли предел у мира?» там же находим ответ алтайской загадкой: ««У двух валухов шкуры равны». То, что две основные части мироздания соразмерны, естественно. В фольклоре намечена и форма неба. Это выпуклая чаша или купол, края которого соприкасаются с краями земли. <...> Вместе с чашей неба они образуют некую сферу, заключающую в себе реальный мир человека. Иногда в эпосе говорится, что есть «дно Неба» и «дно Земли» – это точки, наиболее удаленные от земной поверхности. Со дна Неба слышится голос божества, со дна Земли поднимаются наверх Эрлик и его слуги, чтобы вмешаться в жизнь человека. На границе мира, как говорится в шаманской поэзии, стоит черный обгоревший пень. Это «судное место», где встречаются духи Неба и Земли, чтобы решить судьбу человека» [8, с. 45-46]. Именно за краем неба и земли, по представлениям предков алтайцев, находится «чын Алтай» -«истинная земля (Алтай)» [8, с. 46]. Это иной мир, мир предков, куда уходит человек после смерти, а духи Неба и земли решают, куда ему направиться дальше – в Верхний мир («*Устиги ороон»*) или в Нижний мир («Алтыгы ороон»).

В творчестве писателя наблюдается особая художественная значимость онирического, для наиболее полного раскрытия душевной и духовной жизни человека. Это подтверждает частое обращение

прозаика к таким приемам, как сновидение и родственные им состояния (бред, галлюцинации, видения, возникающие под каким-либо внешним влиянием), с целью более глубокого понимания человеческой природы и наиболее яркому раскрытию образов. Рассмотрим на примере исследования некоторых произведений автора.

Тема рая звучит и в рассказе «Как Герася у нехристей ночевал» (1986). Всю свою жизнь главный герой этого небольшого рассказа и его предки, кержаки, строго соблюдали свою веру: старались не общаться с «нехристями». Герася помнил слова старца деда Кирилла: «Нехристь, хоть русский, хоть какой — это не человек, — наставлял он. — Бес в ем волен. Особь не якшайся с расейскими. Они тебя...» [3, с. 87]. Из-за инвалидности Герасю не взяли на фронт, и пришлось ему «чертомелить все четыре года. Спину теперь разламывает, суставы болят, пухнут» [3, с. 84]. После войны он решается «перебраться на пасеку», в надежде обрести земной рай. Но и здесь его ожидает разочарование: «Думал, тут — рай. Пчела — не корова, много ли ей надо ухода. Да, как говорится, испугался пенька, а набежал на медведя. Так и у него получилось» [3, с. 84].

Для глубинного раскрытия внутреннего мира Гераси автор вводит в рассказ сновидческое начало. Все переживания героя о предстоящей ночевке в чужом доме выливаются в удивительный сон, который можно отнести к «кризисным» снам. В рассказе сон помогает герою понять себя, переродиться. В ирреальном мире Герася поднимается в небеса и видит рай таким, каким рисовало его воображение: «Сидит Герася на белом облаке высоко в небе. Напротив на таком же облаке сидит, поджав ноги, сам Христос в белых одеждах. Большие, глубокие, пронзительные у него глаза. Ничего от них не скрыть, ничего не утаить. Рядом — Богородица. И так она похожа на Прасковью в молодости... Да ведь это и есть Прасковья!

Поют ласковые, чистые голоса, пахнет летними цветами, свежим медом, птицы разноцветные перелетают. Совсем как в сказке!..» [3, с. 96].

В рассказе автор иронизирует по поводу христианских представлений Гераси о том, кто может попасть в рай. По мысли писателя, отдельные представители рода людского, хоть и некрещенные, более достойны вечного блаженства, чем некоторые крещенные. Например, Бедур-Федор: «И тут из-за облака вырос огромный мужчина. Весь

израненный, в шрамах, а на шее у него – креста нет!

- Бедур-Федор, воин и работник! Проходи прямо в рай! Христос поднял руку, приветствуя великана.
 - Он же нехристь! закричал Герася.
- Знаю, спокойно прозвучал голос Христа, но он проливал кровь за Отечество, детей растил, работал честно, был человеком, а с крестом или без креста неважно. Вот ты, когда у него в избе ночевал...
- Чистым я вышел от него! закричал Герася и свалился с облака, полетел, полетел и ...грохнулся с лавки на пол.

Сел, и так ясно стоял у него в голове сон... [3, с. 97].

В раю, созданном автором, Христос и Богородица приветствуют ничем не примечательного простого человека — некрещенного Бедура-Федора. Его заслуги перед Отечеством оцениваются выше, чем все старания Гераси остаться чистым, не осквернить себя. Этот рай небесный мало похож на тот, представления о котором создали предки Гераси. И устами этого героя автор ведет полемику с вековыми представлениями о рае, он убежден: чтобы быть счастливым, надо жить в собственном раю, который ты создал для себя сам. Библейский образ рая Гераси противопоставляется земному раю. Для Гераси рай — его пасека, хотя работы там много, но он там живет в своем мире, где отдых и блаженство зависят от него самого. Это его райский уголок, где существует гармония человека с окружающей его природой, душевный покой и безмятежность.

Одним из последних произведений Дибаша Каинчина стал рассказ «Рай» [4], который так и не был опубликован при жизни писателя. В период накала политических страстей во время предвыборной кампании в регионе писатель забирает из издательства газеты «Алтайдын Чолмоны» свою рукопись. Только спустя девять лет семья писателя отдает на публикацию рассказ. Привлекает необычное название произведения — «Рай», что сразу вызывает интерес читателя. Образ рая создается в размышлениях главного героя и дополняется в его сновидениях. И здесь снова автор вводит элемент онирического, позволяющего проникнуть в подсознательные напластования психологии героя, так как сверхъестественность природы сновидений предстает средством соединения реального, земного бытия человека и ирреального, мистического, потустороннего миров.

Повествование начинается с небольшого вступления. Главный герой рассказа Ырысту Ыргаевич никак не может забыть «тот случай», когда ему было всего три года (Ырысту переводится как Счастливый). События происходили в годы Великой Отечественной войны. В старенькой избушке в ожидании матери замерзает от мороза мальчик: «Је Ырыстунын колы да, буттары да кыймыктабайт. Онын кол-буды агаш болуп калгандый – энилбейт, буктелбейт. Оны уур јук базырып, шык этире орооп алган. Уйуктаар ла кууни келет. Артык не де керек јок. Је эмди уйуктаза јарт - ол качан да ойгонбос. Ондый санаанан сўрекей коркымчылу да болзо, уйку Ырыстунан боко, ол уйкуга удурлажып болбос деп билип јатты» («Но у Ырысту ни руки, ни ноги не шевелились. Его руки-ноги стали как деревянные – не сгибаются, не сгинаются. Его словно придавил тяжелый груз, накрепко запеленал. Только хочется спать. Больше ничего не нужно. Но если он уснет сейчас – то он никогда не проснется. От такой мысли было так страшно, но сон был сильнее Ырыса, и он понимал, что не сможет сопротивляться сну») [4, с. 13, здесь и далее смысловой перевод У.Т.].

Ырысту Ыргаевич в последние годы жизни стал задумываться о жизни после смерти: «Телекейде кажы ла неме — ончозы туулган башту, коройтон учту. Ургулји не де јок» («В мире всё имеет начало — рождение, конец — исчезновение. Вечного ничего нет» [4, с.13]. Автор через размышления Ырысту Ыргаевича ставит вопрос о существовании рая и ада, но героя беспокоит еще и вопрос — попадет он в рай (если он есть) или нет: «Чындап та, бу ла тиру јурген кижи кенете ле канай јоголотон. Онон не де артар учурлу ине. О, Кудайга баш, ол рай бар болзо кайдар...» («И вправду, как может внезапно исчезнуть вот этот живший человек. Что-то же должно от него остаться. О, Боже, хоть бы тот рай существовал...» [4, с. 13].

Эти мысли приводят героя к внезапному пониманию, что слова «рай» в алтайском языке нет, но если даже слова такого и нет, есть понятия, с ним связанные: «ол јер» («та земля»), «ол алтай» («тот алтай»), «ак чечектў алтай» («с белыми цветами алтай»), «ада-öбöкö јери» («земля предков»), «айланбастын јери» («место невозврата»), «ак булуттын ўсти» («поверхность белого облака»), «јаан боочыны ажа берди» («перевалил большой перевал»), «тустай берди» («ушел за солью») или «јакшы јер» («хорошая земля») «амыралтанын јери» («место покоя»). При мысли о том, что эти места иногда могут и не

соответствовать раю, Ырысту Ыргаевича вдруг озарило: «Ээ, «Устимде турган Кöк» дейтени бар туру ине! Онын карган энези тенери унчукса ла, туунук јаар канкас эдип, турген ле: «Кайрако-он, баш...» — деп, тулундарын сыймаар...

Табылды, табылды. Таптым, таптым! «Устиги ороон» деп ондомол бар туру ине! Р а й дегени ол! Кудайга баш, ол р а й бистерде, алтайларда да, бар туру ине» («Ээ, оказывается есть еще «Синь, стоящая надо мной»! Старая мама, как только небо заговорит, поднимала голову к дымоходу и быстро произносила: «Кайрако-он, баш...» и гладила свои косы...

Нашлось, нашлось. Я нашел, я нашел! Это же понятие «Ўстиги ороон»! Оказывается, это и есть рай! Рай есть и у нас, у алтайцев») [4, с. 13].

Здесь справедливо можно привести слова: «...Творя добро, человек в этот миг и этим самым действием распахивает дверь рая, творя зло — дверь ада, впускает эти формирующие пространство сущности в область «срединного мира», оказывается — вместе с окружающими его и причастными его действию — в раю или в аду, которые открываются при этом как истинное лицо земли. Да и сам человек приобретает райские или адские черты, гармонизируя или искажая произведенным действием свою природу» [7, с. 115].

Устами своего героя Ырысту Ыргаевича автор уверенно говорит о существовании и ада: «А бот ад дегени чын бар. Мында бир аланзу јок. Онызы - Алтыгы ороон дегени. Эрлик-Бийдин бийлеген ай-каракчы јертаамызы. Айланбастын јери. Ый-сыгыттын, шыра-кинчектин јери» («А вот ад точно есть. Здесь нет даже сомнения. Это — Нижний Мир. Темные подземные владения Эрлик-бия. Земля невозврата. Плача, горямучений») [4, с.13, разрядка автора]. Ведь в Нижний Мир попадают люди, совершившие тяжкие преступления в лунно-солнечном Алтае.

Перед глазами Ырысту Ыргаевича проходит вся его жизнь. Началом его карьеры была должность комсорга в пединституте, затем райком комсомола, райком партии, обком партии, пережил распад СССР, работал в составе первых лиц Правительства Республики. Даже приходилось работать и в быткомбинате, и руководить энергосетью. В период «перестройки и гласности» Ырысту Ыргаевич оказался в «очень нужном месте». Он был у власти и не был обделен ничем: появились машины, квартиры, счета, драгоценности и бриллианты. И нажито это

было далеко не честным трудом. Но герой пытается убедить себя, что его вина не столь тяжела, что «нет человека без единой вины, белого как молоко и с чистыми мыслями»: Теперь его мучила только одна мысль: «Салым санаа ээчиир. Јаныс ла санааркаткан санаа – бу мыны ончозын кемге артырар...» («Судьба идет вслед за мыслями. Только беспокоила одна мысль – кому все это оставить...» [5, с. 14]. Он стал бояться, что люди узнают о его «нажитом» богатстве, что могут все отнять: «Мынызы ас – карануй јаар калыраткылап та ийип айабас. Мынызы ас – мандайына ок эмезе öзöгине – корон. Машинан да јар ажып айабас... Је онон сананып ийзен, ол акча-јööжö дö не керекту. <...> «Ол јер» јаар ийненин сыныгын да апарып болбозын. <...> Канайып ла баалу кийин, ала-чоокыр јаран — кöлömкöн тÿней ле кара болор» («Этого мало – могут в темноту (тюрьму) отправить. Этого мало – в лоб пулю или яд – в желудок. Машина с обрыва может сорваться... Если так подумать, то зачем нужны деньги и богатство. <...> В «тот мир» осколка иглы даже не сможешь унести. <...> Хоть как дорого оденься, нарядись красиво – тень твоя все равно будет черной» [6, c. 13].

Ырысту Ыргаевич чувствовал приближение смерти и часто находился на грани яви и сна, мучительных бессонниц и зыбкого полусна. В умирающем герое звучит голос совести, и он, наконец, дает реальную оценку своей жизни, действиям и поступкам. Для него приближающаяся смерть стала своего рода лакмусовой бумагой, «проявляющей» все хорошее и плохое в бытии героя. Писатель изображает смерть своего героя «не только извне, но и изнутри, то есть из самого сознания умирающего человека, почти как факт этого сознания. Его интересует смерть для себя, то есть для самого умирающего, а не для других, для тех, которые остаются» [2, с. 81]. Как и Лев Толстой, Дибаш Каинчин изображает смерть изнутри, что для всего творчества писателя становится новым явлением.

В финале рассказа опять тот же сон, увиденный героем в детстве: ему становится очень холодно, но появление матери окружает его теплом и заботой. Маленький Ырысту сидит на ее коленях, чувствует материнскую любовь. Он оказывается в «Верхнем Мире», в раю, рядом с матерью. Совесть и помыслы героя при жизни, осознание своих поступков и испытание чувством вины, раскаяние открывают ему дорогу к предкам в рай. Смерть героя в рассказе оставляет надежду на

его духовное обновление. Онирическое начало в рассказе соседствует с мотивами холода, вьюги, мотивом памяти.

Подводя итоги, можно утверждать, что образы «рая» и «ада» появляются на заключительном этапе творчества Дибаша Каинчина, и это стало новым явлением в алтайской литературе. Своеобразие «рая» и «ада» в рассмотренных рассказах проявляется, прежде всего, на концептуальном уровне: их трактовка неоднозначна, их интерпретации имеют разную природу. В рассказе «Как Герася у нехристей ночевал» рай связан с библейскими (новозаветными) мотивами, а авторская позиция - с лесковской концепцией праведничества. В одном из последних рассказов «Рай», опубликованных после ухода писателя, автор приходит к мысли, что жизненные цели и дела человека - это путь либо в рай, либо в ад, здесь человек торит себе дорогу сам. Все эти столь разные интерпретации образов рая и ада объединены общим идейным содержанием: с раем связаны темы и мотивы добра, любви, труда, мирной жизни, красоты; с адом – темы и мотивы ненависти, вражды, войны, разрухи, страданий. Итак, рай и ад у Дибаша Каинчина - это либо ментальные образы, восходящие к мифологическим или библейским представлениям, либо психологическое/психическое состояние счастья, радости или страдания.

Источники, литература

- 1. Артамонова Т.Г. Образы рая и ада в философских произведениях Марка Твена // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Т.12. 2019 Выпуск 6. С. 60–90.
- 2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. 114 c. http://booksonline.com.ua/
- 3. Каинчин Д.Б. Как Герася у нехристей ночевал // Живу и верую. Горно-Алтайск, 2008. 180 с.
- 4. Каинчин Д.Б. Рай // Алтайдын Чолмоны. 2018. 19 июня. 26 июня (продолжение) 3 июля (окончание). C. 13.
- 5. Каинчин Д.Б. Рай // Алтайдын Чолмоны. 2018. —26 июня (продолжение). С. 14.
- 6. Каинчин Д.Б. Рай // Алтайдын Чолмоны. 2018. —3 июля (окончание). С. 13.
- 7. Касаткина Т.А. Образ пространства: рай и ад в произведениях Ф.М. Достоевского 1860-х годов // Священное в повседневном:

Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. – М., 2015. – С. 110-120.

8. Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск: Наука: Сибирское отделение, 1992. – 175 с.

©У.Н. Текенова, 2021

УДК 821.512.145

Фатхтдинов Ф.К. БГПУ им. М.Акмуллы (г.Уфа)

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЛИТЕРАТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ИДЕЙ ДРЕВНЕТЮРКСКИХ РУНИЧЕСКИХ НАДПИСЕЙ

Аннотация. Статья посвящена анализу некоторых идейно-художественных особенностей тюркских рунических надписей VI — VIII веков. В данной статье рассмотрены наиболее значимые Орхоноенисейские памятники в честь Кюль-тегина и Тоньюкука, где изложены истории становления и укрепления Восточно-тюркского каганата. В работе на основе научно-теоретического осмысления анализируется идейно-художественная специфика древних рунических надписей.

Ключевые слова: Древнетюркские рунические письмена, памятники в честь Кюль-тегина, памятник в честь Тоньюкука, Восточно-тюркский каганат, тенгрианство каганата, человеческий капитал каганата.

Fatkhtdinov F.K.

Bashkir State Pedagogical University named after M.Akmullah (Ufa city)

SOME FEATURES OF LITERARY AND ARTISTIC IDEAS OF ANCIENT TURKIC RUNIC INSCRIPTIONS.

Abstract. This article is about the analyzes of some ideological and artistic features of the Turkic runic inscriptions VI - VIII centuries. This article describes the most significant Orkhon-Yenisey monuments in honor of Kul-Tegin and Tonyukuk, which set out the history of the formation

and strengthening of the Eastern Turkic Kahaganate. In work on the basis of scientific and the oretical understanding there is the analysis of the ideological and artistic specifics of the ancient runic inscriptions.

Key words: Ancient runic inscriptions, monuments in honor of Kul-Tegin, a monument in honor of Tonyukuk East-Turkic Kahanate, Tengriism kahanate, human capital kahanate.

Древнетюркские рунические письмена – Памятники в честь Кюльтегина, Билге-кагана и Тоньюкука – являются образцами письменной литературы VI–VIII вв. Они наполнены глубоким патриотическим содержанием, героическим пафосом служения своему народу, государству, родине. Главная тема рунических надписей – история и судьба тюркского государства, смысл человеческой жизни в обществе. В древнетюркской литературе на протяжении нескольких веков судьба государства являлась основной эпической темой. Эта тема она порождена переживаниями и болью за судьбу отечества и народов, проживающих там. Памятники в честь Кюль-тегина, Билге-кагана и Тоньюкука прославляют моральную красоту человека, способного ради блага и будущего своего каганата, народа, пожертвовать самим собой. Характерной особенностью этих древнетюркских надписей является историзм, где героями выступают исторические лица.

Изложенные в надписях истории становления и укрепления Восточно-тюркского каганата, освобождения тюрков от китайского ига и нашествия на других противников являются одновременно и художественным предметом создания образов героев тюркского народа и выражения основной национальной идеи той эпохи. «Содержанием национальной идеи являются ответы на вопросы, касающиеся смысла жизни: история и судьба народа, его место в мире, цель существования, историческая культурная миссия, отношения с соседями и т. д.» [10]. Они ярко отражены в названных рунических надписях. Реально существовавшие исторические личности - Кюль-тегин, Тоньюкук, Бильге-каган – как и было принято в древних художественных текстах, изображаются в надписях как легендарные тюркские герои, их заслуги и они сами идеализируются. Автором рунических письменных надписей Малого и Большого памятника в честь Кюль-тегина, надгробного камня Билге-кагана, как доказывает известный татарский ученый, доктор филологических наук М. Бакиров, является сам Билгекаган, а исполнителем — его родственник Йолыг-тегин. Автором памятника в честь Тоньюкука тоже является сам Тоньюкук, а создатель неизвестен [1]. Вот эта особенность ярко определяет эпичность и лиричность рунических надписей одновременно. Эпическая тема — история и судьба тюркского каганата — тесно переплетается личностью авторов, благодаря чему текст исполнен призывом защитить отечество и тюркский народ, современникам учитывать историческое прошлое своего народа. Идеи и мысли авторов слышны в каждой строке. Именно они вносят лиричность в общественно-политический пафос надписей.

Авторы рунических памятников — Тоньюкук и Билге-каган — заложили в свои произведения идею необходимости прочного единства тюркского государства, сохранения идентичности тюркского народа. Как известно, поэты и писатели как воплощение и выразители интеллектуально-эмоциональной стороны народного бытия, являются носителями определенных политических, экономических, этических, нравственных, религиозных идей своей эпохи и отражают все это в своих произведениях.

Билге-каган (годы правления – 716-734 гг.), как правитель каганата, Тоньюкук (годы жизни 685-731 гг.), как военачальник, полководец, прекрасно понимали, что выразителем и основным инструментом реализации интересов своего народа является каганат, т.е. государство. С одной стороны, как правящая элита своего времени, они заинтересованы в сохранении своей власти в обществе, с другой стороны, как представители и правители своего народа, они вырабатывали принципы идеи отношения к своему прошлому, способы поддержания целостности каганата, формы взаимоотношений с соседними народами, цели исторического развития народа. Совокупность таких идей, убеждений и устремления можно назвать и идеологией данного государства, то есть государственной идеологией каганата VI-VIII веков. Следует отметить, что существенной особенностью древнетюркской литературы является ее устойчивая связь с дворцовой (государственной) идеологией. Это ярко выражается в произведениях придворных писателей и поэтов, написанных по заказу-велению правителей.

В каменных посланиях Билге-каган и Тоньюкук хотели передать современникам и потомкам идею сохранения и укрепления тюркского каганата. Как известно, государственная идеология служит для

обеспечения целостности и развития любого государства, то есть государственной безопасности. А это достигается путем консолидации и сплачивания различных народов под единой целью. А эта цель, как явствует из основной идеи Орхоно-енисейских надписей — сохранение государственности. Государственность сама собой способствует сохранению и развитию идентичности всех народо в обществе, удовлетворению потребностей конкретного человека.

Одним из главных инструментов достижения такой цели является духовно-нравственная безопасность общества. Идея преданности духовно-нравственному наследию тюркского народа проходит красной нитью в Орхоно-енисейских надписях. Это и понятно, так как «духовно-нравственная безопасность — это система условий, позволяющая обществу сохранять свои жизненно важные параметры (прежде всего, культурного, этического и интеллектуального характера) в пределах исторически сложившейся нормы. Выход за рамки нормы ведет к распаду общества как целостной системы в связи с разрушением структурирующих его духовно-нравственных традиций Отечества» [2].

Последующие жизненно-важные направления обеспечения целостности государственного устройства — оборонная безопасность, образование, социальная и другие сферы каганата — опираются также на духовно-нравственную, морально-психологическую подготовленность защитников и населения каганата.

Как видно из Орхоно-енисейских надписей, моральнопсихологический фактор как выражение духовно-нравственной способности защитников каганата, народных масс, играет большую роль в перенесении тягот походов и сражений. Каково в каганате общество, какова господствующая идеология, таков и моральный фактор. Главная цель военных операций, как следует из текстов рунических надписей, укрепление и расширение тюркского государства. А такая цель решающим образом влияет и на моральное состояние воинов.

Моральная способность войск и народа вынести тяготы войны и не утратить волю к борьбе и победе зависят от многих причин. Огромное воздействие на моральный фактор оказывают общественносоциальные и экономические достижения общества, успехи или поражения в войне, боевой опыт войск, качество вооружения и т. д. Ф. Энгельс в свое время писал, что боеспособность армии, кроме учета

качества ее вооружения, количества войск, зависит от «ее *морального состояния*...» [6, с. 300] В результате высокое моральное состояние воинов и мастерство военачальника Тоньюкука приводит к победам малочисленных тюркских войск над превосходящими их врагами:

(38-39) «Зачем нам бежать, говоря: (их) много. К чему нам бояться, говоря: (нас) мало. Зачем нам быть побежденными?! (подчиним себе!) Нападем!» - сказал я. Мы напали и прогнали (врага)» [3, 419].

Анализ идейно-художественных особенностей текстов Малой и Большой надписей в честь Кюль-тегина, Билге-кагана, Тоньюкука показывает, что национальные интересы в духовной сфере - это есть сохранение и укрепление нравственных ценностей общества, традиций патриотизма и гуманизма, культурного потенциала каганата. Основным компонентом духовной жизни является образование. Образование – это не только обучение, но и воспитание человека. Особенно важно нравственное и духовное воспитание на основе исторически сложившихся традиций своего народа. Без такого воспитания человек не может стать защитником своего Отечества. Верховный правитель тюрков Бильге-каган, видный военачальник Тоньюкук, как образованные люди своего времени, прекрасно понимали это, и, создавая тексты своих надписей, рассчитывали, чтобы их прочли все, кто окажется в этих краях. Это свидетельствует о том, что в древнетюркском обществе грамотность была весьма на высоком уровне. Таким образом они стремились донести современникам и потомкам, что верность идеалам предков, верность народа кагану, верность кагана интересам собственного народа обеспечивают единство в государстве. В этом и выражена сущность идеологии правителей Тюркского каганата. Вместе с тем текст памятников должен служить, по мысли авторов, обоснованием и подтверждением такой идеи. Из надписей выслеживается и другое: в начале VIII века нашей эры, верховному правителю тюрков Бильге-кагану необходимо было не только почтить память любимого брата Кюль-тегина, но и высечь на камне летопись, историю своего государства-каганата, а также заветы – как тюркам жить дальше на Земле, устроить отношения с другими народами, сохранить идентичность в бесконечных сражениях и повседневной жизни. Читая надписи, мы ощущаем дыхание времени, мысли, чувства наших предков, проникаемся пониманием важности

для них общечеловеческих понятий, как жизнь и смерть, свобода и родина, любовь и потомство — все то, что актуально во все времена, в том числе и для нас.

В Малой и Большой надписях в честь Кюль-тегина могущество государства связывалось не только с успешными военными и политическими событиями в жизни, но и, в первую очередь, с высокими нравственными качествами правителей-каганов, беков, приказных и народа. Отказ от канонов, завещанных предками, привел к печальному исходу: военные неудачи преследуют Капаган-кагана, власть ослабевает, а неверность народа своему кагану приводит к потере государственной независимости тюрков:

(б)Вследствие «непрямоты» (т.е. неверности кагану) правителей и народа, вследствие подстрекателей и обмана....тюркский народ привел в расстройство свой (до того времени) существовавший племенной союз и навлек гибель царствовавшего над ним (до того времени) кагана; народу табгач стали они (тюрки) рабами своим крепким мужским потомством и рабынями своим чистым женским потомством. Тюркские правители сложили (с себя) свои тюркские имена (т.е. звания и титулы) и, приняв титулы правителей народа табгач, подчинились кагану народа табгач [3, 411].

Через пятьдесят лет колониальной жизни, при Ильтериш-кагане, возрождается государственность, народ вспоминает и изучает законы предков:

(13) ...то он привел в порядок и обучил народ, утративший свой иль (т.е. свое независимое государственное устройство) и своего кагана, народ, сделавшийся рабынями и сделавшийся рабами (у табгачей), упразднивший (свои) тюркские установления, (этот-то народ) он привел в порядок и наставил по установлениям моих предков... [3, 411].

Таким образом, Орхоно-енисейские надписи донесли до нас национальную идею наших предков, которые проживали в VI-VIII веках, что основой безопасности и благополучия государства являются высокие духовно-нравственные качества правителей, их подчиненных, народов, проживающих в обществе. В этих надписях также ясно и четко прослеживаются национальные интересы каганата в области социальной сферы, заключающиеся в обеспечении высокого уровня жизни народа для своего времени, что играет немаловажную роль в сохранении государственности.

- (16) «...Неимущих сделал богатым, немночисленных он сделал многочисленными» [3, 412].
- (29) «... снабдил платьем нагой народ, сделал богатым неимущий народ...» [3, 413].

Но, как мы видим в надписях, обеспеченность населения лишь жизненно-важной предметами первой необходимости не спасет государство и народ, если духовно-нравственные качества населения находятся в упадке:

(8) ... и ты, тюркский народ, сыт, когда ты тощ и голоден (но тем не менее) ты не понимаешь (состояния) сытости (т.е. истинных причин сытости) и, раз насытившись, ты не понимаешь (состояния) голода. Вследствие то, что ты таков (т.е. нерасчетлив, недальновиден) ... [3, 409].

Если в обществе исчезают представления о высших ценностях и идеалах, таких, как интересы общества и населения, любовь к традициям предков и к своему народу, достоинство, долг, честь, совесть человека, они разрушительны для развития личности и государства. Это приведет, согласно Орхоно-енисейским памятникам, к нравственному хаосу, который усугубляет кризисные явления в политике и межгосударственных отношениях. В своих геополитических интересах, как пишется в рунических надписях, противники - правители народа табгач ставят перед собой цель — дальнейшее ослабление тюркского каганата. Они практикуют подкуп населения роскошными драгоценностями, сладкими речами, насаждаются несвойственные менталитету тюрков морально-нравственные ценности, разжигается вражда между населением каганата и правителями. В итоге все это приводит к гибели народа и племенного союза:

- (5) У народа табгач, дающего (нам теперь) без ограничения столько золота, серебра, зерна и шелка, (всегда) была речь сладкая, а драгоценности «мягкие» (т.е. роскошные, изнеживающие); прельщая сладкой речью и роскошными драгоценностями, они столь (т.е. весьма) сильно привлекали к себе далеко (жившие) народы. (Те же) поселясь вплотную, затем усваивали себе там дурное мудрование.
- (6) ...Дав себя прельстить их сладкой речью и роскошными драгоценностями, ты, о тюркский народ, погиб в большом количестве [3, 409].
 - (6) Вследствие «непрямоты» (т.е. неверности кагану) правителей

и народа вследствие подстрекателей и обмана обманывающих со стороны народа табгач и вследствие его прельщающих, (а также) вследствие того, что они (табгач) ссорили младших братьев со старшими и вооружали друг против друга народ и правителей, - тюркский народ привел в расстройство свой (до того времени) существовавший племенной союз [3, 411].

Как показывает текст надписей, **верования** народа той эпохи сыграли важную роль как в духовно-нравственной жизни, так и в государственном устройстве каганата. Для всех древних государственных образований, всего евразийского духовного пространства, как видно из рунических памятников, основными космологическими принципами традиционного мировоззрения для тюркских народов каганата выступает свойственная тенгрианству триадичная модель мироздания: Небо — Земля — Подземный мир (пространственная структура), прошлое — настоящее — будущее (временная структура).

Соответственно трехуровневости мироздания теологическая основа мировоззрения тюркских народов тоже триадична. Верховным божеством является Тенгри — обожествленное Небо, персонифицированное небесное божество. В письменных памятниках древних тюрков в честь Кюль-тегина, Тоньюкука и Билге-кагана также можно обнаружить наличие мировоззренческого феномена — трехуровневую модель Вселенной, которая идет из глубинных, архаических пластов религиозно-мифологического сознания восточных народов. Например:

(1)«Когда было сотворено (или возникло) вверху голубое Небо и внизу темная (букв. бурая) Земля,...» [3, 410].

Здесь налицо параллелизм и, одновременно, единство противоположностей, в результате которого появляется третий элемент триады — Человек:

(1)«...между (ними) были сотворены сыны человеческие...» [3, 410].

Эта триада и есть космическая мифологическая модель традиционного мировоззрения в виде трех миров.

В текстах орхоно-енисейских памятников рисуется прошлое и настоящее древних тюрков, сложенные в череду исторических событий. Без прошлого и настоящего нет и будущего тюркского народа,

и его каганата — таков итог повествования. Жизнь древних тюрков воспринималась как неукоснительное исполнение божественных начертаний, в данном случае — исполнение воли Тенгри:

- (12) «Так как Небо (Тенгри) даровало им силу, то войско моего отца-кагана было подобно волку, а враги его были подобны овцам» [3, 411];
- (15) «По милости Небо (Тенгри) он отнял племенные союзы у имевших племенные союзы и отнял каганов у имевших каганов» им» [3,411];
- (29) «Небо (Тенгри) благосклонно, так как на моей стороне было счастье и удача...») [3, 413];
- (38) «Небо (Тенгри), богиня Умай, священная Земля-Вода ... даровали нам победу») [3, 419].

Как видно из этих примеров, именно вера в Тенгри определяла главные принципы мировосприятия древнего человека: (40) *«По милости Небо (Тенгри) мы не боялись»* [3, 420]. Таким образом, движущей силой истории древних тюрков являются повеления высшей силы – Тенгри.

В данных историко-героических памятниках древних тюрков четко обозначается отличие кагана от простых людей. Каган похож на Тенгри, рожден на Небе:

(1) «Неборожденный (из неба возникший) тюркский каган, я нынче сел (на царство)» [3; с.409].

Восхождение на трон тюркских каганов и их правление также воспринимается непосредственно как исполнение желания Тенгри, а мощь каганата объясняется верностью каганам, которую ниспослал Тенгри, и подчинением его воле. [1, 201].

Таким образом, образ Тенгри как верховного божества древнейшей религии, тенгрианство как единственное верование тюркских народов, зафиксирован в текстах.

Как уже было сказано, идея сохранения этнической идентичности и государственности тюркского народа является фундаментальной в каменных надписях Кюль-тегина, Тоньюкука и Билге-кагана. А роль тенгрианства для читателей надписей служит убеждающей основой этой илеи.

В итоге тенгрианство, как мы видим по руническим надписям, в VI – VIII веках является основой каганатской (государственной) идеологии

и идейно-эстетической платформой надписей, как художественных произведений. Тенгриано-политическая идеология, способствующая становлению и укреплению каганата, является важнейшим плодом союза между верованием населения и общегосударственными идеями той эпохи. Исторический опыт, зафиксированный в рунических надписях, еще свидетельствует, что успешное общественное и государственное развитие возможно только в условиях духовного единства на основе собственных культурных, исторических, конфессиональных традиций. Кто отрекается от своего прошлого, кто забывает или не хочет видеть в истории своего народа героические усилия, тот не в состоянии понять истинных интересов народа и определить условия его развития и процветания.

Мемориальные и прижизненные монументальные восхваления деятельности членов рода каганов и их окружения, с одной стороны, описание исторических событий, к которым имеет отношение и Кюльтегин, и Бильге-каган, и Тоньюкук, с другой стороны, несомненно дают право отнести рунические надписи к историко-биографическим сочинениям. Как аристократическая верхушка Тюркского каганата и как авторы рунических надписей, в текстах Билге-каган, Тоньюкук выражали сущность идеологии государства своего времени. Она в значительной мере имеет агитационно-программное значение: здесь четко прописан объект воздействия государственной идеологии — это тюркский народ, население каганата. Основным субъектом ее формирования и ее носителем является также народ. Рунические надписи в честь Кюль-тегина и Тоньюкука предназначены не конкретным слоям населения, а народу:

- (1-2) «Речь мою полностью выслушайте (вы), идущие за мною мои младшие родичи и молодежь (вы), союзные мои племена и народы; (вы, стоящие) справа начальники шад и апа, (вы стоящие) слева начальники: тарханы и приказные, (вы) начальники и народ «девяти огузов», эту речь мою хорошенько и крепко (ей) внимайте!» [3, 409].
- (58) «Я, мудрый Тоньюкук, приказал написать (это) для народа тюркского Бильгя-кагана» [3, 420].

Ясно вырисованная идеология в каганате дает представление о лучшем устройстве тюркского общества своего времени, организует и регулирует поведение людей в данном обществе. Поэтому данная идеология, с одной стороны, служит направляющей силой для

деятельности правящей верхушки каганата, а с другой – управляет нравственно-моральным поведением индивидов.

Без народа не может быть никакого каганата. Понятие «народ» в данном случае используется в политическом, а не в социальном смысле. Народ в рунических надписях Бильге-кагана и Тоньюкука выступает как политический субъект. И в этом плане понятия народа и каганатагосударства совпадают. От морально-нравственного состояния народа зависит и судьба каганата. Также и народ без государственного образования не есть политический народ. Поэтому народу для сохранения идентичности очень важно иметь свое собственное политическое образование в виде каганата. Именно в его рамках он может самостоятельно развивать свою культуру, свои традиции и обычаи, короче, быть суверенным политическим субъектом.

Если заметить, что не все народы могут сформировать свое государство, так как для этого нужна определенная численность, людские резервы для создания общественного богатства, формирования властных структур, защиты территориальной целостности государства и т.д., то народ древнетюркского государства является основным богатством-капиталом каганата. В свою очередь, народ-капитал заключает в себе человеческий капитал общества. «Человеческий капитал - совокупность знаний, умений, навыков, использующихся для удовлетворения многообразных потребностей человека и общества в целом» [11], который должен основываться, согласно руническим надписям, на духовно-нравственном наследии народа. Человеческий капитал является ценностью не только для самого индивида, но и для дальнейшей судьбы каганата. Правители каганата были и должны быть заинтересованы в текущих и будущих потребностях отдельного индивида, в такой же степени, как и самого общества. Поэтому человеческий капитал рассматривается в рунических надписях не только как индивидуальное, но и социальное благо. Образцом человеческого капитала той эпохи в данном случае являются действия и поведение каганов и военачальников как идеальных героев древнетюркских произведений. Идеальные герои Бумын-каган, Истеми-каган, Ильтериш-каган, Капаган-каган, Билге-каган, военачальники Кюльтегин и Тонъюкук являются выдающимися историческими личностями, уверенно и крепко стоящими на страже интересов каганата. Авторы надписей в честь Кюль-тегина и Тоньюкука Билге-каган, Тоньюкук

– люди большого ума, литературного таланта. Именно потому, они и снискали любовь, преданность и уважение своих современников.

Источники, литература

- 1. Бакиров М.Х. Древнетюркская поэзия: неразгаданные тайны устного и письменного поэтического творчества наших предков. Монография. Казань: Татарское книжное издательство, 2014. 390 с.
- 2. Духовно-нравственная безопасность. URL: http://www.grandars.ru/student/nac-ekonomika/socialnaya-bezopasnost.html (дата обращения: 1.11.2016)
- 3. История татар с древнейших времен. В 7-ми т. Т. І. Казань: Рухият, 2002.
- 4. Лихачев Д.С. Избранные работы. В 3-х т. Т.І: О себе. Развитие русской литературы; Поэтика древнерусской литературы. Монография. Ленинград: Художественная литература, 1987. 656 с.
- 5. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Москва: Издательство Академии наук СССР, 1951. 451 с.
- 6. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 31, Москва: Издательство политической литературы, 1963. с 300.
- 7. Мижит Л.С. Образ тэнгри в традиционном мировоззрении древних тюрков. // [Электронный ресурс] /— Электрон. дан. URL: http://tatarkam.livejournal.com/ 172469.htm (дата обращения: 1.11.2016)
- 8. Миннегулов X. Этапы развития тюрко-татарской, античной и русской литератур. Казань: Ихла, 2014. 288 с.
- 9. Национальная идея и идеология нации. // [Электронный ресурс] /— Электрон. дан. URL: http://www.e-reading.by/chapter.php/144769/13/
 Telemtaev Sistemnaya filosofiya.html (дата обращения 2.11.2016)
- 10. Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в ранне-классический период. М.: Наука, 1976.
- 11. Шинкарев С.С. Роль концепции «человеческого капитала» для реализации национально-государственных интересов РФ в условиях информационного общества: Дис. на соиск. уч. степ. канд. полит. наук. Санкт-Петербург, 2015.-174 с.

© Ф.К.Фатхтдинов, 2021

Федорова Л. П.

ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»

МЕНЮ ЛИТЕРАТУРНЫХ ГЕРОЕВ: НАЦИОНАЛЬНАЯ КУХНЯ В УДМУРТСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОЗЕ

Аннотация. В статье рассматривается гастрономическая тема в произведениях классиков удмуртской литературы XX столетия – Г. Медведева, Г. Красильникова, Р. Валишина, В. Ар-Серги. Анализируется роль кулинарно-пищевого кода в структуре текста удмуртских прозаиков, его культурологическое и характерологическое значение в художественной картине мира писателей.

Ключевые слова: удмуртская проза, гастрономические образы, удмуртская кухня, символика еды, характер, кулинарный код

Fedorova L. P. Udmurt State University

THE MENU OF LITERARY CHARACTERS: NATIONAL CUISINE IN THE UDMURT PROSE

Abstract. The article deals with the gastronomic theme in the works by Udmurt classical writers of the XX century such as G. Medvedev, G. Krasilnikov, R. Valishin and V. Ar-Sergi. Thus, cooking and eating codes in the structure of their texts are analized, their cultural and characterological significance in the artistic perception of the authors is marked.

Key words: Udmurt prose, gastronomic images, Udmurt cuisine, food symbols, characters, cooking code

Гастрономическая тема пронизывает все стороны жизни современного общества: кулинарный туризм, фестивали еды, множество телепередач, посвященных тонкостям приготовления еды разных народов и стран. В Удмуртии в последние годы организуются «Всемирный день пельменя», фестиваль финно-угорской кухни «Быг-быг» в селе Быги Шарканского района, республиканский гастрономический фестиваль «Pest-Fest», посвящённый

гастрономическим традициям северных удмуртов, другие праздники.

В этнографической литературе всесторонне описана обрядовая и повседневная пища, символика еды национальных удмуртских традиционных праздников, а также повседневного питания. Однако гастрономическая тема остается малоизученной в художественной картине мира удмуртских писателей. В связи с этим актуальным представляется исследование литературных текстов с позиций гастрономической культуры и традиций удмуртской кухни: выявление состава и роли блюд, их символики в структуре произведений, культуры принятия пищи, гостевой этикет и меню героев, трансформация традиционной кухни в художественном мире, связанная с концепцией автора. В последние годы кулинарно-пищевой код активно изучается и в русской литературе [2], труды названных литературоведов легли в основу нашего исследования произведений классиков удмуртской литературы Г. Медведева, Г. Красильникова, Р. Валишина, В. Ар-Серги.

Знаковое произведение Григория Медведева (1904–1938) – трилогия «Лöзя бесмен» («Лозинское поле»), части которого опубликованы в 1932, 1934, 1959 годах, отражает события коллективизации в удмуртской деревне. Писатель создал первый социально-психологический романтрилогию о сложном и драматическом периоде жизни удмуртской деревни в годы ломки патриархальных социально-бытовых устоев. Для раскрытия сложной, противоречивой натуры героев, неоднозначности их отношения к колхозному движению писатель воссоздает быт удмуртской деревни 30-х г. XX в. В создании атмосферы той поры, в обрисовке быта героев немаловажное значение в романе имеют сцены приема пищи, меню героев, гастрономические образы. Состав блюд литературных героев Г. Медведева скуден, не отличаются разнообразием способы приготовления и обработки продуктов. Герои часто перекусывают на бегу, автор не изображает семейных трапез. В романе нашли отражение существующие социальные различия в отношении к еде и процессу ее употребления. Для крестьянина в будни главное содержание его жизни – это поле, огород, хозяйство. Он ест, чтобы работать. Еда у него промежуточная, между работой, герои романа перекусывают на ходу. Только в третьей части трилогии описана сцена обеда главного героя романа Запыка Бутарова, организатора колхоза в деревне Ладя, в гостях у секретаря райкома Долых- наставника и помощника председателя. Два руководителя

с большим аппетитом уплетают пельмени из свежей баранины. Они на равных, доверительно относятся друг другу. Но, даже во время обеда, как и в других сценах романа, председатель всегда мыслями в производственных делах: «Си ойдо, сиы пось дыръяз. Така сйлен со. Толон гинэ вандытй. Ну бен, кой... Пельмень сьоры пельмень жутъя Бутаров. Таче пось, ческыт пельменез кемалась веръямез ой вал ни. Сергей ачиз но бере уг кыльы. Ымпуш күзэ чушкаса-чушкаса ньылылэ. – Кöттыриз, син нош уг тыры, – Бутаров берпумзэ шуыса басьтэ но, киыз нош тарелкае кыстйське. <...> Бутаров мырдэм султыны вормиз. Тыр сиськем бераз солэн синъёсыз ас даураз кыниськыны кутскизы. <...>- Уг ни али, – ум потэмзэ, жадемзэ улля Бутаров. – Ужез быдтоно. Чырткем ул ни, иське. Пельменед туж ческыт. – Кылдэм бере, улом ини. Чабей нянь сиыса улом...» [10, 663-664]. («Ешь, пока горячие. Из баранины стряпали. Вчера попросил заколоть. Ну и жирный, черт. Бутаров глотает пельмени. Таких вкусных, кажется, давно уже не ел. И Сергей тоже не отстаёт. Обжигается ест. Наелся, а глаза голодны, Бутаров думает, что берет последний, а рука снова тянется к тарелке. <...> – Ну, спасибо, дед. Пельмени очень вкусные. Живите хорошо, – Бутаров встаёт из-за стола.

– Да уж постараемся. Уважил меня, век не забуду!.. «) [9, с. 596].

Ключевое место в трилогии занимает образ хлеба. Автор во многих эпизодах описывает процесс его выращивания и выпечки, наличие хлеба на столе. Для повествователя и героев важным маркером является сорт хлеба на столе: из лебеды, ржаной или пшеничный, являющийся своеобразным символом перехода из старой в новую колхозную жизнь. В меню героев основные блюда — хлеб и чай. Следует отметить частотность сцен приготовления чая, приглашение к чаю, сцены чаепития. В тексте трилогии этот напиток встречается 32 раза, являющийся, на наш взгляд, отражением национального колорита кухни удмуртской диаспоры Татарстана.

Символика еды в тексте подчинена основной задаче повествования о коллективизации: продемонстрировать движение к светлой колхозной жизни. В первых двух книгах трилогии взгляд повествователя фиксирует в большей части хлебные крошки на столе с кишащими в них тараканами или комеч (корж) из лебеды. В третьей книге коллективный труд на колхозных полях даёт свои плоды: «Запык, скамья вылэ султыса, кияз бискыли нянь жутэм бере, куашетон нырысь

шыпыртонлы лаптйськиз, собере кысйз. <...>— Тани тыршыса ужаммы асьмелы таче бискыли сётйз! — Запык бус-бус тодьы чабей няньзэ сэзъя. — Пиньтэк куртчиськоз, сыскытэк ньылйськоз» [10, с. 439] («Бутаров поднялся из-за стола со скамейки и сразу стих весёлый говор. В руках он держал каравай. Новый чёрный пиджак Яши распахнут. Белая сатиновая рубашка поблескивает на электрическом свету.

¬ Вот плоды нашего труда! – поднял белый каравай над головой, засмеялся счастливо, задорно. – Хлебушко наш, колхозный. Во рту тает.») [9, с.428]

В богатом языковом арсенале писателя особое место занимает кулинарная лексика как средство художественной выразительности. В романе названия еды, продуктов чаще всего можно найти во фразеологических оборотах, сравнительных конструкциях и других тропах, что является немаловажной характеристикой языковой личности героев, отражающей в том числе картину мира крестьянина, его отношение к происходящим событиям.

В 60-е г. XX в. традиции эпического повествования в удмуртской литературе продолжил выпускник Литературного института им. М. Горького Геннадий Красильников (1928—1975), признанный мастер психологической прозы. Для него важна психология и философия рядового, «маленького» человека, труженика села в повседневной жизни в советской колхозной деревне.

При внимательном чтении текстов писателя можно заметить, что автор при создании характеров героев мастерски использует гастрономические мотивы: культуру принятия пищи, состав и наименования блюд. В результате комплексного анализа его прозы нами выявлена символика еды и пищевое поведение героев в художественном мире писателя. На наш взгляд, дилогия «Вуж юрт» («Старый дом», 1956; 1962) — самое кулинарное произведение прозаика. В ходе акцентного вычитывания романа обращает на себя внимание то обстоятельство, что автор чаще изображает героев за трапезой. За семейными обедами и ужинами Кабышевы практически всегда молчат и едят не спеша: каждый молчит о своём. Никто из членов семьи не желает делиться с другими своими мыслями, переживаниями. Позволим одну лишь цитату, характеризующую правила поведения героев за столом, их манеру еды, патриархальные устои семьи, состав блюд ужина: «Озьы вераськыса, дыртытэк гинэ сисько. Зоя жок вылэ

нырысь шыд вае, сое зузьыло. Макар тусьтые пуньызэ лэзе, со бере – Зоя, анаез бере – Олексан. <...>Шыдэн тусьты бушам бере, Макар сйлен тэркыез азяз каре но юдэсэн-юдэсэн люкылыны кутске. Зояен Олексан возьмаса пуко. Макарлэсь азьло нокин сйль борды уг йотскылы. Атайзы кой така сйлез кесяса вояськем киоссэ нюлэ, йырси бордаз **чуше** но тэркыез жок шоры пуктэ. Сйль куинь люкен тыремын, самой пичиез – Олексанлы. Нош ик дыртытэк сисько, чапкетэм куаразы гинэ кылйське. Олексан ас люкетсэ ваньзылэсь азьло быдтэ но жок сьорысь потэ. Собере Зоя султэ но тусьты-пуньы миськыны кутске. Нош Макар жок сьорын кема пуке на: яратэ со йырйиськыны, лы сюриз ке, час но пукоз. Азьпиньёсыз öвöлэн лызэ олокызьы но пыргытыны выре. Лы пушкысь вимзэ поттыны уг ке быгаты, молот кутыса, сузмытэ». [7; с.17]. (Вначале Зоя на стол ставит чашку с супом. Зачерпывает Макар, за ним – Зоя, за матерью – Олексан. <...> С супом покончено. Макар придвигает к себе тарелку с мясом и начинает делить его на куски. Зоя и Олексан молча ждут. Макар вытирает пальцы о волосы, слизывает с ножа жирные капли и ставит тарелку с бараниной на середину стола. Снова неторопливо едят, молча, сосредоточено. Первая встает из-за стола Зоя и начинает мыть посуду. А Макар ещё долго сидит, любит высасывать из костей мозги, может посидеть и час, и два. Зубов не хватает разгрызть кость, долго возится с ней, обгладывает. А то берет молоток и дробит её, достаёт мозг». [8, с.23]. В дилогии через сцены трапезы автор демонстрирует две модели поведения героев, с одной стороны, Макара Кабышева, экономного, хозяйственного, доходящего до жадности, напоминающего гоголевских героев, с другой – водителя председателя колхоза Чупыргы Васю, балагура, весельчака, готового полакомиться за чужой счет, живущего одним днем.

В дилогии «Олексан Кабышев» (повесть «Старый дом» и роман «Пустоцвет») можно отметить гастрономические пристрастия персонажей, отражающие блюда удмуртской кухни и кухни других народов: виртырем (кровяная колбаса), перепечи, кеньырен шыд (суп с крупой), йöл (молоко), йöлпыд (простокваша), курегпуз (яйцо), бишбармак, шаньги (шанежки), котлеты, аракы (кумышка), огреч (огурец), шуккем вöй (сливочное масло), чечы (мёд), сüль (мясо), нянь (хлеб), чай и другие.

Таким образом, из художественного текста Г. Красильникова можно извлечь большой пласт информации как о продуктах,

традиционно используемых в удмуртской кухне, так и о культуре, обрядовой стороне жизни удмуртов, связанной с принятием пищи. Наблюдение за кулинарным миром литературного произведения помогает гораздо лучше разобраться в психологическом типе персонажей. Детали национальной кухни несут характерологическую нагрузку, раскрывающую истинную сущность героев.

Роман Валишин (1937–1979), уроженец башкирской земли, актуализировал языческие обряды удмуртов, символику обрядовой еды. Так, в повести «Тöл гурезь» (1978) ключевые эпизоды связаны с обрядами моления, гадания, проводов в армию, похорон, поэтому читатель получает информацию и об обрядовой еде. В тяжелые военные годы народ вновь обращается к своим верованиям. Эпизоды, связанные с принятием пищи в повести, можно подразделить на несколько групп: а) обрядовая еда; б) бытовое, семейное принятие пищи; в) блюда, связанные народной медициной; г) военная кухня. Роман Валишин мастерски использует народные традиции для развития сюжетных линий повести, раскрытия конфликта «отцов и детей» в суровое военное время.

Одним из центральных эпизодов является сцена моления на горе Тöлгурезь, в которой автор описывает приготовление ритуальной каши и подготовку к ее освещению. Все население деревни Тузьмо собралось на моление, чтобы задобрить богов на весенние дожди: без влаги высыхают посевы. В приготовлении каши на молениях основная роль отводится мужскому полу. Автор повести, как и полагается по правилам ритуала, этот процесс доверяет жрецу Оникею Камаеву, исполняющего и должность старосты (торо) деревни Тузьмо. Женщины помогают ему, участвуют в сборе продуктов и раздаче каши. Но бригадиру Косте, сыну главного жреца, важнее завершить в срок полевые работы, которые затянулись из-за дефицита рабочих рук в колхозе. Противостояние сына и отца, бригадира Кости и жреца Оникея, после событий на горе Тöлгурезь обострились. ни не смогли простить друг друга. «Номыр вазьылытэк, Костя мынйз пурты доры. Нокин номыр малпаса но оз вутты на - жукен пурты кымалскиз ини. Арысь артэ пуктэмын вал кык бадзымесь тазъёс. Отын сйль моклокъес, пичиен-пичиен юдыса дасям быгытьёс. Соос но, «оп» шуытозь, турын вылэ пазыгиськизы. Вань калык интыяз ик пумиз. <...> Калык чашетыны кутскиз. Пыдес вылысьтызы султизы ни. Ваньмызлэсь азьвыл жутскизы пинальес,

куд-огез соос тйни сйль юдэсъесты бича ини» [4, с. 49]. (– Отец, что ты делаешь! – осаживая Дэмдора, спросил Костя. – Время-то какое, а ты... – он соскочил с седла и, ведя жеребца под уздцы, устремился сквозь ряды коленопреклонных стариков к котлу, где варилась баранина. Приходилось удивляться, как только жеребец ни на кого не наступил и некого не лягнул. Костя добрался до костра и с ходу ногой опрокинул котел. Бульон разлился, мясо вывалилось на огонь, костер зашипел, запахло жиром. Ребята, не понимая, что происходит, бросились к дымящему костру и стали вытаскивать прутиками из огня куски мяса, выпачканные в золе.) [3, с. 51].

Конфликт отца и сына после опрокидывания котла с обрядовой кашей, возникший ранее после вмешательства Оникея, поверившего в слова знахарки об отношениях Кости с любимой Юсей, зашел в тупик. Оникею с сыном не суждено было увидеться. Вскоре Костя уехал на фронт. Оникей все свои сбережения после получения похоронки сына отдает на покупку танка для фронта. В конце войны он умирает от травмы, полученной от избиения его Пильыпом, организатором убийства мельника Павола, случайным соучастником которого оказался в годы продразверстки и деревенский староста.

Заслуга Р. Валишина в том, что драматические события жизни удмуртской деревни первой половины XX столетия он показал через историю одной семьи, органично вписав ее в летопись истории народа и построив сюжет произведения на календарно-семейных обрядах удмуртов, в том числе и на символике обрядовой еды. Трудности военного времени автор смог передать и в скудном меню героев. В тексте лидирующее положение занимает состав блюд: что едят герои, где и при каких обстоятельствах. Хлеб (нянь), суп (шыд) и каша (жук) – являются главными блюдами в повести «Тол гурезь».

Вячеслав Ар-Серги (1962) продолжил традиции своих предшественников, рано ушедших из жизни, обогатил удмуртскую прозу рубежа столетий новыми жанрами. Его герои живут в новое время, в новых условиях. Создавая образы людей и атмосферу эпохи перестройки, автор значимое место отводит гастрономической культуре героев. Литературная кухня писателя в романе «Уй вадьсын – бубылиос» («Бабочки в ночи», 1999) преимущественно водочноконьячно-закусочная. Частотностью отличаются сцены выпивки, что обусловлено, прежде всего, временем и событиями, изображенными

в романе. Алкогольные напитки, особенно манера пития и застолья, поведение героев и состав крепких напитков являются маркерами времени.

В романе «Уй вадьсын — бубылиос», в романе с элементами мистики, детектива, фантастики и реализма — автор изображает непростые девяностые годы с их суровыми реалиями, включением в сюжет исторических фактов и потусторонних магических сил. Сюжет связан с разгадкой тайны «визьнодо боды» (посоха знаний) — главного атрибута, загадочного символа власти Быдзым Торо (Главный Торо) древних арских удмуртов. По сюжету книги после смерти предыдущего «торо» (властителя) бразды правления передаются его наследнику — внуку Аруду. Но «торо», по совместительству «восясь» (верховный жрец), не успевает обучить, подготовить своего преемника. Никто не знает местонахождения посоха, секреты использования его магической силы. В поиск этого предмета вовлечены в той или степени все герои романа «Уй вадьсын — бубылиос».

Зачин произведения начинается со странного ночного звонка главному герою романа Аруду от неизвестного ему человека Аргуса, требующего письмо дедушки, умершего полгода назад. Аркадий, он же Аруд, до этого дня рядовой инженер, обычный человек со своими насущными проблемами, ничего не знающий о своем необычном наследстве. Он в неведении о своем даре, но недоброжелатель ему не верит. В качестве предупреждения, на глазах Аруда из грузовика выбрасывают труп Агафьи Перевощиковой, жены его дедушки.

Время написания новаторского удмуртского романа, имеющего типологически сходные черты с произведением М. Булгакова «Мастер и Маргарита», продиктовано событиями 90-х гг. ХХ в. Автор размышляет о судьбе своего народа после распада СССР в суровое перестроечное время: какое историческое будущее ждет малые народы России, в чьих руках будет посох власти. Не перейдет ли посох в руки кровожадной мафии?

Для раскрытия идейно-художественного смысла произведения автор умело переплетает в тексте ритуальные, магические представления удмуртов с их символикой еды в обрядах с бытовыми реалиями героев 1990-х. Герой романа по прозвищу Доктор, местный криминальный авторитет, в диалоге с Кастетом подмечает важность высокого качества употребляемого им продукта, в том числе спиртного,

тем самым подчеркивая свой высокий статус. Права М. О Захарченко[1; с. 1], замечая, что, блюда на столе в качестве художественной детали могут указывать на совершенно определенную календарную дату в череде праздничных дней, на социальное и материальное положение героев, на их национальность и происхождение, на характер застолья, могут отчасти объяснить дальнейшее развитие сюжета.

Нельзя не отметить тот факт, что автор дифференцирует своих героев в романе по социальному статусу, в первую очередь по «размеру кошелька». Каждый из них наделен своими гастрономическими предпочтениями. В романе есть продукты питания, отражающие символический смысл и характеризующий социальный статус персонажей. Как пишет М.В. Капкан и Л.С. Лихачева: «Имущественное и следующее за ним социальное расслоение общества приводит к различиям в системе питания. Возникает представление о престижных продуктах, которые предназначаются в пищу» [6, с. 40]. В этом отношении в романе Ар-Серги можно выделить выражение «минтай сиись» (употребляющий минтай): «Табере но, азывыл статусэя но - минтай сиись куанер инженер. Куд-огез эшъёс «Мерседесъёсын» ворттыло, куд-огез юэ, мукетъёсыз кунгож сьорын, ньылетиез дунне шоры кечато тюрьма укноосысь учко, нош кудзэ вашкалаос доры келяй ни». [1, с. 199]. («И сейчас, и ранее по статусу – бедный инженер, который ест минтай. Одни друзья разъезжают на «Мерседесах», кто-то пьёт, другие за границей, четвёртые смотрят на мир сквозь железные решётки тюрьмы, а некоторых уже проводил на тот свет» (перевод автора статьи – Л.Ф.). «Минтай сиись» – буквально, «кушающий, употребляющий минтай» символизирует материальное положение человека, характеризует его скромный достаток. Самомнение другого героя также выражается через эту фразу: «Оло нош, аслым кельтыса эксэй кариськоно? Ма, али но огшоры минтай сиись öвöл, озьы ке но... Хм... Аргус öз алда». [1, с. 226] («Может быть, оставить и самому стать властителем? Ну хотя, и сейчас не вынужден есть просто минтай, но всё же... Xм... Аргус не обманул» (перевод автора статьи – Л.Ф.). Как пишут исследователи М.В. Капкан и Л.С. Лихачева, «гастрономическая культура тесно связана с практиками престижного потребления. [6, с. 39]. Во всех культурах так или иначе «стремление принадлежать к «высшему» слою и сохранять такое положение оказывает не менее принудительное воздействие на индивида и не в

меньшей степени моделирует его поведение, чем стремление находить средства к существованию, проистекающие из простейшей жизненной необходимости» [11, с. 271]. Ар-Серги характеризует материальный достаток своих героев, которые, кроме таких относительно дешёвых продуктов питания, как минтай, большего не могут себе позволить. Нельзя не отметить, что выражение «минтай сись» является маркером, определяющим финансовое положение и социальный статус героя. Из первого примера читатель узнает размер доходов Аруда и его самооценку. Вторая цитата, звучащая из уст Доктора, который не причисляет себя к «минтай сиись», подчёркивает его более высокий статус.

В финале романа важное место занимает ритуально-поэтическая форма вербальной магии удмуртов — заклинание. В заключительной сцене романа есть эпизод — произношение магического заклинания на горе Байгурезь в полночь. Атрибутом «задабривания» высших сил здесь выступает кусок хлеба (нянь) — как символ богатства, благополучия, жертвенности, здоровья, силы и мудрости: «Табере гурезь шоры нянь юдэс кушты но шу: «Тани мон! Уть монэ!» Машина бардачокысь нянь шорем шедьтыса, мон озьы ик кари» («Теперь на гору брось кусок хлеба и произнеси: «Вот я! Береги меня!» Найдя в бардачке машины кусок хлеба, я так и сделал» (перевод автора статьи — Л.Ф.) [1, с. 244].

Подводя итоги исследования литературной кухни удмуртских классиков Г. Медведева, Г. Красильникова, Р. Валишина, В. Ар-Серги в хронологической последовательности, можем заметить, что меню литературных героев в первую очередь является отражением эпохи, изображенной в произведении. Во всех текстах гастрономическая культура несет значимую характерологическую и идейно-художественную нагрузку. Так, в трилогии Г. Медведева состав блюд, динамика образов еды от хлебных крошек на столе до свежеиспеченного пышного пшеничного каравая в руках председателя Запыка Бутарова подчинены основной идее романа о коллективизации: движению к светлому будущему, торжеству коллективного труда, жизни в достатке и равенству колхозников. Геннадий Красильников при описании различных трапез и застолий в своих произведениях большое внимание обращает не столько на обилие разнообразных яств, сколько на детальное описание самого процесса еды героев, раскрывающее характер персонажей и философию их жизни в

повседневности. В повести Романа Валишина меню литературных героев отражает быт удмуртской деревни военной поры. Обращение автора к языческим верованиям и обрядовой еде служит раскрытию конфликта отцов и детей, дает материал для сюжетостроения повести. Меню литературных героев В. Ар—Серги, прежде всего, свидетельствует о самооценке героев, их социальном статусе, разделении людей с началом перестройки на героев, потребляющих французский коньяк, «столичную» водку или кумышку. Пространство романа пропитано водочно-коньячным запахом. Символическим маркером достатка / недостатка в романе становится выражение «минтай сиись» (человек, употребляющий минтай).

Образы национальной удмуртской кухни, гастрономическая культура героев в произведениях мастеров психологической прозы Г. Медведева, Г. Красильникова, Р. Валишина, В. Ар-Серги выступают как фактор, образующий и характеризующий общенациональные категории характера, мышления, жизненного уклада, коренящийся в народном сознании, фольклоре и имеющий широкий диапазон символических значений.

Источники, литература

- 1. Ар-Серги В. И плакало небо...: Повесть, рассказы / Пер. с удм. А. Демьянов и В. Болташев; Лемлет гондыръёс: Роман, пьесаос, верос. Ижевск: Удмуртия, 2000. 296с.
- 2. Бельская Ю.В. Гастрономические образы в художественной картине мира Ф. Горенштейна //Гуманитарные исследования.—2011.— № 3. –С. 121–124; Буцаева А.Н., Моор М.В. Блюда национальной кухни в произведениях русских писателей // Современные тенденции развития науки и технологий. —2017.— № 2-5.— С. 22—24; Лыткина О.И., Шутая Н.К. Культурный концепт «кухня» в русской литературе // Россия в мире: проблемы и перспективы развития международного сотрудничества в гуманитарной и социальной сфере: материалы II Международной научно-практической конференции. Пенза, 2017. С. 373—379; Холодкова Е.К. Еда как средство формирования русского национального характера в прозе В.П. Астафьева, В.Г. Распутина и Б.П. Екимова 1990-х-начала 2000-х гг. // Судьбы курсив курсив литературы. К юбилею профессора Нэлли Михайловны Щедриной: международный сборник научных трудов. Московский государственный

- областной университет, Историко-филологический институт. М., 2014. С. 126–134; Кравчук А.Я. Мотив еды в романной трилогии И.А. Гончарова // Университетский научный журнал.— 2014.—№ 7.— С.178–184; Румянцева Л.И. Функционирование кулинарно-пищевого мифологического кода в прозе 1920-х гг. // Вестник Забайкальского государственного университета.— 2012.—№ 1.— С. 111–115.
- 3. Валишин Р.Г. Гора ветров. Повесть. Ижевск: Удмуртия, 1979. 212 с.
- 4. Валишин Р.Г. Тöл гурезь: Повесть, веросъес, дневникысь люкетьёс. Ижевск: Удмуртия, 2004. 352 с.
- 5.Захарченко М.О. Яства на рождественском столе (на примере литературныхтекстов).— Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/yastva-na-rozhdestvenskom-stole-na-primere-literaturnyh-tekstov/viewer (Дата обращения: 15.04. 2021)
- 6. Капкан М.В., Лихачева Л.С. Гастрономическая культура: понятие, функции, факторы формирования. Режим доступа: https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/22711/1/iurg-2008-55-04.pdf (Дата обращения: 15.04.2021).
- 7. Красильников Г.Д. Вуж юрт. Дилогия. Ижевск: Удмуртия, 1976.-412 с.
- 8. Красильников Г.Д. Олексан Кабышев. Начало года. Романы. / Перевод с удм. автора. Ижевск: Удмуртия, 1988. 568 с.
- 9. Медведев Г.С. Лозинское поле: poмaн : пер. с удм. Ижевск: Удмуртия, 1973.-608 с.
- 10.Медведев Г.С. Лöзя бесмен: роман-трилогия, верос. Ижевск: Удмуртия, 2006. 709с.
- Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. Изменения поведения высшего слоя мирян в странах запада. M., СПб., 2001. 271 с.

© Л.П.Федорова, 2021

Хуббитдинова Н.А. Институт истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г.Уфа

ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ОТРАЖЕНИЕ МОТИВА ПРЕДСКАЗАНИЯ В ЛИТЕРАТУРНОЙ ПОВЕСТИ, СОЗДАННОЙ НА ОСНОВЕ НАРОДНОГО ЭПОСА*

Аннотация. В статье на примере повести выделены и раскрыты художественные своеобразия мотива предсказания. В данном случае под литературной повестью следует понимать плод творческой интерпретации башкирского народного эпоса «Кузыйкурпес и Маянхылу», облаченного в литературный жанр повести в исполнении русского автора.

Ключевые слова: мотив предсказания, художественноэстетическая функция, эпос, повесть, литературная трансформация.

Khubbitdinova N.A. Institute of History Language and Literature Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, Ufa

ARTISTIC AND AESTHETIC REFLECTION OF THE MOTIVE OF PREDICTION IN A LITERARY STORY, CREATED ON THE BASIS OF THE PEOPLE'S EPOS

Abstract: In the article, using the story as an example, the artistic peculiarities of the prediction motive are highlighted and revealed. In this case, a literary story should be understood as the fruit of a creative interpretation of the Bashkir folk epic "Kuzyikurpes and Mayankhylu", dressed in the literary genre of a story performed by a Russian author.

Key words: motive of prediction, artistic and aesthetic function, epic, story, literary transformation.

Согласно мировоззрению, сакрально-мифологическому

Древние башкиры также верили, что мир состоит из трех уровней. Видный башкирский ученый М. Сагитов усматривает эти деления в древнем башкирском эпосе «Урал-батыр» [7, с. 71]. Согласно эпосу, мироздание состоит из высшего, святого, светлого уровня обожествленного великого Неба, где царствует Самрау, Месяц (Ай) и их дочери Айхылу, Хумай, также уровня демонического, злорадного, темного, низшего — подземного, где обитает Катил батша, Кахкаха и другие аждаха. Между ними со своими сыновьями на поверхности земли — Идель, Яик, Нугуш, Сакмар живет и борется Урал-батыр, а крылатый мифический конь Акбузат — это своего рода «странник», путешествующий между Небом и Землей [7, с. 73].

По представлению людей подобную связующую роль между мирами выполняет шаман, который общается с другими духами, чем оберегает жизнь окружающих. Испокон веков человек, желая знать свое будущее, обращался к шаманам, сихырсы — колдунам. Будущее же предсказывали поразному. В 1826 г. в журнале «Отечественные записки» была опубликована статья краеведа и просветителя П.М. Кудряшева под названием «Предрассудки и суеверия башкирцев», в которой он обстоятельно, но с долей иронии повествует о суевериях башкир, верующих предсказаниям сихырсы, яурунчы (яурынсы), мяскяй, ворожеям и т. д. [4, с. 357]. В частности, здесь описывается предсказание будущего посредством раскаленной докрасна кости — бараньей лопатки, где по возникшим трещинам и «расшифровывается» будущее. Здесь также рассматривается и другой способ предсказния судьбы — вспрыскивание масла в огонь.

Будущее предсказывалось также и таким способом: для этого использовалась гладкая поверхность камня, монеты, зеркала или просто воды. Для того, чтобы углядеть в этих предметах судьбу человека и сказать его прошлое, настоящее и предсказать будущее, надо иметь дар предвещания, предсказания. Таким особенным даром наделила природа Валиеву Бану, проживающую в Татышлинском районе Республики Башкортостан. Несмотря на свой преклонный возраст эта достаточно бодрая для своих лет женщина, глядя на старинную

^{*} Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ и АН РБ в рамках научного проекта «Архаический эпос башкирского народа: художественно-стилистический аспект (эпосы «Урал-батыр», «Акбузат», «Заятуляк и Хыухылу»)», № 19-412-020008.

серебрянную монету, могла сказать о прошлом, настоящем и будущем человека, о его болезнях и методах его лечения (в прошлом она была фельдшером). Но никогда не говорила о часе его смерти. Это, видимо, считается грехом или запретом — табу.

Раньше шамана называли «кам»ом. Слово «камлау – ворожить» произошло от его ритуальных действий. Это слово произошло в результате трасформации чсрез языки санскрит («шаман»), китайский (будда – в смысле монах, аскет - «шамен») и манчжу – тунгусский («ша» - Scha), обозначающее «знать». То есть «шаман» означает «знающий», осведомленный [10, 19].

В процессс ритуала «камлау», шаман обращается к добрым, великим духам, начинает нашептывать магические слова, все сильнее кружиться и пританцовывать. Его движения все более убыстряются и усиливаются, в конце концов он впадает в экстаз и через некоторое время обессиленный падает наземь. Придя в себя, он начинает подробно и обстоятельно передавать свою бессду с духами и то, что они посоветовали делать. Так, в бурятском этнокульутрном понимании, «шаманские знания и умения связаны с процессом медитации, основанной на культовом комплексе, который включает следующих богов бурятского шаманизма: тэнгриев (иерархов в пантеоне богов), буумалов (спустившихся божеств), хатов (детей тенгриев), заянов (духов), эжинов» [2, с. 65].

Образ шамана часто встречается в народном эпическом творчестве. Такой персонаж в эпосе позволяет определить развитие сюжета, несет судьбоносное значение для героя и способствует дальнейшему развитию событий. Он также несколько разнообразит композицию эпоса. Так, «в обработанных вариантах Гэсэриады фигурируют элементы шаманизма: возрождение Гэсэра на земле по провидению Великого Заяна, присутствие посторонней скрытой силы в поступках и чудодейственных превращениях Гэсэра, главный герой делает подношение небесным богам и своему покровителю, Гал Нурман Хан по-шамански гадает, бросая чашу, герои совершают обряд воскурения и окропления перед важными делами и др.» [2, с. 68.]. Элементы шаманизма также обнаруживаются в тюркском эпосе «Кёроглы», заключающиеся в следующих моментах: «посвящение шамана, путешествие шамана в центр мира, нисхождение шамана в подземный мир, символическая смерть шамана, шаманская поэзия, качества и атрибуты шамана» [9, с. 39].

В башкирском народном творчестве отсутствует художественное проявление образа шамана как такового. Его роль, чаще роль предсказателя выполняют различные персонажи: конь Акхак-кола в одноименном эпосе, книга судеб из эпоса «Идукай и Мурадым» и др. Его более всего яркое проявление, художественную репрезентацию обнаруживаем в литературном творчестве русских писателей, в «Башкирской повести «Куз-Курпяч»* Тимофея Беляева. Надо сказать, что повесть была написана им в 1809 г. на основе башкирского эпоса «Кузыйкурпес и Маян-хылу», версии которого широко распространены у тюркских народов, издана в Казани в 1812 г. В повести функцию шамана выполняет добрая Мяскяй, известная из сказочного народного творчества как колдунья. Предсказание, ворожба всегда считалисъ языческим атрибутом и, после внедрения христианства/ ислама, эти древние ритуалы всегда преследовались. В повести же Мяскяй – исламизированный образ, она действует от имени пророка Мухаммеда. Поэтому и ее слова также, как учение Шариата, непорочны, чисты, правдивы и необходимы, их также следует беспрекословно выполнять. Так и происходит.

Ритуал ворожбы, обычно, проводится внутри хорошо прикрытой, не доступной дневному свету, юрты — тирмэ. Двери плотно закрываются и с этой минуты никто не может ни выйти, ни зайти. Огонь приглушается или вовсе слегка дымится.

Подобные действия шамана напомикают башкирский обряд возвращение души «кот койоу», когда старуха-имсе, перед тем, как приступить к делу, крепко закрывает двери тирмэ или дома и до завершения ритаула запрещается выходить наружу, потому что могла «вылететь» только что возвращенная душа — кот. Также разводится огонь, куда бросают кусочек жира, дымом которого очищается и освещается жилише.

В нашем случае Мяскяй поступает таким же образом: вводит главного героя Куз-Курпяча в таинственную пещеру, напоминающую потусторонний мир (возможно, шаманское жилище), нашептывает магические слова, при помощи которых стальные замки отпираются сами по себе. Мяскяй вводит егета во внутрь, «а сама, отварив другую

^{*} полное название произведения: «Куз-Курпяч, башкирская повесть, писанная на башкирском языке одним курайчем (певцом-сказителем. – Н.Х.) и переведенная на российский в долинах гор Рифейских, 1809 г.» (далее по тексту – «Башкирская повесть»).

... пошла далее и оную за собои захлопнула. Вскоре вышла переодетая в длинное черное платье, под покрывалом того же цвета. В одной держала четку, а в другой курильницу с благовониями. Окуря пять раз притвор и батыра, завязала ему глаза и ... повела во внутренность пещеры» [4, с. 284]. Все эти действия Мяскяй очень ясно напоминают действия переодетого перед камланием шамана. Окуривание батыра означает его очищение, введение героя во внутрь равносильно введению его в потусторонний мир духов. Бесконечное нашептывание магических слов, окуривание помещения, демонстрация — предсказание будущей судьбы героя на волшебном плоском камне-экране, падение Мяскяй в обморок после проделанной работы — все это, конечно, напоминает картину камлания шамана.

Мотив предсказания будущего героя прослеживается во многих народных эпических произведениях. Он является одним из основных атрибутов, определяющих жанровую природу эпоса. Но этот мотив, сохраняя главную функцию, в различных эпичееких произведениях может раскрываться разными способами.

В народном эпосе «Заятуляк и Хыухылу» предсказание, предвещания осуществляется посредством волшебного зеркальца, подаренного Хыу-хылу истосковавшемуся по родной земле егету. Глянув в зеркальце, герой видит землю, гору Балкантау, на склоне которой до сих пор его дожидаются преданный конь и сокол [3, с 150]. В алтайском эпосе «Алтай-Буучай» из волшебной книги судеб «Судур бичик» герой узнает о своем будущем, о своих друзьях и врагах. В алтайской версии «Козен-эркеш» герой также из книги «Судур бичик» узнает о будущем родной страны. О будущей судьбе ханского государства в эпосе «Кобланды батыр», также черпают из Книги судеб [5, с. 35].

Как уже было сказано, во многих вариантах версии эпоса «Кузыйкурпес и Маян-хылу» мать предсказывает, как сложится дорога сына, какие препятствия его ждут.

Мать:

Семь иделей сольются, сынокПереплывешь ли их, сынок?

Сын:

Все семь иделей я
 Переплыву, матушка моя .

Мать:

Синем морем разольется грудное мое молоко, сынок,
 Как пройдешь ты его, сынок?

Сын:

– Грудное молоко – море синее,

Птицей перелечу я, матушка мой... [3, с., 75]

И, действительно, герою на пути встречаются названные матерью препятствия. Он их преодолевает и продолжает свой путь. Так, мать предвидела и предсказала беды, которые на его пути обрушаться на Кузыйкурпеса, чем старалась удержать его дома. Однако стремление героя найти свою нареченную невесту и создать с ней семью сильнее и крепче материнского слова.

Автор «Башкирской повести», будучи хорошим знатоком традиций народного эпоса, смог творчески интерпретировать своеобразный образ шаманки-Мяскяй, и мотива предсказания судьбы героя рассмотренне нами выше. Особого творческого навыка потребовало размещение этого «вариантизированного мотива» в контекст повести. Интересно, что в эпосе предсказанное всегда сбывается – тут же красочно расписывается в подробностях. То есть в эпосе одно и то же явление (ситуация, происшествие и т. д.) как бы описывается дважды (книга или зеркальце «предсказывает» что-то и это «что-то» описывается позже, как уже сбывшееся на самом деле, претворенное в жизни). Картину встречающихся в мифах бесконечных повторений К. Леви-Стросс объяснял «необходимостью сделать структуру мифа очевидной». Он приходит к выводу, что мифы демонстрируют структуру, которая благодаря бесконечным повторениям позволяет «просачиваться» (первичным) слоям мифа на поверхность [9, с. 41]. Структурное расчленение сюжетных наслоений позволяет выявить мифологические, сакральные основы, семантику многих явлений и мотивов в художественном смысле.

В «Башкирской повести» же нет такого «повтора». После предсказаний Мяскяй, в пповести далее повествует о том, что герой находит свою невесту, его будущий тесть Сарыбай признает свои ошибки, и произведение завершается свадьбой молодых. Отсутствие повтора еще раз говорит о том, что «Башкирская повесть» является литературным произведением. Повторы же — это, как было сказано, черта эпоса. Автор при помощи предсказаний Мяскяй искусственно

переносит вперед финал сюжета. Перестановка местами экспозиция, завязки, кульминации и финала, проведение своеообразного «опыта» творческого эффекта — все это удел литературного творчества. А фольклорные произведения, передаваясь из поколения в поколение, сохраняют последовательность сюжетной линии и творческие эксперименты проделывать непозволительно, иначе нарушится хронология событий. Это, в свою очередь, привело бы к путанице и неразберихе, за которым последовало бы угасанис эпического произведения.

Но как же в повести происходит процесс ворожбы?

Переодетая с ног до головы во все черное, Мяскяй подводит героя к волшебной каменной доске и предупреждает: «... но страшись оглянуться назад: ... как оглянишься, расступится земля, и ты сквозь нее провалищься и погибнешь навеки», а сама «отступила назад в самый темный и отдаленный угол» [4, с. 284]. Мяскяй дает объяснения событиям, происходящим на камне-экране, подробно и обстоятельно рассказывает о людях, участвующих в них. А на волшебном экране хронологически один за другим следуют события из жизни семи башкирских родов — наследников Куз-Курпяча, от самого их происхождения до отдаленного будущего — до времен жизини и деятельности самого Т.С. Беляева. А после завершения предсказания судьбы героя, «вдруг ударил гром, потряслась гора и псщера, чаша с таинственной водой опрокинулась», «волшебная доска, упав на пол, разбилась. Мяскяй лежала без памяти ...» [4, с. 291].

Известно, что «в наиболее классических религиях (Христианство, Буддизм, Ислам) — пережитки и элементы шаманизма ... сохраняются» [8, с. 291]. Это можно проследить, например, в евангельских рассказах о чудесных способностях Иисуса Христа, исцеляющего безнадежно больных, а то и оживляющего умерших людей. В нашем случае, если Мяскяй явно использует ритуалы раннего шаманизма, опережая события предсказывает, предупреждает героя.

Переплетение в «Башкирской повести» проявлений раннего языческого и остаточного шаманизма с новой религей (ислам) говорит об авторе, как о просвещенном и образованном человеке своего времени, знатоке древнеславянской мифологии, легенд и поверий башкир, а также заповедей Корана и, самое главное, стороннике утверждения идей ислама и самодержавия. Устами доброй Мяскяй автор повести

хочет доказать неразрывное единство этих последних начал: «великий Магомет, пекущийся о благе мусульман своих предопределил поработить их (башкир) единовластно белому хану» — «великому завоевателю», т.е. имеется ввиду присоединение Башкортостана к Русскому государству в 1554—1557 гг. В то же время автор критически относится к тем, кто, придя к башкирам со стороны, ранее покоренной «белым ханом», «рассыплются, как хищные волки, по всем аулам и кочевьям их», «изочтут имущество каждого», «с дружеским видом начнут прельщать глазами их ... ничего не стоящими безделками ... променивая на башкирский скот и коней», «примут себе набожный вид будут читать ... алкоран ... делая на оном кривые толки». От напасти таких лжемусульман, по словам Мяскяй, может спасти только «белый падша урусов», которого она уподобляет солнцу.

Вообще насыщение повести религиозными мотивами (в повести, ко всему прочему, подробно изображается сверхмерная набожность отца Куз-Курпяча Карабай-батыра, присутствие святого Авлии, напоминающего известного у мусульман Хызыр-Ильяса, и доброй Мяскяй, выступающей от имени пророка Мухаммеда и т. д.) лишний раз доказывает то, что автором произведения является русский человек Т.Беляев. Как подчеркнул видный русский ученый С.Г. Рыбаков, «в религиозном отношении башкиры также верные сыны Ислама, но чуждые той фанатичности, какую встречаем у татар» [6, с. 15]. Автор повести, знающий традиции эпосотворчества башкир, их культуру, вндимо, не познал либо всей глубины внутреннего мира народа, либо степени его релипгозности, которую он использовал для проведения царской идеологии. В любом случае, налицо его инонациональное происхождение. Все это нисколько не умаляет тот факт, что «Башкирская повесть», написанная на основе народного эпоса, обогащенная отличными от первоисточника новыми микросюжетами, образами, являет собой по-новому интерпретированный плод индивидуального творчества – новое литературное произведение.

