

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук
Бурятский научный центр
Сибирского отделения Российской академии наук

НАЙДАКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ-4
ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИЙ МИР.
ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Улан-Удэ
Издательство БНЦ СО РАН
2018

Редакционная коллегия:

д. ф. н. Л. С. Дампилова (отв. ред.),
к. ф. н. И. А. Дамбуев, к. ф. н. Н. Н. Николаева, к. ф. н. Е. Л. Тихонова,
к. ф. н. О. В. Хандарова, к. ф. н. Б.-Х.Б. Цыбикова

Н 12 **Найдаковские чтения-4. Тюрко-монгольский мир. Гуманитарные исследования:** сб. науч. ст. / отв. ред. Л. С. Дампилова. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2018. – 245 с.

ISSN 2222-7547

Сборник содержит материалы Всероссийской с международным участием научной конференции «Найдаковские чтения-4. Тюрко-монгольский мир. Гуманитарные исследования». В представленных статьях анализируются теоретические аспекты изучения языков, фольклора, истории, культур, традиционного мировоззрения и религии народов Сибири и Центральной Азии.

Издание представляет интерес для специалистов гуманитарного профиля, а также широкого круга читателей.

Najdakovskie čteníâ-4. The Turkic-Mongolian world. Humanitarian research: volume of articles / editor in chief L.S. Dampilova. – Ulan-Ude: BSC SB RAS, 2018. – 245 p.

The volume includes materials of the scientific conference "Najdakov Readings-4. The Turkic-Mongolian world. Humanitarian research". The presented papers analyze the theoretical aspects of the study of languages, folklore, history, cultures, traditional outlook and religion of the peoples of Siberia and Central Asia.

The volume is of interest to specialists in the humanities as well as to general audience.

УДК 9(571.5)(063)
ББК ТЗ(2р54)л0

ISSN 2222-7547

© ИМБТ СО РАН, 2018
© Кол. авторов, 2018
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Имхелова С. С.</i> НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ В. Ц. НАЙДАКОВА – КРУПНЫЙ ВКЛАД В ИССЛЕДОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	5
<i>Цыпилова С. С.</i> ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ В.Ц. НАЙДАКОВА В ФОНДАХ ЦЕНТРА ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ И КСИЛОГРАФОВ ИМБТ СО РАН.....	9
АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЯЗЫКОВ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ	
<i>Бадлаева Т. В.</i> ОБЗОР ИЗДАНИЙ ПО МОНГОЛЬСКОМУ ЯЗЫКОЗНАНИЮ (БИБЛИОТЕКА ЦЕНТРА ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ И КСИЛОГРАФОВ ИНСТИТУТА МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ СО РАН).....	12
<i>Бадмаева Л. Б., Бадмаева Л. Д.</i> СТАРОПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ БУРЯТ И ДИАХРОНИЧЕСКИЙ КОРПУС: ПРЕДПОСЫЛКИ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗРАБОТКИ	16
<i>Бүрэнбилэг.</i> ХЭЛ ХИЙГЭЭД АЖ АХУЙН ХАРЬЦАА ХОЛБООНЫ ТУХАЙ ТОВЧ ӨГҮҮЛЭЛТ	20
<i>Дамбуев И. А.</i> ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ ТЕРМИН <i>ТОЛГОЙ</i> В ТОПОНИМИИ ЭТНИЧЕСКОЙ БУРЯТИИ	23
<i>Дырхеева Г. А.</i> СТИЛИСТИКА БУРЯТСКОГО ЯЗЫКА: СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА.....	26
<i>Зул Агиймаа.</i> ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ (НА ПРИМЕРЕ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛА РУССКОГО И МОНГОЛЬСКОГО ЯЗЫКОВ).....	29
<i>Каксин А. Д.</i> ТЮРКСКИЕ И ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИЕ ГИДРОНИМЫ ХАКАСИИ И ГОРНОГО АЛТАЯ И АЛТАЙСКАЯ ТЕОРИЯ	33
<i>Монгуш У. О.</i> БАЗОВЫЕ МУЗЫКАЛЬНЫЕ ТЕРМИНЫ <i>ХӨГЖҮМ</i> , <i>ХӨӨН</i> В ТУВИНСКОМ ЯЗЫКЕ	37
<i>Николаев Е. Р.</i> КОД КУЛЬТУРЫ В ЯКУТСКОМ АНТРОПОНИМИКОНЕ	41
<i>Сарнаа, Алимаа.</i> ӨВӨР МОНГОЛЫН ШИНЭ БАРГА ЗҮҮН ХОШУУНЫ СУУРЬ СУРГАН ХҮМҮҮЖИЛ ДЭХ МОНГОЛ ХЭЛНИЙ ЗААН СУРГАЛТЫН ОДООХ БАЙДАЛЫН БАЙЦААЛТ.....	43
<i>Семенова В. И.</i> ОНИМИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА И ЯЗЫКОВАЯ РЕФЛЕКСИЯ.....	55
<i>Сундуева Е. В., Очирын Баттуяа.</i> МОТИВЫ НОМИНАЦИИ В ТОПОНИМИИ КЯХТИНСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ	58
<i>Тагарова Т. Б.</i> ДОНДОГ УЛЗЫТУЕВАЙ ШҮЛЭГҮҮД СОО БАЙГААЛИИЕ ЗУРАГЛАЛГА	61
<i>Цыренов Б. Д.</i> ОБ ОДНОМ ИЗ ПЕРВЫХ СЛОВАРЕЙ БУРЯТСКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ЯЗЫКА.....	66
<i>Чертыкова М. Д.</i> ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В ЛИНГВОКОГНИТИВНОМ ОТРАЖЕНИИ (НА ПРИМЕРЕ ТЮРКСКО-МОНГОЛЬСКИХ ЛЕКСИЧЕСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ): ЗАДАЧИ И ПЕРСПЕКТИВЫ.....	69
МИФ–ФОЛЬКЛОР: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ	
<i>Алтысбаева К. Б.</i> ЭПОС, ОСНОВАННЫЙ НА СЮЖЕТЕ ПРЕДАНИЯ.....	73
<i>Ауесбаева П. Т.</i> ФУНКЦИИ СВЯЩЕННЫХ ЧИСЕЛ В ПОЭТИКЕ СКАЗОК	76
<i>Аюшеева Э. Б.</i> ОБРАЗ МИФИЧЕСКОЙ ПТИЦЫ В БУРЯТСКОЙ ГЭСЭРИАДЕ.....	81
<i>Баасанжаргал Дайриймаа.</i> ШАШНЫ АГУУЛГА БҮХИЙ ШИДЭТ ҮЛГЭРИЙН ТУХАЙ	83
<i>Басан А.</i> МОНГОЛ АРДЫН ДУУНЫ АНХНЫ ХЭВЛЭЛИЙН АСУУДАЛД	87
<i>Бурчина Д. А.</i> МАНГАДХАЙ: К ТИПОЛОГИИ ОБРАЗА ВРАГА В БУРЯТСКИХ УЛИГЕРАХ	98
<i>Ганболд Батмөнх.</i> «ЛУУ ИЧИХ» ДОМГИЙН АМАН СУРВАЛЖИЙН ШИНЖИЛГЭЭ	102
<i>Дава Таяа.</i> АЛТАЙ УЛСЫН «ЖАНГАР»-Т ХОЛБОГДОХ СОЁЛЫН УЛАМЖЛАЛЫН АСУУДАЛ.....	108
<i>Дашиева Л. Д.</i> МУЗЫКАЛЬНАЯ ЛЕКСИКА ЗАСТОЛЬНЫХ ПЕСЕН ЗАПАДНЫХ БУРЯТ	113
<i>Дугаров Б. С.</i> К ПРОИСХОЖДЕНИЮ РОДА ХУРХУТ (ПО ФОЛЬКЛОРНЫМ ДАННЫМ)	117
<i>Игумнов А. Г.</i> ПЕСНЯ «ЕРМАК И ТУРЕЦКИЙ СУЛТАН» [XVI, № 377]: ОБОГАЩЕНИЕ СТЕРЕОТИПА	121
<i>Lee So Yun.</i> FROM THE CAVE TO TEMPLE: A STUDY ON MEMORY NARRATIVE THROUGH DAYAN DEREN MYTHOLOGY	123
<i>Lee Sun A.</i> COMPARATIVE STUDY ON HUMANISM MOTIVES IN KOREAN AND MONGOLIAN MYTH (FOCUSED ON THE KOREA'S «THE MYTH OF DANGUN» AND MONGOLIA'S EPIC «GESER KHAN») ..	125
<i>Мирелихан Надмидцэрэн.</i> ОЙРАД ЕРӨӨЛИЙГ ЦУГЛУУЛЖ ХЭВЛҮҮЛСЭН ОНОО АЛДАА	135
<i>Миткинов М. К.</i> БИБЛИОГРАФИЯ ПО ВОПРОСАМ ИЗУЧЕНИЯ ЭПОСА.....	139
<i>Мухаметзянова Л. Х.</i> ДРЕВНИЕ ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ О МИФАХ ТАТАР ПОВОЛЖЬЯ	144
<i>Николаева Н. Н.</i> ЭМОЦИИ В ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ БУРЯТ	147
<i>Ракыш Ж. С.</i> ИЗ ИСТОРИИ ПЕРЕВОДА НА РУССКИЙ ЯЗЫК КАЗАХСКОГО ЭПОСА «КАМБАР БАТЫР».....	151
<i>Тихонова Е. Л.</i> ПРАГМАТИКА И СЕМАНТИКА РИТУАЛЬНОЙ ПРАКТИКИ РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ БУРЯТИИ	155
<i>Цыбикова Б.-Х.Б.</i> СООТНОШЕНИЕ МИФА И ИСТОРИИ В УСТНЫХ РАССКАЗАХ БУРЯТ	158
<i>Чулуун Заяасүрэн.</i> САЦЛЫН СУДРУУДЫН ТУХАЙ	161
<i>Шаракишинова Е. К.</i> ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ ЗАПАДНЫХ БУРЯТ: ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА....	165
<i>Wu, Nachin.</i> BAARIN GESER: AN EPIC HERO LANDED IN THE COMMUNITY	169
<i>Bao Xiulan.</i> THE EPIC CREATION AND LIFE STATUS OF EPIC SINGERS IN CONTEMPORARY CONTEXT.....	170

СОВРЕМЕННЫЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЛИТЕРАТУР ТЮРКСКИХ И МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

<i>Баатаржав Мөнхбаяр. БУРИАДЫН ЯРУУ НАЙРАГ ДАХЬ СОЁЛЫН ҮНЭТ ЗҮЙЛ</i>	171
<i>Баларьева Т. Б. БУДДИЙСКАЯ ОСНОВА СОВРЕМЕННОЙ БУРЯТСКОЙ ДРАМАТУРГИИ (О ПЬЕСАХ Д.ЭРДЫННОВА И М. БАТОИНА)</i>	182
<i>Булгутова И. В. ПОЭТИКА ПОВЕСТИ Б. ЯБЖАНОВА «БЕДЫ И РАДОСТИ МОИ»</i>	185
<i>Дампилова Л. С. ТРИАДЫ В СОВРЕМЕННЫХ ТРЕХСТИШИЯХ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ</i>	188
<i>Кошелева А. Л. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕМЫ «БОЛЬШОГО ТЕРРОРА» В ПОВЕСТИ ТУВИНСКОГО ПИСАТЕЛЯ А. ДАРЖАЯ «ЯМА» И ПОВЕСТИ ХАКАССКОГО ПИСАТЕЛЯ О. ШУЛБАЕВА «ГОД КРОВАВОГО ЛИСА»: ТИПОЛОГИЯ, ИДИОСТИЛЬ</i>	192
<i>Рагчаа Бигэрмаа. ДОРНЫН НЭРТ ЯРУУ НАЙРАГЧ Б. ЯВУУХУЛАНГИЙН УРАН ЧАДВАРЫН ОНЦЛОГООС</i>	200
<i>Халхарова Л. Ц. ЛИРИЧЕСКОЕ НАЧАЛО В ПОВЕСТИ С. ЦЫРЕНДОРЖИЕВА «ГДЕ ТЫ, МОЯ УТРЕННЯЯ ЗВЕЗДА?»</i>	204
<i>Хубитдинова Н. А. ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПЕРСОНАЖИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ БАШКИРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (НА ПРИМЕРЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ПОЭМЫ «КИССА-И ЙУСУФ» КУЛ ГАЛИ)</i>	207
ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ	
<i>Аюшеева М. В. МОНАСТЫРЬ ЦАГАН УЛА КАК ЦЕНТР МОНГОЛЬСКОГО КНИГОИЗДАНИЯ</i>	211
<i>Жамбалова С. Г. ИССЛЕДОВАНИЯ О МОНГОЛИИ: ИСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ</i> .	214
<i>Жумашова Г. С. ПОЛОЖЕНИЕ МАЛЫХ ГОРОДОВ В КЫРГЫЗСТАНЕ</i>	219
<i>Именохоев Н. В. ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ПОГРЕБАЛЬНЫХ ПАМЯТНИКОВ БУРЯТИИ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКОГО ВРЕМЕНИ</i>	222
<i>Миягашева С. Б. КЛЯТВЕННЫЕ РИТУАЛЫ БУРЯТ</i>	226
<i>Раднаагийн Содномцэрэн. МОНГОЛЫН ШИНЭ ҮЕИЙН БОЛОВСРОЛ, СУРГУУЛИЙН ХӨГЖИЛД БУРИАД СЭХЭЭТНҮҮДИЙН ГҮЙЦЭТГЭСЭН ҮҮРЭГ (1912–1932)</i>	230
<i>Рассадин И. В. ИСКУССТВО И ФОЛЬКЛОР, НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ У ТОФАЛАРОВ ДО ПЕРЕХОДА НА ОСЕДЛОСТЬ</i>	236
<i>Халзангийн Орхончимэг. ХАЛХЫН БУРХАН ШАШНЫ АНХНЫ ХИЙД ЭРДЭНЭ ЗУУГИЙН ТҮҮХЭНД ХОЛБОГДОХ ГАР БИЧМЭЛ ЭХИЙН ТУХАЙД ӨГҮҮЛЭХ ХЭДЭН ЗҮЙЛ</i>	240
<i>Цыбенев Б. Д., Юй Шан, Су Фурун. ВОПРОСЫ НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ ДАУРСКОГО ЭТНОСА</i>	243

Имхелова Светлана Степановна
Бурятский государственный университет
Улан-Удэ, Россия
223015@mail.ru

**НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ В. Ц. НАЙДАКОВА – КРУПНЫЙ ВКЛАД
В ИССЛЕДОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

Аннотация: В статье освещается деятельность В.Ц. Найдакова по изучению процесса развития национальных культур. Подчеркивается методологическое значение работ ученого и организатора науки, осмысляющих значение художественной культуры в формировании национального самосознания.

Ключевые слова: художественная культура, бурятская литература, национальная традиция, искусствознание, национальное самосознание.

Imikhelova Svetlana Stepanovna
Buryat State University
Ulan-Ude, Russia

**SCIENTIFIC HERITAGE OF V. NAIDAKOV AS MAJOR CONTRIBUTION
TO STUDY OF NATIONAL ARTISTIC CULTURE**

Abstract: The article highlights the activities of V. Naidakov on the study of the development of national cultures. The emphasis is made on methodological significance of the scientist's work, which was important for an artistic culture in the process of formation of the national self-consciousness.

Keywords: artistic culture, Buryat literature, national tradition, art history, national self-consciousness.

Труды Василия Цыреновича Найдакова – ученого-литературоведа, историка литературы, литературного критика, организатора науки, шире – исследователя бурятской художественной культуры представляются важными для изучения национальных культур. Научное наследие ученого становится особенно актуальным сегодня, когда ускоряющийся процесс нивелирования национальных культур вызывает ответное, противоположное, движение – обостренный интерес к ним и к формам национального самосознания. Актуальными работы ученого последних десятилетий прошлого века являются потому, что новое поколение исследователей могут и должны учесть отраженную в них картину соотношения традиций и инноваций (так, его итоговая работа – докторская диссертация и монография 1976 г. рассматривают проблему национальных традиций и новаторства), определить смыслы и ценности бурятской литературы в результате распада социалистической системы (монография, изданная в 1996 г., так и названа: «Становление, развитие и распад бурятской советской литературы»).

К основным направлениям исследований ученого относится «изучение в контексте общего литературно-художественного процесса проблем становления литературы и искусства, соотношения национального культурного наследия и современной культуры, актуальных вопросов теории литературы» [Тулохонов, 1995, с. 7]. Как один из создателей научной истории бурятской литературы, дающей бесценный материал для будущих ее исследователей, В.Ц. Найдаков изучал периоды ее существования с позиций ценностных критериев в национальном художественном опыте. Образно зафиксировал рождение литературы благодаря мифам, легендам и преданиям, которые «особенно ценны для историка бурятской литературы как свидетельства того, что уже на этом этапе пробуждающейся национальной культуры... “приглашаются” в письменную литературу в качестве неоспоримого народного источника» [Найдаков, 1996, с. 10]. В ряд коллективных «Историй», рассматривающих бурятскую литературу в контексте других национальных литератур, – «Очерка истории бурятской советской литературы» (1959), «Истории» 1967 г., третьего тома «Истории» в 1997 г., встала и его собственная книга, обобщающая развитие бурятской литературы, – «Там, где плещет Байкал» (1979).

Большую роль сыграл В.Ц. Найдаков в качестве ведущего литературного критика республики, не пропустившего ни одного значительного события в литературном процессе Бурятии, в творческой судьбе крупных писателей-современников, написавшего, в частности, немало предисловий и послесловий в форме напутствия новой книги каждого из них, создавшего целую серию очерков в жанре литературного портрета. Поистине был первопроходцем в анализе жанровых и повествовательных форм бурятской прозы, в выявлении ярких явлений и особенностей национальной драматургии, в осмыслении феномена русскоязычного национального писателя.

Всегда готовый к обобщениям теоретического характера, открытый к новым веяниям в культуре, в

научной сфере, В.Ц. Найдаков отстаивал принцип толерантного отношения к «другому», «не-своему», но всегда при этом заинтересованно откликался на творчество тех деятелей культуры, кто был ему родствен по духу и личностным качествам. В одной из лучших статей в жанре литературного портрета дана точная оценка личности писателя А. Бальбурова: «Способность увидеть в каком-нибудь обыденном, повседневном факте нечто гораздо большее, способность, пропустив увиденный факт через ум и сердце, вдруг взволноваться до глубины души, способность безоглядно ринуться в бой за то, что считаешь правым, – эта ... драгоценная не только писательская, но просто человеческая способность, в большой мере присущая Африкану Бальбурову... составляет самую основу его общественной активности как писателя-гражданина» [Найдаков, 1973, с. 80]. И в этой портретной характеристике писателя можно обнаружить те качества личности, которые в полной мере были присущи самому автору статьи.

Есть еще одна часть наследия В.Ц. Найдакова, о которой говорится меньше всего, но которая весьма значима, – это работы о художественной культуре: рецензии, вступительные статьи к монографиям, научным сборникам о живописи, музыке, хореографическом искусстве. Василий Цыренович много выступал как театральный критик, лучшие статьи и рецензии о спектаклях, режиссерах и актерах опубликованы в книге «Из театральной хроники Улан-Удэ» [Найдаков, 1978]. Писал о спектаклях не только Бурятского академического театра драмы им. Х. Намсараева, но и Русского драматического театра г. Улан-Удэ, очень интересовало его театральное искусство Монголии. Одна из лучших работ о монгольском искусстве – портрет известного драматического актера Гомбожавын Гомбосурэна, «артиста большого трагедийного дарования» [Найдаков, 1978, с. 100].

Хрестоматийной для бурятского искусствознания считается статья-рецензия В.Ц. Найдакова, посвященная балету «Красавица «Ангара», впервые опубликованная в газете «Советская Россия» в 1973 г. Удостоенная Государственной премии РСФСР им. М.Ф. Глинки в 1972 г. «Красавица Ангара» Л. Книппера и Б. Ямпилова – сегодня единственный сохранившийся национальный балет в репертуаре Бурятского академического театра оперы и балета им. Г.Ц. Цыдынжапова. Рецензия построена как осмысление вклада в создание лучшего произведения национального искусства каждого из его создателей: композиторов Л. Книппера и Б. Ямпилова, балетмейстера М.С. Заславского, автора либретто Н. Балдано, артистов балета Л. Сахьяновой и П. Абашеева, художника-постановщика А.И. Тимина – крупных и ярких деятелей бурятской культуры. «Спектакль Красавица Ангара – результат совместного творчества деятелей русского и бурятского искусства, – писал В. Ц. Найдаков, – счастливо соединил в себе существеннейшие черты современного искусства Бурятии: опору на национальное народное искусство – это нашло свое яркое выражение в самом сюжете балета, в его музыке, в элементах национальной народной хореографии, в костюмах и во всем художественном оформлении спектакля; и опору на опыт русского реалистического искусства балета, сказавшегося в музыке, искусстве классического танца, высокой культуре декорационного оформления...» [Найдков, 1978, с. 85]. Рецензент проследил путь каждого из создателей балета и увидел неопровержимое доказательство и условие создания подлинного произведения искусства в том, что в нем проявился не только их талант, но «органический сплав... национальной демократической культуры с лучшими традициями мирового балетного искусства современности», обнаружилось «органическое сочетание музыкального языка, основанного на интонациях бурятской народной музыки, с приемами современного симфонического развития» [Найдаков, 1978, с. 86]. В уникальном синтезе – в гармоничном сочетании национальной традиции и профессионального хореографического искусства рецензент увидел и объяснил причины успеха этого самобытного явления национального искусства.

И чему бы ни посвящал свои художественно-критические работы В. Ц. Найдаков, главным интересом при этом оставалась для него проблема преломления национальной традиции в искусстве, будь то музыка [Труды Бурятского института общественных наук, 1967, с. 6], или танец: так, с большим воодушевлением отнесся ученый к изданию книги Т.Е. Гергесовой «Бурятские народные танцы» (1974), написав предисловие к ней. Особенно восхитился деятельностью известного хореографа и пропагандиста традиционного танцевального творчества бурятского народа, тщательно собиравшего образцы народного танца у народных знатоков и информаторов, описавшего все варианты ёхора и других народных танцев.

Как организатор науки В. Ц. Найдаков много занимался педагогической работой по подготовке новых кадров литературоведов, по определению научных направлений руководимого им института, а в области искусствоведения разработал и руководил программой исследований по выявлению «основных закономерностей зарождения и развития советского искусства народов Восточной Сибири... взаимодействия его с художественной культурой народов Средней Азии, Монголии, Тибета, Индии» [Соктоев, 1982, с. 143]. Особое беспокойство и критическую оценку вызывало у В.Ц. Найдакова состояние художественно-

критической мысли и в годы возникновения и расцвета бурятского искусства, и позже, когда отмечал отсутствие специалистов по народному зодчеству, культовому и шаманскому искусству, народной хореографии и балету [Найдаков, 1982 с. 142, 145]. Да и в своих литературоведческих трудах своей задачей считал обобщение достижений национальной художественной культуры. О научном, методологическом значении такой работы писал А. Б. Соктоев, анализируя содержание его монографии «Традиции и новаторство бурятской советской литературы»: «Теоретическое обоснование и выделение типологически сходных групп (национальных) литератур имеет важное методологическое значение: оно способствует выработке правильных подходов к литературам, уяснению таких сложных проблем, как культурное наследие и традиции, ускоренное развитие литератур, художественный метод в контексте национальных литератур...» [Соктоев, 1982, с. 133].

Последняя монография В. Ц. Найдакова – это один из образцов подобного, культурологического, подхода к бурятской литературе, позволяющего высветить ее роль в переходный момент, момент выхода национального самосознания на качественно новый уровень – к той особой точке его развития, которую ученый успел застать и описать. Литературный процесс в республике конца 1980-х – начала 1990-х гг. прошлого века Найдаков уподобляет тоненькому ручейку, с трудом пробирающемуся меж огромных «завалов и валунов» перестроенного и постперестроенного времени [Найдаков, 1996, с. 93]. Но истощение, измельчание, оскудение бурятской культуры этого периода по сравнению с ее бурным развитием в советские годы тем не менее обещает в перспективе новое качество, поскольку это саморазвивающаяся система, по мнению ученого. И вывод этот особенно ценен, поскольку до сегодняшнего дня (т. е. через два десятилетия после выхода книги) это состояние не завершено: создается впечатление, что ситуация выбора нового пути продолжается и не завершается в эпоху, когда фундаментальные цивилизационные «сдвиги» кардинально изменили всю палитру социального мира, все форматы мировоззренческих, методологических систем. Монография Найдакова так и заканчивалась: «И перспективы ее (бурятской литературы. – С. И.) дальнейшего развития пока не прослеживаются с достаточной ясностью» [Найдаков, 1996, с. 94]. В этом видится системно-структурный, синергетический подход ученого к литературе, которая воспринималась им как биологический организм, в сложных, даже судьбоносных ситуациях проявляющий «инстинкт самосохранения» [Найдаков, 1996, с. 72-73].

Прогноз ученого заключался в той особенности бурятской культуры, которая зиждется на ее открытости другой национальной культуре, готовности к взаимному влиянию, встречному пониманию, глубинному проникновению в межкультурный диалог. Всем своим развитием, по его заключению, бурятская художественная культура доказала высокую степень способности к продуктивному взаимодействию ее элементов. Тем самым доказала уровень своей развитости, а значит, выживаемости, готовности к историческим вызовам времени. В.Ц. Найдакова интересовала также тенденция к синтезу с традициями европейской и восточных культур, обусловленная историко-географическим положением Бурятии как «перекрестка культур».

В этой небольшой, но уникальной по своим идеям и выводам монографии прослежен переход национальной культуры от прежнего состояния, когда шло формирование национального самосознания, к новому ее этапу, сложному, подчас иррациональному отрезку художественного развития. В. Ц. Найдаков так и пишет: «Культурное наследие каждой нации многослойно, противоречиво, несет в себе и разум народной мудрости и предрассудки, элементы как демократической культуры народных низов, так и культуры “верхушки” общества, идеи национального возрождения и национального нигилизма» [Найдаков, 1996, с. 16]. Такими же противоречиями отмечен и характер самого носителя этого национального самосознания, который не боится оказаться личностью сложной и противоречивой, когда о соцреализме пишет и как о живой системе, способной к созданию художественно значимых явлений [Найдаков, 1996, с. 32], и как о свойственных ему «канонах и догмах... ставших тормозом» [Найдаков, 1996, с. 75]. Или когда, считая «Геологическую поэму» лучшим произведением писателя В. Митыпова [Найдаков, 1997, с. 67], одновременно причисляет роман (хотя и с оговорками) к произведениям, устаревшим сразу по выходу в свет [Он же, 1996, с. 86].

В осмыслении национального самосознания В.Ц. Найдаков исходил из безусловного следования принципам толерантности и ответственности, реализующим развитие каждой нации в целом. Как носитель отдельного «сознания», он в высшей степени обладал ответственностью, глубиной понимания человека науки, которые предполагали становление новых установок и убеждений, изменение ценностно-смысловых, мировоззренческих ориентиров, с позиции которых необходимо рассматривать методологические вопросы изучения национального самосознания в современных условиях. Именно такой научной рефлексии придерживался

В.Ц. Найдаков, когда собрал большой коллектив авторов третьего тома «Истории бурятской литературы». В ней актуализировалась проблема соотносимости национального и вне-национального, ценностей локальных и глобальных, в формате которых осуществляется взаимодействие и взаимовлияние национальных культур. Как считал ученый, наивысшая степень национального самосознания проявляется в присутствии общечеловеческого, планетарного контекста.

Кризис, который ощущает на себе современное художественное сознание и которым пронизана современная гуманитарная наука в целом, рождает колебания в оценках многих явлений в национальных культурах. В условиях настойчивых поисков новых ориентаций этот кризис, конечно же, будет преодолен, и помочь в этом может неоценимый опыт таких ученых-гуманитариев, как Василий Цыренович Найдаков.

Литература

Найдаков В.Ц. Африкан Бальбуров // Литература советской Бурятии. Улан-Удэ, 1973. С. 72–83.

Найдаков В.Ц. Владимир Митыпов // Портреты писателей Бурятии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. С. 63–70.

Найдаков В.Ц. Из театральной хроники Улан-Удэ. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1978. 118 с.

Найдаков В.Ц. Развитие искусствоведения // Развитие науки в Бурятии: сб. статей. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1982. С. 138–148.

Найдаков В.Ц. Становление, развитие и распад бурятской советской литературы (1917–1995). Улан-Удэ: БИОН СО РАН, 1996. 105 с.

Соктоев А.Б. Развитие литературоведения // Развитие науки в Бурятии: сб. статей. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1982. С. 124–137.

Труды Бурятского института общественных наук. Вып. 4 / отв. ред. В. Ц. Найдаков. Улан-Удэ, 1967. 118 с.

Тулохонов М.И. Исследователь бурятской литературы и искусства В. Ц. Найдаков // В. Ц. Найдаков. Библиографический указатель. Улан-Удэ, 1995. 56 с.

Цыпилова Снежана Сергеевна
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия
tsypilova.snezhana@imbt.ru

ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ В.Ц. НАЙДАКОВА В ФОНДАХ ЦЕНТРА ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ И КСИЛОГРАФОВ ИМБТ СО РАН

Аннотация: В данной статье дается общий обзор материалов личного фонда известного ученого-филолога, общественного деятеля В.Ц. Найдакова. Фонд хранится в Центре восточных рукописей ИМБТ СО РАН. Значительную часть фонда составляют творческие материалы В.Ц. Найдакова, машинописные рукописи его научных работ, отзывы и рецензии. Интересны для исследователей дневниковые записи как источники по изучению культурной и научной жизни Бурятии того периода.

Ключевые слова: Найдаков, архивные материалы, Центр восточных рукописей и ксилографов, наука, культура.

Tsypilova Snezhana Sergeyevna
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

CREATIVE HERITAGE OF V.TS. NAYDAKOV IN THE COMX IMBT

Abstract: This article gives an overview of the materials of the private archive of V.Ts. Naydakov, a well-known scientist-philologist. The archive is deposited at the Center of Oriental Manuscripts and Xylographs IMBT SB RAS. A significant part of the fund is the creative materials of V Ts. Naidakov, manuscripts of his scientific works, reviews. The diaries are interesting for researchers as sources for study the cultural and scientific life of Buryatia of that period.