Таким образом, мотив предсказания будущего главного героя в своей основе восходит к древним, скаральным ритуалам наших предков, когда процветали обряды, связанные с желанием познать будущее, предопределить судьбу и т. д. В этом смысле традици шаманизма, широко известные у многих тюркских народов, нашли свое идейно-художественное изображение в русской интерпретации

башкирского эпоса «Кузыйкурпес и Маян-хылу», и выражены в лице исламизированной Мяскяй. Данный образ и известный мотив в «Башкирской повести» выполняет важные художественно-эстетические функции, служащие отражению будущей судьбы героя, чем решается важная задача-намек для развития сюжета произведения в перспективе.

Источники, литература

- 1.Алтай и тюркомонгольский мир: Тезисы и статьи /Отв.ред. Т.М. Садалова. Горно-Алтайск, 1995. 164 с.
- 2. Бадмацыренова Д.Б., Будаин А.А. Элементы шаманизма в бурятском эпосе о Гэсэре//Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. –№ 1(67): в 2-х ч. Ч. 1. С. 65-68
- 3. Башкирское народное творчество: Эпос /Сост., авт. вст.сл., ком. М.М. Сагитов. Уфа: Башк. кн.-ое издат.-во, 1973.. 2 кн. 372 с. (на башк. яз.)
- 4. Башкирия в русской литературе / сост. М.Г. Рахимкулов. Уфа: Башк. кн.-е издат-во, 1989. Т.1. 512 с.
- 5. Кобланды-батыр: Казахский героический эпос/Сост. Н. В. Кидайш-Покровская, О. Нурмагамбетова. – М. : Наука, 1975. – 466 с.
- 6. Рыбаков С.Г. Музыка и песни уральских мусульман с очерками их быта. Спб.,1997. 330 с.
- 7. Сагитов М.М. Древние башкирские кубаиры. Уфа: Башк. кн.-е издат-во, 1987. 224 с. (на баш. яз.)
 - 8. Токарев с.А. Ранние формы религии. М.: Наука, 1990. 622 с.
- 9. Hasanov, Zaur. From Shamanic Mythology to the Turkic Epic Köroglu (Myth of the Scythians' Descent from Heracles). Kornelia Buday, Mihaly Hoppal (Eds.) Shamanhood today. Abstracts and Selected Papers. 8th Conference of the International Society for Shamanistic Research. June 1-6, 2007, Dobogoko, Hungary. "MTA Néprajzi Kutatóintézet Magyar Vallástudományi Társaság", Budapest, 2007. pp. 39-48. [Электронный ресурс] /— Электрон. дан. URL: https://eurasica.ru (дата обращения: 23.03. 2021)
- 10. Хусаинов Г.Б. Остатки шаманизма у башкир//Башкирский фольклор: материалы и исследования. Уфа: ИИЯЛ УНЦ Ран, 1993. С. 72—82 (на баш. яз.)

© Н.А. Хуббитдинова, 2021

Челтыгмашева Л.В. ГБНИУ РХ «Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории»

ТЕМАТИКА И ПРОБЛЕМАТИКА РОМАНА КАРКЕЯ НЕРБЫШЕВА «У СИНИХ УТЕСОВ» (ПО НЕОПУБЛИКОВАННЫМ МАТЕРИАЛАМ РУКОПИСНОГО ФОНДА ХАКНИИЯЛИ)

Аннотация. Актуальность заявленной темы связана с неполной изученностью творчества хакасского писателя Каркея Нербышева. Впервые исследуется неопубликованная часть его романа «У Синих утесов», находящегося в Рукописном фонде ХакНИИЯЛИ. На основании анализа проблемно-тематического своеобразия романа обосновывается мысль о стремлении автора к художественному воплощению исторического прошлого хакасского народа.

Ключевые слова: писатель, рукописный фонд, архив, роман, тема, проблема, образ.

Cheltygmasheva L.V.

State Budgetary Research Institution of the Republic of Khakassia "Khakass Research Institute of Language, Literature and History"

THEME AND PROBLEM MATTER OF KARKEI NERBYSHEV'S NOVEL "AT THE BLUE CLIFFS" (BASED ON UNPUBLISHED MATERIALS OF THE MANUSCRIPT FUND OF KHRILLH)

Abstract. The relevance of the stated topic is related to the incomplete study of Khakass writer Karkei Nerbyshev's creative work. The unpublished part of his novel "At the Blue Cliffs", which is stored in the Manuscript Fund of Khakass Research Institute of Language, Literature and History, is investigated for the first time. The thought of the author's desire for the artistic embodiment of the historical past of the Khakass people is proved on the basis of the analysis of the problem-thematic originality of the novel.

Key words: writer, manuscript fund, archive, novel, theme, problem, image.

В Хакасском научно-исследовательском институте языка, литературы и истории с момента его образования в 1944 г. по настоящее время создан уникальный рукописный фонд, включающий важные материалы по истории, быту и культуре хакасов. Существенная роль в формировании фонда принадлежит экспедициям сотрудников института: диалектологическим, лингвистическим, фольклорным, этнографическим, археологическим, искусствоведческим. Золотой фонд ХакНИИЯЛИ составляет собранный в ходе фольклорных экспедиций эмпирический материал: героические сказания, сказки, легенды, предания, пословицы, поговорки, загадки, записи живой речи диалектов хакасского языка, фотографии, переписанные с магнитных лент компакт-диски, содержащие исполнение известных сказителей и певцов. Особое место в рукописном фонде ХакНИИЯЛИ занимают личные архивы ученых, писателей, композиторов, внесших заметный вклад в развитие науки и культуры Хакасии.

В настоящее время в рукописном фонде ХакНИИЯЛИ хранится архивное наследие известных хакасских писателей: И. Котюшева, С. Чаркова, К. Нербышева, А. Халларова, М. Баинова. Малодоступное для активной исследовательской и эдиционной работы, ценнейшее историко-культурное наследие является важным информационным источником, предоставляющим широкие возможности литературоведческих исследований. Личный архив яркого и талантливого поэта, прозаика, публициста, члена союза писателей России Каркея Трофимовича Нербышева (1938–2004) заслуживает особого внимания филологов, а также издания с целью популяризации творческого наследия писателя, рассказы, стихотворные фельетоны, лирические стихи которого относятся к числу лучших произведений хакасской литературы. Считается, что повесть К. Нербышева «Хорлана Хара суғ» («Журчащий ручеёк»), изданная в 1973 г., положила начало лирической прозе в хакасской литературе. О повести «Журчащий ручеёк» В.А. Карамашева писала: «Повесть К. Нербышева – образец лирической прозы. Лирическое начало связано с тонким проникновенным лиризмом, бесконечностью внутреннего «Я», субъективностью мировосприятия, способностью человека конденсировать интимные переживания в обыденной жизни, откровенностью, доверительностью, исповедальностью повествования» [2, с. 73]. Последний его сборник стихов для детей «Миніу кічіг нанхыларыма» («Моим маленьким друзьям») вышел в свет в 1999 г.

Архивные материалы К. Нербышева в рукописный фонд ХакНИИЯЛИ поступили в 2016 году через научного сотрудника сектора литературы Майнагашеву Н.С., которой в свою очередь передал сын Каркея Трофимовича – Лев Николаевич Нербышев. Всего 7 объёмных папок, в которых содержатся поэтические произведения К. Нербышева, авторские подстрочные переводы на русский язык рассказов, очерков и романа «У синих утёсов», автобиография, переписка писателя, включающая 128 писем личного и официального характера, как свидетели своей эпохи отражающих жизнь второй половины XX в.

Основная часть архивного фонда писателя ранее не издавалась, поэтому обнародование рукописных материалов К. Нербышева, научное изучение художественного стиля, образного строя, поэтики его произведений является актуальным на сегодняшний день. О творчестве К. Нербышева имеются отдельные статьи литературоведов А.Г. Кызласовой, Р.Т. Саковой, В.А. Карамашевой, поэтому каждое новое исследование автобиографии, воспоминаний, эпистолярного наследия, очерков, художественных произведений, находящиеся в рукописном фонде ХакНИИЯЛИ, могло бы способствовать более полному представлению о жизни и творчестве писателя.

В данной статье вводится в научный оборот главы из второй неопубликованной части романа К. Нербышева «Кöriм хорымнарда» («У Синих утёсов»), находящегося в рукописном фонде ХакНИИЯЛИ [2]. Первая книга романа «У Синих утёсов» была издана в 1983 г. В трёх её частях на основе художественного метода, сочетающего в себе фольклорные и литературные традиции, раскрывается тема коллективизации 1930-х г. Превосходный знаток фольклора, истории и этнографии своего народа К. Нербышев в романе «У Синих утёсов» на протяжении 32 глав глубоко и полно выражает своеобразие национальной картины мира, этническую ментальность хакасов.

В первой книге романа «У Синих утёсов» писателем создана разносторонняя картина жизни хакасского народа в 1890—1938 г. По одну сторону — представители советской власти Ягор Чисперов, Хызапыя Софоновна, Рамей, Потылицын и др., по другую — бывшие баи Уртунчек, Чулгус-Торчых, Хара Хыс, Хабан-Кешке. Драма эпохи и внутренний мир человека составляют психологическую основу романа — в постижении внутреннего мира героев писатель отталкивается не только от простых описаний внешнего облика, но и прибегает к более

сложному литературному приему — психологической характеристике посредством раскрытия мыслей, переживаний, оценки фактов и событий самими героями. Роман отличается обоснованным проникновением во внутренний мир героев, стремлением автора подмечать все нюансы его душевно-эмоциональных состояний.

Вторая книга романа открывается тридцать третьей главой, в которой изображается жизнь хакасского аала в канун Нового 1941 г. В создании художественной формы отражения действительности на пороге Второй мировой войны К. Нербышев использует традиционнофольклорные образы и принципы построения сюжета. Тридцать третья глава романа начинается с картины охоты стаи волков на косяк лошадей. Зимний пейзаж играет роль своеобразного фона для развертывания сюжетного действия: «Соох тус. Öзöгістіг тус. Чиидіненöк оң наағын чара хаптырған Хатығ наах, пуурлер ööрiнiң пазы, аңнарын нидилече хуруға ал чöр париған. Анда-мында урун парчатхан оох-теек аңычахтар, хустар хурсах тубіне дее тус хала чоғыллар. Чіксег тузы. Пуурлернің иң ас, чап тузы полған пу. Аннанар Хатығ наах улуғ ханға тимненчеткен, ööpiн кöpтiктер азыра тохтағ чох апарчатхан» («Мороз. Голод. Еще молодым порвавший пасть с правой стороны вожак волков Хатығ наах уже неделю впустую водил за собой стаю. Редкие мелкие зверьки, птички – и те не встречались. Омерзительное время, для волков самое голодное, поэтому Хатығ наах готовился к большой крови, по сугробам, не останавливаясь, ведя за собой стаю» (здесь и далее подстрочный перевод наш – Л.Ч.). Хатығ наах выводит своих волков к месту, куда спускался сильный, могучий Сараасхыр со своим табуном. В жестокой схватке с волчьей стаей Сараасхыр погибает, но остаются целы его кобылы и жеребята.

Традиционные образы коня и волка при сюжетном построении автором использованы как одни из составляющих компонентов национальной картины мира хакасов. В освоении этнопоэтического богатства своего народа К. Нербышев обращается к общему в эпосе тюркских народов образу коня. Героями романа Сараасхыр воспринимается как аран чула ат, т. е. богатырский конь-скакун, воспетый в хакасских героических сказаниях, наряду с алыпомбогатырём являющийся главным героем, верным другом, помощником, советчиком алыпа. В романе К. Нербышева через образ коня раскрываются особенности национального менталитета, характера.

Один из героев романа Кÿлчең-Иван о Сараасхыре говорит: «Эк, алып мал полған... Аран чула полған, ир кізінің худы полған ол» («Эк, богатырский конь был. Аран чула. В нём находится душа мужчины»). Художественный образ коня наполнен глубоким смыслом: в нем, символизирующем благородство, силу, мощь, по представлению хакасов, находится душа хакаса.

Одна из значимых фигур в этнокультурной традиции народов Саяно-Алтая образ волка – сложный и полифункциональный образ. С одной стороны, волк выступает символом свободы, бесстрашия, доблести, который в любой схватке борется до конца и не подбирает падаль. С другой стороны, согласно мифологическим представлениям тюрков, волк ассоциируется с нижним, подземным миром, населенным темными, враждебными человеку силами. В романе К. Нербышева волк и конь использованы в качестве активного компонента такого художественно-изобразительного средства, как образный параллелизм: если конь символизирует благородство и смелость, то волк – дикое и жестокое начало. По принципу поэтической ассоциации в романе «У Синих утёсов» образ волка, напавшего на коня, выражает символическое значение. Первая часть образной параллели создает определенный эмоциональный настрой, усиливающийся в последующих главах, повествующих о начале Великой Отечественной войны. Автор придерживается общей схемы психологической параллели, организуя «природно-символическую» и «человеческую» части по принципу поэтической ассоциации.

Окружающая природная среда в романе очеловечена, ей приписаны живые чувства, на нее человек переносит свои собственные свойства. Присущая мифопоэтическому сознанию особая связь с окружающей средой нашла отражение в многочисленных сопоставлениях между явлениями внутренней жизни человека и природы. По принципу отождествления природного и человеческого описаны пейзажные картины романа, выполняющие функцию выражения внутреннего состояния героев. Образные сравнения в романе «У синих утесов» служат примером мифопоэтического восприятия окружающего мира, выражая близость человека с природой.

Исследуя события, изменившие жизнь и мировоззрение хакасов, художественно познавая умонастроения людей рассматриваемого периода, автор, используя лирический и эпический способы

изображения действительности, изображает войну, человека на войне, тяжёлый труд в глубоком тылу, помощь фронту. С художественной разработкой темы «судьба народа в Великой Отечественной войне» К. Нербышев расширил изобразительные возможности своего произведения эпическими традициями (мотивом женской доли, эпическими качествами реальных мужских и женских характеров). В образах своих героев — Ягора, Хызапыи Софоновны, Аглоны, Олчи и др. — автор стремился показать решительных, сильных духом героев, именно таких, каких требовал историзм романа — людей времени Великой Отечественной войны. Также Каркей Нербышев во второй части затронул новую для хакасской литературы 1990-х гг. тему «женщина в лагере» на примере горькой судьбы Олчы, родившей сына от бандита-хасхы Сакиса.

Первое изучение первых глав второй части романа К. Нербышева показало, что автор стремился к отражению жизни хакасских селений в годы Великой Отечественной войны, созданию картин природы, придающих особую лирическую окрашенность повествованию, глубокому раскрытию характеров героев.

Источники, литература

- 1. Архив К. Нербышева // Рукописный Фонд ХакНИИЯЛИ. Л-5, Оп. 2. Д. 2230. Папка № 2.
- 2. Карамашева В.А. Художественные особенности повести К. Нербышева «Журчащий ручеек» // Ежегодник института саяно-алтайской тюркологии ХГУ им. Н.Ф. Катанова. Выпуск III. Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, 1999. С. 72–74.

© Л.В. Челтыгмашева, 2021

РАЗДЕЛ VI ЯЗЫКИ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

УДК 811.512.153

Абдина Р.П. ГБНИУ РХ «ХакНИИЯЛИ»

ТИПОЛОГИЯ НАИМЕНОВАНИЙ ПРЕДМЕТОВ МЕБЕЛИ В ХАКАССКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация. В статье представлены типология наименований предметов мебели в хакасском языке, а также лексические единицы, обозначающие мебель для сидения и лежания. В работе многие лексемы рассматриваются в сравнении с тюркскими и монгольскими языками. Отмеченные параллели в других языках указывают на культурную и языковую взаимосвязь сравниваемых языков и их носителей в историческом прошлом.

Ключевые слова: хакасский язык, мебель, лексика, этнография, семантика, типология, бытовая лексика.

Abdina R.P.

Khakass research Institute of language, literature and history

TYPOLOGY OF NAMES OF FURNITURE ITEMS IN THE KHAKASS LANGUAGE

Annotation. The article presents the typology of the names of furniture items in the Khakass language, as well as lexical units denoting furniture for sitting and lying down. In this paper, many lexemes are considered in comparison with the Turkic and Mongolian languages. The marked parallels in other languages indicate the cultural and linguistic relationship between the compared languages and their native speakers in the historical past.

Keywords: Khakass language, furniture, vocabulary, ethnography, semantics, typology, household vocabulary.

Наименования предметов мебели относятся к группе бытовой лексики, системное описание и исследование которой в хакасском языке не проводилось. Ассортимент мебели на сегодняшний день

характеризуется большой сложностью и разнообразием. Для того чтобы представить типологию наименований предметов мебели считаем целесообразным обратиться к некоторым документам, в частности к ГОСТ 20400. В государственном стандарте продукции мебельного производства указано, что «мебель — это передвижные или встроенные изделия для оборудования жилых и общественных помещений, садово-парковых и других зон пребывания человека». Мебель здесь классифицируют по следующим основным признакам: комплектность, эксплуатационное назначение, функциональное назначение, конструктивно-технологическое исполнение, материал изготовления, а также по характеру производства [4].

Одним из качеств — своеобразных универсалий предметнобытовой лексики является «указание на функцию или внешний признак предмета как основу семантики слова» [8, с. 80]. В связи с этим мы считаем, что в основу типологии наименований предметов мебели целесообразно положить функциональную предназначенность. Как отмечает Д.Н. Шмелев: «...названия предметов, созданных человеком, функционально ориентированы в семантическом отношении. Функциональный элемент является, по-видимому, неотъемлемым элементом их семантической организации... Функциональное назначение предмета, действительно, часто представляет собой тот элемент в семантике слова, который наиболее устойчив исторически... Именно назначение предмета соотносит его с определенным действием, с продуктами этого действия.» [10, с. 234].

Следующим качеством бытовой лексики является ее отнесенность к этнографическим названиям, т.е. к словам, обозначающим предметы и понятия, связанные с особенностями быта, материальной и духовной культуры данного народа, народности или местности. Поэтому, описывая предметы мебели в хакасском языке, следует затронуть убранство традиционного жилища. Внутреннее устройство хакасского жилища носило однотипный традиционный характер и состояло из женской и мужской половины. Правая северная от входа сторона (вход располагался строго с восточной стороны) являлась женской половиной и здесь располагались полки для посуды и для продуктов питания. Напротив входа с западной стороны между мужской и женской половинами находилась кровать, рядом с ней — детская колыбель. Левая сторона юрты считалась мужской, вдоль ее стен располагались лавки,

полки, сундуки, коробы для хранения одежды и других предметов быта. Посредине юрты находился очаг, ближе к кровати ставился кухонный стол [6, с. 24]. Из обзорного описания убранства юрты можно определить, что за основу наименований предметов мебели в хакасском языке уместно взять функциональное назначение предметов.

В описываемом выше документе ГОСТ по функциональному назначению выделяют четыре подгруппы мебели, включающие изделия различных конструкций в соответствии с их назначением: 1) мебель для сидения и лежания, предназначенная для размещения человека в положении сидя и лежа; 2) корпусная мебель для хранения, предназначенная для хранения и размещения различных предметов; 3) мебель для работы и приема пищи; 4) мебель прочая. Мы также предлагаем типологию наименований предметов мебели в хакасском языке по семантическому признаку «цель использования мебели» и выделяем аналогичные группы: наименования мебели для сидения или лежания; наименования мебели для хранения, размещения вещей и других предметов; наименования мебели для принятия пищи и различных видов работ; наименования прочей мебели. Каждая группа может быть разделена на подгруппы, пример которых представим ниже.

Первую группу «Наименования мебели для сидения или лежания» в хакасском языке можно разделить на подгруппы: наименования мебели для младенцев, наименования мебели для лежания, наименования мебели для сидения. В хакасском языке наименования мебели для младенцев представлены следующими лексическими единицами:

абыткыс — детская кроватка, колыбель, люлька. Данное слово происходит от глагольной основы абыт- 'баюкать, укачивать' при помощи аффикса -хыс, образующего существительные от глагольной основы.

Синонимом выступают слова:

 $nuзi\kappa$ — колыбель, люлька. Слово $nusi\kappa$ в различных фонетических вариантах есть в других тюркских языках: ср.алт. $беши\kappa$, др.-тюрк bešik, кирг. бешик, каз. $беси\kappa$, шор. $neши\kappa$ 'колыбель'. По всей видимости это производное от глагольной основы nuse- 'качаться' слово.

 $\Pi y \delta a \check{u}$ — колыбель, люлька; $ny \delta a \check{u}$ $na na 3 \check{u}$ — грудной ребёнок. Ср.: алт. $\kappa a \delta a \check{u}$, тув.як. $\kappa a \delta a \check{u}$ 'колыбель'.

Орай – колыбель. Данное слово образовано путем переноса

основного значения на второстепенное. В хакасском языке словом *орай* называют маленького ребенка. Н-р:

«Экей, туңмам, чоохтирчыхпын, позың *орайзың*, туңмам, – тидір. – да ты сам, брат, я рассказала бы, да ты сам, брат, маленький, – говорит. – Мыннаң аар син парзаң... Когда отсюда дальше ты пойдешь...[5, с. 23]

Следующую подгруппу составляют слова, обозначающие мебель для сидения:

налавка/налапка — лавка, скамья, прикреплённая к стене. Н-р: Столга чагын, узун налапкада, Федор Павлович хызычаанан, Хоортай апсах одырганнар — Рядом со столом на длинной лавке Федор Павлович с девочкой, дед Хоортай сидели [1, с. 181]. Данная скамья использовалась и для лежания. Например, Апсах чахсаан кöрзе, налавкада, позына чагын, хыс палачах чатча: састары алтын сарыг, сырайы ізіг кöс осхас хызыл — Дед хорошо вгляделся, на лавке девочка лежит: волосы желтые, лицо горячее как красный уголь.

[1, с. 29]. По всей видимости, данный термин заимствован из русского языка от слова *лавка*.

Сірее – скамейка, лавка.

Кір киліп, алтын *сірееге* хости киліп одыра тўсті. Алты азахтығ алтын *сірее* алты чирдең ээліп турды.

Войдя, на золотую скамью рядом с [Сугчул-Мирген] сел. С шестью ножками золотая скамья в шести местах прогнулась [5, с. 249].

Слово *cipee* в хакасском языке многозначно и помимо значения 'скамейка, лавка' обозначает 'деревянная кровать; *уст.* жертвенный столик' [9, с. 480]. Интересно, что в современном хакасском языке стол обозначается заимствованным из русского языка словом *стол*, которое является наиболее употребительным словом в эпосе. Относительно этого исследователь хакасского языка Субракова О.В. пишет: «Предположить, что стол появился в быту только с приходом русских, тоже нельзя. Ибо у хакасского народа стол занимает большое место. Любого богатыря, пришедшего в дом, сажают за стол, угощают, потом только начинают расспрашивать, откуда он родом, далеко ли

держит путь и т.д. В монгольском языке стол называется сірее (ширээ). Этим же словом обозначается кресло, диван, скамейка, трон, престол. Возможно, у древних хакасов стол также назвался сірее, позже, когда хакасы, переняв у русских, начали ставить срубные избы, могли позаимствовать слово стол у русских наряду с такими словами, как стул, диван, стена, потолок и др., поскольку сірее имело очень много значений...» [7, с. 58].

Taxma — кыз. скамья, лавка. Н-р: ax ибге айлан кір киледір, тöр maxmaзap одырчадыр — в белую юрту, вернувшись, заходит и садится на почетное место. [9, с.604]. Слово тахта заимствовано из арабского языка [7, с. 47].

Нарых — чурка как приспособление для сиденья или подставка для установки мебели в юрте (иногда украшается узорами). Н-р: сундухтар нарыхта турчан сундуки обычно стояли на подставках. По всей видимости, данный термин заимствован из русского языка: нары 'кровать в виде дощатого настила на некотором возвышении от пола'.

Одырчых — табуретка, сиденье, скамейка. Паскир, тур киліп, чабызах столзар одырчых турғыс пирген — Паскир, встав, к невысокому столу стульчик поставил (И.К. Ч.х.). [2, с. 54]. Ср. алт. отургыш 'стул', башк. ултырғыс 'стул'. Термин одырчых образован от глагольной основы одыр- 'сидеть, садиться' и аффикса -чых, который образует существительные со значением рзультата действия от глагольной основы.

Подгруппа слов, обозначающих предметы мебели для лежания:

орған — кровать; Сол холда изер, хомуттар хайзы іл салған, хайзы орғанда чатчалар — с левой стороны седла, хомуты некоторые висели, некоторые на кровати лежали [ЫА 42]; ағырчатхан кізее алтын даа орған туза полбас посл. — больному человеку и золотая кровать не в пользу. Ср.: алт.: орын, тув. орун, як. орун, монг. орон 'кровать', кирг, кум., узб. орун 'постель'. Слово орған имеет и диалектные варианты:

ондых – бельт. кровать; нары (в юрте);

орнах – шор.диал. кровать.

Тöзек – постель, кровать; H-р:

Кöбең *тöзекке* чатты, кic *чорған* чабынды, узуды ам Хан Тöröc.

В мягкую постель лёг, соболиным одеялом укрылся, спал теперь Хан-Тёгёс [5, с. 112].

Данный термин в значении 'постель' встречается практически во всех тюркских языках. Ср.: алт. *тожок* 'постель', др.-тюрк. *tüsäk*, башк., тат., *тожок*, каз. *тосек*, ккарп. *тосек*, тув. *дожек*, чув. *тужек* и т.д. Данное слово происходит от глагольной основы *тозе* 'стелить, стлать' и по всей видимости фонетического варианта аффикса -к (-ыг, -г, -г) который образует имена действия от глагольных основ, например пудіріг строительство, (пудір- строить), тостіг основание (тостеосновывать). Слово тозек в значении 'кровать' было зарегистрировано этнографами в 19 в «...Прямо против входа, т.е. у западной, пятой по счету стороны, находящейся посредине между мужской и женской половинами юрты, помещается кровать – тозек...» [3, с. 122].

 $\mbox{\it Чадын}$ в некоторых случаях выступает синонимом к слову $\mbox{\it m\"o3ek}$ и обозначает постель; лежанка; место для отдыха. Это слово образовано при помощи аффикса $\mbox{\it -ыh}$, который в хакасском языке образует существительные со значением результата действия от тюркской глагольной основы $\mbox{\it чаm-}$ 'лежать, ложиться'.

Таким образом, в основе классификации наименований мебели в хакасском языке лежит функциональное назначение описываемых предметов. Внутри каждой группы возможна классификация наименований на подгруппы. Так, например, наименования предметов мебели для сидения и лежания мы разделили на подгруппы: наименования мебели для детей: абыткыс, пизік, пубай, орай, наименования мебели для лежания: орган, орнах, ондых, такта, торае, чадын, наименования мебели для сидения налавка/ налапка, сірее, нарых, одырчых. Большинство рассмотренных лексических единиц — тюркского происхождения. Этнографические и лексические особенности наименований мебели находят отражение в художественной литературе фольклорном материале.

Источники, литература

- 1. Доможаков Н. Г. Ыраххы аалда. В далеком аале. Роман. На хакасском и русском языках. Абакан: Хак. кн. изд-во, 2010. 492 с.
- 2. Костяков И. М. Шелковый пояс. Роман (на хакасском и русском языках). Абакан: Хак. кн. изд-во, 2006. 340 с.
- 3. Кузнецова А. А. Жилища, одежда и пища минусинских и ачинских инородцев. Красноярск: Тип. Енисейского губ. упр., 1898. 298 с.

- 4. Межгосударственный стандарт. Продукция мебельного производства. Термины и определения // Электронный фонд более 25 000 000 актуальных правовых и нормативно-технических документов. // [Электронный ресурс] /— Электрон. дан. http://docs.cntd.ru/document/1200107173 (дата обращения: 07.12. 2021)
- 5. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Собраны В. В. Радловым. Ч. 2: Поднаречия абаканские (сагайское, койбальское, качинское), кызылское и чулымское (кюэрик) / Сост. Е. С. Торокова. Абакан: ООО «ИПП «Журналист», 2018. 496 с.
- 6. Патачаков К. М. Очерки материальной культуры хакасов. Абакан: Хакасское отд.-ние Красноярского кн. изд.-ва, 1982. 87 с.
- 7. Субракова О. В. Язык хакасского героического эпоса. Абакан: Хак. кн. изд-во, $2007.-164\ c.$
- 8. Судаков Г. В. Типология лексических групп русского языка // Вестник рязанского государственного университета имени С.А. Есенина. -2017— № 2(55) 76-88.
- 9. Хакасско-русский словарь / ред. О. В. Субракова. Новосибирск: Наука, 2006. –1114 с.
- 10. Шмелев Д.Н. Проблемы семантического анализа лексики (на материале русского языка). М: Наука, 1973. –280 с.

© Р.П Абдина, 2021

УДК 811.512.151; 811.512.164.

Бекджаев Т. Туркменский Государственный университет имени Магтымгулы

ОБЩЕТЮРКСКИЕ СЛОВА В АЛТАЙСКОМ И ТУРКМЕНСКОМ ЯЗЫКАХ

Аннотация. В статье описываются общетюркские слова алтайского и туркменского языков, которые относятся к разным ветвям одной языковой семьи. Отмечается, что часть этих слов осталась в

активном словаре одних языков, а вдругих языках перешли в разряд архаизмов. Сравнение общетюркских слов алтайского и туркменского языков дает возможность констатировать изменения, прозошедшие в ходе исторического развития этих язков.

Ключевые слова: алтайский язык, туркменский язык, общетюркские слова, сравнение языков.

Bekjayev T.

Turkmen State University named after Magtymguly

THE WORDS COMMON TO THE TURKIC LANGUAGE IN ALTAY AND TURKMEN

Abstract. In this article the words common to the Altay and the Turkmen languages which belong to the different branches of the same family are under consideration.

It is noted that some of the words are used in some of the languages and some are out of use or they turned into semantic archaism. The comparative study of the words in the Altay and Turkmen languages belonging to the ancient Turkic language family allows to bring out the changes in the historical development of these languages.

Key words: the Altay language, the Turkmen language, the words common to all the Turkic languages, comparison of the languages

Основателями сравнительного изучения языков считаются европейские учёные Франц Бопп, Якоб Гримм, Расмус Раск, и их научные труды первой половины XIX века считаются первыми шагами в этом направлении. Несмотря на это, научный мир считает, что история сравнительного языкознания начинается с более ранних времён. Необходимо отметить, что эта точка зрения нашла отражение в учебниках по тюркологии: "Сама идея сопоставления языков высказывалась и раньше. Ещё в XI в. был написан остававшийся неизвестным в Европе до XX в. выдающийся труд Махмуда Аль Кашгари "Диван турецких языков". Это было серьёзное сравнительное описание тюркских языков" [8, с. 11]. "Пионером сравнительно-сопоставительного изучения тюркских языков был автор словаря тюркских языков Махмуд Кашгарский (XI в.)" [2, с. 64]. Сравнительное языкознание, имеющее тысячелетную историю, которая начинается

с труда "Диван турецких языков" Махмуда Аль Кашгари, и сегодня остается одним из самых широко распространенных способов.

В языке тюркоговорящих народов, которые в древние времена пользовались общим лексическим запасом, в течение исторического развития произошли глобальные изменения. В результате многолетних контактов с другими народами в тюркские языки проникли слова из контактирующих языков, и были вытеснены исконно тюркские слова. Лексические изменения в разных языках отличаются своеобразностью. В некоторых из них в результате проникновения арабских, персидских, монгольских, русских элементов и слов из европейских языков вышли из активного использования общетюркские слова, в некоторых же они остались в активной лексике.

С этой точки зрения интересную информацию дает сравнение алтайского языка, который входит в киргизско-кыпчакскую группу восточнохуннской ветви тюркских языков, с туркменским языком, входящим в огузо-туркменскую подгруппу огузской группы западнохуннской ветви тюркских языков. В первую очередь, необходимо отметить, что ряд слов, вышедщих из активного употребления но встречающиеся в письменных памятниках, активно используются в алтайском языке. Эти слова встречаются в составе некоторых фрезеологических единиц или диалектах туркменского языка.

Алтайское слово **таамы** [7, с. 4] — в значении *ад, преисподняя* в древнетюркском языке означает *огонь, пламя* и употребляось в форме *tam, tamdu*. В туркменском языке это слово самостоятельно не употребляется. Но оно сохранилось в слове "*tamdyr*", обозначающем *печь, для приготовления лепешки* [9, с. 381]. В туркменском языке слово "*tamy*" встречается в составе фразеологизма "Ýüzüne tamynyň ody degen ýaly" (как будто лицо обдано огнем ада) в значении *«на лице нет признаков жалости*" в значении "*быть безжалостным*".

Тегек [7, с.16] — в алтайском языке это слово употребляется в значении *багор*. В туркменском языке данное слово употребляется в значении *катушка* (с ниткой). Значение алтайского слова "*Tegek*" в туркменском языке коррелируется со значением слова "*tegek*" из состава фразеологизма "damagyna tegek bolmak" (еда осталась в глотке, невозможность проглотить, переварить). Хотя древнее значение слова вышло из активного употребления, слово осталось в составе фразеологизма.

Кöнöк (ведро) [7, с.46] — в современном туркменском языке употребляется очень редко. В современные словари туркменского языка оно не внесено. Это слово, сохранившееся в алтайском языке, означает ведро. В настоящее время для дойки верблюдицы, коровы, овцы и козы используется ведро. В исторические времена не было вёдер, для дойки верблюдиц использовалась посуда, которая называлась "könek" и была похожа на ведро. Эта посуда изготавливается из верблюжьей шкуры. Хотя она называется "könek", согласно орфоэпическим правилам, произносится в форме "könök". Как видно, алтайское слово "könök" активно функционировало в исторические времена и в туркменском. В настоящее время оно встречается в составе профессиональной лексики (животноводческой лексики).

Кийис (войлок, кошма) [7, с. 65] – слово, которое зафиксировано в словаре Махмуда Кашкарского в форме "kidiz" [6, с. 314], в туркменском языке присутствует в форме "keçe" (кошма). В названном выше словаре встречается и слово "keçe", однако с пометкой "в огузском диалекте" [4, с. 297]. Алтайское слово "кийис" с незначительными фонетическими изменениями присутствует в составе фразеологизма "ýele ýargak, aýaza kiýz". Слово "ýargak" имеет значение "тулуп, шуба". Фразеологизм имеет значение "Защитой от ветра служит тулуп, а от мороза – кошма". Значит, в поговорке слово "keçe" употребляется в древнем общетюркском значении.

Кийик (дикий) [7, с. 134] — в туркменском языке произошло сужение значения этого слова. В современном туркменском языке оно обозначает "джейран", "газел". Туркменское слово "keýik" и алтайское "kiýik" в алтайском языке имеет значение "дикий". В этом же значении слово встречатся в произведениях классической туркменской литературы. Например, в туркменском языке слово кабан ("ýekegapan") заменяется эвфемизмом "gara keýik".

Такыйак, бöрÿк (колпак) [7, с. 250] — эти слова алтайского языка активно функционируют и в туркменском языке. "Такыйак" — название головного убора туркменов. Однако, в туркменском языке слово употребляется с фонетическим изменениями в форме "tahýa", "takka" (тюбетейка). Туркменское слово "börük" обозначает специальный женский головной убор, украшенный разными платками, а в диалектах туркменского языка имеет значение "тюбетейка". Если иметь в виду фонетические особенности тюркских языков, которые

выражаются в том, что звук "h" им не свойствен, можно убедиться, что туркменское слово "tahýa" в давние времена по звучанию было похоже на алтайское.

Алтайское слово **Тенри** (небо) [7, с. 337] — в ранних письменных памятниках туркменского языка встречается в форме "*gök taňry*" в значении "небо". Это слово в современном туркменском языке имеет значение "Аллах".

Тандай (нёбо) [1, с. 115] — в лексике туркменского языка этого слова нет. В алтайском языке слово имеет значение "верхнее нёбо". Вариант алтайского слова "тандай" встречается в северных говорах ёмудского диалекта туркменского языка в варианте "taňlaý" и означает "нёбо".

Древнетюркское слово "ary" (ары — чистый) активно функционирует в алтайском языке [7, с. 838]. В туркменском языке есть несколько слов, образованных от корня данного слова "ar"—"arassa" (чистый; чисто), "arçamak" (прочистить, очистить). Однако слово "ary" в чистом виде (без аффиксов) не встречается. В произведении классика туркменской литературы, знаменитого барда Караджаоглана (Garajaoglan) это слово встречается в первоначальном значении:

Kozan dagyndan, **Ary** türkmendir aslymyz, Warsakdyr gonan obamyz, Ýat ilde ýar eglär bizi [3, c. 193].

По происхождению мы из гор Козан, Сами из **чистых** туркмен, Остановились мы в селе Варсак На чужой стороне любимая удерживает меня.

Алтайское слово **öpt** (пожар) [1, с. 100] в туркменском языке встречается в составе глагола "örtemek". Употребление данного слова свойственно для языка классической туркменской литературы и употребляется в значении "огорчать; сокрушать" [4, с. 185]. Безаффиксное употребление общетюркского слова "ört" в туркменском языке встречается только в составе фразеологизма "gara-ört bolmak". Фразеологизм имеет значение "Сильно загореть на солнце". В алтайском же языке слово входит в активный словарный запас.

Алтайское слово тун [7, с. 367] в значении мрак; мрачность;

непроницаемость; темнота; тыма; чернота; потёмки, ночь зафиксировано в словаре Махмуда Кашгарского, является древнетюркским словом. В классической туркменской литературе слово широко используется. В качестве примера можно привести творчество Махтумкули. В частности:

Bir gije ýatyrdym **tünüň** ýarynda, Bir dört atly gelip: "Turgul" diýdiler. "Habarmyz bar saňa pursat jaýynda, Şol ýerde ärler bar, görgül" diýdiler [5, c. 19].

Предстали мне, когда я в пол**ночь** лёг, Четыре всадника: "Вставай! — сказали,- Мы знак дадим, когда настанет срок. Внимай, смотри, запоминай!" — сказали. [6, с. 27].

Слова бöкö, алып [7, с. 690] в алтайском языке означают силач. Эти слова имеются и в "Толковом словаре туркменского языка"; слово "böke" [bökö] толкуется как богатырь, силач [9, с. 167]. Значения слова "böke" в алтайском и туркменском языках очень близки. Слова "güýçli, pälwan" (богатырь, силач) в туркменском языке являются синонимами. В туркменском языке есть пословица "Ýykylsaň –bökeden ýykyl" (проиграть в борьбе – так силачу). Однако слово "böke" в туркменском языке перешло в пассивный словарный запас, вместо него активно употребляется слово pälwan.

Алтайское слово "алып" (силач) в туркменском языке встречается в форме "alp". В "Толковом словаре туркменского языка" слово зафиксировано с пометкой архаизм в значении богатырь, отважный [9, с.60]. Слово чаще употребляется в сочетании с именами военачальников: Alp Arslan, Ugurjyk alp, Alp Tegin. Слово встречается и в языке древних эпосов "Огузнама", "Горкут ата". В всеобщем богатстве тюркоязычных народов – "Диван турецких языков" Махмуда Аль Кашгари слово "alp" определяется как "молодой воин, герой, богатырь" [4, с. 139].

Необходимо отметить, что такие слова, как "*ыраак*" (далекий) [7, с. 122], "**најы**" (друг) [7, с. 149], которые свойственны ряду тюркских языков и встречаются на языке письменных памятников туркменского языка и произведений классической туркменской

литературы, превратились в архаизмы и вышли из употребления. Слово "сокор" (слепой) [7, с. 700] активно как в алтайском, так и в туркменском языке. Однако в туркменском языке вместо этого слова чаще употребляется слово "kör". Слово "sokur" или словосочетание "sokur kör" в туркменском языке употребляется в значении абсолютно слепой, человек, глазное яблоко которого удалено. Слово входит в состав фразеологизмов: yhlas bilen aglasaň, sokur gözden ýaş çykar(если плакать сердцем, прослезятся и слепые глаза), saklygy sokurdan öwren (чуткости учись у члепого).

Как видно, сравнение общетюркских слов туркменского и алтайского языков показывает, что ряд из них активно употребляется в современном алтайском языке, а в туркменском языке перешел в архаизмы. Сравнительное изучение слов родственных языков дает возможность более точно толковать древние слова, выявить их забытые значения.

Источники, литература

- 1. Балакина О. Н., Дедеева В. С. Алтайско-русский словарь. Горно-Алтайск: РОО "Лепта", 2015. 168 с.
- 2. Баскаков Н.А. Введение в изучение тюркских языков. Москва: "Высшая школа", 1962.
 - 3. Garajaoglan. –Aşgabat: "Miras", 2006. 204 c.
- 4. Kaşgarlı Mahmud. Divanü. Lugat it türk. —Istanbul: Kabalci Yayinevi, 2005. —725 c.
- 5. Magtymguly. Saýlanan eserler ýygyndysy. –Aşgabat: Türkmen döwlet nesirýat gullugy, 2014. 664 c.
- 6. Махтумкули. Избранное. Перевод с туркменского. Ашхабад: Издательство "Туркменистан", 1974. 341 с.
- 7. Орус-алтай сöзлик. Русско-алтайский словарь/ под ред. Н.А.Баскакова. – Москва : "Советская энциклопедия", 1964. – 911 с.
- 8. Попова З.Д., Стренин И.А. Общее языкознание. -Москва: "Восток-Запад", 2007. 408 с.
- 9. Türkmen diliniň düşündirişli sözlügi. I-II tom. –Aşgabat: Türkmen döwlet neşirýat gullugy, 2016. 600 c.

© Т. Бекджаев, 2021

П.Е. Белоглазов ГБНИУ «ХакНИИЯЛИ»

ВТОРИЧНЫЕ ГЛАГОЛЬНО-ИМЕННЫЕ ОСНОВЫ В ХАКАССКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация. В статье рассматриваются первичные, вторичные глагольно-именные основы в хакасском языке, а также глагольноименные основы неясного происхождения. Первичные глагольноименные основы, как отзвук древнейшей истории тюркских языков, когда было формальное совпадение именной и глагольной основ, которые различались только в контексте, как синтаксические единицы, а не как лексические, имелись во всех тюркских языках и сохранились до настоящего времени. Основой омонимических пар служил корень с глагольным значением. Количество первичных омонимов возрастает по мере удаления вглубь истории языка. Первичные глагольно-именные основы постепенно исчезали, заменяясь вторичными производными формами. Здесь также наблюдается синкретизм, грамматическая индифферентность к природе исходной основы глаголообразования. Современный хакасский язык в ряде случаев сохранил только один элемент глагольно-именной пары, в некоторых случаях – сохранились оба или, наоборот, оказались утраченными, но они обнаруживаются в других родственных языках. В сравнительном аспекте используются данные других тюркских языков.

Ключевые слова: хакасский язык, лексикология, первичные и вторичные глагольно-именные основы, лингвистический анализ.

Beloglazov P.E.

Khakass research Institute of language, literature and history

SECONDARY VERB-NOMINAL BASES IN THE KHAKASS LANGUAGE

Abstract. The article deals with primary and secondary verbal-nominal bases in the Khakass language, as well as verbal-nominal bases of

unclear origin. The primary verbal-nominal bases, as an echo of the ancient history of the Turkic languages, when there was a formal coincidence of the nominal and verbal bases, which differed only in the context, as syntactic units, and not as lexical ones, were present in all Turkic languages, and have survived to the present time. Homonymic pairs were based on a root with a verb meaning. The number of primary homonyms increases as we move deeper into the history of the language, the primary verb-noun bases gradually disappeared, being replaced by secondary derived forms. There is also syncretism, grammatical indifference to the nature of the original basis of verb formation. The modern Khakass language in some cases preserved only one element of the verb-noun pair, in some cases both were preserved or, on the contrary, were lost, but.

Key words: Khakass language, lexicology, primary, secondary verbalnominal bases, linguistic analysis.

Древнейшее состояние глагольных основ (глагольно-именная омонимия в тюркских языках)

В этот период можно выделить три вида глагольно-именных основ: первичные, вторичные и глагольно-именные основы неясного происхождения.

Первичные глагольно-именные основы

Исследователи тюркских языков уже давно обратили внимание на совпадение ряда глагольных и именных корней или основ, наблюдаемое во всех тюркских языках. Впервые наиболее полно они были учтены в известном словаре В.В. Радлова («Опыт словаря тюркских наречий»), о случаях совпадения глагольных и именных корней-основ отмечал также П. М. Мелиоранский («Памятник в честь Кюль-Тегина») и другие ученые [4, с. 359].

Глагольно-именная омонимия (грамматический синкретизм частей речи) в тюркологии признана в качестве факта, характерного для древнейших эпох развития тюркских языков, была предложена общая схема исторической последовательности в развитии форм глагольного словопроизводства. Согласно этой схеме, автором которой является Н.К. Дмитриев, наиболее раннюю, в пределах досягаемости, ступень глаголообразования составляет формальное совпадение именной и глагольной основ, которые различаются только в контексте, как синтаксические единицы, а не как лексические. На следующей

ступени развития языка основной формой словопроизводства является дифференциация глагольных и именных основ за счет фонетического чередования, то есть при помощи внутренней флексии (в хакасском языке: тоғын «работай» — тоғыс «работа», симір «жирнеть» — симіс «жирный», кöр «смотри» — кöс «глаз», кöй «гори» — кöс «уголь древесный», сағын «думай» — сағыс «мысль», сизін «догадайся» — сизік «догадка» и т. д.). На дальнейших ступенях развития окончательно складывается механизм аффиксации, который и становится основным средством глаголообразования [1, с. 205].

Терминами «омоним», «омонимический» обозначаются совпадающие именные и глагольные корни-основы с точки зрения их современного состояния в тюркских языках, «синкретизм» – «синкретичный» – обозначают те же совпадения на ранних ступенях истории тюркских языков.

Обратимся к конкретным примерам, учитывая тот факт, что в ряде случаев какой-то элемент глагольно-именной пары отсутствует в хакасском языке, но его можно обнаружить в других тюркских языках: **арт**-(хак.) «1) вешать, навешивать, перекидывать, перебрасывать что-л.; 2) взваливать, навьючивать, нагружать; 3) перен. валить, сваливать на кого-л. (свою вину или обязанность) — apt (хак.) «зад); aq- (кир.) «проголодаться», **аас**- (якут.) уст. «голодать, терпеть голод» - **ас** (хак.) «1. голод; 2. голодный»; **пуй-** (чув.) «богатеть, обогащаться» - **пай** (хак.) «1. бай, богач, богатый; 2. 1) богатый, зажиточный, состоятельный; 2) богатый, обильный»; **бек-** (каз.) «1. укрепиться, упрочиться; 2. окрепнуть; 3. утверждаться; санкционироваться» - пик (хак.) «1. 1) крепкий, прочный; 2) выносливый, здоровый, сильный; 3) стойкий; 4) неизменный, постоянный, глубокий; 5) волевой, решительный; 2. крепко, прочно»; пук- (хак.) «сгибать, гнуть, загибать, свертывать; складывать что-л. (в складки)» - бук (кир.) «место сгиба, отворота»; пўт- (хак.) «1) возникать, создаваться, строиться, образовываться (о чем-л.); 2) состоять из чего-л.; 3) заживать, закрываться, сращиваться; 4) зарождаться (во чреве)» - бут (кир.) «целый; целиком, сполна, полностью»; хат- (хак.) «свивать, скручивать, сучить что-л.» - хат (хак.) «слой, ряд»; **хос**- (хак.) «1) присоединять, прибавлять, добавлять; 2) смешивать; 3) мат. прибавлять; 4) увеличивать, усиливать...» - хос (хак.) «1. пара; 2. парный» и т. д.

В некоторых случаях первичная глагольно-именная пара отсутствует в хакасском языке, но сохраняется в других тюркских языках: аң- (крым.-тат.) «помнить, припоминать», аң- (тур.) «понимать, чувствовать, догадываться» - аң (каз., кир., тат.) «сознание, соображение, рассудок, чутье», аң (турк.) «восприимчивость, остроумие, понятливость, воспоминание» (эта же основа в оңна- (хак.) «1) понимать, усваивать что-л.; 2) замечать, примечать что-л.» и оңар-(хак.) «понимать, разуметь что-л., вникать в суть чего-л.»); тат- (кир.) «пробовать на вкус, вкушать» - тат (кир.) «вкус» (тады- (хак.) «иметь какой-л. вкус, иметь привкус чего-л.») и т. д.

По мнению Б. Юнусалиева, основой первичных глагольно-именных пар служил корень с глагольным значением [11, с. 79].

Первичные глагольно-именные основы оказываются устойчивыми элементами лексики и потому, несмотря на утраты их первообразной формы, встречаются в современном хакасском языке в той или иной производной форме, которая служит в свою очередь продуктивной основой для дальнейшего словообразования.

Вторичные (производные) глагольно-именные основы

Проявлением грамматического синкретизма глагола и имени на ранних ступенях развития тюркских языков можно считать случаи схождения вторичных, производных форм глагола и имени. Характерно, что производные омонимы образованы при помощи древнейших словопроизводных аффиксов -ы- ~ -ы, -н- ~ -н, -қ- ~ -қ и т. д. Они являлись формой образования глагольных имен, среди значений которых в первую очередь было имя действия. Это имеет прямое отношение к вопросу об источниках глагольно-именной омонимии. Известно, что большинство аффиксов отыменного глаголообразования служило в то же время формой отглагольного глаголообразования. Таким образом, здесь также наблюдается синкретизм, грамматическая индифферентность к природе исходной основы глаголообразования. Однако синкретизм не распространяется на сами производные формы, которые являются глаголами, но не именами.

Синкретичные аффиксы словообразования глагола и имени составляют переходную фазу в тюркском словообразовании, когда уже вступил в действие механизм аффиксации, но еще не была изжита грамматическая нерасчлененность глагола и имени. Лишь в дальнейшем развитие грамматического строя тюркских языков

приводит к дифференциации словообразовательных форм на глагольные и именные, чем в основном (но не до конца) и преодолевается грамматический синкретизм глагола и имени, хотя в ряде форм он не исчез еще полностью даже в историческое время.

Приведем примеры производных глагольно-именных омонимичных основ в хакасском языке: пысхы- (хак.) III «взбалтывать, мешать, размешивать (айран, кумыс и т. п.) – **пысхы** I «1) мешалка, которой мешают, взбалтывают айран или сбивают масло; 2) койб. щётка для побелки; кирі- (хак.) «стариться, стареть» - кирі (хак.) «старый»; чарыс (хак.) I «1) соревноваться в беге, бежать наперегонки; 2) состязаться в скачках» - чарыс (хак.) «1) бег, состязание в беге; 2) бега, скачки, гонки»; курес- (хак.) I «1) бороться, состязаться; 2) бороться, сражаться» - курес (хак.) «спорт. борьба»; тырба- (хак.) «1) сгребать, грести; 2) чесать (тело) – тырма (каз., ккал.) «грабли»; йакын-(гаг.) «приближаться, подкрадываться» - чағын (хак.) «1. 1) близкий (недалеко расположенный); 2) близкий, родственный; 3) лингв. близкий, родственный; 2. родственник; 3. 1) близко, около; 2) приблизительно, около»; уйат- (хак.) «стыдиться, смущаться, совеститься, стесняться» уйат (хак.) «стыд, срам, позор, совесть»; урус- (хак. бельт.) «1) драться; 2) сражаться» - **урус** (хак.) «1) драка; 2) сражение» и другие.

Глагольно-именные основы неясного происхождения

Ачы- (хак.) «1) киснуть, кваситься, прокисать; 2) горкнуть; 3) бродить; 4) перен. испытывать щемящую, разъедающую боль, саднить; 5) перен. испытывать горе, переживать смерть близкого, скорбеть, убиваться, горевать» - ачы- (тур., турк.) «горечь, горький, язвительный»; пытыра- (хак.) «1) разлетаться, распыляться, рассеиваться; 2) разбегаться, разбредаться в разные стороны» бытыра (аз.) «дробь»; нама- (хак,) «намётывать (при шитье) – йама (аз.) «заплата, мушка (на лице); салых- (хак.) I «1) вянуть, увядать (о растениях), 2) перен. раскисать, изнывать (от жары) – салкы (кир.) «вялый, ленивый»; сыба- (хак.) I «мазать, обмазывать (глиной); затирать; штукатурить» - сыва (аз.) «штукатурка», хыных- (хак.) «1) пристраститься; 2) приохотиться; 3) привыкать, приобрести привычку к чему-л.; повадиться» - кынык (аз.) «привычка, повадка»; чиділ-(хак.) «кашлять» - чиділ (хак.) «кашель»; айас- (хак.) І «проясняться (о погоде) – айас (хак.) «1. ясный, безоблачный; 2. ясно, безоблачно; 3. небо (безоблачное) и т. д.

Грамматический синкретизм глагола-имени был распространённым явлением в истории тюркских языков. Все глаголы и имена, семантически связанные между собой и объединяемые значениями названия процесса, результата и т. д., восходят к корням и производным словам, в которых не было не только грамматического, но иногда и лексического разграничения глагола и имени действия, процесса и его признака (или результата) и т. д., то есть выражение всех этих значений носило комплексный характер и конкретизировалось в контексте.

Источники, литература

- 1. Дмитриев Н. К. Чистяков В. М., Бакеева Н. 3. Глаголы речи в языках тюркской группы / Очерки по методике преподавания русского и родного языков в татарской школе. М., 1962.
 - 2. Казахско-русский словарь. Алма-Ата, 1989.
 - 3. Киргизско-русский словарь. М., 1965.
- 4. Севортян Э. В. Аффиксы глаголообразования в азербайджанском языке. М., 1962.
 - 5. Хакасско-русский словарь. Новосибирск, 2006.
- 6. Севортян Э. В. Аффиксы глаголообразования в азербайджанском языке. М., 1962.
- 7. Севортян Э. В. Аффиксы глаголообразования в азербайджанском языке. М., 1962.
 - 8. Чувашско-русский словарь. М., 1985.
- 9. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на гласные. М., 1974.
- 10. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «Б». М., 1978.
 - 11. Юнусалиев Б. М. Киргизская лексикология. Фрунзе, 1955
 - 12. Якутско-русский словарь. М., 1072.

© П.Е. Белоглазов, 2021

Боргоякова Т.Г., Гусейнова А.В. ХГУ им. Н.Ф. Катанова

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ГОСУДАРСТВЕННЫХ ЯЗЫКОВ В РЕСПУБЛИКАХ ЮЖНОЙ СИБИРИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта

№ 20-012-00426 «Динамика и перспективы языкового взаимодействия в республиках Южной Сибири»

Аннотация. В работе выявлены особенности оценки национальнорусского билингвизма и языковой политики в зависимости от доли титульного этноса в республиках Южной Сибири, в том числе в разрезе этнической принадлежности респондентов. Респонденты титульных национальностей считают языковую политику в отношении республиканских языков более эффективной, чем русские, однако последние чаще испытывают затруднения в ее оценке.

Ключевые слова: языковая политика, языковая лояльность, национально-русский билингвизм, республики Алтай, Тува, Хакасия.

Borgoiakova T.G., Guseinova A.V. Katanov Khakass State University

AXIOLOGICAL ASPECTS OF THE SOUTHERN SIBERIAN LANGUAGES INTERACTION

Abstract. The paper identifies the features of evaluating national-Russian bilingualism and language policy depending on the share of the titular ethnic group in the republics of Southern Siberia in the context of the ethnicity of the respondents. The respondents of the titular nationalities consider the language policy in relation to the republican languages to be more effective than the Russians, but the latter more often find it difficult to assess it.

Key words: language policy, language loyalty, national-Russian bilingualism, republics of Altai, Tuva, Khakassia.

Официальной основой развития современной языковой политики в Российской Федерации служит языковое законодательство постсоветского периода, представленное на двух уровнях—федеральном и региональном. Исследованию проблем софункционирования и сохранности языков разного статуса посвящены работы В.М. Алпатова [1], В.Ю. Михальченко [13], А.А. Кибрика [12], Е.В. Головко [9] и др. Анализ языковой ситуации в сибирских республиках представлен в работах Г.А. Дырхеевой [10], Н.И. Ивановой [11], М.В. Бавуу-Сюрюн [2], А.Э. Чумакаева [14] и др.

Целью настоящей статьи является изучение оценочных аспектов национально-русского билингвизма в южно-сибирских республиках Хакасия, Тыва и Алтай. Актуальность исследования связана с продолжающимися процессами языкового сдвига у носителей государственных языков республик Южной Сибири и необходимостью привлечения валидных научных данных о тенденциях и особенностях регионального билингвизма. Проведенные развития исследования [3, с. 4] позволили установить, что, с одной стороны, конституционно-правовая основа языковой политики РФ обеспечивает безусловную доминанту общегосударственного русского языка с минимальным уровнем требований и рекомендаций по функционалу республиканских и местных языков. С другой стороны, это позволяет говорить о наличии резервов для более активной поддержки языков на уровне регионального законодательства с учетом особенностей развития конкретных языковых ситуаций.

На фоне общности мягкого варианта современного языкового законодательства республик Южной Сибири (далее РЮС) в них существует градация по уровню и количеству сфер функционирования государственных языков республик. Так, наибольшее количество сфер, в которых в дополнение к русскому языку предусмотрено использование второго государственного языка, представлено в законодательстве Республики Тыва и далее следуют республики Алтай и Хакасия [4].

В 2020 году были проведены массовые социолингвистические опросы в Хакасии, Туве и Алтае с охватом в тысячу респондентов в каждой республике. В соответствии с требованиями к проведению

социолингвистических исследований для опроса информантов была сформирована выборочная совокупность, которая отличалась от генеральной совокупности тем, что было опрошено большее число респондентов титульных национальностей, поскольку именно национально-русское двуязычие в РЮС находится в фокусе настоящего исследования. В таблице 1 представлено процентное соотношение количества респондентов из этнических групп, проживающих на территории РЮС, с количеством жителей, проживающих на данных территориях согласно результатам Всероссийской переписи населения 2010 г.

Таблица 1 – Национальный состав респондентов (%)

	Национальный состав респон-			Национальный состав жителей			
	дентов, принявших участие в			РЮС по результатам ВПН-2010			
	анкетировании						
	русские титульный другие		русские	титульный	другие		
		народ			народ		
		(хак\тув\алт)			(хак\тув\алт)		
Хакасия	61,6	29,9	8,5	81,7	12,1	6,2	
Тува	7,4	84,4	2,9	16,3	82	1,7	
Алтай	45,9	43,2	9	56,6	33,9	9,5	

Результаты опросов в виде таблиц представлены ниже.

В начале анкеты респондентам был задан вопрос о том, какой язык или какие языки являются государственными в республиках Южной Сибири. Полученные результаты представлены в таблице 2.

Таблица 2. Знание об официальном статусе двух языков в РЮС (по результатам социолингвистического исследования 2020 г.), %

\ 1		,	. ,,,	
	Русский	Языки титульных	Русский и языки	
		народов	титульных народов	
Хакасия	28,8	1,4	67,6	
Тува	13	6,1	78,8	
Алтай	22,6	6	69,2	

Представленные данные свидетельствуют о том, что в целом более 60% респондентов во всех трех республиках осведомлёнными о государственном статусе русского и республиканского языков. Заметным является преобладание показателя в Республике Тыва

(далее РТ) — около 80%, при наименьшем проценте тех, кто отметил только русский в качестве государственного языка республики. Минимальными оказались показатели в Республике Хакасия (далее РХ) — 67,6% на фоне почти трети опрошенных, указавших в качестве государственного языка РХ только русский язык. Очевидной в этой связи является корреляция осведомленности о юридическом официальном билингвизме среди жителей РЮС с долей титульного этноса в республике (См. таблицу 1).

Следующим вопросом анкеты был вопрос о родном языке. Было установлено, что подавляющее большинство русских респондентов (более 98% в РХ, более 90% – в РА, более 78% – в РТ) признаёт родным свой этнический язык. Среди русских респондентов (далее РР) РТ 13,5% указали в качестве родного тувинский язык, а 6,8% – русский и тувинский; в РА 3,3% РР считают родным алтайский язык, 5,4% - русский и алтайский. В РХ считают хакасский родным или одним из двух родных языков только 1,5% РР. Как видно, чем больше процент титульного народа в республике, тем больше русских жителей региона считают родным язык этого народа.

Уровень признания алтайскими, тувинскими и хакасскими респондентами (далее AP, TP и XP соответственно) этнических (титульных) языков родными представлен в таблице 3.

Таблица 3. Языковая лояльность коренных народов Сибири (по результатам социолингвистического исследования 2020 г.), %

	Первый	Второй	Два	
	государственный	государственный	государственных	
	язык	язык	языка	
хакасы	10	71,6	18,4	
тувинцы	1,9	89,7	8,1	
алтайцы	5,6	80,3	13,9	

Таблица демонстрирует, что среди титульных народов РЮС наиболее высокий уровень языковой лояльности демонстрируют респонденты-тувинцы: почти 90% из них признают родным тувинский язык. На десять процентов ниже языковая лояльность опрошенных алтайцев, от которых, в свою очередь, на девять процентов отстают респонденты хакасской национальности. Совершенно логичным при этом представляется то, что именно среди хакасов наибольший

процент тех, кто признаёт родным русский (10%) и русский и хакасский языки (18,4%), на втором месте по этому показателю — алтайцы (5,6% и 13,9% соответственно), а минимальный процент признающих русский язык родным наблюдается в группе респондентов тувинской национальности (1,9% и 8,1% соответственно). Интересно отметить, что результаты проведенного опроса показали более высокий уровень языковой лояльности по сравнению с результатами переписи населения $2010\ r.$ — рост языковой лояльности на 13,6% произошел у хакасов, на 5,3% — у алтайцев [8].

Проведенное анкетирование позволило установить некоторое расхождение между высоким уровнем языковой лояльности и реальным языковым поведением опрошенных (см. об этом [5]). Несмотря на продемонстрированную респондентами коренных национальностей преданность родным языкам, наиболее активно они используются для общения со старшим поколением (причём о наиболее интенсивном внутрисемейном общении на родном языке сообщили опрошенные тувинцы, наименее интенсивно оно у хакасов). Для общения с друзьями языки РЮС используются респондентами титульных национальностей одновременно с русским языком (около 50% опрошенных в каждом регионе). Общение с коллегами у большинства респондентов также происходит на двух языках: на русском и родном.

Следующий блок вопросов анкеты был направлен на выяснение языковых установок жителей РЮС. Его результаты представлены в таблице 4.

Таблица 4. Языковые установки титульных народов РЮС

	Хакасия		Тува		Алтай	
	PP	XP	PP	TP	PP	AP
Поддержка возможности изучать	82	98,4	70,3	94	79,3	94,6
родной (алтайский/тувинский / ха-						
касский) язык в школе для детей ко-						
ренной национальности						
Поддержка обязательного изучения	23,4	73,9	39,2	71,8	36,6	78
второго государственного языка ре-						
спублики в школе для всех учеников						
Готовность оказывать поддержку вто-	38,7	93,3	46	78,1	39,5	88,9
рому государственному языку респу-						
блики						

Выяснилось, что подавляющее большинство респондентов как русской, так и титульных национальностей РЮС, считают необходимым, чтобы хакасские, тувинские и алтайские дети имели возможность изучать родной язык в школе. Наибольший уровень поддержки изучению языка титульного народа РЮС в школе продемонстрировали респонденты русской и хакасской национальностей, у которых есть все основания тревожиться на будущее второго государственного языка РХ.

Сторонников введения обязательного изучения республиканских языков оказалось значительно меньше, в особенности среди РР. Обращает на себя внимание значительный разброс в их мнениях: положительно ответили на этот вопрос анкеты менее четверти РР Хакасии, где русские составляют более 80%, и почти 40% РР Тувы, где более 80% составляют тувинцы. Несомненно, не только языковое законодательство, но и языковое окружение играет важную роль в отношении к билингвизму в системе образования.

Высокий уровень языковой лояльности жителей РЮС проявляется и в их готовности поддерживать сохранение и развитие республиканского языка. Стоит отметить, что чем сильнее его позиции, тем сильнее поддерживают его РР, а чем слабее позиции языка, тем больше его поддержка со стороны его носителей.

Респондентам было задано и несколько вопросов, касающихся эффективности языковой политики в их республике. Интересно отметить, что на вопрос: «Оказывают ли органы власти республики хакасскому/тувинскому/алтайскому эффективную поддержку языку?» РР отвечали положительно реже, чем их соседи титульных национальностей. Большее количество опрошенных хакасов, алтайцев и тувинцев оценивает эффективность республиканской языковой политики положительно («да» и «скорее да» на этот вопрос анкеты ответили 61,2% алтайцев, 57,9% хакасов, 45,5% тувинцев, а «нет» и «скорее нет» –31% тувинцев, 25,8% хакасов и 22% алтайцев). Считают эффективной республиканскую языковую политику 55,4% РР в РХ, 51,7% – в РА, 36,5% – в РТ. Отметим, что недовольных республиканской языковой политикой среди жителей Тувы (как тувинцев, так и русских) оказалось больше, чем среди жителей Хакасии и Алтая, хотя позиции тувинского языка, как было сказано выше, повсеместно и обоснованно признаются наиболее сильными в РЮС. Отметим, что РР во всех трёх регионах зачастую затруднялись ответить на этот вопрос (более 30% затруднившихся в каждом регионе), что может свидетельствовать о безразличии к этноязыковым вопросам.

Таблица 5. Оценка эффективности поддержки второго государственного языка республиканскими органами власти

	Хакасия		Тува		Алтай	
	PP	XP	PP	TP	PP	AP
Да	20	20,4	21,6	23,2	24,2	27,5
Скорее да	35,4	37,5	14,9	22,3	27,5	34,3
Скорее нет	8,1	19,4	24,3	22,7	8,1	16,2
Нет	1,9	6,4	5,4	8,3	7	5,8
Затрудняюсь ответить	34,6	16,4	33,8	23,5	33,3	16,9

Проведённое исследование позволяет прийти к выводам о наличии очевидной корреляции доли титульного этноса в республиках с уровнем: а) осведомленности о государственном статусе республиканских языков среди жителей РЮС; б) признания этнического языка родным респондентами титульных этносов; в) готовности РР оказывать поддержку второму государственному языку республики; г) критической оценки эффективности республиканской языковой политики. Языковую политику в отношении республиканского языка респонденты титульных национальностей считают более эффективной, чем РР, однако последние чаще, чем АР, ТР и ХР испытывают затруднения в оценке республиканской языковой политики.

Позитивное отношение к развитию национально-русского билингвизма проявляется в готовности респондентов РЮС поддерживать сохранение и развитие вторых государственных языков, включая их преподавание в школе. Возможность введения их обязательного изучения в школе получает более заметную поддержку со стороны респондентов титульных этносов (более 70%), чем РР (менее 40%).

Источники, литература

- 1. Алпатов В.М. Языковая политика и родной язык // Социолингвистика. -2020. -№ 3 (3). С. 114-124.
- 2. Бавуу-Сюрюн М.В. Экстралингвистические факторы, обусловившие формирование диалектов и говоров тувинского языка //

Сохранение и развитие языков и культур коренных народов Сибири. Материалы IV Всероссийской научно-практической конференции (Абакан, 1-2 октября 2020 г.) / отв. ред. Т.Г. Боргоякова. — Абакан: Издательство ФГБОУ ВО «Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова». — 2020. — С. 9-14.

- 3. Боргоякова Т.Г. Социолингвистические процессы в республиках Южной Сибири. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова. 2002. 166 с.
- 4. Боргоякова Т.Г. Языковая политика в республиках Южной Сибири: Алтай, Тыва, Хакасия // Языковая политика в контексте современных языковых процессов / отв. ред. А.Н. Биткеева. М.: Издат. Центр «Азбуковник», 2015. С. 118-132.
- 5. Borgoiakova T.G., Guseinova A.V. Contextualized Bilingualism in the Republics of Southern Siberia // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. 2021. 14 (4). Pp. 466-477.
- 6. Боргоякова Т.Г., Гусейнова А.В. Динамика языкового поведения и языковых убеждений в контексте языковой политики Республики Хакасия // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2019. № 11. С. 342-347.
- 7. Боргоякова Т.Г., Гусейнова А.В. Оценочные аспекты языковой политики в медийном дискурсе республик Южной Сибири // Филологические науки. Научные доклады высшей школы. -2021. № 1. C. 21-27.
- 8. Всероссийская перепись населения 2010 // [Электронный ресурс] /— Электрон. дан. URL: www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis itogi1612.htm (дата обращения: 28.04.2021).
- 9. Головко Е.В. Современная языковая политика и проблема сохранения языкового и культурного разнообразия в Российской Федерации // Сохранение и развитие языков и культур коренных народов Сибири. Материалы IV Международной научно-практической конференции (Абакан, 19-20 мая 2016 г.) / отв. ред. Т.Г. Боргоякова. Абакан: Издательство ФГБОУ ВО «Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова». 2016. С. 9-12.
- 10. Дырхеева Г.А. Бурятский язык: современное состояние, проблемы и перспективы // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2021. № 1 (34). С. 44-56.
- 11. Иванова Н.И. Тенденции и динамика развития двуязычия в Республике Саха (Якутия): этносоциопсихолингвистический аспект // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2020. № 2 (31). С. 67-79.
- 12. Кибрик А.А. Сохранение языкового разнообразия России: контуры программы // Социолингвистика. 2020. № 1 (1). С. 17-28.

- 13. Михальченко В.Ю. Динамика языковой ситуации в Российской Федерации // Вопросы филологии. -2017. -№ 1 (57). C. 6-15.
- 14. Чумакаев А.Э. О сферах функционирования алтайского языка и его диалектов: проблемы и перспективы // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. − 2020. − № 8-2. − С. 106-109.

© Т.Г. Боргоякова, А.В. Гусейнова, 2021

УДК 811.512.153

Каксин А.Д. ХГУ им. Н.Ф. Катанова

О СПОСОБАХ ПРИГОТОВЛЕНИЯ ПИЩИ НА ЯЗЫКЕ КОЙБАЛ (К ВОПРОСУ О МОДЕЛЯХ МИРОВИДЕНИЯ И ПОНЯТИЙНЫХ КАТЕГОРИЯХ)*

Аннотация. В статье приводятся фрагменты речи на койбальском говоре хакасского языка, в которых рассказывается о некоторых способах приготовления пищи. Названные образцы койбальской речи анализируются в контексте того лингвистического представления, которое подразумевает отражение в языке оригинальных сторон менталитета этноса и определенную специфику в применении способов выражения понятийных языковых категорий.

Ключевые слова: ментальность этноса, мышление и язык, понятийные категории, способы выражения, койбальский говор хакасского языка.

Kaksin A.D. Katanov Khakass State University

ON METHODS OF COOKING IN THE KOIBAL LANGUAGE (TO THE QUESTION OF MODELS OF WORLDVIEW AND CONCEPTUAL CATEGORIES)

Abstract. The article contains fragments of speech in the Koibal dialect of the Khakass language, which describe some methods of cooking.

These samples of Koibal speech are analyzed in the context of that linguistic representation, which implies the reflection in the language of the original aspects of the ethnos mentality, and certain specificity in the application of ways of expressing conceptual language categories.

Key words: ethnos mentality, thinking and language, conceptual categories, methods of expression, Koibal dialect of the Khakass language.

Появление и развитие койбальского говора хакасского языка интересно с позиций и компаративистики, и лингвистической типологии. Известно, что на искомой территории в древности бытовал койбальский язык – представитель самодийской языковой семьи. Теперь уже является общепризнанным фактом, что в древности самодийские языки имели широкое распространение на территории Присаянья. Но в период после монгольских завоеваний в этом регионе окончательно возобладали тюркские народы. Койбальский говор является одним из самых значительных "следов", оставшихся после того, как самодийцы перестали быть ведущими акторами в этом регионе. Ряд лингвистов и историков в свое время внесли значимый вклад в разработку вопросов, связанных с движением народов и языков на территории Южной Сибири. В частности, много внимания было уделено и языку койбал [1; 2, с. 8–32; 5, с. 108–160; 7; 10, с. 22–31; 11, с. 23–28; 12, с. 220–244; 13, с. 3–12].

Койбальский говор явился результатом полной ассимиляции небольшой обособленной группы самодийцев после прихода на эту территорию тюрков. Ассимиляционные процессы затрагивают, прежде всего, лексику и фонетику языка. На первых этапах новый язык усваивается в своей базовой лексике, затем этот круг расширяется и постепенно народ переходит на новую лексическую и фонетическую систему. При этом от старого лексикона может и остаться некоторое количество слов, однако и они меняются в своём произношении. Так, в койбальском говоре до сих пор фиксируется около 50 слов, не совпадающих с вариантами хакасского литературного языка. В частности, к числу исконно койбальских относятся слова ассизеть 'бездетный', амнызеть 'безрогий', инзиде 'больной', аи 'дверь', тирра 'деревня', улу 'голова' [1, с. 52]. Так, последнее из них можно возвести к тому же древнему корню (элементу праязыка), от которого произошли слова современных уральских языков со значениями 'верхний', 'крыша', 'над' [9, с. 407].

Типологически (и по лексическому составу) современный койбальский говор представляет собой часть тюркского континуума. Для того, чтобы определить тюркский характер данного говора, достаточно взять для анализа небольшой связный рассказ (желательно – содержащий информацию о некоторых важных сторонах жизни людей, относящихся к данному этносу). Поэтому рассмотрим далее два небольших фрагмента на койбальском говоре хакасского языка, в которых повествуется о некоторых способах приготовления пищи, о вкусовых пристрастиях койбал.

Текст 1. Інэк са:зың, мал а:зыри:зың, хайах пулғи:зың, хурут идэзің, чайғыда идэр нимэ та:вылви:ча:ваза. Поча итчэңміс, айран сывачанмыс, тадар арағазын ісчэңнэ:р. Кічігдок творок тічэңміс. Уза:нах урысчан, хайзы уза:н сўт тівчэ:. Пызлах пасчан, Тун идэгэ айран итчала:. Хайна:н суткэ: пызлахты тоғыравсса, чымчаға:с пол парча:. Пызлахты сў:мэктэ сўгчең. Хайзы хурут итчэң. Чалвайта почаны са:п, ортызын ўтэвсча:зың. Ивдэ оттың ікі хри:нча архалар полчан, ол хурутту хурутча:зын ысха, танға. Сўткэ дэ:, ізіг суға да: са:лып, чічэң а:ны. Пічроні тавахха сал салчаң, хайах салчаң, ол пічроні тайни:зың, хайахты ызыразың, тоңа чічең хайахты. О:ғазах итсэң, пічроні, чахсы но:за. А:рчы даа, поча даа тівча:вс. Орэмэ: кускудэ сутту хайнадывсча:ла:р, таңдаға: тэ:рэ турғысчаңнар, смэтэнок чли хысха: чығчаңна:р. Ол öрэмэні а:рлығ ÿлÿкÿндэ салчаңна:р, самнахтаң чі анаң. Хайахтаң унну хайнадывссаң, сатырма полар. Хысхыда смэтэнні то:р салчаңна:р квашняға. Смэтэнні то:раға итсэң, турғузуп, су:н прай а:ғызып, то:р салаға кирэк, анда чахсы. Потхы итчеңміс. А:лында піс то:рған смэтэнні хайылдырып, чіп салчаңмыс. Хайахты хазанға уруп, пысхыдаң пулғачаңмыс [8, с. 174-175].

Перевод на русский язык: Доить коров, кормить скот, взбивать масло, делать хурут, разве не находится летом что делать. Обычно (мы) готовили татарское (хакасское) вино. Еще когда маленькие были, готовили творог. Нальешь узанах, (простоквашу), некоторые говорят узаан сÿт. Делали пызлах (сыр домашнего приготовления). Чтобы провести тун (праздник) готовят айран. Если нарезать пызлах в кипяченое молоко, становится очень мягким. Пызлах обычно процеживали в мешочке. Некоторые готовили хурут (сушеные или копченые кругленькие сырки из кислой творожной массы — аарчы). Поча (кислая творожная масса, получаемая после перегонки айрана)

взбиваешь в шаньги, в середине проделать отверстие. В юрте по обе стороны перекладины, этот хурут на них сушишь над дымом, на сквозняке. Его (хурут) и в молоко, и в горячую воду клали и ели. Пичре (сушеные сырки разных форм из кислой творожной массы) клали на тарелку, ставили масло, пичре жуешь, откусываешь масло, масло ели мерзлым. Хорошо, если пичре сделать мелким. Говорим мы арчы, или поча. Для ереме (пенка кипяченого молока) кипятят молоко, осенью заготавливали на зиму, как сметану. Это ереме подавали в дорогой (большой) праздник, ешь потом ложкой. Прокипятишь муку в масле, будет сатырма. Зимой сметану замораживали в квашне. Если надо сметану заморозить, надо ее поставить, всю жидкость слить, заморозить, тогда хорошо. Делали (мы) потхы (кашу на сметане). Раньше мы мороженую сметану размораживали, ели. Масло наливали в казан, помешивали мешалкой. [8, с. 176].

Текст 2. У:чэ салчаңна:р, саванға тастачаңмыс. Часхыда хо:дырып, тілвэлэп, ивдэ хурутча:зың. Сўзўнўн ағыспинча:зың, хапчығай хурудувысчазың. Хайзы тустап, са:лығлачаң, хайзы тустап, ў:че тастачаң. Сала ыстав алаға кирек хурудар алнында. Итті ал-а:лынча салчалар, хой идін, інек идін а:лынча. Сосха піре:зі тутчаңох. Ыстаны, мал сохса, öң-па:зынаң оохтап, путта:рын, холла:рын салвачаң, пасха итте:рінең прайзынаң салчаң. Путтаң, холдаң ў:че: парча. Ыста: хан уруп салвачаң. Ханны а:лынча то:рып салчалар. Аттың ах ха:ны аппағас полча, аға: пір де: ниме салвачаң. Ха:нын прай тудуп, ах ха:нын уруп алча. Чағлығ, хызыл ха:нын урчаң, сўт урулвачаң. Сўттў хойдаң інек ле ха:нына урчаң. Інек, хой ха:нын прай тудуп, ах ха:нын уруп алча. Чағлығ, хызыл ха:нын урчаң, сўт урулвачаң. Сўттў хойдаң інек ле ха:нына урчаң [8, с. 175].

Перевод на русский язык: Клали юче, клали (мясо специальное сохраняемое до весны в замороженном виде) (букв. бросали) в кадку. Весной, (мясо) отодрав, разрезав на полоски, просушиваешь в юрте. Быстро просушиваешь, не даешь стечь соку. Некоторые, посолив, разрезали на полоски, чтобы просушить, некоторые, посолив, делали юче. Перед просушкой необходимо немного прокоптить. Мясо (в юче) кладут отдельно, отдельно — баранину, скотское. Некоторые свиней тоже держали. Когда заколют скотину, разрубали от разных частей, не клали от бедер, ног (букв. рук), от всех других частей мясо

везде брали. От бедра, конечностей идет на юче. На ыста кровяную колбасу не клали (букв. кровь, разлив, не клали). Кровяную колбасу замораживали отдельно. Конская плазма крови (букв. белая кровь) бывает совершенно белой, в нее ничего не добавляли. Размяв, жидкую кровь сливали. Жирную, густую кровь (букв. с жиром красную кровь) разливали для колбасы в кишки, молоко не добавляли. Молоко только добавляли в баранью, скотскую кровь. Если скотскую, баранью кровь не разминать, колбаса бывает совершенно белой [8, с. 177].

Приведенные фрагменты можно анализировать с разных сторон. К примеру, можно рассмотреть их в плане употребления неопределенно-личных и обобщенно-личных предложений (именно такие конструкции чаще всего используются в рассказах о трудовых процессах и повседневных занятиях). В приведённых отрывках наличие указанных явлений подтверждается широким использованием соответствующих конструкций: Тун идэгэ айран итчала Чтобы провести праздник, готовят айран', Огазах итсэн, пічроні, чахсы ноза 'Хорошо, если пичре сделать мелким', Сузунун авыспинчазын, хапчыгай хурудувысчазын 'Быстро просушиваешь, не даешь стечь соку' и других. Тюркский синтаксис (в отношении таких конструкций) имеет некоторую специфику: поскольку в тюркских языках безличные глаголы отсутствуют как класс, «значительной части русских безличных предложений соответствуют в тюркских языках личные предложения»; важно и то, что сказуемые безличных предложений в тюркских языках «могут быть выражены не только глаголами, но и другими частями речи, например, именами прилагательными» [3, с. 20].

Одновременно можно отметить характерное для таких текстов превалирование глаголов с определенным лексическим значением (и наделенных соответствующими словообразовательными суффиксами): "наделять признаком, обозначенным исходной основой" (типа *оохта* 'размельчать', *арыгла* 'очищать'), "снабжать тем, что обозначает исходная основа" (типа *туста* 'солить') и др. [5, с. 111-117].

Много интересного можно отметить и в плане выражения моделей мировидения. В данном случае очень зримо, в деталях обрисовывается отношение к простой, повседневной пище. Оказывается, что основой для приготовления пищи у хакасов служат в основном мясные и молочные продукты, а также злаковые (растения). Процесс изготовления в большинстве своем прост; он быстро становится понятен именно

потому, что рассказчик очень краток и точен. Чувствуется, что эти действия он выполнял огромное число раз. Все блюда, получаемые в результате действий с названными начальными ингредиентами, имеют оригинальные названия: *аарчы*, *абырты*, *айран*, *ирмек*, *пахта*, *поорсах*, *соймах*, *узанах*, *хаймах*, *хурут*, *хыйма*, *хычы* и т. д. [4, с. 134—143].