Keywords: Naydakov, archival materials, Center of Oriental Manuscripts and Xylographs, science, culture.

В 2018 г. научная общественность отмечает 90-летний юбилей со дня рождения В.Ц. Найдакова, ученого-филолога, литературоведа. В течении многих лет В.Ц. Найдаков был руководителем Института общественных наук, а затем и Бурятского научного центра СО РАН.

В 2008 г. в Центр восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН его семьей был передан личный архив Василия Цыреновича. В том же году была начата научно-техническая обработка материалов и документов и закончена в 2009 г. В результате был сформирован личный фонд В.Ц. Найдакова (Фонд № 38), состоящий из 850 единиц хранения. На них, согласно архивным правилам, была составлена единая опись. Внутри описи дела классифицированы по структурной схеме и составляют 9 разделов:

1. Материалы к биографии.
2. Переписка по служебной деятельности и родными, друзьями.
3. Материалы по служебной и общественной деятельности В.Ц. Найдакова.
4. Творческие материалы фондообразователя.
5. Отзывы и рецензии.
6. Выступление на радио и телевидении.
7. Материалы, собранные фондообразователем, в том числе статьи из газет и номера газет.
8. Конспекты лекций, прочитанных в ИГУ и Академии культуры.
9. Фото. Путеводители, карты-схемы, иллюстрации, программы и т.д.

Первый раздел «Материалы к биографии» (48 ед. хр.) содержит документы об образовании, автобиографию, список научных трудов, контракты о работе, почетные грамоты и дипломы, материалы, связанные с празднованием юбилейных дат, дневниковые записи, ежедневники.

С ранних лет В.Ц. Найдаков много читал. В своей автобиографии он пишет, что «самое памятное впечатление детских лет – это книги, очень много больших, тяжелых, красочных, интересных книг» [Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ЦВРК ИМБТ СО РАН). Ф. 38. Оп. 1. Д. 2. Л. 1]. В 9-10 летнем возрасте он прочитал романы Г. Мопассана, О. де Бальзака, М.Ю. Лермонтова и другую литературу, в основном, ту, что была в библиотеке отца. А библиотека была достаточно большой и особо ценилась семьей Найдаковых, поскольку «во время частых переездов эти книги, запакованные в ящики, были самым тяжелым и самым объемистым багажом» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 38. Оп. 1. Д. 2. Л. 1].

Огромный интерес для исследователей могут представлять записи В.Ц. Найдакова, которые он вел на протяжении многих лет. В личном фонде хранятся его дневниковые записи и ежедневники, охватывающие период с 1964 по 1997 гг. На страницах дневников он размышляет о жизни, о своей научной деятельности и ее значении. Много внимания он уделяет поездкам в другие города, которые посетил в рамках работы конференций, рабочих совещаний. Часто в личных записях он оставляет впечатления о тех или иных художественных произведениях, кинофильмах, театральных постановках, анализирует их содержание и значение. Дневниковые записи В.Ц. Найдакова интересны и тем, что хорошо отражают культурное развитие Бурятии, ее научную и повседневную жизнь. В них раскрывается и В.Ц. Найдаков как человек, как ученый, как общественный деятель. Часто он задает себе вопросы и дает на них ответы, не теряющие актуальности и сегодня. «Как же быть необходимым людям? Как же нужно делать дело, которому я служу?... Просто надо честно, добросовестно, с максимумом отдачи делать свою повседневную работу... Не надо великих дел, не надо громких слов. Надо быть тружеником и борцом. Надо быть знающим человеком, выступающим во всеоружии современных знаний по затрагиваемому вопросу...» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф.38. Оп. 1. Д. 3а. Лл. 26, 27].

Вместе с тем, важное место в его жизни занимали семья и дети. Как писал В.Ц. Найдаков, «нет важнее дела, чем воспитать своих детей. Пусть житейская суета, обязанности перед обществом, родными, друзьями не заслоняют этой задачи» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 38. Оп. 1. Д. 3а. Лл. 36 об.]. Сохранились трогательные письма супругов друг к другу, а также переписка между Василием Цыреновичем и его сестрой Валентиной. Письма супругов полны нежности и заботы друг о друге, свидетельствуют о том, что Цеза Александровна (жена Василия Цыреновича) была верным единомышленником своего мужа, преданным другом.

Будущее известного ученого-литературоведа Василия Цыреновича могло сложиться иначе. В 16 лет он отправил «в Николаевск-на-Амуре в мореходное училище похвальную грамоту за 7-й класс» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф.38. Оп. 1. Д. 2. Л. 2]. Однако обратный ответ не пришел, и он вернулся в школу продолжать образование. В последствии ему будут советовать поступать в зоотехникум или же в университет на физико-астрономический факультет. Но под влиянием своей сестры Валентины он примет решение поступать в театральное училище. Об этом В.Ц. Найдаков пишет следующее: «То первое послевоенное лето прошло для меня под знаком сестры Валентины, приехавшей из Улан-Удэ на каникулы после окончания первого курса театрально-музыкального училища им. П.И. Чайковского. Вообще она на меня с малых лет имела огромное влияние – ее настойчивость в достижении цели, правдивость, необыкновенное трудолюбие были заразительны ... приехав на каникулы, она увлеченно рассказывала о своей жизни и учебе, показывала этюды, декламировала стихи и ... совершенно заворожала нас, меня и Александра. Кончилось тем, что мы решили стать артистами» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф.38. Оп. 1. Д. 2. Л. 3]. По словам В.Ц. Найдакова, тогда он столкнулся с так называемым «производственным конфликтом». Дирекция совхоза не желала его отпускать с работы, а в школе не выдавали документы, настаивая, чтобы он закончил 10 классов. В итоге, без трудовой книжки, расчета, характеристик и справок, лишь с паспортом в руках он отправился в г. Улан-Удэ, где поступил в театрально-музыкальное училище. В 1949 г. он окончил Улан-Удэнское театрально-музыкальное училище им. П. И. Чайковского с дипломом драматического актера. Главным открытием того времени, когда он учился, стал театр. «Его таинственный, неведомый мир, в который я вторгся так неожиданно для себя, мало сказать заколдовал, покорило, он просто растворил меня в себе». – вспоминает В.Ц. Найдаков [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 38. Оп. 1. Д. 2. Л. 5].

Но на момент окончания училища происходила реорганизация Бурятского музыкально-драматического театра и весь выпуск оказался без работы. В.Ц. Найдаков по рекомендации дирекции училища собирался продолжить обучение в ГИТИСе, однако там не было набора на театроведческий и режиссерский факультеты. Так, он поступил на бурят-монгольское отделение историко-филологического факультета Иркутского государственного университета им. А.А. Жданова. В 1954 г. после окончания остался ассистентом на кафедре русской и зарубежной литературы, читал лекции по литературе народов СССР и русской литературе XIX века, руководил курсовыми и дипломными работами.

А в 1956 г. в журнале «Труды Иркутского государственного университета им. А.А. Жданова» была опубликована его первая большая статья «Историческая пьеса Х. Намсараева «Кнут тайши». После этого он стал печататься в разных изданиях. В это же время начала формироваться сфера научных интересов молодого ученого: это бурятская литература и искусство, история их становления и развития, фольклор, истоки народного словесного творчества, теоретические аспекты развития бурятской культуры и ее место в рамках всеобщего литературно-художественного развития.

В 1958 г. он завершил работу над монографией «Бурятская драматургия», которая была издана в 1959 г. и

защищена в качестве кандидатской диссертации в 1960 г. в Институте востоковедения АН СССР. В 1980 г. он защитил в Институте мировой литературы АН СССР им. М. Горького докторскую диссертацию по теме «Национальные традиции и новаторство в бурятской советской литературе».

Самый крупный раздел личного фонда В.Ц. Найдакова содержит творческие материалы ученого. Он систематизирован по 4 подразделам: литература, драматургия, искусство, история и краеведение. В разделе содержатся машинописные рукописи научных трудов В.Ц. Найдакова, часть из них с авторскими правками. Отдельно выделены материалы, посвященные писателям Бурятии. В своем исследовании он изучает творчество и жизнь бурятских писателей как современников, так и представителей старшего поколения (Солбонэ Туя, Ц. Дон, Н.Г. Балдано, Х. Намсараев, А.И. Шадаев, В. Митыпов, Л.Е. Элиасов, Д. Банзаров, Ц. Жамцарано, Б. Барадин и др.) [ЦВРК ИМБГ СО РАН. Ф.38. Оп. 1. Д. 161, 169, 175, 181, 197, 204]. Нашли отражение в его творчестве и процессы развития бурятского искусства (театр, музыка, живопись). Его работы были также посвящены театру в военное время, часто он писал отзывы и рецензии на пьесы бурятских писателей. Круг научных интересов В.Ц. Найдакова не ограничивался только проблемами литературоведения и искусствоведения. Немалое внимание он уделял вопросам развития академической науки, монголоведения в Бурятии, буддизму.

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЯЗЫКОВ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

DOI 10.30792/2222-7547.2018.012-015

Бадлаева Татьяна Владимировна
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия
badlaeva_tv@imbt.ru

ОБЗОР ИЗДАНИЙ ПО МОНГОЛЬСКОМУ ЯЗЫКОЗНАНИЮ (БИБЛИОТЕКА ЦЕНТРА ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ И КСИЛОГРАФОВ ИНСТИТУТА МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ СО РАН)

Аннотация: В статье освещается комплекс литературы по монгольскому языкознанию, хранящейся в библиотеке Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Акцентируется его научное и библиографическое значение, в частности, прижизненные издания выдающихся российских и бурятских востоковедов.

Ключевые слова: литература по монгольским языкам, Центр восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН.

Badlaeva Tatiana Vladimirovna
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

THE REVIEW OF EDITIONS ON MONGOLIAN LINGUISTICS (LIBRARY OF THE CENTER OF ORIENTAL MANUSCRIPTS AND XYLOGRAPHS OF THE INSTITUTE FOR MONGOLIAN, BUDDHIST AND TIBETAN STUDIES SB RAS)

Abstract: The article investigates a complex of literature on Mongolian linguistics from the library of the Center of Oriental Manuscripts and Xylographs of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS. Its scientific and bibliographic significance, in particular, lifetime editions of outstanding Russian and Buryat orientalists is accentuated.

Keywords: literature on Mongolian languages, Centre of Oriental Manuscripts and Xylographs IMBT SB RAS.

В статье актуализируется научное и библиографическое значение комплекса литературы по монгольским языкам из книжных собраний: Н.Г. Балдано, А.К. Богданова, И.Н. Мадасона, Г.И. Михайлова, Г.Н. Румянцева, М.П. Хоменова, Ц.Б. Цыдендамбаева и др. Особо следует отметить книжную коллекцию И.Д. Бураева, которая почти полностью состоит из литературы, посвященной различным проблемам языкознания. Этот раздел библиотеки содержит более 800 произведений печати. В нем представлены значительные труды видных российских и бурятских ученых-языковедов, которые отражают историческую ретроспективу развития языкознания в Республике Бурятия, а также и трансформацию бурятской языковой культуры в условиях советской модернизации. Хронологические границы комплекса – первая половина XIX в. – по первые десятилетия XXI в. Географические рамки, в основном, Россия (Москва, Петербург, Новосибирск, Улан-Удэ, Элиста), также имеются книги из Монголии, Внутренней Монголии, Англии, Венгрии, Чехии, Финляндии и т.д. Представлены почти все виды литературы: научная, учебная, словари, также библиографические пособия и отдельные периодические издания.

Весь массив произведений печати условно можно разделить на три группы. Первая – это прижизненные издания выдающихся российских востоковедов: Б.Я. Владимирцова, К.Ф. Голстунского, В.Л. Котвича, Н.Н. Поппе, А.Д. Руднева, Я.И. Шмидта и др.

Один из самых ценных – «Монгольско-немецко-русский словарь» 1835 года издания основоположника европейского и русского монголоведения Я.И. Шмидта. Словарь распространялся издателями и посредниками императорской Академии наук А. Грефе и И.П. Глазуновым. На титульном листе книги эксlibрис: «Ленгорздрав. Клиника восточной медицины. Ленинград, Красная ул. д. 58». Официально признано, что работы авторов, опубликованные сто или более лет назад, являются общественным достоянием не только в России, но и во всем мире.

Стоит упомянуть два прижизненных издания выдающегося российского монголоведа К.Ф. Голстунского. Во-первых, это – «Монгольско-русский словарь в трёх томах» – труд, которому ученый посвятил всю свою жизнь, до сих пор являющийся важнейшим, наиболее полным лексикографическим пособием при составлении современных монгольско-русских словарей. После его издания К.Ф. Голстунский продолжал работать

над исправлениями, добавлениями в словаре, после его смерти А.Д. Руднев обобщил собранные им материалы и в 1901 г. организовал их публикацию [Чимитдоржиев, 1997, с. 73]. Другая книга ученого – «Критические замечания на издание проф. Юльга «Die Marchen des Siddhi-Kur».

Следующее издание, достойное внимания это – «Опыт грамматики калмыцкого разговорного языка» русского и польского лингвиста-востоковеда В.Л. Котвича. Книга была опубликована в Петрограде, в 1915 г. и предназначалась, главным образом, для учителей калмыцких школ. Он неоднократно бывал в Калмыкии, участвовал в научных экспедициях, собирал фольклор, встречался с калмыцкими сказителями. Книга – итог его экспедиций в Калмыкию в 1894, 1896 и 1910 гг. [Полянская, 2012, с. 113]. Когда-то она принадлежала одному из крупнейших российских тюркологов первой половины XX в. А.Н. Самойловичу. На обложке дарственная надпись: «Многоуважаемому Александру Николаевичу Самойловичу от автора».

Имеется и «Русско-монголо-бурятский словарь» 1909 года издания священника, педагога, ученого и краеведа И.А. Подгорбунского из книжной коллекции И.Н. Мадасона. Это словарь именно разговорного бурятского языка. В нём автор попытался передать звуковые особенности живых диалектов западных, тункинских и селенгинских бурят.

Нужно отметить книги другого выдающегося монголоведа А.Д. Руднева. Это «Хори-бурятский говор» в трёх выпусках 1913-1914 гг. издания. Докторская диссертация учёного, заложившая прочный фундамент для дальнейшего развития монгольской диалектологии [Касьяненко, 1997, с. 115]. Из них наиболее ценный – первый «Опыт исследования, тексты, перевод и примечания» с дарственным инскриптом учёного своему коллеге-востоковеду: «Многоуважаемому Александру Александровичу Ромаскевичу с приветом от Ан. Д. Руднева».

Другой достопримечательностью библиотеки ЦВРК является книга русского монголоведа Б.Я. Владимирцова «Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика». Когда-то книга принадлежала известному филологу китаеведу В.М. Алексееву. На её титульном листе параллельный экслибрис на русском и китайском языках: «Коллекция В.М. Алексева». «М. Хомонов, г. Ленинград, 15 марта 1951 г.» – гласит второй инскрипт.

Ещё одним редким изданием Б.Я. Владимирцова является его работа «Этнолингвистическое исследование в Урге, Ургинском и Кентейском районах», в которой опубликованы результаты экспедиции, совершённой в 1925 г. совместно с Б.Б. Бамбаевым, в то время студентом монгольского семинария Ленинградского института живых восточных языков. Публикация – результат лингвистического и этнографического исследования Монголии в течение трёх месяцев, а также работы в библиотеке Монгольского Учёного Комитета, которая в настоящее время освещает начало систематического научного изучения Центральной Азии.

Ценной является и «Сравнительная фонетика монгольского письменного языка и халха-ургинского говора», принадлежащая перу финского языковеда, основоположника сравнительно-исторического монголоведения Г.И. Рамстедта. На книге дарственная надпись: «А.Н. Самойловичу от Ан. Р.».

Нужно отметить и «Русско-монгольский словарь разговорного языка известного монголоведа и общественного деятеля А.В. Бурдукова. В 1930-е годы ощущался недостаток литературы по монгольским языкам, в частности, русско-монгольских и монгольско-русских словарей. Его словарь в некоторой степени восполнял эту лакуну.

Нельзя обойти вниманием и прижизненные издания другого крупнейшего учёного-монголоведа Н.Н. Поппе. Интерес представляет его труд, посвящённый дагурскому диалекту. Он – один из первых в мире учёных, изучивший данный диалект. «Летом 1927 года во время своего пребывания в г. Улан-Бато-хото (б. Урге) в Монголии, коснувшись однажды в частной беседе с учёным секретарём Монгольского Учёного Комитета Ц.Ж. Жамцарано вопроса об этом языке, я узнал от него, что в городе проживает некоторое количество приезжих дагуров родом из г. Хайлара в Маньчжурии. Решив использовать удачно сложившиеся для меня обстоятельства, я немедленно же принял любезное предложение Ц.Ж. Жамцарано познакомить меня с этими дагурами.

Таким образом, мне удалось составить небольшую группу из нескольких лиц, с которыми я получил возможность заниматься почти ежедневно по несколько часов в течение приблизительно одного месяца» [Поппе, 1930, с. 1]. Публикация посвящена фонетике и морфологии дагурского диалекта. На титульном листе книги дарственная надпись: «Дорогому Александру Николаевичу Самойловичу от автора».

Из других прижизненных книг Н.Н. Поппе стоит упомянуть «Аларский говор». «Летом 1928 г. мне удалось на средства АН СССР при поддержке Бурят-Монгольского Учёного Комитета совершить совместно с Г.Д. Санжеевым поездку к аларским бурятам, причём я лично занимался тогда аларским говором, а мой спутник Г.Д. Санжеев – унгинским. В течение лета названного года, я занимался стационарно в летнике Эл-

зетуй, совершив несколько поездок в окрестные улусы, результатом занятий того времени и является настоящая работа» [Поппе, 1930, с. 4]. Книга состоит из двух частей: очерка фонетики и материалов для морфологии.

Кроме того, в библиотеке ЦВРК имеется два учебника монгольского языка, принадлежащих перу учёного. Можно сказать, что это одни из первых учебников, изданных в послереволюционный период. Первый – «Практический учебник монгольского разговорного языка (халхаское наречие) состоит из двух частей. Первая посвящена фонетике и синтаксису. Н.Н. Поппе ввёл в учебник свой экспедиционный материал – отрывки из фольклорных произведений (сказок, песен, слышанных им из уст аратов), характеризующих живую образную речь обычных людей.

В другом его учебнике представлены образцы литературного языка как на латинизированном, так и на старомонгольском алфавите. Учебник состоит из трёх частей: первая – это хрестоматия, словарь и грамматика в популярном изложении. Вторая часть – теоретическая содержит систематически изложенную грамматику старомонгольской и латинизированной письменности, в том числе и разговорного языка. Третья часть состоит из четырёх словарей. Латинизированный монгольско-русский, русско-монгольский латинизированный, старомонгольско-русский и русско-старомонгольский. «Ленинград. 27. VII. 1932 г. Георг. Румянцев» – владельческий инскрипт на авантитуле книги.

Другими редкими книгами Н.Н. Поппе являются: «Золотоордынская рукопись на бересте» тираж, которой всего 375 экземпляров, «Квадратная письменность» и «Лингвистические проблемы Восточной Сибири» с дарственной надписью автора: «Многоуважаемому Ц.Ж. Жамцарано от Поппе 19. II 33 г.», в том числе и одно его зарубежное издание «Introduction to comparative studies».

Итак, все эти вышеперечисленные издания, во-первых, изданы в XIX и начале XX вв., во-вторых, являются прижизненными изданиями российских монголоведов с мировыми именами, в-третьих, на многих из них имеются владельческие и дарственные инскрипты, *nota bene*. Вследствие этого, они представляют научный интерес для истории монголоведения, а также освещают уровень книгоиздания академической востоковедной литературы в России. Все эти факторы делают их частью научного и историко-культурного наследия.

Следующая группа произведений принадлежит перу известных бурятских учёных, просветителей и общественных деятелей. Эти издания отражают их вклад в развитие языкознания в Республике Бурятия. Например, книги общественно-политического деятеля Р. Бимбаева. Как известно, кроме политической деятельности он занимался составлением словарей. Всего Р. Бимбаевым были подготовлены и изданы пять различных словарей [Чимитдоржиев, 2009, с. 61]. В библиотеке имеются «Русско-монгольский словарь разговорного языка на халхаском наречии» и «Краткий русско-монгольский словарь халхаского наречия с монгольской азбукой и необходимыми грамматическими правилами» 1913 и 1914 гг. издания.

К числу ценных относятся и прижизненные издания Б.Б. Бамбаева, Б.Б. Барадина, Г.Ц. Цыбикова, Ц.Ж. Жамцарано, Б.С. Ишидоржина, С.Д. Дылыкова и т.д. Одновременно они характеризуют не только трансформацию бурятского языка, в частности, его графической системы в условиях социально-политической модернизации, но и развитие академического книгоиздания в области языкознания. Причём, некоторые книги издавались мизерными тиражами и, сейчас являются библиографической редкостью. Например, в 1948 г. Политическое Управление Забайкальского военного округа опубликовало тиражом всего 200 экземпляров «Хрестоматию образцов монгольского литературного языка по материалам из прессы Внутренней Монголии». Это учебное пособие по старомонгольской письменности предназначалось для офицеров и студентов востоковедных учебных заведений. В нём представлены литературные и фольклорные произведения (рассказы, очерки, стихи, песни, пословицы и поговорки), изданные в прессе Внутренней Монголии, как в период японской оккупации, так и после капитуляции Японии. Кроме того, что издание содержит образцы монгольского литературного языка, оно является источником, характеризующим духовную атмосферу Внутренней Монголии периода японской оккупации. На титульном листе книги дарственная надпись учёного-монголоведа и буддийского деятеля С.Д. Дылыкова: «Многоуважаемому тов. Ринчинэ от редактора. 26. I. 49 г.». Второй инскрипт – владельческий: «Принадлежит студенту ЛГУ Бадараеву Б.-Д. 14. XII. 1949 г. Ленинград».

Третья группа произведений – самая значительная – это труды (монографии, сборники научных трудов, авторефераты диссертаций) старейших учёных-языковедов (Т.А. Бертагаева, И.Д. Бураева, В.И. Рассадина, Г.Д. Санжеева, Б.Х. Тодаевой, Ц.Б. Цыдендамбаева и др.), а также сотрудников Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ранее БИОН), в том числе и из других научных учреждений.

Таким образом, данный комплекс литературы является достаточно полноценным информативным ресурсом, так как содержит основные, фундаментальные труды известных учёных-языковедов, которые являются

методологической базой для дальнейшего развития языкознания. Необходимо отметить его значение в информационном обеспечении сотрудников института. Кроме того, этот раздел библиотеки характеризует основные вехи становления языкознания в республике, так как содержит почти все основные публикации по монгольским языкам, изданные, начиная с 1920-х годов, и приобретает особую актуальность в настоящее время в связи с проблемами сохранения и возрождения бурятского языка.

Литература

Касьяненко З., Руднев А.Д. // Российские монголоведы (XVIII – начало XX в.) / РАН СО БНЦ БИОН. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО БНЦ, 1997. 163 с.

Полянская О.Н. Монголоведные исследования В.Л. Котвича (1872-1944). К 140-летию со дня рождения // Вестник Бурятского государственного университета. №7/12. С. 113. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/mongolovednye-issledovaniya-v-l-kotvicha-1872-1944-k-140-letiyu-so-dnya-rozhdeniya>.

Поппе Н.Н. Аларский говор. Ч. 1 / Мат-лы комис. по исслед. Монг. и Тувинск. народ. респ. и Бурят-Монг. АССР. Вып. 11. Л.: Изд. АН СССР и Ин-та культуры БМАССР, 1930. 130 с.

Поппе Н.Н. Дагурское наречие / Мат-лы комис. по исслед. Монг. и Танну-Тувинск. народ. респ. и Бурят-Монг. АССР; ред. Б.Я. Владимирцов. Вып. 6. Л.: Изд-во АН СССР, 1930. 174 с.

Чимитдоржиев Ш.Б. Голстунский К.Ф. (1831-1899) // Российские монголоведы (XVIII – начало XX вв.) / РАН СО БНЦ БИОН. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. 163 с.

Чимитдоржиев Ш.Б. Раднажаб Бимбаев (1874-1921) // Выдающиеся бурятские деятели. Т. 1 (Вып. 1, 2, 3, 4). Улан-Удэ: Бурятск. кн. изд-во, 2009. 336 с.

Бадмаева Лариса Батоевна,
Бадмаева Любовь Дашинимаевна
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия
lorabadm@mail.ru,
ldbadm@gmail.com

СТАРОПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ БУРЯТ И ДИАХРОНИЧЕСКИЙ КОРПУС: ПРЕДПОСЫЛКИ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗРАБОТКИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта 18-012-00665

Аннотация: В работе даются обоснование исследованию старописьменных памятников бурят XVII – XX вв., описание начала их изучения в 30-е годы XX в. с их краткой характеристикой. Введенные в научный оборот исторические хроники и летописи Т. Тобоева, В. Юмсунова, Ш.-Н. Хобитуева, Д.-Ж. Ломбоцыренова и др. рассматриваются в статье в качестве задела для формирования диахронического корпуса бурятского языка, который станет одним из электронных онлайн ресурсов для изучения эволюции и истории развития бурятского языка.

Ключевые слова: летописи бурят, старомонгольская письменность, корпусная лингвистика, диахронический корпус, бурятский язык.

Badmaeva Larisa Batoevna,
Badmaeva Liubov Dashinimaevna
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

BURYAT'S OLD WRITTEN MONUMENTS AND DIACHRONIC CORPUS: BACKGROUND AND PROSPECTS OF DEVELOPMENT

Abstract: The paper provides a substantiation for the study of old-written monuments of the Buryats of the XVII-XXth centuries, a description of the beginning of their study in the 30s of the XXth century with their brief characteristics. The historical chronicles of T. Toboyev, V. Yumsunov, Sh.-N. Khobituyev, D.-Z. Lombotserenov are considered in the article as a reserve for the formation of the diachronic corpus of the Buryat language, which will become one of the online resources for studying of the evolution and history of the development of the Buryat language.

Keywords: chronicles of the Buryats, the Old Mongolian script, corpus linguistics, diachronic corpus, the Buryat language.

Представляемая работа посвящена описанию проекта, совмещающего в себе исследование старописьменных памятников бурят XVII – XX вв. и подготовку на их материале диахронического языкового корпуса, который станет одним из современных электронных ресурсов для изучения эволюции и истории бурятского языка.

Большое значение для развития ретроспективного направления в истории культуры бурят имеет аспект изучения старописьменных памятников. Актуальность приобретает и введение в научный оборот материалов летописей на старомонгольской письменности. Большой отклик у общественности Бурятии вызвали опубликованные после долгого забвения на современном бурятском и русском языках исторические хроники: «*Бурядай түрхэ бэиэгүүд*» ('Бурятские исторические хроники') (1992, 2011), «Бурятские летописи» (1995, 2011), в Китае заметный резонанс вызвали опубликованные на старомонгольской письменности бурятские летописи «*Buriyad-un teiuke surbulji bičig*» ('Бурятские исторические источники') (1999), «Анонимная хоринская летопись» в статье «*Qori buriyad-un teiuke bičilge-yin tuqai*» ('О летописании хори-бурят') (2003). Летописи являются не только ценными историко-культурными памятниками XVII-XIX вв., но и важнейшим культурным достоянием народа.

Сочинения на старомонгольской письменности стали появляться в XVIII в. в связи с консолидацией бурят в самостоятельную народность. Летописи пользовались большой популярностью среди читателей, имели хождение исключительно в рукописях, которые распространялись подвижниками-библиофилами монгольских степей. Наиболее крупные летописи были созданы во 2-й пол. XIX в.: история хоринских бурят Тугултура Тобоева (1863), Вандана Юмсунова (1875), Шираб-Нимбу Хобитуева (1887), «История селенгинских бурят» Дамби-Жалцана Ломбоцэрэнова (1868), история баргузинских бурят Цыдэб-Жаба Сахарова (1869) и

др. Известно более 30 рукописных списков летописи Ш.-Н. Хобитуева. До революции публиковались лишь отдельные бурятские летописи: в 1869 г. в «Иркутских губернских ведомостях» был издан труд Н.Ц.-Ж. Сахарова «Об инородцах, обитающих в Баргузинском округе Забайкальской области», в 1900 г. А.М. Позднеев в своей «Монгольской хрестоматии» опубликовал «Предание о Бальжин хатуне», в 1905 г. вышел в свет труд Агвана Доржиева о происхождении бурят.

Помимо летописей Т. Тобоева, В. Юмсунова, Ш.-Н. Хобитуева, Д.-Ж. Ломбоцэрэнова, Ц. Сахарова и др., существуют и другие неизвестные хроники, хранящиеся в частных семейных архивах, в научных фондах Москвы, Санкт-Петербурга, Улан-Батора, Пекина, Хухэ-Хото, Иркутска, Якутска, Томска, Улан-Удэ и др.

Широкое изучение и издание бурятских летописей началось в 1930-х гг. в Институте востоковедения АН СССР, благодаря усилиям монголистов Н.Н. Поппе, А.И. Вострикова, В.А. Казакевича, Т.А. Бурдуковой. В 1935 г. в Ленинграде были изданы на старомонгольском языке «Летопись баргузинских бурят»; летописи Т. Тобоева, В. Юмсунова, Ш.-Н. Хобитуева, в 1936 г. – «История селенгинских монголо-бурят» Д.-Ж. Ломбоцэрэнова. В 1940 г. Н.Н. Поппе выпустил в переводе на русский язык «Летописи хоринских бурят», куда вошли летописи Т. Тобоева и В. Юмсунова. После войны некоторые баргузинские летописи были изданы Г.Н. Румянцевым (1956), селенгинские – З.Т. Тагаровым (1952).

В послевоенные годы началось изучение языка бурятских летописей Д.Д. Доржиевым, Ц.Б. Цыдендамбаевым. Благодаря инициативе Ш.Б. Чимитдоржиева в 1992 г. были изданы 9 бурятских летописей в переложении на современный бурятский язык. К этой работе были привлечены Ж.С. Сажин, Д.Д. Доржиев, Р.Е. Пубаев, Ц.-А.Н. Дугарнимаев, Г.О. Туденов, Л.Д. Шагдаров, Б.З. Базарова, Г.Н. Очирова, Ц.П. Ванчикова, Х.Ж. Гармаева, Л.Б. Бадмаева.

В 1995 г. на русском языке было опубликовано 9 летописей в книге «Бурятские летописи» (составители Ш.Б. Чимитдоржиев, Ц.П. Ванчикова). В 2011 г. эта работа переиздана с добавлением 8 письменных памятников, переведенных Ц.П. Ванчиковой и М.В. Аюшеевой. В 2001 г. Г.Н. Очирова переложила на современный бурятский язык и опубликовала в журнале «Морин хуур» «Ацагатский очерк о хори-бурятах» (*‘Хори буряадууд тухай Асагдта бэшэгдэхэн тобишо түүхэ’*).

В настоящее время выявлено более 40 больших и малых бурятских летописей, из них опубликована на современном бурятском языке 21 хроника, переведены на русский язык и вышли в свет 14 летописей, на английском – 1 хроника, на старописьменном монгольском опубликовано 9 летописей. Изданные бурятские хроники составляют лишь некоторую часть летописного наследия, большая их часть все еще остается в рукописях и хранится в Центре восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН.

Учитывая значимость летописных текстов в изучении письменной культуры народов Сибири, переизданы летописи Вандана Юмсунова, Цыдэб-Жаба Сахарова, Д.-Ж. Ломбоцыренова с транслитерацией и в сопровождении исследований языковых особенностей памятников [Бадмаева, 2007; Востриков, Поппе, 2007; Шагдаров, Бадмаева, 2014].

В итоге рассмотрения летописных памятников Бурятии XIX – нач. XX вв. можно сделать вывод о том, что характер языка данных текстов в своей основе не отошел от системы классического монгольского языка, вместе с тем имеются довольно существенные отклонения в сторону разговорного бурятского языка. Наличие летописных памятников у бурят показывает, прежде всего, высокую стадию письменной культуры, которой еще в XIX в. достигло бурятское общество Забайкалья.

Исследование языка бурятских летописей в аспекте грамматической нормы однозначно показывает об ориентации авторов текстов на нормы старописьменного монгольского языка. В целом языковой фон бурятских старописьменных текстов представляет собой промежуточный письменный вариант между классическим монгольским письменным языком и разговорной формой бурятского языка. Статус данного идиoma определяется как бурятский извод старописьменного монгольского языка, который охватывал период с XVII-нач. XX вв.

Представленное выше описание старописьменных памятников бурят показывает сложившуюся у них письменную традицию начиная с XVII в., с использованием вертикальной монгольской графики. Благодаря данной традиции, на протяжении XVII – XIX вв., с переходом в XX в., создан, как можно видеть, значительный объем сочинений, представляющий в преобладающей части такой жанр, как летописный.

Наличие письменных текстов докириллического периода функционирования бурятского языка с использованием названных графических систем как старомонгольское письмо, латиница, являются предпосылками для начала разработок диахронического корпуса бурятского языка. Бурятские тексты с использованием разных графических систем должны формировать соответствующие базы данных для планируемого корпуса. Разработанные в Unicod кодировки старомонгольских графических символов позволяют в настоящее время

разрабатывать компьютерные системы для их разметок, оптического распознавания при сканировании, и в целом – для их корпусной обработки. Здесь следует отметить, что отдельные тексты летописей имеются уже в электронном виде, что можно обозначить как задел для их дальнейшей цифровой обработки в соответствии задачам нашего проекта [Бадмаева, 2009].

В плане разработки диахронических корпусов в мировом монголоведении следует отметить успехи калмыцких ученых. Письменные памятники калмыков, а именно тексты на старокалмыцком языке, в последние годы стали предметом изучения в плане их цифровой обработки, подготовки баз данных для последующего составления корпусного ресурса. На сайте успешно разрабатываемого калмыцкими коллегами Национального корпуса калмыцкого языка (далее – НККЯ) предусмотрен подкорпус старокалмыцких текстов (<http://kalmcorp.org.ru/>). Публикации, относящиеся к материалу старокалмыцких письменных памятников, свидетельствуют о достаточном заделе для составления разработчиками вышеуказанного подкорпуса [Бембеев, 2012; Куканова, 2013].

Что касается идентичных нашему проекту работ, проводимых коллегами Монголии и Внутренней Монголии Китая, в настоящее время доступных нам данных нет, за исключением тех, которые посвящены постановке проблем разработки корпусных ресурсов, а также - проблемам компьютерной лингвистики на материале современного монгольского языка [Мөнх-Учрал, 2010; Khaltar B., Fujii A., Ishikawa T., 2006].

Впервые для бурятского языкознания в проекте предусмотрена разработка базовых принципов диахронического корпуса для репрезентативности исторического пути развития языка бурят как в плане выражения, так и в плане содержания. В данном направлении предусмотрены подготовка базы данных текстов периода использования латинизированного алфавита (начало XX века), а также образцов письменных памятников бурят в транслитерированном виде текстов на старомонгольской графике. Подготовка баз данных по рассматриваемым текстам имеет свои специфические особенности для их цифровой обработки. К таким особенностям можно отнести разность графических систем, использовавшихся в периоды создания письменных памятников, статус текста (публикация / рукопись), качество бумаги (сохранность / повреждение), определение жанровой характеристики текста. В свою очередь в названных особенностях, как правило, проявляется их внутренняя специфика, которая должна быть выявлена для последующей обработки текста. Все графические системы готовящихся текстов должны быть проанализированы на предмет их транслитерации латиницей. Создание баз данных с транслитерированными текстами в нашем проекте должно проводиться с возможностью их автоматической обработки и автоматического анализа в дальнейшем. Для подобного анализа требуется предусмотреть возможность транслитерировать часть графем и глифов старописьменных памятников особыми символами как это выполнено составителями НККЯ. Видоизменение общепринятой системы транслитерации старомонгольского текста выполняется для целей автоматического восстановления написаний тех или иных графем старомонгольского текста. Подобные операции, под названием «модернизация» орфографии текстов, проведены составителями корпуса русских текстов XVIII века [Савчук, Сичинава, 2009, с. 57]. Для поисковой системы разрабатываемого корпуса требуется создание грамматического словаря с морфологической разметкой на материале наиболее частотных словоформ. Для этих целей будет необходима рабочая версия частотного словаря, сформированная по готовящимся текстовым базам данных, включающим соответственно транслитерированные версии текстов. Подобные работы дадут возможность осуществлять грамматический поиск по разрабатываемому корпусу.

Научная значимость исследования состоит в том, что изучение языка старописьменных памятников бурят имеет большое теоретическое значение в монголоведении для дальнейших исследований старомонгольских текстов. Результаты исследования вносят существенный вклад в расширение представлений об уровне письменной культуры бурят эпохи XIX-нач. XX вв., о сложении традиций бурятского летописания, о функционировании бурятского извода старописьменного монгольского языка (XVII-нач. XX вв.). Системный анализ морфологических, лексических особенностей письменных памятников значительно расширяет представление о формировании бурятского литературного языка и его истоках. Полученные результаты могут послужить основой для определения общих закономерностей развития морфологии, лексикологии монгольских языков.

Литература

Бадмаева Л.Б. Летопись Вандана Юмсунова – памятник письменной культуры бурят XIX в. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. 394 с.

Бадмаева Л.Б. История бурятской книги [Электронный ресурс]: справочно-библиографический CD. Улан-Удэ, 2009. 2 эл. опт. диска (CD-ROM) / Д.В. Базарова, Н.Г. Лубсанова, И.Д. Хобракова, А.И. Лященко.

Бембеев Е.В. Опыт квантитативной обработки «раннего» текста на калмыцком языке (на примере материала Национального корпуса калмыцкого языка) // Научное наследие проф. А.Ш. Кичикова и актуальные проблемы современной калмыцкой филологии и культуры (Кичиковские чтения). Материалы Региональной научной конференции, посвященной 90-летию со дня рождения профессора А.Ш. Кичикова (21 декабря 2011 г., Элиста). Элиста: Изд-во Калм. гос.ун-та, 2012. С. 19–21.

Востриков А.И., Поппе Н.Н. Летопись баргузинских бурят. Тексты и исследования. Вступ. ст., транслит., коммент. Л. Б. Бадмаевой. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. 120 с.

Куканова В.В. Корпус «ранних» текстов на старокалмыцком языке // Материалы XLII Международной филологической конференции (11–17 марта 2013 г., Санкт-Петербург). Вып. 24: Проблемы изучения и сохранения языков и культур народов России / отв. ред. Н.В. Богданова. СПб., 2013.

Савчук С.О., Сичинава Д.В. Корпус русских текстов XVIII века в составе Национального корпуса русского языка: проблемы и перспективы // Национальный корпус русского языка: 2006–2008. Санкт-Петербург: «Нестор-История», 2009. С. 52–67.

Шагдаров Л.Д., Бадмаева Л.Б. Язык и стиль летописи Д.-Ж. Ломбоцыренова «История селенгинских монголо-бурят». Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. 216 с.

Khaltar B., Fujii A., Ishikawa T. Extracting loanwords from Mongolian corpora and producing a Japanese-Mongolian bilingual dictionary // Proceedings of the 21st International Conference on Computational Linguistics and 44th Annual Meeting of the ACL, Sydney, July 2006. Sydney, 2006. P. 657–664.

Мөнх-Учрал Э. Монгол хэлний цахим хөмрөгийн тухайд (О проблемах корпуса монгольского языка) // Gemeinsam Stark, Verein der mongolischen Akademiker in Baden Württemberg e.V., Universität Stuttgart. Stuttgart, 2010.

ХЭЛ ХИЙГЭЭД АЖ АХУЙН ХАРЬЦАА ХОЛБООНЫ ТУХАЙ ТОВЧ ӨГҮҮЛЭЛТ

Товч агуулга: Аж ахуйн үйл ажилаагаа нь хэлийг хэрхэн нөлөөлөөх жич хэлний үйлдэл хэрэглээ нь аж ахуйг хэрхэн нөлөөлөх хоёр асуудал бол хэл ба аж ахуйн хөгжилтэд холбогдох хамаг үндсэн бөгөөд шийдвэрлэх чанартай хүчин зүйл мөн. Тус өгүүлэлд аж ахуйн үйл ажиллагаа хэлийг хэрхэн нөлөөлөх талд товч өгүүлэв.

Түлхүүр үгс: хэл, аж ахуй, харьцаа холбоо.

Burenbilig

Academy of Social Sciences of Inner Mongolia

Huhhot, China

TO THE QUESTION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN LANGUAGE AND ECONOMICS

Abstract: In the development of language and economics, two questions are of fundamental importance: how economic activity affects the language, and how language affects the economy. The author examines the impact of economic activity on language.

Key words: language, economy, relationship.

Хэл нь хэрхэн бүрэлдэж, хэрхэн хөгжиж хувирсан бэ? Адил бусын хэл болон түүний хөгжил хувирал нь хүмүүсийн аж ахуйн амьдралд ямар нөлөөтэй байдаг вэ? Хэл хийгээд хэлний үйлдэл хэрэглээ, хэлний бодлого зэрэг нь хүний хүчний нөөц баялаг, ажил олголт, цалин хөлс, орлогын хуваарилалт зэрэгтэй хэрхэн холбогдох вэ? Зарим хэл нь маш сайн түгээмэлжин хөгжиж байхад зарим хэл нь яагаад устаж балрахын хувь заяанд өртдөг вэ? зэрэг овоотой олон асуулт, асуудал бол бүр аж ахуйн уруудал ба хөгжилттэй нягт харьцаа холбоотой байдаг.

Аж ахуйн үйл ажиллагаа нь хэлийг хэрхэн нөлөөлөх жич хэлний үйлдэл хэрэглээ нь аж ахуйг хэрхэн нөлөөлөх хоёр асуудал бол хамаг үндсэн бөгөөд шийдвэрлэх чанар бүхий хүчин зүйл мөн.

1. Хэлний үүсэл ба аж ахуй лугаагийн холбогдол

Хэлний үүсэл гарлын тухайд хэдэн зүйлийн таамаглал байдаг. Даруй хэлийг бурхан тэнгэр бүтээлээ гэх буюу нэг зүйлийн онцгой ой хүчин хэлийг буй болгосон гэх; хүн төрөлхтний сэтгэхүйн бүрэлдэл хөгжлийн улмаас хэл үүссэн гэх; хүн сармагчны хөдөлмөрийн дундах харилцаа солилцоо хийх хэрэгцээ шаардлагын улмаас хэл аяндаа алгуур аажим бүрэлдэн хөгжсөн гэх мэт. Дээрх таамаглалууд нь өөр өөрийн гэх үндэслэл баримттай байдаг боловч одоо болтол аль нь ч өөрийн бүрэн гүйцэд няцаагдашгүй үндэс баримтгүй байсаар. Нэн ч хэлийг бурхан тэнгэр бүтээлээ гэх буюу нэг зүйлийн онцгой ой хүчин хэлийг буй болгосон гэдэг үзэлт нь одоо үеийн шинжлэх ухааны хөгжилтийн түвшинд тайлбарлаж чадашгүй марксын үзэл онолд сөрөг зүйл байгаа нь ойлгомжтой. Хэлийг хөдөлмөр бүтээлээ гэх онол ба хүний сэтгэхүйн улмаас хэл үүсэн бүрэлдэв гэх үзэл нь өөр зуураа дотоод харьцаа холбогдолтой байж хамтран хөдөлмөрлөх ба хөдөлмөрийн бүтээгдэхүүнийг солилцох зайлшгүй хэрэгцээ шаардлагатай болсноос шалтгаалан хэл үүсэн бүтсэн гэж үздэг. Даруй хүн сармагчин оршин амьдрахын төлөө эх байгальтай зохицолдон сүрэлгэлдэн самар жимс түүж, хамтран ан амьтныг агнах анхны нийгэмчлэлийн шаардлагаар нэг нэгэндээ бодол санаагаа илэрхийлэх зайлшгүй шаардлага гарч түүний улмаас хэл гэх анхны тогтолцоо аяндаа бүрэлдсэн байна.

2. Үйлдвэрлэлийн хэлбэрийн олон янз ба хэлний улам нэг алхмын хөгжилт.

Хэлний үүслийг дараалан эрт эдүгээгийн аль ч түүхэн цаг үед аж ахуй ба хэлний харьцаа холбоо маш нягт байсан юм. Анхны хүн сармагчин дан ганц түүж агнах бээр амьдарч байснаа улмаар мал аж ахуй эрхлэх, тариалан аж ахуй эрхлэх бүр сүүлийн үед худалдаа наймаа эрхлэх, аж үйлдвэр эрхлэх болсон зэрэг аж ахуйн үйлдвэрлэлийн хэлбэрийн олон янзтай болсон нь хэлний олон янзын хөгжилтийг буй болгожээ. Жишээлбэл, "Шүлэглэлт ном"-д 50 гаруй зүйлийн морины тухай үг хэллэг байдаг нь хятад үндэстэн бүр эрт үед мал аж ахуй эрхэлж байсны тодорхой баримт мөн бөгөөд мал аж ахуй эрхлэх болсны учир сая морь малтай холбоотой үг хэллэг буй болсон юм байна.

Английн аж үйлдвэрийн хувьсгалын үед үйлдвэрлэлийн хүчин асар хөгжиж шинжлэх ухаан мэргэжлийн шинэ үг, нэр томьёо маш олноор төрж дэлхийн улс оронд түгээн тархагдсан. XXI зууны өнөөдөр аж ахуйн маш хурдтай хөгжил, чимээ холбооны дэвшил, техник мэргэжлийн шинэчлэл, даяаршлын хамрал тэлэлт нь дэлхийн улс үндэстэн бүхний хэл аялгуунд олон тооны шинжлэх ухаан техникийн шинэ нэр томьёог авчирч

жижиг буурай хэл аялгуунууд нь аж ахуй хөгжингүй, шинжилгээ мэргэжил давшингүй улс үндэстний хэл аялгууны нөлөөнд автаж зарим нь бүр хүнд хямралын байдалд орсон байна. Сталины хэлсэнчлэн "Аж үйлдвэр ба тариалан үйлдвэрлэлийн зогсолгүй хөгжил, худалдаа тээврийн тасралгүй хувирал, шинжлэх ухаан мэргэжлийн удаа дараагийн шинэчлэл нь маш олон шинэ үг, нэр томъёог шаардан бүтээжээ". Үүнхээр аж ауйн өндөр хөгжилтэй улс орны хэл аялгуу нь дэлхийн бусад улс үндэстний хэл аялгууны хөгжлийг, хөгжлийн хандашийг нөлөөлөх нь зүй ёсны үзэгдэл, жам ёстой үелэл болсон байна.

1978 онд дундад улс нь өөрчлөлт хийж чөлөөтэй явалцах улсын бодлогыг тогтоож, аж ахуйн бүтээн байгуулалтаар голдлого болгож нийгэм журмын зах дэлгүүрийн аж ахуйн тогтолцоог байгуулан төгөлдөржүүлж, нийгмийн үйлдвэрлэлийн хүчнийг ахиулж, аж үйлдвэржилтийг биелүүлж, ард түмний өдөр ирэхүйеэ нэмэгдэж байгаа бодисын ба соёлын хэрэгцээг хангахыг зорилго болгон баримтлан хэрэгжүүлсээр ирсэн бөгөөд өнөөдөр болоход 40 жилийн турш дундад улсын аж ахуй нь өндөр хурдацаар өсөж хөгжин дэлхийн үйлдвэрлэгч орон болсон байна. Түүний улмаас хятад хэлийг сонирхон сурах хүмүүс олширч, 2004 онд Узбекистан улсад хамаг анхны "Күнзийн сургууль"-ийг байгуулсан бол 2018 он болоход бүх дэлхийн 146 улс оронд 525 "Күнзийн сургууль" байгуулагдаж, 1113 "Күнзийн танхим" нээгдсэн байна. "Күнзийн сургууль" нь нэгэнтээ дундадын хэл соёлыг дэлхий дахинд түгээн дэлгэрүүлэх томоохон төв болсон байна. Дундад улсын аж ахуйн гайхалтай түргэн хөгжил дэвшилт нь "хятад хэл сурах давалгаа"-г буй болгож хятад хэл соёлын бас нэг удаагийн хөгжил мандлыг авчрав.

3. Монгол үндэстний уламжлалт аж ахуй хийгээд түүний үг хэл ба үсэг бичгийн хувиралт

Монголчууд эрт дээд үеэсээ аваад мал аж ахуйгаар гол болгон оршин амьдарсаар ирсэн бөгөөд монгол хэлний үгийн санд мал ба малжих үйлдвэрлэлтэй холбогдсон үгс маш элбэг байдаг. Дээр зууны сүүлч энэ зууны эхэн үеэр олон тооны хүмүүс нүүдлийн мал аж ахуйтай өсөд өөр үйлдвэрлэлийн хэлбэр болох суурьшмал амьдрал, хотжилтын хөдөлгөөнд хамрагдах болсон юм. Нэг улс үндэстний олон тооны хүн ам нь охорхон хэдэн жилд уугуул үйлдвэрлэлийн хэлбэрээ огоорч шинэ хэлбэрийн үйлдвэрлэл хөдөлмөрт оролцох болсон огцом хувьсалт нь тухайн улс үндэстний хэл соёлд хямрал үүсгэжээ. Иймэрхүү шилжилтийн цаг хугацаанд хотын шинэ соёл нь хараахан бүрэлдээгүй, хуучин соёлын орчноосоо саланги болсон учир хот орогсдын хоёрдугаар үеийнх нь төлөвширөөгүй буюу бүрэн бүтэн бус хэл соёлын орчинд эрэмдэг зэрэмдэг байдалтай өсөж хүмүүжиж буй. Бидний ойлгосноор Өвөрмонгол оронд иймэрхүү байдал нэн түгээмэл оршиж буй. Хөдөө орон нутагт сум гацааны газарт үндсэндээ сургуульгүй болсон, өсвөр насны хүүхэд ба өтлөө насны өвгөд хөгшдийн дийлэнх нь хошуу аймаг зэргийн хот балгасын газар оршин амьдрах болжээ. Сурах насны хүүхдийн хувьд хичээлийн агуулгадаа монгол уламжлалт амьдрал соёлын талын мэдлэгт суралцдаг боловч бодит амьдралд нь үндсэндээ үзэгдэж харагдахгүй болсон. Хотын соёл шинэ нийгмийн соёл хараахан бүрэлдээгүй, сурах бичиг нь шинэ шинэ агуулга хэлбэрээр цаг тухайдаа төлөвлөгөөтэй, зохион байгуулалттай хангагдаагүй гэх мэт ноцтой хэл соёлын асуудлууд буй болжээ. Үйлдвэрлэлийн хэлбэрийн хувьсалтыг дагалдан монгол хэл соёлын үргэлжлэл, хөгжилтөд ихээхэн бэрхшээл тулгарсан байна.

4. Хэлний сэргэн мандалт ба аж ахуйн бодит хүчний холбогдол

а. Еврей үндэстэн бол түүхэндээ маш их зовлон гачигийг туулсан шандастай үндэстэн юм. Еврейчүүд хэдийгээр өөрийн төр улсаа байгуулсан түүхтэй боловч эртний Египет, Assyria, Шинэ Вавилон, Перс, Ром зэрэг харь үндэстний эзэрхийлэлд өртөж 135 оноос 1948 он болтолх 1800 гаруй жилийн турших цаг хугацаанд улс оронгүй бутран цагаачлах амьдралыг өнгөрүүлж, дэлхийн өнцөг булан бүрт тарж орогносон түүхтэй юм. Хүний нутаг хөндлөнгийн газар орогнон амьдарсан еврейчүүд бусад улс үндэстний үг хэлийг сурч хэрэглэхээс өөр сонголт байсангүй тул еврей хэл нь нэг үе хэрэглээнээс гарч сөнөсөн байдалтай болжээ. Европын дунд зууны үед еврейчүүдийг гадуурхан эсэргүүцэх хэрэг учир залгаа залгаа үүсэж байсан боловч еврейчүүд өөрсдийн аж ахуйн чадвар чадал ба дээд соёл боловсролд түшиглэж тухайн нийгмийнхээ дээд давхаргад орон байраа олж чадсан ба энэхүү ашигтай байр суурь нь үндэстний үсэг бичгээ хамгаалан хадгалж үлдээхэд нь нөхцөл боломж нь олгосон байна. Ямар ч бичиг баримт материалгүйгээр олон зуун жилийн өмнө мартагдсан үсэг бичгийг уншин тодруулж, түүндээ суурилан хэл үсгээ сэргээн амилуулах гэдэг байж болшгүй учир юм. Гэвч Европ тивийн нийгмийн дээд давхаргад байсан ухааны шандастай еврейчүүд улс төрийн байр суурь ба их хэмжээний эд мөнгөө ашиглан нэлээд хэмжээний еврей үсгээр бичигдсэн еврей утга зохиолын бүтээл ба еврей ном судрыг олон зуун жилийн турш өвлөн хадгалж үлдээж чадсан байна.

б. Монгол улс XX зууны 40-өөд оны эхэнд уламжлалт монгол бичгээ таягдаж шинэ кирил монгол бичгийг зохион хэрэглэж түгээмэлжүүлж дэлгэрүүлээд өнөөдрийг хүртэл хэрэглэсээр иржээ. Зарим хүмүүс энэхүү үйл хэргийг зөвхөн улс төрөөр шийдэгдсэн юм шиг хэлж номлодог. Гэхдээ тухайн цаг үедээ Зөвлөлт Холбоот Улс бол дэлхийн дэсээс давсан хоёр том гүрний нэг. Аж үйлдвэрлэл хөгжсөн, тэргүүний шинжилгээ мэргэжлийг эзэмшсэн, давшсан соёл боловсролтой хүчирхэг том улс байсан юм. Тухайн үедээ хоцрогдонгүй

байсан Монгол улс нь орос орны тэргүүний соёл мэргэжлээс сурч эзэмших, улс орноо аж үйлдвэржсэн орон болгох санаа зорилттой байж эдгээр бүхнээ Орос орноос амар дөхөм олж авах хүсэл бодлоор үсэг бичгээ слав үсэг болгон өөрчилсөн улс төрчдийн нэг санаа байсан ч байж болно. Одоо эргэн харахад үсэг бичгээ өөрчлөн хэрэглэсэн 70 хэдэн жилийн хугацаанд Орос орноос болон Европын бусад улс орноос орос хэлээр дамжуулан маш олон шинэ үг, нэр томъёог монгол хэлэндээ оруулж авсан бөгөөд их хагас нь идээшин нутагшиж одоо ч өргөн хэрэглээнд идэвхтэй хэрэглэгдсээр байна.

в. Зарим хэл судлаач, дээр зууны 90-ээд оны эхэнд Монгол улсад болсон уламжлалт монгол бичгийг түгээн дэлгэрүүлэх ажиллагаа үр өгөөж муутай болсон учрыг яг сайхан нийгмийн шилжилтийн үедээ байж улс орны аж ахуйн уналттай цаг үе байсан болохоор амжилттай болж чадсангүй гэж дүгнэсэн байдаг. Хэдийгээр тэр бүгд аж ахуйн шалтгаан биш байсан ч гол шалтгаан нь лавтай аж ахуй уналттай байсантай шууд холбоотой буюу дам холбоотой байсан нь гарцаагүй.

Ерөнхийлбөл, хэлний нэвтрэлцээ, аж ахуйн харилцаа нь бүр л хүн төрөлхтний оршин тогтнохын хэрэгцээ шаардлагаас шалтгаалдаг болохоор хэл ба аж ахуй нь амь нэгтэй гэж үзсэн нь болох юм. Хүн төрөлхтний бүхий л үйлдвэрлэл амьдралын туршид аж ахуй нь голлох байранд байж, хүн төрөлхтний оршин амьдрахаас хувьсан хөгжих болтолх бүхий л орон цагийг суурилан ачаалж иржээ. Марксын үзлийн үндсэн онолд аж ахуй бол нийгмийн дээд давхаргыг багтаасан нийгмийн бусад давхаргын суурь давхарга мөн гэж үздэг. Аж ахуйн суурь нь бусад давхаргуудыг тогтоодог. Дээрх жишээнүүдээс харахад аж ахуйн хүчин зүйл бол хэлний хөгжил хандлагыг тогтоох хамгийн гол хүчин зүйл мөн. Хүчирхэг хэлний хамгийн их ар түшиг бол яахын аргагүй тухайн хэлийг эзэмшигч гол цогц ард түмэн нь нийгмийн тэргүүний үйлдвэрлэлийн хүчнийг эзэмдэн, нийгмийн тэргүүний шинэлэг мэргэжлийг эзэмшсэн, аж ахуйн өндөр хөгжилд хүрсэн байх явдал мөн. Улс үндэстний аж ахуйн хөгжил тэлэлт нь үндэстний хэлний хэрэглээг чангатгаж үндэстний хэлний хөгжилт, нөлөө тархалтыг өргөжүүлдэг. Хэл нь хөдөлмөр, хамтын үйлдвэрлэлийн хэрэгцээ шаардлагаас болж, буй болж хөгжсөнтэйгээ адилхан үйлдвэрлэл хөдөлмөрөөс хөндийрч зайдахдаа унтарч манагддаг юм байна. Ард түмэн нь өөрөө үйлдвэрлэгч байж, улс орон нь өөрөө үйлдвэрлэгч орон байсан цагт хэл соёл нь хөгжин бадарч, харь гадаадын бараа бүтээгдэхүүнийг шошго хаяг, сурталчилгаа зааврыг нь ч эх хэлэндээ буулгалгүй бэлэнчлэн хэрэглэсэн ард түмэн-улс орон байсан цагт хэл соёл нь хэцүүднэ.

Ном зүй

黄少安 张卫国 苏健 《语言经济学导论》商务印书馆 2017 北京

韦森 《语言与秩序》商务印书馆 2014 北京

鲁宾斯坦 《经济学与语言》上海财经大学出版社 2004 上海

徐新 《犹太文化史》北京大学出版社 2006 北京

Дамбуев Игорь Александрович
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия
igor_dambuev@mail.ru

ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ ТЕРМИН *ТОЛГОЙ* В ТОПОНИМИИ ЭТНИЧЕСКОЙ БУРЯТИИ

Статья подготовлена в рамках государственного задания ФАНО России (проект XII.193.1.5. «Ментальность монгольских народов в зеркале языка», № АААА-А17-117021310266-8)

Аннотация: Монголоязычный географический термин *толгой* имеет широкое распространение на обширной территории, выходящей далеко за пределы современной Монголии. В Российской Федерации ареалы его распространения связаны с бурятским и калмыцким этносами. В топонимии этнической Бурятии термин употребляется в основном в значениях ‘вершина горы’, ‘бугор, холм’, ‘одинокая горка’, значительно реже – в значениях ‘хребет’ и ‘исток, верховье (реки)’.

Ключевые слова: термин *толгой*, семантика, монголоязычная топонимия, этническая Бурятия.

Dambuev Igor Aleksandrovich
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

GEOGRAPHIC TERM *ТОЛГОЙ* IN THE TOPONYMY OF ETHNIC BURYATIA

Abstract: The Mongolian geographic term *толгой* is widely spread on an immense territory transcending boundaries of modern Mongolia. In the Russian Federation this term is used by the Buryats and the Kalmyks. In the toponymy of ethnic Buryatia the term is used generally in meanings ‘pinnacle’, ‘hillock, knoll’, ‘solitary hill’, and more rarely in meanings ‘range of mountains’ and ‘springhead, upper reach’.

Keywords: term *толгой*, semantics, Mongolian toponymy, ethnic Buryatia.

Под географическим термином понимается «слово, обозначающее определенную географическую реальность» [Подольская, 1988, с. 47]. Как отмечает Э.М. Мурзаев, «во всем мире нельзя обнаружить топонимических систем, которые строились бы без таких терминов» [Мурзаев, 1984, с. 7]. Географические термины, особенно народные или местные географические термины, т.е. «слова диалектной апеллятивной лексики, обозначающие разновидность географической реальности» [Подольская, 1988, с. 47], являются объектом исследования как лингвистов, так и географов. Изучение географической терминологии проливает свет на историю языка, языковые контакты, ареалы распространения языков и диалектов, способствует выявлению архаичных слов, смысловых сдвигов, позволяет реконструировать географические условия прошлых времен.