В этом и состоит ментальное свойство любого естественного языка — иметь в своем составе большое количество специальных лексических единиц (организованных в сложную систему) для обозначения самобытных предметов, явлений, признаков и действий. «Семантически организованный лексический состав языка представляет собой не только (и не столько) словарь данного языка, но и словарное воплощение модели мира, существующее в коллективном языковом сознании данного народа» [6, с. 96].

Приведенные образцы речи койбал наглядно подтверждают эту мысль. Вышеназванные лексические и проявляющиеся в тексте фонетические и грамматические явления указывают также на то, что койбальский говор появился в результате полной ассимиляции языком тюркского типа одного из небольших самодийских языков Южной Сибири (наиболее интенсивно – в период XIII–XVIII вв.). И формально (в наборе звуков и фонем), и семантически (в плане содержания грамматических категорий, форм и явлений) он полностью ассимилировался, стал одним из тюркских наречий.

Источники, литература

- 1. Анжиганова О.П. Койбальский говор хакасского языка (О некоторых особенностях гласных по материалам ДАТЯС) // Хакасская диалектология [Сборник статей и материалов] / Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории. Абакан, 1992. С. 51–64.
- 2. Боргояков М.И. Источники и история изучения хакасского языка / Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории. Абакан: Хакасское отделение Красноярского кн. изд-ва, 1981. 144 с.
- 3. Донидзе Г.И. Безличные предложения в хакасском языке. Абакан: Хакасское книжное издательство, 1957. 92 с.
- 4. Каксин А.Д., Чертыкова М.Д. Хакасско-русский и русскохакасский тематический словарь (разделы «Человек», «Флора и

- фауна»). Абакан: Издательство Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, 2020. 224 с.
- 5. Карпов В.Г. Система глагола в современном хакасском языке (структурный и функционально-семантический аспекты) // Хакасский язык: проблемы и перспективы развития. Монографический сборник научных статей / Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова. Абакан, 2007. С. 105—161.
- 6. Корнилов О.А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов. 2-е изд., испр. и доп. М.: ЧеРо, 2003. 349 с.
- 7. Кюннап А. Койбальский язык // Языки мира: Уральские языки. М.: Наука, 1993. С. 389.
- 8. Образцы речи койбалов / Тексты записаны, переведены и подготовлены к печати О.П. Анжигановой // Хакасская диалектология [Сборник статей и материалов] / Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории. Абакан, 1992. С. 174—182. (ОРК)
- 9. Основы финно-угорского языкознания. Вопросы происхождения и развития финно-угорских языков. М.: Наука, 1974. 484 с.
- 10. Патачакова Д.Ф. Словообразование активный источник обогащения лексики современного хакасского языка // Ученые записки Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. 1973. Выпуск XVIII. С. 19—31.
- 11. Убрятова Е.И. Взаимодействие языков на материале взаимоотношений якутского и эвенкийского языков [1956] // Избранные труды: Исследования по тюркским языкам / Институт филологии Сибирского отделения РАН. Новосибирск, 2011. С. 21—28.
- 12. Черемисина М.И. Язык и его отражение в науке о языке / Новосибирский государственный университет. Новосибирск, 2002. 254 с.
- 13. Potapov L.P. Zum Problem der Herkunft und Ethnogenese der Koibalen und Motoren // Journal de la Société Finno-ougrienne. 1957. Vol. 59. S. 1–30.

*Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 20-012-00258 «Миноритарные этносы Южной Сибири: семиотико-когнитивное, лингвистическое и социолингвистическое измерение»

© А.Д. Каксин, 2021

Катермина В.В. ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет»

ЯЗЫКОВАЯ СИТУАЦИЯ В РЕСПУБЛИКЕ АДЫГЕЯ: ЛИНГВОЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ

Аннотация. В статье рассматривается языковая ситуация в республике Адыгея. Важным фактором развития межкультурной коммуникациистановится восприятие ивзаимовлияние разных языковых этнокультур, что оказывает влияние на формирование толерантных межэтнических взаимоотношений в поликонфессиональной среде. Отмечается, что неповторимость отдельного народа сопряжена со своеобразием национальной картины мира, этническим самосознанием.

Ключевые слова: языковая ситуация, республика Адыгея, билингвизм, язык, культура, этнос, социум.

Katermina V.V. Kuban State University

LANGUAGE SITUATION IN THE REPUBLIC OF ADYGEYA: LINGUOETHNOCULTURAL ASPECT

Abstract. The article deals with the language situation in the Republic of Adygea. An important factor in the development of intercultural communication is the perception and mutual influence of different ethnocultures which influences the formation of tolerant interethnic relations in a polyconfessional environment. It is noted that the uniqueness of an individual people is associated with the originality of the national picture of the world and ethnic self-awareness.

Key words: linguistic situation, the Republic of Adygea, bilingualism, language, culture, ethnos, society.

Последние три года характеризуются периодом пристального внимания к языкам в мире в целом и в России в частности. В 2018 году Государственной Думой РФ были приняты поправки в федеральный

закон «Об образовании в Российской Федерации», вызвавшие немалые споры в обществе и дискуссии среди ученых. ООН и ЮНЕСКО 2019 год объявили Международным годом языков коренных народов. А 2020 год вошел в историю России принятием поправок в Основной закон страны — Конституцию РФ, касающихся не только русского языка как государственного, но и языков народов Российской Федерации. В 2020 году также были приняты специальные законы в сфере языковой политики в системе образования. Такие серьезные изменения, касающиеся дальнейшего сосуществования разных языков в таком многонациональном и многоязычном государстве, как Россия, закономерны и были продиктованы реальным положением языковой ситуации в стране.

Становится очевидным, что «...все более усиливающиеся процессы глобализации приводят к существенным изменениям и в языковой картине мира, а именно к повышению престижа одних языков и усиливающемуся процессу исчезновения других» [8, с. 4].

Северный Кавказ известен как богатый и сложный этнический и языковой мир. Здесь живет свыше пятидесяти народов, говорящих на языках трех лингвистических семей: иберийско-кавказской, индоевропейской и алтайской.

Северный Кавказ — это целая планета народов, культур и языков, которые развиваются и взаимодействуют на этой территории тысячелетиями. Здесь сформировалась своеобразная самобытная северокавказская культура, впитавшая в себя сотни различных этнических культурных традиций. Исследование их диалога поможет показать, как на различных этапах осуществлялись механизмы межкультурной коммуникации и их последствия, в том числе диалог с российской культурой на протяжении последних 200 лет [2, с. 102].

При всем многообразии языков Северного Кавказа в наше время сложилась довольно сложная ситуация: ЮНЕСКО в «Атласе языков мира, находящихся под угрозой» отнесло большую часть языков народов Северного Кавказа к исчезающим. Но ведь самые малочисленные языки являются носителями коллективной памяти и нематериального культурного наследия. В связи со сложившейся языковой ситуацией актуальной задачей в настоящее время является защита языкового и культурного многообразия народов этого региона [5, с. 7].

Язык биполярен в том смысле, что, с одной стороны, является

хранителем и выразителем культуры определенного этноса, с другой стороны, язык не может существовать сам по себе без свойственного данному этносу культурного фона и его носителей.

Из чего вытекает вполне логичный вывод о том, что, если хотим сохранить народ, надо беречь и сохранять его язык, и наоборот. По мнению Н.А. Симоновой, «язык — это хранитель национальной культуры народа, и при этом, один из путей, которым культура выражает себя» [4, с. 131].

Билингвизм как социокультурное явление оказывает важную роль в сближении народов, развитии этнической толерантности – культуре, языку, традициям и обычаям разных народов, уважению, мирному сосуществованию [7].

В регионах России развитие двуязычия имеет совершенно разное значение; в зависимости от множества факторов каждый регион отличается собственной спецификой, содержанием, уровнем развития, сложившейся практикой и культурой двуязычия, а также степенью межцивилизационного взаимодействия и языковых контактов. Исключительную важность и актуальность эта проблема имеет в условиях Республики Адыгея, где адыгейско-русские корреляции особо продуктивны для теоретизации билингвизма. Адыгейский язык разносторонне репрезентативен для адыгских (и для иберо-кавказских языков в целом). Этим парадоксально обусловлена и глубочайшая специфика его взаимодействия с русским языком в исследуемом континууме. Следует отметить, что в связи с миграционными процессами в постсоветском пространстве в Республике Адыгея осело и проживает около тридцати национальностей. Понятно, что в подобной ситуации языковые контакты не только неминуемы, но в практическом плане и просто необходимы [1].

Объем функций и сферы применения адыгейского языка многообразны. Являясь языком повседневного общения адыгейцев, адыгейский язык функционирует в следующих регламентируемых государством сферах коммуникации:

- сфера образования: в настоящее время адыгейский язык изучается в вузах республики на факультативной основе, а также в 127 школах, в том числе – в 88 русскоязычных. В 172 государственных общеобразовательных учебных заведениях обучаются около 70 тыс. учащихся. В школах работаетоколобтыс. педагогов, восновном свысшим

образованием. С 1997/98 учебного года адыгейский язык преподается в 130 школах республики, в части школ – по сокращенной программе. В 39 национальных школах ведется обучение школьников на адыгейском языке в начальных классах. Планируется введение национальнорегионального компонента по всем предметам базисного учебного плана общеобразовательных учреждений Республики Адыгея, издание учебной литературы в соответствии с требованиями действующего республиканского законодательства. Как предметы национальнорегионального компонента учебного плана рассматриваются родной язык и литература, история и география Адыгеи, народная музыка, танцы, фольклор, этикет, прикладное искусство адыгов, культура народов Республики Адыгея, этнопедагогика и др.;

- сфера начального образования: а) ведется обучение полностью на адыгейском языке; б) адыгейский язык изучается как предмет;
- сфера среднего образования: а) в ряде школ сельской местности ведется обучение на адыгейском языке; б) адыгейский язык изучается как предмет;
- сфера высшего образования: только в Адыгейском государственном университете адыгейский язык ограниченно используется в качестве средства обучения (на нем читаются курсы родного языка и литературы на филологическом факультете). В Политехническом институте адыгейский язык преподается факультативно в качестве предмета. Регулярно издается учебная и учебно-методическая литература;
- сфера массовой коммуникации: периодическая печать: на адыгейском языке издается одна республиканская газета, как второй язык адыгейский используется в восьми газетах и двух журналах. (В журнале «Дружба» печатаются в основном новые произведения адыгейских писателей, переводы классических произведений; детский журнал «Созвездие» приобщает детей к родному языку, истории народа, издаются песни с нотами); радиовещание: существует 4 республиканские передающие станции; время вещания на адыгейском языке 8-9 часов в неделю (60 % от всего объема вещания); (первый язык русский). Общий объем вещания 16 часов в неделю и 2 часа иновещания (полностью на адыгейском языке). Типы программ: общеобразовательные (10 %); культурно-просветительские, музыкальные (11 %); детские (4 %); информационные (41 %);

общественно-политические (34 %); реклама (эпизодически); телевещание: есть 1 канал, на котором ведется 620 мин. в месяц на адыгейском языке (48 % от всего объема вещания) (первый язык – русский). Типы программ: информационные, передачи по материалам прессы, политические, музыкальные, молодежные, спортивные, развлекательные, детские, патриотические (о национальных героях), о родном языке, экономические, фольклорные, литературные. Следует отметить, что до 80-х гг. не было своих каналов, но была станция в г. Краснодаре, которая раз в месяц вела часовые передачи на адыгейском языке (в то время Республика Адыгея входила в состав Краснодарского края РСФСР. В настоящее время она является самостоятельным субъектом РФ);

- сфера национальной культуры: в столице Адыгеи – г. Майкопе имеется два драматических театра (один – государственный, другой – частный), в которых постановки осуществляются на адыгейском и русском языках, и один камерный музыкальный театр, где ставят произведения на адыгейском языке и произведения классики на русском языке. Было снято два фильма: в 1992 г. – один документальный фильм (в 2-х вариантах: на адыгейском и русском языках). В 1991 г. – один художественный фильм (также существует на двух языках: адыгейском и русском). Непериодично выходят информационные выпуски киножурнала «Адыгея» с эпизодическим включением адыгейского языка. Записи песен, литературно-художественных текстов, театральных постановок на адыгейском языке были сделаны в разное время в Москве;

- сфера художественной литературы: на адыгейском языке издаются произведения, относящиеся к поэтическим жанрам, рассказы, повести, детская художественная литература, фольклорные произведения, реже – романы. Существует переводная литература;

- сфера науки: адыгейский язык не используется;
- сфера обслуживания и торговли: в сфере обслуживания и торговли адыгейский язык употребляется очень ограниченно только в устной рекламе;
 - сфера делопроизводства: адыгейский язык не используется;
- сфера судопроизводства и законодательства: в суде адыгейский язык используется очень ограниченно: только в случае не владения русским языком ответчиком или свидетелем. Для

перевода свидетельских показаний в редких случаях привлекаются переводчики. В соответствии со ст. 17 Закона Республики Адыгея «О языках народов Республики Адыгея» «судопроизводство и делопроизводство в правоохранительных органах, арбитражном суде ведется на государственных языках Республики Адыгея в соответствии с действующим законодательством Российской Федерации»;

- сфера административной деятельности: все законы переведены на адыгейский язык, но в правительстве он используется очень ограничено при устном общении, в большем объеме адыгейский язык используется в устном варианте в сельских администрациях;
- сфера религии: в сфере религии адыгейский язык используется в устном и письменном варианте в религиозных службах, ритуалах и обрядах; так же на адыгейский язык переведены Библия и Коран. Изданы книги, объясняющие положения ислама;
- -сфера бытового общения: в неофициальных, не регламентируемых государством сферах общения адыгейский язык функционирует весьма интенсивно. Межличностное общение между адыгейцами в различных ситуациях семья, транспорт, дружеское общение и т.д. происходит, как правило, на адыгейском языке (при условии, что все собеседники адыгейцы);
- другие сферы: в сфере сельского хозяйства используется в устном варианте [3, с. 89–91].

Важным фактором развития межкультурной коммуникации становится восприятие и взаимовлияние разных языковых этнокультур, что, соответственно, оказывает влияние на формирование толерантных межэтнических взаимоотношений в поликонфессиональной среде. Неповторимость отдельного народа сопряжена со спецификой ментальных ориентиров и установок, своеобразием национальной картины мира, этническим самосознанием.

Свод объективно паспортизированной, научнообоснованной и систематизированной инвариантной этнокультурной информации, собранной во всех регионах локализации адыгов, призван стать краеугольным камнем многообразной архитектоники информационного пространства, которое предстоит создать адыговедческому научному сообществу. При формировании единого общеадыгского информационного поля нужно следовать, на наш взгляд, с одной стороны, принципу извлечения этнических сведений из памяти

каждого индивида, являющегося носителем этнической культуры, с последующим включением их в общенациональный банк данных. Адыгская ментальность предполагает, что нет личности, которая не была бы отмечена способностью владеть неким эксклюзивным комплексом умений, навыков и знаний («Зыгорэм рымыш 1 у хьадрых э агъак 1 орэп»). С другой стороны, формирование общеадыгского информационного пространства с использованием различных научно-исследовательских методик, сложившихся в странах проживания специалистов, заинтересованных в объективном познании сущности адыгства, в его сохранении и приумножении, приведет к плодотворным результатам [6, с. 91].

Этнокультурные процессы, приводящие к размыванию этнической целостности, аккультурации, миксации и ассимиляции, могут быть приостановлены и переведены в созидательное и конструктивное русло только при осознанном отношении к формированию моделей дальнейшего бытия адыгов, основанного на фундаментальном понимании происходящего, и стремлении к позитивным перспективам для этноса [6, с. 93].

Таким образом, совершенно очевидно, что мир и согласие в любом полилингвоэтнокультурном регионе России могут быть достигнуты и сохранены путем налаживания взаимоотношений между людьми на основе этических, нравственных и культурных законов.

Источники, литература

- 1. Багироков X.3. Билингвизм: теоретические и прикладные аспекты (на материале адыгейского и русского языков). Майкоп: Издво АГУ, 2004.-316 с.
- 2. Волова Л.А. Межкультурная коммуникация на Северном Кавказе // Русская культура как системообразующий фактор межнационального взаимодействия на Северном Кавказе: сб. науч. тр. М.: Институт Наследия, 2017. С. 101–129.
- 3. Кожемякина В.А. Особенности языковой ситуации в республике Адыгея // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2008. N 9. 4.1. C.88-91.
- 4. Симонова Н.А. Язык как средство выражения национальных особенностей и культуры народа // Психология и педагогика: методика и проблемы практического применения. 2010. Вып. 11–13.

- // [Электронный ресурс]/— Электрон. дан. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/yazyk-kak-sredstvovyrazheniya-natsionnalnyh-osobennostey-i-kultury-naroda (дата обращения 05.07.16).
- 5. Темирболатова А.И. Проблемы языковой политики и языкового строительства на Северном Кавказе (на материале рукописей архивного фонда Р-1260 ГАСК «Северо-Кавказский горский историколингвистический научно-исследовательский институт имени С.М. Кирова» (1926—1937)). Ставрополь: СГУ, 2012. 314 с.
- 6. Унарокова М.Ю. Адыги: к проблеме регуляции этнокультурных процессов // НАУКА: комплексные проблемы. 2014. №1 (2). С. 82—95.
- 7. Филимонова М.С., Крылов Д.А. Билингвизм как тенденция языкового развития современного общества. // [Электронный ресурс]/—Электрон. дан. URL: http://www.scienceeducation.ru/101 5558 (последнее обращение 25.08.2020).
- 8. Языки в полиэтническом государстве: развитие, планирование, прогнозирование. Международная конференция. (Республика Бурятия, Улан-Удэ Горячинск, 1-4 июля 2019 г.): доклады и сообщения/Отв. Г.А.Дырхеева, А.Н.Биткеева, С.М.Кириленко, Б.Д.Цыренов; Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Институт языкознания РАН, Научный центр «Восточная Европа» (GiZo) Гиссенского университета им. Юстуса Либига. Улан-Удэ: 2019. 262 с. © В.В. Катермина, 2021

УДК 94(47).084.8

Колдашева П.А.

Туркменский государственный педагогический институт имени С. Сейли

ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ С КОМПОНЕНТОМ-МИФОНИМОМ НА АНГЛИЙСКОМ И ТУРКМЕНСКОМ ЯЗЫКАХ

Аннотация. Исследование сопоставительного анализа фразеологических единиц с компонентами-мифонимами является важнейшей проблемой в изучении иностранных языков. В лингвистике фразеологические единицы определяются теоретическими основами

при углубленном изучении. Вопрос изучения этимологии мифонимов в составе фразеологических единиц наряду с проблемой их классификации по социальным признакам вызывает огромный интерес. Мифонимия — это уникальная форма ономастического пространства, включающая человеческие имена, имена животных, растений, народов, географические и космографические объекты, которые никогда не существовали.

Ключевые слова: фразеологические единицы, ономастика, мифонимы, библейские легенды, древние мифы.

Koldashova P.A.

Turkmen State Pedagogical Institute named Seidnazar Seydi

PHRASEOLOGISMS WITH MYTHONYMS IN ENGLISH AND TURKMEN

Abstract. Researching the comparative analysis of phraseological units with mythonyms is the most significant issue in studying foreign languages. In Linguistics the phraseological units are determined by theoretical foundations in deep study. The problem of the origin of mythonyms in phraseological units with the problem of social basis is of great interest. Mythonymy is a unique form of onomastic space that includes human names, animal names, plants, peoples, geographical and cosmographic objects that never existed.

Key words: phraseological units, onomastics, mythonyms, legends of the Bible, ancient myths.

Распространение лексиконов, связанных с древними мифами, на европейских языках играет важную роль в истории и культуре Древней Греции и Древнего Рима. Анализ фразеологизмов языка позволяет выявить национальную принадлежность народа, его характеристику, менталитет. Устойчивые выражения или, другими словами, фразеологизмы содержат суть человеческой мысли, духовный опыт людей. В английском и туркменском языках, как и в других языках, национально-культурная семантика фраз, то есть их значения, отражают особенности английской и туркменской природы, фольклора, искусства, литературы, науки, традиций и повседневной

жизни. Можно сказать, что ономастические образования стали мостом между прошлой и настоящей жизнью нации. Необходимо знать использование фразеологизмов, иначе будет недопонимание в общении с другими людьми. Изучение фразеологизмов улучшает словарный запас учащихся, а также они смогут различать положительные и отрицательные стороны человеческого характера. Наши исследования тесно связаны с культурой и обычаями двух народов. Специальное изучение фразеологизмов в различных структурных языках, изучение их этимологии, структуры, семантики и создание их классификации - одна из важных задач лингвистики. Проведено много исследований фразеологизмов в мировой лингвистике. В этом отношении большое значение имеют работы А.В. Кунина, Н.Н. Амосовой, В.В. Виноградова, А.И. Смирницкого, С.И. Ожегова, А.И. Молоткова, И.А. Мельчука, И.С. Торопцева. Туркменские ученые, такие как Н.Ш. Шаммаева, Г. Ачилова, Н. Нартыев, исследовали фразеологизмы с разных точек зрения и классифицировали их по разным принципам: этимологическому, семантическому, функциональному и структурному.

В области туркменского языкознания С. Алтаев, Г. Ачилова, С. Гуджуков составили толковый словарь фразеологизмов. Н. Шаммаева занималась сравнительным анализом фразеологизмов английского и туркменского языков (структурные, семантические, стилистические и фразеологические аспекты).

Мифонимия — это уникальная форма ономастического пространства, включающая человеческие имена, имена животных, растений, народов, географические и космографические объекты, которые никогда не существовали. В основном это теонимия (имена богов) и демононимия (имена различных демонов, ангелов). Имена героев и титанов — антропонимия и теонимия — занимают место в составе фразеологизмов с мифонимами. В эту группу входят библейские легенды и древние мифы:

а) **Библейские легенды**. *Adam's apple* — "Адамово яблоко" — это название, данное частице, которая торчит в горле человека. Он движется вверх и вниз, когда человек говорит. Странное название началось с расхожего мнения, что кусок яблока (запретного плода), который съел Адам, застревает у него в горле и вызывает это странное опухание. На самом деле это передняя часть гортани, которая появляется у мальчиков в подростковом возрасте [4, с. 8].

Noah's ark "Ноев ковчег" – древняя библейская легенда о Великом потопе гласит: Земля была испорчена и зла, и Бог решил наказать людей, послав большой потоп и затопив их всех. Но был праведник по имени Ной и трое его сыновей, которых Бог не хотел уничтожить вместе с остальными. Поэтому он рассказал Ною о надвигающемся потопе и приказал человеку сделать ковчег из дерева (инструкции по строительству подробно описаны в библейской истории) и из всего живого внести в ковчег по два каждого вида, мужчина и женщина, чтобы сохранить им жизнь. Когда по прошествии сорока дней и ночей дождь прекратился, и потоп утих, Ной выпустил ворона из единственного окна ковчега, и птица вскоре вернулась, потому что земля все еще была покрыта водой. Потом он выпустил голубя, но он тоже вернулся. Семь дней спустя, Ной снова позволил ему полететь, и на этот раз он вернулся с оливковым листом в клюве. Это означало, что птица нашла сухое место. Ной и его семья, а также животные, укрывавшиеся в этом сосуде, вышли, чтобы начать новую жизнь в этом мире. Фраза «Ноев ковчег» используется образно как безопасное место, средство спасения [4, с. 122]. По-туркменски это выражение переводится как «Nuhuň gämisi». Во фразеологическом словаре туркменского языка это выражение не теряет своего значения как и в английском языке [3, c. 1461.

As old as Methuselah Стар как Мафусаил, еврейский патриарх, дед Ноя, известен как самый старый человек, упомянутый в Библии 20, его возраст указан в Книге Бытия как 969 лет. Он умер в год потопа. Теперь эта фраза используется для обозначения любого очень старого человека [4, с. 20].

В туркменском языке есть пословица об ангеле смерти Эзраэле: «Atamyň ölümine gynanamok, Ezraýylyň gapymyzy kakanyna gynanýan» на русском это переводится как «Я не оплакиваю смерть отца, я оплакиваю стук смерти в нашу дверь».

Таким образом, следует отметить, что в то время как этимология англоязычных мифологических фразеологизмов основана на Библии, мифологические фразеологизмы туркменского языка основаны на Коране. Особенность фразеологизмов, заимствованных из Библии, заключается в том, что они сохранены в первоначальном виде согласно тексту Библии [1, с. 82].

Большинство выражений, составляющих мифонимы, основаны на сходстве персонажей: Давид и Ионафан — Давид и Ионафан, неразлучные друзья (Ионафан — сын царя Саула, друг будущего царя Израиля Давида; он был невидим и боялся занять трон). Например: «And David lamented with his lamentation over Saul and over Jonathan his son» [2, c. 328].

б) Древние мифы — In the arms of Morpheus — В объятиях Морфея — в классической мифологии Морфеус был богом снов и сыном Гипноса, бога сна. Его обычно представляют в виде старика с крыльями, окруженного маками, его любимыми цветами, потому что маки вызывают сны. Находиться в объятиях Морфеуса — значит спать или мечтать. Эта фраза часто встречается в классической поэзии. В современной речи это употребляется только иронически [4, с. 20].

Achilles' heel "Ахиллесова пята". Фраза «ахиллесова пята» используется для описания слабого или уязвимого места. Метафора взята из мифологии. Ахилл, герой из эпической поэмы «Илиада», был самым известным из греческих героев Троянской войны. Согласно легенде, рассказанной римским писателем Фетида, мать Ахилла знала пророчество о том, что ее сын станет одним из самых знаменитых героев, но ее предупредили, что он будет убит во время осады Трои. Поэтому она попыталась сделать Ахилла неуязвимым, окунув его в реку Стикс, и преуспела, за исключением того, что пятка, за которую она держала его, не будучи погруженной в воду, оставалась уязвимой. Во время Троянской войны Пэрис в этом месте ранил Ахиллеса, и он умер от ранения [4, с. 88].

Рапdora's box "Ящик Пандоры" — синоним подарка, который кажется ценным, но на самом деле является источником всех неприятностей. Эта фраза взята из греческого мифа, записанного Гесиодом. После того, как Прометей украл огонь с небес и передал его людям, Зевс решил противодействовать этому благословению. Он приказал Гефесту создать из земли женщину, которой боги одарили своими лучшими дарами. Гефест дал ей человеческий голос; Афродита, красота и сила обольщения; Гермес, хитрость и искусство лести. У нее был или был найден сосуд, так называемый «ящик Пандора», содержащий всевозможные страдания и зло. Зевс послал ее к Прометею, но тот не поверил Зевсу и его дарам и отказался открыть шкатулку. Однако его брат, забыв о предупреждении Прометея не принимать подарков от Зевса, женился на прекрасной Пандоре. Пандора открыла

банку или соблазнила любопытство мужа открыть ее, и всякая беда разлетелась над землей [4, с. 129].

Данные фразеологизмы обладают большой степенью смысловой целостности, то есть значения фразеологизмов выводятся из суммы значений составляющих их компонентов. Что касается фразеологизмов с библейской и устаревшей составляющей, то очень важно изучить их происхождение, то есть этимологию, чтобы правильно их понять и использовать в речи.

Источники, литература

- 1. Кучешева И. Л. Лексико-семантический анализ имен собственных в составе английских и русских фразеологических единиц: лингвокультурологический подход // Иностранные языки в школе. -2008. № 5.
- 2. Лингвистический энциклопедический словарь/ред. В. Н. Ярцева. М., БРЭ, 2002.
- 3. Туркмен дилининг фразеологик созлуги// Ылым Ашхабад 1976.
- 4. Эльянова Н. М. Крылатые слова, их происхождение и значение // Ленинградское отделение издательства «Просвещение», 1971.

© П.А. Колдашева, 2021

УДК 81.33

Колмогорова А.В. Сибирский федеральный университет

ЧЕРТЫ К ЯЗЫКОВОЙ БИОГРАФИИ МОЛОДОГО ПОКОЛЕНИЯ ТУВИНСКО-РУССКИХ БИЛИНГВОВ

Аннотация. В статье раскрывается специфика языковой биографии группы студентов Тувинского государственного университета в возрасте от 18 до 21 года. На основе проведенных нарративных интервью устанавливаются коллективные черты языковой биографии данной таргет-группы.

Ключевые слова: языковая биография, тувинцы, билингвы, нарративное интервью, студенты ТувГУ.

Kolmogorova A.V. Siberian Federal University

FEATURES OF LINGUISTIC BIOGRAPHY OF YOUNG TUVAN-RUSSIAN BILINGUALS

Abstract. The article explores some features proper to linguistic biography of a group of 18-21 year old students of Tuvan State University. Using the data obtained in narrative interview, we describe a number of characteristics of linguistic biography shared by the majority of the target group.

Key words: linguistic biography, Tuvans, bilinguals, narrative interview, students of Tuvan State University

Несмотря на то, что понятие языковой личности было введено в лингвистический обиход, а затем детально исследовано отечественными авторами [6, с. 5], термин «языковая биография», находящийся с такой личностью в непосредственном родстве, относительно недавно стал проникать в русскоязычную литературу. Пожалуй, одной из первых работ такого рода стала монография В.В. .Иванова [4], в которой он отмечает, что в рамках языковой биографии необходимо изучать как разные языковые периоды жизни человека, оставившего словесные свидетельства, так и отдельные трагические повороты его языковой судьбы [4, с. 124–127]. Временные границы изучения языковой биографии, таким образом, охватывают период, начиная от развития новорожденного ребенка (и даже эмбрионального развития) и до конца жизни человека.

Особенный интерес для исследователей представляют языковые биографии билингвальных языковых личностей. В ряде работ языковая биография понимается именно как автобиографические устные рассказы жителей территорий с полилингвальной и диглоссной языковой ситуацией, полученные посредством нарративного интервью, центральной темой которых составили «языки», их «усвоение» и «использование» [9].

Примером конструирования коллективной языковой биографии билингвальных носителей немецкого говора, проживающих в с. Кожевниково Томской области является исследование

Александрова О.А., где исследователь определяет языковую биографию как модель, которая представляет «...в обозримой форме информацию о том, какие языки были распространены в родительском доме, в школе, в родном населённом пункте интервьюируемого респондента, как менялась его языковая компетенция в течение жизни вследствие социально-политических и исторических трансформаций, какие воспоминания, эмоции, представления связаны у него с языком, языками и их вариантами, как и какие языки используются им на современном этапе жизни» [1, с. 208].

Существуют и иные примеры. Так в работе Сергиевой Н.С. лингвистическая биография известного отечественного социолога П. Сорокина, использовавшего в разные периоды своей жизни в качестве доминирующих языков совершенно разнообразную палитру — от коми до французского или английского, изучается на основе письменных свидетельств и воспоминаний. Языковая биография М. Дебренн, француженки, осевшей в Сибири и ставшей сбалансированным билингвом, описывается с двух ракурсов: посредством внешнего исследовательского анализа ее нарративов [2], а также в форме языковой автобиографии, написанной самой Мишель [3].

Объектом нашего анализа стала коллективная языковая биография молодых людей, тувинско-русских билингвов, обучающихся на одном из гуманитарных факультетов Тувинского государственного университета.

Целью данной публикации является выявление основных событий языковой биографии представителей данной таргет-группы и того субъективного отношения, которое эти события вызывают у информантов.

Актуальность работы связана с тем, что в социолингвистических опросах целевая группа молодых людей до 30 лет довольно часто характеризуется низким уровнем владения тувинским языком и слабой заинтересованностью в его изучении [8]. В таком контексте интересно было бы «рассмотреть вблизи» эмоциональное отношение молодых людей к языкам, проанализировать их роль в жизни респондентов.

Материалом для данной публикации послужили нарративные интервью, взятые в письменной форме у 56 студентов (51 девушка и 5 юношей) в возрасте от 18 до 21 года. На первом этапе исследователи проводили устные беседы со студентами, объясняя суть интервью,

комментируя вопросы, на которые информантам необходимо будет ответить письменно. Затем молодым людям предлагались в качестве плана следующие вопросы: 1. В какой период жизни вы выучили разные языки? Расскажите об этом. 2. На каком языке / языках говорили в семье в вашем детстве? 3. Что изменилось в школьном возрасте? Начали ли вы изучать новые языки? Изменилась ли роль уже известных языков? 4. Какую роль языки стали играть во время обучения в университете? 5. Какой язык вы считаете родным? 6. Какие чувства у вас вызывают те языки, которые так или иначе вошли в вашу жизнь?

Время для ответов на эти вопросы в письменной форме не ограничивалось. По выполнении респонденты отправляли ответы (мы их называли «сочинения») на электронную почту одного из исследователей.

Все интервью были проанализированы при помощи метода дискурсивного анализа, в рамках которого внимание обращается не только на то, какую информацию сообщают респонденты о роли языков в своей жизни, но и на то, как они это делают.

53 респондента из 56 отметили, что на тувинском языке начали разговаривать с самого детства, сколько себя помнят. Для характеристики места данного языка в своей жизни информанты, как правило, выбирают одну из двух коммуникативных тональностей: торжественную или констатирующую, у одного информанта была обнаружена (в легкой степени) скептическая тональность.

Рассмотрим пример первой:

(1) Я думаю, что тувинский язык я услышала впервые из колыбельных песен моей матери. Свой родной язык я всегда сравниваю со священным источником — аржааном. Он является самым красивым и мелодичным языком, так как в нем звучит мелодия звенящего ручейка, звон хомуса и игила, горловое пение, стихи Сергея Пюрбю, Александра Даржай, Эдуарда Мижита и многих других.

Как видим, для торжественной тональности характерно использование риторических приемов метафоры (в нем звучит мелодия звенящего ручейка), сравнения (я сравниваю со священным источником), а также прецедентных имен, отсылающих к национальной картине мира.

Другая коммуникативная тональность – констатирующая (пр.2):

(2) И мой родной язык – это тувинский язык. Это тот язык,

который дан мне от рождения. Мои первые слова и само моё первое слово было сказано на тувинском языке. Потому что тувинский язык—это мой родной язык. Моя семья—это все носители тувинского языка. С самого раннего возраста и по сегодняшний день— большая часть моей разговорной лексики состоит из тувинского языка. Конечно, потому что я носитель этого языка, который относится к роду тюркских языков.

Здесь профилирование роли тувинского языка достигается не за счет ярких стилистических средств, как в предыдущем случае, а при помощи повторов различного типа: инвертированный повтор (мой родной язык-это тувинский языкузтувинский язык-это мой родной язык), эпифорический повтор (...это тувинский язык. ... сказано на тувинском языке. ...все носители тувинского языка. ...состоит из тувинского языка), полиптот (Мои первые слова и само моё первое слово было сказано). Информант организует все высказывание вокруг лексем-аттракторов — тувинский язык, первое слово.

Наконец, у одной информантки наблюдаем рефлексирующее и достаточно критическое отношение к тувинскому языку, в частности к личным именам (пр.3):

(3) Мое имя Чодураа иногда приводит меня в глубокое недоумение. Чодураа в переводе на великий и могучий – это черемуха. Кто назовет свою дочь в честь дерева? Тувинцы, например, среди них моя мама.

Для рассказа о родном языке говорящий использует референциональную отсылку к прецедентному тексту, в котором речь идет о русском языке (стихотворение в прозе «Русский язык», написанное И.С. Тургеневым). В силу «затертости» данной цитаты, ее гиперболизированной патетичности, типичным контекстом ее употребления является ироничный контекст. Кроме того, в пр.3 используются приемы контраста (в переводе на великий и могучий — это черемуха), риторического вопроса (Кто назовет свою дочь в честь дерева?), за которым следует не менее риторичный ответ (тувинцы, например).

Следующим событием языковой биографии информантов, о котором упоминает каждый из опрошенных, является момент знакомства с русским языком. 43 информанта указали, что начали учить его в школе, 8- в семье, 5- в садике.

Знакомство с языком в школьном возрасте, как правило,

ассоциируется у опрошенных молодых людей с трудностями и проблемами:

- (4) В садике учителя познакомили меня с другим незнакомым мне языком, русским, но я не любила ходить в садик, поэтому полное знакомство произошло в школе. До пятого класса на уроках русского темы совсем не ясно понимала. Например, когда на доске говорила стишок, я не понимала содержимое выученного.
- (5) Мой родной язык тувинский. Я родилась в маленьком районе с населением примерно 1000 человек. С первого по третий класс я училась там и соответственно, как обычно бывает в районах, все разговаривали на родном языке, и большинство почти не знали русский язык. Потом, окончив 3 класс, мы с семьей переехали в город. Меня отправили в школу, находящуюся рядом с домом, и записали в русскоязычный класс. Все мальчики и девочки очень хорошо разговаривали на русском языке. В первое время для меня было очень трудно, в основном на уроках я молчала, даже если знала ответ, так как я не понимала, как это сказать на русском языке. И из-за незнания языка, я больше стала отдаляться от людей, боялась лишний раз с кем-то заговорить, стала замкнутой и считалась неуспевающим учеником. Потом, спустя некоторые время, я более-менее стала хорошо разговаривать на русском языке, мы с семьей дома старались разговаривать на русском, у меня появились друзья и оценки в школе улучшились.

Типичными языковыми маркерами проблемности в данных контекстах выступают лексемы со значением трудностей когнитивной обработки (неясно, не понимала, незнание), которые становятся причиной социальных и психологических травм, обозначаемых лексемами со значением внутренней субъективной оценки своего эмоционального состояния (стала отдаляться, стала замкнутой, боялась), а также внешней оценки со стороны социума (считалась неуспевающим учеником). Улучшение же социализации связывается информантом именно с успехами в овладении языком (появились друзья и оценки в школе улучшились). Интересно, что в тех случаях, когда усвоение русского языка давалось с трудом, информанты, говоря о начале его изучения, используют такие конструкции, в которых сам информант занимает позицию пациенса, а не агенса (меня отправили, знакомство произошло в школе).

Другой путь освоения русского языка – через семейное окружение. Вот как описывает одна из информанток свое погружение в русский язык в кругу общения своей бабушки:

(6) Моей бабушке приходилось общаться на работе с русскоязычными коллегами, а позже и вовсе у нее были друзья русские. Благодаря ей, и вошел в мой мир русский язык. Она брала меня часто к ее подругам в гости. Помню, как бабушка всегда приходила с разными гостинцами, это были и соления, и много-много незнакомых нам тогда разных видов пищи. Я тогда впервые попробовала пирожок со сладкой начинкой. Она со мной обсуждала вещи, погоду, например, или названия предметов разных, и обращение ее ко мне, ненароком, всегда ввелось на русском. Такие были первые зачатки русского языка в моем сознании.

В данном высказывании язык помещен в центр разнообразных актов познания мира ребенком: освоение пространства (глаголы перемещения в пространстве – метаф. вошел русский язык; приходила); вхождение в социум (номинации, связанные с расширением социальных контактов – в гости, лексемы с семой «речь» – обсуждала, обращение, названия); густативное освоение мира (ЛЕ с семой вкуса –гостинцы, соления, пища, пирожок, начинка). Интересен выбор наречий, используемых в рассказе об овладении русским языком: часто, всегда, впервые, ненароком. В них акцентируются идеи времени и косвенного воздействия. Те же признаки (неосознанно, случайно, спонтанно, постепенно) можем наблюдать в следующем примере (пр.7), где информантка признается, что выучила русский благодаря просмотру мультиков в детстве:

(7) Я не осознанно выучила русский язык, это получилось случайно, спонтанно. В детстве я смотрела мультики, и они все были на русском языке. Так и постепенно с помощью просмотра мультиков я освоила русский язык. Это было не в садике, не в школе, русский язык я выучила именно случайно при просмотре телевизора. Я узнавала новые слова. Помню в начале мне попадалось неизвестное русское слово, я не понимала значение этого слова. Но мне было интересно узнать его смысл, что же оно означает. И постепенно у меня это получалось. Я узнавала значение слова, и это слово пополняло весь мой русский словарный запас.

В примерах 6-7 обращает на себя внимание появление в сюжете о языке ярких акторов: бабушки (пр.6) и «я» нарратора (пр.7): *она брала*,

она приходила, она обсуждала; я выучила, я смотрела, я освоила, я узнавала. По-видимому, в случае трудностей, возникающих при освоении языка, последний концептуализируется как некая внешняя, довольно враждебная сила. В случае же благоприятной ситуации успешного обучения, говорящий видит себя в образе некого культурного героя, которому язык подчиняется (я выучила русский язык).

Интересно замечание одной из респонденток по поводу самоконтроля в отношении использования языков в билингвальном сообществе

(8) В основном в моей семье, да и вообще в университете и в школе большинство, и в том числе и я, мы пользуем так называемым «смешанным» языком, это когда одну часть предложения на русском, а другую на тувинском. Хотя сейчас уже считается (и даже гдето пропагандируется), что не образованно говорить «смешанно», поэтому мы стараемся говорить только на одном языке в зависимости от обстоятельств.

Пример 8 интересен тем, как информантка использует круговую технику социальной категоризации, рассуждая о нормах билингвального общения: очерчивая референтный круг «своих», она начинает с семьи, затем — школа и университет — большинство и, наконец, ее личностное «я». Каплинг «я / мы» (и в том числе и я, мы пользуем) еще больше подчеркивает инклюзивный характер местоимения мы. Данный пример хорошо показывает коллективный характер формулирования и действия коммуникативных норм в билингвальном языковом коллективе, определенную социально-коммуникативную саморегуляцию, которую языковая личность осознает.

Поскольку все информанты изучали в школе иностранный язык, а многие самостоятельно осваивали еще и другие языки (английский, немецкий, итальянский, китайский, корейский, казахский, хинди), в языковые биографии включены и эти факты.

В выборке было несколько интересных примеров того, как встреча с интересным человеком, носителем языка, становилась триггером для изучения английского.

(9) Также в школе я изучала английский язык, когда я участвовала в конференции там я встретила иностранца, носителя английского языка, и была очень заинтересована в их культуре и стала больше изучать английский язык, чтобы потом, в будущем, поехать в Англию.

Нередко информанты говорят о том, что мотивом к изучению нового языка становится чувство эстетического наслаждения от объектов культуры: песен, фильмов (песня «Шаразан»— пр.10; драматические сериалы — пр.11-12).

- (10) После школы мне стал нравиться итальянский язык, после того, как я послушала итальянскую песню «Шаразан» в исполнении певцов Альбано и Ромины Пауэр;
- (11) О корейском языке я узнала от своей лучшей подруги, которая посоветовала однажды мне посмотреть корейскую драму. Их культура меня настолько увлекла, что я начала немного интересоваться и языком;
- (12) Кроме этого, я бы хотела выучить корейский язык, потому что мне нравится смотреть дорамы и слушать корейские песни, а также хотелось бы пообщаться с корейцами на их родном языке. Мне интересна культура и современная жизнь Кореи, их мышление, мировоззрение, образ жизни, а также мне бы хотелось посетить их достопримечательности в стране.

Другим триггером для изучения нового языка является его близость к тувинскому языку. Показателен в этом отношении пример казахского языка (пр.13):

(13) Казахский, потому что он имеет родственную связь с моим родным языком, некоторые слова очень схожи, например, слово солнце в казахском – «кун», а в тувинском – «хун».

Таким образом, говоря о коллективных чертах языковой биографии современных молодых тувинцев-студентов ТувГУ, можно отметить следующее:

- 1) подавляющее большинство опрошенных усвоили первым языком тувинский язык в семейном общении; на уровне субъективной оценки тувинский язык ассоциируется с эстетическими идеалами, служит источником самоидентификации, хотя встречаются единичные случаи снижения субъективной ценности тувинского языка как следствие конфликта «старого» и «нового»;
- 2) большая часть информантов начали изучение русского языка в школьном возрасте; если основным источником усвоения языка становилась семья, семейное окружение, то процесс обучения, как правило, происходил на фоне позитивного мировосприятия, был частью познания мира ребенком; если же источником усвоения

русского языка являлась исключительно школа, то в большинстве случаев, наблюдалась проблемная ситуация, которая влекла за собой негативные последствия в сфере социализации и психологического состояния;

- 3) будучи билингвами, информанты активно рефлексируют над ролью, функциями и правилами сочетания языков в общении, что говорит о высоком уровне развития металингвистического мышления у опрошенной группы респондентов;
- 4) кроме двух указанных выше языков молодые тувинцыстуденты демонстрируют открытость к изучению других языков; основными мотивами для этого служат, как правило, 3 фактора: а) знакомство с носителями языка-иностранцами, которые обладают чрезвычайной аттрактивностью как представители «не-своего» мира; б) привлекательность (прежде всего эстетическая) культурных феноменов, артефактов, связанных с тем или иным языком; в) похожесть языка на тувинский язык, который для большинства остается эстетическим идеалом.
- В дальнейшим представляется чрезвычайно интересным проследить языковую биографию данных информантов в развитии, чтобы узнать, как сложится их взаимодействие с языками в будущем.

Источники, литература

- 1. Александров О.А. Языковая биография немецких диалектоносителей с. Кожевниково Томской области // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева. -2011. № 4 (18). -C. 208 213.
- 2. Баранова А.Ю. Как стать французско-русским билингвом, или языковая биография М. Дебренн // Вопросы психолингвистики. -2015. -№ 1. C.247–253.
- 3. Дебренн М. Моя языковая биография // Вестник НГУ. Психология. -2014. -T. 8. -Bып. 1. -C. 55–64.
- 4. Иванов В. В. Лингвистика третьего тысячелетия: вопросы к будущему. –М., 2004.-208 с.
- 5. Иванцова Е.В. Феномен диалектной языковой личности. Томск: Изд-во. Том. ун-та, 2002.– 312 с.
- 6. Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. М.: Наука, 1987. 264 с.

- 7. Сергиева Н.С. Личность в социокультурном мире // Наследие. 2017. № 1. С. 83-95.
- 8. Серээдар Н. Ч. Тувинский язык как средство общения тувинцев: проблемы и перспективы // Новые исследования Тувы. -2018 № 1. DOI: https://www.doi.org/10.25178/nit.2018.1.1.
- 9. Francesconi R., Miecznikowski J. LebenmitmehererenSpracherSprachbiographien. Bern, Berlin, Francfurt am Mein, Wein, 2004. 254 p.

© А.В. Колмогорова, 2021

УДК 81.373

Кызласов А. С. ГБНИУ РХ «ХакНИИЯЛИ» Шапошников Г. М. ГБНИУ РХ «ХакНИИЯЛИ»

ПРОБЛЕМЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ И СОХРАНЕНИЯ УСТНОЙ ФОРМЫ СОВРЕМЕННОГО ХАКАССКОГО ЯЗЫКА

Аннотация. Статья посвящена описанию результатов комплексной экспедиции научных сотрудников Хакасского научноисследовательского института языка, литературы и истории по районам Республики Хакасия. Основной целью экспедиции являлся сбор современных данных по диалектам хакасского языка, а именно фиксация языковых материалов диалектов и проведение анкетирования по выявлению языковой ситуации в селах компактного проживания носителей диалектов хакасского языка. На основе анкетирования выявлены некоторые аспекты существования диалектов. Также рассматривается проблема современного состояния устного разговорного хакасского языка. Выявлены причины сужения функционирования устной формы языка. По результатам анализа можно сделать вывод о проблемах функционирования хакасского языка в исследуемых районах РХ.

Ключевые слова: хакасский язык, языковая ситуация, анкетирование, диалекты хакасского языка, устная форма языка, функционирование.

Kyzlasov A.S. GBNIU RH «Khakniiyali» Shaposhnikov G.M. GBNIU RH «Khakniiyali»

PROBLEMS OF FUNCTIONING AND PRESERVATION OF THE ORAL FORM OF THE MODERN KHAKASS LANGUAGE

Abstract. The article is devoted to the description of the results of a comprehensive expedition of researchers of the Khakassa Research Institute of Language, Literature and History in the Areas of the Republic of Khakassia. The main purpose of the expedition was to collect modern data on the dialects of the Khakass language, namely the fixation of the linguistic materials of dialects and conducting the survey on identifying the linguistic situation in the villages of the compact residence of carriers of the dialects of the Khakass language. On the basis of the survey, some aspects of the existence of dialects are revealed. The problem of the current state of oral colloquial khakass language is also considered. The reasons for narrowing the functioning of the oral form of the language are revealed. According to the results of the analysis, it is possible to conclude about the problems of the functioning of the Khakass language in the studied areas of the PC.

Key words: Khakassky, language situation, questionnaire, dialects of the Khakass language, oral form of language, functioning.

Хакасский язык (хакас тілі) — один из государственных языков Республики Хакасия, он входит в хакасскую подгруппу уйгуро-огузской группы тюркских языков. Устаревшие названия — язык абаканских (енисейских) татар, или тюрок; язык минусинских татар [1].

По переписи 2010 года владеют родным языком 62 % хакасов [2, с. 213]. За 20 лет после переписи 1989 года число, владеющих родным хакасским языком сократилось на 18 %. В те годы владели родным языком 76 %. Всего в 1989 году хакасов было 80,3 тысяч, из них владело родным языком 61,1 тысяч человек [3, с. 459].

По переписи 1989 года на территории СССР проживало 80,3 тысячи хакасов, по переписи 2010 года на территории современной Российской Федерации проживало 72959 хакасов, в т.ч. в Республике Хакасия их 63643 человек [4, с. 291]. Общая численность хакасов в

настоящее время составляет чуть менее 73 тысяч человек (0,05% населения Российской Федерации). На территории Республики Хакасия численность коренного этноса составляет более 63 тысяч человек (12,1%) от общего числа её жителей. Доминантным этносом республики являются русские (81,7%), значительную часть также составляют немцы (1,1%), украинцы (1%), татары (0,6%), шорцы (0,2%) и прочие (3,3%). В целом по республике доля городского населения составляет 67,3%, сельского - 32,7%. Среди хакасов данное соотношение иное: 57% являются сельскими жителями, 43% – городскими. Тем не менее, даже в сельской местности преобладающим для них является дисперсный характер проживания.

Хакасы живут компактно также в пограничных с республикой в Ужурском и Шарыповском районах Красноярского края -5,2 тыс. чел., в районах Республики Тыва -2,3 тыс. чел. [5].

В последние годы происходит сужение сфер функционирования хакасского языка. Продолжается миграция в Хакасию русскоязычного населения. Это способствует усилению урбанизации и в последующем начинаются изменения языковой ситуации в регионе. В школе сокращаются уроки на родном языке, расширяется преподавание на русском языке. Хакасский язык из статуса языка обучения переходит в статус языка изучения. В 1956-1957 учебном году хакасский был языком обучения в объеме начальной школы (1-4 классы), в 1970-1971 учебном году уже только в 1-3 классах, в 1987-1988 учебном году обучение в начальной школе проходило в основном на русском языке. В изменившейся ситуации заметно понизился уровень владения хакасским языком у населения Хакасии. Соответственно, сужались возможности использования устной формы литературного языка. В настоящее время он ограниченно применяется в сфере средств массовой информации, в средних общеобразовательных школах, педагогическом колледже и в Хакасском госуниверситете изучается как учебный предмет, в деловой сфере не используется, уменьшились его функции в рамках бытового общения.

В целом языковая ситуация в Хакасии определяется такими важными факторами, как небольшой процент коренного населения в составе всего населения республики (менее 12%), незначительным преобладанием сельского населения (около 58%); большой долей лиц с высшим образованием среди занятого населения (более 10%) и

высокими темпами прироста интеллигенции. В таких условиях уровень владения языком и сохранение его функций в производственной сфере связаны в основном с сельским населением. Коренные жители компактно проживают в отдельных населенных пунктах (в трех районах из восьми, еще в двух районах есть селения, где коренное население достигает половины от всех жителей, это районы Аскизский, Таштыпский, Бейский, Алтайский, Ширинский).

Как и в большинстве бывших автономных республик и областей России, в Хакасии преобладает русское население, поэтому уровень свободного владения русским языком хакасами очень высок: по данным социологического исследования, проведенного в 1978-1979 годах, в сельской местности — 81,7%, в городе — 94,3%, а в целом по республике 79,2% хакасов владеют свободно русским языком. Только 2,3% хакасов на производстве разговаривали друг с другом на хакасском языке, с друзьями — 3,1 %, читали газеты на родном языке только 2,1 % [6, с. 133].

При создании хакасского литературного языка за основу был взят качинский диалект. Этот выбор был связан с доминирующим положением качинцев в среде интеллигенции во время появления в 1926 г. хакасской письменности. Однако на сегодняшний день произошли изменения в соотношении носителей диалектов хакасского языка. Как отмечает В. Г. Карпов, в последние десятилетия произошло расхождение между литературным хакасским языком, который базировался на качинском диалекте хакасского языка, и языком, на котором говорит большинство хакасов - носители сагайского диалекта. На сегодняшний день соотношение численности хакасских субэтносов складывается в пользу сагайцев, которые в количественном соотношении превосходят все остальные субэтносы вместе взятые. Также следует сказать, что среди качинцев и кызыльцев наблюдается самый высокий процент не владеющих родным хакасским языком и считающих родным русский язык: «...за прошедшие десятилетия XX века качинцы более интенсивно подвергались языковой ассимиляции с русскими и в большом количестве выезжали за пределы Хакасии, что привело как к численному сокращению представителей качинского диалекта, так и говорящих среди качинцев» [7, с. 28-30]. Поэтому в настоящее время идет стихийный процесс сагаизации устного хакасского литературного языка.

Можно отметить, что за период с 1958 года процент владеющих родным языком к 1989 году сократился на 17 %, и как выше отмечено за 20 лет после переписи 1989 года процент хакасов, владеющих родным языком, сократился еще на 18%. Тенденция, к сожалению, неблаговидная, но что-то надо предпринимать, кроме тех мер, что делают органы власти Республики Хакасия.

Так, 83,5 % участников социологического опроса, проведенного летом 2020 года, и их было 1050 человек, предлагают сделать обязательным изучение хакасского языка в детских садиках и школе. Кроме того, 31,1% участников опроса считают, что надо обязательно знать хакасский язык при поступлении на государственную службу. Вместе с тем ответы на вопрос, что надо сделать для сохранения хакасского языка, ряд участников опроса в аалах Усть-Таштып Аскизского района и Монастырево Орджоникидзевского района ответили несколько по-разному. Так, в аале Усть-Таштып участвовало в опросе 31 человек, из них 94 % ответили, что надо обязательно изучать родной язык в детском садике и школе. А в аале Монастырево так ответили 87 % от числа участников опроса. В аале Усть-Таштып проживает 420 человек, из них 99 % – это хакасы, в аале Монастырево проживает 177 человек, из них хакасов 49 человек.

В аале Усть-Таштып 87 % участников опроса ответили, что хорошо знают родной язык, а в аале Монастырево таковых 34 %. И в то же время почти все участники опроса в этих населенных пунктах сказали, что очень важно сохранить язык для будущего поколения. Надо сказать, что в этих населенных пунктах коренное население (хакасы) не все изучали в школе хакасский язык. Таковых в аале Усть-Таштып 81 %, а в Монастырево 60 %. На знании родного языка еще сказалось в том, что 97 % родителей в аале Усть-Таштып и 67 % в аале Монастырево владели хакасским языком. Все это способствовало тому, что в детстве 81 % участников опроса в аале Усть-Таштып и 24 % в аале Манастырево разговаривали дома на родном языке. И среди участников опроса в аале Усть-Таштып 75 %, а в аале Монастырево 2% разговаривали дома на хакасском языке. Для наглядности приводим анкетные данные по социальным опросам, которые мы провели по вышеназванным населенным пунктам [8, полевые материалы авторов статьи].

Таблица № 1 1. Скажите, пожалуйста, насколько хорошо Вы знаете хакасский язык?

	Усть-	Монасты-	
	Таштып	рево	Итого
Очень хорошо знаю хак. язык	27	5	32
Не очень хорошо знаю хак. язык	2	4	6
Плохо знаю хакасский язык	2	6	8
Вообще не знаю хак. языка	0	0	0
Затрудняюсь ответить	0	0	0
	31	15	46

Таблина № 2 2. На каком языке Вы общались в летстве?

2. Tra Randin Asbire Dbi Comarines B deferbe:						
	Усть-Таштып	Монастырево	Итого			
На хакасском языке	25	4	29			
На русском языке	0	7	7			
И на хакасском, и на русском	6	4	10			
На другом	0	0	0			
Затрудняюсь ответить	0	0	0			
	31	15	46			

Таблина № 3 3. Изучали ли Вы хакасский язык?

	Усть-Таштып	Монастырево	Итого
Да, изучал в начальной школе	25	9	34
Да, изучал в основной школе	23	6	29
Да, изучал в училище, колледже,	4		4
техникуме, институте,		0	
университете и т.д.			
Да, изучал на курсах хак языка (в			
т.ч. платно)	0	0	0
Нет, не изучал	2	4	6
Затрудняюсь ответить	0	0	0

По вышеприведенным анкетным материалам мы видим, что есть существенная разница в ответах на заданные вопросы в населенных пунктах Усть-Таштып и Монастырево. Такие факты можно объяснить

следующим образом. Село Усть-Таштып находится в Аскизском районе, где компактно проживают носители сагайского диалекта хакасского языка. Основную часть жителей этого села составляют сагайцы, поэтому языковая среда способствует сохранению разговорного хакасского языка в благоприятном окружении носителей диалекта. Также хакасский язык как предмет изучается в местной школе. И таким образом создается круглосуточная языковая среда, и дети постоянно разговаривают на своем родном языке. Если говорить о другом населенном пункте (с. Монастырево), то ситуация с функционированием другого кызыльского диалекта хакасского языка совсем иная. Носители кызыльского диалекта в своем родном селе находятся в меньшинстве. Здесь языковая среда не позволяет им общаться на своем родном диалекте. Поэтому они вынуждены разговаривать на русском языке, забывая свою родную речь.

Следует сказать, что сектор хакасского языка в системном порядке проводит языковые экспедиции по различным районам РХ. Такую научную экспедицию сектор языка Хакасского научноисследовательского института языка, литературы и истории провел в 2019 г. в Ширинском и Орджоникидзевском районах республики. По результатам обработки собранного материала выявилось критическое положение кызыльского и качинского лиалектов хакасского языка. Как показали результаты: уровень владения хакасским языком у носителей качинского диалекта по сравнению с данными 2013 года в среднем понизился на 30%, у носителей кызыльского диалекта – на 40 %; резко снизилось функционирование хакасского языка у носителей кызыльского диалекта. На вопрос «Почему Вы не общаетесь на хакасском языке» мы получали ответ «Не с кем». В молодых семьях хакасский язык практически не используется как язык общения [9, c. 58-62].

В целом следует отметить, что в настоящее время в Республике Хакасия хакасский язык является республиканским государственным языком и выполняет ограниченные дополнительные функции в таких социальных сферах как образование, культура, СМИ и некоторых других. Диалектные различия, присутствующие в речи носителей хакасского языка, проявляются в фонетическом оформлении высказываний и лексических предпочтениях. Они продолжают

оставаться объектом научных исследований и ресурсным источником развития лексической системы хакасского языка.

Источники, литература

- 1. Карпов В. Г. Хакасский язык один из государственных языков Республики Хакасия // Карпов В. Г. Хакасский язык: проблемы и перспективы развития: монографический сборник научных статей. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2007. С. 244-256.
- 2. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года: В ІІ т. // Федер. служба гос. статистики. М: ЦИЦ «Статистика России», 2012. т. 4. Национальный состав и владение языком, гражданство. Кн. 1. 847 с.
 - 3. Языки мира: Тюркские языки. М., 1996. 543 с.
- 4. Окончательные итоги Всероссийской переписи населения 2010 года [Э/р]. Р/д: http://www.perepis-2010.ru/results_of_the_census/results-inform.php.
- 5. Боргоякова Т. Г., Гусейнова А. В. Демографическая мощность хакасского языка и языковая лояльность жителей Хакасии // Мир науки, культуры, образования. Горно-Алтайск, 2012. № 5. С. 18.
- 6. Кызласова М. А. Языковая ситуация в Республике Хакасия // Языки народов России: перспективы развития. Материалы международного семинара. Русское и английское издания. Элиста: АПП «Джангар», 2000.
- 7. Карпов В. Г. Прошлое, настоящее и будущее хакасского языка. Абакан: Хакасское книжное издательство, 2008.
 - 8. Полевые материалы авторов статьи.
- 9. О предварительных итогах языковой экспедиции ХакНИЯЛИ в 2019 году // Сохранение и развитие языков и культур коренных народов Сибири. Материалы IV Всероссийской научно-практической конференции (Абакан, 1-2 октября 2020 г.). Абакан, 2020.

© А. С. Кызласов, Г. М. Шапошников, 2021

УДК 811.512.151

Монгуш Н.М.

ГБНИ и ОУ «Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве РТ»

ЭВФЕМИЗМЫ СО ЗНАЧЕНИЕМ «СМЕРТЬ» В ТУВИНСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗКАХ

Аннотация. В статье делается попытка исследования эвфемизмов в тувинском языке, обозначающих смерть *«юлум»*. Выявлены эвфемизмы, использованные в тувинских народных сказках, и составлен их первоначальный список.

Ключевые слова: эвфемизм, смерть, тувинская народная сказка, тувинский язык, табу, иносказание.

Mongush N.M.

GBNI and OU "Tuva Institute of Humanities and Applied Socio-Economic Research under the Government of the Republic of Tuva»

EUPHEMISMS WITH THE MEANING OF "DEATH" IN TUVAN FOLK TALES

Abstract. The article attempts to study the euphemisms in the Tuvan language that denote the death of "olum". Euphemisms used in Tuvan folk tales are identified and their initial list is compiled.

Key words: euphemism, death, Tuvan folk tale, Tuvan language, taboo, allegory.

Язык является зеркалом души народа. В языке отражается мировоззрение, сложившееся веками, поэтому каждый отдельный язык представляет собой духовный мир своего носителя. В любом языке есть понятия, которые требуют иносказательного наименования тех или иных предметов, явлений, действий. Такие слова становятся табу, и вместо них используются их эвфемизмы. Е.П. Сеничкина дает следующее определение эвфемизмам — это «...смягченные слова и выражения. К эвфемизмам говорящий прибегает всякий раз, когда предполагает, что тема разговора может обидеть, принести боль или смущение собеседнику [16, с. 3]. В «Толковом словаре русского

языка» эвфемизм означает «слово или выражение, заменяющее другое, неудобное для данной обстановки или грубое, непристойное, напр. «уснул последним сном» вместо «умер», «неумен» вместо «глуп» [11, с. 3373].

Тувинский народ в силу менталитета, своих обычаев и традиций, очень много использовал в речи иносказательные слова. Эвфемизмы возникали не просто так, а вследствие табу, получившего употребление в силу различных верований и суеверий.

Среди тувинских ученых, изучавших эвфемизм следует отметить Ш.Ч. Сата, Е.М. Куулар, Н.Д. Сувандии, К.Б. Доржу и др. Так, Ш.Ч. Сат, в своей статье «Табу и эвфемизмы в тувинском языке» рассматривает только некоторые лексические группы: эвфемизмы слов «смерть» и «рожать», названия болезней, хищных зверей и эвфемизмы, используемые при обращении к старшим. Н.Д. Сувандии и Е.М. Куулар проанализировали эвфемизмы, которые используются в различных диалектах и в литературном тувинском языке, в том числе и названия хищных животных и птиц, и слов, используемых при охоте на них. К.Б. Доржу в своей статье «Эвфемизмы в поэзии Антона Уержаа» дает анализ эвфемистических наименований в поэзии автора, заменяющие понятие смерти.

У тувинцев существовали и табу, связанные с обращениями к старшим по возрасту, с беременностью и рождением ребенка, со страхом перед смертью и болезнями, с верой в сверхъестественные силы и др. Как и у других народов, у тувинцев не принято было говорить о смерти напрямую, так как считалось, что слово «өлүм» может притягивать ее и всегда вызывало страх. Тема смерти, как естественное и неизбежное явление в жизни человека и героев, присутствует и в тувинских народных сказках.

С целью выявления эвфемизмов, обозначающих смерть, нами рассмотрено 57 сказок из книг: «Тыва маадырлыг тоолдар I» (1990), «Тыва тоолдар III» (1955), «Тыва тоолдар IV» (1957), «Тыва тоолдар VI» (1963), «Тыва тоолдар VII» (1968), «Тыва улустун тоолдары» (1947) и собраны эвфемизмы общей численностью в 450 карточек.

Тувинцы с давних времен имели привычку говорить слово «смерть» иносказательно для каждого возраста. Если умер ребенок, говорили так: «чок апарган» (букв. не стало), бүрлү берген (букв. свернулся), чиде берген (букв. пропал), ойнай берген (букв. ушел поиграть) [6, с. 54].

В тувинских народных сказках преобладает борьба между простым человеком и ханами или злыми чудовищами за власть, имущество и принцесс и т.п. Участниками данных действий являются взрослые и редко встречаются эвфемизмы, употребляющиеся по отношению к смерти детей. Поэтому следующие эвфемизмы относятся только к взрослым.

В тувинском языке есть выражение *«ойзу адаар»* – сказать поиному, что свойственно термину *«эвфемизм»*. В *«Толковом словаре* тувинского языка»: **ойзу 1.** Дорт эвес, долганып, кыдыы-биле. – В обход, мимо (пройти). **2.** Дорт эвес, шала өскээр. – Иначе, иными словами [24, с. 425].

Слово «ойзур» в «Тувинско-русском словаре» определяется так: ойзур /оюс=/ понуд. от ой= I) водить мимо кого-чего-л.; II) перен. называть по-иному, иначе; говорить о чем-л. по-иному, иначе; применять табу; бөрүнү кокай деп ойзуп адаар волка иначе называют «кокай» [25, с. 315].

Есть еще фразеологизмы, обозначающие иносказательные значения слов *өлүр* «умереть», *өлүрер* «убивать». Что касается самого термина «фразеологизм», то в «Толковом словаре русского языка» С.И.Ожегова и Н.Ю.Шведовой определяется так: В языкознании: устойчивое выражение с самостоятельным значением, близким к идиоматическому» [11, с. 3191].

Я.Ш. Хертек в «Тувинско-русском фразеологическом словаре» пишет: «Фразеология — сравнительно новый раздел в языкознании. Она представляет собой одну из важных и сложных областей науки о языке. Под фразеологизмами мы понимаем устойчивые сочетания слов с переносным значением» [32, с. 7]. В этом же словаре очень много встречаются фразеологизмы со значением «убить» и «умереть», такие, как: аайлап кааптар (букв. привести в порядок), аза ораны баар (букв. в страну черта отправиться) и т.д. с общей численностью 55 устойчивых словосочетаний. Привычка, обычай завуалировать или говорить по-иному страшные, запретные и неудобные слова — это и есть эвфемизация, была с давних времен, поэтому можно считать, что данные фразеологизмы относятся к эвфемизмам.

Рассмотрим следующие эвфемизмы, собранные из тувинских народных сказок со значением «убить человека» общей численностью 39 слов и словосочетаний: 1) чок кылыр (букв. нет сделать); 2) *өш*

кажырар, хыг кажырар (букв. месть прогонять); 3) кыргып-хыдыыр, кырар (букв. истреблять, истребить); 4) амы-тынга хора чедирер (букв. жизни вред нанести); 5) амы-тынга чедер (букв. до жизни достать); 6) базар (букв. подавлять, победить); 7) чорук чогудар (букв. поездку уладить, завершать); 8) өкпе-чүрээн үзе дүжүрер (букв. разорвать легкие и сердце, бросив (на землю)); 9) бажын кезер (букв. отрубить (его) голову); 10) бажын алыр (букв. брать (его) голову); 11) эът чиир чуве арттырбас (букв. не оставлять плотоядное); 12) аайлаар (букв. уладить); 13) соп каар (букв. бить, ударять чем-либо); 14) тынын тудуп эккээр (букв. жизнь поймать и принести); 15) адып каар (букв. застрелить); 16) ханга боражыр (букв. замараться в крови); 17) базып тиилээр (букв. одолеть); 18) эндег кылыр (букв. сделать ошибку); 19) дедир келбес черже чорудар (букв. отправить туда, откуда не возвращаются); 20) кезээде турбас кылыр (букв. сделать так, чтобы не вставал никогда); 21) алзыр (букв. быть взятым); мойнун кезип шаажылаар (букв. казнить (его) отрубанием шеи); 22) кара хан, кадыг эът чиир (букв. пить и есть черную кровь и твердое мясо); 23) моюн сыгар (букв. ломать шею); 24) хорадып каар (букв. уменьшить количество); 25) амы-тынга кыжаныр (букв. угрожать жизни); 26) арылдырар (букв. очищать); чуура часкаар (букв. раздавить хлопком); 27) адыш иштинге ойнадыр (букв. дать поиграть в ладони); 28) чылча дужурер (букв. разбить, разгромить); 29) бора-тоолайның хевин кедирер (букв. надеть (ему) одежду кролика); 30) нөгүчүлээр 'убить'; 31) дайычылаар 'убить'; 32) кижи бажы чиир (букв. есть человеческую голову); 33) узе ширбиир (букв. рассекать (кнутом)); 34) кара бажын шашпыыр (букв. отрубить черную голову); 35) когун узер (букв. уничтожить); 36) дазылын үзер (букв. разорвать (его) корни); 37) херек уулгедир (букв. совершать преступление); 38) амызын адырар (букв. отделить жизнь); 39) алыр (букв. брать).

Из вышеперечисленных эвфемизмов в «Тувинско-русском фразеологическом словаре» встречаются следующие словосочетания со значением «убить»: *өш кажырар* (букв. месть прогонять); *амытынга чедер* (букв. до жизни достать); *бажын алыр* (букв. брать (его) голову); *когун үзер* (букв. уничтожить).

Исходя из этого, мы сгруппировали собранные эвфемизмы по способу образования: эвфемизмы, составленные из двух и многокомпонентных словосочетаний и эвфемизмы, состоящие из одного слова.

Эвфемизмы, составленные из двухкомпонентных словосочетаний: 1. чок кылыр (букв. нет сделать) «Сделать несуществующим». В «Тувинско-русском фразеологическом словаре» Я.Ш. Хертека есть фразеологизм чок апаар 'умирать' букв. 'несуществующим становиться' [32, с. 189].

Кроме этого, словосочетания «чок кылыр» и «чок апаар» становятся глагольными конверсивами. Данный эвфемизм образован от именного слова «чок» — 'нет' и от глагола «кылыр» — 'делать', в значении «убить» (букв. сделать так, чтобы он больше не существовал). Например: Эрелзей-Мерген дээрзи мээң хаан төремге каржы дайзынның бирээзи болур чуве болганда, бо дайзынны чок кылгаштың... [27, с. 4]. «Если Эрелзей-Мерген является злым врагом моего ханского государства, то нужно этого врага убить (сделать не существующим)...».

К эвфемизмам-конверсивам также можно отнести следующие словосочетания: 6am 6ээр (букв. «голову отдать») — 6aжын aлыр (букв. «голову забрать»), aмы-mынга uedep (букв. «до жизни достать») — amы-mындан uapлыр (букв. с жизнью расстаться»), xopadыn kaap (букв. «уменьшать количество») — xopaap (букв. «уменьшаться в количестве»).

- 2. *Өш кажырар, хыг кажырар* (букв. «месть прогонять»), «Отомстить». Образован от слов *өш* 'злоба', 'месть'; *хыг* 'месть'; и кажырар 'прогонять'. В тувинском языке имеется схожее по значению словосочетание *өжээн негээр* букв. «месть требовать» или «вернуть месть, честь» и это являлось делом чести для мужчин. Данные словосочетания мы взяли как эвфемизмы, так как главный герой отправлялся в путь, чтобы именно найти и убить своего врага. *Мен өштүг кижи өжүм кажырайн, хыктыг кижи хыым кажырайн, акым, силер-даа ажынмаңар*... [27, с. 10]. « Я пойду удовлетворять, прогонять ненависть и месть, так что не серчай, брат...».
- 3. <u>чорук чогудар</u> (букв. «поездку уладить, завершать»); *Ашак олургаш: Чораан чорууң чогумчалыг болду бе, оглум? деп-тир* [27, с. 16]. Старик спросил: Была ли твоя поездка благоприятной, сынок?

Здесь говорится о том, что богатырь поехал к чудовищу, чтобы убить его. Его главной целью было уничтожение сивого быка, поэтому старик спрашивает именно о том, убил ли его богатырь и в данном случае используется как эвфемизм. В отличии от других эвфемизмов, данное словосочетание как эвфемизм носит временный характер, так как используется между двоих, только они знают, о чем речь.

4. бажын кезер (букв. отрубить (его) голову), бажын алыр (букв. брать (его) голову). Данные словосочетания хоть и прямо говорят о таком способе, что приведет к смерти, но не упоминается слово «убить». Поэтому есть повод отнести к эвфемизму данного слова. - Бо ийи ытты туткаш бажын кезип кааңар! [27, с. 46]. – Поймайте этих двух собак (людей) и отрубите им головы!

В сказках особенно популярным остается казнь через отрубание головы, поэтому данный эвфемизм используется очень много. Встречается двадцать восемь раз.

5. соп каар (букв. бить, ударять чем-либо (в данном примере камнем)); - *Шак бо даш-биле соп каар-ла мен – деп харыылаарга...* [27, с. 93]. – Убью его вот этим камнем – ответил он.

Слово «согар» обычно используют и при закалывании крупного рогатого скота, так как тувинцы ударяют быка или корову обухом по лбу, тем самым убив животного.

- 6. адып каар (букв. застрелить). ...кончуг дайзынны орук аксынга кедеп чыткаш, коданга киирбейн адып каңар... [27, с. 128]. Пристрелите этого заклятого врага, поджидав около дороги, не пускайте на нашу территорию...
- 7. ханга боражыр (букв. замараться в крови); ...чүдек-бужар ханныг каралыг Кавындының ханынга борашкаш аржааннанмайн аалче кел чыдар... [28, с. 24]. «...после победы над проклятым и кровожадным Кавынды, измаравшись его кровью, он возвращался в свое селение...
- **8. базып тиилээр (букв. одолеть):** *Тевене-даа Сайын-оол мөгени базып тиилээш...* [28, с. 27]. Тевене одержал победу над богатырем Сайын-оол...
- В тувинских героических сказках схватка двух богатырей в основном заканчивается смертью одного из них.
- 9. эндег кылыр (букв. сделать ошибку); Дээр адазы Демир-Мөгени эндег кылып, кара чериндиве сай-кум кылдыр чаңнык дүжүрүп кааптып-тыр эвеспе [28, с. 36]. Отец Небо нечаянно убил молниями Демир-Моге, превратив его в гравий и пыль.
- 10. моюн сыгар (букв. сломать шею): Аргактыг алды мойнум сыгарын ол бе? Амы-тыным оочула, күзээнинни күүседир мен! [29, с. 66]. Собираешься сломать мою шею? Пощади мою жизнь, выполню все, что пожелаешь!

- 11. хорадып каар (букв. уменьшить количество): ... Оон эр арай деп хол, будун адыра тырткаш, бөле-хаара тудуп ал-ла, черге арай деп хора чок кылдыр хорадып каан [29, с. 210]. ...Потом с трудом оторвал его руки и ноги, обхватил его и убил об землю.
- 12. чуура часкаар (букв. раздавить хлопком): «...Каңмыыл сээккилештир чуура часкап каайн, адыжым иштинге ойнадып каайн»... [26, с. 65]. –Хлопну его как комара, дам ему поиграть в моей ладони...

13. чылча дужурер (букв. разбить, разгромить);

Дээрден даш долу дүшкеш, хаанның ара-албатызының, азыраан малының ортаа кезиин чылча дүжүп каап-тыр эвеспе [26, с. 79]. С неба посыпался град и разбил половину скота и народа хана.

- 14. узе ширбиир (букв. рассекать (кнутом)): Бирээзиниң мойнундан, бирээзиниң белинден үзе ширбигилей каап туруп-тур [26, с. 191]. Рассек у одного шею, у другого талию.
- 15. когун үзер (букв. уничтожить): Өлээдей-Мерген Караты-Хаанны ынчаар тиилеп кааш, хортанның когун үскеш, дайзынның дазылын үскеш, эдин-малын эгидип алгаш... [30, с. 177]. — Олээдей-Мерген, одержав победу над Караты-Хааном, уничтожив коварного, отрубив корни врага, вернул свое имущество и скот...
- **16. херек уулгедир (букв. совершать преступление):** *Чаа, сээң уулгеткен херээң-даа канчаар...* [27, с. 126]. Ну что ж, пусть так и пройдет то, что ты натворил.
- 17. амызын адырар (букв. отделить жизнь). Бодумнуң сезен бир изиг амымны, экер-эрес кижи-дир силер, кандыг-даа арга-биле адырып көрүңер! дээш, чаннып чыдып-ла берген [30, с. 96]. Отделите любым способом мою восемдесять одну горячую жизнь, вы же молодец просил он.
- 18. дазылын үзер (букв. разорвать (его) корни): Өлээдей-Мерген Караты-Хаанны ынчаар тиилеп кааш, хортанның когун үскеш, дайзынның дазылын үскеш, эдин-малын эгидип алгаш... [30, с. 177]. Олээдей-Мерген, одержав победу над Караты-Хааном, уничтожив коварного, отрубив корни врага, вернул свое имущество и скот...

Эвфемизмы, составленные из многокомпонентных словосочетаний: 1. амы-тынга хора чедирер (букв. «жизни вред нанести»), амы-тынга чедер (букв. «до жизни достать»). Словосочетание хора чедирер «приносить вред» используясь со

словом *амы-тын* «жизнь» обозначает значение «убить», так как здесь говорится о жизни, ее невозможно ранить, возможно только прервать. Это касается и словосочетания *амы-тынга чедер*. Для тувинцев слово «убить» настолько табуизированное, что даже по отношению к врагам данное слово применялось с осторожностью. Это выясняется в следующем примере: ...ооң амы-тынынга хора чедирип болур ирги бе деп бар чыдар кижи мен... [27, с. 13]. «...можно ли нанести вред его жизни и возможно ли это?».

В следующем примере слово *чедер* скорее всего в значении «коснуться», «добраться до жизни и оборвать». — *Хоралыг маңгыстың амы-тынынга чедер деп бар чоруур*... [27, с. 13]. — Это человеческое дите идет с большой целью — убить вредного чудовища...

2. өкпе-чүрээн үзе дүжүрер (букв. разорвать легкие и сердце, бросив на землю). Данный эвфемизм используется при победе и последующем убийстве противника в национальной борьбе «Хуреш». В тувинских народных сказках данный способ встречается чаще, таким образом показывая превосходство в силе положительного героя сказки: ... «дээр адам, чер ием, алдыы оранның, ийи күчүтениниң эң сөөлгүзү Ловуң хаанның өкпе, чүрээн үзе дүжүрдүм-не!»... [27, с. 23]. ... «отец мой небо, мать моя земля, последнего из двух богатырей подземного мира, хана Ловун, бросаю на землю и разрываю его сердце и легкие!»...

3. эът чиир чуве арттырбас (букв. не оставлять плотоядное): Курбусту хаанының аалынга чордум, «алдыы оранда эът чиир, оът чиир чаактыг чуве арттырбас, чаактыг бажын чара чаңнык дужуруп кааптар мен» деп... [27, с. 69]. ...я был у хана высших Курбусту, он говорил, что не оставит на нижнем мире ни одного плотоядного и травоядного с челюстью...

Под словосочетаниями эът чиир чуве подразумевается все живые существа, которые питаются мясом, в том числе и человек и артиырбас — не оставлять в живых.

4. тынын тудуп эккээр (букв. жизнь поймать и принести). Слово *тын* в основном обозначает «жизнь». В этом случае данное слово обозначает «дух, душа», как и слово *сунезин. Балаң-Сеңгиниң бодунуң тынын тудуп эккелиңер дээш үш аза ыдыпкан бооп-тур эвеспе* [27, с. 123]. ...выяснилось, что он послал еще троих чертей, чтобы они поймали и принесли жизнь Балан-Сенги...

5. дедир келбес черже чорудар (букв. отправить туда, откуда

не возвращаются): ... черле дедир келбес черже чорудар-дыр боларны дээш, база-ла куш өттүнүп эткеннер-дир [28, с. 117]. ... решили отправить их в места, откуда не возвращаются...

6. кезээде турбас кылыр (букв. сделать так, чтобы не вставал никогда): - ...сени база ынчаар кезээде турбас кылдыр хуулдур уруптер... [28, с. 118]. Он и тебя превратит своим дыханием в камень так, что ты не сможешь встать навсегда...

7. мойнун кезип шаажылаар (букв. казнить (его) отрубанием шеи); ...мойнун кезип шаажылаан иргин [28, с. 135]. Хан рассердился, разгневался и казнил своих двух старших сыновей, отрубив им шеи за их наглость.

8. кара хан, кадыг эът чиир (букв. пить и есть черную кровь и твердое мясо): - ...мээң кара ханым, кадыг эъдим чиир бодааны ол ирги бе?.. [29, с. 38]. – ...он собирался есть мою черную кровь и твердое мясо?..

- 9. амы-тынга кыжаныр (букв. угрожать жизни); Амытыныңга кыжанган артыңда дайзыныңны биле тура, чуге арагалапхымызадың? [29, с. 62]. Зная о враге, угрожающего твоему жизни за спиной, почему пьянствовал?
- 10. Бора-тоолайның хевин кедирер (букв. надеть (ему) одежду кролика): Бора-тоолайның хевин кедирбес болзуңза, бо чаага бастырар сен. [26, с. 127]. Конь сказал Танаа-Херелу: Если ты не сделаешь с ним так же, как и с кроликом, то потерпишь поражение в этой войне.

В данном примере словосочетание бора-тоолайның хевин кедирер носит ситуационный характер.