В монголоязычной топонимии одним из продуктивных географических терминов является слово *толгой*, имеющее основное значение ‘голова’. В бурятской топонимии Бурятии он входит в число 30 наиболее распространенных топооснов [Дамбуев, 2017, с. 422]. Разные монголоязычные словари приводят следующие значения, реализуемые в топонимии: п.-монг. *toluyai* ‘вершина, верхушка; начало, исток’ [Kowalewski, 1849, с. 1851], монг. *толгой* ‘вершина горы; бугор, холм; одинокая горка; отдельный хребет’ [БАМРС, 2001, с. 219], бур. *толгой* ‘вершина чего-л., реже верховье (реки)’ [БРС, 2010, с. 244], калм. *толха* ‘геогр. курган, холм; пригорок’ [КРС, 1977, с. 502], ойр. *толхаа* ‘вершина горы; курган, холм’ [СЯОС, 2001, с. 329], ордос. *tologō* ‘вершина, холм, бугор, возвышенность’ [Mostaert, 1968, с. 665]. Н.И. Данзанова отмечает, что «в халха-монгольском языке данная лексема обладает наибольшим спектром значений. Как именование отдельной возвышенности используется в калмыцком языке и языке ойратов Синьцзяна, в то время как в бурятском языке отмечено лишь значение ‘верхняя часть горы’» [Данзанова, 2012, с. 80].

Термин *толгой* имеет очень активное употребление в монголоязычной топонимии. Н.И. Данзанова, ссылаясь на известного монгольского исследователя топонимии Э. Равдана, сообщает, что «в монгольском топонимиконе лексема *толгой* (чаще в значении ‘холм’, нежели ‘вершина горы’) зафиксирована 35156 раз» [Данзанова, 2012, с. 81]. Он встречается на обширной территории, выходящей далеко за пределы современной Монголии. У Э.М. Мурзаева приводятся «казах. *толагай* – ‘вершина горы’, но в приалтайских районах Казахстана – ‘гора’. В Южной Киргизии *тологой* – ‘часть горы между снеговой вершиной и возделываемой полосой’, т.е. склон» [Мурзаев, 1984, с. 555]. В Российской Федерации монголоязычный термин *толгой* фиксируется нами в следующих субъектах: Республика Бурятия – 62 названия (гора *Толгой*, гора *Улан-Толгой*, гора *Цаган-Толгой* и др.), Забайкальский край – 57 (гора *Толгой*, гора *Барун-Толгой*, гора *Гурбан-Толгой* и др.), Республика Калмыкия – 41 (бугор *Барун-Толга*, курган *Хар-Толга*, курган *Цаган-Толга* и др.), Иркутская

область – 11 (гора *Хухэ-Тологой*, падь *Нарин-Толгой*, река *Хаяр-Толгой-Гол* и т.д.), Республика Тыва – 9 (гора *Бэрх-Толгой*, гора *Дзурихин-Тологой*, гора *Харталга* и др.), Астраханская область – 5 (бугор *Берг-Толга*, бугор *Бикчин-Толга*, бугор *Довлан-Толга* и др.), Ставропольский край – 1 (курган *Харула-Толга*). Анализ современных топографических карт масштаба 1:50000 и 1:100000 не выявил наличия топонимов с данным термином в других субъектах. Тем не менее, не исключены возможные случаи единичного употребления термина *толгой* за пределами современного проживания монголоязычных народов. Так, авторы монографии «Самарская топонимика» в названиях сел *Большой Толкай* и *Малый Толкай*, а также протекающих рядом одноименных рек, считают возможным выделить калм. *толха*: «так могла в прошлом называться местность, а по ней стоянка кочевников, место кочевья, а по ним поименована и река» [Барашков, 1996]. Таким образом, основные ареалы распространения термина *толгой* в России связаны с бурятским и калмыцким этносами. Все выявленные нами топонимы с термином *толгой* в Тыве обозначают географические объекты, расположенные на границе с Монголией, и являются, по всей видимости, результатом тувинско-монгольского двуязычия. Как отмечает Ч.С. Цыбенова, «языковая ситуация в пограничных с Монголией районах даже в наши дни показывает, что тувинско-монгольский билингвизм был когда-то распространенным явлением и среди простых аратов» [Цыбенова, 2017, с. 14].

На территории этнической Бурятии (Республика Бурятия, а также некоторые районы Забайкальского края и Иркутской области) географические объекты, обозначаемые термином *толгой*, расположены в следующих районах:

В Бурятии: Окинский (8), Селенгинский (7), Джидинский (6), Еравнинский (6), Иволгинский (6), Кижингинский (6), Бичурский (5), Кяхтинский (4), Закаменский (4), Мухоршибирский (3), Тункинский (3), Заиграевский (1), Прибайкальский (1), Тарбагатайский (1), Хоринский (1). В основном это районы традиционного проживания бурятского населения. Термин не встречается в северных районах (Северо-Байкальском, Муйском, Баунтовском), где преобладает эвенкийская топонимия, а также в Кабанском, Баргузинском и Курумканском районах, где продолжительное время проживают буряты. Явление топонимической иррадиации, т.е. «распространения основы географического имени данного объекта на другие, обычно близлежащие объекты» [Подольская, 1988, с. 63] (например, перенос названия горы *Номок-Толгой* на находящийся рядом полевой стан *Номок-Толгой*), не сказывается существенным образом на соотношении первичных топонимов. Выявление этих первичных топонимов основывается в первую очередь на семантических особенностях термина, которые ограничивают его применение сферой орографических и гидрографических объектов. Так, среди выделяемых нами первичных топонимов 30 обозначают вершины и горы в горных массивах. В Окинском районе это вершины, достигающие высоты 2000-2500 м.: *Архатэ-Толгой*, *Бушитыгэ-Хара-Тологой*, *Душэ-Толгой* и др. В менее возвышенных районах термин употребляется для обозначения гор и вершин высотой от 600 до 1700 м.: *Цаган-Толгой* (Джидин.), *Гулба-Толгой* (Еравнин.), *Ширингин-Толгой* (Закамен.) и др. На равнинной местности термин употребляется для обозначения небольших сопок, холмов и одиноких горок высотой до 660 м.: *Толгой* (Селенгин. р-н), *Улан-Тологой* (Иволгин.), *Боро-Толгой* (Бичур.). В 5 случаях термин употребляется в гидронимах. Все они называют верхние притоки горных рек и, скорее всего, заимствуют названия гор и вершин, с которых стекают эти притоки: *Хара-Тологой* (Окин.), *Ногон-Толгой* (Джидин.), *Уха-Толгой* (Иволгин.) и др. В 6 случаях термин употребляется в названиях урочищ и столько же раз в названиях падей. При этом в ряде случаев значение 'вершина' и 'гора, холм' прослеживаются недостаточно отчетливо, если учитывать ландшафт местности. Скорее можно говорить о значении 'возвышенность' или 'верховье', например, в случае с названием пади *Булум-Толгой*, которая расположена на более возвышенном месте ближе к горному массиву и является продолжением пади *Булум* (Еравнин.).

В Забайкальском крае: Борзинский (13), Ононский (9), Красночикойский (5), Агинский (4), Краснокаменский (4), Хилокский (4), Забайкальский (3), Оловянинский (3), Приаргунский (3), Акшинский (2), Александрово-Заводский (2), Кыринский (2), Могойтуйский (2), Петровск-Забайкальский (1). Это районы, граничащие с Монголией и юго-востоком Бурятии, а также районы Агинского Бурятского округа. В 43 случаях термином *толгой* обозначаются орографические объекты. Во всех случаях реализуются значения 'вершина горы', 'бугор, холм', 'одинокая горка'. Значение 'вершина' реализуется в таких названиях, как *Халзан-Толгой* (Хилок.), *Цаган-Тологой* (Красночик.), *Гурбан-Толгой* (Агин.) и др. Значение 'одинокая горка', а также 'бугор, холм' в степи хорошо прослеживается в семантике топонимов *Талын-Толгой* 'степной холм' (Оловян.), *Арал-Толгой* 'остров-холм' (Борзин.), обозначающих невысокие отдельные горы на равнинной местности. В 7 случаях термин употребляется в названиях падей и урочищ. Большинство из этих названий являются производными от названий близлежащих орографических объектов: урочище *Арал-Толгой* < гора *Арал-Толгой* (Борзин.), урочище *Тологой* < гора *Тологой* (Онон.), падь *Тавын-Тологой-Нарын-Кундуй* < гора *Тавын-*

Тологой (Забайкал.) и др. Также в 7 случаях термин выявлен нами в гидронимах, в которых значение термина сохраняет свою «горную» семантику. Например, река *Цаган-Тологой* стекает с горы *Цаган-Тологой* (Красночик.). Маленькое озеро *Подтологое* (А.-Завод.) вытянуто у подножия высокой горы. Небольшое озеро *Гурбан-Толгой-Нор* (Онон.), название которого можно осмыслить как ‘озеро трех холмов’, расположено среди невысоких холмов.

В Иркутской области: Баяндаевский (3), Черемховский (3), Слюдянский (2), Боханский (1), Эхирит-Булагатский (1), Ольхонский (1). Следует отметить, что термин *толгой* намного реже встречается в топонимии Иркутской области. Он зафиксирован нами только в некоторых районах Усть-Ордынского Бурятского округа, а также в гористых местностях соседних с Бурятией районов. Термин употребляется здесь в названиях вершины: *Хухэ-Тологой* (Черемхов.), хребтов: *Большо-Тологой* (Слюдян.), *Долье-Долгой* (бур. название хребта *Быстринская Грива*, Слюдян.), урочищ и падей: *Нарин-Толгой* (Баянд.), *Тумыр-Тологой* (Ольхон.), рек: *Хуш-Тологой* (Эхирит-Булаг.), *Задай-Тологой* (Баянд.) и др. В данном ареале выделяется употребление термина *толгой* для обозначения хребтов, чего не отмечалось в других субъектах. Кроме этого, термин употребляется и в достаточно редком значении ‘исток’. Данное значение, на наш взгляд, реализуется в гидрониме *Хаюр-Толгой-Гол* (Черемхов.), который можно осмыслить как ‘река с двумя истоками’. Оно находит подтверждение в том, что данный приток *Малой Белой* образуется из двух примерно равнозначных составляющих, т.е. имеет два истока.

Таким образом, исследование употребления термина *толгой* в топонимии этнической Бурятии в тесной связи с анализом обозначаемых им географических объектов и их размещения позволяет сделать следующие выводы. Ареал распространения термина *толгой* на территории этнической Бурятии достаточно обширен. Особенностью ареала является его значительная равномерная широтная протяженность (по линии запад-восток) вдоль границы с Монголией и незначительная долготная протяженность (по линии север-юг) с преобладанием употребления термина в южном направлении. В топонимии термин чаще всего реализует значения ‘вершина горы’, ‘бугор, холм’, ‘одинокая горка’. Значительно реже он употребляется в значениях ‘отдельный хребет’ и ‘исток, верховье (реки)’. Высокая степень образности данного термина и вытекающая из этого возможность семантических сдвигов значения позволяют использовать его применительно к разным географическим реалиям в зависимости от особенностей ландшафта, окружающего номинатора.

Литература

БАМРС – Большой академический монгольско-русский словарь / Отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001. Т. 3. Ө-Ф. 440 с.

Барашков В.Ф., Дубман Э.Л., Смирнов Ю.Н. Самарская топонимика. Самара: Изд-во «Самарский университет», 1996. 192 с.

БРС – Шагдаров Л.Д., Черемисов К.М. Бурятско-русский словарь. В двух томах. Т. II. О-Я. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2010. 708 с.

Дамбуев И.А. Основные топоосновы в топонимии Бурятии (на материале русского и бурятского языков) // Мир Центральной Азии – 4: сб. науч. ст. / науч. ред. Б.В. Базаров. Иркутск: Оттиск, 2017. С. 420-425.

Данзанова Н.И. Орографическая терминология в монгольских языках (формы возвышенного рельефа): дисс. ... к.филол.н. Улан-Удэ, 2012. 158 с.

КРС – Калмыцко-русский словарь / Под ред. Б.Д. Муниева. М.: «Русский язык», 1977. 765 с.

Мурзаев Э.М. Словарь народных географических терминов. М.: Мысль, 1984. 653 с.

Подольская Н.В. Словарь русской ономастической терминологии. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Наука, 1988. 192 с.

СЯОС – Тодаева Б.Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна (По версиям песен «Джангара» и полевым записям автора). Элиста: Калм. кн. изд-во, 2001. 493 с.

Цыбенкова Ч.С. Современная языковая ситуация в Республике Тыва: социолингвистический аспект. Монография / Отв. ред. Г.А. Дырхеева. Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2017. 170 с.

Kowalewski J. E. Dictionnaire mongol-russe-français. Kasan: Imprimerie de l'Université, 1849. V. I-III. 2690 p.

Mostaert A. Dictionnaire Ordos. 2-e édition. New York, London: Johnson Reprint Corporation. 1968. 950 p.

Дырхеева Галина Александровна
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия
an5dag1@mail.ru

СТИЛИСТИКА БУРЯТСКОГО ЯЗЫКА: СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА

Аннотация: Статья посвящена проблеме стилистического развития бурятского языка. Кратко представлена характеристика современного состояния художественно-литературного, общественно-публицистического, учебно-педагогического, литературно-разговорного, научного стилей. Особое внимание обращено на социальный аспект функционирования бурятского литературного языка, развитие его стилистического разнообразия.

Ключевые слова: бурятский язык, функционирование бурятского литературного языка, художественно-литературный, общественно-публицистический, учебно-педагогический, литературно-разговорный стили.

Dyrkheeva Galina Aleksandrovna
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

BURYAT STYLISTICS: SOCIOLINGUISTIC PROBLEMATICS

Abstract: The article is devoted to a problem of stylistic development of the Buryat language. The characteristic of a current state of art and literary, social journalistic, educational and pedagogical, literary and colloquial, scientific styles is briefly submitted. Special attention is paid on social aspect of functioning of the Buryat literary language, development of its stylistic variety.

Keywords: Buryat language, functioning of the Buryat literary language, art and literary, social journalistic, educational and pedagogical, literary and colloquial styles.

В настоящее время бурятский языковой ландшафт характеризуется наличием достаточно развитого литературного бурятского языка, в основе которого лежат диалект хоринских бурят, старомонгольский язык, бурятский фольклор, а также ряд диалектов и говоров, которые, в основном, функционируют в бытовой сфере, разговорного языка, занимающего промежуточное положение между бурятским литературным языком, диалектами и русским языком. Несмотря на наличие достаточно большого числа вопросов и проблем бурятского языкознания, можно утверждать, что уровень нормированности литературного бурятского языка относительно высок: последний свод правил орфографии утвержден в 2009 году, в 1962 году издана академическая грамматика бурятского языка, имеются переводные и орфографический словари, а также разнообразные учебные пособия и грамматики. Все эти меры, а также развитие науки о языке способствовали стандартизации бурятского языка.

Для литературного бурятского языка характерно относительное стилистическое многообразие, обычно в нем выделяются художественно-литературный, общественно-публицистический, учебно-педагогический, литературно-разговорный стили, для него характерно наличие лексико-орфоэпических норм. Не получили должного развития официально-деловой и научный стили¹. Редкое исключение составляют публикации научно-популярных работ гуманитарного профиля, учебная литература, перевод и издание законов и постановлений Народного Хурала и правительства РБ, защита диссертационных работ по филологии.

Наиболее развитым считается художественно-литературный стиль, история становления которого охватывает сотни лет, фактически, она не прерывалась, и, соответственно, он постоянно совершенствовался. Наивысшего расцвета он достиг в советский период, когда получили развитие практически все жанры бурятской литературы. Однако с периода восьмидесятых-девяностых годов XX в. наблюдается процесс застоя в литературном процессе, что позволило в свое время В.Ц. Найдакову даже говорить о распаде бурятской ли-

¹ К сожалению, необходимо отметить, что в настоящее время недостаточно теоретических работ по стилистике бурятского языка. Классическими остаются публикации Т.А. Бертагаева [1948], Ц.Б. Цыдендамбаева [1963], сборник «Стилистика и лексикология бурятского языка» [1972] и монография Л.Д. Шагдарова [1974]. Среди изданий последних лет можно выделить вышедшие в 2007 и 2013 годах учебные пособия Д.Д. Санжиной «Бурятская лингвостилистика / Стилистические средства лексики. Улан-Удэ: Изд-во «Бэлиг», 2007; «Стилистика бурятского языка. Лексика». Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2013. Очевидно, что наиболее полная характеристика стилистической дифференциации представлена в монографии Л.Д. Шагдарова.

тературы². Несмотря на это, имеются и постоянно ведутся исследования по стилистике бурятских писателей и поэтов, которые позволяют говорить о самостоятельности и достаточном развитии данного функционального стиля. Как отмечают большинство специалистов, несмотря на многие трудности, литературный процесс продолжается, появляются новые имена и произведения, которые связаны со своей национальной традицией. При этом можно отметить достаточно активно развивающееся русскоязычное направление, растет число бурятских писателей, пишущих на русском языке. Некоторые из авторов пишут на обоих языках.

К сожалению, этого нельзя сказать об остальных обычно выделяемых стилях. Например, общественно-публицистический стиль, зародившийся и активно развивавшийся в советский период, когда проблемам становления литературных норм и в том числе в периодике уделялось повышенное внимание, практически, пока четко не установился и не определился. А в связи с крупнейшими социальными изменениями, произошедшими в России в конце XX – начале XXI века, происходят реформы и в средствах массовой информации, которые, естественно, влияют и на язык, к сожалению, не в его пользу. Основной особенностью языка публицистического стиля в советское время было обилие новообразований, калек словосочетаний и предложений из русского языка. И если в тот период это воспринималось чаще как прогрессивное для языка явление, его обогащение, то сегодня при переводе каких-либо публицистических материалов, либо написании, авторы стараются их избегать, пытаются найти более соответствующий вариант в монгольском языке, хотя несомненным остается влияние языковых норм, сложившихся в советское время³.

Как считает Л.Д. Шагдаров [1974, с. 332], к языку научного стиля приближается стиль учебно-педагогической литературы, поскольку его задача – систематическое изложение основ научных знаний. Соответственно, для него характерны специальные термины, логические определения, развернутость изложения и т.д. Однако в связи с тем, что система образования в 70-80-е годы XX в. практически полностью перешла на русский язык обучения, произошел разрыв преемственности преподавания и, соответственно, написания учебников на родном языке. Отдельные попытки восстановить обучение, например, математики в сельской школе, пока не встречают понимания, в частности, и из-за того, что учебные пособия являются переизданными с устаревших вариантов. Более или менее сохранившимися являются традиции преподавания и издания учебников по родному языку. Интересно, что здесь многие авторы столкнулись с обратной проблемой, когда в период восстановления преподавания бурятскому языку и на бурятском языке, многие учебники оказались для носителей языка, а учить пришлось уже тех, кто им не владел. Поэтому встала задача подготовки учебников бурятского языка и обучения ему как иностранному.

Литературно-разговорный стиль Л.Д. Шагдаровым относится к новым, формирующимся стилям. Он соотносится с книжными стилями, проявляется, например, в сценической речи. Очевидно, что им владеют преимущественно те, кто окончил национальную школу и, естественно, бурятский факультет БГУ и ИГУ. Несомненно, что, как и в случае с русским языком, «законодателями моды» сегодня здесь являются дикторы радио и телевидения. Однако, поскольку количество часов вещания на бурятском языке незначительно, то и его развитие, и влияние на аудиторию также незначительно.

В целом для всех современных стилей характерно то, что «в последние годы наметилась тенденция к более широкому обращению к ресурсам монгольского языка, особенно к старомонгольскому, а в необходимых случаях к диалектным словам бурятского языка. Идет замена бытовавших ранее в литературном языке терминов-русизмов на собственно бурятские. Фактически это обращение к терминологии, созданной в годы языкового строительства. В литературном языке полнее используются стилистические возможности лексики бурятского языка, идет возвращение «идеологически вредных» слов в современное литературное употребление» [Санжина 2000, с. 6]. Можно также добавить, что будирование проблемы единого литературного языка, ограниченные общественные функции, влияние русского языка ведет к смешению, нейтрализации стилей, точнее, за период самостоятельного развития языка в нем не произошло четкого стилистического разграничения.

По нашему мнению, проблема бурятского литературного языка и, в том числе, стилистического разнообразия, во многом сводится к его слабой социальной базе, причем при относительно высоком образовательном уровне бурятского населения. Большинство занято в сферах с функционально первым русским языком, на русский язык общения перешли наиболее образованные, «передовые» отряды бурятского народа, интеллигенция, руководство. Известно, что в наибольшей степени национальный уклад проявляется в мышлении

² В 1996 году вышла в свет его монография «Становление, развитие и распад бурятской советской литературы. 1917-1995 гг.». Улан-Удэ, 1996.

³ По бурятским публицистическим жанрам имеются диссертационные исследования Т.Б. Тагаровой «Лингвопрагматическая характеристика бурятских фразеологических единиц (газетно-публицистический стиль)», защищено в 1999 году, и Л. Балдуевой «Особенности языка основных жанров современной бурятской газеты (на материале газеты Буряад Унэн)» (2000 г.).

и творчестве одаренных талантами мыслителей, поэтов, писателей... «Национальность есть явление, по преимуществу, интеллектуального порядка. Поэтому интеллигенция полнее других слоев населения выражает национальную «подоплеку» народа» [Овсяннико-Куликовский, 1922, с. 6]. Поэтому очень важно, чтобы литературным бурятским языком владела интеллигенция Бурятии, которая должна создавать, хранить и передавать национальный литературный язык. Любой язык является потенциально полифункциональным и при определенных условиях может применяться в той или иной сфере общения, может получить всестороннее развитие. Носителям языка необходимо ему помочь, чтобы он в полной мере отражал все аспекты общественного развития.

При этом очень важным также является не только, кто и сколько чего написал, но и кто читает, потребляет ту или иную информацию. Как показывают результаты исследований, знание письменных форм языка сильно ограничено. Ввиду ограниченности возможностей активного его использования, сфер функционирования, замедляется и профессионализация пользования письменной формой языка. Вследствие чего, практически, отсутствует (слабо разграничена) стилевая соотносительность устных и письменных форм.

Одним из относительно новых приемов интерпретации социолингвистических данных является прием «социолингвистический портрет», создание которого предполагает представление в описании всех основных, релевантных факторов, влияющих на функциональное развитие языка, а также количественную оценку совокупности социальных функций исследуемого языка, его стилистического разнообразия. Совершенно очевидно, что в таких случаях важна не только широта охвата той или иной функцией носителей исследуемого языка. Очень важной оказывается и частотность культивирования той или иной функции среди носителей языка. Так, например, важны не только количественные параметры массовой коммуникации на том или ином языке (тиражи газет, журналов, количество часов на радио и телевидении), но и интенсивность и регулярность включенности разных социальных групп в ту или иную сферу коммуникации. Лишь интенсивное функционирование языка среди соответствующей языковой общности может способствовать его поддержке и распространению.

Литература

Овсяннико-Куликовский Д.Н. Психология национальности. Пг.: Изд-во «Время», 1922. 38 с.

Санжина Д.Д. Язык бурятской художественной литературы. Улан-Удэ: Изд-во Бур.гос.ун-та, 2000. 200 с.

Шагдаров Л.Д. Функционально-стилистическая дифференциация бурятского литературного языка. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1974. 345 с.

ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ (НА ПРИМЕРЕ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛА РУССКОГО И МОНГОЛЬСКОГО ЯЗЫКОВ)

Аннотация: В статье говорится об уточнении основных понятий, связанных с межкультурной коммуникацией, о фразеологической единице, о сопоставительном рассмотрении русских и монгольских фразеологизмов в контексте национальной культуры, а также о выявлении различий во фразеологизмах обоих языков.

Ключевые слова: чужая культура, взаимодействие, менталитет, нормы поведения народа, национальный характер.

Zul Agiimaa

Mongolian University of Science and Technology

Ulaanbaatar, Mongolia

THEORY AND PRACTICE OF INTER-CULTURAL COMMUNICATION (THE CASE OF RUSSIAN AND MONGOLIAN PHRASEOLOGICAL MATERIALS)

Abstract: The author of this article wants to clarify basic concepts related to the inter-cultural communication, a phraseological unit, and compare Russian and Mongolian phraseologisms in a context of national culture, as well as find differences between phraseologisms of both languages.

Keywords: foreign culture, interaction, mentality, public etiquette, national character.

XXI век – это век глобального информационного общества, для которого характерны множественность каналов и средств коммуникации, и множественность контактирующих языков и культур. Такому обществу необходимы специалисты не только профессионально владеющие несколькими иностранными языками, но и способные обеспечить эффективность международных и межкультурных контактов во всех сферах жизнедеятельности общества – политической, экономической, информационной и культурной.

Теория межкультурной коммуникации является относительно молодой наукой, несмотря на то, что люди становятся участниками межкультурных контактов с древних времён. Когда люди вступают в международные контакты, они сталкиваются с представителями других культур, которые могут достаточно сильно отличаться друг от друга в языке, национальной кухне, одежде, нормах общественного поведения, отношении к миру и другим людям. Из-за разницы между собой эти контакты могут быть трудными, а иногда и невозможными. При этом каждый человек воспринимает чужую культуру через свою собственную, что очень мешает при межкультурных различиях, поэтому необходимо специально учиться эффективной межкультурной коммуникации.

Становление теории межкультурной коммуникации как учебной дисциплины началось после Второй мировой войны в США. Во время войны представители разных стран были вынуждены совместно решать мировые проблемы. Именно тогда в США была создана группа лингвистов, антропологов, специалистов в области коммуникации, которые должны были объяснить культурные различия и особенности поведения как союзников в войне, так и врагов.

Исследователи межкультурной коммуникации считают, что необходима целенаправленная подготовка человека к жизни в чужой культуре и к межкультурному взаимодействию. По мнению одного из крупнейших специалистов по межкультурной коммуникации М. Беннета, нужно развивать у человека межкультурную чуткость (чувствительность). Все трудности происходят из-за непонимания и неприятия межкультурных различий, людям важно осознать различия между собой.

В настоящее время в преподавании различных дисциплин, в том числе иностранных языков, широко применяется метод проблемного обучения, такое обучение способствует не только сознательному усвоению знаний, но и активизации мышления, повышению интереса к изучаемой дисциплине. Современный русист осуществляет свою профессиональную деятельность в новых исторических условиях, которые отличаются усилением взаимозависимости и взаимодействия народов, становлением единого экономического, информационного, культурного образовательного пространства. Этот феномен в научной литературе обозначается понятием «глобализация». В этих условиях знание основ культуры страны изучаемого языка и межкультурной коммуникации становится не менее важным, чем владение самим иностранным языком.

У человека, изучающего иностранный язык, культура личности формируется так же под большим влиянием духовных ценностей, менталитета, норм поведения народа, язык которого он изучает. Ю.Н Караулов, С.Г Тер-Минасова, А.Н. Щукин справедливо утверждают, что в ходе приобщения учащегося к иностранной культуре формируется «вторичная языковая личность», т.е он становится носителем новой культуры, которая отличается от ценностей, традиций и представлений его родной культуры [Аким, 1982, с. 140-141].

Коммуникация – социально обусловленный процесс передачи и восприятия информации как в межличностном, так и в массовом общении, причем по разным каналам при помощи различных вербальных и невербальных средств коммуникации.

А межкультурная коммуникация – это совокупность разнообразных форм отношений и общения между индивидами и группами, принадлежащими к разным культурам. В самом понятии межкультурной коммуникации заложено равноправное культурное взаимодействие представителей различных лингвокультурных общностей с учетом их самобытности и своеобразия, что приводит к необходимости выявления общечеловеческих ценностей на основе сравнения иноязычной и собственной культур.

Обращение к взаимосвязи фразеологических единиц и межкультурной коммуникации – это, с одной стороны, общее место всех работ по заимствованной лексике в словарном составе практически любого языка, и с другой, – это проблема, которая пока не нашла своего нового обоснования в современной лингвистике.

Любой изучающий иностранный язык не только учит отдельные слова и выражения, но и через них усваивают русскую культуру, историю, традиции, обычаи, установленный уклад жизни и знакомится с особенностью мышления русского народа. Как отметил Л.Н. Гумилев, культура – “система сознания, связанная с определенной этнической системой”. В свою очередь эта особенность жизненного уклада, история, культура народа создают отличия от других народов в стереотипах мышления, в результате всё отражается на языке. А язык, в конечном счёте, является средством выражения народного духа. Из всех языковых уровней связь языка и культуры выражена чётко на фразеологическом уровне. И это не случайно.

Фразеология является одной из наиболее сложных областей любого языка, в том числе русского. При учёте национально-культурных различий в семантике фразеологических единиц вырисовывается фрагмент языковой картины мира русского языка как в аспекте его личностных характеристик и поступков, так и в аспекте его отношений к домашним животным. Фразеология в русском языке как фрагмент языковой картины мира русской языковой личности частично совпадает с соответствующими фрагментами языковой картины мира у носителей монгольского языка. Различия же обусловлены сложившимися национально-культурными особенностями двух языков. Они позволяют нам представить фрагменты языковой картины мира русской и монгольской фразеологии в связях и отношениях. Здесь мы попытаемся проанализировать фразеологизмы с зоонимом “ЛОШАДЬ” в русском и монгольском языках в целях выявления языковой картины мира и установления сходств и различий, и отношения к этим животным. Для русского и монгольского народа лошадь – домашнее животное. Фразеологизмы с этим животным в основном характеризуют человека, его поведение, отношение между людьми, физическое состояние, его эмоции и т.п.

Во фразеологической картине мира русские особое значение придают взаимоотношению концептов “внешность и сущность”. Два этноса приходят к единому мнению о том, что внешний вид может быть обманчивым и не всегда соответствует внутреннему содержанию. Несоответствие внешнего вида и интеллекта нашло отражение в фразеологизмах:

Таблица 1

Отношение к лошади

Внешность

В русском	В монгольском
Вид: -	<i>Морин толгойтой</i> букв. ‘с лошадиной головой’
Походка: -	<i>Унаган жороо</i> букв. ‘жеребьячьа иноходь’
Возраст: <i>Молодец молодой конь, а с ним без хлеба будешь /в соху не годится/ – молодой, неопытный</i>	-
<i>Был конь, да изъездился</i>	-
<i>Конь до коня, а молодец до молодца</i>	<i>Хүн болох багаасаа, хүлэг болох унагаасаа</i> букв.

	‘стать человеком с детства, стать конем с жеребенка’
<i>Конь горбат, не мерину брат</i>	-
<i>Старый конь борозды не портит</i>	-
<i>Мышиный жеребчик – молодящийся старик, любящий ухаживать за молодыми женщинами</i>	<i>Хөгшин азарга жороо сурна</i> букв. ‘старый жеребец учится иноходи’

Физические характеристики

В русском	В монгольском
<u>Здоровье:</u> <i>Здоров как лошадь</i>	-
<u>Сила:</u> <i>Лошадиной силой</i>	<i>Морь нохойны хүчээр</i> букв. ‘с силой лошади и собаки’
<u>Сытость, голод:</u> <i>Волка гуцей откормишь, коня гуцей раздуешь</i> - букв. ‘не насытится’	-
<i>Ест как лошадь</i>	<i>Ууж идэхдээ уургын морь шиг, урагш гишгэхдээ хад шиг</i> ‘ест как лошадь, приученная к ловле укрюком, а если шагать вперед, стоит скала без движения’

Нравственные качества и морально-этические представления

В русском	В монгольском
<u>Осторожность / неосторожность:</u> <i>Не верь жене в подворе, а коню в дороге</i>	-
<i>Коню не верь: кобылью голову найдешь, и ту зануздывай</i>	-
-	<i>Нойрноос морио, чөмөгнөөс хутгаа</i> букв. ‘из-за сна потеряет коня, из-за костного мозга – ножа, из-за малого потерять больше’
<i>Ест как лошадь</i>	<i>Ууж идэхдээ уургын морь шиг, урагш гишгэхдээ хад шиг</i> ‘ест как лошадь, приученная к ловле укрюком, а если шагать вперед стоит скала без движения’
<u>Доброта:</u> <i>Добрый конь не без седока</i> <i>От хозяйского глаза и конь добреет</i>	-
<u>Смирность:</u> -	<i>Номхон морь шиг</i> букв. ‘как смирный конь’
-	<i>Хонины морь шиг номхон</i> букв. ‘как смирный конь, который пасет баранов’
<u>Верность, преданность, честность</u> -	<i>Номхон морины ногт, догшин морины чөдөр болж явъя</i> букв. ‘буду ходить твоей уздой смирного коня, треногом твоего норовистого коня’
<i>Конь не выдаст, и враг не съест</i> -	<i>Морь гохой шиг үнэнч</i> букв. ‘верный как собака и лошадь’
<u>Щедрость:</u> -	<i>Эр хүний дотор эмээлтэй хазаартай морь</i> - букв. ‘в душе мужчины – конь с седлом и с уздой’

Русские и монгольские этносы во фразеологизмах с номинативным компонентом ЛОШАДЬ отражают внешние, эмоциональные, психологические и ментальные характеристики человека, его благосостояние, социальную сферу, речь, умственные способности, трудовую деятельность, поведение, отношение к еде.

Из проанализированных фразеологизмов по своей семантике 9 русских фразеологизмов не имеют эквивалента в монгольском, 8 монгольских фразеологизмов не имеют эквивалента в русском, то есть 7 из них имеют эквивалент, аналоги с зоонимом ЛОШАДЬ. В большинстве русских и монгольских фразеологизмов зооним “лошадь” приобретает переносное значение и ассоциируется со смыслами, которые лежат за пределами слов. Ассоциативные связи зоонима сравниваются с точки зрения их этнической принадлежности, таким образом, установлены межэтническое сходство и различие в языковой картине мира русских и монгольских этносов, их отношения к этому животному.

Межэтническое сходство: ЛОШАДЬ / МОРЬ – домашнее животное: трудолюбива, вынослива, энергична, устойчива, выполняет трудную работу, сильна и здорова, требует хорошего ухода, умного отношения, хорошая наученность, приучить дикого коня нелегко, может служить хорошим подарком, красивая лошадь – украшение хозяина, иметь коня – иметь богатство или наоборот, степной конь любит волю, на чужбине рвется домой, молодой конь – молод, неопытен, старая лошадь – опытна, мудра, тощий конь – слабый, бессильный.

Этническое различие: Нежелательная/неполноценная в хозяйстве для русских/крестьян – лошадь сивой окраски/серого цвета, с легкой примесью других оттенков/, так как она считалась глупой: монголы по масти лошадей не характеризуют человека.

Для русских, конь – как бы счастье, свалившееся с неба, или, как божий дар, например, Сивка-бурка, – русский богатырь и конь находят друг друга и едут дальше, чтоб врага бить, народ угнетенный освобождать. В Вещем Олеге за конем ухаживает и присматривает конюх, а место коня в конюшне. Для монголов же конь – это как бы второе я, неотделимая, почти уже сросшаяся с ним часть настоящего мужчины. Для монгольского народа образ КОНЯ, как символ счастья и свободы, увековечен в гербе, в песнях, легендах, магталах /песни-восхваления/. Конь для монгола – не только предмет гордости, но является как бы мерилем таких моральных человеческих качеств, как доброта, трудолюбие, усердие и т.д.

Из вышесказанного можно сделать следующие выводы:

- В межкультурной коммуникации необходимо выделять внутренний и внешний контексты. В качестве внутреннего контекста выступает совокупность фоновых знаний, ценностные установки, культурная идентичность и характерные особенности индивида. Сюда же может быть отнесен настрой, с которым коммуникант вступает в общение и который составляет психологическую атмосферу коммуникации. Внешний контекст коммуникации составляют условия и сфера общения.

- Для межкультурной коммуникации важным обстоятельством является место проведения коммуникации, которое определяет фон коммуникативного процесса.

- При сопоставлении двух культур можно заметить, что каждый язык хранит в себе специфическую языковую систему, отражаемую или не отражаемую в зеркале другого языка, так как действительность в различных языковых зонах неодинакова, и одно понятие существует в мышлении, образе жизни народа, но может и не существовать в мышлении, образе жизни другого народа.

Литература

- Аким Г. Краткий фразеологический словарь монгольского языка. Улан-Батор, 1982.
Виноградов В.В. Об основных типах фразеологических единиц в русском языке. М., 1996.
Дашдаваа Д. Сопоставительное исследование фразеологии в русском и монгольском языках. 1973.
Основы межкультурной коммуникации / Под ред. А.П. Садохина. М.: Юнити-Дана, 2003.
Чулуунхишиг Кукээ. Фразеологические единицы со значением отнесенности к домашним животным в русской языковой картине мира / с позиции носителя монгольского языка / Автореф. дис. ...канд. филол. наук. М., 2000.
Щукин А.Н. Методика преподавания русского языка как иностранного. М.: Высш. шк., 2003.

ТЮРКСКИЕ И ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИЕ ГИДРОНИМЫ ХАКАСИИ И ГОРНОГО АЛТАЯ И АЛТАЙСКАЯ ТЕОРИЯ

Аннотация: В статье рассматривается один из пластов древних гидронимов Хакасии и Горного Алтая, те названия рек и озер, этимология которых может быть возведена к корням, имевшимся в алтайском праязыке. Основой рассмотрения является алтайская теория, одним из главных постулатов которой является утверждение о существовании одного праязыка. От этого единого корня вначале было несколько ответвлений, от которых, далее, произошли современные тюркские, монгольские, тунгусо-маньчжурские, японский и корейский языки. Современное тюркское звучание и унифицированная на картах тюркско-русская форма считаются самыми поздними (хотя и окончательными) вариантами искомым гидронимов.

Ключевые слова: древние названия рек и озер, Южная Сибирь, Хакасия, Горный Алтай, алтайская языковая семья.

Kaksin Andrey Danilovich

N.F. Katanov Khakass State University

Abakan, Russia

TURKIC AND TURKIC-MONGOLIAN HYDRONYMS OF KHAKASSIA AND MOUNTAIN ALTAI AND ALTAI THEORY

Abstract: The article examines ancient hydronyms of Khakassia and Mountain Altai, those names of rivers and lakes, which etymology can be built on the roots from the Altai parent language. The methodological framework of the article is the Altai theory and the hypothesis on the common parent language. This parent language gave birth to modern Turkic, Mongolian, Tungus-Manchurian, Japanese and Korean languages. Modern Turkic sounding and the Turkic-Russian standardized form on maps are considered to be the latest (though final) variants of hydronyms.

Keywords: ancient names of the rivers and lakes, Southern Siberia, Khakassia, Mountain Altai, Altai language family.

В современных условиях возрастает актуальность исследования топонимии с позиций разных лингвистических направлений, в т.ч. двух значимых в данном случае – учения о репрезентации языковой картины мира и когнитивного. Основное предположение сводится к тому, что в основе большинства древних названий лежит яркое и точное определение (эпитет), а часть топонимов имеет смысл трактовать как образования, в основе которых лежит метафоризация. С этих позиций мы и подходили к анализу материала, в том числе – уже описанного (например, в работах В.Я. Бутанаева, Б.К. Ондар). Кроме словарного, мы использовали также материал, изложенный в предшествующей научной литературе [Дульзон, 1959, 1964; Матвеев, 1962, 1985, 1995; Татаринцев, 1976; Молчанова, 1979; Розен, Малолетко, 1986; Мурзаев, 1996; Дмитриева, 2005; Сунчугашев, 2009].

Аналізу подвергались, прежде всего, данные географических карт, топонимических словарей, справочников и энциклопедий; учитывались также результаты поездок в Алтайский, Аскизский, Бейский районы Республики Хакасия [карта Красноярский край, Республика Хакасия, 2013]. Отобранные названия интерпретировались в аспекте заключенной в них информации о жизнедеятельности коренного населения региона.

Топонимия (и особенно – гидронимия) Хакасии и Горного Алтая дает для этой работы очень ценный материал. Речь идет, в первую очередь, о тех гидронимах (преимущественно – названиях рек), которые остались в результате длительного проживания здесь носителей самодийских языков. До широкого распространения на этой территории тюркских наречий здесь были распространены преимущественно южно-самодийские языки. О времени и обстоятельствах прихода самодийцев (и только потом – тюрков) на территорию Южной Сибири много написано (в первую очередь, археологами и историками). Здесь мы приведем взгляд лингвиста-компаративиста на эти древние эпохи: «Продвинувшись на восток до Енисея, самодийцы застали здесь тунгусоязычное население, от которого и заимствовали название этой реки... Определенное культурное влияние оказали на самодийцев и тюрки, которые в последние века I тыс. до н.э. продвинулись в северную часть Алтайского нагорья и на юг западносибирской тайги. ...Совокупность лингвистических данных позволяет предположительно локализовать позднюю самодийскую прародину (накануне распада праязыкового единства) в районе Чулыма – Среднего Енисея» [Хелимский, 1996, с. 102].

А вот что писал по данному вопросу (об отражении в топонимике Хакасии истории заселения региона) выдающийся археолог Л.Р. Кызласов: «Анализ топонимики Хакасско-Минусинской котловины и прилегающих к ней районов свидетельствует о том, что наряду с наслоившимися тюркскими топонимами более позднего происхождения здесь в основном господствовали топонимы, разъясняющиеся из угорских и самодийских языков. По-самодийски: «бю» (тазовские), «би» (энцы), «бу» (койбалы и маторы) – «вода». Этот термин носят следующие названия рек: Холба, Тайба, Колба, Салба (приток Убея), Карасиба, Тебе, Сейба, Буйба, Ирба, Туба, Салба (приток Кебежа), Анбу, Ерба (Чорба) и т.д. [Они] встречаются на единой территории, которая охватывает целиком Восточные Саяны (от р. Оки на востоке и до Енисея на западе), часть Западно-Саянского хребта, где они заходят на левобережье Енисея» [Кызласов, 1959, с. 73-74].

Как видим, выдающемуся археологу и знатоку хакасского языка Л.Р. Кызласову удалось очень наглядно показать, что во всех перечисленных гидронимах сохранились отголоски звучания тех языков, которые исторически предшествовали тюркским языкам на указанной территории. Это были енисейские и уральские языки, и вполне целесообразно, этимологизируя названия, необъяснимые тюркскими корнями, использовать данные по исторически предшествовавшим языкам. Определенная работа в этом направлении была проделана: описаны тюркские топонимы Южной Сибири, самодийские (и енисейские) отделены от них и выделены в отдельные группы [см., напр., Дульзон, 1971; Боргояков, 1973; Молчанова, 1979; Бертагаев, 1980; Бутанаев, 1995, 1999; Ондар, 1995, 2004; Сунчугашев, 2009; Бурыкин, 2011].

Мы полагаем, что объяснение семантики корневого элемента можно поискать в базовом словаре языковой семьи. Проверая эту гипотезу, опираясь на работы компаративистов, словари языков разных семей, мы сочли возможным предложить следующие трактовки названий рек (Хакасии), заканчивающихся на *-ба* (*-бе*, *-бу*). При этом мы ориентируемся в основном на списки Сводеша с данными языков самодийской семьи [<https://ru.wiktionary.org/wiki/>]: там значатся слова камасинского и селькупского языков (соотносимые с ненецкими, нганасанскими и энецкими единицами), которые были использованы в качестве первого компонента при номинации рек (или других водоемов). При этом не исключается, что в ряде названий на *-ба* в первом компоненте репрезентирован все-таки тюркский корень:

Салба: в современных самодийских языках обнаруживаются слова с этим корнем (*сал* / *сол*, *с'ам* / *с'ом*), имеющим значение 'левый'. По всей видимости, название дано исходя из пространственных ориентиров: каждая из этих рек (в статье Л.Р. Кызласова указываются две Салбы) являлась, на взгляд древних, левым притоком другой реки. Вместе с тем уже в древнетюркский период функционировали слова *sal* 'плот из бурдюков' и *sal-* 'пригонять, прибывать' [ДТС, 1969, с. 482], использование которых ведет к возникновению гидронима со значением 'бурливая река (но на ней можно устроить переправу)'.

Ташеба: звучание первого компонента этого названия сближается со словами самодийских языков со значением 'холодно': ср. энецк. *тэчи*, камасинск. *ишишти*. Вероятно, реку могли назвать так потому, что вода в ней была всегда холодная (или местность такая, что людям возле этой реки было холодно). Однако, и на примере слова *Ташеба* можно развивать версию о происхождении некоторых названий как тюркских аналогов существовавшим самодийским. И тогда происхождение данного конкретного названия можно объяснить следующим образом: к тюркскому *таш* 'камень' присоединен самый распространенный на данной территории самодийский апеллятив *-ба* 'вода; река' (протетическое *-е-* могло появиться намного позже).

По другим названиям также наблюдаются соответствия в современном звучании (уже полностью тюркском) и предполагаемом исходном (самодийском). В упоминавшемся списке имеются слова со значениями: 'лёд', 'большой', 'гнилой', 'грязный', 'прямой', 'желтый', 'жир', 'змея', 'озеро'. Все они могли послужить основой при создании названий для рек *Карасиба*, *Ерба*, *Чорба* и других.

По такому же плану можно анализировать модели первоначальных гидронимов на территории (карте) Республики Алтай. На этой территории, ныне занятой тюрками, названия многим рекам первыми также дали енисейские, самодийские и монгольские народы. Для когнитивного описания топонимии рассматриваемой территории также дает очень ценный материал. Так же, как в случае с гидронимами Хакасии, объяснение семантики корневого элемента ищем в базовом словаре языковой семьи. При этом, повторимся, мы ориентируемся в основном на списки Сводеша с данными языков разных семей [<https://ru.wiktionary.org/wiki/>], полагая, что слова енисейского, уральского, алтайского праязыков использовались в качестве первого компонента при номинации рек (или других водоемов). Исходя из этого, стоит допустить глубокое (далее) проникновение древних самодийцев в бассейн верховьев Оби и, далее, Верхнего Енисея. Тогда становятся объяснимы многие гидронимы (названия рек), смысл которых выводится из материала тюркских и монгольских, а также и других, языков. Например: *Союзга* – по всей вероятности, гидроним субстратного происхождения. Но, возможно, в его составе содержится тюркский элемент, возводимый к корню со значением 'рвать, обры-

вать'. (Это лишь предположение). А этимологию первого элемента можно объяснить наличием слова уральского праязыка со значением 'глаз (глаза)': «глаз: *šilmä > ф. silmä, эс. silm, с. cal'bme, э. сельме, м. сельмя, мр. сынза, шинча, у. син, синь (синм, синьм-), к. син (синм-), х. sem, мс. sam, šäm, в. szem, сам. н. sew» [Основы..., 1974, с. 400]. Исходя из этого предположения, первоначальной мотивацией служило то обстоятельство, что эта река или протока была 'зримая, (ясно) видная'.

Как показывает опыт этимологизации анализируемых гидронимов (по большей части – названий рек, в меньшей степени – озер), главным признаком водоема, на который обращали внимание первые насельники, был пространственный: в каком месте находится водоем, как он видится людям в системе сложившихся пространственных ориентиров. На наш взгляд, именно особенности окружающего рельефа обусловили название многих рек региона.

Таким образом, анализ языкового материала позволяет понять, какие воззрения древних отразились в тех названиях, которые они дали окружающим их рекам, речушкам, озерам. Если анализировать корни искомым слов (во многих случаях второй элемент, действительно, воспринимается как апеллятив со значением 'вода / река'), достаточно легко приходит мысль о том, что они (эти корни) – суть определения или эпитеты, называющие ту или иную характерную особенность конкретной реки.

Топонимическая система двух рассматриваемых территорий определенным образом связана со сменой господствовавших на ней языков. Опираясь на труды компаративистов, можно постулировать длительное "пребывание" на этой территории енисейских и самодийских языков, их длительный контакт с монгольскими языками, и только после этого – приход тюрков. Родство тюркских и монгольских языков неоспоримо, но можно обратить внимание на то, что термин "алтайская" для этой семьи – достаточно условный даже в географическом смысле. В настоящее время превалирует точка зрения, что прародина алтайских языков находилась достаточно далеко от Алтайских гор.

Считаем, что, только придерживаясь традиционного, компаративистского, мнения по поводу единства алтайской семьи, можно привести в систему все новые данные по алтайской языковой семье (результаты последних лингвистических и археологических исследований) и комплексно обосновать точку зрения об удаленности прародины алтайских языков от Алтайских гор. Сравнивая гипотетическое развертывание в пространстве двух языковых семей (уральской и алтайской), для уральских языков можно констатировать параллельное (сбалансированное, равномерное, почти в едином ритме) развитие двух частей ("крыльев"). Когда единая семья распалась, одна из частей "сдвинулась" в сторону невысоких в этом месте Уральских гор, т.е. в сторону Европы. Впоследствии она разделилась на три потока: 1) в бассейн Печоры и оттуда – на запад (саамы); 2) в бассейн Камы и далее (прибалтийско-финская, финно-волжская, финно-пермская ветви); 3) на юго-запад, а затем в разных направлениях – на запад (венгры), на север (манси) и северо-восток (ханты). Вторая "половина", самодийская, двигавшаяся в юго-восточном направлении, заняла бассейн Средней Оби с ее притоками, Северный Алтай, Присяянье; лишь потом началось движение самодийцев на север [Хелимский, 1996, с. 101-102].

Алтайская семья, очевидно, имела прародиной довольно большую территорию к югу от Байкала, включая окрестности оз. Хубсугул и бассейн верхней Селенги. Затем, до оформления твердого, устойчивого языкового единства, от этой территории (на которой остались монголы) поочередно отошли тюрки, предки корейцев и японцев и тунгусы-маньчжуры. Началось их отдельное, независимое друг от друга развитие. Но впоследствии тюрки и монголы, недалеко от общей прародины, встретились снова. Но, как известно, до этой встречи тюрков и монгол в Присяянье, монголы, пришедшие туда раньше, уже успели вступить в контакты с самодийцами и енисейскими народами. Отсюда и многочисленные перекрестные заимствования во всех названных языках, а также те гидронимы (или их элементы), выяснением семантики которых мы занимались.

Литература

- Бертагаев Т.А. О монгольских и бурятских гидронимах // Ономастика Востока. М.: Наука, 1980. С. 124-129.
- Боргояков М.И. К вопросу об этимологии гидронима «Молочный» // Советская тюркология. 1970. №5. С. 85-87.
- Боргояков М.И. О происхождении названия Сора // Ученые записки Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. 1973. Выпуск XVIII. С. 142-144.
- Бутанаев В.Я. Топонимический словарь Хакасско-Минусинского края / Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова. Абакан, 1995. 268 с.
- Бутанаев В.Я. Хакасско-русский этнографический словарь / Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова. Абакан, 1999. 237 с.

Бурыкин А.А. Иноязычная ономастика русских документов XVII–XIX вв., относящихся к открытию и освоению Сибири и Дальнего Востока России, как исторический источник. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. СПб., 2011. 476 с.

Дмитриева Т.Н. Топонимия бассейна реки Казым. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2005. 580 с.

Древнетюркский словарь (ДТС) / Редакторы: В.М. Наделяев, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак. Л.: Наука, 1969. 676 с.

Дульзон А.П. Тюрки Чулыма и их отношение к хакасам // Ученые записки Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Выпуск VII. Абакан, 1959. С. 93-102.

Дульзон А.П. Дорусское население Западной Сибири как один из источников ее древней истории // Из истории Кузбасса. Кемерово, 1964. С. 246-252.

Дульзон А.П. Этнолингвистическая дифференциация тюрков Сибири // Структура и история тюркских языков. М.: Наука, 1971. С. 198-208.

Красноярский край. Республика Хакасия: Туристская карта. Выпуск 3, обновленный. Масштаб 1:650000 / Красноярский филиал ФГУП «Госцентр «Природа»»; ИИЦ «Ориент». Красноярск, 2013.

Кызласов Л.Р. К вопросу об этногенезе хакасов // Ученые записки Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Выпуск VII. Абакан, 1959. С. 70-92.

Матвеев А.К. Новые данные о финно-угорских заимствованиях в русских говорах Урала и Западной Сибири // Вопросы финно-угорского языкознания. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1962. С. 127-142.

Матвеев А.К. Топонимия Урала: Учебное пособие. Свердловск: УрГУ, 1985. 76 с.

Матвеев А.К. Аппеллятивные заимствования и стратификация субстратных топонимов // Вопросы языкознания. 1995. №2. С. 29-42.

Молчанова О.Т. Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1979. 397 с.

Мурзаев Э.М. Тюркские географические названия. М.: Издательство восточной литературы, 1996. 253 с.

Ондар Б.К. Краткий словарь гидронимов Тувы. Кызыл, 1995. 48 с.

Ондар Б.К. Топонимический словарь Тувы / Тывинский государственный университет. Абакан, 2004. 256 с.

Основы финно-угорского языкознания. Вопросы происхождения и развития финно-угорских языков. М.: Наука, 1974. 484 с.

Розен М.Ф., Малолетко А.М. Географические термины Западной Сибири. Томск: Издательство Томского университета, 1986. 205 с.

Сунчугашев Р.Д. Топонимия Хакасии / Научный редактор И.В. Кормушин. Абакан: Хакасское книжное издательство, 2009. 198 с.

Татаринцев Б.И. Монгольское языковое влияние на тувинскую лексику. Кызыл, 1976. 129 с.

Хелимский Е.А. Очерк истории самодийских народов // Финно-угорский мир (Справочник по истории, культуре и языку). Будапешт-Москва, 1996. С. 101-115.

https://ru.wiktionary.org/wiki/Приложение:Списки_Сводеша_для_монгольских_языков

https://ru.wiktionary.org/wiki/Приложение:Списки_Сводеша_для_самодийских_языков

https://ru.wiktionary.org/wiki/Приложение:Списки_Сводеша_для_тюркских_языков

https://ru.wiktionary.org/wiki/Приложение:Списки_Сводеша_финно-угорских_языков

Монгуш Ульяна Очур-ооловна
 Кызылский колледж искусств
 Кызыл, Россия
 ochur-ool@mail.ru

БАЗОВЫЕ МУЗЫКАЛЬНЫЕ ТЕРМИНЫ ХӨГЖҮМ, ХӨӨН В ТУВИНСКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация: В статье рассматриваются музыкально-терминологические значения слов *хөгжүм*, *хөөн* в современном тувинском языке. Данные термины с корневым *хөг* прошли сложные и неоднозначные пути заимствования. Базовые термины расширяют понятийно-тематическую сферу музыкальной терминологии, создавая кальки и полукальки, демонстрируют в целом живые словопроизводные процессы в современном тувинском языке.

Ключевые слова: базовый музыкальный термин, музыкальная культура Тувы, музыкальная терминология тувинского языка.

Mongush Ulyana Ochur-oolovna
 Kyzyl College of Arts
 Kyzyl, Russia

BASIC MUSIC TERMS ХӨГЖҮМ AND ХӨӨН IN TUVAN

Abstract: In the article the musical-terminological meanings of the words *хөгжүм* and *хөөн* of the modern Tuvan language are considered. These terms with the root *хөг* have gone through complex and ambiguous ways of borrowing. Basic terms expand the conceptual-thematic sphere of musical terminology, creating calques and half-calques, demonstrate generally live word-production processes in the modern Tuvan language.

Key words: basic musical term, musical culture of Tuva, musical terminology of the Tuvan language.

Базовые слова культурного слоя, испокон веков существовавшие в лексике кочевых и полукочевых народов и передававшиеся из поколения в поколение, характеризующие общие пласты понятийного аппарата современной музыки тувинцев, составляют фундаментальную основу музыкальной терминологии тувинского языка. К данной группе относятся такие ключевые (базовые) термины, как *ун* – муз. 1. ‘голос’ – о певческом голосе и инструментальном звучании; 2. ‘звук’ – отдельная единица звучания в составе мелодии, нота; 3. ‘доля’ – о единице, составляющей такт; 4. ‘ступень’ – единица звучания в составе лада; 5. ‘тон’ – единица звучания, задающая тональность мелодии; *ыр* // *ыры* – муз. ‘песня’; *хөөмей* – муз. 1) название (общее) горлового пения тувинцев; 2) название стилевой разновидности (вида, способа, манеры, жанра, тембра) искусства горлового пения; *аялга* – муз. 1) мелодия; 2) музыка; 3) оркестр и т.д. – всего посчитали 15 таких слов с музыкально-терминологическим значением.

Исследователь музыки тюркских народов д.иск. Утегалиева С.И. выделяет применительно к музыке кочевников два блока терминов и понятий: 1. Звук (сосредоточен вокруг феномена звука вообще и музыкального в частности); 2. Музыка – включает корпус базовых общетюркских терминов, отражающих виды и жанры музыки, их носителей [Утегалиева, 2013, с. 56]. Из этой области второго блока более подробно рассмотрим термины *хөгжүм*, *хөөн*.

1. *хөгжүм* – муз. 1. ‘музыка’; 2. ‘музыкальный инструмент’; 3. ‘оркестр’. Тувинско-русский словарь по-дает значения слова *хөгжүм* в таком виде: 1. ‘оркестр // оркестровый’; 2. ‘музыка // музыкальный’ [ТувРС, 1968, с. 487]. На наш взгляд, в тувинском языке в слове *хөгжүм* превалирует значение ‘музыка’, о чем свидетельствуют различные составные термины на его основе, подтверждающие главенство данного значения. Например,

а) *хөгжүм культуразы* – муз. ‘музыкальная культура’.

б) *хөгжүм аас чогаалы / хөгжүмнүг аас чогаал* – муз. ‘музыкальный фольклор’, букв. «музыкальное устное произведение (творчество)».

в) *хөгжүм эртемдени* – муз. ‘музыковед’, букв. «ученый по музыке» или *хөгжүм шинчилекчизи* ‘музыковед’, букв. «исследователь музыки»;

г) *хөгжүм агымы / хөгжүмнүг агым* – муз. ‘направление в музыке’, букв. «музыкальное направление»;

д) *хөгжүм чогаадыкчызы* – муз. ‘сочинитель музыки’.

Отдельная группа производных образований со словом *хөгжүм* основана на его способности обозначать музыкальные инструменты и игру на них:

е) *хөгжүм херексели* – муз. ‘музыкальный инструмент’;

ж) *хөгжүм мергежилгелери* – муз. ‘музыкальные упражнения’;

з) **хөгжүм каасталгазы** – муз. ‘музыкальная аранжировка’, букв. «музыкальное украшение, орнаментирование».

и) **хөгжүм таарыштырары** – муз. ‘музыкальное переложение (аранжировка, обработка)’ – перевод, транспонирование музыкальной фразы, произведения на иной состав инструментов, голосового исполнения и т.д.

Как показывают данные более старых употреблений слова **хөгжүм**, оно могло обозначать понятие ‘музыкальный инструмент’ и самостоятельно, без дополнительных слов «инструмент» и т.п. Далее приведены примеры из художественной литературы и фрагменты из архивных материалов:

Иемниң угу дөгере-ле ыраажы, янзы-бүрү хөгжүм ойнаар... ‘Почти все (родственники) из рода моей матери пели, играли на разных музыкальных инструментах’ [Сарыг-оол, 1985, с. 89].

Игил, бызаанчы, дошпулуур чергелиг хөгжүмнү хүрээ байырынга оваа, буга дагаанда ырлатпас, а шагаа уезинде калбаа-биле ойнадыр чүве. ‘На таких музыкальных инструментах, как игил, бызаанчы, дошпулуур, во время обрядовых праздников (при освящении *оваа, буга дагыры*) не играли (не озвучивали), а во время празднования Нового года *Шагаа* много (букв. широко) играли [Научный архив Тувинского института гуманитарных и прикладных исследований (ТИГПИ). Р.Ф. Д.299.Л.9].

Словопроизводная форма на *-чы/-чу* со значением названия профессии реализует именно значение музыкального инструмента:

к) **хөгжүмчү** – муз. ‘музыкант’ – исполнитель на музыкальном инструменте, т.е не композитор, и не певец.

л) **хөгжүм удуртукчузу** – муз. ‘руководитель оркестра, капельмейстер’ (< нем. Kapellmeister ‘руководитель капеллы (хора и оркестра)’). В тувинском языке слово **хөгжүм удуртукчузу** в основном применяется в значении ‘музыкальный руководитель вокальных или вокально-инструментальных ансамблей, групп’.

м) **хөгжүм эргелекчизи** – муз. ‘заведующий музыкальной (частью чего-либо – театра, филармонии и т.п.)’, чаще всего с прибавлением слов *талазы-биле* ‘в отношении, в области’. Например,

Тываның национал театрының хөгжүм талазы-биле эргелекчизи ‘заведующий музыкальной частью Тувинского национального театра’.