- 12. кижи бажы чиир (букв. есть человеческую голову): Каңгывай-Мерген кулугурнуң бир кожуун малы кижи бажы чиир четкен-дир [26, с. 178]. Скот этого негодяя Кангывай-Мергена вотвот съедят мою голову.
- 13. кара бажын шашпыыр (букв. отрубить черную голову): ... Аксын-сөзүн алгаш, кара бажын шашпыыр кулугур-дур!... [30, с. 122]. ...Надо его допросить и отрубить голову...

Эвфемизмы, состоящие из одного слова: 1. базар (букв. «подавлять», «победить»). В рассмотренных сказках данный эвфемизм встречается девятнадцать раз, что доказывает широкое применение в речи тувинцев. В основном используется при уничтожении врагов. *Оол*

олургаш: - Ийе, дайзыныңарны баскаш... [27, с. 16]. – Да, врага вашего подавил...

2. аайлаар (букв. уладить). Слово аайлаар использовано в качестве эвфемизма слова «убить». В «Тувинско-русском фразеологическом словаре» Я.Ш.Хертека есть фразеологизм «аайлап кааптар», что имеет значение «убивать» [32, с. 19]. Еще данное слово используется и при свежевании барана, например: Бо хойну аайлап көрем (букв. «Уладь эту овцу»). В «Тувинско-русском словаре» дано и переносное значение данного слова как: «убирать с дороги, убивать» [25, с. 27] и это доказывается следующим примером: - Мону черле бир янзы аайлаза эки боор... [27, с. 88]. – Его нужно хоть каким-то образом уладить...

3. алзыр (букв. быть взятым): В «Толковом словаре тувинского языка» объясняется так: алзыр 1. Позволять взять, отобрать, украсть другому что-л. свое. 2. Лишаться жизненно важной части тела; быть убитым. 3. Попадать под влияние чего-л., быть охваченным чем-л. 4. Подвергаться чему-л., пострадать от чего-л. 5. Болеть из-за чего-л. 6. Приучать молодняк к чужой матке [23, с. 116].

В Тувинско-русском словаре слову «алзыр» даются следующие определения: алзыр /алыс=/ понуд.-страд. от ал= 1) быть взятым, попадать в чьи-л. руки; 2) перен. быть убитым; 3) перен. попадать под чье-л. влияние, поддаваться обману; 4) перен. быть побежденным (побитым); проиграть; 5) приучать (молодняк) к чужой матке [25, с. 55].

Мы думаем, что в вышеуказанном примере слово «алзып» использован во втором значении, так как дальше в предложении есть словосочетание «олчаан баар», что означает 'уйти навсегда' и кстати, это словосочетание тоже является эвфемизмом табуированного слова «умереть».

- ...орук доскуулунга алзып, олчаан баар чүве-дир [28, с. 128]. - ... они все попадались дозорным и не возвращались.

4. арылдырар (букв. очищать): — Ах, кулугурну ажынган өкпембиле дурген арылдырыптым! [29, с. 237]. — Ах, от злости я убил его быстро!

5. нөгүчүлээр 'убить': В словарях тувинского языка данное слово не указано. Только есть объяснение в книге сказок «Тыва маадырлыг тоолдар», изданный в 1990 году, на странице 267. Есть объяснение

значения слова как «убить», «прерывать жизнь»: Ынаар баарының орнунга мээң адам-иемни нөгүчүлеп каапкаштың, мени алгаш бар - деп чугаалаан [26, с. 165]. Вместо поездки туда, ты лучше убей моих родителей и забери меня – сказала принцесса.

6. дайычылаар 'убить': В «Толковом словаре тувинского языка» даны следующие значения слова «дайычылаар»: фольк. 1. Уничтожать в сражении. 2. Завоевать, отбирать насильно [23, с. 381]. А в «Этимологическом словаре тувинского языка» к данному слову даны следующие значения: дайычыла — 'сражаться, воевать, драться, бороться; отбирать насильно' [20, с. 68]. Не дано значение именно «убить». Но в следующих примерах данное слово использовано в первом значении, указанной в «Толковом словаре тувинского языка, поэтому мы относим это к эвфемизму слова «убить»: Мээң адам-иемни дайычылап каапкаш, мени алгаш, чоруй бар - деп мынчап соглээн [26, с. 166]. — Ты убей моих родителей и увези меня отсюда — сказала принцесса.

7. Алыр (букв. брать): ...бо турган аъттың ээзи мени алыр дайзын ол-дур... [28, с. 91]. ...хозяин этого коня – тот враг, который заберет меня...

Эвфемизмы, состоящие из сложных слов: 1. Кыргып-хыдыыр, кырар (букв. «истреблять, истребить») «Уничтожить». В «Этимологическом словаре тувинского языка» данные слова даются так: кыр- 'истреблять, выводить, уничтожать поголовно'; кыргы-'истреблять, уничтожать полностью' [21, с. 409]. Данный эвфемизм используется при массовом убийстве людей, а именно врагов и его войск, так что можно заметить в примерах явную ненависть к ним. По отношению к положительному герою данные эвфемизмы не употребляются. Встречается в рассмотренных сказках десять раз. Что интересно, в остальных случаях используется при массовой охоте на зверей. — Ол черге изиг мыйыстыг көк буга деп маңгыс чедип келгеш, (чонну) кыргып-хыдып каавыткан. [27, с. 12]. «—В тех местах появился чудовищный сивый бык с горячими рогами и истребил (всех людей).

Таким образом, становится понятно, что тувинский народ издавна старался не произносить слово «өлүм» 'смерть'. Если кто-то умирал, не говорили «өлген» 'умер', с одной стороны, это уважительное отношение к погибшему, с другой стороны, данное слово считалось жестоким, неудобным и неприятным. По этой причине в речи использовали

эвфемизмы. В тувинских народных сказках эвфемизмы слова «смерть» встречается очень часто, это объясняется тем, что в сказках обязательно присутствуют сцены сражений и кто-то погибал.

Источники, литература

- 1. Арутюнова Н.Д. Предложение и его смысл. Логикосемантические проблемы. – М.: Наука, 1976.
- 2. Доржу К.Б. Эвфемизмы в поэзии Антона Уержаа // Вестник. Социальные и гуманитарные науки, 2017. 149 с.
- 3. Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Ленинград, 1929-1930. Т.8-9.
- 4. Каксин А.Д. О табу и подставных названиях в хантыйском и хакасском языках // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований, 2016; 1 (11): 45-52.
- 5. Каксин А.Д. Табуированная и эвфемистическая лексика, обозначающая зверей и животных в хакасском языке // Мир науки, культуры, образования. № 4, 2017.
- 6. Кенин-Лопсан М.Б. Тыва чаңчыл. Тыва чоннуң ыдыктыг чаңчылдары. Тувинские традиции. Книга вторая: Священные традиции тувинского народа. Кызыл: Тувинское отделение педагогического общества при Министерстве образования Республики Тыва: Издательство «Новости Тувы», 1999.
- 7. Ларин Б.А. О эвфемизмах // Уч. записки ЛГУ. Серия филологических наук, 1961. Вып.60. № 301. С. 110-117.
- 8. Монгуш Д.А. О служебных функциях слов кижи, улус и чүве в тувинском языке // Тувинский язык и письменность. Избранные труды. Научное издание. Кызыл. ГУП РТ «Тываполиграф» 2009. 248 с.
- 9. Монгуш Д.А. Об одном типе предложения фразеологизированной структуры в тувинском языке // Тувинский язык и письменность. Избранные труды. Научное издание. Кызыл. ГУПРТ «Тываполиграф» 2009.-248 с.
- 10. Никитина И.Н. Функции эвфемизмов в художественной речи / И.Н. Никитина // Русская словесность. -2009. -№ 5. -ℂ. 77-79.
- 11. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М.: ИТИ Технологии; Издание 4-е, доп. 2006.
- 12. Павлова И.П. Лексическая система эвфемизмов якутского языка: семантика и структура. Автореферат диссертации на соискание

- ученой степени кандидата филологических наук. Якутск, 1996.
 - 13. Русско-тувинский словарь. М., Русский язык, 1980.
- 14. Сат Ш.Ч. Табу и эвфемизмы в тувинском языке // Советская тюркология, № 3, 1984.
- 15. Сеничкина Е.П. Словарь эвфемизмов русского языка / Е.П. Сеничкина. М.: Флинта: Наука, 2008. 464 с.
- 16. Сеничкина Е.П. Эвфемизмы русского языка: Спецкурс: Учеб. пособие / Е.П. Сеничкина. М.: Высшая школа, 2006. 151 с.
- 17. Скрябина А.А. Эвфемизмы о болезни и смерти в якутском языке // Вестник Челябинского государственного университета. 2017. N 9 (405). Филологические науки. Вып. 108. С. 67-73.
- 18. Сувандии Н.Д. Табу и эвфемизмы в охотничьей лексике тувинского языка // Филологические науки. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2016. № 5(59): в 3-х ч. Ч. 2. С. 138-141.
- 19. Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. Том I. Новосибирск, Наука, 2000.
- 20. Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. Том II. Новосибирск, Наука, 2002.
- 21. Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. Том III. Новосибирск, Наука, 2004.
- 22. Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. Том IV. Новосибирск, Наука, 2008.
 - 23. Толковый словарь тувинского языка. Новосибирск, Наука, 2003.
 - 24. Толковый словарь тувинского языка. Новосибирск, Наука, 2011.
 - 25. Тувинско-русский словарь. М., изд-во восточной литературы, 1968.
 - 26. Тыва маадырлыг тоолдар I Кызыл: ТывНҮЧ, 1990. 272 ар.
 - 27. Тыва тоолдар III Кызыл: ТывНҮЧ, 1955. 154 ар.
 - 28. Тыва тоолдар IV Кызыл: ТывНҮЧ, 1957. 183 ар.
 - 29. Тыва тоолдар VI Кызыл: ТывНҮЧ, 1963. 240 ар.
 - 30. Тыва тоолдар VII Кызыл: ТывНҮЧ, 1968. 252 ар.
 - 31. Тыва улустуң тоолдары Кызыл: ТывНҮЧ, 1947. 329 ар.
 - 32. Хертек Я.Ш. Тыва дылдың фразеологтуг словары. Кызыл, 1975.
- 33. Яимова Н.А. Табуированная лексика и эвфемизмы в алтайском языке. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук Москва, 1985.

© Н.М. Монгуш, 2021

УДК 811.512.37

Омакаева Э.У.

Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова, БУ РК «Центр по развитию калмыцкого языка» Корнеев Г.Б.

БУ РК «Центр по развитию калмыцкого языка»

НАСУЩНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ КАЛМЫЦКОГО ЯЗЫКА И ПИСЬМЕННОГО НАСЛЕДИЯ: ИЗ ОПЫТА РАБОТЫ БУ РК «ЦЕНТР ПО РАЗВИТИЮ КАЛМЫЦКОГО ЯЗЫКА»

Аннотация. Данная статья посвящена современным проблемам, связанным с сохранением калмыцкого языка, государственной политикой в отношении родных языков народов России. Указанная проблематика является сегодня одной из самых востребованных в обществе, актуализируя целый спектр как имевшихся ранее, так и вызванных к жизни новых проблем как теоретико-методологического, так и практического характера.

Ключевые слова: родной язык, письменное наследие, Центр по развитию калмыцкого языка, опыт работы, мероприятия, лингвокультурная составляющая, эпос «Джангар».

Omakaeva E.U.

Kalmyk State University named after B. B. Gorodovikova, BU RK "Center for the Development of the Kalmyk Language" Korneev G.B.

BU RK "Center for the Development of the Kalmyk Language"

TOPICAL PROBLEMS OF PRESERVING THE KALMYK LANGUAGE AND WRITTEN HERITAGE: FROM THE EXPERIENCE OF THE BU RK "CENTER FOR THE DEVELOPMENT OF THE KALMYK LANGUAGE"

Abstract. This article is devoted to modern problems related to the preservation of the Kalmyk language, state policy in relation to the native languages of the peoples of Russia. These problems are very relevant today, actualizing a whole range of both existing earlier and new problems of theoretical, methodological and practical nature.

Key words: native language, written heritage, Center for the Development of the Kalmyk Language, work experience, events, linguocultural component, epic "Dzhangar".

Калмыцкий язык в социолингвистическом отношении занимает особую нишу среди языков народов Российской Федерации [2, с. 6]. Калмыки являются одним из немногих народов, вошедших в состав России, уже имея собственную письменность и собственный литературный язык. В первой половине XX в. калмыцкий язык и его носители трижды испытали шок, трижды начиная с нуля: в 1924 г. для калмыцкого идиома была введена новая письменность на основе русской графики, в 1930 г. он был переведен на латиницу, а в 1938 г. — снова на кириллицу [5]. Три поколения калмыков выросли без знания своей национальной письменности, нарушилась преемственность литературной традиции.

В советский период в национальных регионах, в т. ч. в Калмыкии, сложилась практика одностороннего двуязычия, когда представители нетитульной национальности не обязаны были знать калмыцкий язык, хотя жили среди его носителей на традиционной территории его распространения. Между тем знание родного языка имеет огромное значение как для этнической идентичности билингва [8, с. 9], так и для культуры двуязычного социума.

Язык не просто средство общения коммуникации, это целая философия. Каждый язык, в том числе калмыцкий, являет собой запечатленную в его семантической структуре картину мира этноязыкового сообщества, систему его знаний о мире, его мировидение и миропонимание. Знание языка дает понимание картины мира, стоящей за текстом [4].

Современная ситуация с калмыцким языком в Республике Калмыкия продолжает оставаться в зоне риска, под угрозой исчезновения титульного идиома. Модернизация, глобализация и присущие им кардинальные общественно-политические трансформации ведут за собой и языковые сдвиги, в т. ч. смену языка [1]. Можно ли остановить этот процесс и если да, то как это сделать?

В связи с этим особую остроту и актуальность приобретает обсуждение проблем, связанных с языковой ситуацией в Калмыкии, сохранением письменного наследия и развитием национальной

культуры. Национально-демографические, лингвистические и материальные факторы языковой ситуации в значительной степени зависят от языковой политики, реализуемой в республике и в стране в целом, т.е. от сознательного воздействия общества на язык [3, с. 7]. Это сознательное воздействие выражается в языковом планировании [15], в частности, в принятии законов о языках.

Сегодня все усилия общественности республики должны быть направлены на возрождение и поддержание родного языка.

5 сентября в Калмыкии отмечается День национальной письменности. Этот праздник связан с именем великого ойратского ученого и просветителя, религиозного и политического деятеля XVII века Зая-пандиты Намкай Джамцо (Огторгуйн Далай), создавшего национальную письменность «тодо бичиг» («Ясное письмо»). Праздник был учрежден в ознаменование 350-летия старокалмыцкой письменности и 400-летия со дня рождения ее создателя (1599–1662).

5 сентября 2017 г. в Национальной библиотеке имени А.М. Амур-Санана состоялась официальная презентация новой организации под названием «Центр по развитию калмыцкого языка» (далее — ЦРКЯ), призванной проводить информационно-аналитическую, образовательную, научно-исследовательскую, культурно-просветительскую и пропагандистскую деятельность по комплексному развитию родного языка в республике. В своих выступлениях участники мероприятия отметили, что создание Центра по развитию калмыцкого языка послужит новым импульсом в деле сохранения и развития калмыцкого языка и культуры.

С докладом «Насущные задачи сбора, сохранения, изучения, публикации и актуализации письменного наследия калмыцкого народа: документы на «ясном письме» в академических и частных собраниях Калмыкии и за ее пределами» выступили авторы этих строк как эксперты ЦРКЯ. В докладе были озвучены насущные вопросы разработки научных основ грамотной языковой политики, обеспечения сохранности (оцифровки), каталогизации, научного описания и публикации памятников письменного наследия из собраний коллекций, находящихся на территории Калмыкии и за ее пределами, пропаганды калмыцкого языка и национальной культуры.

Сотрудники ЦРКЯ в тесном сотрудничестве с учеными КалмГУ

и другими организациями активно участвуют в разработке актуальных проблем сохранения и развития родного языка в условиях би- и полилингвизма.

Нам хотелось бы поделиться опытом своей работы, рассказать о последних мероприятиях, проводимых ЦРКЯ (см. https://baylig.ru).

Сотрудники ЦРКЯ принимают самое активное участие в научных конференциях разного масштаба и других значимых мероприятиях. Так, директор БУ РК «Центр по развитию калмыцкого языка» Г.Б. Корнеев и к.ф.н., доцент кафедры РКИОД КалмГУ, эксперт «Центра по развитию калмыцкого языка» Э.У. Омакаева выступили с совместным пленарным докладом «Калмыцкий язык в контексте теории и практики перевода: современное состояние и новые горизонты развития» на Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Языки народов России в контексте теории и практики перевода: итоги исследования, состояние и перспективы развития», состоявшейся в Москве 18-19 декабря 2020 г. Мероприятие прошло в рамках подготовки к провозглашенному в ООН Международному десятилетию языков коренных народов. Конференция была организована Союзом переводчиков России (СПР) при участии Российского нового университета (РосНОУ), Национального общества прикладной лингвистики, ряда ведущих российских и зарубежных вузов, при информационной поддержке Президентской библиотеки имени Б. Н. Ельцина. В ней приняли участие представители более 25 субъектов Российской Федерации, в том числе и Республики Калмыкия, страны дальнего зарубежья: Боснии и Герцеговины, Сербии, Турции, Канады и др. Это известные ученые-лингвисты, филологи, культурологи, писатели, переводчики, а также представители общественных организаций, творческих союзов и структур власти различных регионов России. В ходе конференции были обсуждены вопросы современного состояния языков народов России, перспективы развития переводческой деятельности на этих языках, проблемы трудностей перевода и своевременного обмена необходимой информацией, разработки электронных словарей и многое другое. Основная идея доклада калмыцких ученых, прозвучавшего на пленарном заседании, заключалась в том, что одно из условий сохранения родного языка — это его защита путем разработки новых методик обучения и активизации переводческой деятельности.

Так, в Элисте 6 апреля 2021 года на базе МБОУ «Калмыцкая этнокультурная гимназия им. Зая-пандиты» состоялся семинарсовещание «Языки народов Российской Федерации в системе общего образования». Калмыкия стала первой площадкой среди регионов ЮФО в серии семинаров по разработке новых, эффективных подходов в решении одной из самых острых проблем современности – повышения качества языкового образования. Главная цель форума, состоявшегося в очном и дистанционном форматах, видится нам в обсуждении насущных вопросов повышения эффективности региональной политики по вопросам защиты и поддержки родных языков народов Российской Федерации, в генерализации новых идей, направленных на популяризацию семейных ценностей, актуализацию традиционного культурного наследия.

Центр по развитию калмыцкого языка регулярно проводит различные мероприятия республиканского масштаба: круглые столы, конкурсы, курсы и др. Так, ЦРКЯ выступил организатором республиканского фольклорного конкурса «Бичэ мартгдтха!», который проходил с 20 августа по 29 ноября 2020 г. (соучредитель конкурса - Центральный хурул Республики Калмыкия «Золотая обитель Будды Шакъямуни»). Организаторы преследовали цель поддержать сохранение и распространение калмыцкого устного народного творчества, выявить наиболее талантливых и самобытных сказителей эпоса «Джангар», исполнителей протяжных калмыцких песен, знатоков фольклора (благопожеланий, скороговорок, триад, калмыцких сказок, легенд и др.).

В рамках празднования Международного дня родного языка БУ РК «Центр по развитию калмыцкого языка» провел республиканский конкурс «Хальмг тууль».

С 12 апреля 2021 г. объявлен заочный республиканский конкурс рисунков «Мөңк дееж» (по мотивам калмыцких исторических легенд), приуроченный к празднованию 135-летия выдающегося просветителя Номто Очирова.

В январе 2021 г. состоялся круглый стол по эпосу «Джангар», организованный «Центром по развитию калмыцкого языка» и Центральным хурулом Республики Калмыкии «Золотая обитель Будды Шакьямуни» в формате zoom. Мероприятие было посвящено буддийским элементам в эпосе. В ходе круглого стола были обсуждены

вопросы идентификации калмыцкого героического эпоса «Джангар» как буддийского наследия, а также меры по актуализации, ревитализации эпоса, преподавания его в школе. Участники в онлайн-формате поделились своими исследованиями и наблюдениями, обменялись мнениями и разработали рекомендации по дальнейшему изучению буддийского пласта эпоса. В ходе дискуссии прозвучали интересные предложения по сохранению эпоса «Джангар» для подрастающего поколения.

Участники круглого стола отметили, что сегодня неоднозначно трактуется само содержание эпоса. В республике растет интерес к эпосу, но одновременно возрастает и потребность в новых подходах к его изучению, интерпретации, осмыслению, преподаванию. Участники посчитали необходимым обратить внимание на переосмысление проблемы базовой подготовки учителей в условиях работы в современной образовательной среде, разработку новых методов обучения, в частности методов, нацеленных на мотивацию обучающихся, а не на принуждение.

Была отмечена важность сохранения эпоса «Джангар» как ключевой составляющей буддийской культуры калмыков, как фактора формирования национального самосознания. В результате состоявшегося обсуждения были составлены рекомендации по расширению партнерства и обмену опытом между исследователями эпоса «Джангар», проведению расширенного круглого стола, посвященного обсуждению проблем, связанных с новыми подходами к изучению эпоса и проектированием курсов преподавания «Джангара» в контексте новых стандартов, методик и технологий современной школы, созданию временного творческого коллектива для подготовки словаря буддийских терминов. Участники круглого стола были едины во мнении, что необходимо разработать государственную целевую программу по документации и описанию национального эпоса, предусматривающую проведение научных исследований, создание линейки учебных пособий и актуального контента с использованием современных информационных технологий.

На круглом столе «Родовые знамена и патриотическое воспитание современной калмыцкой молодежи» были обсуждены вопросы, связанные с видами и номинациями боевых знамен тюрко-монгольских кочевников Центральной

Азии, включая ойратов, а также с функционированием У ритуальных знамен современных родовых калмыков. Участники отметили, что интерес к боевым знаменам предков калмыков с каждым годом возрастает, но вместе с тем их история, типология, морфология, символика и терминология остаются малоисследованными. Одновременно с этим появляются новые традиции, связанные с изготовлением родовых ритуальных знамен, на которых размещаются все маркеры рода. Такие знамена объединяют калмыцкие рода, способствуют сохранению и изучению такой важной информации, как родовые цвета, кличи, территория рода, родовые защитникиит.п.Поэтомуважноподдерживатьтех, ктожелает изготовить такие знамена. Участники были едины во мнении, что необходимо осуществить историческую реконструкцию родовых ритуальных знамен с использованием археологических, изобразительных и письменных источников и совместно с буддийским духовенством Республики Калмыкия разработать руководство для их изготовления в соответствии с правилами и каноном. В результате обсуждения участниками заявленной проблематики было решено активизировать научные исследования по истории ойрат-калмыцких боевых знамен, продолжить информационно-просветительскую и пропагандистскую работу в сфере патриотического и духовно-нравственного воспитания молодежи с использованием всех видов медиа-ресурсов, включая печатные СМИ, радио, телевидение, интернет-источники.

3 апреля 2021 г. в онлайн-режиме прошел круглый стол на тему «Исторические сказания ойрат-калмыков». Докладчиками выступили ученые, общественные деятели, изучавшие письменные и фольклорные источники по историческим песням и сказаниям калмыков.

В заключение, хотели бы подчеркнуть, что в числе первоочередных задач ЦРКЯ мы видим открытие постоянных курсов калмыцкого языка во всех населенных пунктах в Республике Калмыкия, переиздание произведений калмыцких писателей, осуществление комплекса мероприятий по поддержке людей, пишущих на родном языке, создание социальной рекламы и иных видов рекламы на родном языке.

Также важно разработать систему поэтапного непрерывного обучения родному языку для всех учебных заведений, увеличить число школ с этнокультурным компонентом, а также разработать единые критерии оценки их деятельности. Для этого также необходимо создать

современный методический центр по калмыцкому языку. Не менее важно оказывать поддержку учителям калмыцкого языка, сделать эту профессию нужной. Для того, чтобы люди могли изучать родной язык с помощью современных технологий, необходимо реализовать масштабный проект по цифровизации калмыцкого языка.

Язык – национальное достояние народа, его память и история. Калмыцкий народ просто обязан сберечь свой родной язык.

Источники, литература

- 1. Баранова В.В. Кто и как меняет язык? (Дискуссии о языковом планировании в Калмыкии) // Учебный текст в советской школе. Сборник статей. М., 2008. С. 417-424.
- 2. Бурыкин А.А., Омакаева Э. У. Из наблюдений над процессами диалектной дифференциации в калмыцком языке и монголо-ойратском континууме // Динамика языковой ситуации в монгольском мире. Материалы Международного научно-методического семинара (Улан-Удэ, 21 окт. 2010 г.). Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2011. С. 48-51.
- 3. Национальные языки в эпоху глобализации: Россия—Монголия. М.: Тезаурус, 2011.-464 с.
- 4. Омакаева Э.У. Текст как отражение картины мира: лингвокультурологические аспекты описания эпоса «Джангар» // Проблемы современного джангароведения. Элиста: КалмГУ, 1997. С. 26—31.
- 5. Омакаева Э. У. Письменная традиция // Калмыки. М.: Наука, 2010. С. 382–387.
- 6. Омакаева Э. У. Калмыцкий язык: история и современность // Калмыки. М.: Наука, 2010. С. 375-382.
- 7. Языки Российской Федерации и нового зарубежья. Статус и функции. –М.: Эдиториал УРСС, 2000. 400 с.
- 8. Edwards J. Language and identity: An introduction. Cambridge University Press, 2009.
- 9. Edwards J. Minority languages and group identity: Cases and categories. John Benjamins Publishing, 2010. T. 27.
- 10. Evans N. Dying words: Endangered languages and what they have to tell us. John Wiley & Sons, 2009. T. 6.
 - 11. Harrison K. D. When languages die: The extinction of the world's

languages and the erosion of human knowledge. – Oxford University Press, 2008.

- 12. Grenoble L. A., Whaley L. J. Saving languages: An introduction to language revitalization. Cambridge University Press, 2005.
- 13. King, J. The Kohanga Reo. Maori Language Revitalization // The Green Book of Language Revitalization in Practice / Hinton Leanne, Ken Hale (eds.). Bingley, 2008. P. 119 –128.
- 14. UNESCO Ad Hoc Expert Group on Endangered languages 2003: Language vitality and endangerment [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00120-EN.pdf.
- 15. Wright S. Language policy and language planning: From nationalism to globalisation. Springer, 2016.

© Э.У. Омакаева, Г.Б. Корнеев, 2021

УДК 811.512.151

Саналова Б.Б. БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»

К ВОПРОСУ О СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧЕСКОЙ И СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ ТОПОНИМОВ (НА МАТЕРИАЛЕ ОНГУДАЙСКОГО РАЙОНА)

Аннотация. Семантический анализ и изучение морфологического и словообразовательного аспектов являются важнейшим средством выявления лингвистической информации топонимического материала. В настоящей статье проводится семантический и структурнословообразовательный анализ на материале топонимов Онгудайского района Республики Алтай.

Ключевые слова: топонимика, топоним, апеллятив, семантика, структура, аффикс.

Sanalova B.B.

Budgetary Scientific Institution of the Altai Republic «Research Institute of Altaistics named after S.S. Surazakov»

TO QUESTION OF STRUCTURAL-SEMANTIC AND DERIVATIONAL CHARACTERISTIC OF TOPONYMS (ON THE MATERIAL OF ONGUDAISKY REGION)

Abstract. Semantic analysis and study of morphological and derivational aspect are the main means to identify linguistic information of toponymic material. In this article semantic and structural-derivational analysis is conducted on the material of Ongudaisky region of Republic Altai.

Key words: toponymy, toponim, appellative, semantics, structure, affix.

Анализ семантических и структурно-словообразовательных особенностей является неотъемлемой частью любого топонимического исследования.

Топонимика отражает важнейшие этапы истории материальной и духовной культуры народа, и в то же время, в ней проявляются языковые закономерности. Поэтому она представляет интерес и как историко-географический материал, и как лингвистический источник.

Настоящая статья посвящена вопросам семантического и структурно-словообразовательного анализа топонимов, рассматриваемым на топонимическом материале Онгудайского района Республики Алтай.

Топонимы любой территории при всем их разнообразии оказываются тесно связанными друг с другом, обладая некоторыми своими особыми чертами. Это объясняется тем, что географические названия на каждой исторически или географически выделяемой территории образуют определенную систему. Эта система обладает не только единой территориальной общностью, но и общностью языковой.

Так Ю.А. Карпенко отмечает, что «... эта система, несомненно, существует, хотя бы потому, что каждая территория имеет много топонимических названий, и они должны быть как-то упорядочены, как-то организованы и согласованы между собой, чтобы иметь возможность выполнять свои функции» [1, с. 50].

В образовании топонимической системы любой территории важную роль играют географические термины. Они «оказываются

той частью сложных, составных географических названий, которые определяют смысловое содержание топонимов [3, с. 98]. В топонимии сел Онгудайского района употребляются следующие географические апеллятивы: айры 'развилина, развилка; рукав реки', арт 'горный перевал, горный проход', арал 'чаша; лес', болчок 'горка, бугор', боом 'скалистый выступ, обрыв, *боочы* 'перевал', *јарык* 'щель, расщелина', јик 'лощина', кем 'река, кечу 'брод, переправа', кобы 'лог', кол 'озеро', межелик 'холм, сопка', ойбок 'впадина, низина', ойык 'котловина; углубление на вершине', оро 'яма', ортолык 'остров', сас 'болото', суу 'река', *тон* 'холм', *тосток* 'холм, бугор, возвышенность', *туу* 'гора', ой 'впадина', кайа 'скала', ўзўк 'углубление между горами; седловина', меес 'голая безлесная сторона горы' и т.д. Например: Чибилу-Боом 'скалистый выступ с елью', Ак-Ӱзӱк 'открытое углубление между горами', Ак-Кем 'белая река', Сары-Кайа 'желтая скала', Айры-Тöн 'раздвоенный холм', Кожончы-Арал 'певучий лес', Куу-Меес 'голая безлесная сторона горы', Кур-Кечу 'мостовая переправа' и т.д.

Любое географическое название исторично и несет в себе какую-то информацию. В топонимах запечатлены исторические этапы заселения территории, хозяйственная деятельность людей, географические особенности местности, разнообразие природной среды. Они отражают важнейшие особенности материальной и духовной культуры народа. Лексико-семантическая классификация топонимов позволяет уяснить семантику топонимов, обладает большой информативной емкостью. Так, например, А.К. Матвеев относительно семантических классификаций отмечает, что они «дают не менее ценный материал для лингвистики, чем изучение аффиксов, а в общелингвистическом плане даже более ценный, т. к. позволяют выяснить основные принципы топонимической номинации и установить объем топонимической лексики и ее характер» [2, с. 47].

В настоящей работе с лексико-семантической точки зрения в зависимости от того, какая лексика участвует в формировании топонимов можно выделить:

1) топонимы, содержащие в составе анатомическую лексику (баш 'голова' в значении 'начало; вершина, верховье', бут 'нога' в значении 'отрог горного хребта', бел 'спина, поясница' в значении 'плоская поверхность в гребне хребта, пологая возвышенность, склон, гора, перевал, седловина, средний пояс гор, увал', оос 'рот' в значении

'начало; вход; устье', кол 'рука' в значении русло реки, речная долина', *тумчук* 'нос' в значении 'мыс; выступ горы' и т.д.). Например: Сары-Бел 'желтая ровная плоская поверхность в гребне хребта', Кайа-Бажы 'вершина скалы', Онкоктын-Оозы 'начало Онкока', Тырыш-Буды 'отрог горного хребта Тырыша (антроп.)', Камду-Мойын 'узкая полоса воды с выдрами', Куулы-Јўрек 'медное сердце', Темир-Тумчук 'железный выступ горы' и т.д.;

- 2) топонимы, содержащие в своем составе в качестве определяющего или определяемого компонента слова, связанные с растительным миром: Болчок-Мош 'круглый кедр', Кулузунду-Ак 'поляна с тростником', Кызыл-Тал 'красная ива', Ыргайлу-Межелик 'холм с вереском', Аспакту-Кобы 'лог с осинами', Каргана 'акация', Кызылгат 'кислица, красная смородина', Калба 'черемша, калба', Кайынду-Болчок 'бугор с березами', Балтырган 'дягиль, борщевик', Јаан-Чет 'большая молодая лиственница', Тытту-Ойбок 'углубление с лиственницами в лесу' и т.д.;
- 3) топонимы, содержащие в составе в качестве определяющего компонента слова, связанные с животным миром: $A\kappa$ -Am 'белый конь', Шонкор 'сокол', Vй-Möm 'корова-кедр', Kойонdу-Kобы 'лог с зайцами', Mўркўттў-Kобы 'лог с беркутами', Элuктў 'с косулями, имеющий косуль', Cыгын-Mўўзu 'рог марала', Eака 'лягушка', Eака 'лягушк
- 4) топонимы, содержащие в своем составе лексику, отражающую характер деятельности, быт, культуру населения: Сетерлу 'с лентами, привязываемыми к скоту', Кыралу-Кобы 'лог с пашней' Мургуул 'моление', Сан 'подношение пищи огню', Турлу 'стойбище; стоянка';
- 5) топонимы, содержащие в составе лексику, отражающую исторические события и имена бывших владельцев земель (имена, фамилии, названия родов): Јайзан-Јаланы 'поле зайсана', Карастан-Кобызы 'лог Карастана', Суме-Јурты 'жилище Сюме', Комдош (название рода), Кам-Болчок 'бугорок шамана', Кундучи-Кобы 'лог Кюндючи', Байбаан-Боочы 'перевал Байбана', Туйба-Кышту 'зимовье Туйба'.

Наряду с семантическим анализом изучение морфологического и словообразовательного аспектов является важнейшим средством выявления лингвистической информации топонимического материала.

Как отмечает Суперанская А.В., «Каждое географическое название образуется по законам того языка, которому оно принадлежит, следовательно, изучение топонимических структурных типов представляет интерес не только для топонимики, но и для лингвистики в целом. Изучение топонимических структур должно исходить из языкового принципа [5, с. 61.].

В данной работе структурный анализ топонимов нами проводится по двум признакам: 1) количество входящих в топоним компонентов; 2) способ словопроизводства. По количеству составляющих компонентов рассматриваются простые и сложные топонимы.

Простые топонимы можно разделить на две подгруппы:

- 1) тождественные географическим терминам и являющиеся названиями конкретного географического объекта: *Салјар* 'крутой обрыв с разветвлениями', *Айан* 'поляна', *Кожого* 'протока, рукав реки', *Ойбок* 'низина, впадина', *Ортолык* 'остров', *Тосток* 'холм, бугор, возвышенность', *Межелик* 'сопка', *Боочы* 'перевал', *Ойык* 'углубление, впадина', *Болчок* 'бугор, бугорок', *Сойок* 'возвышенное место, небольшая гора' и т.д.;
- 2) представляющие собой другие лексические основы: а) топонимы, выраженные именем существительным: Кочко 'лавина, обвал', Сологой 'левша', Туру 'стойбище, стоянка', Сору 'топь', Аркыт 'кожаный мешок или сосуд для приготовления кумыса', Јаныртык 'настил', Качкын 'беглец', Тонош 'пень' и т.д.; б) топонимы, выраженные именем прилагательным: Чичке 'узкий', Арамза 'недоношенный', Чанкыр 'голубой', Куркурек 'грохочущий; громкий', Борбок 'пышный, надутый' и т.д.; в) топонимы, образованные от наречия: Буулдай / Бугулдай 'в виде копна, как копно', Кырдай 'близко к горе; по подножию горы, вдоль горы'; г) топонимы, образованные от глаголов: Кыныраар 'будет звенеть; звенящий', Чадай 'вздуваться, раздуваться; выпячиваться', Кырышкан 'уничтожали, истребляли друг друга', Угар 'услышит'.

Наиболее продуктивным в образовании простых производных топонимов является афф. -лу, указывающий на обладание, изобилие или наличие чего-л.; признак: *Јыраалу* 'с кустарником, зарослями' (*јыраа* 'кустарник, заросли' + -лу), *Кайынду* 'с березой', *Кујурлу* 'с солончаком', *Талду* 'с тальником', *Соокту* 'с кладбищем', *Модорлу* 'со скороговоркой', *Корумду* 'с курганом', *Теректу* 'с тополями' и т.д.

Редко в образовании топонимов используется афф. -лык: Тöнкöлик 'с кочками' (тöнкö 'кочка' + -лик), Урманлык 'с лесистой местностью, с лесом' (урман 'лесистая местность, лес' + -лык), Шибилик 'имеющий ели, с елями; еловый' (шиби / чиби 'ель' + -лик).

Кроме того, в морфемном составе простых топонимов встречаются аффикс множественного числа -лар / -map: M"oum"op 'кедры' (M"oum 'кедр' + -m"op), Eon E

По поводу употребления уменьшительно-ласкательного аффикса в тюркских топонимах Мурзаев Э.М. пишет, что «этот аффикс информирует о малых размерах называемого географического объекта, а не апеллятива» [4, с. 88]. Например, афф. -ек в составе топонима Кебезек (кебес 'аконит широколистный') указывает на малые размеры географического объекта, а не растения.

Сложные топонимы делятся на однословные и топонимысловосочетания.

Однословные сложные топонимы образуются путем стяжения двух основ без усечения (стяжение полных основ) или с усечением одной из них: Јайлугуш (от јайлу 'летнее пастбище' и куш 'птица'; [к] в интервокальной позиции переходит в [г]), Чулумташ (от чулум 'цельный, монолитный' и таш 'камень, гранит'), Актарлан (от ак 'белый' и тарлан 'пестрый, пятнистый'), Ойбарка (ойбок 'углубление' и арка 'северная сторона горы'), Адаткан (от ат 'лошадь' и аткан 'застрелил; стрелявший'; [т] в позиции между гласными переходит в [д]), Куулгайры (от куулгы 'сушняк, высохший на корню лес; сухой' и айры 'развилка, развилина') и т.д.

<u>Топонимы-словосочетания</u> образуются путем сочетания двух и более компонентов.

Двухкомпонентные сложные топонимы состоят из двух компонентов: определения и определяемого. Определяемое слово в составе топонимов является главным компонентом. Этот компонент всегда выражен именем существительным. В качестве определения, зависимого компонента, могут выступать имена существительные, имена прилагательные и числительные.

Сложные топонимы с определяющим компонентом именем существительным

Между компонентами сложных топонимов с определяющим компонентом именем существительным прослеживаются отношения принадлежности, свойственные сочетаниям изафетного типа (1 тип изафета, 2 тип изафета, 3 тип изафета).

Топонимы, построенные на изафетной связи первого типа, когда оба компонента не имеют никаких грамматических показателей, имеют следующую модель: сущ. Е+сущ. Е: Таадай-Кобы 'лог Таадайа', Кўр-Öзöк 'долина с мостом', Кут-Туу 'гора с духами', Балык-Сööк 'рыбья кость', Чымалы-Ойбок 'углубление в лесу с муравьями', Абай-Кобы 'медвежий лог', Учук-Таш 'нить-камень', Öлöн-Чадыр 'конусовидный аил, крытый сеном', Кызылгат-Кырлак 'невысокая горка с кислицей' и т.д.

В топонимах, построенных на изафетной связи второго типа, первый компонент, определение, грамматически не оформлено, второй компонент, определяемое слово, имеет афф. принадл. З л. -и /-ы (после согласных), -зы /-зи (после гласных): Шибее-Бажы 'начало Шибее', Кускун-Уйазы 'гнездо ворона', Кижи-Бажы 'человечья голова', Эркемей-Ортолыгы 'остров Эркемея' Себи-Ажузы 'Семинский перевал' и т.д.

В топонимах третьего типа изафетной конструкции первый компонент, определение, оформляется афф. притяж. п. -нын / -нин, второй компонент, определяемое слово, — афф. 3 л. -и /-ы (после согласных), -зы /-зи (после гласных): Балтырганнын-Боочызы 'перевал Балтырган', Тебелўнин-Суузы 'река Тебелю', Чичкенин-Суузы 'река Чичке', Коротынын-Аржаны 'целебный источник Короты' и т.д.

Сложные топонимы с определяющим компонентом именем прилагательным

В состав сложных топонимов с определяющим компонентом именем прилагательным могут входить непроизводные прилагательные (как правило, качественные прил.): Узун-Кобы 'длинный лог', Сары-Чет 'желтая молодая лиственница', Ак-Таш 'белый камень', Болчок-Кыр 'круглая гора', Сары-Ойдык 'желтая яма, впадина', Орус-Јол 'русская дорога', Кызыл-Кайа 'красная-скала', Коныр-Айгыр 'каурый жеребец', Бай-Туу 'почитаемая гора', Мерген-Суу 'проворная река', Калтар-Кобы 'мухортый лог', Содон-Таш 'остроконечный камень, скала' и т.д.

Производные прилагательные, входящие в состав топонимов, в большинстве случаев имеют словообразующий афф. -лу: Балкашту-Кечў 'брод, переправа с грязью', Ташту-Јол 'каменистая дорога', Сööктў-Кобы 'лог с могилами', Тўктў-Јўрек 'волосатое сердце'; Суулу-Кобы 'лог с водой', Тегенектў-Кобы 'лог с колючками', Тусту-Туу 'гора с солью и т.д.

Кроме того, очень часто в формировании сложных топонимов участвуют так называемые слова-ориентиры — прилагательные алтыгы 'нижний', устиги 'верхний', орто 'средний': Орто-Кобы 'средний лог', Орто-Айры 'средная развилка', Устиги Јудук-Ман 'Верхний Дьудукман', Алтыгы-Каралдай 'Нижний Каралдай', Алтыгы-Јалан 'нижнее поле'; прилагательные, указывающие на размер, площадь географического объекта, јаан 'большой' и кичу, кичинек, оогош 'малый, маленький': Кичинек-Боочы 'маленький перевал', Оогош-Айан 'Малый Айан', Кичу-Буландык 'Малый Буландык', Јаан-Меес 'большая южная безлесная сторона горы', Јаан-Кобы 'большой лог' и т.д.

Сложные топонимы с определяющим компонентом именем числительным

В состав сложных топонимов, определяющий компонент которых выражен числительным, как правило, входят количественные числительные: Эки-Боом 'два крутых скалистых выступа; узкое место между горой и рекой, где пролегает дорога', $\ddot{У}u$ - $C\ddot{y}mep$ 'три вершины', Tozyc- $K\ddot{o}n$ 'девять озёр', Эки-Koбы 'два лога'.

Сложные топонимы глагольной конструкции

В формировании сложных топонимов глагольной конструкции, как правило, участвуют глагольные формы на -ган и -ар: Серке-Тайган '[место, где] кастрированного козла в жертву приносили', Баш-Адар '[место, где] стреляют в голову', Адар-Кайа 'стреляющая скала', Аттырткан-Боом 'скалистый обрыв, подвергшийся стрельбе', Öш-Тушкен '[место, где] сель сошел', Јер-Узулген '[место, где] земля разорвалась', Кочко-Тушкен '[место, где] лавина, оползень сползли'.

Многокомпонентные сложные топонимы составными компонентами могут включать: 1) сложный топоним в качестве определения и апеллятив: Кечÿ-Оозынын кöли 'озеро Кечю-Оозы', Соок-Јайлунын кыры 'гора Соок-Дьайлу', Устиги-Талдунын бажы 'Верховья Верхней Талду', Бадай-Јурт кобы 'лог Бадай-Дьурт', Эркемей-

Ортолыгынын аржаны 'целебный источник Эркемей-Ортолыгы'; 2) имя прилагательное в качестве определения и сложный топоним в качестве определяемого слова: Кичу Ак-Кобы 'малый Ак-Кобы', Оогош Кара-Тыт 'малый Кара-Тыт', Алтыгы Кара-Суу (Нижнее Кара-Суу), Кичинек Ак-Кобы 'Малый Ак-Кобы', Алтыгы Кандыкту-Кобы 'Нижний Ак-Ой 'Верхний Ак-Ой', Устиги Кам-Чал 'Верхний Кам-Чал', Салкынду Тытту-Ой 'ветреная низина, котловина с лиственницами', Соок Кам-Тыт 'Холодный Кам-Тыт'; 3) словосочетание в качестве определения и имя существительное в качестве определяемого слова: Эки-Суунын ортозы 'середина двух рек'; 4) трехкомпонентный сложный топоним в сочетании со словами-ориентирами, прилагательными алтыгы 'нижний' или устиги 'верхний': Алтыгы Чеденду Ак-Кобы 'Верхний Чедендю Ак-Кобы', Устиги Чеденду Ак-Кобы 'Верхний Чедендю Ак-Кобы'; 5) сложный двухкомпонентный топоним в качестве атрибутива и сложный двухкомпонентный топоним в качестве определяемого: Тоныл-Тыттын Сары-Арты 'желтый невысокий перевал Тоныл-Тыт'.

Таким образом, структурно-словообразовательный и семантический анализ топонимов Онгудайского района Республики Алтай показал, что функционируют простые и сложные названия. Среди простых выделяются простые топонимы, соответствующие географическим терминам и являющиеся названиями конкретного географического объекта, и простые топонимы, представляющие собой другие лексические основы. Сложные топонимы делятся на однословные топонимы и топонимы-словосочетания. Атрибутив в структуре сложного топонима может быть выражен именем существительным, именем прилагательным, числительным или иметь глагольную конструкцию.

Основным структурным типом сложных топонимов Онгудайского района являются определительные словосочетания, построенные на изафетной связи первого, второго и третьего типа. Для топонимов характерно однокомпонентное, двухкомпонентное и многокомпонентное образование. Наибольшую часть составляют двухкомпонентные географические названия.

В образовании географических названий выявлена роль топонимических аффиксов. Наиболее продуктивным в формировании простых производных топонимов является афф. -лу, редко – аффикс

-лык. Кроме того, в образовании простых топонимов участвует афф. мн. ч. *-лар* и афф. с уменьшительно-ласкательным значением - $a\kappa$ / $-o\kappa$, $-a\omega$ / $-e\omega$. В двухкомпонентных топонимах наиболее распространен афф. *-лу*.

Источники, литература

- 1. Карпенко Ю.А. Принципы топонимики / Ю.А. Карпенко. М.: Московский рабочий 1964.-178 с.
- 2. Матвеев А.К. Методы топонимических исследований. Свердловск, 1986. 101 с.
- 3. Мурзаев Э.М. Очерки топонимики. Москва: Мысль, 1974. 384 с.
- 4. Мурзаев Э.М. Тюркские географические названия. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. 253 с.
- 5. Суперанская А.В. Типы и структура географических названий // Лингвистическая терминология и прикладная ономастика. М.: Наука, 1964. С. 59-118.

© Б.Б. Саналова, 2021

УДК 811.512.156

Серээдар Н.Ч.

Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва

ФРАЗЕОЛОГИЗИРОВАННЫЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ В ТУВИНСКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация. В статье описываются предложения, которые структурно и семантически неразложимы. Структуру можно представить, записать в виде модели. Модель выражается постоянными и переменными морфологическими формами. Два типа компонентов – постоянные и переменные (свободные), формирующие структуру синтаксически связанных конструкций (фразеологизированного предложения), получают в модели разное представление. Постоянные компоненты фразеологизированных предложений в тувинском языке

 вопросительные местоимения, которые потеряли свое лексическое значение, перешедшие в частицы.

Ключевые слова: тувинский язык, модель, фразеологизированные предложения, постоянные компоненты, переменные компоненты.

Sereedar N.Ch.

Tuvan Institute for Humanitarian and Applied Social and Economic Research under the Government of Republic of Tuva

PHRASEOLOGICAL SENTENCES IN TUVAN

Abstract. The article describes sentences that are structurally and semantically indecomposable. The structure can be imagined, written down as a model. The model is expressed in constant and variable morphological forms. The two types of components - permanent and variable (free/flexible) – that form the structure of syntactically related constructions (phraseological sentence) are represented differently in the model. Permanent components of phraseological sentences in the Tuvan language are interrogative pronouns that have lost their lexical meaning and have been transformed into particles.

Key words: Tuvan language, model, phraseologized sentences, constant components, variable components.

Несмотря на достаточную разработанность проблематики фразеологизмов в российской лингвистике, фразеологические единицы в структурно-семантическом аспекте изучены недостаточно. Начало изучения синтаксических фразеологизмов (синтаксической фразеологии) относится к 60-м годам XX в. В этой связи следует назвать в первую очередь работы Н.Ю. Шведовой, Д.Н. Шмелева и А.В. Величко. Н.Ю. Шведова положила начало систематическому исследованию фразеологических конструкций как характерных синтаксических построений разговорной речи. Она выявила отличие устойчивых, фразеологизированных конструкций, от построений «свободных» структур, дала теоретическое обоснование этого разграничения и описала большое количество фразеологизированных конструкций [14, 15]. Синтаксическим фразеологизмам серьезное внимание уделял Д.Н. Шмелев [16, 17, 18,]. Он говорил о лексикализации отдельных синтаксических конструкций, имеющих фразеологический характер [19, 20,]. В.А. Белошапкова рассматривала фразеологизированные

структурные схемы в сравнении со свободными структурами [2]. Она отмечала нечеткость синтаксических связей между их компонентами, уникальность таких конструкций, формирование их значения по принципу создания значения у фразеологизмов [2].

В работе Л.Л. Иомдина объектом анализа являются конструкции малого синтаксиса, т.е. не являющиеся предложениями [8]. Он исследует синтаксические фраземы с вопросительными словами. Его интересует лингвистическая специфика двух классов фразем: с начальной позицией вопросительного слова и с вопросительным словом в конце (какой угодно, как угодно, кого попало, где придется, кто бы то ни был, с кем надо, кто хотел – мало кто, мало где, хоть кого, хоть о чем, бог знает чем).

Единое понимание фразеологических единиц синтаксиса пока не выработано, имеются разные точки зрения, используются и разные термины.

В исследованиях по тюркскому синтаксису рассматривались одноместные фразеологизированные предложения [13], многоместные фразеологизированные предложения [11], фразеологизация сложноподчиненных предложений разноструктурных языков [1].

Модели c простым именным сказуемым являются специализированными моделями фразеологизированных предложений. Некоторые исследователи включают их в блок фразеологизированных моделей. Такая точка зрения аргументируется фразеологизированием самой структурной схемы, имеющей типовое значение несогласия с мыслью собеседника путём контрастного противопоставления несовместимых понятий. Отрицательное значение создаётся самой структурой, без использования лексико-грамматических средств отрицания, и, следовательно, может рассматриваться как системное значение модели. Исследуемые предложения являются типологически устойчивыми в структурном отношении. Например: Олча-тывыш кайда боор! Ол хамык алган-чигенинни чүнүң-биле төлээр сен? (С. Тока, ЧЧ, 2 т., 10) – Нет добычи (Где ее может быть). За то, что ты взял (взял-съел) у меня, чем будешь расплачиваться?

Модель выражается постоянными и переменными морфологическими формами. Два типа компонентов — постоянные и переменные (свободные), формирующие структуру фразеологизированного предложения, получают в модели разное

представление. Постоянные компоненты фразеологизированных предложений в тувинском языке — вопросительные местоимения, которые потеряли свое лексическое значение, перейдя в частицы: кым 'кто', чуу 'что', кайда 'где', кайын 'откуда', кайын 'откуда', кай 'где', канчаар 'как', чеже 'сколько', кандыг 'какой'. Таким образом, они оказываются лишенными прямой функции — быть конструктивным компонентом вопросительного предложения, а также лексического значения признака. В модели эти слова обозначаются в непосредственном виде как конкретные лексические единицы, так как утратили или значительно изменили свою морфологическую природу.

В предикативной функции здесь выступают местоимения кайда, кайдал в сочетании с модальными частицами боор, ийик. Такие модели обозначают характерный разговорный оттенок и имеют эмотивную окраску. Одной из самых характерных грамматических особенностей данных предложений является то, что они не допускают отрицательных конструкций. Переменные (свободные) компоненты обозначаются именами существительными в именительном и в местном падежах.

Данные структуры $\{N_{loc}, N_{NOM}, V_{NOM}\}$ чеже-чеже/кандыг-кандыг чогул $\}$, $\{(N_{loc}, N_{NOM}, V_{NOM}\}$ кайда боор/ийик $\}$ могут быть квалифицированы как экспрессивные варианты модели предложений со значением отсутствия. Это подтверждается тем, что они в полной мере реализуют все важнейшие конститутивные и системообразующие свойства синтаксических моделей, составляющие необходимое условие их существования.

Вкачествеобязательных составляющих категории экспрессивности в данной работе рассматриваются оценочность и интенсивность. При этом под оценочностью понимается такое отношение говорящего к предмету речи, которое выражается в характеристике предмета, признака, действия как положительного, отрицательного или соответствующего норме, принятым представлениям. Н.Д. Арутюнова определяет оценку как «собственно человеческую категорию», которая «задана физической и психической природой человека, его бытием и чувствованием, она задает его мышление и деятельность, отношение к другим людям и предметам действительности, его восприятие искусства». С этой категорией непосредственно связана объективная сторона сообщения, т.е. фактическая сторона сообщения, и ее субъективная сторона, а именно оценка как намерение воздействовать

на адресата речи. Выражая оценку, адресант так или иначе реализует прагматическую цель: осознанно или неосознанно вызвать адекватную реакцию адресата на содержание высказывания.

Фразеологизированная структура $\{N_{loc}\,N_{NOM}\,$ чеже-чеже/кандыг-кандыг чогул $\}$

Лексемы *чеже-чеже* 'сколько-сколько', *кандыг-кандыг* 'какой-какой' обладают способностью усиливать градуальную оценку и выполнять функцию градуаторов. Лексемы-градуаторы *чеже-чеже* 'сколько-сколько', *кандыг-кандыг* 'какой-какой' утрачивают роль традиционно выделяемых частей речи и сближаются с частицами. Градуаторы реализуют функцию в структуре двусоставных конструкций в определенных синтаксических моделях: *«чеже-чеже + имя прилагательное + имя существительное»*, *«кандыг-кандыг + имя прилагательное + имя существительное*.

В двусоставной конструкции они усиливают меру выражаемого признака различных членов предложения, вносят в предложение градуальное значение, показатель градуальности функционирует в оценочно-бытийных предложениях. Градуаторы чеже-чеже 'сколькосколько', кандыг-кандыг 'какой-какой' соединяются с простыми частицами, усиливающими их значение и придающими высказыванию градуальную семантику, образуя при этом свободно членимые сочетания. Чеже-чеже 'сколько-сколько', кандыг-кандыг 'какой-какой' усиливают качественное значение предмета и придают высказыванию грандоттенок, то есть в подобных градуированных высказываниях эти местоименные слова выполняют функцию частицы.

Важным приемом формирования градуальной функции лексем чеже-чеже 'сколько-сколько', кандыг-кандыг 'какой-какой' является повтор сочетаний с градуатором. Повтор используется как средство создания смыслового усиления, выражает интенсивность чувств, действий, качеств, признаков, акцентирует внимание на их значимости. В предложениях с показателями градуальности чеже-чеже 'сколько-сколько', кандыг-кандыг 'какой-какой' существуют двукратные повторы.

Во фразеологизированных предложениях предикат *чог=ул* употребляется в сочетании с удвоенными местоимениями типа *чеже-чеже* 'сколько-сколько', *кандыг-кандыг* 'какой-какой'. Кроме основного значения «отсутствие чего-либо», использование этой

формы предиката сообщает высказыванию экспрессивный характер. Например:

Бистиң Тываның кайы-даа булуңнарында чеже-чеже мындыг чараш чаагай черлер чогул! (Сарыг-оол, 3 т, 275).

бис=тиң Тыва=ның кайы-даа булуң=нар=ы=н=да мы=GEN Тува=GEN какой=PTCL уголок=PL=POSS/3Sg=LOC чеже-чеже мындыг чараш чаагай чер=лер= \emptyset чог=ул

сколько-сколько такой красивый прекрасный место=PL нету

'Во всех уголках нашей Тувы каких только красивых мест нет!'

Сочетание $40z=y\pi$ с местоимениями $\underline{4eжe-4eжe}$ 'сколько-сколько', $\underline{\kappa a H d b i z - \kappa a H d b i z}$ ' какой' представляет собой экспрессивный вариант предиката отсутствия со значением 'чего только нет': $\{N_{loc} N_{NOM}$ чежечеже/кандыг-кандыг чогул $\}$.

Чугле чечекте безин чеже өң, чеже янзы чаагай чыт чогул! (Сарыг-оол, 3 т, 272)

 $\Theta H = \emptyset$ чүгле чечек=те безин чеже только иветок=LOC даже сколько расцветка=NOM чаагай чыт=Ø чог=ул чеже янзы сколько разный прекрасный запах=NOM 'Даже в цветке каких только нет расцветок, запахов!'

Из примеров ясно, что сочетания *чог=ул* с такого рода местоимениями представляют собой экспрессивный вариант предиката отсутствия со значением 'чего только нет'. Когда в конце предложения ставится лично-указательное местоимение *ол* 'он', 'тот' в винительном падеже, которое в данном употреблении также переходит в разряд служебных слов, усиливающих экспрессивность предложений рассматриваемого типа. Например:

Ам делегейде кандыг күрүне, кандыг аймак-сөөк кижилер чок дээр ону (Тока). лелегей=ле кандыг күрүне=Ø кандыг ам теперь мир=LOC какой государство=NOM какой аймак-сөөк кижи=лер=Ø чок дээр национальность=NOM человек=PL=NOM нет говорить=РГ тот=АСС 'Теперь в мире каких только государств, каких только людей, принадлежащих разным национальностям, нет'.

Предикат *чог=ул* в сочетании с удвоенными местоимениями типа *чеже-чеже* 'сколько-сколько', *кандыг-кандыг* 'какой' также сообщает

высказыванию экспрессивный характер 'чего только нет':

Бистиң Тываның кайы-даа булуңнарында чеже-чеже мындыг чараш чаагай черлер чогул! (Сарыг-оол).

бис=тиң Тыва=ның кайы-даа булуң=нар=ы=н=да мы=GEN Тува=GEN весь=РТСL уголок=Pl=POSS/3Sg=LOC чеже-чеже мындыг чараш чаагай чер=лер=Ø чог=ул

сколько-сколько такой красивый замечательный место=PI=NOM нет

'Во всех уголках нашей Тувы каких только красивых мест нет!'

Фразеологизированная структура $\{(N_{loc},N_{NOM}$ кайда боор/ийик $\}$

Предложение, в котором подлежащее выражено именем существительным в неопределенном падеже, сказуемое — вопросительным наречием $\kappa a u d a$ 'где' в сочетании с частицами δoop (восходящей к форме причастия настоящего-будущего времени от глагола $\delta o n =$ 'быть', 'становиться'), u u u k или с аффиксом k = n k обозначает предмет (лицо, качество и т.п.) и сомнение в его наличии, его отсутствие. Например:

Кыштагда электри чырыы ам-даа четпээн, сайгылгаан чырыы кайда боор (А.Ш.).

кыштаг=да электри чыры=ы ам-даа четпэ=эн зимовка=LOC электрический свет=POSS/3Sg=NOM до сих пор лойти=PP

Сайгылгаан чыры=ы кайда бо=ор лампа=NOM свет=POSS/3Sg=NOM где MODPTCL

'До зимней стоянки электрический свет еще не дошел, электрическому свету где уж там быть (т.е. его там нет)'.

Кижи ууптар чүведе ооң аартыктаар чүүлү кайда ийик (Э.Донгак).

 кижи
 уупт=ар
 чүве=де
 ооң

 человек=NOM
 поднять=PF
 вещь=LOC
 он=GEN

 аартыкта=ар
 чүүл=ү=Ø
 кайда
 ийик

 обузой считать==PrP
 вещь=POSS/3Sg=NOM
 где
 PTCL

'В том, что человек может поднять, нет вещи, которую он считал бы тяжелой'.

Роль постоянных компонентов чрезвычайно велика. Именно

они определяют фразеологизированный характер конструкции. Они образуют структурную рамку, модель предложения и представляют его значение, т.е. являются конструктивно и семантически образующими. Например:

Маңгыр чейзең дег каралыг амытан кайда боор (К-Э.Кудажы, УХ, 234).

Маңгыр чейзең дег кара=лыг амытан=Ø кай=да бо=ор Мангыр чейзен=NOM как подозрениеPOSV существо=NOM гле MODPTCL

'Нет такого подозрительного человека, как чейзен Мангыр'.

Кыс кижиде шөер аргамчы кайда боор (К-Э.Кудажы).

кыс кижи=де шө=ер аргамчы=Ø кайда бо=ор девушка=NOM человек=LOC тянуть=PrP аркан=NOM где PTCL 'У девушки какой аркан может быть?!'.

Следует отметить, что Толковый словарь тувинского языка обычно фиксирует те слова, образующие постоянные компоненты фразеологических конструкций как устойчивые сочетания. помещая их. Так, кайда боор приведено со знаком \Diamond . [10, 2011]. Например: \Diamond Уйгу кайда боор — шагда-ла чаштаан (М.Мендуме) — Где там сон — его уже лавно нет.

Слово <u>кайда</u> 'где' связано с утратой прямого лексического значения, с ослаблением лексического значения. Например:

(Ооң ады-даа чок ийин). Черле адырыктарда ат кайда боор (С.Сүрүң-оол).

ооң ад=ы-даа чок ийин

он=GEN название=POSS/3Sg=PTCL нет MODPTCL

черле адырык=тар=да ат=Ø кай=да боор

вообще приток=PL=LOC название=NOM где MODPTCL

'(У него и названия ведь нет). Вообще у притоков (рек) какое может быть название (букв. название где будет)'.

 $\it K$ айда-даа белен ажыл кайда боор (КЭК, ЧЧ, 92) – Где может быть готовая работа?!

Ада дугайын сагынмас төл кайдал? (Э.Донгак).

ада дугай=ы=н сагын=мас төл=Ø кай=да=л

отец=NOM o=POSS/3Sg=ACC вспомнить=NEG=PF дитя=NOM где

'Где дитя, которое не вспомнит об отце? (вопрос с подтекстом, что нет такого ребенка)'.

В данном случае нивелирование местоименных слов $\kappa a \ddot{u} \partial a$ совмещает в себе новое значение $\kappa y \partial a$, $\varepsilon \partial e$, расходившихся в первичном значении (они являются номинаторами локативных связей, но $\varepsilon \partial e$ — это место, а $\kappa y \partial a$ — направление, утративших это значение и ставших лишь показателями модально-оценочных отношений, чаще всего негативных (пренебрежительного, иронического, снисходительного) [1]. Они (частицы, междометия, вопросительные слова) в составе фразеологизированных предложений имеют индивидуальный характер.

Данные примеры показывают, что для оформления сказуемого предложения данного типа к вопросительному наречию $\kappa a u d a$ может присоединиться словоформа $\partial \mathfrak{p} p$ (форма причастия настоящегобудущего времени от глагола $\partial e = \text{«сказать»}$, «говорить») (и показатели сказуемости второго лица ед. и мн. числа ceh и cunep). Например:

Силерниң Кызылда дег мында чагы санында азып каан сайгылгаан кайда дээр сен (А.Д.).

си=лер=ниң Кызыл=да дег мында чагы сан=ын=да

вы=PL=GEN Кызыл=LOC как здесь столб=NOM каждый=POSS/3Sg=LOC

аз=ып ка=ан сайгылгаан= \emptyset кай=да дэ=эр сен висеть=CV AUX электрическая лампочка=NOM где говорить=PrP 2Sg

'Где уж здесь может быть электрическая лампочка, которая висит на каждом столбе, как у вас в Кызыле?! (вопрос с целью утверждения, что здесь нет электричества).

Следующим существенным моментом является признак семантического и функционального соответствия, который проявляется в том, что основное значение отрицания связи между субъектом и приписываемым ему признаком всегда по своему характеру является эмотивно-оценочным и тем самым позволяет говорящему адекватно выражать особое эмоциональное состояние, вызванное, как правило, потенциальной возможностью приписывания тому или другому лицу какого-либо несовместимого, по его мнению, признака. В большинстве случаев эти предложения совмещают в себе удивление и отрицание и выступают как эмоциональная реакция на неожиданный и поэтому вызывающий удивление говорящего факт. Соответственно их основным назначением является выражение эмоционально-насыщенного

отрицания свойств и качеств, которые приписываются объекту.

Возможны случаи, когда восклицательные предложения употребляются в качестве реакции на предыдущую реплику, которая и определяет их непосредственное лексическое наполнение. Языковой материал показывает, что выражение сильного эмоционального напряжения говорящего, сочетающегося с оценкой, не предполагает запрос информации у собеседника, а, наоборот, подчёркивает уверенность говорящего в правильности своих оценок и часто сопровождается выражением удивления. Поэтому данные единицы построения необходимо отличать от совпадающих с ними по форме эллиптических предложений с опущенной связкой, которые могут функционировать как вопросительные в разговорной речи.

Таким образом, при определении понятия фразеологизированных предложений учитываются основные признаки фразеологичности, характерные для всех фразеологических единиц и определяющие их сущность. Это семантическая несвобода, устойчивость и воспроизводимость. На их основании все фразеологические конструкции определяются как единицы вторичного образования, сформировавшиеся в результате семантического сдвига или переосмысления значения компонентов, характеризуются устойчивостью и воспроизводимостью.

Самым интересным специфическим типом фразеологизированных предложений являются двусоставные структуры с простым именным сказуемым. Отсутствие в них глагола связки является их языковой нормой. Наше внимание было сосредоточено на наиболее ярких и распространённых моделях. Рассматриваемый тип предложения по своей семантике не отличается от предложения со сказуемым, выраженным словом чок, но имеет ярко выраженную окраску. Предложения фразеологизированной экспрессивную структуры ориентированы на говорящего и на адресата, поэтому они непосредственно связаны с использованием в процессе общения, коммуникации.

Источники, литература

1. Аглеева З.Р. Фразеологизированные конструкции в разноструктурных языках. Астрахань: Астраханский университет, 2015. – 242 с.

- 2. Белошапкова В.А., Земская Е.А., Милославский И.Г., Панов М.В. Современный русский язык. / Под ред. В.А. Белошапковой. М.: Высшая школа, 1981.-560 с.
- 3. Величко А.В. Специфика функционирования фразеологизированных синтаксических структур в тексте // Текст: проблемы и перспективы. Аспекты изучения в целях преподавания русского языка как иностранного. Материалы IV Междунар. научнопрактич. конф. 22 24 ноября 2007 г. МГУ имени М.В. Ломоносова, филол. факультет. М., 2007.— С. 82-83. (2007б).
- 4. Величко А.В. Фразеологизированные структуры русского предложения // Величко А.В., Красильникова Л.В., Кузьминова Е.А. и др. Книга о грамматике. Русский язык как иностранный / Под ред. А.В. Величко, 3-е изд., испр. и доп. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2009. С. 38 –54. (2009б). 648 с.
- 5. Величко А.В. Синтаксические средства обыденного общения. Предложения фразеологизированной структуры. // Жизнь языка в культуре и социуме-3. Материалы конф. Москва, 20 21 апреля 2012 г. / Отв. ред. Е.Ф. Тарасов. М.: Изд-во «Эйдос», 2012. С. 234-236. (2012а). 458 с.
- 6. Величко А.В. Фразеологизированные предложения со значением оценки // Русский язык за рубежом. 2013. № 2. С. 4-31. (2013б).
- 7. Величко А.В. Предложения фразеологизированной структуры как системное явление и их коммуникативный потенциал // Русский язык: исторические судьбы и современность: IV Междунар. конгресс исследователей русского языка Москва, МГУ им. М.В.Ломоносова, филологич. фак., 18–21 марта 2014 г. Труды и материалы. Составители М.Л.Ремнёва, А.А. Поликарпов. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2014. С. 596-597.
- 8. Иомдин Л.Л. Русские конструкции малого синтаксиса, образованные вопросительными местоимениями //Мир русского слова и русское слово в мире. XI Конгресс МАПРЯЛ. Sofia, 2007. Т. 1. С.117-126.
- 9. Кучмезова И.Х., Хуболов С.М. Соматические фразеологизмы со значением отношения в карачаево-балкарском языке //Актуальные вопросы карачаево-балкарской филологии. Нальчик, 2010. С. 74–78.
- 10. Толковый словарь тувинского языка. Том II, К-С. Под редакцией Д.А. Монгуша, Новосибирск, 2011.
- 11. Улаков М.З., Хуболов С.М. Семантически двукомпонентные предложения спредикатами, выраженными именными фразеологизмами в карачаево-балкарском языке //Вестник Дагестанского научного центра РАН. 2014. №52. С. 113-116.

- 12. Хертек Я.Ш. Тувинско-русский фразеологический словарь. Под редакцией Д.А. Монгуша и Б.И. Татаринцева. Кызыл, 1975.
- 13. Хуболов С.М. Формально-семантические модели одноместных фразеологизированных предложений в карачаево-балкарском языке. Нальчик, 1997.
- 14. Шведова Н.Ю. К изучению русской диалогической речи. Реплики повторы // Вопросы языкознания. 1956. \mathbb{N} 2. С.67-83.
- 15. Шведова Н.Ю. О некоторых типах фразеологизированных конструкций в строе русской разговорной речи // Вопросы языкознания. 1958.№ 2. С. 95-100.
- 16. Шмелев Д.Н. Экспрессивно-ироническое выражение отрицания и отрицательной оценки в современном русском языке // Вопросы языкознания. 1958. № 6.С. 63-75.
- 17. Шмелев Д.Н. О некоторых особенностях употребления вопросительных местоимений и наречий в разговорной речи. // Русский язык в напиональной школе. 1959. № 6. С. 14-18.
- 18. Шмелев Д.Н. О «связанных» синтаксических конструкциях в русском языке // Вопросы языкознания. 1960. № 5. С. 47- 60.
- 19. Шмелев Д.Н. Синтаксическая членимость высказывания в современном русском языке. М.: Наука, 1976.— 148 с. (А также: М.: Ком книга, 2006.-152 с.)
- 20. Шмелев Д. Н. Русский язык в его функциональных разновидностях. М.: Наука, 1977. 168 с.

© Н.Ч. Серээдар, 2021

УДК 811.512.164

Таганова М.А.

Институт языка, литературы и национальных рукописей имени Махтумкули АН Туркменистана

ОТГЛАГОЛЬНЫЕ ЖЕНСКИЕ ИМЕНА В ТУРКМЕНСКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация. Изучение антропонимов — личных имён — всегда вызывает особый интерес языковедов. Особый интерес вызывает изучение антропонимов. Анализ структуры туркменских антропонимов показал, что в их образовании особое место занимают глаголы. Чаще всего используются глагольные формы прошедшего (*Döndi* — вернулся;

превратился) и будущего времен ($\ddot{O}lmez$ — не умрет), повелительного наклонения (Dursun — Пусть постоит, не умирает). Встречаются и целые предложения (Ogulgeldi — Сын пришел).

Ключевые слова: антропонимия, личные имена, туркменский язык, женские личные имена, отглагольные женские имена.

Taganova M.A.
Institute of Language, Literature and National
Manuscripts named after Makhtumkuli of the
Academy of Sciences of Turkmenistan

VERBAL FEMALE NAMES IN THE TURKMEN LANGUAGE

Abstract. The study of anthroponyms – personal names is of particular interest of linguists. Analysis of the structure of Turkmen anthroponyms showed that verbs occupy a special role is played in their formation. The most commonly used verb forms of the past (*Döndi* - returned; turned) and future tense (*Ölmez* - will not die), imperative mood (*Dursun* - Let stand, does not die). There are also whole sentences (*Ogulgeldi* - The son has come).

Keywords: anthroponymy, personal names, Turkmen language, female personal names, verbal female names.

Личные имена всегда находились и находятся в центре внимания лингвистов. Они являются самым первым источником, содержащим информацию о том или ином народе, одним из его брендов.

В изучении туркменских личных имен особое место занимают исследования С. Атаниязова. Хорошо известны его научные и научно-популярные работы, такие как его книга «Как тебя зовут?» [3] и «Толковый словарь туркменских личных имен» [4], куда вошли более 7 тысяч слов. Известны также работа Ш. Аннагылыджова [2], «Орфографический справочник туркменских имен и фамилий» [6] и «Справочник туркменских имен» [7].

Как отметил академик П. Азимов, «Личные имена являются ценным памятником, который достался нам от наших предков, потому что в них находят свое точное отражение мировоззрение предков, словарное богатство, творческая фантазия, традиции и обычаи,

исторические события, экономические и культурные связи с другими народами, говорившими на разных языках» [5, с. 6].

Об особенностях туркменских личных имен писала и известный туркменский лингвист Г.К. Сопиева: «Туркменская антропонимия по своему составу многоообразна и сложна. В антропонимах отразились различные представления народа, обычаи, мировоззрения, традиции, бытовой уклад, различные культурно-исторические факторы, религиозные представления народа, экономический, общественно-политический строй» [1, с. 177].

Среди туркменских имен имеются исконно туркменские и заимствованные. В статье будет обращено внимание на женские имена, образованные от глаголов. Большинство из них в семантике имеет пожелание долголетия. Как известно, в старину многие народы, в том числе и туркмены, пожелав новорожденному долголетия, давали им имена, связанные с названиями твердых металлов и минераллов, животных, живущих долго, и выносливых, сильных и живучих растений.

В старину туркмены, потерявшие своих первенцев, следующему ребенку давали такие имена, как Durdy "Стоял", Bekdurdy "Крепко стоял", Togta "Остановись", Ömruzak "Долгая жизнь", Januzak "Долгая душа", Ömür "Жизнь", Baky "Вечный", даже Ölmez "Не умрет", Solmaz "Не увянет", Dönmez "Не вернется", Тау́таz "Не соскользнет" [4, с.15].

С. Атаниязов обратил внимание еще на одну особенность. От отмечает, что в семьях, где умирают новорожденные мальчики, девочкам, которые родились после них, давали такие имена, как Oguldurdy "Мальчик стоял", Oguldolan "Пусть вернется мальчику", Oguldöndi "Мальчик вернулся или пусть повернется в сторону мальчика", Ogulsapar "Дальше будет мальчик или за девочкой, которая родилась в мусульманском месяце сапар, родится мальчик", Ogulsapdy "Пусть дальше будет мальчик", в семьях, где умирают девочки давали мальчикам такие имена, как Gyzdurdy "Девочка стояла, т.е. не умерла" [4, с.15].

Из более 7 тысяч слов, которые встречаются в "Толковом словаре туркменских личных имен" С. Атаниязова, около 130 личных имен женщин, образованных от глаголов. Из них 35 имен, которые дают и мужчинам, и женщинам. Например, среди таких имен встречаются глагольные формы: форма повелительного наклонения стала именем

АсуІ "Открывайся", обозначающим пожелание выздоровления. Если ребенок долго и тяжело болеет, ему дают второе имя или сложное имя, в составе которого имеются такие имена, как Açyl, Togta "Стой" ("Остановись, стой, не умирай, живи долго"), Dursun "Пусть стоит" ("Пусть стоит, пусть живет долго". Имеется и вариант Tursun этого имени с той же семантикой, Togtasyn "Пусть остановится" ("Пусть остановится, пусть стоит, пусть не умирает"), глагол конкретнего прошедшего времени - Geldi "пришел" (оно может быть и сокращенным вариантом таких имен, как Atageldi "Дед пришел", Ogulgeldi "Мальчик пришел". Часто он встречается как один из компонентов сложных имен и имеет значение "родился, в наш дом пришел ребенок"). Durdy "Остановился" ("Пусть стоит, не умирает, живет долго" – это имя дают детям в семьях, где умирают дети. Форма будущего конкретного времени глагола – *Gonar* "приземлится" ("Gonak (gonar), т.е. ребенок гость. Это имя дают для защиты от ангела смерти - Togtar "остановится" ("остановится, постоит, не умрет"), форма причастия прошедщего времени - Gelen "пришедший" ("Ребенок пришел взамен, на место ранее умершего").

Среди сложных общих как для мужчин, так и женщин имён в качестве одного из компонентов часто встречается слово *Durdy* "остановиля". Оно может быть как первым компонентом, так и вторым: Acyldurdy ("Пусть выздровеет, постоит, не умирает"), Gurtdurdy ("Gurt – волк. Пусть будет стойким ка волк, постоит, не умирает"), *Gylyçdurdy* ("Gylyç – меч. Пусть постоит, не умирает, живет долго"), Durdynyýaz ("Nyýaz – мольба, просьба; надежда, подарок. Замолвленный (подаренный) сын постоит, не умирает, живет долго"), Durdytagan ("Tagan – подставка под казан на трех ножках. Пусть ребенок стоит, не умирает, долго живет"), Durdytuwak ("Tuwak – пленка, барда. Ребенок рожденный в рубашке пусть постоит, не умирает"), Durdytäç ("Тас – родимое пятно розового (красного) цвета). Ребенок с родимым пятном пусть стоит, не умирает"), Jumadurdy ("Juma – пятница. Пусть ребенок, который родился в пятницу, стоит, не умирает, живет долго"), Meňlidurdy ("Meňli – имющий родинку. Ребенок с родинкой пусть стоит, живет долго"), Meretdurdy ("Meret – название мусульманского месяца. Пусть ребенок, рожденный в месяце мерет, стоит, не умирает, долго живет"), Nobatdurdy ("Nobat- очередь. Пусть ребенок, который родился в своей очереди, стоит, не умирает, долго живет"), Orazdurdy

("Счастливый или рожденный во время Ораза (Рамадана) ребенок стоит, не умирает, долго живет"), Sapardurdy ("Sapar – название мусульманского месяца; путешествие, время отъезда членов семьи. Пусть ребенок, рожденный в этом месяце или во время отъезда кого-то из членов семьи стоит, не умирает, долго живет"), Tagandurdy ("Tagan - трехножная подставка под казаном. Пусть ребенок не умирает, стоит, долго живет"), Tuwakdurdy ("Tuwakly – с пленкой, бардой. Ребенок, рожденный с пленкой стоит, не умирает, долго живет), *Täçdurdy* ("Täçli - с родимым пятном розового или красноватого цвета. Пусть ребенок с родимым пятном стоит, живет долго"), Haldurdy ("Hally – с родимым коричневым пятном большого размера. Пусть ребенок с родимым пятном стоит, не умирает, живет долго"), *Ýusupdurdy* ("Пусть ребенок с именем Юсуф стоит, не умирает, растет"), Ýazdurdy (Сокращенное от имени Niýazdurdy с семантикой пусть подаренный ребенок стоит, не умирает). Употребляются также и имена Dursun "Пусть стоит" и Togta "Остановись: Dursunnyýaz ("Пусть замолвенный (подаренный) ребенок стоит, не умирает"), Dursuntuwak ("Пусть ребенок с пленкой стоит, долго живет"), Dursuntäç ("Ребенок с розоватым родимым пятном стоит, живет долго"), Dursunýaz (сокращенное от имени Dursunnyýaz), Togtanyýaz ("Пусть замолвленный ребенок стоит, не умирает").

Среди женских имен, образованных от глаголов, встречаются простые и сложные по составу слова. Простые имена представляют собой различные глагольные формы или образованные от них слова. Boldy "Случилось, стало" - 1. Сокращенный вариант имени Ogulboldy; 2. В значении "Хватит, дочерей достаточно". Gülen "Посмеявшийся" ("Пусть растет смеясь, играя, живет радостно"), Gülle "Расцвети" ("Пусть рацветет, вдохновляется, будет полным"), Gülsün "Пусть смеется" – 1. Это фонетический вариант имени Gülsüm; 2. "Пусть смеется, пусть растет радостным, с хорошим настроением". Doýduk "Насытились" ("Достаточно девочек (насытились), пусть теперь будет мальчик". Это имя дают девочке, в семьях которых подряд рождаются девочки"). Dolan "Поварачивай, вернись" ("Пусть поворачивается к мальчику, повернет, пусть теперь будет сын"), Dolan (do:lan) - "наполненный" (сокращенный вариант таких имен, как Oguldolan, Aýdolan), Doýan "насытившийся" ("Насытились девочками, пусть теперь будет мальчик"), Döndi "направился" ("пусть повернется к мальчику, пусть после этой девочки будет мальчик"). Ср.: Oguldöndi

— это имя часто встречается в семьях, где после девочки родился мальчик, *Duran* "Остановившийся" ("Пусть стоит, не умирает, живет долго") — это имя дают в семьях, где умирают дети, *Yeter* "хватит, достаточно" ("Дочерей достаточно, пусть будет теперь сын". Это имя встречается в семьях, где друг за другом рождаются девочки. Ср.: *Bessir* "хватит", *Doýduk* "насытились", *Dolan* "наполненный", *Gerekmez* "не нужно"), *Öwser* "будет дуть, давать оттенок" ("красивая девочка"), *Öwşün* "оттенок" ("девочка красива"), *Ölmez* "не умрет" ("девочка, которая не умрет, долго будет жить". Это имя встречается в семьях, где умирают младенцы), *Solmaz* ("Пусть не завянет, пусть всегда будет свежей, пусть живет здоровой"), *Sapdy* (сокращенное имя от *Ogulsapdy*), *Towar* ("Gulpagyny towardyp, keýkerilip ýörsün, şadyýan bolsun"), *Towsak* ("Пусть прыгает, живет радостно и долго"), *Towsar* (Смотрите: *Togtar*), *Togtan* ("Остановись, стой, девочка, которая не умрет").

В сложных именах в качестве одного из компонентов часто употребляютя следующие глаголы:

1. Dolmak "наполняться": Aýdolan (1. "Наш дом полон Луны (девочек), пусть теперь

родится мальчик"; 2. "Девочка, рожденная в полнолуние"), Aýdolun (фонетически изменный вариант имени Aýdolan), Aýdoly (1."Наш дом наполнен Луной (девочками), пусть теперь родится сын"; 2. "Девочка рожденная в полнолуние"), Dolanaý (1."Девочка, рожденная в полнолуние"; 2. "Наш дом наполнен Луной (девочками), пусть теперь родится сын;"), Dolangül ("Наш дом наполнен цветами (девочками), пусть теперь родится сын"), Oguldolan ("Пусть повернется к сыну", т.е. пусть после нее родится мальчик"), Oguldolan ("Пусть нащ дом наполнится мальчиками, пусть за этой девочкой родится сын").