н) **хөгжүм башкарыкчызы** – муз. ‘дирижер’, букв. «управляющий музыкой; музыкальный предводитель». Например,

Тыва национал оркестрнің хөгжүм башкарыкчызы Аяна Монгуш ырлар чогаадыр автор болбушаан, аялганы янзы-бүрү херекселдерге таарыштыр бижиптер техниказы шыырак. ‘Дирижёр тувинского национального оркестра Аяна Монгуш, являясь автором-песенником (сочинителем песен), имеет сильную технику переложения мелодии для разных инструментов’.

о) **хөгжүм башкызы** – муз. ‘учитель музыки’. Например,

...чоннуң ырларының аялганының онзагай сорунзалыын уруглар сеткип билип алган турар кылдыр өөредир – хөгжүм башкызының кол сорулгазы. ‘Главная цель учителя музыки – научить детей, чтобы они поняли оригинальное притяжение мелодии народных песен’ [Танов, 1995, с. 3].

п) **хөгжүм үдекчизи** – муз. ‘аккомпаниатор’, букв. «сопровождающий на музыкальном инструменте»;

В современном тувинском языке с появлением европейской музыкальной культуры через русских специалистов (начиная с середины 1930-х годов) термин **хөгжүм** стал чаще употребляться также в значении ‘оркестр’, т.е. к значению ‘инструмент’ добавилось значение ‘совокупность инструментов’, или ‘оркестр’, при этом появились также словосочетания, обозначающие виды оркестров:

у) **үрер хөгжүм** – муз. ‘духовой оркестр’. Например. *Бо ырны ...С. Коровинге удурткан үрер хөгжүмү байырлалдарда болгаш шериг чыскаалдарынга күүседип турган.* ‘Эту песню исполнял духовой оркестр, руководимый ... С. Коровиным, на праздниках и на военных парадах’ [Танов, 1987, с.15].

ф) **симфониктиг хөгжүм** – муз. ‘симфонический оркестр’;

х) **джаз хөгжүм** – муз. ‘джаз-оркестр’;

В современном тувинском языке в каждой сфере музыкальной деятельности базовый слой со временем обрастает новыми словами, детализирующими те или иные явления и понятия данной предметной области. Расширение понятийно-тематической сферы приводит не только к новым заимствованиям, но и к созданию калек и полукалек на тувинской почве, демонстрируя в целом живые словопроизводные процессы. Например,

а. **хөгжүм уран чүүлү** – муз. музыкальное искусство. *Культура министри Танов Седип-оол баштаан комиссия хөгжүм уран чүүлүгө салым-чаяанныг кижилерни шилип ап турган.* ‘Комиссия во главе министра культуры Танова Седип-оола выбирали талантливых людей музыкального искусства’ [Мунзук,

1989, с. 9]. р) *хөгжүм үделгези* – муз. ‘аккомпанемент’, букв. «сопровождение на музыкальном инструменте»;

б. *хөгжүм домаа* // *хөгжүмнүг домак* ‘музыкальное предложение’;

в. *хөгжүм чогаалы* ‘музыкальное произведение’. Например, *хөгжүм чогаалын эки билип, уругларны ону дыңнаарынче күзелин сонуургадырда...* ‘Для того, чтобы дети хорошо поняли музыкальное произведение, и разбудить интерес к слушанию его...’ [Танов, 1987, с. 8].

Сравнение языковых материалов тувинского языка с материалами монгольского, калмыцкого и других языков монгольской языковой семьи, показывает, что вероятнее всего, слово *хөгжүм* в тувинском, как и в других языках саяно-алтайского региона, а вероятно, можно сказать и шире – циркумбайкальского региона, по терминологии В.М. Наделяева, – **заимствован** из монгольского языка, при том, что происхождение этого слова здесь, в монгольских языках, имеет сложную, неоднозначную историю. Обратимся к монгольским материалам.

Совр. монг. *хөгжим* – 1) музыка; мелодия; 2) музыкальный инструмент; 3) оркестр [БАМРС, т. IV, 2002, с. 127; БСРМРС, 2006, с. 857]. Приводимые в указанных словарях словосочетания со словом *хөгжим* показывают, что семантическое поле этого слова в тувинском языке развивалось под влиянием лексико-семантического потенциала монгольского слова. Тувинский язык произвел здесь фонетическое изменение. Будучи, в отличие от монгольского, языком последовательной губной гармонии гласных в слове, он изменил монг. *хөгжим* > тув. *хөгжүм*. Производящей основой для монг. *хөгжим* по всем признакам – структурным и фонетическим – служит слово *хөг*, которое заимствовано из древнеуйгурского. В монгольском лексиконе мы имеем *хөг* 1. гармония; настройка; тембр, тон; музыка, звук, мелодия, которое является освоенного там ещё в древнее время китайского *kög* [ДТС, 1969, с. 311-312].

2. *хөөн* – муз. 1. ‘настрой’ – настроенность инструмента, фиксирование звучания соседних струн инструмента в заданной тональности; 2. ‘консонанс’ – согласованность звучания созвучий (интервала или аккорда). Примеры: *Ончатпаа... ийи хылдыг дошпулуур сегирип алгаи, хөөн киширп, кулактарын долгагылаан*. ‘Ончатпаа ... взяв двуструнный *дошпулуур* (струнно-щипковый музыкальный инструмент), настраивая, стала выкручивать колки’; *Хөөнү кирбес хугбайны дээш кулаан долгап, / Хөөкүй эдиң хинчектеве: сээң бодуң / Хөңнүң багай – ынчангаиштың ындыг магат* [Уержаа, 1984, с. 25] ‘Закручивая колок, не проклиная бедный ненастроенный (не входящий в настрой) инструмент: твое настраивание плохое – поэтому так наверное’; *Лимбиниң үнү-биле кижиниң сеткили хөөннөш болза, өөрени берип болбайн аан*. [Даржай, 1993, с. 113] ‘Если душа человека созвучна (настроена под одну струну) с мелодией *лимби* (флейты), конечно же, (он сможет) научиться (играть)’.

Музыкально-терминологическое значение слова *хөөн* основано на его общезыковой семантике: 1) муз. ‘лад, настройка’; *хөөн кишерер* настроить; 2) ‘настроение; намерение, желание’; *ажылдаар хөөн* рабочее настроение [ТувРС, 1968, с. 491].

В традиционной музыке тувинцев горловое пение уподобляется музыкальному инструменту, так как звуковысотное положение лада определяется его настроением *хөөн*. В музыкальной практике типы настройки струнных музыкальных инструментов, применяемых для получения разных высотных положений лада (тональностей), связанных для соотнесения голоса певца-хоомейжи и сопровождающего инструмента, выделяют средний, высокий и низкий настрои:

а) *кошкак хөөн* – муз. ‘низкий настрой /настройка’, букв. «слабый».

б) *ортумак хөөн* – муз. ‘средний настрой /настройка’.

в) *дыңзыг хөөн* – муз. ‘высокий настрой /настройка’, букв. «напряженный». Например:

Бижилгелерден дыңнаарга, улгады берген хөөмейжилер колдуунда аныак тургаи, дыңзыг хөөнге хөөмейин салып чораанын эскерип боор [из беседы автора с певцом-хоомейжи Алдын-оолом Севеком] ‘когда слышишь записи, можно заметить, что пожилые певцы-хоомейисты в основном пели (слагали) свой *хөөмей* на высоком настрое, когда молодые были’.

В тувинском языке на основе вышеустановленных музыкально-терминологических значений слова *хөөн* образованы следующие музыкально-терминологические словосочетания, где на его основе можно проследить различные морфологические и синтаксические производные формы: *хөөнү чок* / *хөөннүг эвес* ‘без настроя’; *хөөнне* ‘настраивать’; *хөөнү кир* ‘входить в настрой’; *хөөннөш* ‘под один настрой; имеющий созвучие’; *хөөннекчи* ‘настройщик музыкального инструмента’; *хөөннүг үннер* / *хөөннөш үннер* ‘созвучие, аккорд’, букв. «благозвучные звуки».

В происхождении тувинского слова *хөөн* безусловно, прослеживается монгольское языковое влияние, хотя прямого структурного аналога тувинскому *хөөн* в монгольском языке нет. Как и в случае с *хөгжүм*,

возможно, корневой *хөг* играет ключевую роль > *хөг* + *ун* = 'мелодический голос'. В монгольских языках наряду со словом *хөгжим* ~ *көгжим* есть также изосемантическое с ним слово *хөг* ~ *көг*: совр. монг. *хөг* 1. гармония; настройка; тембр; музыка, звук, мелодия; 2. тональный, тонический, тоновый [БАМРС, 2001, с. 126];

калм. *көг* 'гармония; настройка' (откуда, например, *домбрт көг орулх* 'настраивать домбру' (букв. «вводить домбру в гармонию, в гармоничное звучание»)) [КалмРС, 1977, 310].

Тувинский язык более ранних эпох пользовался словом китайского происхождения: *kög* 'мелодия', – которое фиксируется в памятниках древнеуйгурского (IX-X вв.) и караханидско-тюркского (XI в.) периодов [ДТС, 1969, с.311-312]. Как считают специалисты, именно эти памятники наиболее тесно связаны со становлением тувинской речи в центрально-азиатском регионе [СИГТЯ, 2002, с.600-603]. Очень вероятно, что древнее слово *kög* 'мелодия' сохраняется в современном тувинском как *хөг* 'веселье, развлечение, радость', которое, судя по фонетическим признакам (х- < *к-) является возвратным монгольским заимствованием. Слово *хөг* не относится к музыкальным терминам, но напрямую связано с музыкальными терминами *хөгжүм*, *хөөн*, возможно, также со словом *хөөмөй*. Данное слово в тувинском языке, по всей очевидности, является монголизмом. Если *хөгжүм* мотивировано основой *хөг*, то оно – возвратное заимствование в тувинском языке, прошедшее более сложный путь из китайского в древнеуйгурский, оттуда в древнемонгольский, откуда вернулось в тюркские языки – тувинский, хакасский, алтайский и др. определяется, как 1. Веселье, развлечение, радость [ТувРС, 1968, с. 486], а в монгольском языке – 1. Гармония, настройка, строй; 2. Что-либо смешное, забава [БСРМРС, 2006, с. 857].

Согласно прямым указаниям крупнейшего монголиста и тюрколога Г.И. Рамstedта в его знаменитом «Калмыцком словаре», слово монгольских языков *көгжим* ~ *хөгжим* является производным от слова *көг*, которое заимствовано монгольскими языками из тюркских языков, которые, в свою очередь заимствовали это слово из китайского языка [Рамstedт, 1976, с.236]. Как наглядно показывают материалы Древнетюркского словаря, слово *kög* 'мелодия' широко употреблялось в памятниках древнеуйгурского языка IX-X вв. и в памятниках караханидско-уйгурского периода XI в. [ДТС, 1969, с. 311-312].

Итак, в базовом слое музыкальных терминов тувинского языка слова *хөгжүм* – муз. 'музыка, оркестр, инструмент'; *хөөн* – муз. 'настрой, согласованность звучания созвучий' с древнеуйгурской основой *хөг*, являясь древними заимствованиями, занимают ведущее место в области вокальной и инструментальной музыки. А также расширяют понятийно-тематическую сферу музыкальной терминологии, являясь очень давними заимствованиями, создавая кальки и полукальки, демонстрируя в целом живые словопроизводные процессы в современном тувинском языке. Как показывает анализ всех этих слов, процесс протекал следующим образом: на основе общезыкового значения обыденные слова самостоятельно или в составе словосочетаний с музыкальными терминами приобретали музыкально-терминологические значения. Это значит, что в большинстве случаев образование музыкальной терминологии шло лексико-семантическим способом через – сначала разовые, а затем и устоявшиеся музыкально-терминологические значения.

Литература

- БАМРС – Большой академический монгольско-русский словарь в 4-х томах / под ред. А. Лувсандэндэва. М., 2001.
- БСРМРС – Большой современный русско-монгольский – монгольско-русский словарь / Ю. Кручин. М.: АСТ: Восток-Запад, 2006. 921 с.
- ДТС – Древнетюркский словарь / под ред. В.М. Наделяева, Д.М. Насилова, Э.Р. Тенишева, А.М. Щербака. Л.: «Наука», 1969. 676 с.
- Даржай А. Дүлгээзинниг аян = Завораживающий лад. Кызыл, 1993.
- Дурвулжингийн Оюунцэцэг, М.И. Каратыгина О смысловой многозначности базовых монгольских музыкальных терминов // Проблемы терминологии в музыкальных культурах Азии, Африки и Америки. М.: МГК, 1990. С. 26-43.
- КалмРС – Калмыцко-русский словарь / под ред. Б.Д. Муниева. М.: «Русский язык», 1977.
- Махмуд ал Кайшари. Диван Лугат ат-Турк / Перевод, предисловие и комментарии З.-А. М. Ауэзовой. Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
- Мунзук К.Н. Ырым, куттулуп кел = Лейся, песня (стихи на тувинском языке). Кызыл, 1989.
- Рамstedт Г.И. Калмыцкий словарь (Kalmückisches Wörterbuch. Helsinki, 1935; переизд. 1976).
- Сарыг-оол С.А. Ангыр-оолдун тоожузу = Повесть Ангир-оола – Кызыл, 1985.
- ЭСТЯ – Севортыан Э.В. Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы «К», «Қ»). М.: «Языки русской культуры», 1997.
- Танов А.С. Музыка 3-4 класстарга өөрөдиге ному (учебник для 3 и 4 классов четырехлетней начальной школы). Кызыл, 1987.
- Танов А.С. Садик уругларынга музыка өөрөдигеги = Музыкальное обучение в детских садах. Кызыл, 1995.
- СИГТЯ – Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. / под ред. Э.Р. Тенишева. М.: «Наука», 2002. 821 с.
- ТувРС – Тувинско-русский словарь / под редакцией Э.Р. Тенишева. М., 1968.
- Утегалиева С.И. Звуковой мир музыки тюркских народов: теория, история, практика (на материале инструментальных традиций центральной Азии). М.: Композитор, 2013. 528 с., нотн. пр., схемы, илл.
- Уержаа А.К. Хээлер = Узоры. Стихи. Кызыл: Тув. кн. Изд., 1984.
- ЭСТЯ 2000 – Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские лексические основы на букву «К». М., 2000.

КОД КУЛЬТУРЫ В ЯКУТСКОМ АНТРОПОНИМИКОНЕ

Аннотация: В рамках данной статьи автор рассматривает типы кодов культуры, которые могут быть частью лингвокультурологической интерпретации якутских личных имен. Такой подход позволяет переосмыслить существующий национальный именник, тем самым дать толчок новому этапу возрождения исконных антропонимов, повысить уровень самоидентификации народа в условиях глобализации.

Ключевые слова: якутские личные имена, лингвокультурология, код культуры, именник, концептосфера.

Nikolaev Egor Revolyevich
 Sitim-Media LLC
 Yakutsk, Russia

CODE OF CULTURE IN YAKUT ANTHROPONYMYCON

Abstract: Within the framework of this article, the author considers the types of culture codes that can be part of the linguistic and cultural interpretation of the Yakut personal names. This approach allows us to rethink the existing national names, thereby giving a push to a new stage in the revival of ancestral anthroponyms, to raise the level of self-identification of the people in the context of globalization.

Keywords: Yakut personal names, cultural linguistics, code of culture, list of names, sphere of concepts.

В настоящее время существует три якутских именника, оформленных в виде отдельных изданий: именник, составленный историком Ф.Г. Сафроновым [Сафронов, 1985], научно-популярный именник «Сахалыы аат», составленный Л.А. Афанасьевым-Тэрис [Тэрис, 2012], электронный справочник якутских имен и фамилий, составленный сотрудниками ИГИИПМНС СО РАН [Справочник, 2014]. Остальными источниками, из которых можно сделать выборку исконно якутских личных имен, являются «Словарь якутского языка» Э.К. Пекарского [Пекарский, 1959], легенды и предания, фольклорные тексты и др. Исследование этих материалов позволяет предположить, что кроме изучения структуры, семантики, необходимо рассматривать именники в лингвокультурологическом контексте. Для этого необходимо привлечь данные истории, этнографии, фольклористики и др. отраслей науки. Одним из начальных этапов лингвокультурологического изучения может стать выявление кодов культуры, которые являются репрезентирующей частью концептосферы якутских личных имен.

Личное имя, как знак, возникающий в результате акта обозначения, есть «акт смыслового обозначения» [Лосев, 1982, с. 44]. Такое смысловое обозначение личного имени всегда соответствует определенному коду культуры народа. Также, имеет место и такой факт: «Элементы, присутствующие в тексте, но не имеющие соответствия в коде, носителями смысла не являются» [Лотман, 1999, с. 11]. Личные имена, «будучи частью вербального (языкового) кода традиционной народной культуры, (...) образуют самостоятельный *ономастический код*» [Толстой, Толстая, 1998, с. 88]. Как особый тип кода культуры, ономастический код является концептуальным, где «вербально выражаются разные материальные смыслы (растительный код, зоологический, кулинарный и т.п.)» [Березович, 2007, с. 340]. Многообразие кодов культуры было подробно рассмотрено в русской фразеологии: «антропный код – человек и различного рода его свойства, состояния или виды деятельностного его проявления во всех сферах бытия, телесный или соматический код, а также духовно-ценностный код, в том числе религиозный код» и др. [Телия, 2006, с. 777]. По аналогии с культурной интерпретацией фразеологизмов, соотнесение антропонима с кодами культуры «обуславливает декодирование культурных смыслов», выявляет «архетипические формы осознания и моделирования мира, древнейшие мифологические представления (анимизм, фетишизм, табу), ... установки культур (ритуал, этикет и др.)» [Ковшова, 2000, с. 65].

Классификация кодов культуры (около 50 с учетом их вариаций) приводится в лингвокультурологических иллюстрациях русских фразеологизмов [БФСРЯ, 2006]. На основе данной классификации нами были выделены такие *коды культуры, с которыми можно соотнести и якутские антропонимы:*

Соматический (телесный) код. В соматическом коде различные части тела выполняют функции символов как значимые области универсального концепта ЧЕЛОВЕК. Они все символизируют человека, носителя личного имени. Данный код главенствует в якутской антропонимии, как следствие выражения антропоцен-

трической парадигмы в якутской национальной культуре. Личные имена как вербальные символы телесного кода являются релевантными признаками языковой картины мира якутов. Соматический (телесный) код посредством образных личных имен сохраняет древний пласт проприальной лексики как результат мифологического мышления, как ядро языковой памяти народа. Исходя из мысли, что «все фонемы (...) являются элементами подражания внешним формам предметов» [Афанасьев, 1993, с. 101], соматический код образных якутских личных имен выполняет и описательную функцию, отражая национальный антропологический тип якутов, связанный не только с генетической памятью, но и с «тюрко-монгольскими антропонимическими традициями, которые сохранились у якутов до середины XX века» [Уткин, 1998, с. 214]. Вербализацию телесного кода в современном именнике можно считать «спящим» в связи с тем, что функционирование дескриптивных якутских личных имен сужается, переходя в разряд прозвищ, что связано, в первую очередь, с процессом затухания «феномена индивидуального словотворчества» [Афанасьев, 1993, с. 112].

Пространственный код представляет космогонические, мифологические воззрения народа. Также он тесно связан с телесным кодом, так как имена-соматизмы в той или иной мере отображают человека в пространстве. Пространственный код – синкретичен и универсален, включает в себя числовой, цветовой, ландшафтный коды. Данный код также неразрывно связан с временным кодом. Внутренний мир человека во времени и пространстве, астрономические, числовые знания, цветосимволические репрезентации отображают мифологическое мышление, которое лежит в основе культурфилософских понятий о времени и судьбе. Пространственный код является значимой областью универсального взаимосвязанного дуального концепта ЧЕЛОВЕК-ПРИРОДА.

Антропный (собственно-человеческий) – «совокупность названий человека в целом, которые несут в добавление к его природным свойствам функционально значимые для культуры смыслы» [БФСРЯ, 2006, с. 26]. Все якутские личные имена соотносимы с антропным кодом.

Биоморфный (зооморфный, фитоморфный) код. В данном коде наиболее ярко проявляются архетипические образы, связанные с культом животных. Растительный код интегрируется с пространственным, так как является свидетельством генезиса исконного именника. Зооморфный и фитоморфный коды как результат отображения мифологического мышления проецируют собой антропный код, где главным действующим лицом в образовании кодов является человек и его мыслительная деятельность. Антропонимические форманты являются вербально выраженными признаками как значимые области универсального концепта ЧЕЛОВЕК-ОБЩЕСТВО.

Предметный код относится к окультуренному человеком миру. Также его можно обозначить как вещный код. К данному коду относятся личные имена из групп «имена, связанные с металлом», «имена, связанные с ведением традиционного хозяйства», «бытовые предметы», «имена, связанные с военной лексикой» и т.д. Предметный код наиболее ярко представляет бытовые стереотипы народа как значимая область концептов ЧЕЛОВЕК-ОБЩЕСТВО, ЧЕЛОВЕК-ПОЗНАНИЕ.

Духовный код «пронизывает все наше бытие, обуславливает наше поведение и любую деятельность, предопределяет оценки, даваемые себе и окружающему миру» [Красных, 2001, с. 19]. Любой антропоним можно соотнести с духовным кодом. Данный код красной нитью проходит сквозь все концептуальные области, культурные ономастические коды.

Таким образом, через код культуры можно определить мотивы, выявить древние обряды, ритуалы и традиции именаречения. Данный подход может стать опорой в составлении национальных (региональных) справочников личных имен.

Литература

- Афанасьев Л.А. Фоносемантика образных слов якутского языка: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.06. Якутск, 1993. 138 с.
- Березович Е.Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М.: «Индрик», 2007. 600 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования)
- БФСРЯ: Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / Отв. ред. В.Н. Телия. 2-е изд., стер. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. 784 с. (Фундаментальные словари).
- Ковышова М.Л. Анализ фразеологизмов и коды культуры // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2008. Том 67. № 2. С. 60-65.
- Красных В.В. Коды и эталоны культуры (приглашение к разговору) / Язык, сознание, коммуникация: Сб. статей / Отв. ред. В.В. Красных, А.И. Изотов. М.: МАКС Пресс, 2001. Вып. 19. С. 5-19.
- Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию. М.: МГУ, 1982. 477 с.
- Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. 2-е изд.-е. Ленинград: Издание АН СССР, 1959. Т. I. 1278 стлб. Т. II. 2010 стлб. Т. III. 3858 стлб.
- Сафронов Ф.Г. Дохристианские личные имена народов Севера-Востока Сибири (историко-этнографический обзор и именник) / Отв. ред. д. филол. н. Е.И. Коркина; АН СССР, Сиб. отд.-ние, Якут. фил., Ин-т языка, литературы и истории. Якутск: Кн. изд.-во, 1985. 197 с.
- Справочник якутских личных имен и фамилий [электр. ресурс] Я., 2014.
- Телия В.Н. Послесловие. Замысел, цели и задачи фразеологического словаря нового типа / Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / Отв. ред. В.Н. Телия. 2-е изд., стер. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. С. 776-782.
- Толстой Н.И., Толстая С.М. Имя в контексте народной культуры / Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Международному съезду славистов / РАН, Ин-т славяноведения, Национальный комитет славистов РФ. М., 1998. С. 88-125.
- Тэрис. Сахалы аат. Дьокуускай: Якутский край, 2012. 41 с. (Айыы суолунан).
- Уткин К.Д. Культура народа Саха: этнофилософский аспект / К.Д. Уткин. Якутск: Бичик, 1998. 368 с.

Sarnaa, Alimaa
Academy of Social Sciences of Inner Mongolia
Huhhot, China

١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠١١١٢١٣١٤١٥١٦١٧١٨١٩٢٠٢١٢٢٢٣٢٤٢٥٢٦٢٧٢٨٢٩٣٠٣١٣٢٣٣٣٤٣٥٣٦٣٧٣٨٣٩٤٠٤١٤٢٤٣٤٤٤٥٤٦٤٧٤٨٤٩٥٠٥١٥٢٥٣٥٤٥٥٥٦٥٧٥٨٥٩٦٠٦١٦٢٦٣٦٤٦٥٦٦٦٧٦٨٦٩٧٠٧١٧٢٧٣٧٤٧٥٧٦٧٧٧٨٧٩٨٠٨١٨٢٨٣٨٤٨٥٨٦٨٧٨٨٨٩٩٠٩١٩٢٩٣٩٤٩٥٩٦٩٧٩٨٩٩١٠١١١٢١٣١٤١٥١٦١٧١٨١٩٢٠٢١٢٢٢٣٢٤٢٥٢٦٢٧٢٨٢٩٣٠٣١٣٢٣٣٣٤٣٥٣٦٣٧٣٨٣٩٤٠٤١٤٢٤٣٤٤٤٥٤٦٤٧٤٨٤٩٥٠٥١٥٢٥٣٥٤٥٥٥٦٥٧٥٨٥٩٦٠٦١٦٢٦٣٦٤٦٥٦٦٦٧٦٨٦٩٧٠٧١٧٢٧٣٧٤٧٥٧٦٧٧٧٨٧٩٨٠٨١٨٢٨٣٨٤٨٥٨٦٨٧٨٨٨٩٩٠٩١٩٢٩٣٩٤٩٥٩٦٩٧٩٨٩٩

८. मूल्य $\times$ $\times$ $\times$

[illegible][illegible][illegible][illegible][illegible]

[illegible][illegible]

6 شهرين سينيقيم قو 15 وسارن زينكئيموسارم بدارين .. زينكئيم لاريس 15 وسارن قدارم دنن لارم بشارتق ريسر و خنكرنر سولكس و بيشنيق قو بكنكو سولكس و قوتوسار زينكئيم بكنر زينكس جندربار لارنكو وسارن بكنر وسارن ..

[illegible][illegible]

6. 2009-2010-2011-2012-2013-2014-2015-2016-2017-2018-2019-2020-2021-2022-2023-2024-2025-2026-2027-2028-2029-2030-2031-2032-2033-2034-2035-2036-2037-2038-2039-2040-2041-2042-2043-2044-2045-2046-2047-2048-2049-2050-2051-2052-2053-2054-2055-2056-2057-2058-2059-2060-2061-2062-2063-2064-2065-2066-2067-2068-2069-2070-2071-2072-2073-2074-2075-2076-2077-2078-2079-2080-2081-2082-2083-2084-2085-2086-2087-2088-2089-2090-2091-2092-2093-2094-2095-2096-2097-2098-2099-2100-2101-2102-2103-2104-2105-2106-2107-2108-2109-2110-2111-2112-2113-2114-2115-2116-2117-2118-2119-2120-2121-2122-2123-2124-2125-2126-2127-2128-2129-2130-2131-2132-2133-2134-2135-2136-2137-2138-2139-2140-2141-2142-2143-2144-2145-2146-2147-2148-2149-2150-2151-2152-2153-2154-2155-2156-2157-2158-2159-2160-2161-2162-2163-2164-2165-2166-2167-2168-2169-2170-2171-2172-2173-2174-2175-2176-2177-2178-2179-2180-2181-2182-2183-2184-2185-2186-2187-2188-2189-2190-2191-2192-2193-2194-2195-2196-2197-2198-2199-2200-2201-2202-2203-2204-2205-2206-2207-2208-2209-2210-2211-2212-2213-2214-2215-2216-2217-2218-2219-2220-2221-2222-2223-2224-2225-2226-2227-2228-2229-2230-2231-2232-2233-2234-2235-2236-2237-2238-2239-2240-2241-2242-2243-2244-2245-2246-2247-2248-2249-2250-2251-2252-2253-2254-2255-2256-2257-2258-2259-2260-2261-2262-2263-2264-2265-2266-2267-2268-2269-2270-2271-2272-2273-2274-2275-2276-2277-2278-2279-2280-2281-2282-2283-2284-2285-2286-2287-2288-2289-2290-2291-2292-2293-2294-2295-2296-2297-2298-2299-2300-2301-2302-2303-2304-2305-2306-2307-2308-2309-2310-2311-2312-2313-2314-2315-2316-2317-2318-2319-2320-2321-2322-2323-2324-2325-2326-2327-2328-2329-2330-2331-2332-2333-2334-2335-2336-2337-2338-2339-2340-2341-2342-2343-2344-2345-2346-2347-2348-2349-2350-2351-2352-2353-2354-2355-2356-2357-2358-2359-2360-2361-2362-2363-2364-2365-2366-2367-2368-2369-2370-2371-2372-2373-2374-2375-2376-2377-2378-2379-2380-2381-2382-2383-2384-2385-2386-2387-2388-2389-2390-2391-2392-2393-2394-2395-2396-2397-2398-2399-2400-2401-2402-2403-2404-2405-2406-2407-2408-2409-2410-2411-2412-2413-2414-2415-2416-2417-2418-2419-2420-2421-2422-2423-2424-2425-2426-2427-2428-2429-2430-2431-2432-2433-2434-2435-2436-2437-2438-2439-2440-2441-2442-2443-2444-2445-2446-2447-2448-2449-2450-2451-2452-2453-2454-2455-2456-2457-2458-2459-2460-2461-2462-2463-2464-2465-2466-2467-2468-2469-2470-2471-2472-2473-2474-2475-2476-2477-2478-2479-2480-2481-2482-2483-2484-2485-2486-2487-2488-2489-2490-2491-2492-2493-2494-2495-2496-2497-2498-2499-2500-2501-2502-2503-2504-2505-2506-2507-2508-2509-2510-2511-2512-2513-2514-2515-2516-2517-2518-2519-2520-2521-2522-2523-2524-2525-2526-2527-2528-2529-2530-2531-2532-2533-2534-2535-2536-2537-2538-2539-2540-2541-2542-2543-2544-2545-2546-2547-2548-2549-2550-2551-2552-2553-2554-2555-2556-2557-2558-2559-2560-2561-2562-2563-2564-2565-2566-2567-2568-2569-2570-2571-2572-2573-2574-2575-2576-2577-2578-2579-2580-2581-2582-2583-2584-2585-2586-2587-2588-2589-2590-2591-2592-2593-2594-2595-2596-2597-2598-2599-2600-2601-2602-2603-2604-2605-2606-2607-2608-2609-2610-2611-2612-2613-2614-2615-2616-2617-2618-2619-2620-2621-2622-2623-2624-2625-2626-2627-2628-2629-2630-2631-2632-2633-2634-2635-2636-2637-2638-2639-2640-2641-2642-2643-2644-2645-2646-2647-2648-2649-2650-2651-2652-2653-2654-2655-2656-2657-2658-2659-2660-2661-2662-2663-2664-2665-2666-2667-2668-2669-2670-2671-2672-2673-2674-2675-2676-2677-2678-2679-2680-2681-2682-2683-2684-2685-2686-2687-2688-2689-2690-2691-2692-2693-2694-2695-2696-2697-2698-2699-2700-2701-2702-2703-2704-2705-2706-2707-2708-2709-2710-2711-2712-2713-2714-2715-2716-2717-2718-2719-2720-2721-2722-2723-2724-2725-2726-2727-2728-2729-2730-2731-2732-2733-2734-2735-2736-2737-2738-2739-2740-2741-2742-2743-2744-2745-2746-2747-2748-2749-2750-2751-2752-2753-2754-2755-2756-2757-2758-2759-2760-2761-2762-2763-2764-2765-2766-2767-2768-2769-2770-2771-2772-2773-2774-2775-2776-2777-2778-2779-2780-2781-2782-2783-2784-2785-2786-2787-2788-2789-2790-2791-2792-2793-2794-2795-2796-2797-2798-2799-2800-2801-2802-2803-2804-2805-2806-2807-2808-2809-2810-2811-2812-2813-2814-2815-2816-2817-2818-2819-2820-2821-2822-2823-2824-2825-2826-2

[illegible]

(۱) وسرچ مکتبتین کو وسرچ رتہ پڑے ہندو وسرچ پرستھنک پہنسٹر اگے نکسٹاگو بلڈریس د بلسلہویلیکو ہندو ہیئتیں رنگ ورسو وسرچ .. نکلر راکلار صحتان
پنسٹپرنگو هو :

[illegible][illegible]

6. $\lim_{x \rightarrow 0} \frac{1}{x} = \infty$ అని చెప్పాలంటే దిగువ వాటిలో ఏది సరైనది?
- A. $\lim_{x \rightarrow 0} \frac{1}{x} = \infty$ అని చెప్పాలంటే దిగువ వాటిలో ఏది సరైనది?
7. $\lim_{x \rightarrow 0} \frac{1}{x} = \infty$ అని చెప్పాలంటే దిగువ వాటిలో ఏది సరైనది?
8. $\lim_{x \rightarrow 0} \frac{1}{x} = \infty$ అని చెప్పాలంటే దిగువ వాటిలో ఏది సరైనది?
9. $\lim_{x \rightarrow 0} \frac{1}{x} = \infty$ అని చెప్పాలంటే దిగువ వాటిలో ఏది సరైనది?
10. $\lim_{x \rightarrow 0} \frac{1}{x} = \infty$ అని చెప్పాలంటే దిగువ వాటిలో ఏది సరైనది?