2. Durmak "стоять": Aýduran ("пусть девочка рожденная, при луне не умирает // девочка, рожденная в полнолуние не умирает"), Aýdursun ("Красивая, как Луна, девочка или рожденная в новолуние или в полнолуние стоит, не умирает"), Annadursun ("пусть девлчка, рожденная в пятницу стоит, не умирает"), Baýramdursun ("Девочка, рожденная в праздник или в мясяце байрам, стоит, не умирает, живет долго"), Gazandurdy ("Пусть ребенок, названный в честь Салыр Газана, стоит, не умирает, долго живет"), Gurbandursun ("Пусть стоит девочка, рожденная в месяц курбан, живет долго"), Gylycdursun ("Пусть стоит,

не умирает, долго живет"), Duranaý ("Красивая, как луна, девочка пусть останется, не умирает, долго живет"), Duranaýgül ("Красивая, как луна и как цветы, девочка пусть стоит, не умирает"), Duranbibi ("Почтенная девочка пусть стоит, не умирает"), Durangül ("красивая, как цветы, девочка пусть стоит, не умирает"), Durannyýaz ("Замоленная (подаренная) девочка пусть стоит, не умирает"), Duranýaz (сокращенный вариант имени Durannyýaz), Durdybibi ("Высокопочтимая девочка стоит, не умирает, долго живет"), Durdybike ("Уважаемая девочка стоит, не умирает"), Durdygözel ("Красивая девочка стоит, не умирает"), Durdygül ("Красивая, как цветок, девочка стоит, долго живет"), Durdvjemal ("Красивая девочка стоит, живет долго"), Durdynabat ("Пусть стоит, не умирает, вырастит сладкоречивой, приятной девочкой"), Durdynäz ("Пусть нежная девочка стоит, не умирает, долго живет"), Durdynäzik ("Пусть нежная, приятная девочка стоит, не умирает"), Durdyhal ("Пусть девочка с большой коричневой родимой пятной стоит, долго живет"), Dursunaý ("Пусть красивая как луна девочка стоит, долго живет"), Dursunbibi ("Высокопочитаемая девочка стоит, долго живет"), Dursunbike ("Почтенная девочка пусть стоит, не умирает"), Dursungözel ("Красивая девочка пусть стоит, не умирает"), Dursungül ("Красивая, как цветок, девочка пусть стоит, не умирает"), Dursunjemal ("Красивая девочка пусть стоит, не умирает"), Jumadursun ("Пусть рожденная в пятницу девочка живет долго"), Kümüşdursun ("Пусть ценная красивая девочка стоит, не умирает, живет долго"), Nyýazdursun ("Замоленная (подаренная) девочка стоит, не умирает, живет долго"), Ogulduran ("Пусть мальчики, которые родятся в будущем, стоят, не умирают, живут долго"), Oguldurdy (См.: Ogulduran), Oguldursun (См.: Ogulduran), Orazdursun (См.: Orazdurdy), Orundursun ("Пусть пришедшая на место умершего ребенка девочка стоит, живет долго"), Rejepdursun ("девочка, рожденная в месяце Реджеп, стоит, живет долго"), Satlvkdursun ("Пусть стоит, не умирает, живет долго"), Tagandursun ("Пусть не умирает, стоит, живет долго"), Täçdursun ("Пусть девочка с розовой родимой пятной не умирает, живет долго"), Haldursun ("Пусть девочка с большим коричневым родимым пятном живет долго, будет счастлива"), *Ýazdursun* (сокращенный вариант имени *Nyýazdursun*).

3. Bolmak "быть": Bolsoltan ("Пусть живет в достатке, будет ханом и султаном, лучшей из девочек"), Bolşat ("Пусть живет в достатке и весело"), Ogulboldy ("При рождении обрадовала как будто у нас родился сын").

- 4. *Dönmek* (поварачиваться, вернуться, превращаться): *Döndigözel* ("Пусть за этой красивой девочкой родится сын"), *Döndigül* ("Пусть за этой красивой девочкой родится сын"), *Oguldöndi* ("Пусть превратится в сына, за ней родится сын").
- 5. Bermek (дать, давать): Ogulberdi ("Девочка родилась вместо сына или займет место сына"), Ogulberen (смотреть:Ogulberdi), Ogulbersen ("Теперь дай нам сына").
- 6. Togtamak (остановиться): Togtabibi ("Пусть остановится и будет высокопочитаемой"), Togtabike ("Пусть уважаемая девочка стоит, не умирает"), Togtagül ("Пусть красивая девочка остановится, не умирает"), Togtajemal ("Пусть красивой девочкой будет, остановится, живет долго").
- 7. *Dogmak* (родиться): *Aýdogan* (1. "Девочка родилась, когда появилась Луна". 2. "Родилась луноликой").
- 8. Goýmak (ставить): Akgoýan (1. См.: Ak "белый"; goýan "оставленный": "Пусть мать этой девочки перестанет рожать девочек, пусть теперь будет сын". 2. В древнетюркском языке goýan "заяц", т.е. "белый заяц").
- 9. Açmak (открыть): Açylgül ("Пусть раскроется как цветок, выздровеет и будет богатой").
- 10. Öwüsmek (дуть; переливаться): Gülöwser ("Красивая, как переливающийся цветок, девочка").
- 11. Ýetmek (достичь): Ýetergül ("В нашем доме достаточно девочек, пусть теперь будет сын").
- 12. Gelmek (приходить): Ogulgeldi ("Пришедшая на место сына, обрадовавшая родителей девочка").
- 13. Sapmak (переходить): Ogulsapdy ("Пусть переходит на сына, за ней будет много мальчиков").

Анализ женских имен туркменского языка позволил получить интересную информацию. Было выявлено, что в большей части этих слов встречаются формы глаголов прошедшего и будущего времён, желательного, повелительного наклонений, а также причастия прошедшего времени. Часто можно узнать по имени носителей вышеприведенных имен в какой семье человек родился. Родился ли он в семье, где много девочек (Ogulgeldi) или дети умирали (Togta). Имена говорят о событиях, которые происходили (Sapardursun), состоянии здоровья ребенка ($Açylg\ddot{u}l$) или указывают на время рождения ребенка ($A\acute{y}dogan$, $Dolana\acute{y}$).

УДК 811.512.151

Можно увидеть, что некоторые женские имена имеют в своём составе целые предложения. Среди них часто встречаются повествовательные предложения ($Ogulgeldi-Ogul\,geldi$ "Сын пришел", $Ogulboldy-Ogul\,boldy$ "Сын родился") и восклицательные предложения ($Bolsoltan-Sen\,soltan\,bol!$ "Ты будь султаном!, $Ogulbersen-Sen\,ogul\,ber!$ "Ты дай сына").

Из вышеприведенных женских имен в основном в семьях, где рождаются только девочки, обычай, давать девочке имя, в котором содержится слово ogul "сын", сохранился и по сей день (Ogulmeňli, Oguldöndi и т.д.). Как ни странно, после девочек с таким именем действительно рождается мальчик. Другие имена, связанные с различными обстоятельствами и суевериями, в Туркменистане в настоящее время не встречаются. Это, в первую очередь, связано с хорошими социальными условиями, и забота о защите здоровья матерей и детей находится в приоритетах государственной политики, детская смертность снизилась. Среди имен девочек сейчас часто встречаются такие имена, как Сельби, Айнур, Менгли, Хумай, Нурана, Айсере, Нязли, Мяхри, Селине, Айниса, Айлар, Нязик, Айсолтан, Айша, Багтыхан, Гульхан, Медине, Мелике, Мелек, Халбиби, Гульджемиле и т.п., связанные с духовной, социальной и материальной культурой общества.

Источники, литература

1. Сопиева Г.К.Лексические источники личных имен у туркмен // Ономастика

Среней Азии. М.: Наука, 1978 – С. 177-182.

- 2. Annagylyjow Ş.Türkmenlerde at dakylyşy. A.: Magaryf, 1969.
- 3. Atanyýazow S. Adyň näme? A.: Magaryf, 1978.
- 4. Atanyýazow S. Türkmen adam atlarynyň düşündirişli sözlügi. A.: Türkmenistan, 1992.
- 5. Azymow P. Pedaktordan// Atanyýazow S. Türkmen adam atlarynyň düşündirişli sözlügi. A.: Türkmenistan, 1992.
- 6. Türkmen adam atlarynyň we familiýalarynyň orfografik sprawoçnigi. A.: Türkmenistan, 1978.
 - 7. Türkmen adam atlarynyň sprawoçnigi. A.: Türkmenistan, 1989.

© М.А. Таганова, 2021

Тыдыкова Н.Н. БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова»

АЛТАЙСКИЙ ЯЗЫК КАК ОСНОВНОЙ МАРКЕР ЭТНИЧЕСКОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ АЛТАЙПЕВ

Аннотация. Алтайский язык рассматривается в статье в качестве основного показателя этнокультурной идентичности алтайцев. Автором исследуется языковая компетентность у алтайцев и у коренных малочисленных народов Алтая, динамика её развития в течение последних двух переписей. Алтайцы и его субэтносы проявляют свою этническую идентичность, в первую очередь, через родной язык, а также через духовную и материальную культуру, через национальные традиции, обычаи и обряды.

Ключевые слова: алтайский язык, родной язык, самоидентификация, этнокультурная идентичность, языковая компетентность.

Tydykova N.N.

Budgetary Scientific Institution of the Altai Republic «Research Institute of Altaistics named after S.S. Surazakov»

ALTAI LANGUAGE AS A MAIN MARKER OF ALTAI PEOPLE'S CULTURAL AND ETHNIC IDETITY

Abstract. The Altai language is considered in the article as the main indicator of the ethnocultural identity of the Altaians. The author investigates the linguistic competence of the Altai and the indigenous small-numbered peoples of Altai, the dynamics of its development during the last two censuses. Altaians and its sub-ethnic groups manifest their ethnic identity, first of all, through their native language, as well as through spiritual and material culture, through national traditions, customs and rituals.

Key words: Altai language, native language, self-identification, ethnic-cultural identity, linguistic competence.

Язык является одним из важнейших средств этнокультурной идентичности. Он играет чрезвычайно важную роль в жизни любого народа, так как служит средством накопления и передачи значимой информации, берёт на себя исполнение функции внутриэтнического общения.

Алтайский язык является, наряду с русским языком, одним из государственных языков Республики Алтай. Республика Алтай — это относительно многонациональный регион, являющийся одновременно стратегически важным для России в политическом и экономическом отношениях, т.к. она находится на границе с Казахстаном, Монголией и Китаем.

По итогам Всероссийской переписи 2010 года численность постоянного населения по Республике Алтай составил 206168 человек. Русское население является наиболее многочисленным (114802 человека), что составляет 55,68 % от общего числа населения Республики Алтай. Второе место по численности занимает коренное население – алтайцы, их 68814 человек (33,37 %). Казахское население, компактно проживающее в Кош-Агачском районе, составляет 12524 человек (6 %), украинцев 1010 человек (0,48 %), немцев 700 человек (0,33 %), армян 528 человек (0,25 %), татар 414 (0,2 %) и других национальностей – 3,69 % [4, 64-67]. За последние годы в Республике Алтай за счёт миграционного прироста значительно увеличилась численность азербайджанцев, узбеков, киргизов, белорусов, молдаван, корейцев, таджиков и других национальностей.

В данной статье основное внимание будет уделено характеристике алтайского языка как основного маркера этнической и культурной идентичности алтайцев. Важнейшими его аспектами являются инструментальный и символический аспекты, которые обуславливают сложность и динамику языковых отношений в полиэтнической среде, какой и является Республика Алтай. Во-первых, язык — это инструмент общения и коммуникации алтайцев. Во-вторых, язык — это символ этнической и культурной идентичности алтайцев, это эмоционально окрашенная коллективная ценность. Язык для алтайца является не просто инструментом общения, но и символом и средством, который связывает его с этническим коллективом, который дает ему ощущение культурной и этнической идентичности.

Более того, алтайский язык – это не просто символ, но это

и реальный носитель алтайской культуры, культурного наследия алтайцев, включающего в себя всё богатство устного народного творчества, письменности, традиций и обычаев. В языке отражается историческая и культурная преемственность алтайцев.

Следует отметить, что при переписи населения 1989 г. носители теленгитского, тубаларского, кумандинского и челканского диалектов алтайского языка ещё не были выделены как самостоятельные национальности, т.к. они входили в состав алтайцев. Но, в связи с тем, что Постановлением Совета национальностей Верховного Совета Российской Федерации от 24 февраля 1993 года кумандинцы Алтайского края были приравнены к малочисленным народам, а Постановлением Правительства Российской Федерации № 255 от 24 марта 2000 года тубалары, челканцы, а также теленгиты также получили статус малочисленных народов России, то в прошедшую перепись 2002 г. все эти этносы самостоятельно вошли в перечень национальностей России. А при проведении Всероссийской переписи 2010 г. тубалары, челканцы и теленгиты были записаны в составе алтайцев как их субэтносы, а кумандинцы обозначены как отдельная народность (4, с. 64-65).

Полиэтнический состав населения Республики Алтай обуславливает конфессиональное многообразие и непростую языковую ситуацию в регионе. Языковая ситуация определяется прежде всего положением алтайского и русского языков как государственных языков Республики Алтай и как языков наиболее многочисленных этнических групп в республике. Следует подчеркнуть, что языковое законодательство в нашем регионе опирается на закон «О языках народов, проживающих на территории Республики Алтай», который действовал в Республике Алтай с 1993 г. как закон «О языках». В Республике Алтай признается и поддерживается неотъемлемое право граждан любой национальности на развитие их родного языка.

Определение **статуса родного языка** является одним из основных параметров языковой самоидентификации народа.

Следует отметить, что динамика определения алтайцами алтайского языка в качестве «родного», в течение последних 95 лет менялась в понижающейся регрессии: например, при переписи населения 1926 г. алтайский язык назвали родным 99,7 % алтайцев, в $1989 \, \text{г.} - 96,6 \, \%$, в $2002 \, \text{г.} - 86,7 \, \%$, в $2010 \, \text{г.} - 76,8 \, \%$.

Наибольшее снижение степени языковой компетенции алтайцев произошло между последними переписями населения. Рассмотрим их подробнее.

Если по данным Всероссийской переписи 2002 года алтайский язык как родной назвали 86,7 % алтайцев, то среди коренных малочисленных народов ситуация выглядит следующим образом: из 2368 теленгитов теленгитский признали родным языком 2292 человека, т.е. 96,8 %, челканский родным признали 53,7 % челканцев, тубаларский назвали родным 24,8 % тубаларов, кумандинский язык родным назвали 26,7 % кумандинцев [2, с. 17-18].

По данным переписи 2010 г. из 68814 алтайцев алтайский язык назвали родным языком 52875 алтайцев (76,83 %), из 1113 челканцев челканский язык посчитали родным 291 человек (26,1 %), из 1062 кумандинцев назвали кумандинский язык своим родным 223 человека (21 %) и из 1891 тубаларов тубаларский язык признали родным только 211 человек (11,1 %) [4, с. 76-77]. Что касается теленгитов, то из 3648 теленгитов 3607 человек родным языком назвали алтайский язык (98 %) и лишь 41 человек (2 %) родным посчитали теленгитский.

Как видим, между двумя последними переписями заметное снижение языковой компетенции произошло: у алтайцев — на 9,86 %, у челканцев — на 27,6 %, у тубаларов — на 13,7 %, у кумандинцев — на 5,7 %, у теленгитов — практически на 94,8 %.

Чтобы понять причины снижения степени языковой компетенции алтайцев, необходимо выяснить некоторые факторы этого явления. В первую очередь это связано с неоднородностью национального состава жителей республики. Этнический состав населения региона постоянно менялся как за счет миграционных потоков и появления новых этносов, так и за счет изменения конфигурации субэтносов в ходе их взаимодействия с алтайцами, что соответственно повлияло при переписи на показатели статуса родного языка, как малочисленных коренных народов, так и алтайцев.

Результаты последних двух переписей показали необычную ситуацию вокруг языковой компетенции теленгитов. В процентном соотношении наибольший процент самоидентификации как народа прослеживается именно у них, а что касается языковой компетенции, то здесь при языковой компетенции в 96,8 % в 2002 г., в 2010 г. наблюдается обратный результат: только 2 % теленгитов назвали теленгитский язык

родным, остальные 98 % посчитали родным алтайский язык.

При этом хотелось бы также учесть результаты социолингвистической экспедиции проведённой сотрудниками научно-исследовательской группы алтайского языка Института алтаистики им. С.С. Суразакова в Кош-Агачском районе, где проживают чуйские теленгиты. Экспедиция была проведена в сентябре 2010 г, буквально перед началом последней переписи. По результатам анкетирования выяснилось тогда, что теленгитский назвали родным языком 16,7 % человек [5, с. 166], что практически предвестило результаты Всероссийской переписи 2010 г.

По нашему мнению, языковая компетенция теленгитов не могла так разительно измениться за восемь лет между двумя переписями. Так как в результатах своих экспедиционных материалов мы уверены полностью, то мы склонны предполагать, что, либо данные переписи 2002 года не совсем точны, либо на языковую компетенцию теленгитов очень сильно повлияли социально-политические процессы, происходившие в Республике Алтай в те годы.

В начале 2000-х в судьбе многих народов произошли значительные изменения. Демократия, объявленная руководством страны, способствовала росту национального самосознания народов, что, в свою очередь, дало возможность самостоятельно определять направление своей национальной и языковой политики. Как уже говорилось ранее, представители теленгитского, челканского, тубаларского и кумандинского диалектов алтайского языка, получив статус КМН, стали называть свои диалекты самостоятельными языками. Поэтому понятно, что самоидентификация этих народов была на высоком уровне, они идентифицировали себя как самостоятельный народ, называли при этом родным и язык своего этноса. А функционировал ли этот язык в обществе, говорят ли они на этом языке, имеют ли свой письменный язык, на каком уровне находится их языковая компетенция, эти стороны вопроса остались без внимания. Поэтому вполне понятен тот порыв, когда на волне всеобщего национального самосознания теленгиты, получив статус самостоятельного народа, записали во время Всероссийской переписи 2002 г. родным языком теленгитский язык.

К 2010 г. ситуация изменилась. На вопрос «Какой язык Вы считаете родным?» теленгиты отвечали уже, что родным языком у них является

алтайский язык. Это объяснялось тем, что они хорошо владеют этим языком, учили его в школе, чаще всего используют его в своей речи, хотя при этом подчёркивали, что теленгитский язык является для них языком их этнической общности и, как бы, тоже является родным.

Все эти факты говорят о разном значении, которое теленгиты придают теленгитскому и алтайскому языкам, о разном восприятии данных языков. Получается, что для теленгитов более актуализировано культурно-символическое значение своего языка — его ассоциация с этнической общностью. Алтайский же язык, наряду с русским языком, имеет для них больше инструментальное значение — это естественный язык общения, коммуникации и социального продвижения.

В то же время были респонденты, которые объясняли, что разницы в алтайском и теленгитском языках нет, что «теленгитский — это тот же алтайский, но с небольшими различиями». В том, что многие информанты, четко определившие свою национальность как теленгит, родным посчитали алтайский язык, ничего удивительного нет. В сознании информантов понятие «родной язык» не разграничивается с понятием «этнический язык», «диалект», «говор», «наречие». Причиной такого несоответствия самоидентификации и языковой компетенции, возможно, является и то, что теленгитский язык до сих пор продолжает считаться одним из диалектов алтайского языка и, как все другие диалекты, является бесписьменным. И, таким образом, большинство анкетируемых, обозначивших свою национальность как теленгит, считают родным языком алтайский язык.

В настоящее время процесс схождения и выравнивания языка теленгитов с алтайским литературным языком происходит очень активно. Одной из основных причин этого процесса является тот факт, что обучение в школах ведется на алтайском литературном языке.

Понятие «родной язык» примечательно тем, что тесно связано с этническим самосознанием. Признание какого-либо языка родным, на наш взгляд, является отражением не только языковой практики, но и степени выраженности национальной идентичности.

Данные результатов последних двух переписей по северным коренным малочисленным народам Республики Алтай показывают, что они очень сильно ассимилировались и в качестве родного языка большая часть их населения называют русский язык. Например, челканцы проживают более компактно (большая часть в с. Курмач-

Байгол Турачакского района), и им удалось сохранить свой язык лучше, соответственно их языковая компетенция в процентном соотношении выше (26,1 %), чем у кумандинцев (21 %) и тубаларов (11,1 %). Язык челканцев, как и тубаларский и кумандинский языки, является бесписьменным, поэтому он подвергается сильному воздействию алтайского литературного языка, который преподается в школах. Безусловно, сильно влияние русского языка. Как и тубалары, челканцы являются двуязычными и трехъязычными, т.е. для всех коренных малочисленных народов Республики Алтай характерен полилингвизм.

Язык кумандинцев, оказавшись за пределами Республики Алтай, не был втянут в общий языковый процесс и развивался самостоятельно, вернее будет, если скажем, что не развивался. Несмотря на относительно стабильное число этнических кумандинцев, число говорящих на языке стремительно уменьшается. Те старики, которые ещё могут говорить на кумандинском языке, в семье не разговаривают на своём языке. Со своими детьми, внуками они общаются на русском языке.

Что касается тубаларов, то те пожилые люди, которые более или менее владеют туба-диалектом, со своими детьми и внуками также говорят на русском языке. Как отмечала исследователь туба-диалекта С.Б. Сарбашева, большинство взрослых тубаларов являются тубаларско-русскими билингвами, а фактически — тубаларско-русско-алтайскими трилингвами [3, с. 165]. Последние данные переписи позволяют констатировать, что тубалары являются уже русско-тубаларско-алтайскими трилингвами. Следует отметить также, что наибольшее количество смешанных браков наблюдается именно среди тубаларов, что в конечном итоге, приводит к ассимиляции народа.

В Республике Алтай коренные малочисленные народы, хотя и не владеют родным языком на практике, но придают ему символическую ценность. К примеру, использование минимального набора слов своего языка (приветствия, пожелания, молитвы, песни) позволяет им успешно конструировать своего рода этнический «код». Их языки являются неотъемлемым элементом торжеств и национальных праздников «Јылгайак» (проводы зимы и встреча весны), «*Јурук байрам*» (Праздник кедра). Они обеспокоены возможностью полной утраты своего языка, поэтому создают многочисленные Центры культуры своего народа. Большая работа ведётся по составлению букварей, учебников, словарей для коренных малочисленных народов.

Все эти мероприятия выступают в качестве маркера этничности, подчеркивая «тубаларский», «челканский» или «кумандинский» или «теленгитский» характер того или иного события.

Таким образом, мы попытались рассмотреть алтайский язык как один из основных показателей, маркеров этнической и культурной идентичности. Эта позиция рассмотрена через языковую компетенцию полиэтничного населения Республики Алтай.

Объединяющим признаком для народа является всегда родной язык. Нами было выявлено, что у коренных малочисленных народов Республики Алтай этническая и культурная идентичность связана не столько с реальным использованием языка, сколько с его символической ролью в процессе формирования самоидентичности.

Коренные малочисленные народы Республики Алтай, несмотря на сужение роли их родных языков, ярко проявляют свою этническую идентичность и сохраняют свою национальную самобытность, выражающуюся через идентификацию себя, в первую очередь, через духовную и материальную культуру своего народа, через национальные традиции, обычаи, обряды.

Хотелось бы надеяться, что язык коренных малочисленных народов, равно как и алтайский язык, не исчезнет и сможет стать одним из символов единства народа и основным этноидентифицирующим маркером, ведь «всякая национальная культура строится, прежде всего, на языке, и национальная идентификация включает в себя владение этим языком в качестве основополагающего момента» [1, с. 44].

Источники, литература

- 1. Здравомыслов А.Г. Трансформация смыслов в национальном дискурсе // Язык и этнический конфликт / под ред. М.Б. Олкотт, И. Семёнова. Московский Центр Карнеги. М.: Гендальф, 2001.
- 2. Национальный состав населения по Республике Алтай. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. Том 2. Горно-Алтайск, 2005. 112 с.
- 3. Сарбашева, С.Б. Социолингвистическая ситуация у тубинцев // Алтайская филология. Горно-Алтайск, 2001. С. 157-166.
- 4. Сводные итоги. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Том 11. Горно-Алтайск, 2013. 159 с.
 - 5. Тыдыкова Н.Н., Альчикова О.М., Саналова Б.Б., Чайчина Е.В.

Языковая ситуация в Кош-Агачском районе // Языковая ситуация и языковая политика в Республике Алтай: Сборник научных статей / Отв. ред. Н.Н. Тыдыкова. – Горно-Алтайск, 2010. – С. 163-188.

© Н.Н. Тыдыкова, 2021

УДК:81.367 (575.2) (04)

Хидирова Ч.Х. Международный Кувейтский университет

ОСОБЕННОСТИ УПОТРЕБЛЕНИЯ ПРИЛАГАТЕЛЬНЫХ В ЭПОСЕ «МАНАС» (НА ОСНОВЕ ВАРИАНТА С.ОРОЗБАКОВА) В ФУНКЦИИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Аннотация. В этой статье анализируются грамматические особенности прилагательных оборотов и их типы употребления в эпопее «Манас». Отмечается, что такие обороты до сих пор не были объектом диссертационных работ и не изучены как самостоятельный синтаксический оборот, хотя они довольно часто употребляются в речи, особенно в функции развернутого определения. В эпосе «Манас» прилагательные обороты в основном употребляются в простом виде, а осложненные обороты встречаются редко.

Ключевые слова: синтаксическая конструкция, синтаксический оборот, эпопея, эпос «Манас», прилагательные обороты, структура, тип, функция, ядерные и вспомогательные компоненты.

Khidirova Ch.H. International Kuwait University. Associate Professor

ADJECTIVE CONSTRUCTION'S PECULIARITIES IN THE EPIC "MANAS" (ON THE BASIS S. OROZBAKOV'S VARIANT)

Abstrakt. In this article investigated grammatical peculiarities of adjective and their types on the basis epopee «Manas». It is note that such conctructions have not yet been the object of dissertations and have not been studied this phenomenon is still understood incompletely as an independent

syntactic turn, although they are often used in speech, especially in the function of a detailed definition. In the epic "Manas", adjective conctructions are mostly used in a simple form, and loose phrases are few.

Key words: syntactical conctructions, epopee «Manas», adjective conctructions, structure, type, function, fundamental and auxiliary component.

Кыргызы, как и другие тюркские народы, с давних времен имеют очень большой богатый вклад устного народного творчества, которое передавалось из поколения в поколение, из уст в уста. На переднем плане, как флагман, стоит эпопея «Манас», которая имеет первое и особое место по объему и художественности в мировой литературе и является великим духовным наследием, доказывающим глубину и обширность художественного мышления кыргызского народа.

История изучения кыргызской эпической поэзии охватывает более двух веков. Хотя до наших дней написано очень много научных исследований, объектом которых стали многостронние ветви эпической поэзии, до сих пор еще не мало недотронутых целин, неизученных или не полностью изученных тем. Большинство научных трудов посвящены исследованию эпопеи «Манас» и других эпосов в литературном аспекте. В лингвистическом аспекте объектами кандидатских и докторских диссертаций неоднократно были лексический состав, художественность текста, экспрессивность языка (троп и ее виды), диалектизмы, пассивная лексика, ономастика, топонимика, лексическая статистика эпосов. Но до сих пор нет научных работ, посвященных исследованию того или иногое эпического произведения или эпопеи чисто в лингвистическом аспекте.

Эпическая поэзия имеет специфический лингвистикограмматический характер строения: части речи, аффиксы, синтаксические категории, предложения и словосочетания, а также синтаксические обороты отличаются своими некоторыми особенностями употребления [1]. Каждая из таких тем требует специального изучения. Основной целью настоящей статьи является изучение употребления прилагательных оборотов в эпосе "Манас" на основе варианта С. Орозбакова.

В языкознании изучение прилагательных оборотов до сих пор не являлось объектом самостоятельного исследования, в том числе

их употребление в эпической поэзии. Были защишены научные работы по определительным синтаксическим конструкциям, и изданы несколько монографий. Например, такие ученые, как Г.И. Байтугаева, М.В. Оюн, А.С. Егорова написали диссертации по определительным конструкциям в казакском, тувинском, мордовском и других языках. В этих трудах основное внимание уделялось изафетным и причастным контрукциям, употребляемым в функции определения [2].

В научных грамматиках прилагательные обороты тоже не выделялись как самостоятельные синтаксические обороты, хотя в грамматической речиони употребляются довольночасто, и в грамматиках кыргызского языка такие явления отмечаются в приведенных примерах по развернутым определениям. К примеру, в грамматике А. Жапарова в разделе определения приведены нижеследующие подчеркнутые обороты в предложениях с развернутыми определениями. «Өзү – кагелес кыргый көздүү, ак жүздүү кыз (К.Ж.) – Сама худощавая, с пронзительными глазами, белолицая девушка. Энеси – ичке бойлуу, кууш көз, кыйгач каш, ак жүздүү аял (К.Ж.) – Его мать – тоненькая, с узкими, изогнутыми бровями, белолицая женщина. Ал орто бойлуу толмоч, оң көзүнүн агында таруудай кал бар, кырдач мурундуу, чап жаагыраак кара сур жигит (Т.С.) – Это полный, среднего роста, с родинкой на правом глазу, с прямым носом, с худощавым лицом смуглый парень. Шынга бойлуу бир жигит бурчтан жолукту (Т.С.) – На углу встретился какой-то худощавый парень». Автор отметил их как фразеологизмы, или устойчивые словосочетани, или прилагательные разной степени [3].

В «Современном кыргызском литературном языке» в приведенных примерах к составным определениям и подлежащим довольно много втречаются синтаксические контрукции, которые являются объектом нашего исследования. В данной грамматике таким категориям даны следующие пояснения: «Катыштык сын атоочтун алдына ар түрдүү маанидеги жай сындын айкашып айтылышы менен түзүлгөн тутумдаш аныктооч — составное определение состоящийся из сочетания относительного прилагательного с разными словами, которые выражают признак» и «зат атооч менен айрым сын атоочтордун... бири-бири менен айкашып айтылышынан уюшулган ажырагыс сөз тизмектери тутумдаш ээлик милдет аткарат — неразделимые словосочетания состоящиеся из сочетания существительного с

определенными прилагательными выполняют функцию составного подлежащего» [4].

По нашему мнению, таких синтаксисческих категорий можно назвать термином «прилагательные обороты (автор – Хидирова Ч.Х.), так, как термин «прилагательные обороты» польностью охватывает их грамматическую суть. Эти синтаксические категории как и другие синтаксические обороты образуются в контексте, то есть в предложениях грамматической речи и состоять из двух или более полнозначных слов, соединяющихся в одно неразделимое синтаксическое целое, которые отвечают на один вопрос, выполняют одну синтаксическую функцию. Последний компонент состоит из прилагательных и является одним из самых главных компонентов оборота. В языкознании синтаксические обороты наименовываются по последним главным компонентам, если последний компонент относится к существительному, то конструкция называется существительным оборотом, если к причастию причастным оборотом, к деепричастию – деепричастным оборотом и т.д. В связи с этим такие исследуемые обороты безоговорочно можно назвать прилагательными оборотами, также, как причастные, деепричастные, отглагольные обороты, или обороты с наречиями, или со словами на «бар» «жок» и т.п. [5].

Итак, исследуемые синтаксические обороты мы будем называть прилагательные обороты (Прил.О) — сын атоочтук түрмөктөр (Сын АТ). Эти обороты, также как и другие синтаксические обороты, зависят от контекста, образуются в преложении и являются единой целой синтаксической категорией. Вне контекста они теряют природу синтаксического оборота и становятся самостоятельными словами. Например: *Уч жаш кичуу* Ажымураттын көктүгүн айтпа... (Ч.А.). Аруукан деген коңшу кемпирден элдин баары сестенип турушчу, мунөзу катуу, өзү карэкайган сөөктүү, чаңырып сүйлөнгөн киши эле (Ч.А.).

В этих предложениях отмеченные сочетания являются прилагательными оборотами (уч жаш кичүү, мүнөзү катуу, өзү каржайган сөөктүү). Поскольку в предложении как одно семантикограмматическое единство они отвечают на один вопрос – кайсы - который? кандай - какой?, то они являются распространенными определениями. Здесь особое ударение на логический аспект помогает делать правильный синтаксический разбор предложения. Если взять

эти обороты вне контекста, они теряют природу синтаксического оборота и становятся самостоятельными предложениями, и каждое слово — отдельными членами предложения. Например, если скажем «ал үч жаш кичүү — он младше на три года», то в этом предложении он (ал) — кто? - подлежащее (ээ), на три года (үч жаш) — на сколько лет? — определение (аныктооч), младше (кичүү) — какой? - сказуемое (баяндооч) болуп калат. «Мүнөзү катуу —жесткий характер», характер (мүнөзү) — подлежащее (ээ), жесткий (катуу) — сказуемое (баяндооч); а в предложении «өзү каржайган сөөктүү — сам худощавый», сам (өзү) — подлежащее (ээ), худощавый (каржайган сөөктүү) — сказуемое (баяндооч).

В процессе речи исследуемые обороты встречаются как настоящими, так и субстантивированными прилагательными оборотами. Их можно разделить на виды и типы по структуре, по значению. Фактические материалы показывают, что прилагательные обороты употребляются в речи мало чем остальные синтаксические обороты и в основном встречаются в простом виде.

В эпопее "Манас" по объему употребления часто используемыми синтаксическими оборотами являются причастные, деепричастные обороты, затем довольно часто встречаются особые обороты с чужой речью, изафетные обороты, существительные и прилагательные обороты.

Причастные, сушествительные и прилагательные обороты в основном употребляются в изображении портретов основных героев и персонажей произведения, и выполняют функцию распространенного определения, подлежащего, дополнения и сказуемого. В этой статье мы остановимся только на рассмотрении прилагательных оборотов в функции определения.

Прилагательные обороты, употребляемые в эпопее, можно разделить на следующие виды и типы:

І. Простые Прил.О. Простым Прил.О. называется конструкция, состоящая только из главных ядерных компонентов или из ядерных компонентов с простыми вспомогательными компонентами.

В эпопее «Манас» Прил.О., состоящие только из ядерных компонентов в функции распространенного определения, встречаются в следующих типах.

І. 1. Первый ядерный компонент состоит из качественного

прилагательного, а второй из качественного прилагательного, которые в семантическо-грамматическом плане тесно связаны друг с другом как неразделимое целое, отвечают на вопросы $\kappa a \kappa o \tilde{u} - \kappa a h \partial a \tilde{u}$? $\kappa o m o p b \tilde{u} - \kappa a \tilde{u} c b$:

С.сын	
К.Прил.	

К.сын (3.а. + -луу)	
О.Прил. (Сущ. + -луу)	

185. Уюп уктап калыптыр.	187. Вот так заснула она крепким сном.
Чыканагы талыптыр,	Вбелой чалме на голове
Чырым уйку алыптыр,	Какой-то седобородый человек
Ак селдеси башында,	Предстал пред ней (220с. 1 книга).
Ак сакалдуу бир адам (16-б.	
1-китеп).	
	1544. То ляжет, то встанет саврасая кобыли-
1514. Кара жалдуу кула бээ	ца —
Кайкалактап алыптыр (45-б.	Похоже, что ожеребиться вот-вот (249с. 1
1-китеп).	книга).
3618. <i>Кызыл чоктуу</i> көп	3618. С красными кисточками многочислен-
ойрот,	ный народ —
Мени кытай кайдан соо	Кытаи разве оставят меня в живых?!
коет?!	С черными кисточками многочисленный
<i>Кара чоктуу</i> көп ойрот,	народ —
Калмак кайдан соо коёт?!	Кытаи разве оставят меня в живых?!
(89-б. 1-китеп).	(294с. 1 книга).
	2574. Дувана в белом куле,
2574 . <u>Ак кұлөлүү</u>* дубана	Громыхая посохом, который держал в руке.
Асасы* колдо шалдырап,	Внезапно [перед ними] предстал –
Кайдан келди жан билбейт	Откуда явился он, никто не знал (271с. 1 кни-
(67-б. 1-китеп).	га).
6741. Эн чегер бойлуу, кара	6741. Из чернобровых среднего роста,
каш,	Из проворных и красивых молодух
Эптүү, сулуу келинден	Две сотни достались им
Эки жүз түшүп калыптыр	(360 с. 1 книга).

С.сын	
К.Прил.	

(156-б. 1-китеп).

К.сын (3.а. + -дай)
О.Прил (Сущ. + -дай)

1201. <i>Кара тоодой</i> касиет	1201. Почетом большим
Конот экен өзүнө (38-б. 1-китеп). 3715.	Будешь ты наделен (242 с. 1 книга).
<i>Көк тикендей</i> кашы бар,	3715. Как синие колючки, брови у
<i>Кара үңкүрдөй</i> көзү бар	него,
(87-б. 1-китеп).	Как черные пещеры, глаза у него
	(409с. 2 книга).

І. 2. Первый ядерный компонент состоит из качественного прилагательного, а второй из качественного прилагательного, которые в семантическо-грамматическом плане тесно связаны друг с другом как неразделимое целое, отвечают на вопросы какой — кандай? компорый — кайсы?, при этом второй компонент употребляется без аффикса:

· .	
С.сын	К.сын (3.а.)
К.Прил.	О.Прил. (Сущ.)

7183. Эң чегер* бойлуу, <i>қара қаш</i> ,	6741. Из чернобровых среднего
Эптүү, сулуу келинден	роста,
Эки жүз түшүп калыптыр (298-299-б.	Из проворных и красивых молодух
1китеп).	Две сотни достались им (360 с. 1
	книга).

І. 3. Первый и второй компоненты состоят из относительных прилагательных, которые в семантическо-грамматическом плане тесно связаны друг с другом как неразделимое целое, отвечают на вопросы какой — кандай? который — кайсы?, выполняя функцию распространенного определения.

К.сын (3.а + -дай)	К.сын (3.а. + -луу)
О.Прил (Сущ. + -дай)	О.Прил (Сущ. + -луу)

1193. Шол баланын орою	1193. Значит, слава ребенка того
Дүйнө жүзүн сүргөнү.	Разнесется на весь свет.
Ажыдаардай айбаттуу,	Грозным, словно дракон,
Арстандай кайраттуу,	Неустрашимым, словно лев,
Эркек уул эр болуп,	Храбрецом будет твой сын,
Не кыйындын баарысы	Все, какие правители есть,
Эсеп берип эл болуп,	Подчинятся ему, примкнут к роду [его],
Карайт экен көзүнө,	Будут подвластны уме,
Кара тоодой касиет	Почетом большим
Конот экен өзүнө (123-б. 1-китеп).	Будешь ты наделен (242 с. 1 книга).

К.сын (Т. + -гы)	К.сын (3.а. + -дай)
О.Прил (Н. + -гы)	О.Прил (Сущ. + -дай)

3937. Өкүмөтү менен алданын	3937. По велению Аллаха,
Табындагы шумкардай	Как готовый к охоте сокол,
Аяр Байкүш колуна	На руку чародею Байкюшу
Кузгун конуп калганы (92-б. 2-китеп).	Ворон тот сел (141с. 2 книга).

І. 4. Первый компонент состоит из числительного, второй из качественного прилагательного, которые в семантическограмматическом плане тесно связаны друг с другом как неразделимое целое, отвечают на вопросы *какой* – *кандай? который* – *кайсы?*, выполняя функцию распространенного определения:

1.0		*
Сан атооч	К.сын (3.а. + -л	іуу)
числ.	О.Прил. (Сущ.	+ -луу)

2284. Жети жүз очок ойдурду, 2284. Заставил вырыть семьсот очагов, Семьдесят своих киргизских семейств Жетимиш үйлүү кыргызын Эт башкартып койдурду (61-б.1-Назначил мясо распределять (265с. 1 книга) китеп). 1018. Жергесинде Жакыптын 1018. На кочевье вместе с Джакыпом Жетимищ үйлүү киши экен (34-б.1-Было семьдесят семей (238с. 1 книга). 2296. Тридцать семей нойгутов китеп). 2296. Отуз үйлүү нойгуту Кололи в шепки дрова. (265с. 1 книга). (61-б. 1013. Сарбан – старший над пастухами Отун жарып кертишип. 1-китеп). верблюдов [у него], 1013. Төө башчысы Сарбаны, К верблюдам, овцам, к коровам Төрт түлүктүү малына илошадям Төрт азамат барганы. Отправились четыре удальца. Из всех четырех видов скота Төрт түлүктүү малынан Тех, что выделили [для тоя], погнали Бөлүп айдап баарынан. (34-б. они. (238с. 1 книга). 1-китеп).

Сан атооч	К.Сын атооч (3.а. + -лык, -дай)
Числ.	О.Прил. (Сущ. + -лык, -дай)

5660. <i>Беш айлык</i> жолдо Бээжин	5660. До Бейджина пятимесячный путь
бар,	_
Бээжин бизди не кылар?!	Что же может причинит нам Бейджин?!
<i>Алты айлык</i> жолдо Бээжин бар,	До Бейджина шестимесячный путь –
Ант урган кытай не кылар?! (133-	Что же могут клятвоотступники-кытаи
б. 1-китеп).	нам причинить? (337с. 1-книга).
7526. <i>Он беш күндүк</i> жол бастык	7526. Проехали мы пятнадцатидневный
Улуктун коркуп каарынан (172-б.	путь.
1-китеп).	Убоявшись гнева правителя [своего]
	(377с. 1книга).
2606. Үч кулачтай бою бар (63-б.	2605.В три кулача ростом он (386с. 2
2-китеп).	книга).

І. 5. Первый компонент состоит из существительного с аффиксом принадлежности лица, а второй из относительного прилагательного, отвечают на вопросы *какой* – *кандай? который* – *кайсы?*, выполняя функцию распространенного определения:

1.5	1 1	
Зат атооч +	Жак-таандык мүчө	С. Сын атооч
Сущ. +	Аф. Принад.	О. Прил.

6900 / 6472. Нескара деген эр экен.	6472. Храбрец по имени Незкара –
Эгер беттешкен киши соо калбас,	Если сразится с ним человек, ему не
Бейли катуу неме экен (150-б.	уцелеть,
1-китеп)	Крутой нрав, оказывается, у него
5096. Аны таштап салыңар,	(354с. 1 книга)
Ары тубу чоң Бээжин	5096. Оставте-ка их пока,
Андан кабар алыңар (121-б.	О далеком большом Бейджине,
1-китеп).	О нем послушайте весть (325с. 1
1860. Калктын баары чочунду	книга).
Каары катуу Манастан (47-б.	1860. Испугались люди все
2-китеп).	Ярости Манаса большой (370с. 2
	книга).

I. 6. Первый компонент состоит из существительного в дательном, предложном падежах, второй компонент из качественного прилагательного:

Зат атооч +	Барыш жөн. Мүчө	
Сущ. +	Дат. Падеж	

549. Баркырады бай Жакып	549. Бай Джакып в голос зарыдал,	
Балага чукак киши экен (24-б.	Он же был тем человеком, что	
1-китеп).	жаждал детей! (228с. 1 книга).	
5469. Тилге жүйрүк чеченден (129-б. 1-китеп).	5469. Из тех кто красноречив (333с. 1книга).	

Зат атооч +	Чыгыш жөн. Мүчө	С.Сын атооч
Сущ. +	Пред. Падеж	О.Прил.

435. Кулуктап үн чыкса	435. Если он клекот издаст,
<i>Куштан башка</i> үнү бар,	Криком своим отличен от других птиц,
Куйрук — башы жаркылдайт,	Сверкает с гловы до хвоста,
<i>Куудан аппак</i> жүнү бар (97с). 22-б.	Белее лебединого оперение его (226с.
1-китеп).	1 книга).

- П. Сложные Прил.О. Сложными Прил.О. называются обороты, в которых один ядерный компонент является синтаксической конструкцией, другой полнозначным прилагательным словом; или оба компонента состоят из синтаксических оборотов; или один ядерный компонент является синтаксическим оборотом, другой полнозначным прилагательным словом со вспомогательным компонентом, но в предложении как одно целое единство отвечающие на один вопрос и выполняющие одну синтаксическую функцию.
- II.1. Первый ядерный компонент состоит из качественного прилагательного со вспомогательным компонентом из причастного оборота, второй ядерный компонент из качественного прилагательного со вспомогательным словом.

Всп.К.(ПК)	1 ЯК (О.Прил. (Сущ.	Всп.К.	К.Прил.
	-дай))		

2702 0	2702 FD E 3	
3703. Он киши баткан отоодой	3703. [Это Боонг], у кого с юрту для	
Дүңкүйгөн кара башы бар,	десяти человек	
Өртөнүп кеткен токойдой	Громадная черная голова,	
Думур кара чачы бар (87-б.	Словно в сгоревшем лесу пни,	
2-китеп).	Черные волосы у него (409с. 2 книга).	
	2603. Будто черные псы, лежащие с	
2604. Комдонуп жаткан кара	поджатыми лапами,	
иттей	Черные брови его (385 с. 2 книга).	
Эки кара кашы бар (63-б. 2-китеп).	7034. [Сам он] – как в черных полосах	
7034. Качырганын куткаргыс	тигр,	
Кара чаар жолборстой,	Если бросится он, не упустит,	
Асылган аман болбостой,	Если сцепятся с ним, не останутся в	
Аккула аты астында,	живых,	
Алп кара куш үстүндө	Конь Аккула под ним,	
(162-б.1-китеп).	Алпкаракуш над ним (366с. 1 книга)	
,	,	

В заключение следует отметить, что прилагательными конструкциями называются синтаксические обороты, образующиеся в грамматической речи и состоящие из двух или более самостоятельных полнозначных слов, которые в семантическо-грамматическом плане тесно связаны друг с другом как неразделимое целое, отвечающие на один вопрос, выполняющие одну синтаксическую функцию распространенного члена предложения. Принадлежность синтаксических оборотов к той или иной морфологической категории, части речи, определяется по последнему слову. Семантикограмматическая природа прилагательных оборотов является еще не изученной, актуальной темой.

В эпопее "Манас" употребляются простые и сложные прилагательные обороты, но больше всего они встречаются в простом виде. Они выполняют функции определения, подлежащего, дополнения и сказуемого. По сравнению с другими синтаксическими оборотами исследуемые обороты употребляются реже.

Источники, литература

- 1. С.Орозбаков. Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу. 1-китеп. / Манас. Киргизский героический эпос. 1 книга. М.: «Наука», 1984.
- 2. С.Орозбаков. Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу. 2-китеп. / Манас. Киргизский героический эпос. 2 книга. М.: «Наука» 1988.

- 3.Байтугаева Г.И.Сложные определительные обороты (развернутые определения) в современном казакском языке. Автореферат канд. дисс.-Алма-Ата, 1958.-15с.; Оюн М.В. Определительные обороты в тувинском языке. Автореферат канд. дисс.-Алма-Ата, 1988. –18 с.; Егорова А.С. Определительные обороты в мордовских языках. Автореферат канд. дисс. Тарту, 1977.
- 4. Жапаров А. Синтаксический строй кыргызского языка. Б.: Мектеп, 1991.
- 5. Азыркы кыргыз адабий тили. Бишкек, 2009; Кыргыз тилинин жазма грамматикасы, азыркы кыргыз адабий тили. Б.: «Аврасия Пресс», 2015.
- 6. Баскаков Н.А. Каракалпакский язык. М.: Изд. АН СССР, 1952; Дмитриев Н.К. Грамматика башкирского языка. – М.-Л.: Изд.АН СССР, 1948. –276с.; Дыренкова Н.П. Грамматика кумыкского языка. - М.-Л.: Изд.АН СССР, 1940; Гаджиева Н.З. Основные пути развития синтаксической структуры тюркских языков. -М.:Наука, 1973; Иванов С.Н. Синтаксические функции формы на -ган в современном узбекском литературном языке: Автореф. дис. ... канд.филол.наук. –Л. 1957; Кононов А.Н. Грамматика современного турецкого литературного языка. -М.-Л: АН СССР, 1956; Майзель С.С. Изафет в турецком языке.-М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1957; Мусаев К.М. О глагольно-именных конструкциях в современном казакском языке: Дис.... канд. филол. наук-М., 1956; Мусаев С.Ж. Парадигматические типы причастных оборотов в кыргызском языке.-Фрунзе: Илим, 1987; Хидирова Ч.Х. Кыргыз тилиндеги атоочтуктар.-Бишкек, 2006; Юсупов М. Типы изафетных оборотов в прозаических произведениях Алишера Навои. АКД. -Ташкент, 1984; Гусейнова М.Б. Изафетные словосочетания в кумыкском языке. АКД. – Махачкала, 2006.

© Ч.Х. Хидирова, 2021

ВНУТРИСИСТЕМНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ГЛАГОЛОВ СО ЗНАЧЕНИЕМ ЭМОЦИИ В ХАКАССКОМ ЯЗЫКЕ*

Аннотация. Статья посвящена выявлению и описанию внутрисистемных отношений глаголов со значением эмоции в хакасском языке, которые в пределах одной ЛСГ связаны между собой родо-видовыми отношениями, а также отношениями синонимии, контекстуальной синонимии, функциональной эквивалентности антонимии и многозначности. Эти отношения наблюдаются как между отдельными лексемами, так и отдельными подгруппами или синонимическими рядами глаголов эмоции. Условиями для их взаимодействия и синтагматической реализации является контекст.

Ключевые слова: хакасский язык, глаголы со значением эмоции, внутрисистемные отношения, системная лексика, слово.

Chertykova M.D. Katanov Khakass State University

INSYSTEM RELATIONSHIP OF VERBS WITH THE VALUE OF EMOTION

IN THE KHAKASSI LANGUAGE

Abstract. The article is devoted to the identification and description of the intrasystemic relations of verbs with the meaning of emotion in the Khakass language, which, within the same LSG, are interconnected by genus-specific relations, as well as by synonymy, contextual synonymy, functional equivalence of antonymy and polysemy. These relationships are observed both between individual lexemes and individual subgroups or synonymous series of emotion verbs. The conditions for their interaction and syntagmatic realization are the context.

Keywords: khakass language, verbs with the meaning of emotion, intrasystemic relations, systemic vocabulary, word.

Лексическая система любого языка – эта открытое, тесно связанное между собой в семантическом и парадигматическом плане пространство языковых единиц. Системность лексики любого языка наиболее ярко отражается в семантических группировках слов: семантические поля или классы слов, лексико-семантические группы, синонимические ряды, которые являются эффективным инструментом изучения иерархической структуры и внутрисистемных отношений специализированной лексики. Н.А. Лукьянова лексическую систему языка представляет как «языковое пространство», заполненное пересекающимися группами или полями слов. Каждая группа представляет собой множество слов или ЛСВ, близких по предметнопонятийной отнесенности или семантике и связанных устойчивыми семантическими отношениями [4, с. 33]. Лексическая система языка состоит из пересекающихся и взаимодействующих подсистем, объединяющих лексические единицы на основании определенных парадигматических и синтагматических связей и отношений между ними.

Исследование лексической (в частности, глагольной) системы в разноструктурных языках является приоритетной областью лингвистики. Одним из аспектов её исследования является установление семантических, парадигматических и синтагматических взаимоотношений и связей между её членами. Наиболее ярко системные связи глаголов обнаруживаются в их распределении по семантически и структурно объединённым группировкам – лексико-семантическим группам (далее – ЛСГ), деривационным, гипонимическим, антонимическим и синонимическим рядам. Отношения между словами неразрывно связаны с отношениями между реалиями объективной действительности и их отражением в сознании человека. Иными словами, реалии в действительности связаны предметными отношениями, концепты в мышлении связаны логическими отношениями, а отношения между значениями лексических единиц, обозначающих данные реалии и концепты, относятся к сфере языка и называются семантическими.

Под глаголами со значением эмоции мы понимаем глаголы, обозначающие различные аспекты эмоциональной деятельности человека, и объединённые в одну ЛСГ по общности категориальнолексической семы «испытывать, какое-л. чувство или эмоцию». В

отличие от глаголов других ЛСГ, глаголы эмоции обозначают не действие, активно совершаемое субъектом, а реакцию субъекта на определённые семантические раздражители. Важной особенностью этих глаголов, как и в других тюркских языках, является также невозможность выделить единый глагол — идентификатор ЛСГ в качестве выразителя категориально-лексической семы ЛСГ глаголов эмоции, как, например, в русском языке — глагол *чувствовать*, который соотносится со всеми членами группы как родо-видовой.

В данной статье мы ставим целью выявление и анализ основных типов семантических связей между глаголами со значением эмоций. Системные связи и отношения глаголов находятся в полной зависимости от сложности их семантической структуры.

Синонимические отношения. Синонимические связи являются одной из основных форм проявления системности в ЛСГ глаголов. В пониманиисинонимовмыпридерживаемсятрадиционных определений: это слова, относящиеся к одной части речи, значения которых содержат близкие или тождественные элементы, которые нейтрализуются в определённых позициях. Доминантой (базовым или опорным словом) синонимического ряда выступает наиболее употребительное, семантически наименее содержательное и стилистически нейтральное слово. В теоретических работах по синонимии широко распространено мнение, выраженное Л. Ельмслевым: «В абсолютной изоляции ни один знак не имеет какого-либо значения; любое знаковое значение возникает в контексте, под которым мы понимаем ситуационный или эксплицитный контекст, неважно какой, поскольку в неограниченном или продуктивном тексте (живом языке) мы всегда можем превратить ситуационный контекст в эксплицитный контекст» [2, с. 203]. Такой подход позволяет рассматривать синонимический ряд как группу слов, объединённых сходством лексических значений и, как правило, обладающих теми или иными различиями, семантическими и стилистическими. Многозначные слова в этом случае могут вступать в синонимические отношения по одному из своих лексикосемантических вариантов (ЛСВ), например, глагол хатхыр- «1) смеяться; 2) насмехаться» по вторичному значению вступает в синонимические отношения с глаголом кул- «насмехаться над кем-л.». Изучение функционирования синонимических лексем в синтагматике - это исследование живых процессов в языке, специфики актуализации

значения лексемы, которое позволяет проследить индивидуальные авторские словоупотребления и обнаружить приращение смыслов в содержании той или иной языковой единицы.

При выделении глаголов в синонимический ряд используются как компонентный анализ, так и приёмы дистрибутивностатистического метода. С помощью этих методов устанавливается степень синонимичности слов в пределах одной парадигмы, а также тождественные и дифференциальные семы в значениях глаголов при их сравнении с идентификатором.

Например, глаголы со значением злости в хакасском языке, которые образуют отдельную подгруппу в составе ЛСГ глаголов эмоции. Все они обозначают возбужденное негативно настроенное переживание неприятного чувства, вызванного различными причинами. Эти глаголы объединены общим инвариантным значением «испытывать, проявлять чувство гнева, неудовлетворения», выразителем которого является многозначный глагол **тарын-** «сердиться, возмущаться, злиться, обижаться». В рамках данной подгруппы отношения тождества между глаголами и фразеологизмами представлены тремя синонимическими рядами:

1) синонимический ряд глаголов с общим значением «испытывать чувство злости, негодования»: тарын- в ЛСВ «сердиться, возмущаться, злиться, гневаться», тарых- «нервничать, сердиться, раздражаться, возмущаться, расстраиваться», хылыхтан- «вспылить, сердиться, раздражаться», тарлан- «1) раздражаться; 2) нервничать, сердиться» и **öкпелен-** «1) гневаться, сердиться; 2) горячиться, негодовать». Все эти глаголы являются базовыми, стилистически нейтральными. Семантики всех глаголов исчерпываются обозначением понятия злости, за исключением глаголов **тарын-**, которого ЛСВ «обижаться» выводит за пределы рассматриваемой подгруппы, а глагол тарлан- в ЛСВ «раздражаться» – в подгруппу глаголов раздражения. Олганнар сууласчатса, узирга пирбинчезер тіп тарынча – Если дети шумят, злится, мол, не даете спать. Сынап ол кізі орнында чох полза, *тарыхпанар* паза кöңнiңернi кöзiтпенер – Если вдруг этого человека не будет на месте, не нервничайте и [свое] настроение не показывайте. Арага ізібіссем, хатым **öкпеленче** — Моя жена **злится**, когда я выпью водку.

2) синонимический ряд глаголов с общим значением «проявлять чувство гнева, злости, негодования»: чабаллан- в ЛСВ «злиться, гневаться», хазырлан- «свирепеть, злиться, браниться», адайлан- в ЛСВ «злиться», айналан- в ЛСВ «злобствовать, гневаться», хазыра- «свирепеть, злиться». Мылтиин хаап, Ойаңның чыхчозынзар улап, чабаллан сыххан: — Холың кöдiр, хасхы... — Схватив ружье, нацелив на висок Ойана, стал браниться: — Руки вверх, бандит... Апсах хазырланып, оларны ибінең сығара сÿрген — Старик, свирепея, стал выгонять их из своего дома. Мылтых пылазарға харазып, чоо адайланча ол — Желая забрать у нас ружье, он сильно бранится.

Все эти глаголы образованы присоединением к именам чабал «плохой», хазыр «свирепый», адай «собака», айна «чёрт» словообразовательного аффикса -ла- и аффикса возвратного залога -н-, которые в Грамматике хакасского языке рассматриваются как один исторически сложившийся словообразующий аффикс [1, с. 167]. Отличительной особенностью семантики этих глаголов является то, что они находятся на пограничной зоне трёх ЛСГ – глаголов эмоции, говорения и поведения, т.к. их семантика нейтральна к семе выражения гнева. Субъект выражает свой гнев словами или действиями, взглядом и т.д. Эти глаголы в предложении не указывают на причину злости, как другие глаголы эмоции, а обозначают лишь внешнее выражение состояния гнева.

- 3) синонимический ряд, состоящий из фразеологических единиц (ФЕ) с общим значением «злиться». Здесь мы отмечаем следующие структурные особенности данных единиц:
- сочетание лексемы с отрицательной семантикой с вспомогательным глаголом тут- «держать» (тарынчағы тут- (букв. [его] злость держит), хылығы тут- (букв. [его] характер держит), айназы тут- (букв. [его] чёрт держит), чабалы тут- (букв. [его] плохое держит);
- ФЕ с соматическим компонентом (істі тарлан- (букв. [его] нутро теснится), істі чарыл- (букв. [его] нутро разрывается), істі сістір- (букв. заставлять набухать живот), öкпезі тур- (букв. [его] печень стоит).

Примеры: *Арагазын сыындырчатханда, айнам тут парган* – *кöксебіскем* – Когда он заставлял меня пить водку, я разозлилась –

отругала. Минің хылығым тудыбысча, хачан олар газета асхынах пазынчалар тіп хоптаныссалар — Меня зло берёт, когда они жалуются, что мало людей подписываются на газету. Пазох чабалы тудыбысты. Ізібіссе, аңа табысча — Опять разозлился. Как только напьётся, становится подобным зверю. Инейек, айназы тудыбысса, — чіп салар — Старушка, если разозлится, — съест. Оол, істі тарланып, хаалха изігін тазылада чаап, парыбысхан — Парень, психанув, ушёл, сильно хлопнув дверями ворот.

Отношения контекстуальной синонимии. Контекстуальные (или речевые) синонимы – это слова, которые приобретают одинаковое значение в условиях определённого контекста. Обычно такие синонимы не тождественны и не имеют общих сем в языке. Для их сближения достаточно понятийной соотнесённости, то есть ими могут становиться слова, вызывающие в сознании говорящего или пишущего определённые ассоциации. В синонимических словарях они не фиксируются как синонимы. В ЛСГ глаголов эмоции таких синонимов мы обнаружили не так уж много. Например, глагольно-именное сочетание тіс хычырат- (букв. скрипеть зубами) не закрепился в языке как фразеологизм, однако мы встречаем его употребление в контексте в значении «злиться, озлобляться»: Амыр даа кізілер, оларны кöpin, тістерін хычыратханнар – Даже спокойные люди озлоблялись (букв. скрипели зубами), глядя на них. В данном случае сочетание тіс хычырат- может синонимизироваться, и взаимозаменяться с глаголом тарын- «нервничать, сердиться, возмущаться, раздражаться, злиться, гневаться, обижаться».

Глагольно-именное сочетание **харахха кір**- (букв. входить в глаза), также не будучи устоявшимся фразеосочетанием, является индивидуальным, контекстуальным употреблением в значении «нравиться» в предложении *Синің хызың минің оолғыма харахха кірче, пирерзің ме?* — Твоя дочь нравится моему сыну, отдашь ли ее? Здесь сочетание **харахха кір** является функциональным эквивалентом фразеосочетания со значением «нравиться» — **кöңніне кір**. Как видим, абсолютно разные понятия могут вступать в синонимические отношения, означать одно и то же и свободно заменять друг друга в определённом контексте, но только в его пределах.

Отношения функциональной эквивалентности. Функциональные эквиваленты тоже относятся к синонимам в широком

смысле и близки к контекстуальным синонимам. Под функциональной эквивалентностью обычно понимается способность слова употребляться в речи вместо других единиц лексико-семантической системы, не будучи синонимом. «Функциональными эквивалентами являются такие слова, которые способны выполнять одну и ту же функцию в рамках одного и того же или одних и тех же предложений» [3, с. 123]. Чаще отношения функциональной эквивалентности наблюдаются в родо-видовых привативных связях между доминантой семантической подгруппы и одним из ее членов (например, хытхыр- «смеяться» — кідіре- «смеяться раскатисто, гоготать»; ылға- «плакать» — сўркўнне- «всхлипывать»), или же между глаголами — представителями разных подгрупп (хыртыстан- «1. раздражаться; 2. злиться», и пу харахтан кöрбе- «ненавидеть»).

Отношения антонимии. Общепринятая трактовка антонимов гласит: антонимы — это слова одной части речи, различные по звучанию, имеющие прямо противоположные значения. В рамках ЛСГ глаголов эмоции в антонимических отношениях находятся глаголы, выражающие противонаправленность эмоциональных действий и состояний. Антонимами являются как отдельные лексемы: öpin«радоваться» — пичеллен- «печалиться»; махта- «хвалить» — хырыс«ругать» и др., так и отдельно взятые семантические подгруппы, например, глаголы со значением смеха — глаголы со значением плача, глаголы со значением радости — глаголы со значением печали и др.

Следует подчеркнуть, что антонимы обладают общей категориальной семой, объединяющей эти слова, и специфическими семами, которые противопоставляют их друг другу, например, глаголы хатхыр- «смеяться» — ылға- «плакать» объединены общей семой «проявлять какие-л. эмоции», но противопоставлены друг другу свойственными для каждого семами: «положительные эмоции» и «отрицательные эмоции».

В лексикологии принято рассматривать антонимию так же, как и синонимию, как крайние, предельные случаи, с одной стороны, взаимозаменяемости, с другой — противопоставленности слов по содержанию. Если для синонимических отношений характерно семантическое сходство, то для антонимических — семантическое различие. Явление антонимии, как и явление синонимии, тесно связано

с многозначностью слова. В разных значениях одно и то же слово имеет разные антонимы.

Явление многозначности. Многозначность слова является результатом того, что язык – система ограниченная, не столь широкая, как окружающая человека реальная действительность. Многозначность слова возникает в процессе исторического развития языка, когда слово вследствие семантических переносов, наряду с обозначением одного предмета или явления объективной действительности, начинает использоваться для обозначения другого, сходного с ним по некоторым признакам или свойствам. Многозначное слово имеет несколько равноценных значений. Семантическая структура слова понимается как совокупность лексико-семантических вариантов (далее – ЛСВ) многозначного слова, что, в действительности, представляет собой многослойную сложную структуру, включающую ядерные и периферийные пропозиции. Каждый его ЛСВ обозначает отдельное понятие, может входить в разные типы значений, в отдельную антонимическую пару, может синонимизироваться с другими словами, иметь различную лексическую сочетаемость и различные словообразовательные возможности. Многозначный глагол представляет собой сложную структурную систему, внутри которой его различные ЛСВ соединяются или противопоставляются дифференциальными оттенками. Семантическая структура слова - это совокупность ЛСВ в его значении. При выявлении ЛСВ и дифференциальных оттенков семантики глагола значительную роль играет контекст. Реализация ЛСВ одного глагола, связанных типовыми дифференциальными признаками, позволяет также выделить их типовую сочетаемость, т.е. дать определённую характеристику тех позиций, которые, чаще всего, представлены в контексте. На примере одного глагола рассмотрим, как его разные значения могут варьировать в зависимости от реализации в тех или иных контекстах. Глагол хомзын- обозначает грусть, печаль с оттенком размышления и обычно имеет длительный характер эмоционального переживания. В семантике данного глагола выделены следующие ЛСВ:

ЛСВ1 «печалиться, грустить». *Пулутты* кун ноо осхассың? Хомзынчазың син нога? – Почему ты (выглядишь) как пасмурный день? Почему грустишь ты? ЛСВ2 «переживать». Че, чазыл табырах. Хомзынма, таңда килербінöк (Хт, 52) – Ну, поправляйся быстрее. Не переживай, завтра приду снова.

ЛСВЗ «жалеть». *Хоосчы полбааныма хомзынчам* (Хч, 97, 1, 3) — Я жалею, что не стал художником. Объектом сожаления при глаголе **хомзын**- обычно является жизненно важный факт (например, несбывшаяся мечта, неудавшаяся жизнь, впустую растраченное время и т.п.).

ЛСВ4 «огорчаться». Пір ле ниме аны хомзындырчан: позының кöгілбей тустерін чоохтачан, аны исчен харындас-туңмазы чох полған (Т, 30) — Только одно его огорчало: у него не было братьев и сестёр, которым он мог бы рассказывать свои голубые сны.

ЛСВ5 «обижаться». *Хомзынмаңар, мин срернің адыңарны алчаастапчам* – Не обижайтесь, я не помню ваше имя.

Тот или иной приведённый здесь ЛСВ глагола **хомзын**-определяется в условиях реализации в тексте, тем самым распознаются дифференциальные синтагматические семы — обязательные и факультативные позиции актантов.

Таким образом, глаголы со значением эмоции представляют собой системно-организованную группировку, имеющую некоторую совокупность взаимоотношений, и которая несёт информацию о реальной действительности. Наиболее распространённой формой взаимодействия между глаголами в рамках одной ЛСГ являются родовидовые отношения, а также отношения синонимии, основанные на линейном характере языка. Явление контекстуальной синонимии и функциональной эквивалентности представляет собой более широкое понимание синонимии, ориентированное на функционирование слова в предложении. Основным условием такой нейтрализации, создающей значимостную эквивалентность слов, является наличие в контексте позиций, содержательно связанных с теми дифференциальными семантическими признаками, которые различают основные значения соответствующих слов. Явление многозначности в основном характерно для частотных и базовых глаголов с обширной и стилистически нейтральной семантикой, которые в зависимости от количества и характера дифференциальных признаков одновременно состоят в двух или нескольких семантических подгруппах одной ЛСГ, а иногда и в разных ЛСГ.

Источники, литература

- 1. Грамматика хакасского языка. Под ред. Н.А. Баскакова. М.: Наука. 1975. 417 с.
- 2. Ельмслев Л. Пролегомены к теории языка // Зарубежная лингвистика. М., 1999. –С. 131-256.
- 3. Кузнецова Э.В. Лексикология русского языка. 2-е изд., испр. и доп. М.: Высшая школа. 1989.-216 с.
- 4. Схематизация терминов и понятий лексикологии (на материале вузовского курса «Современный русский литературный язык»). Составители Н.А. Лукьянова, Н.П. Романова. Новосибирск, 1993. 47 с.

*Статья подготовлена при поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 19-012-00080) по теме «Когнитивный и идеографический аспекты реконструкции образа человека по данным языков коренных народов Сибири (на примере хакасского, бурятского и хантыйского языков)».

© М.Д. Чертыкова, 2021

УДК 811.512.151

Чумакаев А.Э.

БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова»

О НЕКОТОРЫХ РЕЗУЛЬТАТАХ И ПЕРСПЕКТИВАХ РЕАЛИЗАЦИИ ПРОЕКТА «МОНИТОРИНГ ЯЗЫКОВОЙ СИТУАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ АЛТАЙ»

Аннотация. В данной работе говорится о проекте «Мониторинг языковой ситуации в Республике Алтай», который реализуется в НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова. Представлены некоторые результаты исследований по указанному проекту. Также сказано о перспективах работы по проекту.

Ключевые слова: алтайский язык, социолингвистика, языковая ситуация, языковая политика, родной язык.

Budgetary Scientific Institution of the Altai Republic «Research Institute of Altaistics named after S.S. Surazakov»

ON SOME OF THE RESULTS AND PROSPECTS FOR IMPLEMENTATION OF THE PROJECT «MONITORING THE LANGUAGE SITUATION IN THE REPUBLIC OF ALTAI»

Abstract. This paper refers to the project «Monitoring the language situation in the Altai Republic», which is being implemented at the Research Institute of Altaistics named after S. S. Surazakov. Some research results for the given project are presented. It is also said about the prospects of work on the project.

Key words: Altai language, sociolinguistics, language situation, language policy, mother tongue.

Проблемы языковой ситуации и языковой политики остаются актуальными в настоящее время как для страны в целом, так и для нашего региона в частности. Свидетельством тому является проведение в Республике Алтай Региональной конференции «О функционировании государственного алтайского языка на территории Республики Алтай», посвященной 30-летию со дня образования Республики Алтай (г. Горно-Алтайск, 31 марта 2021 г.), на котором были обсуждены насущные вопросы, связанные с функционированием алтайского языка. Также в рамках указанной конференции прошли круглые столы «Обновление научно-методологических подходов к подготовке нового поколения учебников по алтайскому языку: проблемы и перспективы» и «О роли культуры, книгоиздания, СМИ в популяризации алтайского языка».

В данной работе говорится о проекте «Мониторинг языковой ситуации в Республике Алтай», в рамках которого исследуется функционирование алтайского языка в различных сферах. Проект начал реализовываться в НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова с 2016 г. и является частью той работы, которая выполняется в республике в соответствии с пунктом 2 «а» перечня поручений Президента Российской Федерации по итогам совместного заседания Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям

и Совета при Президенте Российской Федерации по русскому языку 19 мая 2015 г. [1] и поручением Правительства Российской Федерации от 15 июля 2015 г. [2], согласно которым проводится ежегодный мониторинг состояния и развития языков народов Российской Федерации. Указанный мониторинг направлен на выявление состояния языков народов России и выработку комплекса мер по их поддержке и развитию, а также разработку эффективных механизмов реализации государственной языковой политики с учетом конституционного статуса языков.

С начала реализации проекта «Мониторинг языковой ситуации в Республике Алтай» проведены исследования во всех районах региона. Информация о районах и селах, в которых проводился анкетный опрос населения, представлена в нижеприведенной таблице.

География и количественные данные мониторинга

		T T		T
$N_{\underline{0}}$	Район	Села, охваченные мониторингом	Год проведения	Кол-во
Π/Π			мониторинга	анкет
1.	Кош-А-	Кош-Агач, Кокоря, Новый Бель-	2016	227
	гачский	тир, Ортолык		
2.	Улаганский	Акташ, Чибит	2016	102
3.	Онгудай-	Онгудай, Иня, Купчегень, Ша-	2016	301
	ский	шикман, Нижняя Талда, Туекта		
4.	Шебалин-	Шебалино, Камлак	2016	98
	ский			
Итого анкет в 2016 г.				
5.	Улаганский	Улаган, Балыктуюль, Чибиля	2018	
6.	Кош-А-	Курай, Кызыл-Таш, Чаган-Узун	2018	
	гачский			
7.	Усть-Кок-	Абай, Амур, Талда, Сугаш	2018	
	синский			
8.	Усть-Кан-	Кырлык, Мендур-Соккон, Ко-	2018	
	ский	зуль, Кайсын, Яконур, Ябоган		
Итого анкет в 2018 г.				
9.	Чемаль-	Чемал, Бешпельтир, Анос,	2019	150
	ский	Аюла, Куюс, Эдиган, Ороктой		
10.	Маймин-	Майма, Кызыл-Озёк, Средний	2019	150
	ский	Сайдыс, Верхний сайдыс, Ур-		
		лу-Аспак		
Итого анкет в 2019 г.				

12.	Чойский	Чоя, Ускуч, Уймень, Каракокша,	2020	150	
		Красносельск, Ынырга, Сейка			
13.	Турочак-	Турочак, Санькин Айыл, Тондо-	2020	150	
	ский	шка, Иогач, Усть-Пыжа, Кебез-			
		ень, Тулой, Верх-Бийск			
Итого анкет в 2020 г.					
Итого анкет за 2016, 2018-2020 гг.					

В 2016 г. мониторинг языковой ситуации проводился в Кош-Агачском, Улаганском, Онгудайском и Шебалинском районах Республики Алтай [3, с. 152–158].

По итогам социолингвистического анкетирования в вышеперечисленных районах были получены следующие результаты: 1) алтайский язык в качестве родного языка указали 97 % информантов, из них 86,6 % опрошенных, идентифицирующих себя как алтайцы; 2) за обязательное изучение детьми-алтайцами алтайского языка высказались 96 % информантов, 2 % – против, остальные воздержались от ответа; 3) с мнением об обязательном изучении алтайского языка детьми неалтайской национальности согласились 34 % опрошенных, 2,5 % не согласны, 61 % высказались за изучение по желанию; 4) родными языками (алтайским, русским, казахским) владеют свободно 91 % опрошенных; 5) русским языком свободно владеют 98 % информантов; 6) мнение о необходимости преподавания общих предметов (математика, история, география и т.д.) на алтайском языке поддерживают 38 % респондентов, не поддерживают 62 %.

В 2017 г. мониторинг языковой ситуации не проводился. В 2018 г. ученые-лингвисты научно-исследовательской группы алтайского языка НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова проводили социолингвистические исследования в селах Улаганского, Кош-Агачского, Усть-Канского и Усть-Коксинского районов Республики Алтай [4, с. 131–134; 5, с. 192-200].

В Улаганском и Кош-Агачском районах для проведения анкетирования были выбраны те села, которые не были охвачены мониторингом в 2016 г. В Усть-Канском и Усть-Коксинском районах анкетирование проводилось впервые.

По селам Улаганского, Кош-Агачского, Усть-Канского и Усть-Коксинского районов в 2018 г. были получены следующие результаты: 1) алтайский язык в качестве родного языка указали 88,8% информантов из 86,6% опрошенных, идентифицирующих себя как алтайцы, и 4,1% респондентов, относящих себя к теленгитам; 2) за обязательное изучение детьми-алтайцами алтайского языка высказались 91,4% информантов, против — 1,1%, остальные воздержались от ответа; 3) с мнением об обязательном изучении алтайского языка детьми неалтайской национальности согласились 34,5% респондентов, не согласились — 9,1%, за изучение по желанию высказались 47,4%; 4) родными языками (алтайским, русским) владеют свободно 84,7% опрошенных; 5) русским языком свободно владеют 92,5% информантов; 6) мнение о необходимости преподавания школьных предметов на алтайском языке поддерживают 36,7% опрошенных.

В 2019 г. сотрудниками института в рамках проекта «Мониторинг языковой ситуации в Республике Алтай» были осуществлены социолингвистические экспедиции в Майминский и Чемальский районы республики [6; 7, с. 98-105]. В указанных районах был получен высокий процент респондентов, поддерживающих обязательное изучение детьми-алтайцами алтайского языка: в Чемальском районе — 98,6 %, в Майминском — 99,5 5. С мнением о необходимости преподавания школьных предметов на алтайском языке в начальных классах соглашаются в указанных районах 46 % респондентов, не соглашаются в Майминском районе 37 % информантов, в Чемальском районе — 43 %. По поводу обязательного изучения алтайского языка детьми неалтайской национальности респонденты высказываются в пользу добровольного изучения.

В 2020 г. сотрудниками института в рамках проекта «Мониторинг языковой ситуации в Республике Алтай» осуществлены социолингвистические экспедиции в Чойский и Турочакский районы республики [8, с. 115–119]. Анкетирование проводилось в основном среди коренных малочисленных народов (КМН) — тубаларов, кумандинцев и чалканцев.

По итогам проведенного опроса получены следующие результаты: 1) в Чойском районе алтайский язык в качестве родного языка указали 0,6 % информантов, языки КМН - 3,3 %, русский язык - 95 % опрошенных, в Турочакском районе алтайский язык в качестве родного языка указали 0,6 % информантов, языки КМН - 76,6 %, русский язык - 14 %; 2) в повседневной жизни в Чойском районе алтайский язык

используют 9,3 % опрошенных, в Турочакском районе -30,6 %; 3) за владение детьми родным (алтайским) языком выступают в Чойском районе 96 % информантов, в Турочакском -100 %; 4) на изучение алтайского языка детьми неалтайской национальности положительно смотрят в Чойском районе 81,3 % респондентов, в Турочакском районе -98,6 %; 5) мнение о необходимости преподавания школьных предметов на алтайском языке в начальных классах поддерживают 63 % опрошенных.

В целом, исследования, проведенные НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова в рамках проекта «Мониторинг языковой ситуации в Республике Алтай» в течение 2016, 2018-2020 гг. [9, с. 261-269] показывают, что высок процент респондентов, высказывающихся за обязательное изучение алтайского языка детьми-алтайцами. Это свидетельствует о том, что алтайское население осознает важность изучения родного языка для сохранения алтайского этноса. Большинство опрошенных высказывает также озабоченность по поводу перспектив функционирования как алтайского языка, так и языков КМН.

В 2021 г. запланировано проведение экспедиционных выездов с целью проведения мониторинга в ряде сел Шебалинского и Кош-Агачского районов. Также планируется проведение дистанционного опроса населения отдельных сел Онгудайского района. Одно из новшеств реализуемого проекта в 2021 г., помимо дистанционного интернет-опроса, — это планируемое внедрение обработки бумажных анкет с использованием компьютерной программа Vortex.

Таким образом, следует отметить, что в связи с реализацией в НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова проекта «Мониторинг языковой ситуации в Республике Алтай» исследования по языковой ситуации в регионе приобрели регулярный характер. Это позволило охватить анкетированием значительное количество населенных пунктов республики и получить новые данные о языковой ситуации у алтайского этноса в целом. Реализация названного проекта в совокупности с другими мероприятиями по мониторингу состояния и развития алтайского языка будет способствовать отслеживанию функционирования алтайского языка в различных сферах, выявлять и обозначать проблемы, намечать пути их решения.

Источники, литература

- 1. Перечень поручений по итогам совместного заседания Совета по межнациональным отношениям и Совета по русскому языку [Электронный ресурс] http://www.kremlin.ru/acts/assignments/orders/49877) (дата обращения: 30.04.2021 г.).
- 2. Об обеспечении выполнения поручений Президента России по итогам совместного заседания Совета по межнациональным отношениям и Совета по русскому языку [Электронный ресурс] http://government.ru/orders/selection/404/18910/ (дата обращения: 30.04.2021).
- 3. Чумакаев А. Э. О результатах реализации проекта «Мониторинг языковой ситуации в Республике Алтай» в 2016 г. // Актуальные вопросы алтайского языкознания: проблемы развития литературного языка, совершенствование современной орфографии: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 115-летию Т. М. Тощаковой. Редакционная коллегия: М. С. Дедина, А. Н. Майзина, А. Э. Чумакаев (отв. ред.). Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2017. С. 152-158.
- 4. Чумакаев А. Э. О результатах реализации проекта «Мониторинг языковой ситуации в Республике Алтай» // История повседневности населения Западной Сибири и сопредельных регионов как форма цивилизационной идентичности Евразии [Электронный ресурс]: материалы Всероссийской с международным участием научной конференции (г. Бийск, 21–23 июня 2018 г.) / Отв. ред. А. В. Литягина. Бийск: АГГПУ им. В. М. Шукшина, 2018. С. 131-134.
- 5. Майзина А. Н. О результатах мониторинга по изучению языковой ситуации в Республике Алтай // Башкирский язык и литература в условиях глобализации и полиэтнической среды: опыт и перспективы: материалы международной научно-практической конференции. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2019. С. 192-200.
- 6. Мониторинг языковой ситуации в Республике Алтай в 2019 году (Майминский и Чемальский районы) [Электронный ресурс] http://www.niialt.ru/monitoring-yazykovoj-situatsii-v-respublike-altaj-v-2019-godu-majminskij-i-chemal-skij-rajony (дата обращения: 30.04.2021 г.).
- 7. Енчинов Э.В. Языковая ситуация коренных жителей Республики Алтай в Майминском и Чемальском районах на 2019 г. // Наследие предков и современный тюркский мир: языковые и культурные

- аспекты [электронный ресурс]: материалы II Международной научнопрактической конференции, посвященной 100-летию со дня рождения известного якутского ученого-тюрколога, доктора филологических наук, профессора Якутского государственного университета им. М. К. Аммосова Николая Климовича Антонова, г. Якутск, 13 декабря 2019 г. / [под ред. Д.И. Чиркоевой, И. Ю. Васильева, Н. А. Ефремовой и др.]. Якутск: Издательский дом СВФУ, 2020. 1 электр. опт. Диск. С. 98-105.
- 8. Енчинов Э. В. О реализации проекта «Мониторинг языковой ситуации в Республике Алтай» в 2020 году (на примере Турочакского и Чойского районов) // Культура и образование этнических общностей Сибири: традиционные ценности народов России. К 75-летию Победы: материалы XX Межрегиональной научно-практической конференции с международным участием / Составитель М. Н. Бусик-Трофимук; мэрия города Новосибирска, Ассоциация национально-культурных автономий и национальных организаций г. Новосибирска и Новосибирской области «Содружество». Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2020. С. 115-119.
- 9. Чумакаев А. Э. О социолингвистических исследованиях в Республике Алтай // Векторы развития гуманитарной науки в современном мире. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 95-летию со дня рождения первого директора Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы, доктора филологических наук, профессора Сазона Саймовича Суразакова / Редколлегия: М. С. Дедина (отв. ред), Н. В. Екеев, Э. В. Енчинов, М. С. Каташев, И. Н. Муйтуева Н. О. Тадышева, А. Э. Чумакаев. Горно-Алтайск: БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова, 2020. С. 261-269.

© А. Э. Чумакаев, 2021

Шаммаева Н.Ш., Колдашова П.А. Туркменский государственный педагогический институт имени Сейитназара Сейди

СТРУКТУРНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ГЛАГОЛЬНЫХ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ В АНГЛИЙСКОМ И ТУРКМЕНСКОМ ЯЗЫКАХ

Аннотация. Для углубленного изучения фразеологической системы наиболее важной проблемой является структура, так, как и фразеологическая система и ее семантическая сторона зависят от структуры и строя каждого элемента системы. Необходимо учитывать синтаксические правила сочетания слов, синтаксическую структуру словосочетания. Внутриструктурные признаки языков накладывают отпечаток на структурно-грамматическую организацию словосочетания

Ключевые слова: фразеологическая система, синтаксическая структура словосочетания, типологический анализ, неродственные языки, объектные, обстоятельственные и атрибутивные словосочетания.

Shammayeva N.Sh., Koldashova P.A. Seyitnazar Seydi Turkmen State Pedagogical Institute

STRUCTURAL CHARACTERISTICS OF VERBAL PHRASEOLOGICAL UNITS IN ENGLISH AND TURKMEN LANGUAGES

Abstract. For a deep study of the phraseological system, the most important problem is the structure, as both the phraseological system and its meaning depend on the structure and each element of the system. It is necessary to take into account the syntactic rules for combining words, the syntactic structure of the phrase. Intra structural features of languages influence the structural and grammatical organization of the phrase.

Key words: phraseological system, syntactic structure of a word combination, typological analysis, unrelated languages, object, adverbial and attributive word combinations.

Одной из интересных, но пока еще недостаточно изученных в сопоставительном плане проблем фразеологии является структурная организация фразеологических единиц. Для углубленного изучения фразеологической системы наиболее важной проблемой является структура, так, как и фразеологическая система и ее семантическая сторона зависят от структуры и строя каждого элемента системы. Несмотря нарядработ по изучению структуры фразеологических единиц отдельных языков, многие насущные проблемы сопоставительного изучения структуры фразеологических единиц в таких неродственных языках как английский и туркменский еще ждут своего решения. Такое положение объясняется как недостаточной разработанностью структурных особенностей всех типов фразеологических единиц в общей теории фразеологии, так и особенностями грамматического строя и лексико-семантической системы германских и тюркских языков.

Сопоставительный анализ направлен на выявление структурнограмматического сходства и структурно-грамматического различия в английском и туркменском языках. Фразеологические единицы представляют собой определенное структурно-грамматическое построение, сконструированное по моделям переменных словосочетаний или предложений, существующих в том или ином языке.

Словосочетание является одной из единиц синтаксиса. В задачи теории словосочетания входит исследование их структуры, принципов расстановки элементов по отношению друг к другу, конструктирующихся форм и синтетических связей, устанавливаемых элементами.

Под словосочетанием понимается «линейная языковая единица, которая, включаясь в речь, может выступать либо как часть предложения, либо как целое предложение, получая при этом интонационную окраску, фразовое ударение, а также коммуникативную направленность» [4, с. 105].

Члены словосочетания получают дополнительные характеристики как единицы, участвующие в синтаксических структурах и обладающие определенными типами синтаксических отношений, связывающих их со своими партнерами. Эти словосочетания могут быть временными,

нестойкими, распадающимися на составные части сразу же после того, как они были образованы; но бывают и такие, которые обладают большим постоянством и чем чаще они повторяются, тем устойчивее они становятся. Когда слова в силу того, что они постоянно употребляются в этих сочетаниях для передачи одной и той же мысли, полностью теряют свою независимость, они оказываются неразрывно связанными между собой и имеют смысл только в данном сочетании. В данном случае речь идет об идиоме (определенный тип фразеологической единицы).

Исследуя словосочетание, необходимо учитывать синтаксические правила сочетания слов данных разрядов, синтаксическую структуру словосочетания, отвлекаясь от конкретных лексических значений компонентов. Основные внутриструктурные признаки языков непосредственно накладывают свой отпечаток на структурнограмматическую организацию словосочетания. «Словосочетания в каждом языке строятся по определенным характерным для данного языка моделям» [2, с. 147].

Изучение словосочетаний с типологических позиций имеет целью выявление общих и дифференциальных черт словосочетаний и их основные типы. Одним из основных признаков словосочетаний является синтаксическая связь, соединяющая компоненты словосочетания. Выявляются сочинительные и подчинительные синтаксические связи между компонентами словосочетаний. «Синтаксические приемы зависят от морфологической структуры языка и изменяются вместе с ней» [5, с. 16].

Каждому языку присуща своя система структурных моделей, которые определяются грамматическими нормами отдельного языка, исторически сложившимися связями, лексической сочетаемостью компонентов словосочетания. Моделирование, как один из методов познания природы языка, все более широко применяется в лингвистике, поскольку дает формулировку и систематизацию лингвистического материала. Языковую модель М.М. Гухман определяет, как «мысленно созданную структуру, воспроизводящую в схематизированной форме сущностные отношения и связи языковой системы» [3, с.157].

Типологическое изучение фразеологических единиц в английском и туркменском языках ставит своей задачей исследовать и установить изоморфные и алломорфные черты на уровне словосочетаний и тем самым выявить их основные типы.

Проблема синтаксических связей, соединяющих компоненты словосочетания, рассматривается как типологически значимая. В связи с тем, что компоненты словосочетания могут находиться в равных отношениях друг к другу и в неравных, первый из которых называется сочинительной связью, а второй – подчинительной, исследуются, исходя из основных признаков двучлена. Подчинительный двучлен может иметь предикативные, атрибутивные, объектные и обстоятельственные отношения. Эти синтаксические отношения получают материальное выражение в виде приемов согласования, примыкания и управления.

Словосочетание, образованное с помощью подчинительной связи, может быть охарактеризовано следующими признаками: а) характером синтаксических отношений – атрибутивные, объектные, обстоятельственные; б) способом выражения синтаксических отношений – согласование, управление и примыкание;

с) положением зависимого компонента по отношению стержневому — в препозиции или в постпозиции. Совокупность признаков, приведенных выше в качестве типологически значимых, были квалифицированы В.Д. Аракиным как основа определения типа словосочетания в качестве единицы сопоставления [2, с. 150].

В данной статье проводится детальное изучение закономерностей организации структуры глагольных фразеологических единиц. Изучаемые фразеологические единицы подразделяются, на ряд детализированных моделей, и в них рассматривается структурная организация объектных, обстоятельственных и атрибутивных словосочетаний.

Следует согласиться с тем мнением, что изучение соотношения фразеологии и синтаксиса дает возможность выявить типичные для фразеологических единиц структуры и установить синтаксические особенности Φ E [1, c. 10].

Глагольные фразеологические единицы (ГФЕ), выражающие понятия физического состояния человека английского и туркменского языков, являются многочисленными группами среди исследуемого материала в сравниваемых языках. В английском языке ГФЕ составляют 65%, в туркменском — 88% от числа всех рассматриваемых единиц исследуемого типа. Под глагольными фразеологическими единицами в работе понимаются фразеологические единицы со стержневым словом — глаголом, выполняющим в предложении основные функции глагола.

Значительный интерес исследователей к глагольным словосочетаниям объясняется тем, что, являясь организующим центром предложения, глагол придает сочетанию особый характер завершенности и создает относительно законченное высказывание.

 $\Gamma \Phi E$ анализируемых групп подразделяются на различные структурные модели, отличающиеся количеством ΦE , образованных по данным моделей.

В статье рассматриваются самые распространенные группы ГФЕ с подчинительной структурой.

Глагольно-фразеологические единицы, выражающие объектные отношения

Валентность глагола, под которой понимается способность глагола вступать в сочетание с другими словами, имеет особое значение для объектных словосочетаний. Для определения типа объектных словосочетаний релевантным является объектная валентность, под которой понимается способность глагола сочетаться с одним и с несколькими объектами и предикативная валентность, означающая способность стержневого компонента с другим глаголом и вместе с ним образовать составное сказуемое [2, с. 171].

ГФЕ, выражающие объектные отношения, имеются в обоих исследуемых языках. В качестве стержневого компонента в данных ГФЕ выступает глагол, который по характеру своей семантики и грамматической функции является переходным, в качестве зависимого компонента — имя существительное. Рассмотрим модель (V+N), в английском языке эта модель состоит из глагола и существительного, где глагол является стержневым компонентом, а существительное — зависимым, занимающим постпозитивное положение по отношению к стержневому. Структура ГФЕ to feed fishes, to turn the corner, to contract a disease, to have a fit, to catch cold соответствуют данной модели.

Пример из художественной литературы.

The sea never affects me, but my unfortunate brother spent most of his time <u>feeding fishes</u> (Lyell).

The morning came at last and found him feverish and perched unable to move... This prudent gentlemen ventured to assert that Mr. Clinton <u>had caught cold</u> and had something wrong with his lungs (W.S. Maugham, Seventeen Lost Stories, p.27).

При анализе структурных моделей ГФЕ выявлено то, что объектные отношения в английском языке выражаются примыканием. Общеизвестно, что объектные отношения являются универсалией, грамматические формы их выражения в сопоставляемых языках носят индивидуальный характер, ибо любой язык есть единство специфического и общего, индивидуального и универсального.

В туркменском языке данный структурный тип имеет форму (V+N), существительное + глагол sowuk urmak (букв. холод бить) простудиться.

Различие в структуре словосочетания обусловлено спецификой туркменского синтаксиса, согласно правилам, которого управляемый компонент словосочетания должен находиться в препозиции по отношению управляющему компоненту. Такие ΦE как em etmek «вылечить», melhem etmek (букв. «положить бальзам»), sowuk urmak «простудиться.», $g\ddot{u}n$ urmak (букв. «солнце бить») «получить солнечный удар», gile $d\ddot{u}smek$ (букв. болезнь связанный с поверьем) «заболеть» и т.д. строятся по структурной модели (V+N).

Daşarynyň aňzak aýazyndan bihabar Dursun çyplak geýinipdi. Öýe gelende eýýäm kellesi agyryp, teniniň gyzgyny galyp, <u>erbet sowuk uranlygy</u> mese-mälim görünip durdy.

Дурсун, не знавшая о трескучем морозе, была одета очень легко. Когда пришла домой, болела голова, поднялась температура и было видно, что она <u>сильно простудилась</u>.

При анализе особенностей ГФЕ данной структурной модели можно отметить, что в английском языке синтаксическая связь выражается примыканием, а в туркменском языке – управлением.

Имена существительные в английском языке встречаются в составе ГФЕ как с определённым, так и с неопределённым артиклем, что является типологической особенностью английского языка.

Значительная часть ГФЕ туркменского языка пользуется существительными в форме именного компонента в неоформленном винительном падеже.

Зависимые компоненты ГФЕ английского языка находятся в постпозиционном положения, а в туркменском – препозиционном. Во фразеологических фондах сопоставляемых языков данная структурная модель распространена очень широко, о чем можно судить по сравнению с количеством ФЕ, строящихся по иной структурной схеме.

Углублённый анализграмматических структур двух неродственных языков показывает различие в направленности действия, выражаемого глаголами — компонентами ГФЕ. В английской ГФЕ to catch cold — «схватить простуду», действие направлено от человека к природным явлениям, а в туркменском языке в ГФЕ sowuk urmak (букв. «холод бить»), действие природного явления направлено на человека, т.е. в данном случае природное явление выступает как активное начало, а человек как пассивный субъект, принимающий данное действие.

Среди ГФЕ исследуемого типа в туркменском языке выделяется две разновидности.

I. ГФЕ, в виде словосочетания:

а) где именной компонент у значительной части ГФЕ стоит в неоформленном винительном падеже. Это такие ГФЕ, как: $ta\acute{y}ak$ $i\acute{y}mek$ (букв. "палку есть") "быть побитым", $b\ddot{a}ri$ bakmak (букв. "сюда посмотреть") "выздоравливать" и т.д. Пример:

Han ogul, bu bolşuň bolsa-ha <u>taýak iýen</u> ýeriň köp bor. Дорогой, при таком поведении, ты получишь много тумаков.

б) именные компоненты ГФЕ, стоящие в винительном падеже с материально выраженным флексиями, имеют и аффикс принадлежности, например, essiň aýylmak «потерять сознание», özüňi dürsemek «прийти в себя», rowgaty galmazlyk «силы не остались, обессилеть» и т.д. Пример:

Gijäniň köpüsini dert çekip geçirenden soň, daňa golaý azajyk ymyzgandy. Ertesi, gözüniň awusyny alandanmy ýa-da dert birazrak gowşandanmy <u>ol özüni dürsedi</u>.

Целую ночь боль не давала покоя, но к утру она немного подремала. На следующее утро, может быть, оттого, что она немного поспала или боль поутихла, она пришла в себя.

2. <u>ГФЕ в виде предложения.</u> Синтаксические отношения между компонентами подобных ФЕ генетически восходят к отношениям подлежащего и сказуемого: *janyň ýanmak* (букв. "душа горит"), gamça dönmek (букв. "превратиться в плетку") и т.д. Пример:

Bu bolýan işlere <u>janyňy ýakyp oturma</u>, şepe! Ikimiziň janymyzyň ýanany galýa, dünýä düzelesi ýok.

Не переживай так сильно, дружок! Только расстроишься, а мир этим не переделаешь.

Рассматриваемая модель относится к типу объектно-

препозитивный с управлением, то есть со структурой N+V в туркменском языке. В зависимости от типа управления — прямого или косвенного, можно выделить два подтипа: подтип с прямым объектным управлением и подтип с косвенным объектным управлением.

- I. Подтип с прямым объектным управлением распадается на следующие группы в зависимости от падежа, в котором стоит прямое дополнение:
- а) Группа с объектом в неоформленном винительном падеже: В эту группу можно отнести такие ФЕ туркменского языка, как: *lagar düşmek* (букв. обессилеть), *baş galdyrmak* (букв. поднять голову) и т.д.
- б) Группа с прямым объектом с оформленным винительном падеже, имеющем аффикс принадлежности: garnyň çekilmek (букв. живот подтя-нулся), ruhy öçmek (букв. дух потух), eňki gaçmak (букв. силы ушли) и т.д.
- 2. Подтип с косвенным объектным управлением распадается на три группы в зависимости от той формы падежа, которую принимает зависимый компонент:
- а) Группа с объектом в дательном падеже; зависимый компонент выражает лицо или предмет, на которое направлено действие; essiñe gelmek (букв. прийти в себя), sapaga dönmek (букв. превратиться в нитку) и т.д.
- б) Группа с объектом в родительном падеже: зависимый компонент обозначает предмет, являющийся объектом желания, или часть предмета, на который распространяется действие, и т.д. gözüň garaňkyramak (букв. глаза потемнели), endamyň syzlamak (букв. все тело ломит) и т.д.

Туркменским словосочетаниям, относящимся к первому и второму подтипам, соответствует как беспредложные, так и предложные словосочетания с примыканием в английском языке, то есть словосочетания, относящиеся к другим типам.

Рассматриваемая модель (V+N) в английском языке допускает препозитивное расширение существительного притяжательными местоимениями, прилагательными, числительными, причастиями и существительными.

Английские ΦE to gather one's crumbs, to find one's feet, to leave one's bed, to keep one's bed, to shed one's blood etc. допускают препозитивное

расширение существительного притяжательными местоимениями. Например:

Soames in his capacity of executor received the guests for Timothy still <u>kept his bed</u> (John Galsworthy, The Forsyte Saga).

They only <u>catch their death of cold</u>, poor little things; they protested (W.S.Maugham, «The Hour before the Dawn»).

Атрибутивноеотношение между притяжательными местоимениями и существительными в английском языке выражено примыканием, где определение примыкает к прямому дополнению. Атрибутивное отношения, находя свое выражение в любой языковой системе, строятся в разных языках по-раз-ному, т.е. зависят от специфических особенностей каждого языка, структуры грамматических законов и тех категорий, которые принимают непосредственное участие в механизме передачи атрибутивных отношений.

В зависимости от того, какой частью речи выражен зависимый компонент, типы атрибутивных сочетаний в структуре ГФЕ, в английском и туркменском языках распадаются на адъективно-именной, местоименно-именной, нумеративно-именной и причастно-именной подтипы. Место определения в обоих языках находится в препозиции к определяемому существительному.

Разновидностью модели V+N считается и структурный тип фразеологических единиц, допускающий расширение существительного прилагательными. В английском языке структурный тип имеет модель (V+A+N). По данной модели строятся такие ΦE , как: to take a favorable turn, to make a healthy man, to make old bones, to give a short shrift, to give a good hiding, etc. Пример: The invading army gave a short shrift to anyone who fell into their hands

(Amer.).

Структурный тип фразеологических единиц, допускающий расширение существительных прилагательными в туркменском языке, имеет модель

(A+N+V). Например, $\Phi E\ g\ddot{o}k\ dalak\ etmek$ (букв. "сделать синюю селезенку")

означает "избить, исколошматить", в своем составе имеет определение " $g\ddot{o}k$ " (синий), выраженную прилагательным. Пример:

Wah, balajygym, hemme ýeriňi gök dalak edipdir, ol haramzada. Hiý, bir oňa haý-küş diýen tapylmazmyka.

Ой сыночек, везде у тебя синяки, как беспощадно избил тебя этот идиот. Неужели нет никого, чтобы обуздать его?

 ΦE , строящиеся по модели (V + numeral + N) глагол + существительное расширяются за счет числительных. Например, ΦE to take forty winks pass. короткий, послеобеденный сон. Mr. Carey lay down on the sofa in the drawing-room for forty winks (...Maugham, of Human Bondage).

I think I'll go to bed and take forty winks. See you in the morning (Amer.).

В туркменском языке аналогичная модель (numeral + N+V) во ФЕ bir gysym bolmak (букв. стать с один кулачок) построена по вышеуказанному структурному типу. Определение выражено числительным "bir" (один). Например:

Gözel gün-günden inçelip, <u>bir gysym bolup barýardy</u>. Опий ugruna sereden tapylmady. Гозел с каждым днем теряла вес и становилась с кулачок. Некому было интересоваться ее здоровьем.

В английском языке встречаются случаи (V+ participle +N), где определение выражено причастием, например, ФЕ to feel boiled где прямое дополнение определяется причастием boiled. Аналогичная структурная модель (participle +N+V) и в туркменском языке допускает расширение существительного за счет причастия. Например, ФЕ ütülen towuga dönmek (букв. "превратиться в общипанную курицу") означает успокоиться, спрятать клыки. В данной ФЕ существительное "towuk" (курица), определяется причастием "ütülen" (общипанный). Пример: Каказу häkimlikden kowulandansoň, hor-hory ýatyp, ütülen towuga döndi. После того, как его отца выгнали из органов, он превратился в общипанную курицу (т.е. "с него сошла спесь").

Общеизвестно, что объектные отношения в языке относятся к обязательным и необходимым понятиям любого языка, представляя собой универсальное и типологически абсолютное явление для всех языков. В структуре каждого языка универсалии преломляются посвоему. Объектные отношения, находя свое выражение в любой языковой системе, строятся по-разному в различных языках, т.е. эти отношения зависят от специфических особенностей каждого языка, грамматических законов и категорий, принимающих непосредственное участие в механизме передачи объектных отношений.

Источники, литература

- 1. Аникина Н.А. Некоторые вопросы соотношения синтаксиса и фразеологии //Вопросы германо-романской филологии и методики преподавания иностранных языков: Сб. Науч. тр. Курского ГПИ. Курск, 1975, т. 48. С. 3-12.
- 2. Аракин В.Д. Сравнительная типология английского и русского языков: Учебное пособие для студентов пединститутов. Л.: Просвещение, 1979.-259 с.
- 3. Гухман М.М. О роли моделирования и общих понятиях в лингвистическом анализе //Ленинизм и теоретические проблемы языкознания. М.: Наука, 1970.- С. 31-45.
- 4. Иванова И.П., Бурлакова В.В., Почепцов Г.Г. Теоретическая грамматика современного английского языка. М.: Высшая школа, 1981.-285 с.
- 5. Ярцева В.Н. Исторический синтаксис английского языка. М.- Л., 1961.-161 с.

© Н.Ш. Шаммаева, П.А. Колдашова, 2021

РАЗДЕЛ VII. ВОПРОСЫ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ, ИСКУССТВОВЕДЕНИЯ НАРОДОВ РОССИИ

УДК 82

Дедина М.С.

БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова» ФГБОУ ВО «Горно-Алтайский государственный университет»

ВОПРОСЫ РАЗВИТИЯ АЛТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ИССЛЕДОВАНИЯХ З.С. КАЗАГАЧЕВОЙ

Аннотация. Статья посвящена изучению литературоведческой деятельности З.С. Казагачевой. Ее труды были посвящены становлению письменной алтайской литературы, а собирательская работа стала фундаментальной основой для современного изучения жизни и творчества таких писателей как М. Чевалков и П. Кучияк. Трудовую деятельность она начинала как учитель, поэтому научная и методическая деятельность исследователя стали взаимодополняющими частями преподавания и изучения алтайской литературы. Несмотря на то, что в 1980-е гг. она посвятила себя изучению фольклора, сфера научных интересов ее всегда касалась и литературоведения.

Ключевые слова: З.С. Казагачева, алтайская литература, литературоведение, литературные истоки, развитие литературы, биография.

Dedina M.S.

Budgetary scientific instution «Scientific research Institute of altaistics named after S.S. Surazakov»,
Gorno-Altaisk State University

QUESTIONS OF THE DEVELOPMENT OF THE ALTAI LITERATURE IN THE RESEARCH OF Z.S. KAZAGACHEVA

Abstract. The article is devoted to the study of the literary activity of Z.S. Kazagacheva. Her works were devoted to the formation of written

Altai literature, and her collecting work became the fundamental basis for the modern study of the life and work of such writers as M. Chevalkov and P. Kuchiyak. She started her career as a teacher, so the scientific and methodological activities of the researcher became complementary parts of teaching and studying the Altai literature. Despite the fact that in the 1980 s. she devoted herself to the study of folklore, the sphere of her scientific interests always concerned literary studies.

Key words: Z.S. Kazagacheva, Altai literature, literary studies, literary origins, development of literature, biography.

Зарождение и развитие литературоведения в Горном Алтае принято связывать с исследованиями Н.А. Баскакова [4], С.С. Суразакова [22], З.С. Казагачевой [11], С.М. Каташева [15] и др. Если первая периодизация алтайской литературы принадлежала Н.А. Баскакову, то возникновение письменной алтайской литературы на алтайском языке стало предметом изучения З.С. Казагачевой. Филологическая судьба исследователя сложилась не просто. Она была и учителем, и методистом, и составителем школьных программ и учебников по алтайской литературе. Предметом изучения в нашей статье станет литературоведческая деятельность исследователя.

Зоя Сергеевна Казагачева, доктор филологических наук, литературовед и известный российский фольклорист родилась в 31 октября (по паспорту 22 сентября) 1931 г. в с. Верх-Черга Шебалинского района Ойротской автономной области (ныне Республики Алтай). Любовь к литературе была у нее с детства: в своих воспоминаниях писала, что ее мама из поездок в с. Куяктанар Шебалинского района в голодные годы войны привозила книги («Хижина дяди Тома», «Всадник без головы», повесть Ванды Василевской «Она защищала Родину»), которые Зоя вслух читала своим сверстникам. З.С. Казагачева писала: «Благодаря маме, вся моя жизнь прошла в мире книг. Помню, в Улагане сельскую библиотеку в большой светлой комнате недостроенного дома у подножия горы, в ней редкие полки книг, и я постоянно возле них» [9, с. 11].

В 1948 г. Зоя Сергеевна поступила в Горно-Алтайское педагогическое училище на алтайское отделение, которое в 1952 г. из 80 поступивших закончили лишь 14. В их числе была и она, которая вместе с Екатериной Павловной Кандараковой получила диплом с отличием.

Год проработав учителем начальных классов в Курайской школе, в 1953 г. она поступила на алтайское отделение филологического факультета Горно-Алтайского государственного педагогического института, который окончила в 1957 г. с отличием. Талантливую и ответственную студентку заметили во время прохождения педагогической практики и пригласили учителем в Областную национальную среднюю школу (ныне Республиканская гимназия им. В.К. Плакаса). Она преподавала русскую и алтайскую литературы. Именно в этот период, следует полагать, начинается ее исследовательская деятельность в сфере литературоведения. Она сама об этом писала так: «Для уроков алтайской литературы в 8 классе Нина Николаевна Суразакова дала мне листок-программу, с обозначением произведений П. Кучияка, И. Кочеева и Ч. Чунижекова. Попросила, чтобы я определила по сколько часов (уроков) я буду изучать творчество каждого писателя. Тогда я не поняла, что определена в статусе экспериментатора. Она стала посещать мои уроки со студентами-практикантами (через много лет она показывала мои поурочные планы тех лет). Ни хрестоматий с текстами, ни учебника с анализом текстов в то время не было. К тому же, алтайская литература в 1950-е годы, надо признаться, не получила должного развития: одни писатели в 1930-е годы были репрессированы; другие, подававшие большие надежды, погибли на войне. В этих условиях проведение двух уроков в неделю, – а это уроки не чтения, а анализа текстов – отнимала много времени. Ходила я в ГАНИИЯЛ к Сазону Саймовичу Суразакову, он показывал папки, в которых были его первые наброски по творчеству ряда алтайских писателей. Обращалась также к писателям Ивану Петровичу Кочееву, Чалчику Анчиновичу Чунижекову, просила их рассказать об истории написания ими стихов, поэм, рассказов; когда и где они изданы, кого они считают своим учителем, с кем общались, что читали и т. д» [9, с. 27].

В 1961–1967 гг. она работала инструктором в отделе агитации и пропаганды Горно-Алтайского обкома КПСС, где курировала работу школ и учебных заведений. Работа в системе образования позволила ей получить хорошие навыки в методике преподавания языка и литературы в школе, которые она применила в составлении школьных программ и учебников по алтайской литературе. Первая программа для 8-летних школ была издана в 1965 г. и ее авторами стали Н. Суразакова (алтайский язык) и З. Казагачева (алтайская литература)

[21]. В этот период составление школьной программы включение в нее имен алтайских писателей требовало серьезной исследовательской подготовки. Н.М. Кинидкова, к примеру, отмечает, что в 1950-е гг. в учебники по литературе в основном вошли переводные произведения классиков русской литературы, А. Пушкина, М. Лермонтова, Н. Гоголя, И. Тургенева, И. Некрасова, Л. Толстого, А. Чехова и др. Период составления программы по алтайскому языку и литературе совпал с ростом алтайской литературы, поэтому у составителей появилась возможность широко представить как литературный процесс, включая и ее базовую основу — устное народное творчество. Таким образом, в 1960-е г. в программу по алтайской литературе вошло творчество Ч. Чунижекова, А. Саруевой, И. Кочеева, С. Суразакова, Л. Кокышева, А. Адарова, Э. Палкина и др.

В 1970 г, в связи с введением изучения алтайской литературы в 9–10 классах, была издана «Программа по алтайскому языку и алтайской литературе», которая с доработкой и дополнениями переиздавалась в 1979, 1985 гг. В 1990 г. в соавторстве с Н. Киндиковой и Ф. Самыковой 3.С. Казагачевой была составлена программа по алтайской литературе, положившая базовую основу для современного изучения алтайской литературы в школе [27].

В 1964 г. вместе с С.С. Суразаковым она подготовила учебник для 7–8-х классов, а в 1971 г. – учебник-хрестоматию по алтайской литературе для 9–10 классов. С этого периода ею был составлен целый ряд учебников и хрестоматий по алтайской литературе для средних и старших классов. Учебники включали не только программные произведения писателей, но и биографические статьи о писателях, а в старших классах – и литературоведческие статьи, в которых анализировался и творческий путь. Это были авторские исследовательские работы, которые позже рассматривались при изучении творчества того или иного писателя. Таким образом, через призму исследовательского взгляда С. Суразакова, З. Казагачевой, Н. Киндиковой, Т. Садаловой, М. Демчиновой и др. до настоящего времени обучающиеся общеобразовательных заведений получают целостное представление об истории алтайской литературы, о писателях и их творчестве.

В 1971–1980 гг. З. Казагачева работала старшим научным сотрудником НИИ национальных школ при Министерстве просвещения

РСФСР. Она является и автором «Принципов составления и содержания программ факультативных курсов по родной литературе», изданных в сборнике «Пути совершенствования качества обучения родного языка и литературы в национальных школах» (1982) [13], и одним из авторов Концепции национальных школ Республики Алтай.

Научно-методическая деятельность 3. Казагачевой проводилась параллельно с ее научно-исследовательской работой. В 1963 г. она поступила в аспирантуру Института мировой литературы им. А.М. Горького Академии наук СССР (ИМЛИ). Диссертационное исследование было посвящено начальному этапу зарождения алтайской литературы. Эти годы она вспоминала с особенной теплотой и писала так: «Оглядываясь назад, в годы аспирантские, удивляюсь, какая напряженная была работа. Слова научного руководителя «В этом институте Вас и стены чему-то научат» оправдались: каждодневно то научные конференции, то обсуждения в Отделе работ сотрудников и аспирантов, собрания институтского коллектива, семинары ведущих ученых (из них особенно памятны семинары горьковеда Бориса Ароновича)» [9, с. 33].

В своих воспоминаниях З.С. Казагачева писала, как сдавала вступительный экзамен, как, уже после поступления, определялась с темой исследования с научным руководителем, Арфо Аветистовной Петросян. Об основных установках, которые научный руководитель поставила перед аспирантом, заключались, по словам З.С. Казагачевой, в следующем:

- о Пушкине тысячи книг и еще тысяча будут, но никто не сказал и не скажет «Хватит!». А Кучияк для алтайцев это тот же Пушкин...
- Суразаков писал о Кучияке, по Вашим словам, опираясь на материалы в пределах области, кроме его участия на І—м съезде писателей, а сибиряки-писатели исходя из того, что видели, слышали, общались, читали...
- биография писателя это самостоятельная исследовательская проблема, это – спектр душевных исканий, в ней – история народа, страны, поэтому многие писатели продолжают жить после своей смерит.
- начинать работу о писателе надо с досконального знания истории своего народа, в ней, какая бы ни была древняя эпоха, найдется посыл к таланту ваших поэтов... [9, с. 33].

Таким образом, определив для изучения рождение алтайской литературы, исследование З.С. Казагачевой началось с изучения исторических материалов. Объем материала был огромный, и одолеть его помогла только литература, в которую она погрузилась с большим интересом. Исторический материал, изученный ею, стал основой первой главы диссертационной работы, посвященной дореволюционной письменности и зачаткам литературы у алтайцев. Опираясь на труды В.В. Радлова [20], Л.П. Потапова [19], Н.М. Ядринцева [33], Н.А. Баскакова[5], С.П. Швецова [31] и др. ученых, на литературные, исторические и этнографические зарисовки М. Шагинян [29], С. Шашкова [30], В.Я. Шишкова [32], Н.И. Наумова [16] и т. д., она выстроили историко-социальный фон, предопределивший зарождение письменной алтайской литературы.

В этой же главе она пишет и о деятельности Алтайской духовной миссии, отмечая и отрицательные, и положительные стороны стремления «развития царства Божия на Алтае»; и о прессе колонизаторского гнета.

Большая собирательская работа была проведена относительно личности первого алтайского писателя М.В. Чевалкова, которая у 3.С. Казагачевой была организована в виде многостраничной схемы, состоящей из 4 разделов:

- I- сведения, где он родился, кто его родители, его поездки по Алтаю, издание его произведений;
- ${
 m II}-{
 m a})$ приезд на Алтай миссионеров, основание миссии; открытие ими сел, школ; строительство церквей, молельных домов, открытие монастырей;
- б) приезд на Алтай исследователей и начало сотрудничества с ними;
 - III что происходило в Росси (царь, реформы);
 - IV ссылки на источники [6, с. 35].

Эта работа была отражена в главе о М.В. Чевалкове [7], в которой исследователь писала о его сотрудничестве с В.В. Радловым и Г.Н. Потаниным и о его роли в окончательном вхождении теленгитов в состав России. Изучая творчество писателя, З.С. Казагачева подчеркивала, что оно «оказало влияние на первых алтайских писателей советского периода» [11, с. 19]

Вторая глава диссертационного исследования была посвящена

зарождению алтайской советской литературы. Исследователь вновь обращает большое внимание общественно-исторической ситуации, в которой развивалась молодая алтайская литература. Говорится здесь и о роли местной газеты «Кызыл Ойрот» («Красный Ойрот»), периодически издававшаяся с 1925 г.; и о создании национального издательства и Литературной коллегии (1926), работа которых позволяла публиковать произведения писателей отдельными книгами. В данной главе широко и полно представлены особенности развития литературы в жанровом, тематическом, идейно-художественном аспектах. Отдельной темой для изучения стало творчество таких писателей как П.А. Чагат-Строев, М.В. Мундус-Эдоков. Опираясь на изучение творчества данных писателей С.С. Суразаковым, изданным в 1962 г. [22], она расширяет и углубляет их, анализируя произведения, обобщая и вписывая творчество в общий литературный контекст.

Развитие молодой алтайской литературы, стремительное освоение новых художественных приемов, жанров, совершенствование творческого мастерства писателей позволили исследователю выделить в начале развития алтайской литературы несколько этапов. Это литературы 1920-х и 1930-х гг. Во втором параграфе второй главы дается обзорный анализ литературы 1930-х гг., о которых З.С. Казагачева писала: «30-е годы... Скупые газетные страницы, ставшие в наше время летописными, зримо воссоздают это десятилетие Советской власти в Горном Алтае – десятилетие, по значимости свершений, как и предыдущее, равное целой эпохе» [11, с. 46].

Отдельной темой для изучения стала и русская литература Горного Алтая, особое внимание которой З.С. Казагачева уделяла еще в годы работы учителем русской и алтайской литератур. Исследователь подчеркивает, что «в развитии художественной литературы алтайцев, особенно в 20-и 30-е годы, т. е. в период зарождения и первого этапа ее бурного становления, исключительную роль сыграли русские писатели Сибири [11, с. 58]. В третьем параграфе 2 главы она пишет о некоторых произведениях И. Мухачева, А. Коптелова, И. Ерошина, об особенностях перевода на алтайский язык произведений А. Пушкина, Н. Некрасова. Она отмечает, что переводческая деятельность оказала значительное влияние на формирование и развитие творческого мастерства, обосновывая данный факт на примере литературного пути А. Чокова.

В годы обучения в аспирантуре и работы над диссертацией 3.С. Казагачева уделила особое внимание личности П. Кучияка и нашла ценные сведения о малоизвестных годах пребывания его в Москве. Творчеству П. Кучияка посвящена отдельная глава в ее диссертационной работе. Немного позже, в 1979 г. вышла её книга «Павел Кучияк. Воспоминания, дневники письма» [18], куда вошли редкие архивные материалы, а в 2004 г. часть из них была опубликована в первой книге «Истории алтайской литературы» [6]. З.С. Казагачева считала, что собранные ею материалы могут стать серьезной основой большого исследования о личности и творчестве П.В. Кучияка.

Защита кандидатской диссертации «Рождение алтайской письменной литературы» [7] З.С. Казагачевой состоялась в 1967 г. Ее изыскания, частично вошедшие в диссертационное исследование, были продолжены в ее дальнейшей научной деятельности, в том числе и в качестве научного сотрудника сектора литературы в Горно-Алтайском НИИ истории, языка и литератур (ныне НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова), в котором она начала работать в должности младшего научного сотрудника. Позже она трудилась в должности год окончания аспирантуры. Долгие годы она трудилась в стенах Института, выполняя обязанности заведующей сектором литературы, ученого секретаря и в последние годы работала ведущим научным сотрудником. В 1972 г. вышла из печати ее монография «Зарождение алтайской литературы» [11].

Изучая историю алтайской литературы, З.С. Казагачева касалась многих имен, которые, ярко проявившись, исчезли в пучине истории. Среди таковых были и И. Тантыев, А. Модоров, погибшие в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. В монографии «Зарождение алтайской литературы» исследователь назвала имена многих репрессированных алтайских писателей, чье творчество получило свое развитие в 20-30 гг. ХХ в. В 1976 г. З. Казагачевой был составлен и опубликован сборник произведений алтайских писателей 20-30-х гг. ХХ в., где после долгого периода забвения были опубликованы стихи Алтаяка Толтока, Аргымая Эдокова, Алексея Чокова, Андрея Модорова [26]. Во вступительном слове составитель поясняет, что цель данного сборника — познакомить читателя 70-х гг. ХХ в. с литературой указанного периода, с произведениями, которые долгое время не печатались. Причины, по которым имена талантливых людей

были вычеркнуты из истории алтайской литературы, автором статьи не указываются. З. Казагачевой верно отмечено, что биографии авторов, произведения которых собраны в книге, сходны. Все они родом из селений Горного Алтая, из бедных семей. Начальное образование было получено в пунктах ликвидации безграмотности, затем многие закончили обучение в совпартшколе (в 30-х КУТВ, педтехникум). По окончании обучения работали учителями, переводчиками и т. д. Главное – если родились они в разные годы, то год окончания жизни отмечен у многих одинаково – 1937–1938 гг.

В данном издании в хронологическом порядке располагая стихи, поэмы, пьесы и рассказы алтайских писателей, на начальном этапе развития алтайской литературы она в числе других писателей выделяет имена П. Чагата-Строева, И. Эдокова, А. Чокова, Н. Каланакова, Г. Токмашова, А. и Ф. Тозыяковых. Исследователь останавливается на анализе творчества П. Чагата-Строева, которое «хорошо выражает типические черты алтайской литературы в период ее зарождения. Отталкиваясь от форм фольклора, поэт постоянно ищет новые образы и художественные приемы» [11, с. 34].

В 1970–1974 гг. литературоведы СССР во главе с научным коллективом ИМЛИ выполняли масштабный проект по описанию путей развития советской литературы в шести-томной «Истории советской многонациональной литературы». З.С. Казагачева [8] совместно с Т.С. Тюхтеневым и Г.В. Кондаковым стала автором обзорных статей по алтайской литературе в четвертом и шестом томах.

К материалам о М.В. Чевалкове, собранным в годы обучения в аспирантуре, З.С. Казагачева вновь вернулась в 1970 г. Эта работа была связана с подготовкой в ИМЛИ 5-ти томного издания о дореволюционной литературе народов Советского Союза, подготовленной к 1990 г., но в связи с известными политическими событиями оно не было издано.

В начале 1980-х гг. ее научные интересы приняли несколько иное направление — в сторону фольклористики. Как известно, с 1970-х гг. ведущие фольклористы Сибири участвовали в разработке принципов издания академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». В этой работе активно участвовал С.С. Суразаков и, после его ухода из жизни, З.С. Казагачевой было предложено возглавить коллектив по подготовке алтайского корпуса в 60-ти томной двуязычной академической серии. Под ее руководством

с 1984 г. в ежегодных экспедициях были собраны ценнейшие объективно-документированные источники для многих направлений гуманитарной науки, которые содержали сведения об устной речи и фольклорных традициях коренных народов, проживающих в Горном Алтае. Результатом этой напряжённой работы стали не только ценные полевые материалы и три тома: «Алтайские героические сказания» [2], «Алтайские народные сказки» [3], «Несказочная проза алтайцев» [17], но и большая серьезная работа по методологической составляющей научной обработки и перевода эпических произведений. В 2002 г. Зоя Сергеевна защитила диссертационную работу на соискание ученой степени доктора филологических наук по теме «Алтайские героические сказания. Аспекты текстологии и перевода». В последние годы она работала как составитель и автор переводов алтайских текстов томов «Алтай баатырлар» новой серии «Памятники эпического наследия Алтая».

Несмотря на то, что по своим научным интересам З.С. Казагачева, волею судьбы, стала фольклористом, но до последних лет своей жизни она живо интересовалась литературой, с анализом художественных произведений алтайских писателей, со сравнительносопоставительным анализом творчества писателя и его биографии участвовала на научных конференциях. К примеру, в 2017 г. на научно-практической конференции «Актуальные проблемы алтайской драматургии: к 120-летию П.В. Кучияка», она выступала на пленарном заседании с докладом «Жизнь и творчество П.В. Кучияка как отражение эпохи в культуре Горного Алтая» [14].

За годы своей научной деятельности З.С. Казагачева стала составителем более 10 научных и художественных изданий, ею написано более 200 научных статей. Огромный вклад она внесла в издание научного наследия С.С. Суразакова. Она выступила составителем таких монографий ученого, как «Из глубины веков. Сборник статей о героическом эпосе алтайцев» (1982) [24], «Алтайский героический эпос» (1985) [23]. Совместно с Э.М. Палкиным З.С. Казагачева подготовила к изданию сборник статей и воспоминаний о С.С. Суразакове «Сын вечного Алтая» (1990) [25], который является, на наш взгляд, ценнейшим изданием, раскрывающим перед нами личность этого уникального человека.

Свое слово она сказала и в «Диалоге поколений в эпистолярной истории» [10], где были собраны и опубликованы письма ученых, писателей, переводчиков, издателей, коллег и респондентов. Зоя Сергеевна считала, что «в малой форме представлена наша повседневность, а в ней — наша эпоха с ее взлетами, находками, падениями и изломами». В мемуарных зарисовках, вошедших в данное издание, она обозначила свои поисковые работы и сделала посыл для новых исследований.

29 апреля 2019 г. она ушла из жизни. Имя Зои Сергеевны Казагачевой и ее труды по алтайскому литературоведению и фольклористике навсегда останутся в золотом научном фонде, а ее жизнь станет примером преданности и верности своему народу и своему делу.

Источники, литература

- 1. Алтай тил ле литература аайынча орто школдын программазы = Программа по алтайскому языку и литературе для средних школ / Сост. Казагачева З.С., Суразакова Н.Н. Горно-Алтайск, 1965.
- 2. Алтайские героические сказания. Очи-Бала. Кан-Алтын. Новосибирск: Наука, 1997. 668 с. (Серия «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Т. 15).
- 3. Алтайские народные сказки. Новосибирск: Наука, 2002. 455 с. (Серия «Памятники фольклора нардов Сибири и Дальнего Востока». Т. 21).
- 4. Баскаков Н. А. Алтайский фольклор и литература. Горно-Алтайск: Облнациздат, 1948. 24 с.
 - 5. Баскаков Н.А. Алтайский язык. М.: Изд-во АН СССР, 1958.

- 6. История алтайской литературы. Кн. 1. Горно-Алтайск: Горно-Алт. респ. тип. 2004. 552 с.
- 7. Казагачева З.С. Рождение алтайской письменной литературы: Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук. М., 1967. 13 с.
- 8. Казагачева З.С. Алтайская поэзия // История советской многонациональной литературы. Т.4. –Москва: Наука, 1972. С. 579–581.
- 9. Казагачева З.С. Воспоминания. Рецензии. Письма. Библиография трудов. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразкова, 2016. 112 с.
- 10. Казагачева З.С. Диалог поколений в эпистолярной истории: Горно-Алтайск: Горно-Алтайская тип., 2012. 749 с.
- 11. Казагачева З.С. Зарождение алтайской литературы. Горно-Алтайск: Горно-Алт. отдел. алт. кн. изд-ва, 1972. – 146 с.
- 12. Казагачева З.С. На подступах к зрелости: [О раннем периоде творч. П.В. Кучияка] // Учен. зап. ГАНИИИЯЛ. Вып. 7. 1967. С. 45–54.
- 13. Казагачева З.С. Принципы составления и содержания программ факультативных курсов по родной литературе.
- 14. Казагачева З.С. Жизнь и творчество Павла Кучияка как отражение эпохи в культуре Горного Алтая // Актуальные проблемы алтайской драматургии в XXI веке: к 120-летию Павла Кучияка: Материалы региональной научно-практической конференции. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2017. С. 105–114.
- 15. Каташев С.М. Алтай ўлгер керегинде (Об алтайском стихе). Горно-Алтайск: Горно-Алт. отдел. алт. кн. изд-ва, 1974. 108 с.
- 16. Наумов Н.И. Горная идиллия // Собр. Соч. СПб., 1897. С. 370—417.
- 17. Несказочная проза алтайцев. Новосибирск: Наука, 2011. 565 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 30).
- 18. Павел Кучияк. Воспоминания, дневники, письма / Сост., ред., примеч., вступительная статья Казагачевой З.С. Горно-Алтайск, 1979. 216 с.
- 19. Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М-Л.: Изд. Академии Наук СССР, 1953. c. 445.
- 20. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзюнгарской степи. Ч. 1. СПб., 1866.
- 21. Сегисјылдык школдын алтай тил ле литература аайанча орто школдын программазы (Программа по алтайскому языку и литературе для восьмилетних школ) / Сост. Казагачева З.С., Суразакова Н.Н., Суразаков С.С. Горно-Алтайск, 1965.

- 22. Суразаков С.С. Алтай литература. Горно-Алтайск: Горно-Алт. кн. изд-во, $1962. c.\ 202\ c.$
- 23. Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М.: Наука, 1985.-256 с.
- 24. Суразаков С.С. Из глубины веков. Сбрник статей о героическом эпосе алтайцев. Горно-Алтайск, 1982. 144 с.
- 25. Сын вечного Алтая. Статьи и воспом. о С.С. Суразакове. Горно-Алтайск, 1990. 248 с.
- 26. Тандакталып тан атты (Озаренные революцией. Сброрник произведений алтайских писателей 20-30 гг. XX в.). Горно-Алтайск, 1976.-86 с.
- 27. Текши ўредўлў орто школдын алтай литературала 5—11-чи кл. (Программа по алтайской литературе для 5—11 кл.— Горно-Алтайск, 1990. 103 с.
- 28. Чевалков М.В. Чöбöлкöптÿн jÿрÿми (Жизнь Чевалкова М.В.: Сборник избранных произведений) Горно-Алтайск, 1980. 110 с.
- 29. Шагинян М. Собрание в Кош-Агаче // Алтай в художественной литературе. Барнаул: Алтайкрайиздат, 1951. С. 352.
 - 30. Шашков С. Исторические этюды. СПб., 1872. Т. 2.
 - 31. Швецов Горный Алтай и его население. Барнаул, 1900. Т. 1.
- 32. Шишков В.Я. Собр. соч. в 8 томах. М.: Художественная литература, 1960.
- 33. Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб, 1891.

© М.С. Дедина, 2021

УДК 94, 81, 78.

Заатов И.

Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ

СЕМАНТИКА КРЫМСКОТАТАРСКОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ И МУЗЫКАЛЬНОЙ ЛЕКСИКИ СЛОВАРЯ МАХМУДА АЛ-КАШГАРИ «ДИВАН ЛУГАТ АТ-ТУРК»

Аннотация. Процесс формирования крымскотатарской музыкальной культуры делится на византийско-кыпчако-золотоордынский, татаро-сельджукско-исламский, поствизантийско —

турецко-татский и османо-ногайский периоды культурогенеза крымских татар. На основе лексического анализа текста словаря Махмудом ал-Кашгари Махмудом ал-Кашгари выявлена связь между семантикой музыкальной терминологии в языке современных крымских татар с семантикой музыкальной лексики их огузских и кипчакских предков зафиксированной в словаре «Диван Лугат ат-Турк».

Ключевые слова: огузский, кипчакский, южнобережный, степной, крымскотатарский, музыкальный, лексика, терминология.

Zaatov I.

Crimean Scientific Center of Sh. Marjani Institute of History of AS RT

SEMANTICS OF THE CRIMEAN TATAR MUSICAL TERMINOLOGY AND MUSICAL VOCABULARY OF MAHMUD AL-KASHGARI'S DICTIONARY «DIVAN LUGAT AT-TURK»

Abstract. The process of formation of the Crimean Tatar musical culture is divided into the Byzantine-Kypchak-Golden Horde, Tatar-Seljuk-Islamic, post-Byzantine-Turkish-Tat and Ottoman-Nogai periods of the cultural genesis of the Crimean Tatars. Based on the lexical analysis of the dictionary text by Mahmud al-Kashgari Mahmud al-Kashgari, the connection between the semantics of musical terminology in the language of modern Crimean Tatars and the semantics of the musical vocabulary of their Oguz and Kipchak ancestors recorded in the «Divan Lugat at-Turk» dictionary was revealed.

Key words: Oguz, Kipchak, South Coast, steppe, Crimean Tatar, musical, vocabulary, terminology.

Значительным объемом музыкальной терминологии тюркских народностей раннего средневековья и в частности, предков крымских татар—огузов и кипчаков XI в. располагает словарь Махмуда ал-Кашгари (1028-1101) «Диван Лугат ат-Турк». Крымский полуостров местом обитания, начиная с IV в. (гунны) выбрали огузоязычные гузы, торки, печенеги, турки сельджуки и османы, а также с X в., кыпчакоязычные половцы — куманы — кипчаки — ногайцы. О том, что предки степных крымских татар — тюркские племена кыпчаков и предки южнобережных крымских татар — тюркские племена огузов, обладали развитой

музыкальной культурой, свидетельствует текст словаря Махмуда ал-Кашгари. Лексический анализ текста данного словаря указал на прямую связь семантики музыкальной терминологии крымскотатарского языка с семантикой музыкальной лексики раннесредневековых огузских и кипчакских племен и выявил присутствие в лексике крымских татар музыкальных лексем языка огузов и кипчаков X-XI вв. Суперстратом этнокультурогенеза крымскотатарского народа, выступили племена домонгольских тюркских племен Дешт – и Кыпчака, осевших в Крымском улусе Золотой Орды татаро-монголов и в Крымском ханстве ногаев – образовавшие кыпчакоязычную этнографическую группу степных крымских татар («чёль» или «ногьай къырымтатарлары»). Этнический конгломерат смешавшихся в пределах крымского домена турецких султанов турок сельджуков и османов, с потомками древнейшего населения Крыма – средневековой крымской горной народностью [2, с. 33.) татов, ставших называться после присоединения Крымского ханства к Российской империи огузо-кыпчакоязычными горными и огузоязычными южнобережными крымскими татарами («татлар» и «ялыбойлю къырымтатарлары») выступил субстратом крымскотатарского этнокультурогенеза.

Работу над написанием своего словаря ал-Кашгари закончил в 1074 г., через пять лет после завершения своим соплеменником Юсуфом Баласагуни (1015 – 1070) поэмы «Кутадгу Билик» («Благодатные знания»), в 1074 г. В предисловии к словарю, ал-Кашгари писал: «Я прошел их (тюрков – И.З.) города и степи, узнал их наречия и стихи» <...> «Наречия всех племен усвоены мной в совершенстве и изложены изящной чередой» [7, с. 3]. Внимание, уделенное ал-Кашгари в своем словаре к фиксации музыкальной терминологии и названий музыкальных инструментов тюрок, а также его профессиональная компетентность в вопросах музыки арабов и тюрок, свидетельствует о его знакомстве с трудами IX-X вв. тюркского ученого-музыковеда Абу Насра ал-Фараби (870-951) «Книга ритмов» («Китаб ал-'ика'ат») и «Книга о классификации ритмов» («Китаб 'ихса' ал-'ика'ат»), развивившего античную теорию музыки в раннесредневековое музыкологическое направление «илм ал-мусика» – «наука музыки», и наряду с выдающимися теоретиками музыки Востока этого направления – ал-Кинди, ал-Хваризми, Ихваном ас-Сафа, Ибн Синой, творчески переосмыслил теоретические основы музыкальной практики на Ближнем и Среднем Востоке [4].

В подразделе «Поэзия и музыка» [7, с. 1236.] предметного указателя издания Ауэзовой [7] указаны наименования: «акама» (№ 5499), «бугри» (№ 5486), «бучи» (№ 5705), «буджи» (№ 5917), «бургуй» (№ 5838), «чаңъ» (№ 6301), «ир» (№ 446), «йиир» (№ 5319), «йир» (№ 4592), «йирагу» (№ 4782), «куврук» (№ 2869), «кук» (№ 500), «кубуз» (№ 1931), «къунрагъу» (№ 6478), «кушуг» (№ 2031), «сав» (№ 538), «сибизгу» (№ 2944), «табзуг» (№ 2713), «тиз» (№ 3277), «тувул» (№ 5443), «туг» (№ 5232), «тумрук» (№ 2859). Из них, названиями музыкальных инструментов и терминами, обозначающими музыкальную деятельность, являются слова: «акама» (№ 5499), «бучи» (№ 5705), «буджи» (№ 5917), «бургуй» (№ 5838), «чаңъ» (№ 6301), «ир» (№ 446), «йиир» (№ 5319), «йир» (№ 4592), «йирагу» (№ 4782), «куврук» (№ 2869), «кук» (№ 500), «кубуз» (№ 1931), «къунрагъу» (№ 6478), «сибизгу» (№ 2944), «туг» (№ 5232) и «тумрук» (№ 2859).

Название музыкального инструмента степных крымских татар «кобуз», ал-Кашгари в различной вариативности приводит семь раз. По кратности упоминания в тексте словаря названий музыкальных инструментов, выходит, что наиболее распространенными у тюрок огузов и кыпчаков в XI веке музыкальными инструментами наряду с кобузом, являлись, струнные, духовые и ударные музыкальные инструменты — «бургу», «чанг», «сибизгу», «тувул», «тумрук», «кунрагу», «табзуг», «тиз», «бучи», «бузи», «зул».

Первым музыкальным термином, указанном в авторском предисловии к переводу арабского блока словаря «Диван Луга ат-Турк» является глагол «кубзади» — означающий «он играл на лютне, кобызе», образованном от кубуз "лютня, кобыз"] [7, с. 63.].

Первым переведенным на арабский язык ал-Кашгари названием музыкального инструмента является **«кубуз»** (№ 1931) — «кобыз, лютня — музыкальный инструмент» [7, с. 347.].

Слово **«кушуг»** (№ 2031) — в современном, родственном крымскотатарскому языку узбекском языке это термин, означающий «песня» (от тюркского «къош» — «добавь», «присоедини»; «къошик» — буквально «добавленный», «присоединенный»).

Слово **«тиз»** (№ 3277) – «нанизывать, складывать», «ул йинижу тиздй» – «он нанизал жемчуг [на нить]». То же о сложении стиха: ул суз тиздй [«он нанизал слова»]. [Форма настояще-будущего времени и отглагольное имя:] тизэр, тизмэк. Такое же смысловое выражение

глагол «тиз» имеет и в крымскотатарском языке. Например, «о, бир къач дане тюркю тизиб берди» — «он, исполнил одну за другой несколько песен».

Будик (№ 2336) – «танец, пляска» [7, с. 388.] созвучно со старокрымскотатарским, ногайским, татарским и башкирским «бий», «бюй», «бюйик» в том же значении «танец, пляска».

Къашгъун (№ 2545) – один из вариантов названия щипкового струнного музыкального инструмента слова **«ушгун», «рубаб»** [7, с. 411].

Ушгун (№ 2545) – **«рубаб»**, **«кашгун»** [7, с. 411].

Рубаб (№ 2545) – «кашгун», «ушгун» [7, с. 411] – струнный щипковыхй инструмент стран Среднего и Ближнего Востока, Южной и Центральной Азии, известен, как «рубаб», «рубоб», «рабоб». Популярен инструмент, ведущий свое происхождение с родины автора словаря Кашгара – «кашгарский рубаб». Время упоминания Махмудом Кашгари аналогичных изначально арабскому «рубабу», тюркских музыкальных инструментов «кашгун» и «ушгун» приходится на ранний период распространения арабской культуры и следственно арабского музыкального инструментария в Центральной Азии. Основное место среди этих музыкальных инструментов занимал изначально смычковый струнный музыкальный инструмента «рабаба». «Ребаб» использовался крымскими татарами в оркестрах дворцовой музыки Крымского ханства. Возможно, что «кашгун» и «ушгун», как и рубаба, соответствовали древнетюркскому смычковый инструменту «къыл къобуз» до XX в. бытовавшему у степных крымских татар [8, c. 72].

Тумрук (№ 2859) — «бубен», в огузском наречии [7, с. 443]. Можно предположить, что свое название этот ударный музыкальный инструмент «тумрук» («бубен»), получил за свою округлую форму. В турецком и южнобережном крымскотатарском языке слово «томрук» означает «кругляк», «бревно». В степном крымскотатарском языке существует однокоренное с «томрук» слово «томалакъ», означающий «округлый», «сферический». От значения турецкого и южнобережного слова «даире» — «круг» берет свое название и одно-мембранный ударный крымскотатарский инструмент типа бубна — «дайре», «даре».

Куврук (№ 2869) — «барабан» огуз. [7, с. 444]. Вероятно, название «куврук» («барабан»), этот ударный инструмент получил за свою форму.

В турецком и южнобережном крымскотатарском языках слово «куврук», «кыврык» означает «прогнутый», «согнутый». Предположительно, название «куврук», касалось близких к современным оркестровым литаврам по форме котловых барабанов, корпус для «куврук», вероятно древним тюркам приходилось гнуть из листовой меди.

Сибизгу (№ 2944) — «свирель» [7, с. 452.]. «Сыбызгы», «сибизги» — камышовая или деревянная продольная флейта была распространена у степных крымских и входит в музыкальный инструментарий казахов, ногайцев и каракалпаков, но практически не встречается в музыкальном инструментарии огузских народов, этот древний тюркский духовой музыкальный инструмент можно считать кыпчакским.

Кубузлуг (№ 3007), кубузлуг киши — «человек, у которого есть музыкальный инструмент, похожий на лютню» [7, с. 458]. На примере звучания окончания термина «кубузлук — къобузлыкъ» можно провести параллель со звучанием названия официальной должности при дворе крымских ханов, воспитателя-наставника ханских сыновей «аталыкъ». На наш взгляд, «кубузлук», «кубузлук киши» имеет значение более конкретное, нежели чем «человек, у которого есть музыкальный инструмент, похожий на лютню». Предположительно, «кубузлук», «кубузлук киши» во времена написания ал-Кашгари словаря означало профессию музыканта — аккомпаниатора кобузиста.

Чал (№ 3334) – [«сваливать вниз, валять», «заставлять выслушать»] - «ул анй чалдй» - «он свалил его с ног»; «ул сузук маник кулакка чалдй» - «он заставил меня выслушать [эти] слова» [7, с. 500.]. В современном крымскотатарском языке существует схожее по смыслу с выражением «ул ани чалдй» – «он свалил его с ног выражение «о онъа аякъ чалды» - «он сделал ему подножку», «чалмакъ» переводится, как «косить», «скосить», например, траву и «украсть», «увести» что-либо». «Ул сузук маник кулакка чалдй» – «он заставил меня выслушать слова". В крымскотатарском языке, до XX в. слово «чал» обозначало «народный музыкальный ансамбль» из инструментов: зурна, бору, кеман, давул, даре, а слово «чалгъы», «чалгъы алети» – «музыкальный инструмент». Производными от слова «чал» выражения «чалгъыджы», «чалмакъ», «чалгъы такъымы» означают соответственно слова «музыкант, музыкант-инструменталист», «музыкальный «музицировать», ансамбль».

Кубзаш (№ 3989) – [совместный от «играть (на лютне)»], «кйзлар кубзашдй» – «девушки состязались в игре на лютне».

[Форма настоящебудущего времени и отглагольное имя:] кубзашур, кубзашмак [7, с. 631]. Близким по смыслу в крымскотатарской музыкальной культуре понятием к старотюркскому музыкальному термину «кубзаш» является термин «чинълаш». В языке степных крымских татар «чинълаш» означает «состязайся в импровизации сочинения музыкальных куплетов» и является производным от слова «чин» — «правда», «чинъ» — «суть». Старотюркское «кубзаш», в крымскотатарском языке будет звучать — «къобузлаш» и означать будет «состязание в исполнение на музыкальном инструменте къобуз» и более узко — «виртуозно играй на къобузе».

Бузут (№ 4337) — [каузатив от «танцевать»]. ул углинй бузуттй «он велел сыну танцевать». [Форма настояще-будущего времени и отглагольное имя:] бузутур, бузутмак [7, с. 694.]. В крымскотатарском языке старотюркская фраза «ул углинй бузуттй» звучит: — «О огълуны ойнатты». Старотюркское слово «бузу» — «пляска» в крымскотатарском языке будет звучать — «биюв» (см. выше «Будик» (№ 2336) — «танец, пляска» [7, с. 388.]) или «бозув». Крымскотатарское «боз» означает «рушь», «разрушай», однокоренные с ним «бозулмакъ», «боза» переволятся, как «расстроиться (морально)», «разрушить», «разрушает», «боза» у крымских татар слабоалкогольный напитток из проса, веселящий и кружащий голову. «Бузутмак», «бузулмак», в современном крымскотатарском «бозулмакъ» — возможно в те времена означало состояние «вхождения в транс» посредством танца.

Йарат (№ 4404) — [«творить, сотворять»; «подгонять (одежду, обувь)»; «выдумывать»]. <...> [Форма настояще-будущего времени и отглагольное имя:] йаратур, йаратмак [7, с. 705.]. В крымскотатарском языке «йарат» означает «твори», «сотвори», «создай», «создавай», «йаратыр» — «сотворит», «создаст», «йаратмакъ» — «творить», «создавать», «йаратыджылыкъ» означает в крымскотатарском языке понятие «творчество», «чалгъы яратыджылыгъы» — «инструментальное творчество».

Какрат (№ 4453) – [«ударять (в барабан)»]. Эул какратту какраттй «он ударил в сторожевой барабан, чтобы разогнать птиц с поля (или др.)». [Форма настояще-будущего времени и отглагольное имя:] какратур, какратмак [7, с. 717.]. В крымскотатарском языке существует однокоренное и односмысловое «какрат» – слово «къакъ», означающее буквально [«къакъ давулны» – «ударяй в барабан»].

Кубзат (№ 4457) — [каузатив от «играть (на лютне и т. п.)"]. ул анй кубзаттй «он заставил его играть на лютне». [Форма настояще-будущего времени и отглагольное имя:] кубзатур, кубзатмак [7, с. 718.]. В крымскотатарском языке «ул анй кубзаттй» «он заставил его играть на лютне» будет звучать: — «о онъа къобуз чалдыртты». [Форма настояще-будущего времени и отглагольное имя:] «къобуз чалдыртыр», «къобуз чалдыртмакъ».

Инрат (№ 4573) — [каузатив от «реветь»]. ул анй инраттй «он заставил его реветь». [Форма настояще-будущего времени и отглагольное имя:] инратур, инратмак [7, с. 736.]. В крымскотатарском языке существует однокоренное и односмысловое с «инрат» слово «инлет», корнем которых является «ин», означающее у крымских татар «звук», «голос», «стон», «гул», «рев», «давул инлесин» — «пусть звучит барабан», «дагълар инледи» — «горы гудели», «о индемеди» — «он не издал ни звука».

Чиңрат (№ 4575) – [«звонить»] ул куңрагу чинраттй «он позвонил в колокольчик». [Форма настояще-будущего времени и отглагольное имя:] чинратур, чинратмак [7, с. 737.]. Крымскотатарское «чинълат» и старотюркское «чинрат» имеют одинаковый смысл — «звони» является производными от единого корня «чин» — «звон», связанным с «чинъ» — «частушка», «куплет».

Йир (№ 4592)—«песня» улйир йирладй «он пел песню». В основном это относится к лирическим песням [7, с. 743.]. В крымскотатарском языке «йир» означает «песня», исполняемая в ритмическом ключе. У степных крымских татар «йыр», «джыр» является обозначением для всех песен в независимости от их характера и ритмики. Фраза из словаря ал- Кашгари: — ул йир йирладй «он пел песню», в крымскотатарском языке будет звучать — «о йыр йырлады».

Йирагу (№ 4782) – «певец, музыкант» [7, с. 768.]. В языке степных крымских татар однокорневое с «йирагу» – «йирав», «джирав», означает «певец, музыкант, сказитель».

Йулдуз (№ 4809) – «звезда», <...> тамур казук – «Полярная звезда», <...> [7, с. 772.]. Старотюрксий тамур казук в крымскотатарском языке «темир къазыкъ» (Полярная звезда) и является названием средневекового музыкального произведения – акомпонемента к медленной части ритуального мужского крымскотатарского танца.

Туг (№ 5232) – «барабан, в который ударяют перед царем. Отсюда:

хан туг урдй — «царь ударил в барабан» [7, с. 835.]. «Туг» в турецком и южнобережном крымскотатарском языках, является обозначением жезла-бунчука с навершием, в виде прикрепленных к металлическому кругу или шару бубенчиков, металлических стержней-звонов, прядей и кистей из конских волос-атрибут камлания вождей древних тюрков был известен еще у скифов. Туг-бунчук — отличительный знак власти членов высшего государственного совета Крымского ханства — карачи беев, и ударный инструмент средневековых крымскотатарских военных оркестров мехтер.

Кук (№ 5259) — «мотив, напев», ар кукландй «человек напевал песню» [7, с. 838]. В говорах языка южнобережных крымских татар и в современном турецком языке слово «кук», «кукюр» означает «рёв», «рык», «реви», «кукремек» — «рычать», «реветь» связано с обозначением извлечения громкого звука голосовыми связками человека или животного, а «кукландй» созвучны с крымскотатарскими словосочетаниями — «авадан хошланды» — «получил удовольствие от мелодии», «ава чалынды» — «исполнилась мелодия», «йир йирланды» — «спета песня».

Тувул (№ 5443) – Ал-Кашгари пишет: «барабан, в который ударяют, [призывая] сокола на охоте». Я считаю, что [это слово] заимствовано из арабского, с заменой «т» на «в» из-за, близости их артикуляционных позиций. Это [можно сравнить с тем], как в арабском языке говорят и галита, и галита [«ошибаться»], а также каттара и каттара [«капать»], или с преобразованием сабит в тубут. Однако я слышал это [тувул?] от чистых тюрок в самых отдаленных краях мусульманского мира [7, с. 864].

«Тувул» в крымскотатарском языке означает большой оркестровый барабан «давул» («табул»). В 1544 г. «давул, сурна, бору» играли на пиршестве крымского хана Сахиб Гирея I после разгрома черкесских войск крымскими татарами в ночном сражение на берегу реки Бельх [16, с. 92].

Тавуш (№ 5445) — «звук, движение». Это вариант [слова] тавиш [7, с. 864.]. В языке степных крымских татар слова «давуш», «тавыш» имеют одинаковое значение со словами «голос», «звук» и соответствуют «тавуш, тавиш» из словаря ал Кашгари.

Бучй (№ 5486) – бучй кубуз – разновидность лютни со звонким звуком [7, с. 870]. Возможно, что современное смысловое соответствие

древнетюркскому музыкальному инструменту «бучи кубуз (кобуз)» представляет из себя вариант кобуза с уменьшенным корпусом, и более высоким настроем звука струн, по-современному кобуз — прима. В языке южнобережных крымских татар «буч», означающий «режь», «пили», «крои», а «бучук», «бир бучук», означает «половина». В музыкальной терминологии существует градация «целая», «половинная», «четвертная» скрипка, отличающихся друг от друга по мере уменьшения своего размера более высоким звучанием. Вероятно, «бучи» в те времена также означало «половинный», «маленький» кобуз.

Акама (№ 5499) – один из видов лютни [7, с. 872.]. Слово «акама», в говоре южнобережных крымских татар Ялты и горных крымских татар села Буюк Озенбаш (н. Счастливое) означает дословно «моему брату».

Тукимак (№ 5520) — «колотушка белильщика ткани» [7, с. 874]. Крымскотатарское слово «токъмакъ», помимо колотушки в ковроткачестве («без токъумакъ» — «ткать бязь»), означает булаву с шипами и деревянную колотушку для игры на барабане «давул».

Бучй (№ 5705) — «лютня с громким звучанием» [7, с. 906.]. Музыкальный инструмент «бучй» — «лютня с громким звучанием» на наш взгляд является упрощенной аналогией названия, описанного выше музыкального инструмента «бучй кубуз» (№ 5486) [4, с. 870.]. Бургуй (№ 5838) — «рог, в который трубят» [7, с. 923.]. Инструмент «бургу» был упомянут в кумано-немецко-персидском словаре «Соdeх Ситапісиѕ» написанном на рубеже XIII — XIV вв. в окрестностях столицы татар Крымского улуса Солхат-Кырыма (н. Старый Крым) монахами — францисканцами. В военных оркестрах Крымского ханства использовался духовой музыкальный инструмент «бору», «буру», берущий свое начало с «бургуй» времени ал Кашгари.

Бузй (№ 5917) — [«танцевать»], кйз бузйдй «девушка (или др.) танцевала». [Форма настояще-будущего времени и отглагольное имя:] бузйр, бузймак. Пословица: куртга бузйк билмас ййрим тар тйр «Старуха не умеет танцевать и говорит: у меня тесно». Так говорят о тех, кто хвастается чем-либо [попусту], когда с них это спрашивают, они не могут привести подтверждение и придумывают отговор [7, с. 937.]. Термин «бузи», созвучен с татарским, башкирским, ногайским и старым степным крымскотатарским «бий», «бийийик» в

значении «танец, пляска», «давайте плясать». В языке южнобережных крымских татар существует выражение «буйю», «буйюв», означающее «колдовство», «приговор», «заговор», «магия». Возможно, что «бузй» — «буйю» это отголоска доисламской тюркской лексики в языке крымских татар, обозначавшим у древних тюрков танцевальную часть ритуала камлания камом (шаманом), а «куртга» также означает «старуха» в языке степных крымских татар. («къурткъа по крымскотатарски») являлся довольно распространенным термином среди степных крымских татар. Выражение «куртга бузйк билмас ййрим тар тйр» — в современном крымскотатарском языке будет звучать так: «Къурткъа буйювны бильмез, йерим тар дер».

Кубза (№ 6022) — [«играть на кобызе, лютне»]. ул кубуз кубзадй «он играл на кобызе (лютне)». [Форма настояще-будущего времени и отглагольное имя:] кубзар, кубзамак [7, с. 954.]. В современном крымскотатарском языке выражение ул кубуз кубзадй «он играл на кобызе (лютне)» будет звучать — «О къобуз чалды».

Жарла (№ 6080) — [«плакать»; «трубить»] [7, с. 963.]. В языке степных крымских татар «жарла» — «плакать» будет звучать как «джыла» — «плачь», а «жарла» — «трубить» обозначается как «жарылда» — «звучи», «труби».

Кукла (№ 6112) — [«петь», а вернее пой]. ар кукладй «человек пел песню, выводил напев». [Форма настояще-будущего времени и отглагольное имя:] куклар, кукламак [7, с. 967]. Семантические параллели термина «кук», «кукла» — «пение», «пой», рассматривались в данной статье выше в блоке — Кук (№ 5259), — «мотив, напев». эар кукландй «человек напевал песню» [7, с. 838.]. Выражение «ар кукланди» в крымскотатарском языке будет звучать «эр кокленди».

Йирла (№ 6151) — [«петь», а вернее пой]. ар йирладй «человек пел». [Форма настояще-будущего времени и отглагольное имя:] йирлар, йирламак [7, с. 973.]. Семантика и звучание термина «йирла» тождественна его семантике и звучанию в крымскотатарском языке и означает «пой», а — ар йирладй «человек пел» будет звучать «эр йирлады» — «мужчина пел». [Форма настояще-будущего времени и отглагольное имя:] йирлар, йирламак — в крымскотатарском языке «йирлар» означает «будет петь», «запоет», «йирламак» — «петь», «йирлар йирламак» — «петь песни».

Айала (№ 6192) — [«хлопать в ладоши»], кйз айаладй — «девушка хлопнула в ладоши». [Форма настояще-будущего времени и отглагольное имя:] айалар, айаламак. Изысканное слово [7, с. 985.]. В языке степных крымских татар существует термин «айаланмакъ», означающий буквально «долго возиться», «задерживаться», «делать что-нибудь очень долго». К примеру крымскотатарское выражение: — «Сен къайдаларда айаланып къалдынъ? », будет означать «Где ты так долго провозился?».

Чан (\mathbb{N} 6301) — «цимбалы» [7, с. 106.]. В крымскотатарском языке слово «чангъ», как и старотюркское «чан» означает название музыкального струнного ударного инструмента рода цимбал.

Чанрак (№ 6449) чанрак ун — «громкий, чистый звук» [7, с. 1026.]. Выражение из дивана чанрак ун — «громкий, чистый звук» в крымскотатарском языке будет звучать как «чанъгъырав ин», «чанъгъыракъ ин» со значением «звенящий звук».

Кунрагу (№ 6478) — «колокольчик» [7, с. 1030.]. В языке степных крымских татар сохранилось выражение «къынгъыракъ», «къынгъырав» с одинаковым со старотюркским «кунрагу» значением слова «колокольчик».

Семантический анализ сохраненной в тексте словаря Махмуда ал Кашгари «Диван Лугат ат-Турк» музыкальной лексики раннесредневековых огузоязычных, кыпчакоязычных и карлукоязычных тюркских племен с музыкальной лексикой степных и южнобережных крымских татар позволил выявить почти тысячелетнюю связь между архаикой музыкальной лексикой крымскотатарского языка и музыкальной терминологией древних тюркских народов. Пятнадцать из шестнадцати музыкальных терминов, указанных в приведенном А. М. Ауэзовой списке музыкальных терминов из словаря «Диван Лугат ат-Турк» сохранили прямую, связанную с их первоначальной функцией в музыкальной сфере древних тюрков семантическое единообразии с музыкальной лексикой крымскотатарского языка. В результате проведения автором статьи лексического анализа текста словаря «Диван Лугат ат-Турк» было выявлено и проанализированы сорок древнетюркских терминов, применявшихся в музыкальной лексике разговорной речи огузских и кипчакских народностей периода середины XI века. Тридцать шесть из сорока выявленных в тексте словаря музыкальных терминов: «кубзади», «кубуз», «кушуг»,

«тиз», «рубаб», «тумрук», «куврук», «сибизгу», «кубузлуг», «чал», «кубзаш», «бузут», «йарат», «какрат», «кубзат», «инрат», «чинрат», «йир», «йирагу», «тамур казук», «туг», «тувул», «тавуш», «бучй», «акама», «тукимак», «бучй», «бургуй», «бузй», «кубза», «жарла», «йирла», «айала», «чан», «чанрак», «кунрагу», — имеют свое объяснение и применение в языке южнобережных, горных и степных крымских татар, что является прямым доказательством того, что древние тюрки — огузоязычные и кипчакоязычные предки современного крымскотатарского народа обладали развитой по тем временам музыкальной культурой, разнообразным музыкальным инструментарием, высоким профессиональным вокальным и инструментальным исполнительским мастерством.

Источники, литература

- 1. Абдулгаффар Кырыми. Умдет ал-ахбар./ Книга 2: / Перевод. Серия «Язма Мирас». Письменное наследие. Textual Heritage». Вып. 5 / Пер. с османского Ю.Н. Каримовой, И.М. Миргалеева; общая и научная редакция, предисловие и комментарии И.М. Миргалеева. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. 200 с.
- 2. Айбабин А. На окраине Византийской цивилизации (византийский Крым). Алушта и алуштинский регион с древнейших времен до наших дней. Киев, 2002. –245 с.
- 3. Бернарда Моуссоли Арабская классическая музыка // Журнал Курьер ЮНЕСКО (на русском языке). №. 1978. –54 с.
- 4. Даукеева С.Д. Концепция музыкальной науки Абу Насра Мухаммеда ал-Фараби в трактате «Большая книга музыки». Специальность 17. 00. 02 музыкальное искусство. Диссертация на соискание учёной степени кандидата искусствоведения. Том І.Московская государственная консерватория им. П.И. Чайковского. Кафедра теории музыки. На правах музыки. М., 2000. 380 с.
- 5. Дмитриева Л.В. Каталог тюркских рукописей Института востоковедения Российской академии наук: Л. В, Дмитриева; (Отв. Ред. О.Ф. Акимушкин). М.: Вост. лит., 2002. 616 с.
- 6. Книга путешествия. Турецкий автор Эвлия Челеби о Крыме (1666-1667 гг.) / Перевод и комментарии Е.В. Бахревского. Симферополь, 1999. 272 с.

- 7. Махмуд ал-Кашгари Диван Лугат ат-Турк / Перевод, предисловие и комментарии 3-А. М. Ауэзовой. Индексы составлены Р. Эрмерсом. Алматы: Дайк-Пресс, 2005.-1288 с.
- 8. Нариман Сейитяхъя. Къырым диван эдебиятынынъ муэллифлери ве эсас хусусиетлери: умумий бакъыш. // Йылдыз. № 4. 2004. С. 65-105.
- 9. Фазлаллах Рашид ад-Дин. Огуз-наме. М.: Дом Бируни, 1991. 1228 с.
- 10. Хайруллаев М.М. Абу Наср ал-Фараби. М.: Наука, 1982. 303 с.
- 11. Шихабаддин Йахйа Сухраварди. Воззрения философов. Перевод З. Дж. Мамедова и Т.Б. Гасанова. Баку: издательство «Елм», 1986. 32 с.
- 12. Эмиддио Дортелли Д'Асколи. «Описании Черного моря и Татарии» / Записки Одесского общества истории и древностей. ЗООИД Т. 24. Одесса, 1902. С. 89 180.
- 13. Büyük Türkçe-Rusça Sözlük. Hazırlayanlar A.N. Baskakov: N.P. Golubeva: A.A. Kamileva. Moskava 1977: AN SSSR: Institut Vostokovedeniya. 967 c.
- 14. Gazimihal, Mahmut R. Ülkelerde kopuz ve tezeneli sazlarımız / Mahmut R. Gazimihal. 2. Bsk. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001. 192 s.
- 15. Necati Aydın. Kırım Hanları Osmanlıda Padişah Yedeğydi. Önce Vatan Gazetesi. 01 Nisan 2014. S. 7.
- 16. Tarih İ Sahib Giray Han. Dr. Özalp Gökbilgin. Baylan Matbaası. Ankara. 1975. –311 s.
- 17. TDK-Büyük Türkçe Sözlük. Tek Cılt; Yazar: Kolektif; Yayınevi: Türk Dil Kurumu Yayınları; Ilk baskı Yılı: 1945. 2523 s.
- 18. Vilhelm Radloff. Das türkische Sprachmaterial des Codex Comanicus. Manuscript der Bibliothek der Marcus-Kirche in Venedig. Nach der Ausgabe des Grafen Kuun (Budapest, 1880). (Lu le 25.11.1886). St.-Pbg., 1887. M A, ser. VII, XXXV, № 6. C. 20, 27, 46.

© Исмет Заатов, 2021

Конунов А.А. БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова» ФГБОУ ВО «Горно-Алтайский государственный университет»

ТИПИЧЕСКИЕ МЕСТА В ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ Н. УЛАГАШЕВА

Аннотация. Статья посвящена одному из поэтико-стилевых средств, как «типические места» в героических сказаниях выдающегося алтайского сказителя Николая Улагашева. Нами сделана попытка на примере фактического материала из репертуара одного сказителя показать тесную связь «типических мест» с поворотами сюжета сказаний, их вариативность и устойчивость в сказаниях, записанных от одного сказителя, а также в разновременных записях одного и того же сказания от одного и того же сказителя.

Ключевые слова: героические сказания, формула, типические места, вариативность, устойчивость.

Konunov A.A.

Budgetary scientific institution

«Scientific research Institute named after S.S. Surazakov»

Gorno-Altaisk State University

LOCI COMMUNES IN THE HEROIC LEGENDS OF N. ULAGASHEV

Abstract. The article is devoted to one of the poetical and stylistic means, as «loci communes» in the heroic tales of the outstanding Altai storyteller Nikolai Ulagashev. We have made an attempt, using the example of factual material from the repertoire of one narrator, to show the close connection of «loci communes» with the plot twists of legends, their variability and stability in legends recorded from one narrator, as well as in records of the same legend from the same storyteller.

Key words: heroic legends, formula, typical places, variability, sustainability.

В героических сказаниях Н. Улагашева, как и в эпическом творчестве других алтайских сказителей, важную роль играют устойчивые элементы — фразеологизмы, формулы (односложные, развернутые) и тирады. Они часто используются в типических местах — повторяющихся частях эпоса.

Термин «формула», введенный в мировую фольклористику М. Пери и его учеником А. Лордом, обозначает «группу слов, встречающихся в одних и тех же метрических условиях для выражения того или иного смысла» [11, с. 64].

Термин «типические места» впервые был введен в научный оборот А.Ф. Гильфердингом, собирателем и издателем северорусской былинной традиции. Наряду с этим термином фольклористы используют и другие определения: «общие места», «сходные описания», «устойчивые фразы».

По мнению Е.Н. Кузьминой, типическое место представляет собой «устойчивое поэтическое описание, общее для разных сюжетов, а эпическая формула является составной частью этого описания. Эпическая формула может быть оформлена в виде устойчивого словосочетания или целого законченного предложения, но обязательно обладает образным смыслом. «Общие места» образуют строгую повествовательную схему и имеют набор ключевых слов и поэтических формул, по которым их можно опознать в тексте» [9, с. 43]. Е.Н. Кузьмина также отмечает тесную связь типических мест с поворотами сюжета героических сказаний.

Если представить схематично структуру героических сказаний Н. Улагашева, то можно увидеть в них ряды типических мест, которые состоят из эпических формул, представляющих собой устойчивые сочетания. Они состоят из отшлифованных стихотворных блоков, с помощью параллелизма и аллитерации, обеспечивающие определенную ритмику речи сказителя. По словам С.М. Орус-оол, типические места являются «важным компонентом языка эпической поэзии, так как именно устойчивые, неоднократно повторяющиеся в ходе повествования одного и того же сюжета и переходящие из одного произведения в другое, словесные формулы и типические места, дают емкую, выразительную характеристику персонажей и событий» [13, с. 314].