[illegible]

وہی ہے جس نے ہمیں یہ سب سکھایا ہے۔ ہم نے اس سے سیکھا ہے کہ ہمیں اپنے آپ کو بچانے کے لیے کیا کرنا چاہیے۔ ہم نے اس سے سیکھا ہے کہ ہمیں اپنے آپ کو بچانے کے لیے کیا کرنا چاہیے۔

[illegible]

..కానీ ఇంకా ఆ సమస్యను పరిష్కరించడానికి ప్రయత్నించండి.

[illegible]

[illegible]

26 במרץ 2017, ביום שבת, התקיים טקס חתימת הסכם השלום בין ישראל לבין מדינת פלסטין. הטקס התקיים בלוד, בירת ישראל, בחדר האוכל המפורסם של מוסתאפה נסר, המכונה "החדר האדום". הטקס נערך בליווי מוזיקה חגיגית, ובהשתתפות ראשי הממשלה, ראשי הממשלה הפלסטינית, וראשי המדינות השוכנות. הסכם השלום, שנחתם לאחר משא ומתן שנמשך למעלה משלוש שנים, מכיל 12 נקודות, בהן נקבעו תנאי הסדר לשלום, ביטחון, חירות, שוויון, ופיתוח כלכלי. הסכם זה מונח לפני הכנסת, וצפוי להיכנס לתוקף בקרוב.

[illegible][illegible]

ニシムモノシのオオナノイモロノオノオノオノオノオノオノ

[illegible]

?

(8) $\frac{d}{dx} \left(x^2 + 1 \right)^{-\frac{1}{2}} = -\frac{1}{2} (x^2 + 1)^{-\frac{3}{2}} \cdot 2x = -\frac{x}{(x^2 + 1)^{\frac{3}{2}}}$

[illegible]

2. 4. 6. 8. 10. 12. 14. 16. 18. 20. 22. 24. 26. 28. 30. 32. 34. 36. 38. 40. 42. 44. 46. 48. 50. 52. 54. 56. 58. 60. 62. 64. 66. 68. 70. 72. 74. 76. 78. 80. 82. 84. 86. 88. 90. 92. 94. 96. 98. 100. 102. 104. 106. 108. 110. 112. 114. 116. 118. 120. 122. 124. 126. 128. 130. 132. 134. 136. 138. 140. 142. 144. 146. 148. 150. 152. 154. 156. 158. 160. 162. 164. 166. 168. 170. 172. 174. 176. 178. 180. 182. 184. 186. 188. 190. 192. 194. 196. 198. 200. 202. 204. 206. 208. 210. 212. 214. 216. 218. 220. 222. 224. 226. 228. 230. 232. 234. 236. 238. 240. 242. 244. 246. 248. 250. 252. 254. 256. 258. 260. 262. 264. 266. 268. 270. 272. 274. 276. 278. 280. 282. 284. 286. 288. 290. 292. 294. 296. 298. 300. 302. 304. 306. 308. 310. 312. 314. 316. 318. 320. 322. 324. 326. 328. 330. 332. 334. 336. 338. 340. 342. 344. 346. 348. 350. 352. 354. 356. 358. 360. 362. 364. 366. 368. 370. 372. 374. 376. 378. 380. 382. 384. 386. 388. 390. 392. 394. 396. 398. 400. 402. 404. 406. 408. 410. 412. 414. 416. 418. 420. 422. 424. 426. 428. 430. 432. 434. 436. 438. 440. 442. 444. 446. 448. 450. 452. 454. 456. 458. 460. 462. 464. 466. 468. 470. 472. 474. 476. 478. 480. 482. 484. 486. 488. 490. 492. 494. 496. 498. 500. 502. 504. 506. 508. 510. 512. 514. 516. 518. 520. 522. 524. 526. 528. 530. 532. 534. 536. 538. 540. 542. 544. 546. 548. 550. 552. 554. 556. 558. 560. 562. 564. 566. 568. 570. 572. 574. 576. 578. 580. 582. 584. 586. 588. 590. 592. 594. 596. 598. 600. 602. 604. 606. 608. 610. 612. 614. 616. 618. 620. 622. 624. 626. 628. 630. 632. 634. 636. 638. 640. 642. 644. 646. 648. 650. 652. 654. 656. 658. 660. 662. 664. 666. 668. 670. 672. 674. 676. 678. 680. 682. 684. 686. 688. 690. 692. 694. 696. 698. 700. 702. 704. 706. 708. 710. 712. 714. 716. 718. 720. 722. 724. 726. 728. 730. 732. 734. 736. 738. 740. 742. 744. 746. 748. 750. 752. 754. 756. 758. 760. 762. 764. 766. 768. 770. 772. 774. 776. 778. 780. 782. 784. 786. 788. 790. 792. 794. 796. 798. 800. 802. 804. 806. 808. 810. 812. 814. 816. 818. 820. 822. 824. 826. 828. 830. 832. 834. 836. 838. 840. 842. 844. 846. 848. 850. 852. 854. 856. 858. 860. 862. 864. 866. 868. 870. 872. 874. 876. 878. 880. 882. 884. 886. 888. 890. 892. 894. 896. 898. 900. 902. 904. 906. 908. 910. 912. 914. 916. 918. 920. 922. 924. 926. 928. 930. 932. 934. 936. 938. 940. 942. 944. 946. 948. 950. 952. 954. 956. 958. 960. 962. 964. 966. 968. 970. 972. 974. 976. 978. 980. 982. 984. 986. 988. 990. 992. 994. 996. 998. 1000. 1002. 1004. 1006. 1008. 1010. 1012. 1014. 1016. 1018. 1020. 1022. 1024. 1026. 1028. 1030. 1032. 1034. 1036. 1038. 1040. 1042. 1044. 1046. 1048. 1050. 1052. 1054. 1056. 1058. 1060. 1062. 1064. 1066. 1068. 1070. 1072. 1074. 1076. 1078. 1080. 1082. 1084. 1086. 1088. 1090. 1092. 1094. 1096. 1098. 1100. 1102. 1104. 1106. 1108. 1110. 1112. 1114. 1116. 1118. 1120. 1122. 1124. 1126. 1128. 1130. 1132. 1134. 1136. 1138. 1140. 1142. 1144. 1146. 1148. 1150. 1152. 1154. 1156. 1158. 1160. 1162. 1164. 1166. 1168. 1170. 1172. 1174. 1176. 1178. 1180. 1182. 1184. 1186. 1188. 1190. 1192. 1194. 1196. 1198. 1200. 1202. 1204. 1206. 1208. 1210. 1212. 1214. 1216. 1218. 1220. 1222. 1224. 1226. 1228. 1230. 1232. 1234. 1236. 1238. 1240. 1242. 1244. 1246. 1248. 1250. 1252. 1254. 1256. 1258. 1260. 1262. 1264. 1266. 1268. 1270. 1272. 1274. 1276. 1278. 1280. 1282. 1284. 1286. 1288. 1290. 1292. 1294. 1296. 1298. 1300. 1302. 1304. 1306. 1308. 1310. 1312. 1314. 1316. 1318. 1320. 1322. 1324. 1326. 1328. 1330. 1332. 1334. 1336. 1338. 1340. 1342. 1344. 1346. 1348. 1350. 1352. 1354. 1356. 1358. 1360. 1362. 1364. 1366. 1368. 1370. 1372. 1374. 1376. 1378. 1380. 1382. 1384. 1386. 1388. 1390. 1392. 1394. 1396. 1398. 1400. 1402. 1404. 1406. 1408. 1410. 1412. 1414. 1416. 1418. 1420. 1422. 1424. 1426. 1428. 1430. 1432. 1434. 1436. 1438. 1440. 1442. 1444. 1446. 1448. 1450. 1452. 1454. 1456. 1458. 1460. 1462. 1464. 1466. 1468. 1470. 1472. 1474. 1476. 1478. 1480. 1482. 1484. 1486. 1488. 1490. 1492. 1494. 1496. 1498. 1500. 1502. 1504. 1506. 1508. 1510. 1512. 1514. 1516. 1518. 1520. 1522. 1524. 1526. 1528. 1530. 1532. 1534. 1536. 1538. 1540. 1542. 1544. 1546. 1548.

A
B

5. 于根元：《应用语言学概论》，商务印书馆，2003年。
4. 苏日嘎拉图：《呼伦贝尔民族教育史略》（上编），民族出版社，2001年。
3. 包·希·扎雅嘎：《蒙古国民族学概论》，民族出版社，2008年。
2. 包·希·扎雅嘎：《蒙古国民族学概论》，民族出版社，2008年。
1. 包·希·扎雅嘎：《蒙古国民族学概论》，民族出版社，2008年。

[illegible][illegible]

סמלית 12. זהו "אסטרטגיה" קבוצתית, אשר מסתמך על שיתוף פעולה פנימי, אשר תורם להשגת המטרה. 13. זהו "אסטרטגיה" אישית, אשר תורם להשגת המטרה.

ОНИМИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА И ЯЗЫКОВАЯ РЕФЛЕКСИЯ

Аннотация: Термином «языковая рефлексия» в лингвистике обозначаются не только ментальные мета-языковые операции, но и их вербализация в речи. Вербализованная рефлексия позволяет рассмотреть связи ментально-языковой деятельности человека с другими областями социальной жизни человека. Имена собственные, будучи фактами языка, также могут выступать в качестве рефлексивов.

Ключевые слова: языковая рефлексия, оценка и осмысление фактов языка и речи, имена собственные.

Semenova Viktoriya Ilyinichna
Irkutsk State University
Irkutsk, Russia

PROPER NAMES VOKABULARY AND LANGUAGE REFLECTION

Abstract: The term «language reflection» in linguistics denotes not only mental metalanguage operations, but also their verbalization in speech. Verbalized reflection allows us to examine the connections between the person's mental and linguistic activity with other areas of a person's social life. Proper names, being language facts, can also act as reflections.

Keywords: language reflection, evaluation and comprehension of the facts of language and speech, proper names.

В лингвистике терминологическое сочетание «языковая (метаязыковая) рефлексия» понимается как деятельность сознания, индивидуальная или коллективная, направленная на осмысление фактов языка и речи. Фиксация внимания на семантически и аксиологически значимых языковых единицах в той или иной степени свойственна каждому человеку. Другими словами, каждому носителю языка в той или иной степени свойственна языковая рефлексия.

Исследователи разграничивают ментальный процесс, сопровождающий порождение текста (имплицитную рефлексия), и вербализованную рефлексия (эксплицитную), которую мы непосредственно наблюдаем в речи. Это два взаимосвязанных явления. Деятельность языкового сознания заключается в сравнении одного языкового объекта с каким-то другим, придании языковому объекту признака или оценки, тем самым формирования метаязыкового суждения. Словесное оформление подобных суждений реализуется в виде метаязыковых контекстов или рефлексивов. Таким образом, рефлексивы – это высказывания, в которых факт языка или речи получает метаязыковую оценку. «Понятия "метаязыковое суждение" (с одной стороны) и "метаязыковой контекст", "рефлексив" (с другой стороны) соотносятся как означаемое и означающее, план содержания и план выражения. Метаязыковое суждение является значением (содержанием) метаязыкового комментария и может носить как вербализованный, так и имплицитный характер» [Шумарина, 2011, с. 3].

Исследователи пытаются осмыслить феномен метаязыковой рефлексии, определить его сущность, причины возникновения, условия протекания и др. Так, определяя параметры уровней и планов проявленности метаязыкового отношения к языку, авторы коллективной монографии «Обыденное метаязыковое сознание: онтологические и гносеологические аспекты» отмечают, что «наиболее "метаязыковым" для стихийного языкового сознания является лексический уровень. Слово во многих языках выступает как центральная единица, с которой часто отождествляется весь язык. Номинативные единицы, обозначающие "слово" и "речь", в естественных языках нередко синонимизируются. Особенно часто подвергаются метаязыковым рефлексиям слова в статусе имени, то есть слова как инструмента номинативной функции» [2009, I, с. 12].

Собственные имена не исключение. Напротив, известно, что онимы в первую очередь реагируют на общественное языковое сознание. По справедливому замечанию Е.Л. Березович, ономастика всегда была и остается той языковой сферой, которая в наибольшей степени привлекает к себе внимание людей; индивидуальность имени собственного вводит человека в особые «приватные» отношения с ним [2000, с. 39]. Другими словами, лингворефлексия на имена собственные возникает чаще, чем на имена нарицательные. Нередко приходится сталкиваться с ситуациями, когда наивные пользователи языка неверно объясняют происхождение тех или иных онимов. Известен пример толкования топонима *Царское Село*. В начале XVIII века, когда Петр I завоевал Ингерманландию, на этом месте находилась финская деревенька

Саари-моис ‘верхняя мыза’. Когда Петр подарил деревеньку с окружавшим ее лесом своей супруге Екатерине, и построил здесь деревянный дворец со скотным двором и птичником, местность стала называться селом *Саарским*. Впоследствии и Елизавета Петровна, и Екатерина II часто жили в Саарском Селе и много сделали для украшения дворца и парка. Рядом с дворцовыми постройками стали возникать обывательские дома, и местечко отчасти по созвучию, отчасти вследствие пребывания в нем Двора стало называться *Царским Селом*.

Людам, далеким от филологии, от лингвистики, довольно сложно проводить наблюдения за фонетическими процессами и выявлять функции отдельных единиц этого уровня. Поэтому обыденному рефлексированию подвергаются лишь отдельные поверхностные проявления фонационной деятельности (типа неправильного произношения отдельных звуков, слогов). Особенно часто факты подобной народной этимологии наблюдаются при толковании заимствованных онимов, апеллятивные основы которых обнаруживаются в другом языке. Подобные факты приводил еще М.Н. Мельхеев: «Наблюдается явление ложной этимологии – переосмысливания русскими некоторых бурятских или иных нерусских названий, близких по звучанию какому-нибудь русскому слову. Так, например, бурятский улус Шоно в Ольхонском районе, населенный бурятами шоно-род (род «волка»), стал именоваться «Чернород», а теперь во всех официальных источниках именуется «Черноруд», т.е. от слов «черная руда» (абсурдное искажение действительности). Другие примеры: урочище Бороота («дождливый») – Ворота, озеро Биракуль – «бери куль», «дескать, в озере много рыбы», река Лена – от слова «ленивый», река Мука – «мучение», река Кут – «кутить», устье Аман – «Яман», город Братск от слова «брат», а не «бурят», город Зима – «зима», село Хомутово – «хомут», село Балаганск – «балаган» и т.д. Такие искажения смысла топонима недопустимы [Мельхеев, 1995, с. 58-59].

К народной этимологии склонны не только наивные пользователи языком, начиная с детей, но и авторитетные специалисты. И сам М.Н. Мельхеев возводит название мыса и населенного пункта на острове Ольхон *Онгурен* к бурятскому слову *унгэрээ* ‘кончилось, закончилось, иссякло’. По преданию, «когда предки ольхонских бурят, перекочевывая с Эхирита, расселялись по берегу Байкала, то путь на север им преградили горы, подступившие к берегу. Тогда буряты воскликнули: *Зам унгэрөө* ‘дорога иссякла, кончилась’ [Мельхеев, 1969, с. 128]. Нам представляется более достоверной версия, предложенная Е.В. Сундуевой, которая возводит этимологию топонима к древнему образному корню *ongq/ongg ‘высокий, возвышающийся’ [Сундуева, 2010, с. 32-33].

Кажущаяся легкость интерпретации семантики внутренней формы, доверчивое отношение к ней носителей языка рождает массовую мифологию, начиная с отдельных фактов народной этимологии и кончая мифами, связывающими имя вещи и ее суть. Так, к примеру, толкуют происхождение топонима *Зима*, возводимого к бурятскому слову *зэмэ* ‘вина, проступок, преступление’, в доказательство указывая на наличие вблизи города мест заключения преступников. При этом, упуская из виду, что образование топонимов от подобных апеллятивов совершенно не характерно для бурятской топонимики.

В рефлексивной деятельности обычных носителей языка особенно часто актуализируется явление внутренней формы слова. Ситуации, приводящие к необходимости осмысления онима из других внутренних или внешних потребностей, наблюдаются в литературных произведениях, когда толкование наименования переплетается с описанием денотата. Такие случаи могут носить характер художественного приема и намеренно акцентироваться в художественном произведении. Данное метаязыковое осмысление обусловлено, прежде всего, влиянием внутренней формы имени: персонажи Н.В. Гоголя *Ляпкин-Тяпкин*, *Коробочка*; у В. Тулаева – *Архидадурлулхыева Хатуу-Хандама Дүшэнградусовна*. С.В. Шойбонова и Л.В. Шулунова отмечают, что сатирический эффект художественного произведения, помимо использования разных выразительных средств, часто достигается строго продуманной системой именования персонажей [2004, с. 128-129].

В последнее время наблюдаются активные проявления творческой рефлексии в области эргонимии. Нередко встречаются «говорящие» названия магазинов, кафе и других заведений сферы общественных услуг: магазин буддийских аксессуаров *Хии морин* от хии морин ‘ритуальный флажок, букв. воздушный конь’, бутик модной одежды *Девчата (если ты гламурный, то тебе сюда)*, лавка газет *Будь в курсе событий*; магазин бытовой химии *Шик и блеск*; магазин товаров для охоты и рыбалки: *Снасти и страсти*, мастерская *На все руки*; магазин хозяйственных товаров *Домовенок*, закусочная *Кусни*, магазин тканей *Рукодельница* и т.д.

Сознательность создания подобных эргонимов стимулирует креативную деятельность, нацеленность на языковую игру, подчеркнутую графикой. Например, название парикмахерской *ОчИровашка*. На первый взгляд в названии допущена ошибка, однако, название оформлено так не случайно – фамилия владельца за-

ведения *Очиров*. Название продуктового магазина *ЧайкоФский* – полагаем, что название происходит от слов *чай и кофе*. Название кафе *КОрмилита*, очевидно, мотивировано словом *кормить*. Магазин *триКОТАж*; название сопровождается изображением трех котят. Языковая игра осуществляется и при оформлении русскоязычного слова иноязычной графикой: название шиномонтажной мастерской: *Sto koles*.

В тексте любого стиля и жанра графическое выделение практически всегда свидетельствует о том, что выделенный фрагмент был осознан автором как важный в смысловом отношении. Дело в том, что всякое графическое выделение осуществляется не непосредственно при порождении высказывания, а в процессе самоконтроля и коррекции речи: автор оценивает текст с позиции читающего и принимает решение о графическом выделении тех или иных фрагментов – выделяет подчеркиванием, цветом, шрифтом и др. Особенности «метаязыковой семантики» различных способов графического выделения описывались различными исследователями. Справедливым представляется следующее замечание: «Автор специальным маркером отмечает сам факт рефлексии, обдумывая уместность выбора номинации, предоставляя адресату возможность соучаствовать в процессе оценки выбора, вовлекая его в процесс порождения текста» [Пчелинцева, 2006, с. 70]. Графическое выделение является для читателя сигналом о том, что слово «необычно», однако информацию о характере данной «необычности» читатель должен выводить самостоятельно. Поэтому имплицитный метаязыковой комментарий в подобных случаях складывается из двух составляющих: собственно авторской импликации (Обратите внимание: это слово необычно) и вывода, которое формулирует читатель с опорой на общее содержание текста, на предмет изображения.

Как уже отмечалось выше, каждому носителю языка свойственна языковая рефлексия, но парадокс в том, что рядовой носитель языка «не знает», «не осознает», что он участвует в рефлексивном процессе. Он может оценить языковую игру (интертекстуальность), юмор, умение использовать образные и стилистические средства и др. Р.О. Якобсон, давая оценку металингвистической функции языка, пишет: «...метаязык – это не только необходимый инструмент исследования, применяемый логиками и лингвистами; он играет важную роль в нашем повседневном языке. ... Мы пользуемся метаязыком, не осознавая метаязыкового характера наших операций. Если говорящему или слушающему необходимо проверить, пользуются ли они одним и тем же кодом, то предметом речи становится сам код: речь выполняет здесь метаязыковую функцию [1975].

Обыденное метаязыковое сознание как объект внимания языковедов представляет собой сложную взаимосвязь явлений, объединяющих, с одной стороны, язык и сознание, с другой – обыденное языковое сознание и лингвистику как науку, а с третьей – ментально-языковую сферу с другими сферами социальной жизни человека, сопряженными с языковой деятельностью: образованием, принадлежностью к той или иной национально-культурной общности специальным использованием языка в различных сферах профессиональной деятельности и др.

Литература

Березович Е.Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2000. 532с.

Мельхеев М.Н. Географические названия Восточной Сибири. Иркутск: ИГУ, 1995. 316 с.

Мельхеев М.Н. Топонимика Бурятии. История, система и происхождение географических названий. Улан-Удэ: Бургомиз, 1969. 189 с.

Обыденное метаязыковое сознание: онтологические и гносеологические аспекты. Ч 1. Коллективная монография / Отв. ред. Н.Д. Голев. Кемерово; Барнаул, 2009. 400 с.

Пчелинцева М.А. Метаязыковая рефлексия над языком революции в творчестве русских писателей-эмигрантов 1-й волны // Прогрессивные технологии в обучении и производстве: материалы IV Всерос. конф., г. Камышин, 18-20 октября 2006 г.: в 4 т. Волгоград: РПК «Политехник», 2006. Т. 4. С. 67-72.

Сундуева Е.В. Топонимия Ольхона и Приольхонья (семантика онимических основ): монография. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. 128 с.

Шойбонова С.В., Шулунова Л.В. Ономастикон художественного произведения: монография. Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ВСГАКИ, 2004. 191 с.

Шумарина М.Р. Язык в зеркале художественного текста. (Метаязыковая рефлексия в произведениях русской прозы). М.: ФЛИНТА: Наука, 2011. 328 с.

Якобсон Р.О. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://plr.iling-ran.ru/upload/book_files/roman_yakobson.pdf (дата обращения 02.04.2018).

Сундueva Екатерина Владимировна
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия
sundueva@mail.ru
Очирын Баттуяа
Улан-Батор, Монголия
battuya_mgl@yahoo.com

МОТИВЫ НОМИНАЦИИ В ТОПОНИМИИ КЯХТИНСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ

Работа выполнена при поддержке РФФИ-МОКНМ_а в рамках научно-исследовательского проекта № 18-51-94003 «Сохранность и трансформация фольклорных и этнокультурных традиций бурят России, Монголии и Китая»

Аннотация: В данной статье дана лексико-семантическая характеристика топонимов Кяхтинского района Республики Бурятия, приводятся универсальные мотивы номинации по описательному принципу. Авторами даны топонимы, отражающие местные географические условия, зрительные характеристики объекта, указание на местоположение объекта и др. Выявлено большое количество как русских, так и бурятских топонимов, образованных от названий растений. Отмечено преобладание русских географических названий, восходящих к личным именам, а также отражающих хозяйственный уклад населения. Рассмотренные топонимы, безусловно, демонстрируют духовную культуру создателей и носителей данной топонимической системы, в которой содержится богатая информация о системе ценностей народа, раскрывающая особенности видения мира.

Ключевые слова: Кяхтинский район, топоним, семантика, номинация, структура.

Sundueva Ekaterina Vladimirovna
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia
Ochir Battuya
Ulan-Bator, Mongolia

MOTIVES OF NOMINATION IN TOPONYMY OF THE KYAKHTA REGION OF THE REPUBLIC OF BURYATIA

Abstract: The authors give lexical-semantic characteristic of toponyms of the Kyakhta region of the Republic of Buryatia, describe universal motives of the nomination by the descriptive principle. The toponyms which reflect local geographical conditions, visual characteristics of an object, its location are considered. A number of Russian and Buryat toponyms formed from names of plants are revealed. The prevalence of the Russian geographic names which are derived from personal names and reflect economic way of the population is noted. The considered toponyms show spiritual culture of creators and carriers of this toponymic system which contains the rich information on the system of values of the people revealing features of vision of the world.

Keywords: Kyakhta region, toponym, semantics, nomination, structure.

Уникальность природы Кяхтинского района Республики Бурятия, наряду с богатейшим историко-культурным наследием, придает краю особый колорит. По территории района протекают крупные реки Селенга и Чикой, здесь расположены Базальтовый, Бичурский, Бургутуйский, Калиновый и Кударинский хребты. В данной работе дана семантическая характеристика географических названий Кяхтинского района. В топонимическом материале, собранном И.А. Дамбуевым на основе Государственного каталога географических названий, карт Генштаба СССР и ФГУП Госгисцентр, представлено 558 ономастических единиц, из которых 69 % составляют бурятские названия, 31 % – русские названия. В структурном плане доминируют одноосновные модели (71 %), двухосновные модели – 28 %, также зафиксированы такие трехосновные модели, как *Большой Бурдунский покос*, *Малый Бурдунский покос*, *Верхний Цаган-Арал*, *Нижний Цаган-Арал*, *Вершина Нарин-Хундуй*.

В топонимическом материале в первую очередь выделяются географические термины, т.е. слова, обозначающие определенную географическую реалию и способные вступать в синтаксические связи с другими лексическими единицами, тем самым образуя большое количество составных топонимов. Как правило, детерминативы переходят в разряд имен собственных в тех случаях, когда из нескольких объектов выделяется один объект, противопоставляемый остальным как наиболее яркий представитель рода, воплощающий в себе

основные качества и свойства этих объектов, а также когда обозначаемые детерминативами реалии встречаются в данной местности в единственном числе. Например, в Кяхтинском районе представлены названия: утеса *Байцы* (бур. *байса* ‘скала, утес, гора’), островов *Шанай* (бур. *шанаа* ‘лука, изгиб реки’), *Тохой* (бур. *тохой* ‘излучина’), острова, пади *Холой*, *Хольий* (бур. *хоолой* ‘перешеек; приток, рукав (реки); пролив’), падей *Сарам*, *Царам* (бур. *сарам* ‘болотистая поляна в лесу’, монг. *царам* ‘горное плато’), *Хотогогор* (бур. *хотогогор* ‘лощина, впадина’), пади, ручья *Суджи* (монг. *сүүж* ‘небольшие горы к северу от большого горного массива; колодец на северной стороне горы или горного массива’), летника *Тухум* (бур. *түхэм* ‘котловина, низина’), реки *Сава* (монг. *сав* ‘русло’), ручьев *Булык* (бур. *булаг* ‘ручей’), *Хабчук* (монг. *хавчиг* ‘теснина, узкое ущелье’), урочищ *Цайдам* (монг. *цайдам* ‘солончак’), *Хунды*, *Хундуй* (бур. *хунды* ‘падь’, монг. *хөндий* ‘долина, ущелье’), *Тором* (бур. *тоором* ‘озерко’, монг. *тойром* ‘такыр; высохший солончак в виде круга без растительности, покрытый трещинами’), горы *Сандагой* (монг. *сондог* ‘глинистый холм, поросший кустарником’) и др.