Следует отметить, что каждое произведение как в исполнении одного и того же сказителя, так и в сказаниях с разными сюжетами

одного и того же народа, обладает определенным набором типических мест. У каждого народа имеется своеобразная, самобытная поэтическая фактура, в том числе специфические особенности устойчивых формул и стилистических клише. К основным признакам эпических формул и типических мест мы бы определили устойчивость, традиционность и повторяемость.

Итак, эпический репертуар Н. Улагашева состоит из 32 сказаний, из них 28 опубликованы. Из опубликованных сказаний в данной статье рассматриваются сказания только из публикации Н.А. Баскакова [1]. Это издание является для нас ценным, прежде всего в том плане, что в нем по сравнению с другими изданиями передан наиболее точный подлинный язык сказителя, а еще все сказания даны двуязычным текстом и сквозной нумерацией. Опираемся также на 6 рукописных сказаний в записи П. Маскачаковой [2, 3, 4, 5, 6, 7], в которых по мере возможности сохранены диалектные особенности языка сказителя.

Рассмотрев 11 сказаний, отобранных из эпического репертуара сказителя, нам удалось выявить основной перечень типических мест, включающий в себя: зачин; характеристику персонажей (бессмертие, красота); описание вооружения; коня героя; сборы богатыря в путь; седлание коня; стремительный отъезд в неизвестном направлении; выезд богатыря из своих владений; течение времени в пути; бег богатырского коня; неустанную и долгую езду героя; описание психологического состояния героя (гнев, радость, плач и др.); игра на музыкальных инструментах и пение в пути; описание реакции природы на появление и действия эпического персонажа (появление эпического героя, появление противника, появление богатырского коня); описание богатырского поединка (начало поединка, продолжительность, описание поля боя после поединка); описание охоты; вопрос героя к коню, внезапно остановившемуся в пути; пир; концовка.

Как видим, в героических сказаниях Н. Улагашева типические места весьма разнообразны и многочисленны. Здесь же рассмотрим лишь несколько типических мест, которые наиболее ярко выражают эпический язык сказителя.

Рассмотрим эпические формулы характеристики эпического персонажа.

Бессмертие. В сказаниях в издании Н.А. Баскакова [1] формула описания бессмертной души эпического персонажа встречается в трех

сказаниях, которые по структуре имеют незначительные расхождения, например, в сказании «Эрзамыр»:

Öлöтöн тыны јок,

Не имеющий души, чтоб

умереть

Агатан каны јок.

Не имеющий крови, которую

можно пролить* [1, с. 221].

в сказании «На коне Кара-Кюрен ездящий Кан-Кюлер»:

Эки Сокордын У двух Сокоров

Кыйылып öлöр тыны joк, Нет души, чтоб она оборвалась

и они умерли,

Кызарып агар каны јок.

У них нет крови, чтобы ей

заалеть [1, с. 190].

Как видим, в первом примере отсутствуют слова, отмеченные курсивом, благодаря которым второй пример предстает более красочным. Подобная вариативная фигура неуязвимости богатыря является общим для всей алтайской эпики и относится как положительному, так и отрицательному эпическому персонажу.

В записях П. Маскачаковой в соответствующих эпических формулах остается устойчивым только первая строка.

В сказании «Эр-Самыр»:

Олор тыны јок, Умереть, души нет,

Озор јажы јок. Состариться, годов нет [6, с. 11].

Бачым *олор тыны јок* Быстро умереть души нет

Бачым јыгылар, тизези бӱктелер Быстро упасть, колено согнуть

Аайы јок болуп буткен. Не способным родился [6, с. 48].

В последней цитате вторая строка является собственноиндивидуальным привнесением сказителя, и данная цитата, единственная в его репертуаре.

Пользуясь целым набором традиционных стилистических клише в процессе исполнения, сказители могут незначительно изменять, варьировать их по-своему, сохраняя при этом опорные слова, в зависимости от той или иной ситуации, с присущими им стилевыми оттенками.

Красота. Идеальный облик, красота эпической героини в сказаниях Н. Улагашева выражается посредством уподобления с

солнцем и луной. В рассматриваемых нами 11-ти сказаниях формула красоты эпический героини встречается восемь раз в почти буквальном повторении.

В сказании «Эрзамыр»:

Ары кöрзö, ай кептÿ, Если отвернется, луной

светится,

Бери кöрзö, кÿн кептÿ А если прямо посмотрит,

озаряет как солнце [1, с. 241].

В сказании «Эр-Самыр»:

Ары кöрзö, ай кеберлÿ, Туда посмотрит – подобна луне,

Бери кöрзö, кÿн кеберлÿ. Сюда посмотрит – подобна

солнцу [6, с. 19].

Эки качары метилдеген,

Две скулы мерцают,

Кашкак кажы чийе тарткан, Стройный стан как линия

подчеркнут,

Эки кöзи чолбон болгон, Два ее глаза как утренняя звезда, Ары кöрзö, ай кеберлÿ, Туда посмотрит – подобна

луне,

Бери кöрзö, кÿн кеберлÿ. Сюда посмотрит –подобна солнцу [7, с. 19].

По словам С.М. Орус-оол, «Подобное уподобление небесным светилам несет во всех сказаниях описательно-изобразительную функцию. Отождествление объектов с небесными светилами в разных традициях обнаруживает тенденцию к тому, чтобы превратиться в клише» [13, с. 310].

В последней цитате кроме устойчивой формулы описания красоты эпической героини, даются идеализированные конкретные части тела персонажа — это скулы, стан и глаза. Во всех трех описаниях при опорных словах $\kappa\ddot{o}ps\ddot{o}$ — «посмотрит» и $\kappaefepn\ddot{y}$ — «подобна» варьируются антонимичные наречия места apu — «туда», fepu — «сюда» и существительные $a\ddot{u}$ — «луна», $\kappa\ddot{y}$ н — «солнце».

В поэтике эпоса Н. Улагашева наличествуют типизированные выражения, описывающие различное психологическое состояние эпических персонажей — радость, гнев, испуг, плач. Рассмотрим несколько примеров формулы состояния души эпических персонажей.

Радость. Выражение радости эпических персонажей сказителем

^{*} Хотя есть некоторые несовпадения с оригиналом перевод Н.А. Баскакова даем без изменений

употребляется применительно к случаю победы над главным врагом. Здесь формулы построены по принципу «не бывалого прежде» состояния, проявляемых как бы впервые. Например, в сказании «Бойдон-Кёкшин»:

«Каткырбас бойым каткырдым, «Я сам никогда не хохотавший расхохотался,

Сўгўнбес бойым сўгўндим».

Ургулјиге каткырбаган Байбалчыкай каткырды. Качанда сўўнбеген

Байбалчыкай эмди сўўнди.

Каткырбас бойлоры,

Кулумзиребес бойлоры, Кулумзирешти.

Каткырыштылар.

Никогда не радовавшийся я обрадовался» [1, ст. 147].

Не смеявшийся весь свой век Байбалчыкай засмеялся. Никогда не радовавшийся Байбалчыкай

обрадовался [3, с. 16].

Не смеявшиеся сами,

Засмеялись.

Не улыбавшиеся сами, Заулыбались [5, с. 18].

Перед нами – эпические формулы, вариативно описывающие радость и счастье эпических персонажей. Во всех трех цитатах в сквозную проходят опорные слова каткырбас бойы каткырды, суўнбес бойы суўнди – «не смеявшийся засмеялся, не радовавшийся обрадовался», где варьируется местоимение бойы – «сам». Во второй цитате вместо местоимения дается имя эпического героя, а в последней цитате вместо глагола «радоваться» сказитель использует слово «улыбаться».

Гнев. Чтобы конкретизировать силу гнева эпического персонажа (богатыря, хана), певец нередко прибегает к гиперболическим описаниям. Приведем в качестве примера описательную формулу гнева, где сердитое состояние богатыря сказитель уподобляет с небесной стихией:

Как небо [гром] загремел, Тенеридий кузурт этти, Как железо зазвенел [2, с. 12]. Темирдий сынырт этти.

Определяя сердитое состояние эпического героя, сказитель прибегает к канонизированным формулам и поэтическим выражениям. В рукописных записях четыре подобных вариативных фигур в четырех сказаниях в почти буквальном повторении.

Описание гнева ханов даны более развернуто, кроме уподобления

с небесной стихией, также встречаются сравнения с животными и птицами, точнее с голодным волком и вороном:

Ач бöрÿдий кынылады Как гололный волк завизжал

Тенеридий кизирт этти, Точно гром загремел,

Как железо зазвенел [1, с. 111]. Темир чилеп кузурт этти.

Плач. Формульные выражения, описывающие плач эпического персонажа у Н. Улагашева достаточно разнообразны. Среди них самым распространенным является уподобление слез с водными объектами, т.е. с озером:

Кöзинин јажы кöл болды, Слезы из глаз – озером стали, Мырынын суу мыс болды. Вода из носа – льдиной стала

[3, c. 7].

[1, c. 126].

Сопоставление слез с потоками озера, а «воды из носа» со льдом говорят не просто о плаче, а как свидетельство отчаяния и бессилия.

В особый круг формульных описаний в рассматриваемых сказаниях входят типические места, описания реакции природы на появление и действия эпического персонажа.

В рассматриваемых сказаниях эпические формулы, описывающие реакцию природы на появление или действия эпического персонажа, употребляются применительно не только к одному эпическому герою, но и к ряду других персонажей. По словам Ю.И. Смирнова, сказитель данные формулы «активно использует во всех случаях изображения героя или его действия с тем, чтобы подчеркнуть исключительность изображаемого» [14, с. 104].

Появление эпического героя.

Кўзўрт эмес кўзўрт болды.

Туунын-суунын алдына На горы и воды Серые сумерки спустились. Бос бороон тўшти. Айдын-кўннин алдына Месяц и солнце Ачал туман тўшти. Сплошным туманом затянула. Кара јер калтырт калды Сотряслась черная земля Кан-Алтай силкинип калды. Содрогнулся весь Алтай. Был треск сильнее треска. Тизирт эмес тизирт болды.

Был гром сильнее грома

Появление богатырского коня. Своеобразие вариативного описания появления эпического героя выражается еще в том, богатырь в нем представляется преимущественно через гиперболизированный облик своего коня, то есть эпический образ героя переносится на богатырского коня.

Тўн-карануй тўшти Ночь-темень опустилась Земли пыль на небо поднялась. Айдын-кўннин алдына Под луной-солнцем Холодный туман опустился. Туунын-суунын бажына Јыду туман тўшти. Мокрый туман опустился [4, c. 27].

Появление противника.

Айдын-кўннин алдына Под луной-солнцем Ачал туман тўшти. Холодный туман опустился. Туунын-суунын бажына На верховья горы-реки Бос бороон тўшти. Серая мгла опустилась. Јаан талай чайбалып, Большая река расплескиваясь, Из берегов выходит. Јарынан ажып јат. Большая река сотряслась, Јаан тайка селендеп. Сай-корымы коскол јат. Галечная россыпь сыплется [7, c. 13].

Стрельба из лука.

Туунын-суунын бажына На верховья горы-реки Бос бороон тушти. Серая мгла опустилась. Айдын-куннин алдына Под луной-солнцем Холодный туман опустился. Большая гора сотряслась, Сай-корымы тогилди. Песок-каменная россыпь

 Јаан талай чайбалып,
 Большая река расплескиваясь,

 Јарадынан ашты.
 Из берегов вышла [3, с. 8].

Во всех эпических формулах реакции природы на появление и действия эпических персонажей сквозной, устойчивой формулой идет выделенная нами курсивом вариативная фигура «На верховья горыреки / Серая мгла опустилась // Под луной-солнцем / Холодный туман опустился» с вариантами глаголов и существительных, которые не меняют смысловой сути формулы. Данная устойчивая формула, являясь собственно-индивидуальной в репертуаре Н. Улагашева, встречается почти во всех сказаниях сказителя.

Эпические формулы поездки эпических персонажей:

Прощание. В некоторых сказаниях Н. Улагашева поездка эпического персонажа начинается с прощания перед дорогой:

Узак салза эки јыл, Если долго, то через два года, Јуук салза бир јыл. Если близко, то через один год [4, с. 5].

Јакшы тапсам,Если найду хорошее,Јаныс јылдан јанарым.Через один год вернусь.Комой табылза,Если найду плохое,

Эки јылдан јанарым. Через два года вернусь [4, с. 3].

Јакшы-амыр јурзем, Если хорошо-мирно

[в пути] будет,

Бир јылдан јанарым. Через один год вернусь. Кандый комой болгожын, Если что-то плохое

[в пути] случится,

Еч-тöрт јылга једерим. То на три-четыре года задержусь [6, с. 49]

Несмотря на контекстуальную близость эпических формул, допускается небольшое варьирование в измерении эпического времени. Здесь длительность пребывания героя в чужой стране измеряется коротким эпическим временем, близкое к реальности.

Стремительный отъезд.

Турган *изи* бар болды, Следы, где он стоял, остались, Барган изи јок болды. Следов, где он проехал, не было [1, с. 319].

Турган *јери* бар болды, Место, где стоял – есть ведь, Барган изи јок болды. Следов, куда уехал – нет ведь

[5, c. 26].

Подобное вариативное описание стремительного отъезда является «общим местом» в алтайской эпической традиции. Здесь в первых строках формул видим варьирование слова «ис» (след) со словом «јер» (место, земля). Такое явление может быть у разных сказителей, одного сказителя, и даже в пределах одного сказания.

Выезд из стойбища. В этом типическом месте можно выделить эпическую формулу, который присущ только к репертуару Н. Улагашева:

Мал чагынан чыга берди

Выехал за пределы пастбища

скота

Јон чагынан öдö берди.

Проехал стойбища людей

[1, c. 165-166].

Быстрая, продолжительная езда. Самая частотная эпическая формула в сказаниях издания Н.А. Баскакова [1]. В сказании «Эрзамыр» - 8 (ст. 75; 145; 548; 790; 1327; 1360; 1447; 1681), в сказании «На коне Кара-Кюрен ездящий Кан-Кюлер» – 7 (ст. 79; 169; 454; 652; 1203; 1333; 1358), в сказании «Барчын-Бёкё» – 6 (ст. 288; 991; 1168; 1476; 1526; 1540), в сказании «Шокшыл-Мерген» – 4 (ст. 359; 478; 584; 765), в сказании «Бойдон-Кёкшин» – 1 (ст. 1005).

Турген-турген јелип ийди, Быстрой-быстрой рысью ехал он, Днем и ночью скакал [1, с. 216]. Тўндў-тўштў салып ийди.

В сказаниях в записи П. Маскачаковой выявлено три формулы описания быстрой, продолжительной езды эпического героя. Если сравнить эти формулы с аналогичными описаниями из публикации Н.А. Баскакова [1], то в первой строке во всех трех фигурах вместо повторяющегося друг друга сочетания быстро-быстро (тургентурген) идет синонимичное сочетание быстро-поспешно (тургентуукей), например:

Тӱрген-тӱӱкей јелип ийди, Быстро-поспешно рысью ехал, Ночью-днем ехал [3, с. 5]. Тўндў-тўштў іўрўп ийди.

Неустанная езда. В издании Н.А. Баскакова [1] выявлено восемь описаний неустанной езды эпического героя, в которых нет значительных контекстуальных и смысловых расхождений, например:

Эр бойында уйде јок, Ни себе ни коню,

Ат бойында сооду јок. Отдыха не давал. [1, с. 156].

Эр бойында амыр јок, Ни себе покою.

Ат бойында сооду јок. Ни коню отдыха не давал

[1, c. 165].

Здесь общая для алтайского эпоса формула с варьированием слов привал (ўде) – отдых, покой (амыр) в пределах одного сказания.

Пространственное перемещение (дальность пути).

Канча тайга ажып турат, Сколько гор переваливает, Канча талай кечип турат. Сколько морей переезжает

[1, c. 139].

В сказаниях издания Н.А. Баскакова [1] приведенный пример вариативного описания дальности пути, преодолеваемого эпическим героем встречается 12 раз. Так в сказании «Шокшыл-Мерген» – 3, в сказании «Бойдон-Кёкшин» («Бойдон-Кöкшин») – 1, в сказании «На коне Кара-Кюрен ездящий Кан-Кюлер» («Кара-Курен атту Кан-Кÿлер») – 4, в сказании «Эрзамыр» – 2 и в сказании «Барчын-Бёкё» («Барчын-Бöкö») - 2.

В сказаниях, записанных П. Маскачаковой, данное вариативное описание представлено более развернуто, красочно. Например, в сказании «Кан-Бурхан» вариативно описывается душевное переживание отдалившегося от родных мест эпического героя, посредством прямой речи.

Диалог эпического героя со своим конем. Это один из самых распространенных эпических формул, которую в слово в слово можно встретить в сказаниях не только одного сказителя, но и во всей алтайской эпике. По словам В.П. Ойношева, «В алтайском эпосе конь богатыря обладает волшебством. Конь часто - небесного происхождения. Он и руководитель, и покровитель хозяина, превосходит его в даре предвидения, быстроте реакции в сложных ситуациях, обладает твердой волей, выручает хозяина в тот момент, когда он проявляет слабость» [12, с. 72]. Следуя из этого, богатырский конь – это боевой сподвижник, мудрый советник и помощник героя. Он обладает прозорливостью, способностью к магическим действиям: волшебству, искусству перевоплощения, даром исцеления и т.п.

Если в пути богатырский конь встал «как вкопанный», то он почуял препятствие. Например,

Темир-Боро ат, Он кулагын оный салды, Он будын олый тепти, Тенери тубин тындай берди. Сол кулагын солый сылды, Сол будын соный тепти, Алтай ўстин тындай берди.

Лошадь Темир-Боро, Правое ухо направо склонила, Правой ногой вперед уперлась, Прислушалась ко дну неба. Левое ухо налево склонила, Левой ногой назад уперлась, Стала к поверхности

Алтая прислушиваться [1, с. 97].

Богатырь Шокшыл-Мерген удивившись, спрашивает у своего коня:

«Колтыгымнын канады, Кожо јурген карындажым,

«Крылья моих подмышек, Вместе ходивший брат мой,

Öлÿп барзам койлоом*.
Тирў јўрзем эрјенем,
Олористи сестин бе?
Öзöристи билдин бе?»

Скотинка моя, если я умру, Счастье мое, если я жив буду, Смерть ли нашу предвидела? Возвышение ли наше

предугадала?»

По поводу перевода Н.А. Баскакова З.С. Казагачева пишет, что «выражение «скотинка моя» не соответствует ни содержанию, ни высокому стилю эпической поэтики» [8, с. 217].

На что богатырский конь отвечает:

«Öлöристи де билбедим, Озористи де сеспедим.

Не предвидел я нашу смерть,

Возвышение не предугадал.

[1, c. 97]

и далее дает советы, как преодолеть препятствие на пути.

Пир. Приведем развернутую традиционную эпическую формулу, где последовательно выстраиваются описания приготовления к пиру, обряда «плетения кос» у выходящей замуж эпической героини перед большим пиром, продолжительности пира:

Базып болбос байым семисти олтурди. Самых жирных, что не

могли ходить, забили.

Јылып болбос јылмай семисти олтурди. Гладких-жирных, что не

могли ползать, забили.

Белинде курын чечип,

Беш ча*н*кызын јасты. Торко курын чечип, Тогыс чанкызын эм јасты.

Алын чачын алты келин тарады.

Аркадагы чачын јети келин тарады.

Тогус іылга тойлоп,

Одус іылга ойноп,

Јуулган албаты таркап

С поясницы пояс снимая, Пять кос расплели. Шелковый пояс снимая, Девять кос расплели. Спереди волосы шесть женщин причесывали. Сзади волосы семь женщин причесывали. В течении девяти лет попировав, В течении тридцати лет

повеселившись.

Собравшийся народ расходясь, Јана берди

К своим домам возвратились [2, с. 7].

По поводу количества косичек эпической героини и продолжительности свадебного пира можно заметить, что выбор сказителем конкретных числительных беш и тогус; тогус и одус обусловлен аллитерационной техникой алтайского стиха, т.е. начальной и внутренней рифмой. Сказанное также подтверждает формульная фигура:

Јаан той эдер дешти, Ойын-јыргал јазаар дешти Решили устроить большой пир, Решили устроить большое

гуляние.

Тогус кунге тойлоды, Одус кўнге ойноды. Эт-јуу туудый болды, Арагы-чеен суудый болды.

Девять дней пировали, Тридцать дней гуляли. Мясо-сало горами возвышались, Арака-чегень лилась рекой

[1, c. 149].

Ойын эмес ойын эттилер,

Устроили веселье сильнее

веселья.

Јыргал эмес јыргал эттилер. Арагы-чеен талай болуп акты, Эт-јилиги тайга болуп јатты.

Пир лучше пира.

Арака и чегень потекли рекой, Мясо и мозг костный как гора

лежали.

Кокур эмес кокур болды, Каткы эмес каткы болды.

Была шутка сильнее шутки, Смех сильнее смеха [1, с. 326].

В данной вариативной фигуре можно выделить описание с раздельным употреблением парного слова «ойын-jыргал» – «праздник», (буквально «игра, веселье-пир»). По словам А.В. Кудиярова, «такое разложение парных слов повышает образную, эмоциональную содержательность и лексико-стилевую насыщенность эпического изображения» [10, с. 33].

Таким образом, рассмотренные формульные выражения в героических сказаниях Н. Улагашева, позволяют сказать, что в разных по сюжету, по размеру эпических текстах устойчивыми остаются опорные слова и последовательность построения фигуры. Вместе с тем сходные формулы и типические места обладают высокой вариативностью, подвергаются некоторой интерпретации в плане

^{*} Койлоо – конь, который должен последовать за хозяином в загробный мир.

языкового выражения, хотя традиционный стилевой фон сохраняется. Традиционные типические места объемлют весь эпический мир и все сюжетное воплощение. В данной статье в качестве иллюстрации были рассмотрены лишь некоторые из них.

Источники, литература

- 1. Баскаков Н.А. Северные диалекты алтайского (ойротского) языка: Диалект черневых татар (туба кижи). М., 1965. 340 с.
- 2. Фольклорные материалы, папка № 122, НА НИИА им. С.С. Суразакова. (сказ. «Кан-Бурхан»).
- 3. Фольклорные материалы, папка № 123, НА НИИА им. С.С. Суразакова. (сказ. «Байбалчыкай»).
- 4. Фольклорные материалы, папка № 124, НА НИИА им. С.С. Суразакова. (сказ. «Кара-Кереп атту Кан-Келер», «Кан-Кюлер, ездящий на коне Кара-Кюрен»).
- 5. Фольклорные материалы, папка № 129, НА НИИА им. С.С. Суразакова. (сказ. «Кан-Тутай»).
- 6. Фольклорные материалы, папка № 130, НА НИИА им. С.С. Суразакова. (сказ. «Эр-Самыр»).
- 7. Фольклорные материалы, папка № 132, НА НИИА им. С.С. Суразакова. (сказ. «Бойдоп-Күкшин» «Бойдон-Кёкшин»).
- 8. Казагачева З.С. Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын». Аспекты текстологии и перевода. Горно-Алтайск, 2002.-352 с.
- 9. Кузьмина Е.Н. Систематизация типических мест эпоса сибирских народов // Гуманитарные науки Сибири. № 3 2001. С. 42-47.
- 10. Кудияров А.В. Художественно-стилевые традиции эпоса монголоязычных и тюркоязычных народов Сибири. М, 2002. 329 с.
 - 11. Лорд А.Б. Сказитель. М.: Наука, 1994. 368 с.
- 12. Ойношев В.П. Система мифологических символов в алтайском героическом эпосе. Горно-Алтайск, 2006. 168 с.
- 13. Орус-оол С.М. Тувинские героические сказания (текстология, поэтика, стиль). М.: Макс пресс, 2001.-422 с.
- 14. Смирнов Ю.И. Сходные описания в славянских эпических песнях и их значение // Славянский и балканский фольклор. М., 1971. С. 124-157.

© А.А. Конунов, 2021

Нечаева А.С.

ФГБОУ ВО «Алтайский государственный университет»

ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ОРНАМЕНТА В ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОМ ИСКУССТВЕ ГОРНОГО АЛТАЯ В XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

Аннотация. Этнокультурные художественные традиции в контексте современности рассматриваются, как накопление, передача и трансформация историко-культурного опыта нации. Зафиксированные жесты и образы в начертании орнаментальных мотивов являются знаковыми, определяющими связь со смысловыми значениями. В ДПИ Горного Алтая существуют устойчивые орнаментальные традиции, связанные с определенными этапами истории и культурными традициями алтайского этноса. Знаково-символический язык, имеющий непосредственное отношение к жизнедеятельности человека, представляет определенные аспекты картины мира. В алтайской традиционной культуре орнамент обладает функцией кодирования ценностных ориентиров. Это обусловлено аспектами возможности кодирования информации и ее функционирования в процессе творческой деятельности художников ДПИ.

Ключевые слова: этнокультурная традиция, орнаментика, семантика орнамента, национальная культура

Nechaeva A.S.

The Federal State Budgetary Educational Institution of higher Education «Altai State University»

TRENDS IN THE DEVELOPMENT OF ORNAMENTS IN THE DEKORATIVE AND APPLIED ARTS OF THE ALTAI MOUNTAINS IN THE XX-EARLY XXI CENTURY

Abstract. Ethnocultural artistic traditions in the context of modernity are considered as the accumulation, transmission and transformation of the historical and cultural experience of the nation. The fixed gestures and images in the outline of the ornamental motifs are symbolic, defining the

connection with the semantic meanings. In the DPI of Gorny Altai, there are stable ornamental traditions associated with certain stages of the history and cultural traditions of the Altai ethnic group. Sign-symbolic language, which is directly related to human life, represents certain aspects of the picture of the world. In the Altai traditional culture, the ornament has the function of encoding value orientations. This is due to the aspects of the possibility of encoding information and its functioning in the process of creative activity of DPI artists.

Key words: ethnocultural tradition, ornamentation, ornament semantics, national culture

Специфика длительного процесса этногенеза народов Горного Алтая определила его уникальную художественную культуру. Основными факторами ее развития явились социальные и природно-климатические условия, а также тесные межэтнические контакты, обусловившие общность многих видов искусства алтайцев с традиционным декоративно-прикладным искусством других народов, населяющих Горный Алтай и приграничные территории. Это стало предпосылкой возникновения своеобразного декоративно-прикладного искусства, являющегося нормативной культурной моделью сложившейся нации. Смыслообразующим компонентом национального искусства, сохранившим в себе элементы становления и развития, как этногенетического порядка, так и системы художественной культуры, является традиционный орнамент.

Этнокультурные художественные традиции в современной России рассматриваются в контексте накопления, передачи и трансформации историко-культурного опыта нации. Зафиксированные жесты и образы в начертании орнаментальных мотивов являются знаковыми, определяющими связь со смысловыми значениями. Выявленное взаимодействие определяется через описание и метод анализа изображений в различных видах алтайского ДПИ и орнамента, который является наиболее ранней формой народного искусства. Его изучают как вид художественного творчества и сложную, ритмически организованную структуру из упорядоченного сочетания элементовмотивов, которая не может существовать как самостоятельное произведение искусства. Орнамент и изделие ДПИ, которое он украшает, всегда тесно взаимосвязаны.

Первые попытки теоретического осмысления проблемы орнамента в искусствоведении относятся к середине XIX в. Среди отечественных ученых следует отметить исследования В.В. Стасова [9, с. 12], который в 1887 г. в своей работе «Славянский и Восточный орнамент по рукописям древнего и нового времени» обратил внимание на отражение в народном искусстве мифологических представлений этноса, отметил связь русского орнамента с орнаментами других культур и этнических традиций, обосновал корреляцию компонентов материальной и духовной культуры, народного искусства. В 1917г. была издана работа известного историка литературы и искусства Ф.И. Буслаева «Исторические очерки по русскому орнаменту в рукописях» [2, с. 109].

В 1930-е гг. утвердилось мнение о орнаменте как о важном атрибуте национальной культуры. Изучались вопросы его генезиса, типологии и распространения. Изучение орнамента и декоративных предметов как исторического источника во многом зависит от приемов исследования. Заслуга анализа, обобщения и теоретического обоснования методики изучения различных сторон орнамента принадлежит С. В. Иванову [5, с. 14]. В 1963 г. ученый-этнограф опубликовал монографию «Орнамент народов Сибири как исторический источник», где большое внимание уделил типологизации сибирского орнамента. Иванов выделил следующие направления, определяющие основные способы изучения орнамента: «1) выяснение происхождения орнамента и раскрытие процессов его развития у отдельных народов (эндогенные процессы); 2) выяснение тех изменений, которые происходят в орнаменте под воздействием внешних факторов (экзогенные процессы); 3) изучение распространения орнамента определенного вида или отдельных его мотивов; 4) сравнительное изучение орнамента». В работе была предложена систематизация и описание орнаментальных мотивов, символов, симметрии и технических приемов. Итогом явилось определение 12 орнаментальных комплексов орнаментов народов Сибири, имеющих различный генезис и локализацию.

В 1960–1980-е гг. прошлого века исследователи орнамента начали разрабатывать вопросы, связанные с его символической и семантической нагруженностью привлекая в качестве источников не только этнографические, но и археологические, искусствоведческие, летописные и фольклорные материалы. В настоящее время в

искусствоведении непрерывно эволюционируют взгляды на все герменевтические изменения основных методических позиций в анализе орнамента. Значимыми открытиями в изучении орнамента являются работы И.Я. Богуславской [1, с. 45], М.А. Некрасовой [7, с. 126], В.А. Фалеевой [10, с. 72].

Л.М. Буткевич в своей книге «История орнамента: учебное пособие» [3, с. 31], высказала мнение о том, что теоретическая база изучения истории орнаментального искусства в отечественной и мировой науке разработана не в полной мере, носит описательный характер, ориентирует на формальный подход в области изучения орнамента. Ю.Я. Герчук [4, с. 7], рассматривая структуру и смысл орнаментального образа всех времен и народов, ставит вопрос: является ли орнамент самостоятельным видом искусства или это дополнительное средство прикладного искусства?

Алтайцы являются коренным народом Сибири, проживающим в настоящее время в границах историко-культурной области Саяно-Алтая. Термин «алтайцы» используется в собирательном значении, традиционно исследователи выделяют две группы алтайцев: северную (кумандинцы, тубалары, челканцы) и южную (алтай-кижи и теленгиты). Географические границы исследования — территория Республики Алтай. Условия географической среды обитания и истории формирования этнокультурного пространства явились решающими в развитии художественных традиций этих тюркских народов.

Алтайское декоративное искусство начинает развитие с эпохи железного века и ассоциируется со «звериным стилем» скифов Алтая. Признаки этого стиля определяются в деталях, иконографии, сюжетах и жанрах декоративного искусства. Аналитики искусства отмечают, что для скифо-сибирского стиля типично сочетание натурализма и стремления к стилизации. В дальнейшем, скифо-сибирский стиль трансформируется в орнаментально-декоративную манеру, где звериный образ превращается в орнамент. Семантико-стилистическими особенностями и устойчивыми графическими элементами в изделиях декоративно-прикладного искусства, раннего периода скифосибирского звериного стиля, являются анималистические образы, для которых характерна замкнутость линий фигуры в несколько конфигураций. Основные иконы (образ-знак), определяющие звериный стиль по изображению (формальному перечислению элементов):

орнамент, как выражение абстрактного разнообразия растительных форм (пальметки, розетки, столбики, завитки, солярная символика, лотос, меандр и т.д.), травоядные млекопитающие местной фауны, хищники, фантастические существа, фигурки и маски людей, птицы, рыбы [13, с. 30].

Декоративно-прикладное искусство Горного Алтая средневекового периода определяется как искусство тюркских каганатов. Наиболее часто встречающимися артефактами средневекового периода стали наборные пояса, выполненные из золота, серебра, кости и бронзы, украшенные узорными орнаментальными мотивами. Исследователи алтайского искусства периода тюркских каганатов отмечают, что при всей условности рисунков этого времени, формируется устойчивая графическая традиция. Впервые в искусстве древнего Алтая, стали проявляться новые качества, свойственные изобразительному искусству.

Орнамент придавал особую силу предметам. Его мотивы воспринимались людьми как материализация духовных представлений, связанных с верованиями и культами. К солярным символам, отражающим небесные культы, относится ряд геометрических мотивов: розетки, кресты, кружки. В алтайском орнаменте обычным символом солнца был круг с ореолом, иногда с точкой внутри. Глубокая символика растительной орнаментации в средневековье убедительно доказывается исследователями [5, с. 134]. В раннем средневековье исторические предпосылки обеспечили появление в древнетюркском большое разнообразие растительных мотивов. орнаменте Определяющей тенденцией была их стилизация и схематизация, что подтверждает символичность узоров. Мировоззрение древних тюрков сыграло большую роль в распространении такой орнаментации. Схематизация растительных пальметт зачастую делает их похожими на распространенный мотив «рога барана», который, например, в монгольском и бурятском орнаменте считается символом благополучия и процветания, смысл которого заключается в содействии увеличению поголовья скота [13, с. 46].

По типологии С.В. Иванова у алтай-кижи преобладает Саяно-Алтайский тип (II) орнамента. Наиболее часто он встречается на предметах из дерева и в росписи. Это строго геометрический простой прямолинейный орнамент. На кожаных предметах и в вышивке отмечается наличие орнамента Северо-Сибирского типа (I), также геометрического, мелкого, силуэтного. Среднесибирский тип (III) орнамента — геометрический, криволинейный, простейший по очертаниям — встречается на изделиях из меха, кожи, дерева и кости [5, с. 275].

В процессе исследования музейных источников, было выявлено, что орнаментальное оформление традиционной женской одежды алтай-кижи являлось достаточно скромным. Орнаментом украшались вышитые полосы по краям шуб, платья и чегедека. Основная декоративная роль в алтайском костюмном комплексе перешла на аксессуары - шапки, накосные и поясные украшения, серьги и перстни. Ярким примером орнаментального оформления одежды является обережная радужная полоса «солонызы» по краю чегедека [11, с. 10]. Графические символы и орнаменты, наиболее часто встречающиеся в отделке и украшении традиционной алтайской одежды и домашней утвари: «Јердин тöрт талазы»-четыре стороны света; «уч толыкту Кан Алтай»-баш, ромбы; мужское начало, женские начала; «тўргўннин кеези, тўргўлеер» – благопожелания быть охраняемым, защищенным; «Јер Јылдыс (планета земля) с Ӱч Курбустаном (прямоугольники) – с посредником Бога; знак благопожелания вечности; знаки движения солнца, защиты и очищения солнцем; «чакы» – знак обширности и устойчивости рода; «Мировое дерево», дерево жизни; знаки Божественной лестницы; «кулја» – символ богатства, изобилия, благополучия, благопожелание богатства; «кöc чечек»; «илбисин»благородные небесные частицы добра; течение воды или «Река жизни» (только в женской одежде); знаки мужского начала; солярные круги, круги защиты; «чычрана» (облепиха) – вышивается только на груди, обозначает живительные силы и урожайность[13, с. 34]. Значимые символы: «тоскуур» -избыточность, благополучие, достижение; «сырга»-двойственность, парность, способность к обновлению; «Ай» луна-непрерывность, стабильность, преемственность, символ аристократического рода и др.

XX в. внёс значительные коррективы в образ жизни алтайцев. Начало русского освоения Южной Сибири запустило активный и непрерывный процесс изменения традиционной культуры, приведший к существенным трансформациям быта и воззрений. Произошел окончательный переход кочевых групп алтайских народов на

оседлость, изменилась система имущественных отношений, жители региона оказались вовлечены в государственные программы развития республики. Начало XXI в. привнесло новые коммуникационные возможности, новые материалы и новые направления развития художественной культуры алтайцев, в том числе декоративноприкладного искусства. Обозначив основные аспекты развития наиболее устойчивых графических элементов декоративноприкладного искусства Горного Алтая в историческом процессе, авторы исследования обращают внимание на их развитие и трансформацию в современной национальной культуре.

Орнамент в современном искусстве Горного Алтая, целесообразно рассматривать в контексте различных видов ДПИ. Их можно условно разделить на несколько относительно самостоятельных групп, что дает возможность проследить за их развитием. Ювелирное дело и обработка металла, обработка войлока и мягких материалов из ткани, резьба по дереву и национальный костюм, по мнению авторов могут стать маркерами, определяющими устойчивость орнаментики в алтайском декоративном искусстве.

В первой группе авторы рассматривают ювелирное искусство и обработку металла. Этот вид ДПИ в настоящее время представляют несколько успешно работающих ремесленных мастерских. В Республике Алтай отмечаются тенденции восстановления аутентичных традиций в области художественной торевтики. В художественной обработке металла актуализируется синтез различных технологий и стилей этнических и художественных в которых используются современные технологии и опыт других регионов. Изделия художественной металлообработки, мастера воссоздают по сохранившимся музейным образцам. С максимальной точностью реконструируются традиционные формы и декор изделий. Узоры на металле достаточно разнообразны и чаще всего состоят из кружков, крестиков, стрелок, разнообразных завитков и точек. Размещенные по отдельности или в целом они составляют определенный узор и разного рода фигуры, соединенные в цепочки, овалы из стреловидных, килевидных и веерообразных форм. Ремесленным центром металлообработки в Республике Алтай в настоящее время является с. Купчегень, Онгудайского района. Село знаменито искусными мастерами народных промыслов, работающих при изготовлении сувенирной продукции в традициях пазырыкского

(скифо-сибирского) стиля, который сегодня в значительной степени ассоциируется с традиционным искусством Алтая. Образцами при изготовлении современных изделий ДПИ, являются фотографии археологических находок и образцов музейных фондов. Помимо копирования артефактов мастера создают уникальные предметы конской сбруи, украшений и других изделий из металла.

Во второй группе изделий ДПИ, авторы анализируют искусство обработки войлока и мягких материалов из ткани, на современном этапе развития. В начале 2000-х гг. на Алтае возобновился интерес к искусству художественной обработки войлока. В селах Алтая, в рамках повышения квалификации, проводилось большое количество обучающих семинаров по войлоковалянию. Новую специальность получили десятки мастеров. Их усилиями были созданы галереи и мастерские, специализирующиеся в области художественного войлока [8, с. 27]. В современных традициях ритуальные аспекты технологий проявлены слабо, хотя в ряде районов Горного Алтая различные этапы обработки шерсти и войлока сопровождаются благопожеланиями и имеют прогностический характер. Современные Алтайские узорные войлоки (кебис) не отличаются большими размерами и предельно лаконичны в оформлении: их, как правило, украшает простой геометрический орнамент (линия, зигзаг, точки) [12]. Популярными среди алтайцев остаются сырмаки. Это войлочные ковры, которые изготавливаются в сложной комплексной технике и украшаются нашивной аппликацией. В выборе узора мастерицы руководствуются личными пристрастиями. Алтайцы используют в оформлении войлоков около двух десятков орнаментальных мотивов. Основные узоры: кошкар муйиз (рога барана), кос муйиз (двойные рога), сынар муйиз (одинарные рога), бурмаша (закрученный), бес бас (пять голов), тумар муйиз (рога-амулеты), журек муйиз (рога-сердце) и т.д.; их основной элемент – рогообразные завитки в различных вариантах и сочетаниях [13, с. 45]. Существование устойчивой традиции художественной обработки войлока в регионе активизирует творческие искания современных мастеров этого промысла.

В третей группе авторами освещаются современные тенденции в промысле резьбы по дереву и кости. Основные этапы развития алтайского декоративно-прикладного искусства, отразились в деятельности мастерской «Кезер». Первые изделия этого промысла —

резьба по кости и дереву – были представлены в 1990 г. на Всесоюзной выставке-ярмарке художественных промыслов в г. Ленинграде. С первых дней существования мастерская ориентировалась на изучение и использование традиционных для Алтая техник и материалов. Сегодня «Кезер» известен по всей Сибири, в России и за рубежом. Изделия промысла формируют представления об Алтае как о месте гармоничного сосуществования человека и природы. Их стилистику определяет синтез разных этнических культур. Развитие мастерской «Кезер», а также других центров ремесел в Республике Алтай курировал реорганизованный в 2001 г. Республиканский центр духовной культуры» [11, с. 31]. Для алтайской резьбы характерны разнообразные виды орнаментации и принципы композиционных построений. Анализируя образцы резьбы, выполненные в разных районах Алтая, можно сделать вывод, что при орнаментировании изделий из дерева всегда имеется центральный узор растительного, рогообразного или геометрического происхождения. Основная техника – выемчатая резьба. Традиционно композиционный строй резного декора основан на законе зеркальной симметрии и многократного повторения отдельных элементов по краям или углам изобразительной плоскости.

Искусство создания национального костюма авторы отнесли к четвертой группе современных видов декоративно-прикладного искусства Горного Алтая. Современный орнаментальный строй одежды алтай-кижи стал значительно более вариативным. Общая тенденция развития орнамента в женской одежде заключается в том, что его образная символика разработана на основе взаимопроникновения традиций разных народов региона и модификации традиции коренного населения Республики Алтай. В современном алтайском орнаменте доминируют красные, синие, голубые, коричневые и желто-оранжевые (золотые) оттенки, применяется контраст теплых и холодных цветов, соотношение светлых и темных оттенков одного цвета и использование черного и белого цветов в качестве границы между другими цветами. Эти сочетания являются традиционными для одежды алтайцев. В женском костюмном комплексе чегедек стал наиболее декорируемым предметом. Прослеживается несколько тенденций в его оформлении. В рамках первой сохраняется минималистичный декор, образцами для которого служат музейные вещи конца XIX – начала XX в. Как и в архаичных образцах в оформлении присутствует обшивка края «солонызы». Края проймы, полы и ворот чегедека обшивают парчой

и цветными шелковыми нитками, расположенными в соответствии с цветами радуги. По алтайским поверьям Умай-Эне – дух-покровитель материнства спускается на землю по радужному мосту. Вторая тенденция характерна для своеобразного «общего стиля тюрков евразийских степей». В подобном оформлении популярны криволинейные мотивы, роговидные розетки, бордюры, изображения растущих побегов, взятые из других областей народного искусства алтайцев – декора дерева, конской упряжи, войлочных и кожаных вещей. Часто на нижних углах чегедека используют изображения знаков родовой идентичности – это тамги, стилизованные изображения родовых животных или птиц. Традиция их очерчивания берет начало за десятки тысяч лет назад. Большинство алтайских тамг относится к составным знакам из двух элементов. Тавро (знак рода) передавалось по наследству от отца к сыну по принципу минората. Третью тенденцию в декорировании одежды определил интерес к археологическому наследию региона, из которого заимствуются изображения животных скифского стиля из Башадарских и Пазырыкских курганов. Для декора применяются как техника вышивки, так и аппликации [6].

В процессе изучения графических элементов в ДПИ Горного Алтая, авторами исследования отмечена устойчивая трансляция традиционных изобразительных символов в национальной культуре алтайцев. Отметим, что устойчивые орнаментальные традиции в декоративно-прикладном искусстве являются своего рода стержнем мира алтайцев. С точки зрения носителей культуры, обладание предметами утилитарного назначения, украшенными орнаментом и другими графическими символами, является необходимым условием сохранения этнической идентичности и витальности народа.

Заключение. Проведенное исследование тенденций развития орнамента в декоративно-прикладном искусстве Горного Алтая в XX – начале XXI века, позволяет сформулировать следующие выводы. Гипотеза о том, что что в декоративно-прикладном искусстве Горного Алтая существуют устойчивые орнаментальные традиции, связанные с определенными этапами истории и культурными традициями алтайского этноса, подтвердилась. Отсюда следует вывод, что на протяжении исторического развития для алтайского ДПИ характерно органичное сочетание древних традиций с постоянно обновляющимися и претерпевающими изменения новыми элементами орнаментики. Формирование устойчивых графических символов органично связано

с предметным миром национальной культуры. Знаково-символический язык, имеющий непосредственное отношение к жизнедеятельности человека, представляет определенные аспекты картины мира. Трансляция этих аспектов в национальном декоративно-прикладном искусстве, осуществляется посредством трансформации ценностных ориентиров в символы и знаки. В алтайской традиционной культуре орнамент обладает функцией кодирования ценностных ориентиров. Это обусловлено аспектами возможности кодирования информации и ее функционирования в процессе творческой деятельности художников ДПИ.

Направления дальнейшего исследования. Результаты предлагаемого исследования позволят углубить теоретическое осмысление специфики орнамента в ДПИ Горного Алтая и разрешить существующие в данной области противоречия. Представленная информация может быть актуальна для прогнозирования последующего формирования национального искусства в условиях современной России, поскольку оно играет особую роль в межнациональном культурном взаимодействии.

Источники, литература

- 1. Богуславская И.Я. Современные проблемы народного искусства (конференция по народному искусству) // Этнограф. обозрение. 1992. № 4. (Народное искусство).
- 2. Буслаев Ф.И. Исторические очерки по русскому орнаменту в рукописях // Искусствоведение. М.: Директ-Медиа, 2014.
- 3. Буткевич Л.М. История орнамента: учеб. пособие для студ. высш. пед. учеб. заведений, обучающихся по спец. «Изобразительное искусство». М.: Гуманитар, изд. центр ВЛАДОС, 2008. 267 с.: ил. (Изобразительное искусство).
- 4. Герчук, Ю.Я. Что такое орнамент? Структура и смысл орнамент. образа / Ю. Я. Герчук. М.: Галарт, 1998. 326 с.: ил. (Искусство: проблемы, история, практика).
- 5. Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник. М.-Л., 1963. ТИЭ. Т. 81.
- 6. Материалы этногалереи «Энчи» Дом Дружбы народов Республики Алтай, г. Горно-Алтайск, Республика Алтай, 2017 г.
- 7. Некрасова М.А. Народное искусство как часть культуры. Москва: Изобразительное искусство, 1983.
- 8. Тюхтенева С.П. Основные хронологические вехи национальнокультурного возрождения алтайцев // Урал-Алтай: через века в будущее:

Мат-лы науч. конф. – Горно-Алтайск, 2005. – C. 104–108.

- 9. Стасов В.В. Славянский и восточный орнамент по рукописям древнего и нового времени. СПб., 1884.
- 10. Фалеева В.А. Русская народная вышивка (древнейший тип). Л., 1949.
- 11. Чегедек эпши кижини μ кеби / Сост. В.Я. Кыдыева. Горно-Алтайск, 2010 г. 19 с.
- 12. Эдоков В.И. Очерки развития изобразительного искусства Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1981. С. 27-44
- 13. Эдоков А.В. Декоративно-прикладное искусство Горного Алтая с древнейших времен до наших дней. Горно-Алтайск, 2001.

© А.С. Нечаева 2021

УДК 811.512.151

Саналова Б.Б.

БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»

ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ СЛОЖНЫХ ГЛАГОЛОВ В ЭПИЧЕСКОМ ЯЗЫКЕ Н.У. УЛАГАШЕВА

Аннотация. Настоящая статья посвящена анализу функционирования сложных глаголов в произведениях Н.У. Улагашева. Сложные глаголы представляют собой объединение двух глагольных единиц, которые именно в сочетании друг с другом способны формировать какое-то новое лексическое значение. В статье исследуемые сложные глаголы по семантическим признакам рассматриваются в пределах разных лексико-семантических групп.

Ключевые слова: сложный глагол, аналитическая конструкция, семантика, лексико-семантическая группа, лексическая единица.

Sanalova B.B.

Budgetary Scientific Institution of the Altai Republic «Research Institute of Altaistics named after S.S. Surazakov»

FUNCTIONING OF COMPOUND VERBS IN THE EPIC LANGUAGE N.U. ULAGASHEV

Abstract. This article is devoted to the analysis of the functioning of compound verbs in the works of N.U. Ulagashev. Complex verbs are the

combination of two verb units, which precisely in combination with each other are capable of forming some new lexical significance. Compound verbs are analyzed on semantic signs within different lexical-semantic groups.

Key words: compound verb, analytical construction, semantics, lexico-semantic group, lexical unit.

Сложный глагол (далее — СГ), будучи единицей лексического уровня, представляет собой объединение двух лексических единиц, которые именно в сочетании друг с другом способны формировать какое-то новое лексическое значение. Н. Оралбаева, рассматривая казахские глаголы, определяет СГ как лексическую единицу, которая функционирует в словарном фонде казахского языка. Она отмечает, что семантика СГ образуется на основе лексических значений составляющих его компонентов, в результате чего СГ выражает единое лексическое значение [1, с. 31]. Согласно М. Худайкулиеву, «Сложные глаголы являются целостными неделимыми лексическими единицами по своей семантической структуре. В образовании последней участвуют оба компонента в равной мере» [2, с. 79]. Действительно, возникшее новое целостное значение, выводимое из структуры СГ, является результатом сумм значений компонентов.

Так, например, глаголы мыслительной деятельности *санан*= с исходным значением 'думать' и *тап*= с исходным значением 'находить', образуют сложную лексическую единицу *сананып тап*= со значением 'изобрести, придумать': *Кем билер, айса болзо, келер ойлордо кижинин откон бастыра јолдорын: меезинин ижин, кылык-јанын*— *бастыра кеберин јурап турар аппараттарды ученыйлар <u>сананып табар</u> (БУ, СлÖ, 8) 'Кто знает, может быть, в будущем ученые изобретут аппараты, рисующие все пройденные пути человека: работу его мозга, характер— весь его облик'.*

Сложные глаголы, как правило, образуются из полнозначных глаголов, которые в составе СГ не теряют свои исходные лексические значения, поэтому в семантическом плане компоненты СГ равноправны. Однако, есть случаи, когда в состав СГ входит вспомогательный (служебный) глагол. Вспомогательные глаголы, в случаях их вхождения в состав СГ, способны частично сохранять свое грамматическое значение. Например: $canahan \ \kappa\ddot{o}p$ обдумать'

(букв. 'думая смотреть') — 'попробовать еще подумать'; второй компонент этого сложного глагола — $\kappa\ddot{o}p$ = частично сохраняет свою служебную функцию, т. е. обозначает 'пробу совершения действия'. СГ, как лексемы с индивидуальным значением, могут быть включены в словари в качестве полноправных лексических единиц. Следует отметить, что возможны и такие сочетания глаголов, в функциональном плане напоминающие СГ, так как две единицы только в сочетании друг с другом выражают некоторое единое лексическое значение, не вписывающееся в систему значений базового глагола. Однако, в отличие от собственно СГ, оба компонента таких сочетаний полностью утрачивают свои исходные лексические значения. Таков, например, СГ $m\ddot{y}\ddot{y}\ddot{u}$ $co\kappa$ =. Глагол $m\ddot{y}\ddot{y}$ = с исходным значением 'мыслить' именно в сочетании со вспомогательным глаголом $co\kappa$ = передает значение 'составить какое-либо мнение'. Последний глагол добавляет в значение также оттенок внезапности, мгновенности.

Следует также заметить, что один и тот же так называемый вспомогательный глагол при сочетании с одним и тем же знаменательным глаголом может выступать как в служебной функции, так и участвовать в формировании новой лексемы с индивидуальным значением. Таково, например, глагольное сочетание *сананып ал*= 'запомнить'. Глагол an= 'брать', сочетаясь с глаголом cahah= 'думать', в одном случае функционирует как вспомогательный, а в другом случае является вторым составным компонентом сложной лексической единицы. Это зависит от формы объекта. При глагольном сочетании cahahan an=, где an= выступает в роли вспомогательного глагола, объект употребляется в неопределенной форме. Например: Ceh moo cahah (cahahan an) 'Придумай число'. При сложном же глаголе cahahan an= 'запомнить' объект выражается формой винительного падежа. Например: Ceh moo

С формальной точки зрения СГ напоминает аналитическую конструкцию (далее – АК), где «первый компонент (основной) стоит в неизменной (деепричастной) форме, а второй, служебный компонент, выражает грамматическое значение всей конструкции в целом» [1, с. 31]. Однако, в отличие от АК, где второй компонент, выполняя грамматическую функцию, полностью теряет свое исходное лексическое значение, компоненты СГ оба сохраняют свои исходные лексические значения.

В данной статье нами рассматриваются СГ, употребляющиеся в эпических произведениях Н.У. Улагашева. Исследуемые глаголы по характерным семантическим признакам распределены нами в разные лексико-семантические группы (далее – ЛСГ). Нами выявлены ЛСГ разрушения, ЛСГ движения, ЛСГ физического действия, ЛСГ физического действия и единичные случаи СГ с различной семантикой.

В ЛСГ разрушения объединены сложные глаголы, первым компонентом имеющие глаголы с деструктивной семантикой, вторым – глаголы удара *сок*= 'бить, ударять', *чап*= 'бить, ударять', *men*= 'пинать, ударить ногой', а также глагол физического действия тарт= 'тянуть': \ddot{y} зе $co\kappa$ = 'оборвать' (\ddot{y} c= 'рвать'); jыга $co\kappa$ = 'ударить наповал' $(jы\kappa = 'валить'); oodo co\kappa = 'уничтожить, разрушить' (oom = 'разбить');$ јара сок= 'разбить пополам, рассечь' (јар= 'колоть, рубить'); јыга чап= 'ударить наповал', јара чап= 'разбить пополам', сындыра сок= 'ударить с целью сломать, разломать' (сындыр= 'ломать'), сындыра *чап*= 'ударить с целью сломать, разломать', кезе чап= 'разрубить, отрубить' (кес= 'резать'), кезе сок= 'разрубить, отрубить' (кес= 'резать') $c\ddot{o}z\ddot{o}$ van= 'сечь, бить' ($c\ddot{o}\kappa=$ 'сечь, пороть'), japa men='ударить ногой с целью расколоть' (jap= 'колоть, рубить'), oodo men= 'ударить ногой с целью разбить' (оот= 'разбить'), *ойо теп*= 'ударом ноги пробить' (ой= 'продырявить'), узе тарт 'оторвать, оборвать' (тянуть'), јемире тарт 'разрушить' (тарт 'тянуть'), айра *тарт* 'разъединить', кодоро тарт 'вырвать' (тянуть').

Примеры: Тыттарды јелбеген ўзе тартып, тыны јеткенче согушты, кайа-таштарды јемире тартып. калганчы кўчиле удурлашты (НУ, АБ, 326) 'Дьелбеген, срывая лиственницы, сражался сколько было сил, разрушая скалы, из последних сил сопротивлялся'; Кан-Кўлер камчыны алала, ат јалмажын јара сокты (НБ, ДЧТ, «Кара кўрен атту Кан-Кўлер», 167) 'Взял Хан-Кюлер плеть и рассек коню круп'; Кенетийин кызыл-конур ат јер кыртыжын јара тепти (НУ, АБ, 146) 'Внезапно коурая лошадь ударом ноги расколола поверхность земли'; Оны кöргöн Шокшыл-Мерген ар-бас болот ўлдузиле кечим кара сыгыннык бажын болзо кезе узе чапты (НБ, ДЧТ, «Шокшыл-Мерген», 87) 'То увидев Шокшыл-Мерген, никогда не рубившим стальным мечом своим голову темно-черного марала отрубил'; Öкпö jўрегин ўзе тепти. канын-јинин божоп ийди (НБ, ДЧТ, «Кара кўрен атту Кан-

Кÿлер», 144) 'Ударом ноги отшиб ему легкие и сердце и выпустил ему кровь и кишки'; Эрлў баатыр Сай-Солон темир öргöгö базып келди, темир эжигин кодоро тартты (НУ, АБ, 260) 'Богатырь Сай-Солон подошел к железному замку, выдернул его железную дверь'; Онын кийнинде Сай-Солон темир öргöдöн' чыга басты, темир кынјаны кезе чапты (НУ, АБ, 261) 'После этого Сай-Солон вышел из железного дворца и разрубил железную цепь'; Малчы-Мерген кула чычканды алала, эки будын сындыра сокты (НУ, АБ, 264) 'Малчы-Мерген, взяв серую мышь, сломал ей обе ноги'.

ЛСГ движения объединяет в себе сложные глаголы, обозначающие перемещение субъекта в пространстве. Это такие глаголы, как: чыгып кел= 'выйти' (чык= 'выходить', кел= 'приходить'), једип кел= 'прибыть' (јет 'дойти, добраться'), чыга југур 'выбежать' (чык 'выходить', $j\ddot{y}\ddot{z}\ddot{y}p$ = 'бежать'), учуп кел= 'прилететь' (уч= 'летать', кел= 'приходить'), кирип кел= 'зайти' (кир= 'заходить', кел= 'приходить'), учуп бар= 'улететь' (y4= 'летать', бap= 'уходить'), j \ddot{y} \ddot{y} \ddot{y} pun κ e π = 'прибежать' $(j\ddot{y}\ddot{z}\ddot{y}p=$ 'бежать', $\kappa e\pi=$ 'приходить'), базып $\kappa e\pi=$ 'прийти' (бас= 'ходить', кел= 'приходить'), јанып кел= 'вернуться' (јан= 'возвращаться', кел= 'приходить'), *јортуп кел*= 'подъехать мелкой рысью (о лошади)' (*jopm*= 'бежать, ехать мелкой рысью', кел= 'приходить'), *jeлun кел*= 'прибежать рысью, прискакать' (*јел*= 'бежать рысью, скакать'); *телчип* бас= 'ходить туда-сюда' (телчи= 'ходить туда-сюда', бас= 'ходить'), јылып бар= 'уползти' (јыл= 'ползать', бар= 'уходить'): Алты тукей Јиспе-Каранын мойнын кезе тиштеп ийип, Эрзамырга јелип келди (НБ, ДЧТ, «Эрзамыр», 229) 'Шести одинаковым [коням] Дьиспе-Кара перегрыз шеи и подбежал к Эрзамыру'; Темир-Боро јылан болуп јерле эмди *іылып барды* (НБ, ДЧТ, «Шокшыл-Мерген», 98) 'Темир-Боро, в змею превратившись, по земле теперь пополз'; Кокин-Эркей анчамынча барганда, мал чакыга једип келди, јон-јуртына кирип келди (НУ, АБ, 199) 'Спустя некоторое время, Кокин-Эркей подъехал к коновязю, зашел к себе в дом'; Ак-Кааннын ат алачылары ат аларга іўгўрип келдилер (НБ, ДЧТ, «Шокшыл Мерген», 88) 'Конюшие Ак-Хана подбежали, чтобы взять коня'; Караты-Каан кыйгырып ийди, эки јалмажын суунип согунды, токтодынып болбой телчип басты (НУ, АБ, 140) 'Караты-Хан закричал, от радости ударил себя по обоим бедрам, не удерживаясь, начал ходить туда-сюда'; Сай-Солон ол баатыр јеријуртына јанып келди (НУ, АБ, 251) 'Сай-Солон, богатырь тот, вернулся

в свой дом'; Эрмен-Чечен энези јарыш эдип чыгып келет (НУ, АБ, 251) 'Эрмен-Чечен, его мать, наперегонки, выходила'.

В некоторых контекстах наблюдается выполнение глаголом кел= 'приходить' в составе СГ кирип кел= 'зайти' двойной функции: грамматической, т.е. он выступает в функции вспомогательного глагола, и лексической, т.е. участвует в формировании лексического значения. Будучи компонентом СГ и сохраняя свое исходное лексическое значение, глагол кел= 'приходить' в то же время придает действию всего сложного целого и грамматическое значение модальности (возможность совершения действия). Например: Сай-Солон јишт баатыр канча бозогоны алтай базып, јалтанбастан кирип келди (НУ, АБ, 249) 'Сай-Солон, молодой богатырь, несколько порогов перешагнув, не испугавшись, зашел'.

Сложные глаголы физического действия, выявленные нами в текстах Н.У. Улагашева, вторым компонентом имеют глагол *тарт* (тянуть'. Эти СГ: *ача тарт* (открыть' (*ач* открывать', *тарт* (тянуть'), *кийе тарт* (надеть' (*кий* "надевать', *тарт* "тянуть'), *кептей тарт* "натянуть' (*кепте* "напяливать, втискивать, делать по форме', *тарт* "тянуть'), *чойо тарт* "тянуть в длину' (*чой* "растягивать', *тарт* "тянуть'), *уойо тарт* "тереть, натирать' (*јыш* "тереть, натирать', *тарт* "тянуть'), *уина тарт* "вытащить, выдернуть' (*чупчы* "вытаскивать, вырывать, выдергивать', *тарт* "тянуть'), *ушта тарт* "снять, выдернуть' (*ушты* "снимать', *тарт* "тянуть'). В семантике выше перечисленных сложных лексических единиц отмечается наличие семантического компонента «усиленное действие», который придает действию всего сложного целого глагол *тарт* "тянуть'.

Примеры: Тогус кат чой ылтанду öдÿгин эмди кийе тартты, ай јаркынду јараш бöрÿгин кулактарына кептей тартты (НУ, АБ, 222) 'Надел свою обувь с чугунной подошвой в девять слоев, натянул, закрывая уши, красивую, словно лунное сияние, шапку'; Оны кöргöн Кöзÿйке бойы ок-саадагын чупча тартты (НУ, АБ, 173) 'То увидев, Кезюйке, сам выдернул лук'; Шоокшыл-Мерген тура јÿгўреле, Ак-Каанын колынан ол бöрўкти viuma тартты (НБ, ДЧТ, «Шокшыл-Мерген», 103) 'Шокшыл-Мерген в гневе подскочив, из рук Ак-Хана ту шапку вырвал'; Он јаактан изў, изў суу келди, [Козын-Эркеш] алаканыла јыжа тартты (НУ, АБ, 138) 'По правой щеке потекла

горячая, горячая слеза, [Козын-Эркеш] вытер ладонью'.

Сложные глаголы физиологического действия (принятия пищи): амзап ич= 'пить, пробуя на вкус' (амза= 'пробовать на вкус', ич= 'пить') и амзап ји= 'отведать, есть, пробуя на вкус' (амза= 'пробовать на вкус', ји= 'есть, кушать'). Примеры: Ак öлöннöн ÿзÿп јиди, аржан суудан амзап ичти (НУ, АБ, 143) 'Поел, нарвав белой травы, попробовал священной воды'; Аракыдан алып ичти, ирик эдин амзап јиди (НБ, ДЧТ, «Эрзамыр», 81) 'Аракы взяв, попил, мясо барана попробовал'.

Кроме выше рассмотренных групп сложных глаголов в исследованных эпических произведениях Н.У. Улагашева нами выявлен единичный случай СГ со значением мыслительной деятельности. Это СГ шиндеп кöp= 'исследовать, осмотреть, обследовать для выявления, установления чего-нибудь'. Это же значение в одном из своих лексико-семантических вариантов реализует многозначный глагол шинде= 'исследовать'. И в этом значении акцентируется зрительная сема, которая является потенциальной для глагола uuurde=. Следовательно, у СГ шиндеп кор= и глагола кор= 'смотреть, видеть' мы отмечаем формально-семантическую привативную связь. СГ шиндеп $\kappa\ddot{o}p$ = включает глагол $\kappa\ddot{o}p$ = как формально: $\kappa\ddot{o}p$ = – второй компонент в составе СГ; так и семантически: семантический компонент «зрительное восприятие», составляющий основу содержания глагола кöp= заключен в семантике СГ. Например: Козын-Эркеш бойын айландыра шиндеп кöрди, айландыра кöрÿп турза, темир башту канду октор эбиреде чогулып калтыр (НУ, АБ, 138) 'Козын-Эркеш осмотрелся вокруг себя, видит, со всех сторон лежат в куче окровавленные стрелы с железными наконечниками'.

Кроме того, в произведениях Н.У. Улагашева выявлен один СГ физического состояния *јара тон*= 'замерзнуть' (*јар*= 'колоть, рубить', *тон*= 'мерзнуть'): *Бийик јаан тайгалары озогинен јара тонды* (НУ, АБ, 186) 'Высокие большие горы вымерзли изнутри'.

Таким образом, в произведениях Н.У. Улагашева нами выявлены четыре лексико-семантические группы сложных глаголов: разрушения, движения, физического действия, физиологического действия, один СГ со значением мыслительной деятельности, один СГ физического состояния. Мы показали, что две лексические единицы, объединяясь друг с другом, образуют новую сложную лексическую единицу с новым лексическим значением, при этом каждый компонент сохраняет свое

исходное лексическое значение, в ряде же случаев второй компонент $C\Gamma$ может выражать и грамматическое значение всей конструкции.

Обозначение текстового источника

- 1. НБ ДЧТ Н. Баскаков. Диалект черневых татар /туба кижи/. Тексты и переводы. Москва, 1965.
- 2. НУ АБ Н. Улагашев. Алтай баатырлар. /сост. С.С. Суразаков/. –Горно-Алтайск, 1959.

Источники, литература

- 1. Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. $682\ c.$
- 2. Оралбаева Н. Аналитические формы глагола в современном казахском языке. Алма-Ата, 1971. 75 с.
- 3. Худайкулиев М. Аналитические конструкции глагола и сложные глаголы в туркменском языке // Вопросы советской тюркологии. Ашхабад, 1985. С. 79.

© Б.Б. Саналова, 2021

УДК 75.01

Ткаченко Л.А.

ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный институт культуры

ОСОБЕННОСТИ ТВОРЧЕСТВА МОЛОДЫХ ХУДОЖНИКОВ АЛТАЯ

Аннотация. В статье рассматривается творчество молодых художников республики Алтай Игоря Катонова и Аржана Ютеева. Они родились в Горном Алтае, получили одинаковое образование, но их манера письма, темы и стилистика работ различны. Катонов в живописных работах изображает алтайские пейзажи, в бытовой картине главные герои дети. Ютеев графические работы посвящает алтайскому эпосу. Оба мастера побеждают в выставках и конкурсах.

Ключевые слова: творчество молодых художников, живопись, графика, смешанная техника, реализм, мистический реализм.

Tkachenko L.A. Kemerovo State University of Culture

FEATURES OF CREATIVITY OF YOUNG ARTISTS OF ALTAY

Abstract. The article examines the work of young artists of the Altai Republic Igor Katonov and Arzhan Yuteev. They were born in Gorny Altai, received the same education, but their manner of writing, themes and stylistics of their works are different. Katonov in his paintings depicts Altai landscapes, in everyday life the main characters are children. Yuteev devotes graphic works to the Altai epic. Both masters win at exhibitions and competitions.

Key words: creativity of young artists, painting, graphics, mixed media, realism, mystical realism.

Статья посвящена творчеству молодых художников Республики Алтай Игоря Катонова и Аржана Ютеева. Практически нет материалов о жизненном пути и исследовательского материала о работах авторов. Данная статья восполняет существующий пробел. Начало творческого пути обеих мастеров схоже, они являются представителями одного поколения, родились в конце 1980-х годов в Горном Алтае, получили образование сначала в Колледже культуры и искусства имени Г.И. Чорос-Гуркина, а потом успешно окончили Красноярский государственный художественный институт. Хотя они обучались у одних и тех же преподавателей их манера письма, темы и стилистика работ различны. Художники выросли в провинции, но их объединяет стремление достичь мировой известности.

Особое внимание в статье уделено творчеству мастеров. Оба мастера приверженцы реализма. Игоря Катонова можно причислить к традиционному пониманию реализма, как к наиболее полному и адекватному отражению действительности. В своих живописных работах он обращается к изображению алтайских пейзажей и бытовой картине, где главными героями выступают дети. Помимо выставочной деятельности художник успешно занимается преподавательской работой.

Аржан Ютеев креативная личность и представитель постмодернизма. В его графических работах, выполненных в смешанной

технике есть проявления мистического реализма. Наибольших успехов он добился в создании крупных работ, посвященных алтайскому эпосу.

И один и другой мастер обладают харизмой, побеждают в различных выставках и конкурсах, признаны художественным сообществом, являются членами Алтайского республиканского отделения всероссийской творческой общественной организации «Союз художников России». Их работы оценены по достоинству, многие хранятся в российских и зарубежных музеях, а также частных собраниях.

Одной из актуальных проблем современного отечественного искусствознания представляется изучение тенденций в развитии реалистического искусства. Представителями реализма являются молодые алтайские художники Игорь Катонов и Аржан Ютеев. Некоторые яркие проявления в творчестве молодых алтайских художников необоснованно оказались вне поля зрения специалистов, так как изучению творчества молодых современных алтайских художников не уделяется должного внимания. Данная статья призвана восполнить существующий пробел. Рассмотрим творческий путь двух алтайских мастеров, принадлежащих к одному поколению и занимающихся многообразной, созидательной творческой деятельностью.

Игорь Николаевич Катонов родился в 1988 г. в с. Улаган Улаганского р-на Республики Алтай. Получил художественное образование сначала в Улаганской школе искусств, в колледже культуры и искусств им. Г.И. Чорос-Гуркина в г. Горно-Алтайске (2006-2009 гг.), в Красноярском государственном художественном институте (2009-2016 гг.). Художник стал активно выставлять свои работы во время учебы и в 2017 году был принят в «Союз художников России». И Катонов активный участник художественных выставок разного уровня: республиканских, краевых, всероссийских, стран ближнего и дальнего зарубежья («Молодая Сибирь-2011», «Молодость России 2016», «Сибирь 12», Межрегиональная выставка «Аз-Арт» 2018, 2019 г., диплом и медаль лауреата межрегиональной выставки «Сибирь-ХІІ», Новокузнецк (2018 г.)) [2]).

Сюжеты его работ просты и бесхитростны, он изображает природу и жизнь людей Горного Алтая. Его пейзажи передают мощь горных рек, величавость гор, бескрайнее небо («Улаганский перевал», «Усть-Коксинские красоты», «Река Башкаус», «Ветер на Телецком»,

«Дорога домой»). Некоторые пейзажи дополнены изображением деревенских домов или домашних животных («Ледник над Улаганом»). Художник внимательно изучает природу. В каждом из полотен чувствуется идеальный пример образа пейзажа, приподнятого над всем каждодневным и случайным. В каждом произведении чувствуется строгая продуманность и ясная, выразительная организация цветовой и линейной композиции. В каждой работе наблюдается устоявшийся характер образного строя, рельефно выявляющий эпический характер картины.

Другие произведения автора представляют собой бытовую картину, изображающую жизнь сельских тружеников, их неспешную домашнюю работу на природе. Пейзаж, люди, отдельные детали в его бытовых картинах решается обобщенно, декоративно. Например, в картине «Помощники» он с упоением выписывает каждую деталь рисунка на ковре. А силуэты фигур включаются в ритмический узор произведения. Фигуры людей являются частью орнамента. По краям картины цвет уплотняется, сгущается и создается впечатление повторяющегося кругообразного движения, которое производит женщина моющая ковер. В произведении «Дети Алтая» художнику доставляет удовольствие писать орнамент ткани. Пейзаж в его картинах то наполнен яркими пылающими красками полдня, то сочные цвета сглаживает дымка, то длинные синие тени и почти фиолетовые горы и светло бирюзовые небеса повествуют об уходящем дне.

Чаще других И Катонов пишет сельских ребятишек, которые то как птицы сидят на ограде («Алтайский вечер», «Ясный день» 2016), то греются на солнце на фоне голубого матраса, который вынесли просушить («Дети Алтая»), то помогают матери чистить ковер («Помощники») или общаются со старцами и животными («Встреча»). Художник знает эту жизнь. Он является частью этой жизни. Его бытовая картина превращается в жанр эпической поэмы о жизни и труде простых людей. Персонажи картины не обладают какими-либо конкретными и индивидуальными чертами их образы типизированные, обобщенные, собирательные. Это представители алтайского народа, женщины, мужчины, дети, они живут в бесконечном времени и пространстве. Время здесь замедляет ход. Все что изображает художник может существовать вечно, может ускоряться или замедляться, но никогда не исчезнет. Художник рисует необыкновенный, величественный,

вневременной мир. «Он пытается передать атмосферу, присущую удивительно самобытному, чистому, величественному Горному Алтаю, где чтут память предков, поклоняются силам природы, ступают по отпечаткам прошедших времен» [7]. Не случайно его работы относят к лирическому реализму.

Еще одно направление в творчестве художника – декоративное. Интересны его работы этого плана, они необыкновенно яркие и содержат в себе обращение к алтайскому эпосу и народному искусству.

Какое из направлений будет развиваться в творчестве художника это мы безусловно увидим. Возможно, эти направления так и будут идти параллельно, а может быть какое-то будет развиваться больше других. Потенциал у художника очень большой.

Вызывает уважение к молодому мастеру его почитание своих преподавателей начиная с художественной школы и завершая художественным институтом. Он с почтением говорит о преподавателях, которые воспитывали его, привили любовь к искусству, научили азам творчества, дали толчок для самостоятельной творческой жизни [5]. Вероятно, это способствовало его жизненному пути, после учебы он вернулся на родную землю в Горно-Алтайск и стал преподавать в колледже культуры и искусств им. Г.И. Чорос-Гуркина. Имея педагогический дар, художник успешно работает с молодыми людьми.

Творчество И. Катонова отличается высокой профессиональной культурой, самобытностью, обобщенностью, условностью изобразительного языка. Он является одним ярких представителей молодого поколения алтайских художников.

Аржан Андреевич Ютеев родился в 1989 г. вс. Козуль Усть-Канского района Республики Алтай. Получил художественное образование в колледже культуры и искусств им. Г.И. Чорос-Гуркина (2006-2010 гг.), в Красноярском государственном художественном институте (2011-2017 гг.), прошел стажировку в Российской академии художеств, в отделении «Урал, Сибирь и Дальний Восток» (2017-2020 гг.). Обладая упорным характером и большими способностями, А. Ютеев во время учебы стал творчески работать, участвовать в выставках и конкурсах разного уровня и был принят в 2016 г. в члены Союза художников России. Молодой художник осознает, необходимость много работать, заявляет о себе участвуя в разных мероприятиях в том числе в интернете, общается с людьми, связанными с искусством. Это современный тренд

времени, иначе талантливые молодые люди останутся не замеченными художественной общественностью.

А. Ютеев с 2008 года представляет свои работы на множестве конкурсов и выставок в нашей стране (Межрегиональная Молодежная выставка «Аз-Арт Сибирь», «Таланты Сибири» (Новосибирск, 2018), Всероссийская художественная выставка «Россия -XIII» (Москва, 2019), персональная в Национальном музее имени А.В. Анохина (Горно-Алтайск, 2019), «Наследие» (Москва, 2020)) и за рубежом (Международный пленэр художников в Турции (Аксарай, 2015)), «Неделя искусств» в Дании (г. Копенгаген, 2016), Фестиваль в Берлине (2018). Является лауреатом премий (главы Республики Алтай 2015 гг., общественной премии имени Чорос-Гуркина 2020 гг.) [1]. Стремясь к узнаваемости, он сам продвигает собственные творения. Являясь молодым креативным мастером делает постеры, календари, футболки со своими произведениями. Такие работы легче реализовывать. Являясь репродукциями, они могут быть приобретены большим слоем почитателей творчества молодого художника.

Обратимся к творчеству художника. Наиболее важное место в нем занимает обращение художника к мифам, легендам, преданиям, истории древнего Алтая. Произведения художника обладают некой магический силой, которая притягивает, будоражит сознание, создается впечатление «подключения» к неведомой потусторонней «реальностинереальности». А. Ютеев силый человек и тонко чувствующий художник, он как будто посредник между миром прошлым и будущим, присоединившийся к духам предков, которые помогают ему создавать необыкновенно яркие, красивые, выполненные на хорошем техническом уровне работы. Художник чувствует себя проводником, через который прошлое и возможно параллельно существующее прорывается в сегодняшний день.

В его графических работах, выполненных в смешанной технике можно увидеть необычное сочетание не часто встречающееся и не характерное для современного искусства: реалистичное изображение мифологических образов (если мы будем считать реализм как «...эстетическую и художественную позицию, согласно которой задача искусства состоит в том, чтобы как можно точнее и объективнее изображать действительность» [6]. Мифологические образы А. Ютеева реалистичны. Многие художники, обращаясь

к древним традициям, сказаниям, поверьям используют в своих работах стилистику изображения примитивизма, или стилистику, связанную с авангардными течениями и направлениями. Рассматривая творчество молодого художника, мы подразумеваем под термином «реализм» обращение его к художественным методам изображения, принятыми в отечественной реалистической школе. Он, обладая хорошей академической школой, демонстрирует владение хорошим академическим рисунком, живописью, композиционным мышлением. Школа позволяет ему показать необыкновенную тонкость и точность изображения. Для художника характерна строгость исполнения и лаконичный стиль. Он объективно, практически без каких-либо существенных изменений, упрощений, деформаций, трансформаций изображает человеческую фигуру, и это главный объект его творчества.

Реализм определяют, как «способность искусства правдиво, неприкрашенно изображать человека и окружающий его мир в жизнеподобных, узнаваемых образах, при этом не копируя пассивно и бесстрастно натуру (в отличие от натурализма), а отбирая в ней главное и стремясь передать в видимых формах сущностные качества предметов и явлений» [6, с. 743].

Основой творчества А. Ютеева является обращение его к алтайскому эпосу. Мифологические образы, призраки, образы и духи предков художник видит предельно похожими на лики людей существующей действительности. Как будто эти образы обитают рядом с нами, или в синхронной, близкой к существующей реальности. Художник создает свою интерпретацию алтайского эпоса «Очы-Бала» (2017). Одноименное произведение является триптихом. Такая форма подачи характерна для художника, она позволяет показать развитие образа, глубже раскрывать тему произведений («Цветы Алтая», «Тишина», «Сказитель», «Хранители» (2016), «История рода Алмат» (2017)). В дальнейшем художник прибегает к полиптиху, что еще более углубляет процесс передачи формирования образа.

В других картинах художник изображает мир как в калейдоскопе, включающем отдельные фрагменты настоящей и параллельной реальности («Избранник духов», «Тюрк-Кабай», «Табу» (2018)). Он часто обращается к созданию образа шамана, способного осуществить переход из одного мира в другой, а также «настроить» совершить такой переход других людей («Шаманская мистерия», «Избранник духов»).

Персонажи максимально приближены к зрителю, что позволяет вести диалог между зрителем и изображением («Сказитель», «Тишина»). Иногда его герои закрывают лицо или часть лица руками, или лицо просматривается сквозь бахрому шаманского облачения, что создает состояние таинственности и загадки. Человек прикрывает глаза, перед его внутренним взором возникает черная пустота и это позволяет ему легче перенестись в другую реальность. Это впечатление усиливается, когда лицо героя вдруг оказывается невидимыми простому человеку. Мы видим объемную фигуру, облаченную в одежды, держащую оружие, но лица нет, там пустое пространство (триптих «Герой»), или такие же «невидимки» проглядывают сквозь прорези—иероглифы старомонгольской письменности («Тенгри — все под небом», «Послание» (2018-2020). Интересны его серии аллегорических изображений, основу которых представляют старинные предания («История рода Алмат», «Зов предков», «Избранник духов» (2018)).

Художника причисляют к представителям магического реализма. «Магический реализм предполагал такой способ существования и изображения жизни, при котором материальный мир, предметная действительность сохраняли свой конкретный реальный облик, но вместе с тем приобретали некое потустороннее, трансцендентальное значение, лежащее за пределами повседневной, бытовой, рационально постижимой системы мер... Действительность нередко изображалась через налагаемую на нее сеть мифов». [3, с. 38].

А. Ютеев много работает творчески, участвует на выставках, создает впечатление человека, живущего в гармонии с самим собой и отличающегося независимостью художественных позиций. Его работы носят экспериментальный характер, запоминаются, обладают необыкновенной мощью, необычны, самобытны. Мастера можно отчасти считать представителем постмодернизма, и магического реализма.

Молодой художник ставит перед собой цель добиться признания и узнаваемости в мировом искусстве.

Итак, рассматривая творчество молодых художников Алтая Игоря Катонова и Аржана Ютеева можно сказать, что оба мастера относятся к одному поколению творцов, их имена и работы находятся рядом на всех выставках и в критических статьях. Их художественное образование идентично, но работы очень различаются. Оба художника

рассматривают свое творчество в границах реализма. Творчество обеих мастеров обращено к теме Алтая.

Игорь Катонов изображает природу, жизнь простых людей, его можно считать приверженцем лирического реализма. Он стремится к ясности живописной сути произведений, и они наполнены романтичным, возвышенным созерцательным чувством.

Аржан Ютеев обращается к мифам, легендам, древним сказаниям, эпосу Алтая. Его произведения являют собой пример магического реализма. Его творчество можно рассматривать как пример необычного, запоминающегося креативного подхода, а сам художник предстает сильной и незаурядной личностью.

Катонов и Ютеев молодые мастера, но их творческие работы уже признаны художественной общественностью, оценены по достоинству. Художники занимают призовые места на выставках, конкурсах, их работы представлены в музеях страны и за рубежом.

Источники, литература

- 1. Аржан Ютеев представит персональную выставку // [Электронный ресурс] /— Электрон. дан. URL: http://www.altai-republic.ru/news-lent/news-archive/29305 (дата обращения 05.05.2021).
- 2. Выставка Игоря Катонова // Национальный музей им. А.В. Анохина // [Электронный ресурс] /— Электрон. дан. URL: http://www.musey-anohina.ru/index.php/ru/posetitelyam/afisha/item/1017 (дата обращения 05.05.2021).
- 3. Гугнин А.А. Магический реализм в контексте литературы и искусства XX века (Феномен и некоторые пути его осмысления). М. 1998.– 117 с.
- 4. Искусство. Современная иллюстрированная энциклопедия; под ред. проф. А.П. Горкина. М.: Росмэн, 2007. 1123 с.
- 5. О живописи Игоря Катонова // [Электронный ресурс] / Электрон. дан. URL: http://www.zvezdaaltaya.ru/2019/04/rodom-izdetstva (дата обращения 05.05.2021)./
- 6. Реализм // [Электронный ресурс] /— Электрон. дан. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D0%B5%D0%B0%D0%BB%D0%B8 %D0%B7%D0%BC_(%D0%B6%D0%B8%D0%B2%D0%BE%D0%BF %D0%B8%D1%81%D1%8C) (дата обращения 05.05. 2021).
- 7. Эдоков А. О живописи Игоря Катонова // [Электронный ресурс] /— Электрон. дан. URL: https://www.zvezdaaltaya.ru/2019/04/rodom-iz-detstva/ (дата обращения 05.05.2021).

Тыдыкова Н.Н.

БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова»

О ПЕРЕВОДАХ СКАЗАНИЙ Н.У. УЛАГАШЕВА НА ТУРЕЦКИЙ ЯЗЫК

Аннотация. Алтайский героический эпос переводился на немецкий, русский, турецкий и якутский языки. В данной статье рассматривается перевод сказаний Н.У. Улагашева на турецкий язык.

Ключевые слова: алтайский героический эпос, перевод, турецкий язык, точный эквивалент.

Tydykova N.N.

Budgetary Scientific Institution of the Altai Republic «Research Institute of Altaistics named after S.S. Surazakov»

ABOUT TRANSLATIONS OF N.U. ULAGASHEV'S LEGENDS IN TURKISH LANGUAGE

Abstract: The Altai heroic epic was translated into German, Russian, Turkish and Yakut languages. This article discusses the translation of the legends of N.U. Ulagashev into Turkish.

Key words: Altai heroic epic, translation, Turkish language, exact equivalent.

Героические сказания любого этноса можно рассматривать не только как отражение прошлого, но и как ступени между прошлым и будущим. Они объединяют в единое целое историю народа с литературой, факты и события с действительностью, предков с потомками, т.е. являются духовным «культурным домом» общества, являются генетической нитью между прошлым и будущим народа.

В последние годы сильно вырос интерес к теме перевода национальных фольклорных текстов на языки международного общения. Возросшая популярность национальных текстов, традиций и обычаев требуют сделать фольклорные образцы общедоступными — а это возможно только при их переводе на широко распространенные

в мире языки. Действительно, различные культурные мероприятия сегодня не обходятся без элементов традиционных культур, причем аудитория стала требовательнее к аутентичности материала.

Что касается алтайских героических сказаний, то они представляют для общества большой интерес, поэтому актуален и их перевод на другие языки. Так, алтайские сказания переводились на немецкий, русский, якутский и турецкий языки.

Первым собирателем алтайского фольклора был известный тюрколог-лингвист В.В. Радлов. В 1866 г. он издал свой знаменитый труд «Образцы народной литературы тюркских племён, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи Ч. І. Поднаречия Алтая», в котором впервые на языках этнических групп Алтая были напечатаны оигинальные тексты десяти сказаний: «Алтайн Сайын Салам», «Тектебей-Мерген», «Кан-Пÿдей», «Ай-Каан», «Кÿзöн» и др. [9]. Названные работы были изданы одновременно и на немецком языке, перевод выполнял сам В.В. Радлов [17]. Это был первый опыт перевода алтайского героического эпоса на иностранный язык.

Проблемам перевода и самому переводу алтайского эпоса на русский язык посвящено в российской науке много работ. На русский язык алтайские сказания переводились, начиная с середины XIX в., и переводятся по сей день. Назовём имена наиболее известных учёных, занимавшихся переводами алтайских героических сказаний. Это: В.И. Вербицкий [2], А. Калачев [5], Г.Н. Потанин [8], Н.Я. Никифоров [7], Г.М. Токмашев [11], П.В. Кучияк [6], Н.А. Баскаков [1], С.С. Суразаков [10], З.С. Казагачева [4], М.А. Демчинова [3] и др. Некоторые из этих переводов выполнены в форме передачи содержания сказаний, есть поэтические, подстрочные и научные переводы.

Эпос «Маадай-Кара» переведён также на якутский язык [18]. Перевод выполнен в рамках международного переводческого проекта Республики Саха-Якутия "Эпические памятники народов мира". сотрудниками кафедры стилистики якутского языка и русско-якутского перевода в 2015-2017 гг., перевод выполнен через язык-посредник, а именно через русский язык известного академического издания 1973 г. [10]. Следует здесь отметить, что при переводе через язык-посредник многие культурные реалии могут быть сильно видоизменены или даже утеряны.

На турецкий язык алтайские героические сказания начали переводиться с 90-х годов XX в. В эти годы в Турции был запланирован проект по фиксации героических сказаний тюркских народов, переводу этих сказаний на турецкий язык с последующим их изданием. Проект назывался «Фиксация, перевод и издание героических сказаний тюркских народов», руководил проектом директор Института тюркологических исследований Эгейского университета профессор, доктор Фикрет Тюркмен. По данному проекту издано на турецком языке 22 алтайских героических сказания, перевёл их ныне профессор, доктор Гази университета г. Анкары Ибрагим Дилек.

Ещё ранее, вне этого проекта Метином Эргюном был переведён и опубликован эпос «Алып-Манаш» [16], а профессором Эмине Гюрсой-Наскали из Мармарского университета г. Стамбула была подготовлена к изданию перевод эпоса «Маадай-Кара» [12].

В данной статье мы остановимся на переводах сказаний великого алтайского *кайчи* (сказителя) Н.У. Улагашева. Переводчиками сказаний Улагашева были тюркологи Метин Эргюн и Ибрагим Дилек. Остановимся поподробнее на каждом из этих переводов.

В 1997 г. был переведён и подготовлен к изданию тогда ещё доцентом, доктором Сельджукского университета г. Конья Метином Эргюном эпос «Алып-Манаш» [16]. В начале своей книги автор подробно рассказывает об исследованиях, посвящённых алтайскому героическому эпосу, об алтайских эпических традициях и о самом эпосе «Алып-Манаш». Во введении книги М. Эргюн уделил внимание значению и месту эпоса «Алып-Манаш» среди эпосов других тюркских народов. Он сравнивает «Алып-Манаш» с узбекским «Алпамышем», казахским и каракалпакским «Алпамысом», башкирским «Алпамыша», татарским «Алып-Мемшен». М. Эргюн подчёркивает, что в сказаниях о Деде-Коркуде у анатолийских тюрков Алып-Манаш известен как сын Кам Бюре - Бамси-Бейрек Бойы. Под этим именем его знают также туркмены и азербайджанцы. Метин Эргюн проводит сравнительный анализ между алтайским героическим сказанием «Алып-Манаш» и сказанием Деде Коркуда «Kam Püre Oglı Bamsı Beyrek», исследует общие мотивы в их сюжете, а также различия между ними.

После небольшой информации об истории возникновения сказания *«Алып-Манаш»* автор представил перевод алтайского героического сказания на турецкий язык. Алтайский и турецкий тексты

идут с нумерацией строк, алтайский текст представлен на латинице.

Источником для перевода сказания Н.У. Улагашева послужил І-ый том книги «Алып-Манаш. Алтай чöрчöктöр», изданный в 1985 году в г. Горно-Алтайске.

При неплохом общем переводе сказания всё же в нём, как и в любом переводном тексте встречается немало неточностей. При этом отметим, что нельзя прямо утверждать, что при переводе допущены ошибки или текст неправильно переведён. Фольклорный текст — всегда продукт творчества, каждый переводчик переводит его как он умеет.

Проиллюстрируем некоторые случаи «неудачного» перевода из эпоса «Алып-Манаш» примерами:

Јарын бойдо јапшары јок Омырткада ÿйези јок Omuzu boyda cepkeni yok

ок Beli mızrak gibi

(16, c. 97)

На лопатках [его] выступов нет На плечах его кафтана нет В позвонках [его] выемок нет Поясница подобна пике.

(здесь и далее перевод с алтайского и турецкого языков наш)

Этот отрывок является традиционной эпической формулой в эпосе алтайцев, поэтому, конечно, очень важно правильно его перевести. Во-первых, *јарын* переводится на турецкий язык как *kürek kemiği*, а не *отиг*, которое означает 'плечо'. Алтайское слово *јапшар* является архаичным, и его не понимают иногда даже сами носители языка. Поэтому следовало бы такие слова объяснять в комментариях к тексту. *Јапшар* означает выступы на лопатке, т.е. спина богатыря настолько широкая, крепкая, что даже лопатка нигде не выступает. При переводе на турецкий язык это слово не было понято, и оно было переведено как *çеркеп* 'кафтан'.

А во второй строке полностью идёт искажённый перевод. В алтайском тексте продолжается созвучная первой строке эпическая формулыа *омырткада ўйези јок* 'в позвонках [его] выемок нет', т.е. спина богатыря настолько крепкая и плотная, что позвонки его даже не просматриваются. Однако в турецком переводе эпическая формула нарушена и дан совершенно ритмически не соответствующий и неверный перевод: *Beli mizrak gibi* 'поясница подобна пике'.

Возьмём следующий пример:

Кöкси ойлу japaштан Uygun hoş güzellerden Кöзи оттый чоктудан талдап Gözü ateş gibi olandan seçip Кыргыс-кааннын кызын Кызыл марал чырайлу Кумуш сары чачту Кумужек-Ару јарашты Алып бербей канайтты

Из самых мудрых красавиц Выбрав с очами, сияющими будто огонь Дочь Кыргыс-кагана С розовыми ланитами С серебристыми светлыми волосами

Красавицу Кумужек-Ару Взяли Kırgız Kağan'nın kızını Kızıl ceylan gibi yüzlü Gümüş gibi sarı saçlı Kümüjek-Aru güzel Alıyerdi

(16, c. 97)

Из самых привлекательных с пламенными очами выбрав Дочь Кыргыс-хана

С лицом, словно красивая газель Со светлыми волосами словно серебро

Красавица Кўмўжек-Ару Была отдана.

В этом отрывке слово *ой* 'ум; разум, мудрость', *ойлу* 'умный; мудрый' *кöкси ойлу* 'мудрый (*букв*. грудь, нутро его мудрое)' не понята переводчиком и поэтому первая строка *Кöкси ойлу јараштан* переведена неправильно, упущено словосочетание *кöкси ойлу* 'мудрый', т.е. подчёркнуто, что девушка привлекательная, а такая важная характеристика как 'мудрая' упущена.

Прежде чем приступить к разбору перевода этого отрывка следует отметить, что национальный текст в научном переводе не может функционировать без обширного комментария. Чтобы текст оставался легким для восприятия, его нельзя перегружать лишними подробностями, пояснениями, примечаниями, оставив их для комментариев. Комментарий представляет собой, по сути, самостоятельное исследование, посвященное как языковым, так и содержательным сторонам текста. Только текст и комментарий в комплексе могут приблизить читателя к пониманию фольклорной традиции как целого, даже если она представлена одним текстом.

Чтобы проиллюстрировать этот тезис, вернёмся к предыдущему тексту. Строка кызыл марал чырайлу 'с розовыми ланитами' переведена на турецкий язык kızıl ceylan gibi yüzlü 'с лицом, похожей на красивую (букв. красную) газель'. Было бы правильным, дать в комментариях объяснение словосочетанию ...кызыл марал... '... красный маральник...'. Здесь марал — вовсе не газель, не олень,

а название багульника, цветущего нежными, розовыми цветами. Из этого описания читатели должны понять, что лицо у героини не красное, а нежно-розовое, словно цветущий маральник. Такие реалии национального текста не поддаются переводу «на общих основаниях», они требуют особого подхода.

Также очень часто в тексте встречается слово *кезер*, которое на турецкий язык переводят либо как 'молодец', либо как 'джигит' [16, с. 98], хотя по значению необходимо переводить 'богатырь'.

Переводами героических сказаний Н.У. Улагашева занимался также профессор, доктор Гази университета г. Анкары Ибрагим Дилек. С целью сбора фольклорного и лингвистического материала для своих диссертаций впервые на Алтай он приезжал вместе со своей женой, лингвистом Фиген Гюнер-Дилек, в 1995 году. Затем, работая уже по проекту Фикрета Тюркмена «Фиксация, перевод и издание героических сказаний тюркских народов», они вновь посетили Алтай летом 1998 года.

Итогом работы над алтайским проектом явился выход в свет 3-х книг под общим названием *«Altay Destanları»* («Алтайские героические сказания»), тома І, ІІ и ІІІ [13, 14, 15].

Остановимся на первом томе *«Altay Destanları І»* (Алтайские героические сказания І), опубликованный в 2002 году и посвящённый творчеству Н.У. Улагашева. В этот том вошли переводы героических сказаний: *«Эр-Самыр»*, *«Ак-Тайчи»*, *«Кöкин-Еркей»*, *«Алтай-Буучай»*, *«Малчы-Мерген»*, *«Козын-Эркеш» и «Кöзўйке»* [13].

В предисловии своей работы И. Дилек указывал, что источники взяты из изданной в 1985 г. в г. Горно-Алтайске книги «Н.У. Улагашев. Алып-Манаш». При этом он с сожалением пишет, что в этом издании сказания опубликованы не на туба диалекте, носителем которого был Н.У. Улагашев, а на современном литературном алтайском языке с редакторской правкой.

Введение 1-го тома состоит из двух разделов. В первом разделе говорится о жизни и творчестве Н.У. Улагашева. Во втором разделе даётся краткая характеристика тех работ, которые были посвящены исследованиям героических сказаний Николая Улагашевича. Затем автором тома предлагается резюме, т.е. тексты с краткой передачей содержания отмеченных выше семи сказаний Н.У. Улагашева на турецком языке.

Основная часть тома содержит собственно сам перевод сказаний. Для облегчения чтения алтайский и турецкий варианты текста даны на одной странице с нумерацией строк на турецком языке. Некоторым словам, непонятным или трудным восприятию для турецкого читателя, даются объяснения внизу страницы. Иногда, чтобы сохранить оригинальность алтайского текста в турецком варианте, предлагается алтайская форма слова, так как турецкий вариант либо не рифмуется, либо имеет другие значения, либо такого понятия вообще нет в турецком языке. Так, сохранены варианты алтайских реалий, характерных для жизни (быта, культуры, социального и исторического развития) алтайцев и которых нет у турков. Будучи носителями национального и/или исторического колорита, они, как правило, не имеют точных соответствий (эквивалентов) в других языках. Поэтому Ибрагим Дилек в переводах сказаний Н.У. Улагашева постарался сохранить такие слова, как например: кöзöр, чеген, арчуул, амыргы, Тастаракай, карынкарта и т.д., но со сноской, с объяснением внизу страницы. И это правильно. Так, в тексте предлагается алтайский вариант слова козор, внизу страницы объясняется, что на турецкий язык он переводится как $iskambil\ kagidi\ (рус.\ 'игральная\ карта'),\ a\ \kappa \ddot{o} \ddot{o}\ddot{o} -$ это вид игры в карты:

Алты тӱней акалары Bir birine benzeyen altı aĝabeyi

Бир айылда јуулыжып Bir evde toplanıp, Кöзöр салып ойногон <u>Közör</u> oynayıp,

Кöкиген, сайраган отурат Rahat, keyifli oturuyorlardı.

[13, c. 49]

Шестеро похожих братьев

Собравшись в одном доме

Играли в карты

Сидели, веселясь и пируя

Значение слова *чеген* объясняется как 'вид напитка, изготовленный из сырого молока', *амыргы* как 'рожок, труба для охоты', *карын-карта* как 'внутренности животного':

Аракы, чегенди ичип Rakı çegen içip,

Эткен курсактан тойгончо jun, Yemekten doyana dek yiyip,

Эрлу буткен Эр-Самыр Er yaratılışlı Er Samr

Эреен-тереен эзире бертир Sarhoş olup kendinden geçti.

[13, c. 53]

Попивая аракы и чеген,

Наедаясь досыта приготовленной пищи,

Родившийся мужчиной Эр-Самыр

Немного покачиваясь, опьянел

В алтайском тексте этого отрывка слово *аракы*, обозначающее в алтайской культуре молочную водку, спиртной напиток, приготовленный из *чегеня* (кисломолочного продукта), очень похож на турецкое слово *rakı*, обозначающее анисовую водку. Поэтому замена *аракы* на *rakı* будет не совсем точным переводом для культурных реалий каждого языка. Правильнее было бы передать данную реалию транскрипцией *arakı* и сопроводить это пояснением вне текста. Но мы считаем, что это – не просто транскрипция, а введение неологизма, так как слово заимствуется в значении 'алтайский спиртной напиток из кисломолочного продукта чегеня'.

Иногда, сохраняя форму алтайского слова, переводчик не всегда правильно даёт им толкования. Например:

Алып бўткен Эр-СамырAlip yaratılışlı Er SamırАгын сууга јунундыAkarsuda yıkandı,Ак арчулла арландыAk arçulla temizlendi

Слову арчуул даётся следующее объяснение: 'ткань, материя, которую используют и шаманы; полотенце'. В действительности, слово арчуул переводится с алтайского языка как 'платок'.

Таким образом, коротко рассмотрев некоторые переводы сказаний Н.У. Улагашева на турецкий язык, мы можем отметить, что эти переводы выполнены на неплохом уровне, большим плюсом является то, что переводы выполнялись с языка оригинала, языков-посредников здесь не было. Небольшие погрешности в переводах могут быть, так как перевод — дело творческое, следует учитывать индивидуальные возможности переводчика.

В заключение, следует сказать также, что от степени точности перевода и выбранных принципов переводческой работы зависит и степень понимания материала. Если учитывать научные принципы, то следует брать во внимание многие моменты. Необходимо, чтобы перевод был легко читаем и понятен, чтобы был пригоден для последующей научной работы с текстом, чтобы не исказил существенные черты традиции, языка и культуры определённого народа. Конечно же, переводчику необходимо приложить все силы, чтобы перевод был поэтическим переводом, а не переложением и пересказом, необходимо сохранить эстетическую красоту оригинального текста. А самое главное — должна быть точность выбора языковых соответствий,

передачи исторических, фольклорных и этнографических деталей, следование структуре текста без сокращений и дополнений.

Источники, литература

- 1. Баскаков Н.А. Северные диалекты алтайского (ойротского) языка: Диалект черневых татар (туба кижи). Тексты и переводы. М.: Наука, 1965. 340 с.
- 2. Вербицкий В.И. Алтайские инородцы / Этнограф. отд. Имп. общ-ва любителей естествознания и антропологии, состоящий при Моск. Ун-те. M., 1893. 386 с.
- 3. Демчинова М.А. Алтай баатырлар (Алтайские богатыри) Т.ІІІ Горно-Алтайск, 2017; её же. Алтай баатырлар (Алтайские богатыри) Т.ІV Горно-Алтайск, 2018; её же. Алтай баатырлар (Алтайские богатыри) Т.V Горно-Алтайск, 2019.
- 4. Казагачева З.С. Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын». Аспекты текстологии и перевода. Горно-Алтайск, $2002.-350~\rm c.$
- 5. Калачев А. Поездка к теленгитам на Алтай // Живая старина. Спб. 1896. Вып 3-4. С. 482-483.
- 6. Кучияк П.В., Коптелов А.Л. Николай Улагашев, певец Ойротии // Сибирские огни, № 2. -1939. С. 147-152.
- 7. Никифоров Н.Я. Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев с примечаниями Г.Н. Потанина. Омск, 1915. 275 с.
- 8. Потанин Г.Н. Казах-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки / Алтай-Бучи // Живая старина. Спб., 1916. Вып 2-3, № 59. С. 180-187.
- 9. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских плеиен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Собраны В.В.Радловым, ч. І. Поднаречия Алтая: алтайцев, телеутов, черневых и лебединских татар, шорцев и саянцев. СПб, 1866. Ч. І. 419 с.
- 10. Суразаков С.С. Н.К. Ялатов и его сказание «Оленгир» // Оленгир. Героическое сказание алтайцев. Горно-Алтайск, 1970. С. 5-24. (на алт. и рус. яз.); его же. Маадай-Кара: алтайский героический эпос. М.: Наука, 1973.
- 11. Токмашев Г.М. Сказка об Алтай-Куучыны // Труды Томского общества по изучению Сибири. Томск, 1915. Т. III, вып. 1. С. 62-81.
- 12. Emine Gürsoy-Naskali. Altay Destanı Maaday-Kara. Istanbul, Mart, 1999.
 - 13. Ibrahim Dilek. Altay Destanları I. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2002
 - 14. Ibrahim Dilek. Altay Destanları II. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2007a

- 15. Ibrahim Dilek. Altay Destanları III. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2007b
- 16. Metin Ergun. Altay Türklerinin Kahramanlik Destanı. ALIP MANAŞ. Konya, 1997.
- 17. W.Radloff, Proben der Volksliteratur der turkischen Stämme Süd-Sibiriens. Die Dialekte des eigentlichen Altai: der altayer und teleuten, lebed-tataren, schoren und soyonen. St. Petersburg, 1866. Abt. I. 434 s.
- 18. Маадай Хара=Маадай Кара: алтаай баатырдыы эпоha. Сост. А.Н.Жирков. Серия "Эпические памятники мира" (на русс. и як. яз.). Якутск, 2017.

© Н.Н. Тыдыкова, 2021

УДК 791.43

Шестакова И.В. ФГБОУ ДПО «Академия медиаиндустрии»

АЛТАЙСКИЙ ДИСКУРС РОССИЙСКИХ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ФИЛЬМОВ В 1920-е – 1930-е ГОДЫ

Аннотация. В статье рассматривается историческая и жанровая динамика «алтайского художественного кинотекста». Автор использует понятия, предложенные В. Абашевым, Д. Замятиным, В. Топоровым: «локальные тексты», «геокультура», «геопоэтика». В статье прослеживается формирование в художественных фильмах, снятых на Алтае в 1920 – 1930-е годы, символических констант, определяющих статусное положение региона в российском медиапространстве.

Ключевые слова: Алтай, кинотекст, художественный фильм, культурфильмы, режиссер, оператор, актер.

Shestakova I.V. Academy of Media Industry

ALTAI DISCOURSE OF RUSSIAN FEATURED FILMS IN 1920s - 1930s

Abstract. The article considers the historical and genre dynamics of the «Altai art film text». The author uses the concepts proposed by V. Abashev,

D. Zamyatin, V. Toporov: «local texts», «geoculture», «geopoetics». The article traces the formation of symbolic constants in feature films shot in the Altai in the 1920s - 1930s, which determine the status position of the region in the Russian media space.

Key words: Altai, kinotext, feature film, cultural films, director, cameraman, actor.

Алтай с его уникальной природой, экзотикой жизни и культуры малых этнических групп населения, с его участием в важных событиях истории страны занимает достойное место в отечественном кинематографе. Региональные кинообразы, включенные в интеллектуально-эмоциональные структуры широко тиражированных фильмов, формируют культурную память зрителей, представления о необъятных пространствах России.

Предмет статьи – история создания отечественных художественных фильмов, снятых на Алтае и об Алтае в 1920–1930-х гг. Целью работы является исследование эволюции художественного кинообраза Алтая, а задачами – описание, анализ, интерпретация алтайских мотивов и образов в отдельных фильмах.

Теоретической и методологической базой исследования стали труды В. Абашева, Д. Замятина, В. Топорова [1, 6, 13], в которых разрабатываются новые понятия: «локальные тексты», «гуманитарная география», «геополитика», «геокультура», «геопоэтика». Так, Д. Замятин рассматривает «гуманитарную географию» в рамках междисциплинарного научного направления, выделяя ее базовые понятия: «культурный ландшафт (также этнокультурный ландшафт), географический образ, региональная (пространственная) идентичность, пространственный или локальный миф (региональная мифология)» [6, с. 27].

В своей работе мы будем использовать дискурсивный анализ. Н. Арутюнова дает следующее определение дискурса: «Дискурс – связный текст в совокупности с экстралингвистическими, прагматическими, социокультурными, психологическими и другими факторами, текст, взятый в событийном аспекте; речь, рассматриваемая как целенаправленное социальное действие, как компонент, участвующий во взаимодействии людей и механизмах их сознания (когнитивных процессах)» [2, с. 136]. Кинофильм будем рассматривать

как динамический процесс представления зрителям авторского сообщения, оформленного в виде аудиовизуального текста, состоящего из взаимосвязанных текстов, образованных невербальными и вербальными средствами, что объясняет продуктивность исследования кинофильма как дискурса.

Первый художественный немой фильм на основе алтайских мотивов был снят силами сотрудников Сибирского отделения Госкино. Это была кинолента режиссера И. Калабухова «Красный газ» (1924), созданная к празднованию пятой годовщины освобождения Ново-Николаевска от Колчака. К сожалению, картина не сохранилась до наших дней, поэтому судить о том, как кинематографически была разработана алтайская тема, можно только по косвенным источникам: воспоминаниям, исследованиям истории российского кинематографа.

В основу содержания картины положен исторический роман «Два мира» (1921), написанный сибирским писателем В. Зазубриным по горячим следам только что отгремевших событий гражданской войны. Образ, заложенный в названии фильма, выражал направленность идей советской власти, проникающих во все уголки страны. Действие событий романа-хроники происходит на широкой территории Сибири, а режиссер И. Калабухов кроме окрестностей Ново-Николаевска, где нет богатой природы, в картину включил натурные съемки на Алтае, содержащие зрелищные моменты. Главную роль в картине исполнила молодая актриса из труппы театра Мейерхольда М. Горбатова, героине которой — связной между партизанами и подпольщиками, — приходилось самой выполнять трюки. Она прыгала в воду с верхней палубы плывущего парохода, мчалась на неосёдланной лошади, перелезала по канату над обрывом с винтовкой.

Съемки картины проходили на улицах Ново-Николаевска, в местах реальных сражений партизан и белогвардейцев: на берегах Оби, в тайге и горах, что придавало достоверность изображения. На Алтай выезжала небольшая группа, которая провела больше месяца на лошадях, добираясь до самых отдаленных районов. Кинематографистам даже пришлось поучаствовать в подавлении какого-то припоздавшего мелкого антисоветского мятежа. Оператор М. Налетный, ранее работавший над видовыми фильмами, снимал горные хребты, долины, а режиссер в основном уделял внимание «логическому действию, последовательности, содержанию» [5, с. 226].

Помощь в съемках первого игрового сибирского фильма оказывал партийный деятель С. Косиор, в то время являющийся секретарем Сиббюро ЦК РКП (б). Он всё время находился в курсе работы над картиной, выбивал плёнку, договаривался, чтобы из Москвы приехал опытный кинооператор, обеспечивал материальную базу (предоставление речного парохода, буксиров, остановка работы железной дороги для сцены забастовки). Как пишет историк кино В. Ватолин, из столицы оператор М. Налетный привез кинопленку, часть которой оказалась с браком: «в итоге фильм в 1652 метра снят был всего на чуть больше 2000 метрах негатива: небывалый в истории игровой кинематографии коэффициент использования пленки — почти один к одному!» [5, с. 223].

После съемок создатели фильма приехали монтировать картину в Москву, но вначале первый вариант киноленты у профессиональных работников вызвал недоброжелательное отношение. В своих воспоминаниях И. Калабухов сообщил, что фильм, который руководство кинофабрики собиралось «зарезать» как непрофессиональный, спас С. Эйзенштейн, которого особенно впечатлил алтайский материал, где снята первобытная дикая природа. Великий теоретик и практик киномонтажа помог режиссеру-сибиряку смонтировать киноленту. После этого картина на втором просмотре для представителей печати и Главполитпросвета заслужила одобрение и была рекомендована в кинотеатры как «лучшее достижение советской кинематографии». Фильм имел огромный тираж (53 копии), уступив лишь «Красным дьяволятам». Картина, появившаяся к юбилею (5 лет с момента освобождения Ново-Николаевска от армии Колчака), имела колоссальный успех и несколько сезонов была лидером проката, собирая аншлаги по всей стране. «Красный газ» дал мощный толчок сибирскому кинотворчеству. На этой волне Алтай прочно вошел в культурно-историческую геосимволическую память России как место решающих революционных событий в Сибири, как часть страны, отмеченная не только природными богатствами, но и мощным национальным генофондом – надежной опорой в строительстве нового государства.

Среди фильмов 1920-х гг. следует выделить еще одну картину, созданную на основе алтайских мотивов, – «Долина слез» (1924) А. Разумного, к сожалению, также несохранившуюся. На сайте

Госфильмофонда опубликован список самых значимых потерь в истории отечественного киноискусства, среди которых и эта кинолента, длившаяся 87 минут. Это был первый художественный фильм о Горном Алтае, в котором А. Разумный выступал не только режиссером, но художником и оператором. В те годы перед кинематографистами стояла задача снимать культурфильмы, отражающие жизнь малых народов Советского Союза. Кинодраматурги В. Туркин и Б. Мартов взяли за основу будущей киноленты народную легенду, разработка которой позволила бы поставить зрелищную интересную киноленту о жизни ойротов.

В картине «Долина слез» доминирует геокультурный аспект, обусловивший обращение кинематографистов к Ойротии. Режиссера А. Разумного, связавшего ее действие с первой годовщиной празднования Ойротской автономии, вновь привлекла природа Алтая, культура местного народа. Экранизация народной легенды о великом Ойроте, жившем в горах Алтая и поднявшем народ на борьбу с полчищами хана Тамги, превратившими цветущую долину в долину слёз, потребовала от режиссера достаточно много художественных навыков, приобретенных в работе над реалистическими фильмами. Изучив нравы и обычаи ойротов, костюмеры использовали местные национальные костюмы. Разборная юрта служила «павильоном» на натуре, при солнечном свете, что было новшеством. Актеры Н. Беляев, А. Панкрышев, П. Леонтьев, освоившие верховую езду, стрельбу из лука, вжились в материал, успев перенять манеры местного населения. В натурных съемках также принимали участие молодые артисты немого кино Н. Шатерникова, Р. Мессерер, мать балерины М. Плисецкой.

С помощью технологии, напоминающей «съемку скрытой камерой», были сняты важнейшие сцены «тоя» (свадебный обряд с похищением невесты и выплатой калыма) и «камлания» (процесс священнодействия шамана в случае падежа скота, болезней). Так, удалось запечатлеть на пленке, как кам (шаман) в присутствии гостей голосил, вертелся волчком, аккомпанируя себе ударами в бубен. Наконец он падал в изнеможении, давая тем самым сигнал к жертвоприношению кобылицы. По словам А. Разумного, «ойроты оказались удивительно выразительными и экспрессивными актерами. Когда мы вынуждены были делать дубли, меняя ракурс или план, они сразу же вживались в повторяемое действие, да так, что остановить их, бывало, довольно трудно» [12, с. 65].

Съемочная группа, углубляясь в горы, снимала сказочные места, в которых раскинулись небольшие аилы, бурные реки, крутые спуски, пропасти. По воспоминаниям режиссера, они осуществляли «переходы на лошадях по сотне километров, ночевки под открытым небом, незапланированные встречи с дикими обитателями величественных алтайских горных лесов» [12, с. 66]. Полагаясь на выверенность своей операторской техники, А. Разумный старался снимать без дублей, экономя кинопленку.

Технически опередив «Красный газ», картина несла мощный эмоциональный заряд. Режиссер, ассоциируя старинную алтайскую легенду с борьбой народа за Советскую власть, обрамил начало и конец картины сценами революционного праздника. Правда, при этом показ этнографических особенностей Алтая затмил ее идейную направленность. Одновременно с премьерой фильма «Долина слез» в Москве в ряде кинотеатров были развернуты этнографические выставки на основе привезенного кинематографистами материала, среди которых широкое внимание привлекла выставка работ художника А. Никулина.

Если в 1920-е гг. в кинолентах нашли отражение моменты, когда Алтай оказался на историческом распутье (установление Советской власти, борьба за самоопределение народа) и историко-революционная тематика обозначила геополитическую доминанту в художественном кинообразе Алтая, то в 1930-е гг. алтайская тема была востребована большим кинематографом страны Советов, но уже с воплощением на экране мирного времени. На Алтае была снята большая часть одного из первых звуковых фильмов «Одна» (1931) режиссеров Г. Козинцева и Л. Трауберга. Один только состав создателей картины обеспечивал ее успех, а вместе с ним навсегда определял высокий статус Алтая как места и содержания киноленты, зачинавшей историю звукового кино.

Сначала звук не был предусмотрен в фильме, но по приказу министерства Г. Козинцев и Л. Трауберг были вынуждены его частично озвучить. На всем протяжении киноленты появлялись надписиинтертитры, вставленные во время монтажа между двумя кадрами для разъяснения сюжетных поворотов или передачи информации зрителю. В картине, где мало актерских реплик, режиссеры широко использовали закадровый голос, визуально мотивированный как речь, транслируемая по радио через уличные громкоговорители, — прием, выполнявший функции комментирования действия, происходящего на экране.

Эффект звучащей реальности на экране создавали шумовые приемы. Так, например, кадры городской сцены в начале фильма насыщены техническими шумами (трезвон будильника, звяканье трамваев, стук пишущих машинок), сквозь которые прорываются звуки жизни (чириканье птиц, гомон людей).

Главную роль исполнила Е. Кузьмина, до этого снимавшаяся только в немом кино. Воспитанной в козинцевской школе «красноречия молчания» и великолепно освоившей технику мимического выражения чувств, ей было сложно произносить фразы. Сама актриса вспоминала о трудностях работы: «Режиссеры заставляли меня что-то произнести вслух. Это было равносильно какому-то постыдному поступку. Да и голос у меня был тоненький» [8, с. 60]. И только один раз она не сумеет сдержать восклицание.

В центре сюжета – судьба молодой учительницы, отправленной на работу в алтайское село, где она вступает в борьбу с местным кулаком. Создателей киноленты вдохновила газетная заметка о заблудившейся и замерзающей в снегах учительнице, за которой по решению правительства был послан аэроплан. Этот случай произошел в Карелии, но авторы организовали поездку в Ойротию. Об этом крае уже сняли документальные картины алтайские фотографы и операторы: С. Гуркин - «Кровавые жертвоприношения алтайского шамана Белчека» (1913), В. Степанов – «Алтай-кижи» (1929), А. Тарбеев – «Культура и быт алтайцев» (1930). Думается, что эти культурфильмы видели Г. Козинцев и Л. Трауберг, решившие создать экспериментальную киноработу. Богатый зрелищный материал, представленный в кинохрониках, позволял особенно глубоко и ярко разработать визуальные планы художественной киноленты, главной пластической идеей которой было изображение той пропасти, которая пролегла между двумя мирами и которую преодолеть усилием героического действия предстояло простой учительнице.

Фильм состоит из трех частей, различающихся по месту действия и стилистике изображения: проспекты Ленинграда, коридоры отдела народного образования и Алтай. Его визуальный ряд от крупных панорамных планов до мелких, но семантически наполненных бытовых деталей, строится на глубоком противопоставлении первой

– ленинградской и третьей – алтайской частей. Это был контраст между центром Советской России и ее отдаленной периферией, между технически передовой цивилизацией, высокой культурой социалистического города и первобытной хозяйственной отсталостью поселений малых народов. Если в фильме «Красный газ» Алтай представал могучим надежным оплотом революционной борьбы с врагами Советской власти, одичавшими в своих зверских расправах с народом, то в картине «Одна» образ Алтая символизировал пережитки прошлого. На экране – суровый, темный, холодный край, только ожидающий света и перемен. Эту надежду олицетворяет героиня фильма.

В начале картины изображено солнечное утро. Девушка (Е. Кузьмина), только закончившая педтехникум, ожидает распределения на любимую работу в Ленинграде. Ее грезы о семейном счастье (встреча с любимым, поход по магазинам) сопровождаются надписямиинтертитрами и закадровым голосом, произносящим «Какая хорошая будет жизнь!». Эти слова станут рефреном, означающим каждый новый поворот в жизни героини в соответствии с изображаемыми обстоятельствами, который передает то восторг, то сожаление, то надежду, то горькую иронию в душе девушки. Таким первым поворотом становится сообщение о ее назначении в алтайскую деревню. С этого момента стремительно развертывается система выразительных, хорошо согласованных и отчетливо просматриваемых контрапунктов разных уровней. Так, семантика светотеневого контрапункта заявлена в сцене прощания Елены с женихом. Она скрывается в тени, а жених бодро удаляется по светлой улице. Девушка выходит из тени, раскрывает письмо с сообщением о ее месте работы, и ее вновь накрывает тень. Голос из репродуктора вопрошает: «Что ты будешь делать?». Героиня выходит на свет с твердым решением обжаловать назначение. Игра света и тени в одном поле зрения развивается в ассоциациях дальних пространственных планов.

На протяжении всей картины противопоставлены ленинградская и алтайская части: солнечный город, людские шумные улицы—пасмурные, голые, безлюдные долины, окаймленные далекими в серой дымке горами, наглухо замыкающими всеми забытый мир Ойротии. Светлой уютной городской комнате учительницы, спящей в мягкой белоснежной постели, противостоит изба председателя с черными стенами, люлькой,

где одеялом младенцу служит мохнатая шкура. Темные сцены в избе и юрте связаны с пережитками прошлого, против которых восстает героиня Е. Кузьминой. Одна из сцен, снятых в павильоне («Юрта»), «вместе с обрамляющими ее и врезанными в нее темными вечерними натурными кадрами (голова тайлги с оскаленными зубами) создают образ страшной отсталости, примитивности быта, в котором каждый за себя» [4, с. 313]. Чтобы усилить мрачность обстановки, художник Е. Еней построил декорацию без окон. А мистическая сцена камлания у постели больного, сопровождающаяся боем бубна, пением шамана, освещена только горящими дровами костра. Действующие лица как бы погружены в живописную, динамичную светопластическую среду. Так создается звукозрительный образ той невежественной силы, которую олицетворяют кулак, обрекающий бедняков на голод, шаман и безразличный председатель сельсовета.

Столь же выразительно выставлен изобразительный контрапункт на уровне бытовых деталей. В первой части девушка появляется на экране в белом модном платье, ее жених – в белой рубашке европейского покроя. Напротив, одежда алтайцев, выдержанная в национальном стиле, обветшалая, старая, не радующая зрителей орнаментом. Председатель сельсовета в исполнении С. Герасимова – в заношенном пиджаке, на голове – треух. Только лишь сапоги, которые он любовно чистит и даже в них спит, указывают на прошлую жизнь. Его жена (М. Бабанова) закутана в темную шаль, ее портрет притемнен. Я. Бутовский, подчеркивая изобразительные находки авторов фильма, отмечает великолепно удавшийся оператору А. Москвину эксперимент съемок «в узкой гамме, сдвинутой в сторону «темного на темном», то есть контраста со съемками «белого на белом» в городских сценах», создающий на экране «атмосферу солнечного дня, воздуха, свободы», а в алтайской части – «иной мир Средневековья» [3, с. 119]. Мрачноватая пластика подхвачена звуком: храп спящего на печи председателя наложен на заунывную песнь его жены. Даже самовар с чайником в избе председателя контрастен посудному мотиву в ленинградской части, где в витринах магазинов выставлены ряды красивой посуды. Сплетающиеся в ассоциативной цепи повторяющиеся визуальные детали выглядят как пародия на семейное счастье, о котором мечтала учительница.

Чудеса техники столичного города, представленные в первой

части и о которых рассказывает учительница ойротам, в третьей части имеют ироничный антипод — первобытные устройства для дробления зерна и взбивания масла. Камера оператора А. Москвина снимает происходящее на улице Ленинграда с верхней точки, с телеграфного столба с призывающими репродукторами. А контрапунктом к этому является кадр с растянутой на шесте шкурой лошади с оскаленным черепом, выполняющей функцию границы в пугающий мир и отталкивающий чужака.

Фильм был сделан полнометражным, его длительность составляла 80 минут, из которых почти 60 минут отведено Алтаю. Съемки проходили в настоящем ойротском селе с использованием этнографических реалий: традиционная юрта, обряд шамана, игра на варгане (комусе), устрашающая шкура лошади на ветру и т.д. Режиссеры органически включили сцены, снятые на ленинградской кинофабрике (изба председателя сельсовета), в алтайский блок врезками в кадры пейзажей, старой школы, быта и ритуалов алтайцев. Фильм завораживает зрителей подлинной атмосферой жизни алтайцев. В своих воспоминаниях, представляющих историческую и этнографическую ценность, актриса Е. Кузьмина описывала будни киноэкспедиции, образы аборигенов-ойротов и «дикую реку Катунь. Сумасшедшую. Коварную и холодную. Всю седую от пены...» [8, с. 73].

На экране ойроты представлены этнографическими типажами, демонстрирующими картины народного быта: передвижение на конях, первобытные приемы стрижки баранов и дробления зерна. Добиваясь подлинности фактуры персонажей, их снимали без грима. Элементы духовной культуры коренного народа (игра на варгане, национальные костюмы) также попали в объектив оператора А. Москвина, создавшего их кинопортреты (старики, бай, красавица Яйхан, дети в школе), помогающие выявить суть характеров персонажей. Роль девочки исполнила тринадцатилетняя Т. Духанова (сценическое имя Э. Дугина), позже ставшая первой профессиональной актрисой Горного Алтая.

Столкнувшись с трудностями в записи речи, режиссеры обратились к Д. Шостаковичу, уже работавшему с фэксами. Написанная им музыка точно передавала зрителю эмоциональное содержание кадров, смену душевных состояний героини, психологическое напряжение драматических ситуаций. Музыкальный ряд, созданный молодым композитором, строится на тематических контрверсиях, углубляя

и развивая психологическое действие фильма. Музыкальные темы Д. Шостаковича сопровождали не все части фильма, но все же именно они определяли тон картины и делали ее запоминающейся.

В картине на его музыку накладывается звучание национального инструмента—варгана (комуса), игрой на котором начинается алтайская часть. Широко исполняемые заунывные песни ойротов выполняют функции дублирования отсутствующей речи и комментария к действию. Заканчивается третья часть песней народного сказителя-кайчи под игру на топшуре, рассказывающей о том, что «мертвая птица» (аэроплан) даст жизнь человеку и что «человек сделает новую жизнь».

Динамическую систему контрапунктов крупных планов и мелких бытовых деталей разных уровней завершает последний кадр фильма, аккордно синтезирующий образы-символы прошлого и будущего: под сопровождение песни алтайца и бодрый марш на экране на одно мгновение летящий аэроплан зависает над шестом со шкурой лошади. Оптимистическая концовка мотивирована верой девушки, считающей себя одинокой, в справедливое государство, которое ей поможет.

В отечественном киноведении кинолента «Одна» не была обласкана, да и мнение критиков неоднозначно. Так, Н. Нусинова отмечает «подчеркнутый схематизм сюжета и монтажа, простоту фильма», которая составляет «контраст с изощренностью фабульной и монтажной структуры предыдущей картины» («Новый Вавилон») этих же авторов [11, с. 164]. Да и сами режиссеры в 1960-х годах осуждали свою картину за некую схематичность жизненных положений и характеров. Но при этой строгой критике есть киноведы, которые ставят этот фильм, отличающийся выразительными монтажно-изобразительными и звуковыми решениями, в ряд выдающихся произведений советского кино. Так, французский киновед М. Шион [15], анализируя кинотекст, высоко оценил работу создателей картины.

Как и в литературе, в кино находит отражение «золотая» линия, связанная с темой обогащения, «золотой лихорадки». Исследователи О. Молчанова [9, с. 130] и Г. Конкашлаев [7, с. 48] отмечают, что этимология топонима «Алтай» связана с семантикой золота, его месторождениями и добычей. Созданная режиссером В. Шнейдеровым в 1935 г. первая звуковая приключенческая кинолента в Советском Союзе «Золотое озеро» повествует о борьбе геологов золоторазведочной экспедиции с бандой старателей, скрывающихся от правосудия в

тайге. В картине, где снялись известные актеры А. Новосельцев, А. Файт, В. Савицкий, общечеловеческие ценности были закреплены в стереотипах приключенческого жанра. При этом мастер видового кино В. Шнейдеров обогатил фильм необычными пейзажами. Так, он сумел отснять сцену со стаей фламинго на берегу Телецкого озера, сделать натурные съемки на водопаде Корбу и в окрестностях Артыбаша, которые будут завораживать зрителей экзотическими кадрами природы и быта аборигенов. Актер А. Файт вспоминает, что в те времена Телецкое озеро и его окрестности были «совсем диким краем». Съемочной группе «предстоял от Ойрот-Туры долгий путь верхом по узкой тропе, извивающейся по берегу реки. <...> Мы жили в палатках, питались тем, что добывали на охоте, кинотехнику с места на место переносили режиссер, оператор и актеры, так как рабочих в группе не было, но Алтай предстал перед зрителями во всей своей первозданной красоте» [14, с. 34-35].

Музыка С. Василенко подчеркивала чувство величия алтайской природы. Огромная ответственность ложилась на оператора А. Шеленкова, поскольку отснятая пленка сразу же высылалась в Москву, и до конца экспедиции создатели фильма ее не видели. Ему удалось снять эпизод пожара в тайге, который выглядел впечатляюще, несмотря на черно-белое изображение. Правда, из-за суровых климатических условий киногруппа продолжила свою работу на Кавказе, где был доснят финал картины.

Итак, в 1920–1930-е гг. кинематографисты, сознательно обращаясь к этническому многообразию Алтая, выезжали на съемки в киноэкспедиции. Его геопоэтическая модель, начавшая свое формирование в картине «Красный газ», была концептуализирована в звуковых кинолентах «Одна», «Золотое озеро». Режиссеры И. Калабухов, Г. Козинцев, Л. Трауберг, В. Шнейдеров внесли в кинематограф яркие, символически насыщенные художественные образы Алтая (горы, долины, Телецкое озеро, водопады, Катунь), влияющие на процессы национальной и территориальной идентичности.

Источники, литература

1. Абашев В.В. Пермь как текст. Пермь в русской культуре и литературе XX века / В.В. Абашев — Пермь: Изд-во Пермского ун-та, 2000.-404 с.

- 2. Арутюнова Н.Д. Дискурс / Н.Д. Арутюнова // Лингвистический энциклопедический словарь –М.: Сов. энциклопедия, 1990. С. 136-137.
- 3. Бутовский Я.Л. Андрей Москвин киноператор / Я.Л. Бутковский СПб., 2000-297 с.
- 4. Бутовский Я. «Одна» на перекрестках общих проблем российского киноведения / Я. Бутовский // Киноведческие записки − 2006. № 77 C. 310-319.
- 6. Замятин Д.Н. Гуманитарная география: Пространство и язык географических образов /Д.Н. Замятин // Социологическое обозрение, 2010. №3 C. 26-50
- 7. Конкашлаев Г.К. Название «Алтай» / Г.К. Конкашлаев // Географические науки Алма-Ата, 1974. С. 48-49.
- 8. Кузьмина Е. О том, что помню / Е. Кузьмина –М.: Искусство, 1976.-247 с.
- 9. Молчанова О.Т. Топонимический словарь Горного Алтая / О.Т. Молчанова Горно-Алтайск: Горно-Алт. отд. Алт. книж. изд-ва, 1979. 398 с.
- 10. Нифонтова В. Первый сибирский художественный фильм / В. Нифонтова // Сибирская газета. 1991. № 39.
- 11. Нусинова Н. Одна, СССР (1931) / Н. Нусинова // Искусство кино, 1991. № 12. С. 162-164.
- 12. Разумный А.Е. У истоков... Воспоминания кинорежиссера / А.Е. Разумный М.: Искусство, 1975. 144 с.
- 13. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное / В.Н. Топоров. СПб.: Прогресс, 1995. 624 с.
 - 14. Файт А. Раб волшебной лампы /A. Файт M.: ACT, 2010. 219 c.
- 15. Chion M. La voix au cinema / M. Chion Paris: Ed. de L'Etoile, 1982. pp. 25-35.

© И.В. Шестакова, 2021

Ямаева Е.Е.

БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова»

ОБРАЗЫ ДЕМОНИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ ШУЛМУСОВ В ЭПИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Н. УЛАГАШЕВА И Ч. КУРАНАКОВА: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ О БОГАТЫРСКИХ СКАЗКАХ АЛТАЙЦЕВ

Аннотация. Жанровая специфика алтайского эпоса вызывает определенные вопросы, в частности, о принадлежности ряда сказаний тюрков Саяно-Алтая и монголов к богатырским сказкам, что представляет актуальную проблему. Как художественная система эпос имеет свои особенности развития внутренних закономерностей. Основой эпических сказаний служит архаический эпос, содержащий следы древних мифов, сказок, ритуалов. Богатый фонд эпических сказаний алтайцев содержат несколько текстов, включающих «нетипичные» сюжеты, т.е. сюжеты, которые, как бы не совсем соответствуют духу героико-эпической поэзии, а скорее эти сюжеты были бы отнесены к волшебно-героическим сказкам. Переосмысление устойчивого образа и функции, с ним связанной, привело к тому, что в определенной степени изменилось идейное содержание эпоса; связь эпоса со сказкой стала более явной. В художественной системе сказок эпические сюжеты теряют свою величавость и историчность.

Ключевые слова: шулмус эпический мир представления сюне ритуал поминки богатырская сказка

Yamaeya E.E.

Budgetary Scientific Institution of the Altai Republic «Research Institute of Altaistics named after S.S. Surazakov»

IMAGES OF THE DEMONIC CHARACTERS OF THE SHULMUS IN THE EPIC WORKS OF N. ULAGASHEV AND CH. KURANAKOV: TOWARDS A PROBLEM STATEMENT ABOUT THE HEROIC TALES OF THE ALTAIANS

Abstract. The genre specificity of the Altai epic raises certain questions, in particular, about the belonging of a number of legends of the Sayan-Altai

Turks and the Mongols to heroic tales, which is an urgent problem. As an artistic system, the epic has its own characteristics of the development of internal laws. The basis of epic legends is an archaic epic containing traces of ancient myths, fairy tales, rituals. The rich fund of the epic legends of the Altaians contains several texts, including "atypical" plots, i.e. plots that, as it were, do not quite correspond to the spirit of heroic-epic poetry, but rather these plots would be attributed to magic-heroic tales. The rethinking of the stable image and the function associated with it led to the fact that, to a certain extent, the ideological content of the epic changed; the connection between the epic and the fairy tale became more obvious. In the artistic system of fairy tales, epic plots lose their grandeur and historicity.

Key words: shulmus epic world of shune performances funeral ritual heroic tale

Богатейший героический алтайцев охватывает наследие тысячелетней истории и культуры. Как художественная система эпос имеет свои особенности развития внутренних закономерностей. Основой эпических сказаний служит архаический эпос, содержащий следы древних мифов, сказок, ритуалов. Мифологическое мышление отразилось в построении структуры эпического повествования и использовании формульного языка. Эпическое наследие алтайцев достаточно хорошо изучено как с точки зрения стадиального развития [37; 41], так и с точки зрения текстологического анализа [14; 23, ЭР]. Вместе с тем жанровая специфика алтайского эпоса вызывает определенные вопросы, в частности, о принадлежности ряда сказаний тюрков Саяно-Алтая и монголов к богатырским сказкам, что представляет актуальную проблему. Как известно, богатырской сказкой называются определенный тип героического эпоса архаической формации. Из ранней, предэпической формы повествовательного фольклора вырастает героическая сказка [27, с. 77-94]. С точки зрения анализа предлагаемого нами материала (ниже) уместно вспомнить высказывание Б.Н. Путилова [о том, что эпический мир не поддается реально-исторической идентификации, и, эпос создает свою модель истории [34, с. 8]. Разные группы текстов, даже при наличии общих типологических характеристик, могут быть обусловлены различными локальными событиями, идеологическими установками. С.Ю. Неклюдов справедливо отмечает, что родство героикоэпической поэзии и волшебно-героической сказки...объясняется... параллельными линиями жанрового развития [29, ЭР]. Богатый фонд эпических сказаний алтайцев содержат несколько текстов, включающих «нетипичные» сюжеты, т.е. сюжеты, которые, как бы не совсем соответствуют духу героико-эпической поэзии, а скорее эти сюжеты были бы отнесены к волшебно-героическим сказкам. Сказаниями они называются потому, что основной формой их является стихотворная, речитативная форма передачи текста. Поскольку тексты записаны от Н.У. Улагашева, выдающегося алтайского сказителя, исполнявшего эпос не только речитативом, но и в инструментальном сопровождении, владевшего всеми художественными приемами, вряд ли можно было бы ошибиться в определении жанровой специфики анализируемых текстов хотя бы в рамках волшебно-героических сказок.

Итак, «не типичные» сюжеты фигурируют в сказаниях «Алтын-Коо» и «Ак-Бий ле онынг билези» в исполнении Н.У. Улагашева. Повествование о богатыре Алтын-Коо состоит из нескольких мелких сюжетных ходов: сватовство и женитьба младшего брата (старший брат Кюмюш-Коо женат); свадебная коллизия переплетается с борьбой и ликвидацией соперника Кара-Шулмус, племянника Эрлик-бия; начало кровной мести, которую затевает дочь Эрлик-бия; немотивированная смерть старшего брата на охоте; проведение поминок по брату; появление сюне-двойника брата во время поминок; сюне умершего брата каждый раз появляется из подземного мира, предупреждает старшего брата о послах элчи Эрлик-бия – двух Прожорливых змеях, Кара-батыре (убившем Кюмюш-Коо), Одноглазом Сокор-Кара; сюнедвойник также подсказывает, как уничтожить злых духов. Сказание «Ак-Бий и его семья» («Ак-Бий ле онын билези») – достаточно крупное произведение, состоящее из нескольких ходов. Первая часть состоит из описания появления Трех одинаковых желтых шулмусов, вышедших из глубин моря и вселившихся в жену Ак-Бия. Ак-Бий хоронит свою жену, нарушает запрет отца ходить на могилу жены. Вдруг на охоте он встречает свою ожившую жену, сидящую под тополем. «Жена» (шулмус), притворившись больной, требует от мужа убить «своих» детей (мальчика и девочку), принести их сердце и почки, якобы это может излечить её (мотив повторяется два раза). Дальнейший сюжетный ход связан описанием спасения детей: дед оставляет брата и сестру в степи (сюжет «брат и сестра»; брат получает имя КынСару); дети вырастают в стойбище чужого хана, описывается свадьба детей с детьми хана; брат с мужем сестры отправляются бороться с шулмусом. В заключительной части сказания дается описание сцены появления шулмуса в истинном облике в виде Трехглавого змея: богатырь Кын-Сару протягивает руку к «матери», чтобы обнять её. Но женщина перевоплощается в Трехглавого змея, которого невозможно уничтожить. Лишь ударив Змея об скалу убивают злого духа. Разрубив его желудок, извлекают оттуда истинную жену Ак-Бия, мать детей. В финале описывается счастливое воссоединение челнов семьи. Аналогичные мотивы наличествуют в вариантах сказаний «Ак-Бий» (Исп. С. Чонашев) и «Кан-Таджи, сын Ак-Бёкё» (Исп. не указан, но, судя по комментарию им мог быть Ч. Куранаков), записанные и опубликованные Н.Я. Никифоровым в 1915 г. [31].

Таким образом, в сказании «Ак-Бий и его семья» фигурирует мотив вселения шулмуса в тело женщины, принятие облика шулмуса этой женщины, требование дать ей человеческое сердце и почки. Шулмуса невозможно уничтожить с помощью ножа или лука. В сказании «Алтын-Коо» родственника убитого Кара-Шулмуса — Эрликбий и его слуги, - пытаются извести богатыря; но богатырю помогает сюне-двойник умершего брата (к слову сказать, сказание имеет не законченный вид).

В героических сказаниях алтайцев мотив вселения шулмуса в тело женщины и принятия её облика — крайне редкий мотив. Другой мотив — подробное описание поминок по умершему и появление сюнедвойника из-под земли и активная деятельность между миром живых и мертвых, также почти единичный мотив. Подобные мотивы характерны для мифологических быличек (представления о сюне и заболевании от действия злого духа) или сказок. Сказку с аналогичным мотивом «шулбус-пожиратель заставляет женщину притвориться больной и потребовать внутренности жеребенка» Т.М. Садалова отмечает как богатырскую сказку [35, с.169-170]. М.А. Демчинова также выделила новеллистические

Шулмусы – типовые персонажи алтайских героических сказаний. Их местожительство, как правило, находится в подземном мире [15, с. 173; 16, с. 16, 26, 27; 20, с. 216; 26, с. 110-111]. Они пьют человеческую кровь и питаются человечиной, [22, с. 107]. Основные функции шулмусов — помощников и слуг Эрлика, - похищение

невесты [13, с. 68], неудачное сватовство, увод пленников в подземный мир, ослепление пленников [22, с. 79], замутнение разума человека, колдовство [6, с. 43]. Устойчивыми эпическими мотивами являются мотивы ловли конем души шулмусов. Души представлены в образе двух черных выдр [13, с. 98; 15, с. 173], двух медвежат [20, с. 216], ножа- складничка [22, с. 68, 107].

Эпический образ злых духов шулмусов / шулбусов ассоциируется с образом Медноносой старухи в эпосе традиционных представлениях народов Саяно-Алтая. По их поверьям, у шулбусов были один глаз и большой нос из меди. Шулмус с «красным» (очевидно медным – Я.Е.) носом фигурирует в монгольской сказке «Хурюн Халдын Халгачи» (Привратник коричневый Халдын) [33, с. 498-499]. В ряде сюжетов Медноносая старуха выступает хранительницы души войска врага [18, с. 101]. В сказании «Дьимей-Ару ла Шимей-Ару» [12, с. -81] она на охоте подстрекает богатыря убить свою жену, тем самым уводит жену богатыря в нижний мир. В другом сказании она похищает золотую чашку, вводя в заблуждение богатыря, находящегося на охоте [1, с. 76]. В мотиве «подмена себя пнем»: герой Халгачи прикрыл мешки с мукой своей шубой, дождавшись, когда шулмус вонзит нос в шубу, отстрелил ей красный нос. После этого шулмус теряет свою силу и служит человеку. Она показывает свой истинный облик: тоненькая как пальчик, на тонких ножках, с коротким медным носом. Герою удается избавиться от него хитростью. Он прячет её под котлом, и, она там умирает [33, с. 498-499]. Мотивы «звериное молоко» с целью погубить героя, подмена себя пнём (мешком муки) являются типичными сказочными мотивами [36, 315=АА 315А]. Этиология термина шулмус восходит к слову smnu - согдийской форме имени иранского божества Ангро-Майнью. При принятии согдийцами буддизма отождествлялся ими с демоном Марой [28, с. 647]. В тюркской и монгольской мифологиях образы шулмусов/шулмасов ассоциируются с образом алмыса/ албасты. В алтайском сказании «Эр-Тоштюк» старуха называется алмыс, в аналогичной монгольской сказке, как указывает Г.Н. Потанин, старуха называется шулум, т.е. шулмус [33, с. 348]. В несказочной прозе калмыков термин алмс иногда произностся слитно алмс-шулмс. Очень подробные сведения о местообитании, внешности и семьях шулмусов, но не так подробно про алмысов. [Басангова (Борджанова), ЭР]. В тувинской мифологии шулбусы – это существа, имеющие один глаз и

небольшой медный нос, огромную грудь, которые оно перекидывает через плечи [Базырчап, Конгу. ЭР]. В мифах о сотворении мира алтайцев алмысы и шулмусы представляются творением Эрлика [30, с. 63]. В несказочной прозе текстов про шулмусов почти нет, зато очень подробные повествовательные тексты про алмысов [39, с. 96-107]. Последнее обстоятельство, очевидно, связано с тем, что алмыска считается прародительницей рода алмат, а мужем её считался предоктёёлёс.

Анализ эпических материалов показывает, что злой дух шулмус в эпической традиции имеет устойчивые атрибуты и функции. Однако, в ряде сказаний, записанных от Н.У. Улагашева, С. Чонакова и Ч. Куранакова, образы злых духов шулмус проецируются на представление о сюне – двойнике умершего человека, и, на поминки, проведение которого связаны именно с представлениями о сюне. Переосмысление устойчивого образа и функции, с ним связанной, привело к тому, что в определенной степени изменилось идейное содержание эпоса; связь эпоса со сказкой стала более явной [41, с. 126]. Это обстоятельство в свое время заметил А.Ф. Коптелов. Он отметил, что сказание «Ак-Бий и его семья» в репертуаре Н.У. Улагашева эта поэма стоит несколько особняком, – «она ближе к бытовым народным сказаниям, чем к героическим. Характер героического сказания она приобретает лишь в самом конце, где воспевается схватка сына и зятя Ак-Бия со злыми духами, воплотившимися в трехглавую змею» [24, с. 225]. Аналогичного порядка изменения зафиксированы в русской былинной традиции, о чем в сове время отметила А.М. Астахова: «...очевидным стало одно: эпические сюжеты, переключаясь в художественную систему сказки, теряли в известной мере свой строгий, величавый характер, отступали от «эпической историчности», нередко растворялись в авантюрно-занимательном повествовании». ...». Исследование былинных сюжетов сказкой часто влечет за собой насыщение их чисто бытовыми сценами <...>. Однако, полностью сказочная стихия былинные сюжеты не поглощала, не ассимилировал» [7, с. 115]. Что касается авантюрности и занимательности повествования, то они более характерны для новелл. Новелла как искусство сюжета сложилось в древности и была тесно связана с ритуальной магией и мифами. Новеллистический сюжет, построенный на ситуативных антитезах...распространён во многих

фольклорных жанрах: сказка, басня, средневековый анекдот, фаблио, шванк. По мнению Е.А. Костюхина по этой причине бытовые сказки называют также новеллистическими [25, с. 116].

Отмеченный исследователями бытовой и сказочный характер некоторых эпических сказаний, былин, дает нам основание ещё раз обратить внимание на определение богатырской сказки. Примеры, приведенные относительно новеллистической сказки, как сказки с бытовым уклоном, возможно, не совсем уместны к содержанию настоящей статьи, и, они лишь подчеркивают предпочтительность термина богатырская сказка.

Фольклорноенаследие Н.У. Улагашеваразнообразноимногогранно. Н.А. Баскаков, хорошо знавший творчество Н.У. Улагашева, отметил, что древнетюркские, буддийские, манихейские, мусульманские памятники древних уйгуров и памятники письменной литературы монголов «позволяют установить некоторые общие черты культуры этих народов, имеющей своими истоками древние, развитые культуры Ирана, Индии, Тибета и Китая, которые в некоторой мере отразились и в устном народном творчестве алтайцев» [10, с. 3]

Источники, литература

- 1. Ай-каан // Алтай баатырлар. Горно-Алтайск, 1958. Т.І. С. 53-77.
- 2. Алтайские народные сказки Горно-Алтайск, 2016. 352 с. (Серия памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 21)
- 3. Алтын-Коо // Эр-Самыр. Алтайские героические сказания, записанные от сказителя-орденоносца Николая Улагашевич Улагашева. Переиздание. 2-ой том из серии «Алтай баатырлар» Горно-Алтайск, Горно-Алтайское отд-ие Алт. кн. изд-ва, 1986. С. 141-166
- 4. Ай-бий // Аносский сборник. Горно-Алтайск, Ак-Чечек, 1995. С. 117-132
- 5. Ак-Бий ле онынг билези // Эр-Самыр. Алтайские героические сказания, записанные от сказителя-орденоносца Николая Улагашевич Улагашева. Переиздание. 2-ой том из серии «Алтай баатырлар» Горно-Алтайск, Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1986. С. 167-203
- 6. Алтын-Мизе //Алтай баатырлар. Горно-Алтайск, 1868. Т.VI. С. 5-59

- 7. Астахова А.М. Народные сказки о богатырях русского эпоса. М, Л., Издательство АН СССР. 1962. 116 с.
- 8. Базырчап А.-Х. О.О., Конгу А.А. Представления о злых духах тувинцев. [Электронный ресурс]/– Электрон. Дан. URL: // https://cyberleninka.ru>article>predstavleniya-o-zlyh (дата обращения 23.04.2021)
- 9. Басангова (Борджанова) Т.Г. Демонологические персонажи в фольклоре калмыков [Электронный ресурс]/— Электрон. Дан. <u>URL:https://www.tuva.asia>issue_2-3>3794-basangova</u>] (дата обращения 23.04.2021)
- 10. Баскаков Н.А. Алтайский фольклор и литература. Горно-Алтайск, 1948. 24 с.
- 11. Баскаков Н.А. Северные диалекты алтайского (ойротского) языка. Диалект черневых татар (туба-кижи). Тексты и переводы героических сказаний Н.У. Улагашева. Записи Н.А. Баскакова и С.Суразакова. М.: Наука, 1972 279 с.
- 12. Димей-Ару ла Шимей-Ару //Алтай баатырлар. Горно-Алтайск, 1960. Т.III. C. 65-107
- 13. Ёлёштёй // Алтай баатырлар. Горно-Алтайск, 1966. Т.V. С. 5-204
- 14. Казагачева З.С. Перевод текстов, статьи о сказателях, примечания, комментарии, словарь, указатели имен и топонимов // Очи-Бала. Кан-Алтын. Новосибирск, «Наука» Сибирское предприятие РАН, 1997. С 579-650 с.
- 15. Кан-Алтын // Алтай баатырлар. Горно-Алтайск,
1968. Т.VI. С.118-179
- 16. Кан-Капчыкай // Алтай баатырлар. Горно-Алтайск,1974. Т. VIII С.6-52
- 17. Кан-Мерген //Никифоров Н.Я. Аносский сборник Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1995. C. 172-191
- 18. Кан-Сулутай // Алтай баатырлар. Горно-Алтайск, 1960. Т. III. С. 87-137
- 19. Кан-Таджи; сын Ак-Бёкё // Никифоров Н.Я. Аносский сборник. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1995. С. 133-171
- 20. Кара-кюренг атту Кан-Кюлер // Алтай баатырлар. Горно-Алтайск,1977. Т.IX. С. 172-218

- 21. Кара сагышту Каткы-Мерген // Алтай баатырлар. Горно-Алтайск,1974. T.VIII. С. 186-227
- 22. Кёстёй-Мерген // Алтай баатырлар. Горно-Алтайск,1968. T.VI. с.60-117
- 23. Конунов А.А. Поэтика и стиль вариантов эпоса «Алтай-Буучай» в сопоставительном аспекте [Электронный ресурс] / Электрон. Дан. URL: trad-culture.ru/sites/default/files/files_pdf//07/konunov.pdf (дата обращения 23.04.2021)
- 24. Коптелов А.Ф. Н.У. Примечания // Улагашев Н.У. Малчы-Мерген. Ойрот-Тура,1947. с. 216-230.
- 25. Костюхин Е.А. Сказки //Народные знания. Фольклор. Народное искусство. М.: Издательство «Наука», 1991. с.114-117 (166 с.)
- 26. Маадай-Кара // Никифоров Н.Я. Аносский сборник. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1995. C. 100-116
- 27. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: Наука, 1963.-462 с.
- 28. Неклюдов С.Ю., Шулмасы // Мифы народов мира. М.: 1982. Т.2. 720 с.
- 29. Неклюдов С.Ю. Эпос в мировой литературе [Электронный ресурс] / Электрон. Дан. URL: Shagi.ranepa.ru/files/Shagi15_2/shagi15_2_01 pdf (дата обращения 23.04.2021)
- 30. Несказочная проза алтайцев Новосибирск: Наука, 2011. 576 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).
- 31. Никифоров Н.Я. Аносский сборник. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1995.-262 с.
- 32. Потанин Г.Н. Казах-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки. Петроград: Типография В.Д.Смирнова, 1917.-151 с.
- 33. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Издание 2-е. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 2005. 1026 с.
- 34. Путилов Б.Н. Эпос и действительность. Л.: Наука, 1988. 223 с.
- 35. Садалова Т.М. Алтайская народная сказка: Этнофольклорный контекст и связи с другими жанрами. Горно-Алтайск, 2003. 177 с. Д
- 36. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л.: Ленингр. отд-ние, 1979. 437с.
- 37.Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М.: Издательство «Наука», 1985. 255 с.

- 38. Улагашев Н.У. Малчы-Мерген. Вступ.статья, примечания А.Л.Коптелова. Ойрот-Тура, 1947. 230 с.
- 39. Яданова К.В. Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй. Горно-Алтайск, 2013. 256 с.
- 40. Ямаева Е.Е. Алтайская духовная культура. Миф. Эпос. Ритуал. Горно-Алтайск, 1998. 169 с.
- 41. Ямаева Е.Е. Алтайский героический эпос (Связи с мифологией, представлениями, социально-бытовыми институтами). Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2012.-136 с.

© Е.Е. Ямаева, 2021

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абдина Раиса Петровна, канд. филол. наук, вед. науч. сотр. Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, г. Абакан.

Абысова Сурлай Владимировна, мл. науч. сотр. Научноисследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск.

Анчина Сырга Валерьевна, мл. науч. сотр. Научноисследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск..

Арекеева Светлана Тимофеевна, канд. пед. наук, доцент кафедры удмуртской литературы и литературы народов России, Удмуртский государственный университет, г. Ижевск.

Бадмаев Андрей Андреевич, д-р ист. наук, ст. науч. сотр. Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск.

Бахадырова Сарыгуль, д-р филол. наук, проф., отдел каракалпакского фольклора Каракалпакского научно-исследовательского института гуманитарных наук, АН РУз, г. Нукус.

Бекбергенова Зияда Утеповна, д-р филол. наук, зав. отдела каракалпакской литературы, ст. науч. сотр. Каракалпакского научно-исследовательского института гуманитарных наук АН РУз, г. Нукус.

Бекджаев Тагандурды, председатель центра «Язык и литература», старший преподаватель туркменского языка Туркменского государственного университета им. Магтымгулы, г. Ашхабад.

Белоглазов Петр Егорович, канд. филол. наук, доцент, ст. науч. сотр. Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, г. Абакан.

Боргоякова Тамара Герасимовна, д-р филол. наук, директор Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, проф. кафедры зарубежной лингвистики и теории языка Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, г. Абакан.

Бутанаев Виктор Яковлевич, д-р ист. наук, проф. Хакасского государственного университета, г. Абакан.

Валеев Рамиль Миргасимович, д-р ист. наук, проф. кафедры алтаистики и китаеведения Института международных отношений

Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань.

Валеева Роза Закариевна, канд. пед. наук, доцент, зав. кафедрой иностранных языков и переводоведения Казанского инновационного университета им. В. Г. Тимирясова, г. Казань.

Виницкая Наталья Владимировна, канд. искусствоведения, доцент, зав. кафедрой Историко-правовых и социально-гуманитарных дисциплин Алтайского государственного гуманитарно-педагогического университета им. В. М. Шукшина, г. Бийск.

Гусейнова Аурика Вагифовна, канд. филол. наук, ст. науч. сотр. Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, г. Абакан.

Даржаа Чаяна Борисовна, науч. сотр. отдела научного обеспечения реализации программы ускоренного социально-экономического развития Республики Тыва Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, г. Кызыл.

Дацышен Владимир Григорьевич, д-рист. наук, проф. Института демографических исследований ФНИСЦ РАН, Красноярский государственный педагогический университет, г. Красноярск.

Дедина Маргарита Сергеевна, канд. филол. наук, ст. науч. сотр., и.о. рук. научно-исследовательской группы литературоведения Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск.

Дилекова Сурайа Дмитриевна, науч. сотр., уч. секретарь Научноисследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск.

Екеев Николай Васильевич, канд. ист. наук, директор Научноисследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск.

Енчинов Эркин Валериевич, канд. ист. наук, ст. науч. сотр., и.о. рук. гр. этнографии Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск.

Ередеева Фаина Леонидовна, ассистент кафедры алтайской филологии и востоковедения Горно-Алтайского государственного университета, мл. науч. сотр. Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск.

Заатов Исмет Аблятифович, канд. искусствоведения, вед. науч. сотр. Крымского научного центра Института истории

им. Ш. Марджани, Академии наук Республики Татарстан, г. Симферополь.

Исхаков Дамир Мавлявеевич, д-р ист. наук, гл. ред. журнала «Туган жир. Родной край», г. Казань.

Каксин Андрей Данилович, д-р филол. наук, вед. науч. сотр. Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, г. Абакан.

Канзычакова Надежда Германовна, науч. сотр. Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, г. Абакан.

Капланова Аминат Исмаиловна, канд. филол. наук, доцент, ст. науч. сотр. Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск.

Касенова Надежда Николаевна, канд. пед. наук, доцент Новосибирского государственного педагогического университета, председатель Центра культурного наследия «Туулу Алтай», г. Новосибирск.

Катермина Вероника Викторовна, д-р филол. наук, проф. кафедры английской филологии Кубанского государственного университета, г. Краснодар.

Каюмов Олим Садириддинович, д-р филол. наук, доцент кафедры методики преподавания узбекской литературы факультета преподавания узбекского языка и литературы Ташкентского государственного университета узбекского языка и литературы им. Алишера Навои, г. Ташкент.

Киселев Михаил Юрьевич, канд. ист. наук, начальник Отдела учета и обеспечения сохранности документов, Архив Российской академии наук, г. Москва.

Коваева Баир Макаровна, канд. филол. наук, вед. спец. Калмыцкого государственного университета, МНЦ «Культурное наследие монгольских народов», г. Элиста.

Коваева Замбела Макаровна, магистрант Калмыцкого государственного университета, г. Элиста.

Колдашева Парахат Азизджановна, преподаватель Туркменского государственного педагогического института им. С. Сейди, г. Туркменабад.

Колмогорова Анастасия Владимировна, д-р филол. наук, проф., зав. кафедрой романских языков и прикладной лингвистики, Сибирский федеральный университет, г. Красноярск.

Конунов Аркадий Алексеевич, канд. филол. наук, ст. науч. сотр. Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск.

Корнеев Геннадий Батыревич, директор БУ РК «Центр по развитию калмыцкого языка», г. Элиста.

Кривоногов Виктор Павлович, д-р ист. наук, доцент, проф. Гуманитарного института Сибирского федерального университета, г. Красноярск.

Кудаева Зинаида Жантемировна, д-р филол. наук, доцент, проф. кафедры русской и зарубежной литературы, Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова, г. Нальчик.

Куулар Аяна Ивановна, науч. сотр. Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, г. Кызыл.

Кызласов Артем Самуилович, канд. филол. наук, зав. сектором языка Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, г. Абакан.

Кышпанаков Владимир Алексеевич, д-р ист. наук, канд. эк. наук, проф., доцент кафедры экономики Института экономики и управления Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, г. Абакан.

Лиджиева Алтана Марковна, мл. науч. сотр. Калмыцкого научного центра РАН, г. Элиста.

Лимерова Валентина Александровна, канд. пед. наук, доцент Института языка, литературы и истории Федерального исследовательского центра, ст. науч. сотр. Коми научный центр Уральского отделения Российской академии наук, г. Сыктывкар.

Литягина Алла Владимировна, канд. ист. наук, доцент кафедры всеобщей истории Алтайского государственного гуманитарнопедагогического университета им. В.М. Шукшина, г. Бийск.

Пушникова Ольга Леонидовна, канд. социол. наук, ст. науч. сотр. Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, г. Абакан.

Манджикова Лариса Бадмаевна, мл. науч. сотр. ФГБУН «Калмыцкий научный центр РАН», г. Элиста.

Марсадолов Леонид Сергеевич, д-р культурологии, академик Петровской Академии науки и искусств, вед. науч. сотр. отдела археологии Восточной Европы и Сибири Государственного Эрмитажа, г. Санкт-Петербург.

Медведев Владислав Валентинович, канд. ист. наук, доцент кафедры социально-гуманитарного образования, БУ «Сургутский государственный педагогический университет», г. Сургут.

Модорова Ай-Тана Павловна, мл. науч. сотр. Научноисследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск.

Монгуш Артыш Маадыр-оолович, науч. сотр. Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, г. Кызыл.

Монгуш Начын Михайлович, науч. сотр. отдела языкознания (словарей), литературы (фольклористики) Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, г. Кызыл.

Мурзакметов Абдымиталип Камытович, канд. ист. наук, доцент, зав. кафедрой кыргызской литературы Ошского государственного университета, г. Ош.

Мухаметзянова Лилия Хатиповна, д-р филол. наук, доцент Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань.

Нечаева Анна Сергеевна, доцент кафедры истории искусства, костюма и текстиля Алтайского государственного университета, г. Барнаул.

Ойноткинова Надежда Романовна, д-р филол. наук, вед. науч. сотр. Института филологии СО РАН, г. Новосибирск.

Омакаева Эллара Уляевна, канд. филол. наук, доцент, ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова», эксперт БУ РК «Центр по развитию калмыцкого языка», г. Элиста.

Паштакова Татуна Николаевна, аспирант Университета Внутренней Монголии, институт Монголоведения, г. Хох-Хото.

Прищепа Евгений Валерьевич, канд. ист. наук, ст. науч. сотр. Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, г. Абакан.

Ракачёв Вадим Николаевич, д-р ист. наук, проф. кафедры социологии Кубанского государственного университета, г. Краснодар.

Ракачёва Ярослава Владимировна, канд. ист. наук, доцент кафедры социологии Кубанского государственного университета, г. Краснодар.

Саналова Байару Борисовна, канд. филол. наук, ст. науч. сотр., рук. отдела языка, фольклора и литературы, и.о. рук. гр. языка Научно-

исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск.

Санникова Яна Михайловна, канд. ист. наук, ст. науч. сотр. Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск.

Сатторов Улугбек Файзуллаевич, канд. филол. наук, директор Навоийской профессиональной школы, председатель Международного общественного объединения Алишера Навои, г. Навои.

Серээдар Надежда Чылбаковна, канд. филол. наук, вед. науч. сотр. Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, г. Кызыл.

Смолина Ирина Геннадиевна, канд. юр. наук, ст. науч. сотр. Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, г. Абакан.

Соегов Мурадгелди, д-р филол. наук, проф., академик Академии наук Туркменистана, г. Ашхабад.

Сорокин Владислав Владимирович, студент 4 курса, гр. Б-7071 социально-гуманитарного факультета БУ «Сургутский государственный педагогический университет», г. Сургут.

Таганова Марал Аннаевна, канд. филол. наук, вед. науч. сотр. Института языка, литературы и национальных рукописей им. Махтумкули при Академии наук Туркменистана, г. Ашхабад.

Текенова Ульяна Николаевна, канд. филол. наук, ст. науч. сотр. Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, доцент Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск.

Ткаченко Людмила Анатольевна, канд. искусствоведения, доцент кафедры дизайна Кемеровского государственного института культуры, г. Кемерово.

Торбоков Арчын Владимирович, науч. сотр. Научноисследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск.

Торушев Эркем Геннадьевич, канд. ист. наук, ст. науч. сотр. Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск.

Трошкина Ирина Николаевна, канд. филос. наук, зав. сектором экономики и социологии Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, г. Абакан.

Тугужекова Валентина Николаевна, д-р ист. наук, проф., вед. науч. сотр. Южно-Сибирского филиала Института истории материальной культуры РАН, г. Абакан.

Тыдыкова Надежда Николаевна, ст. науч. сотр. Научноисследовательского института алтаистики им. С.С. Суразакова, г. Горно-Алтайск.

Ушницкий Василий Васильевич, канд. ист. наук, ст. науч. сотр. Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов СО РАН, г. Якутск.

Фатхтдинов Фаил Камилович, канд. пед. наук, доцент Башкирского государственного педагогического университета им. М.Акмуллы, г.Уфа.

Федорова Любовь Петровна, канд. пед. наук, доцент Удмуртского государственного университета, г. Ижевск.

Хидирова Чолпонай Хабибуллоевна, канд. филол. наук, доцент кафедры арабского языка, лингвистики и педагогики, Международный Кувейтский университет, г. Бишкек.

Хомушку Анчы Васильевич, науч. сотр. Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, г. Кызыл.

Хорохордин Олег Леонидович, Глава Республики Алтай, Председатель Правительства Республики Алтай, канд. социол. наук, г. Горно-Алтайск.

Хуббитдинова Нэркэс Ахметовна, д-р филол. наук, гл. науч. сотр. Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, г. Уфа.

Чаптыкова Юлия Иннокентьевна, канд. филол. наук, ст. науч. сотр. Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, г. Абакан.

Чебодаева Маина Петровна, канд. искусствоведения, науч. сотр. Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, г. Абакан.

Челтыгмашева Лариса Викторовна, канд. филол. наук, вед. науч. сотр. Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, г. Абакан.

Чертыкова Мария Дмитриевна, д-р. филол. наук, вед. науч. сотр. Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, г. Абакан.

Чумакаев Алексей Эдуардович, канд. филол. наук, зам. директора Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск.

Шаммаева Нарбибиш Шамурадовна, д-р филол. наук, доцент кафедры романо-германских языков и литературы с их методикой преподавания, Туркменский государственный педагогический институт им. Сейитназара Сейди, г. Туркменабад.

Шапошников Георгий Михайлович, канд. эконом. наук, ст. науч. сотр. Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, г. Абакан.

Шерстова Людмила Ивановна, д-р ист. наук, проф. кафедры Российской истории Национального исследовательского Томского государственного университета, г. Томск.

Шестакова Ирина Валентиновна, д-р искусствоведения, вед. науч. сотр. Научно-исследовательского сектора Академии медиаиндустрии, г. Москва.

Шулбаева Наталья Владимировна, науч. сотр. Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, г. Абакан.

Элеманова Римма Туратбековна, специалист управления международной деятельности Алтайского государственного университета, г. Барнаул.

Эшматова Гульнара Бахтияровна, канд. полит. наук, ст. науч. сотр. Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск.

Явнова Лариса Александровна, канд. ист. наук, доцент кафедры историко-правовых и социально-гуманитарных дисциплин, Алтайский государственный гуманитарно-педагогический университет им. В.М. Шукшина, г. Бийск.

Ямаева Елизавета Еркиновна, д-р ист. наук, ст. науч. сотр. Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск.

Сетевое электронное научное издание

Редакционная коллегия:

канд. ист. наук Н.В. Екеев (отв. ред.), канд. филол. наук М.С. Дедина, С.Д. Дилекова, канд. ист. наук Э.В. Енчинов, канд. ист. наук М.С. Каташев, канд. филол. наук А.А. Конунов, канд. филол. наук Б.Б. Саналова, канд. филол. наук А.Э. Чумакаев.

Народы Алтая в социокультурном пространстве России на рубеже эпох

Сборник статей, посвященный 30-летию со дня образования Республики Алтай и 265-летию добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства



Компьютерная верстка Белеков Э.В.