Русские географические термины представлены лишь в форме *pluralia tantum*: падь *Ключи*, урочище *Бугры*, возникновение которых, напротив, стало возможным при наличии множественности предметов, выраженных апеллятивной основой. Сочетание бурятского и русского детерминативов наблюдается в названии урочища *Шарбага-Луг*, где монг. *шорвог* имеет значение ‘солончак с небольшим количеством соли’. В морфологическом плане представляет интерес название гор *Какушка* (1049 м), *Какушка Северная* (1013 м) в хребте Бургутуй на границе с Монголией. И.А. Дамбуев пишет, что на монгольской карте название отмечено в форме *Хөхөө уул* и возводит его к орнитониму монг. *хөхөө* ‘кукушка’ [Дамбуев, 2013, с. 81]. В качестве предположения также можно возвести ороним к лексеме п.-монг. *kökei*, монг. *хөхий* / *хөхүй*, бур. *хүхы*, которая, как правило, встречается в эпических текстах в сочетании с лексемой *алтай* и также номинирует достаточно массивные горные возвышенности. Географический термин *хөхий* встречается в названии горного массива *Хаан хөхий* в Хангайском хребте, хребта *Алтан хөхий* и др. Как отмечает Ц.Ж. Жамцарано, «все предания бурят, даже самые древние, вертятся около *Хухуй Мундарги* и *Далай* (Тункинские Альпы и Море-Байкал)» [Жамцарано, 2001, с. 115]. Присоединение русского суффикса *-ушк* к монголоязычной основе наблюдается также в названии пади *Дундушка*, расположенной к юго-востоку от села Первомайское: от бур. *дунда*, монг. *дунд* ‘средний’.

Также в топонимии Кяхтинского района представлены субстантивированные географические термины, восходящие к образным прилагательным и характеризующим форму денотата: *Гозогор* ‘гора с остроконечной вершиной’ (от бур. *гозогор* ‘торчащий, заостренный, поднимающийся вверх; высокий и худой’), *Тунтугон* ‘гора с куполообразной вершиной’ (от бур. *тунтэгэр* ‘выпуклый, пузатый, надувшийся’). Э. Равдан отмечает, что данной лексемой в Хубсугульском, Убсунурском аймаках Монголии называют небольшую горку [Равдан, 2008, с. 42]. Номинация на основе зрительного восприятия формы горы заложена в оронимах: *Дорсук*, *Дарсык* (монг. *дорсг(ор)* ‘выдававшийся вперед, наружу’), *Сарбагыр* (монг. *сарвагар* ‘торчащий’), *Омбон*, *Абагор* (бур. *омбо(гор)*, *обо(гор)* ‘выпуклый’), *Мокулцык* (от монг. *моголцог* ‘округлый’) и др. Названия, восходящие к реалиям материальной культуры, как правило, даются по внешнему сходству с предметом, например, названия гор *Душа* (бур. *дүшэ* ‘наковальня’), *Ургачи* (монг. *оргойвч* ‘шаманский шлем с железными рожками’), *Торхотуй* (от бур. *торхо* ‘кадка, бочка’), *Эмээл* ‘седло’, *Абдаран* (бур. *абдара* ‘сундук’), *Улгуй* (бур. *олгой* ‘толстая кишка’ – о дуговидной пади), рус. *Острая*, *Круглое* и др.

В основах географических названий, как правило, отражаются те или иные особенности денотируемого объекта. На материале топонимии рассматриваемого района выявлено, что топонимы индивидуализируют обозначаемую реалию по следующим признакам:

- цвет: *Улан-Хада* ‘красная скала’, *Хүхэ-Ундэр* ‘синяя возвышенность’, *Уха-Ундэр* ‘каурая возвышенность’, *Цаган-Арал* ‘белый остров’, *Улан-Ганга* ‘красный обрыв’, *Шара-Гол* ‘желтая долина’, *Конгор-Мари* (монг. *хонгор мараа* ‘соловый солончак’), рус. *Белый*, *Черная*;
- размер: *Ундэр-Ула* ‘высокая гора’, *Ундэр-Бурал* ‘высокая седая’ (гора), *Баджигир* (бур. *бажагар* ‘здоровый, крепкий’), *Нарин* ‘узкая’ (падь), *Нарин-Хундуй* ‘узкая падь’, рус. *Широкая*, *Узкое место*;
- особенности флоры: *Улянгир* (бур. *улянгир* ‘тополь’), *Тарой* (монг. *торой* ‘тополь разнолиственный’), *Шэнэстуй* (от бур. *шинээн*, монг. *шинэс* ‘лиственница’), *Хайласон* (бур. *хайлааһан* ‘вяз’), *Монастой* (монг. *монос* ‘черемуха’), *Маргентуй* (от бур. *мангир* ‘дикий лук’), *Улентуй* (от бур. *үлэн* ‘бескислица тонкоцветная’), *Харгантуй* (от бур. *харагана* ‘карагана’), *Холостуй* (от бур. *хулһан*, монг. *хулс* ‘камыш’), *Хилгантуй* (бур. *хилгана* ‘мятлик’), *Мыкырт* (бур. *мэхээр* ‘гречиха-горлец’), *Хумхур* (от бур. *хамхуул* ‘перекати-поле’), *Дархитуй* (от бур. *дархи* ‘валежник’), *Хажюрта* (от бур. *хохюур* ‘сухостой’), *Халзан* ‘без растительности’, рус. *Топольник*, *Липовка* и пр.;

– особенности фауны: *Бургутуй* (от бур. *бүргэд* ‘орел’), *Хунтуй* (от бур. *хун* ‘лебедь’), *Шазагай* (бур. *ша-азгай* ‘сорока’), *Тарбагатай* (от бур. *тарбаган* ‘тарбаган’), *Боролжигантуй* (монг. *боролжгоно* ‘темная бел-ка’), *Хара-Ямата* (бур. *хара ямаата* ‘с черными козами’), *Малый Могой*, *Могодуйка* (от бур. *могой* ‘змея’), рус. *Волчья*;

– особенности почвы: *Хурай* ‘сухой’, *Чалутын-Хундуй* (от бур. *шулуутай хүнды* ‘каменистая падь’), *Ца-хюртын-Дабан* (от бур. *сахюуртын дабаан* ‘перевал с кремнием’), *Элиста-Бурум* (от бур. *элхэтэ булан* ‘песчаная впадина’), *Шабартуй* (от бур. *шабар* ‘грязь; глина’), *Хужартай*, *Гуджиртуй* (от бур. *хужар* ‘солончак’), *Туймарта* (от бур. *түймэр* ‘пожар’), рус. *Песчанка*;

– особенности рельефа: *Хангидай* (от бур. *хонги(л)* ‘пещера, впадина в скале’), *Нухутуй* (от бур. *нүхэн* ‘пещера; нора’), *Харьяста* (от бур. *харьяа* ‘перекат на реке’), рус. *Крутой Лог*, *Рытвино*;

– особенности погоды: *Салькетуй* (от монг. *салхит* ‘ветренный’);

– местоположение в пространстве: *Шелдык* (монг. *шилдэг* ‘лучший; наиболее [выделяющийся]’), *Битухай* (от бур. *бүтүү* ‘закрытый, глухой’), *Ара-Булак* ‘северный ручей’, рус. *Залог*, *Поперечный*;

– наличие тех или иных реалий: *Обонэ-Хада* (бур. *обоной хада* ‘гора с обо’), *Бунхан* ‘усыпальница’, *Бум-бутуй* (бур. *бумбатай* ‘с могильной насыпью’), *Тамактуй* (бур. *тамгатай* ‘с печатью’);

– принадлежность или отношение к какому-либо лицу: *Батын-Хошун* ‘выступ Бата’, *Гунгын-Мани* ‘мани Гунги’, рус. *Прохорюшиха*, *Фролова*, *Сафроновский*;

– практическая деятельность населения: *Дусулан* (от монг. *зуслан* ‘летнее стойбище’), рус. *Охотниково*, *Угольная*, *Точильня*, *Хлебный*, *Солодошная*.

Кроме того, встречаются и другие признаки, отражающие элементы духовной культуры народа: *Бурхан* ‘бог, божество’, *Мани* ‘молитва’, *Тамир* ‘сила’. Русские названия-символы *Октябрьский*, *Первомайское* обладают политической коннотацией. Представленные в данной работе топонимы позволяют говорить об универсальности мотивов номинации, присущих разным народам мира. И.А. Дамбуевым проведено исследование наиболее частотных русских и бурятских топооснов в топонимии Республики Бурятия. Автор, отмечая большее разнообразие монгольязычной терминологии, в целом выявил сходство используемых в топонимах русских и бурятских терминов, что объективно отражает географические условия местности [Дамбуев, 2017]. На материале топонимии Кяхтинского района следует отметить большее количество русскоязычных топонимов, восходящих к личным именам, а также отражающих хозяйственный уклад населения. В целом в рассмотренных топонимах заложено переосмысление духовных ценностей и представлений об окружающей природе.

Литература

Дамбуев И.А. Особенности отражения топонимов Бурятии на монгольских картах // Актуальные проблемы синхронии и диахронии разноструктурных языков: материалы всеросс. (с междунар. участием) науч. конф., посв. 85-летию проф. В.И. Золхоева. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госун-та, 2013. С. 79–82.

Дамбуев И.А. Основные топоосновы в топонимии Бурятии (на материале русского и бурятского языков) // Мир Центральной Азии-4: сб. науч. ст. Иркутск: Оттиск, 2017. С. 420–428.

Жамцарано Ц.Ж. Путевые дневники 1903-1907 гг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. 382 с.

Равдан Э. Монгол орны газар нутгийн нэрзүй. Улаанбаатар, 2008. 534 т.

ДОНДОГ УЛЗЫТУЕВАЙ ШҮЛЭГҮҮД СОО БАЙГААЛИИЕ ЗУРАГЛАЛГА

Аннотация: Статья посвящена применению такого стилистического средства, как сравнительные конструкции, в описании природы в стихах известного бурятского поэта Дондока Улзытуева. Со структурно-грамматической стороны выявляются распространенные и простые сравнения, сравнения могут иметь любое положение в предложении, наиболее яркими являются сравнительные конструкции, в которых явления природы уподобляются образу человека. Сравнительными конструкциями с образами природы поэт передает психологическое состояние человека, прибегая при этом к синтаксическому параллелизму.

Ключевые слова: бурятский поэт, сравнительные конструкции, стилистическое средство, природа, психологизм, образность, олицетворение.

Tagarova Tatiana Boroevna
Irkutsk State University
Irkutsk, Russia

DESCRIPTION OF NATURE IN POETRY OF DONDOK ULZYTUEV

Abstract: The article is devoted to the use of such stylistic means as comparative constructions, in the description of nature in the poems of well-known Buryat poet Dondok Ulzytuev. On the structural and grammatical side, common and simple comparisons are revealed, comparisons can have any position in the sentence, the most striking are comparative constructions in which the phenomena of nature are likened to the image of a person. Comparative constructions with images of nature poet conveys the psychological state of man, resorting to syntactic parallelism.

Key words: Buryat poet, comparative constructions; stylistic means, nature, psychology, imagery, personification.

Тон уран хэлэтэй, хүнэй сэдхэл хүдэлгэмэ шүлэгүүдье зохёогшодой нэгэн ирагуу найруулагша Дондог Улзытуевай шүлэгүүдэйн найруулгын онсо шэнжые элирүүлэн үзэлгэдэ тус нийтэлэл зорюулагдана. Д. Улзытуевай шүлэгүүдэй хэлэндэ уран хурса болгодог уран хайханай аргууд шадамараар хэрэглэгдэнэ гэжэ мэдээжэ, жэшэнь, тэрэнэй тоодо эпитет, тогтоомол холбуулалнууд, оньһон үгэнүүд, метафора г.м., тиин шүлэгүүдын илангаяа олохон дабташагүй сасуулгын байгуулгаар баян байна. Энэ талаһаа Д. Улзытуевай ирагуу найруулга ехэ шэнжэлэгдээгүй байһан зандаа. Тиигээдшье буряад хэлэнэй стилистикын хүгжөөлгэдэ иимэ шэнжэлгэ нэгэ багашье хаа нэмэри болохо һэн ха гэжэ ханагдана.

Бэлигтэй мэдээжэ ирагуу найруулагша Д. Улзытуевай зураглажа бэшэхэ эрмэлзэлгэһээ үндэһэтэй шүлэг соонь байгааһиин үзэгдэлнүүд тобойсо харагдажа байһан дүрэ болоод бэелүүлэгдэнэ, тиигэжэ зураг хаража байһан шэнги үрэ ашаг гарана:

набхарууһан хоёр онгосо. / Хабһануудын баар хара. / Эрье өөдэ мүлхин мүлхин / Гаража ядаһан амитад мэтэ [Улзытуев, 1974, 81 н.] – юумые амидыруулан харуулна.

Шатар мэтээр / жсэгдэ / нягта баригдаһан / баруун шажанай хүмэнүүд дээгүүр / Баар хара турлаагууд / Хаар-хаар хаихаралдан, / Хэнишешьеб даа / дуудаһан мэтэ [Улзытуев, 1974, 88 н.] – эндэшье шубууд хүн шэнги үйлэдэжэ байна г.м.

Түрэн дайдынгаа байгааһиие ехэ сэдхэлээ хүдэлгэн, хөөршөөжэ, амиды юумэндэл зураглан, уншагшадай баһал дура татана. Жэшэнь, хада уулануудые үнэнтэй зэргэсүүлхэһээ байтагай, хүнтэй адлишаажа, тон эли үзэгдэжэ байһан дүрсэ бии болгоно:

Эндэ тэндэ хаяхан ороһон саһан сайраад, / Энэ үедэ Эгэтын хүтэл эрээгшэндэл адлихан. / Ульгэр туужын орон мэтэл баран тойроод, / үбгэн Жэбжээндэл бүхын һуунал үндэр Хайрхан [Улзытуев, 1974, 38 н.].

Хүнэй сэдхэл зүй гээшые гүнзгы уранаар харуулхадань зэргэсүүлгэ ехэ удха шанартай байна. Хүнэй гунигтай байдалые зураглан, поэт нэгэл образ уран шадамараар хэрэглэжэ зэргэсүүлгэ бүтээнэ, тиихэдэ байгааһиин үзэгдэл туулгандал ехэ хүндэ шэнжэтэй, хүн тэрээндэнь даруулжа байһандал үзэгдэнэ:

Тээд энэ үглөө / Байгалайм долгид туулган мэтэ. / Вагоной сонхо шэрбэһэн / бороогой дуһалнууд – туулган мэтэ. / Хүлээгдээгүй ерһэн таамаг мэдэрэл - / туулган мэтэ. / Хүхэльбэ арюун суутай / Эхэ ороноймни тэнгэри – туулган мэтэ [Улзытуев, 1974, 66-67 н.].

Мүн хүнэй сэдхэлдэ хүндэ байхада тэнгэри шэл шэнги, елэгэрээр харагдаха байна гэжэ ханал түрүүлэн, үшөө һонирхолтой сасуулга дайралдана: *Амилха хүшэр – тэнгэри шэл шэнги* [Улзытуев, 2016, 28 н.].

Хүнэй сэдхэлээрээ зобожо байһые ямар бэ даа аягүй байдалда ороод байһан мэтээр зураглан бэшэнэ: *Золтой мэтэ сэдхэлни / Зобоһон юундэ янзатайб? <... > баруун зүгэй байгаалин / Бахатай һайхан мэтэи һаа, / <... > Сэгээн ягаан галнуудайнь, / Сэнгүү мэтэи байгаа һаа, / <... > Хүнэй хүбүү баатарай / хүшөө дээрэ зогсоһондли. / Хүлзөөд ерэнэн дайсадай / Хүүр дээрэ зогсоһондли. / Хатуу шэрүүн байлдаанай / Харгы дээрэ байһандли. / Халуун амяар сорьёһон / Шулуун дээрэ байһандли* [Улзытуев, 2016, 74 н.] – хүнэй зосоо хэр муушье байгаа һаа, оршон тойрон байгаали һайхан зандаа байха юм гэжэ тобшолмоор ха.

Д. Улзытуевай шүлэгүүд соо иимэ хуряангы зэргэсүүлгэнүүд ажабайдалай мүхэшэгүй, һайн тээшээ хүгжэхэ тухай мэдэрэл дамжуулна: *Онсо һайхан сагайнгаа одон мэтэ яларан, / Олоһон ехэ жаргалаараа омогорхоһондли баран* [Улзытуев, 1974, 10 н.]; *Орьёл үндэр тэнгэри / оёдол торгон майхандал; альган дээрэ мэтэ / Аржын толорон угтаа / аглаг минии Шэбэртэ!* [Улзытуев, 1974, 11 н.]; *үльгэр мэтэ үдэиш...* [Улзытуев, 1974, 18 н.]; *Үер шэнгээр нарьяжа, / Үүрэй сайтар һуухадатнай...* [Улзытуев, 1974, 50 н.]; *Мүшэн шэнги гэрэлтэй, / Мүнхэ ута наһатай* [Улзытуев, 1974, 238 н.]; *Түмэр мэтээр бүхэжөө* [Улзытуев, 1974, 261 н.] г.м.

Уран һайхан текст соо элирхэйлэгшын үүргэтэй зэргэсүүлгэ хуряангы тобшоор бэлүүлэгдэһэн байдаг:

Тэмээн уулын саанахана [Улзытуев, 1974, 47 н.] (уула тэмээнтэй сасуулагдана);

Урасхал долгин үһыеш / Ушармаар гансаиш эльбээгүй... [Улзытуев, 1974, 54 н.] (үһэн долгинтой адлишаа-гдана);

Амарagni! / Нюдэниши – һогоони һайхан нюдэн бэлэйл <...> [Улзытуев, 1974, 71 н.] г.м.

Ондоо үгэ холбуулалнуудтай хамта хэрэглэгдэһэн **дэлгэрэнги** зэргэсүүлгэнүүд нэгэ бүлэгтэ ороно. Элирхэйлэгшэтэй хамта зэргэсүүлгэ хэрэглэгдэнэ: *Буряад малгайн сааг мэтэ / Яб ягаахан сэсэгэй <...>* <http://mungen-tobsho.com/archives/5633>;

Хангай ехэ тайга шэнги, / Эсэгым түрэнэн нангин тоонто, ... Эжым тулиһэн алтан зууха / Эхэ нюта-гайм огторгойдол [Улзытуев, 2016, 308 н.] – хүнэй ажабайдалай эгээл нангин зүйлнүүд үнөөхил байгаалин үзэгдэлтэй холбоотой, тайга, огторгойтой сасуулагдана.

Хүнэй гараар баригдажа бодхоогдоһон хотыешье байгаалитай зэргэсүүлнэ:

Үйлсэнүүдиши / Үерлэн долгисоһон / Үргэн сэнхир мурэнүүд мэтэл, / Талмайнуудши / Талаян далай соо / Тамаран ябаһан / Адар ехэ / «Авроронууд» мэтэл <...> Агар зандан модон мэтэлиши, / Түрэлхи хотомни! [Улзытуев, 1974, 60 н.] г.м.; причасти ба деепричастиин обородуудые гү, али нүхэсэл мэдүүлэл оруулалсаһан зэргэсүүлгэнүүд хүнэй досоогоо нэгэ юумэн тухай һанан шэбшэжэ, бодолгото болоһые тобойсо харуулна: *Гоёхон шулуу абаад, уһа руу шэдэжэрхинэм - / Галые уруудан татажархиһан уһаһандли* [Улзытуев, 2016, 315 н.]; *Орой дээрэнхэмни тонгойлдон, / юушьеб шэбэнэнэн мэтээр / Ордон ехэ үргөөнүүд / гал нюдөөр эмнилдээ* [Улзытуев, 1974, 260 н.]; *Хабсагай мэтээр шулуужаһан / ганса хүлөө/ гасагдаад, / Газарай татасы дабангүй / гажаран үлэжэ / гээгдэһэн / Гэсэрэй <...>* [Улзытуев, 1974, 269 н.] г.м.; дабталгын хүсөөр бии болгоһон зэргэсүүлгэ: *Ганса түрэнэн ахамни, / Хада мэтэ түшэгни, / Уула мэтэ тулгамни...* [Улзытуев, 1974, 45 н.] (хада, уула нэгэ талаһаа, түшэг, тулга нүгөө талаһаа адлирхуу удхатай үгэнүүд); *Харин энэ үглөө / Байгалайм долгид туулган мэтэ. / Хаанаһааб даа, / тэрэ аяар гүнзэгыһөө / харалган һалхинда туулган, / туулган мэтэ / хара хүхэ долгид ...* [Улзытуев, 1974, 62 н.] (туулган дабтагдана) г.м.

Параллелизм-зэргэсүүлгэ – уран зохёол соохи хэдэн зүйлнүүдэй холбоо харуулһан ямар нэгэ үзэгдэлнүүдые (жэшэнь, байгаали ба хүнэй ажабайдал) адлишаажэ, синтаксическа, лексическэ, ритмическэ дабталга байгуулга; композиционно арга, аналогии гэжэ хэлэ шэнжэлэлгэдэ тайлбариллагдана. Иимэ арга хэрэглэлгын жэшээ мүн Д. Улзытуевай шүлэгтэ байгаалие ходо хүдэлөөтэй байдаг гэжэ үзүүлхэдэ туһа боложо үгэнэ ха:

Һэмжэн үүлэн мэтэ үрин тарин гэжэ, / Һэлгэн урбан байдаг / Юртэмсын мүнхэ табисуур! [Улзытуев, 1974, 18 н.]; *Хангай тайгаар гүйдэдэг / Хайран сэнгүү наһамнай / һайрам саһанай уһандал / Хайша хайшаа харьяжа, / Хайр шулуун дайда руу / Хайлан дуулан шэнгээ гү?* [Улзытуев, 1974, 111 н.] г.м.

Дэлгэрэнги зэргэсүүлгэнүүд соогоо автор хоёр дүрые бүрилдэлдэнь оруулна. А.И. Ефимовэй һанамжаар, иимэ зэргэсүүлгэ юрэ бэе бээдээ харша удхатай бээе дааһан хоёр ехэ мэдүүлэлнүүдһээ бүридэдэг. Хоёрдохии хубинь «тэрээн шэнгээр» гэхэн холбуулалаар эхилнэ [Ефимов, 1969, 225 н.]. Иимэ зэргэсүүлгэнүүд уран зураглалгы түгэсэжэ, онсо хурса шэнжэтэй болгоно:

Мүшэн шэнги гэрэлтэй, / Мүнхэ ута наһатай / Байгаа һаа даа ямар Һэм, - / Теэд / Хараһаар байтар ялагас гээд, / Тэнгэрийн / торгон энгэры / Хаха шуу отолон, / Харанхы руу богтолон, / Нэгэ мүшэнэй хүмэрхы, / Хэнэйшьеб даа гэмэрхы / Харан харан шаналнаб. / Дуудан соогоо абяагүй, / Дуулаан соогоо заяагүй / Хабхар һүни нүгшэнэн / Хайратай ганса мүшэм! / Тэрээн шэнгээр хүн бүхэн / Хэзээ нэгэтэ бүхэн, / Дэлхэй дээрээ

удангүй, / Дэгдэһэн унаһанаа мэдэнгүй, / Хойно хойноһоо һубарин, / Хойшолхо гү баран... / [Улзытуев, 1974, 238-239 н.].

Зэргэсүүлэгдэжэ байһан юумэн нэгэл үгөөр заагдаһан байхадань, зэргэсүүлэлгын образ дүрсэнь ехэ хүгжэнги, дэлгэрэнги байна:

Хара баабгайдал хаахар баахар үүлэд / Хаа хаанаһаа һэмээхэнээр сугларшаба. / Нарые тойрон бүхэлээрнь залгаад хахаһаһандал, / Нажаганаса ёолон, гэнтэ бархишаба [Улзытуев, 1974, 33 н.] ... (үүлэд – баабгайтай зэргэсүүлэгдэжэ байна);

Шулуун нүүрһэндэл лүс хара үүлэд / шууяатай хүндөөр / шуухиран лужаганажа, / хангил үндэртэ гэдэһээ үүрэхэн / үлгэр туужын могойдол, / ган булад ноёогоо хабиран, / гал сахилгаа эсхүүлнэ [Улзытуев, 1974, 62 н.] (үүлэнүүд могойтой сасуулагдана).

Наймадахи хоногтоо тэнгэри аалин сэлмэжэ, / Найматай хүүгэндли зэмтэй сэнхир нюдөөр / Тала дай-даяа танижа ядаһандал шэртэжэ, / Табхарай энгэртэ манан хүнжэл заһана (тэндэл) (тэнгэри – хүүгэдтэй зэргэсүүлэгдэжэ байна).

Б.В. Томашевскийн һанамжаар, зэргэсүүлгэ шэнэ маягаараа ба дэлгэрэнги байдалаараа ехэ һайхан үрэ дүн туйладаг ха [Томашевский, 1983, 27 н.]. Ехэ үргэнөөр дэлгэрһэн зэргэсүүлгын образ түгэс, бээ дааһан шэнжэтэй болохо болоно. Д. Улзытуевай шүлэг соо хэдэн дабхар зэргэсүүлгээр орёо болгоһон образ үсөөн бэшэ дайралдана: *Тэрэ һүниие / эгээл мүнөө һанахадам, / Тэршээ голой хүүюур мэтэ дүнгинэн, / Тэнгэриин зүйдэлөөр / Зурагас гэжэ ябадаг. / Сэдьхэлэйм мүнэдэлһэн / Сэлгээ тэрэ үдэрнүүд... / Сэлэнгын үертэл дууһымни намай үргэжэ, / Зомгоол мэтээр долгин дээрээ шэдэсэгээн / Зоргон соогоо болоо һэн даа, мэдэр-нэлби* [Улзытуев, 1974, 19 н.] г.м.

Зэргэсүүлгэдэ тэрэнэй хэлбэр түхэлынъ ехэ шухала болоод үгэнэ гэжэ тэмдэглэе. Сасууһан зэргэ гаралай падежэй түхэлэй хүсөөр харуулагдана: *Сахижа байһан хүбүүдынъ / Сахюур шулуунһаа хатуу лэ* [Улзытуев, 1974, 90 н.]; *Аглаг сэнхир тэнгэриһээ / алас хизаар байхагүй* г.м. Суффикс -дал, -дли «үгын анхан һууряр нэрлэгдэһэн юумэндэ адли» гэхэн удхатай: *Мүргэдэг бухын / эбэрээ һэжэн эрьюулһэндэл, / Аранга – һүүхэ локаторнууд ...* [Улзытуев, 1974, 89 н.]; *Далай дээрэ мүшэд / <...> Портын түмэн галнуудаар / Хөөрэлдэжэ байһандал* [Улзытуев, 1974, 90 н.]; *Тэмээн жэндэл һубариһаар / жэлнүүд, жэлнүүд үнгэрөө* [Улзытуев, 1974, 94 н.] г.м. *Мэтэ, шэнги, адли* гэхэн дахуул үгэтэй зэргэсүүлгын холбуулалнууд янза бүрийн найруулгын удха оруулна: *Нарата сэлмэг нажарай үдэр / Намдуу далайн долгин шэнги* [Улзытуев, 1974, 81 н.]; *Жаран жэл соо далай гэтэхэн / Сэнхир нюдэдынъ – далай шэнги* [Улзытуев, 1974, 82 н.]; *Тэрэ саад соо хүбүүниһинь һууна. - / Тэнгэри мэтэ оюун шэгтэй* [Улзытуев, 1974, 84 н.] г.м.

Заримдаа зэргэсүүлхэдээ зохёолшон хэдэн образ хэрэглэдэг, нэгэл зүйлые хэдэн талаһаа зэргэсүүлжэ харуулна, тиигэжэ уншагша али нэгыень шэлэжэ абаха аргатай болоно [Улзытуев, 1974 оной согсолбори соо]:

Нүүлэ, түглэ мэтэ жэлнүүд үнгэрөө, / Уула хаданууд мэтэ жэлнүүд урдам / эбхэрнэ [Улзытуев, 1974, 89 н.] (жэлнүүд тухай);

Тэрэнэй дуунууд тиимэл хадаа, / Тэнгэри мэтэ дуулимшье һаа, / Тэнгэс мэтэ уудамшье һаа, / Тэсэшэгүй ехэ гунигтай байгаа [Улзытуев, 1974, 98 н.];

Эртын манандал / үнжэгэн сагаан лэ, / Эхын альгандал / энэрхы дулаан лэ буряад хэлэмнай. / Булагай уһандал /бузаргүй тунгалаг, / Бугын нюдэндэл / буригүй һайхан лэ / буряад хэлэмнай.../ Ардагай гүйдэлдэл аласы дабиһанхай, Ажалай охиндол абьяас габшагай буряад хэлэмнай... [Улзытуев, 1974, 270-271 н.] г.м.

Юрэнхыдөө Дондог Улзытуев ехэ үргэнөөр байгааалиин үзэгдэлнүүдтэ хандажа, алибаа юумые тобойсо зураглажа шадана:

Мэлмэн хүхэ долгидой / миралзаһан хаһарһан / Мянган мянган жэлнүүдэй / зүүдэн мэтэ һайхан лэ [Улзытуев, 1974, 131 н.].

Сэлгээ сэлмэг агуу Балтын / Номин долгин, ногоон дайда, / Сээжэ соомни мүнөөш болотор / Хүгжэм шэнгээр хүлгэн байдаг [Улзытуев, 1974, 159 н.];

Саридаг мэтэ ордонуудини... [Улзытуев, 1974, 166 н.]

Зүүн добоор / зүүдхэл татаад, / Зүүдэн мэтэ үүр сайгаа... [Улзытуев, 1974, 216 н.]

Эльбэмээр дулаахан / эльгэн шулууд / Энэрхы налгай / басагад мэтэл [Улзытуев, 1974, 257 н.].

Амитадай дүрсэнүүдтэ сасуулгадаа үсөөн бэшэ хандана:

Нугаһан мэтэ сээжэтэй, / Нугархай уян бээтэй ... [Улзытуев, 1974, 199 н.]

һарын хоёр шушуртал, / һарагар хоёр эбэртэй, / <...> һарлаг хайнаг үнээдынъ / һагсаг- һагсаг бэлиэнэ [Улзытуев, 1974, 218 н.];

Булагай эхиндэ хагасаһан / буга һогоон хоёртол, / Хоёр тээшээ, / хоёр тээшээ тарабабди [Улзытуев, 1974, 251 н.].

Дуран тухай мүнүүдтэ мүн баһа сасуулга хэрэглэгдэнэ:

Тэнюун нэгэ үглөөгүүр / Тэдэ хоёр эбтээ орон, / Тэнгэри газар хоёртол, / Тэбэрлэдэхэнэ лабтай лэ [Улзытуев, 1974, 233 н.]; *һүни бүрил / шини мһһэрэл / һүүдэр мэтээр / даганал намай* [Улзытуев, 1974, 259 н.] г.м.

Поэт гүн ухаанай талаар бодомжолжо бэшэнэ:

Сая дүниүүр юртэмсэнүүд / <...> / Саһан шэнгээр эрьелдэнэ. / <...> Энэ заахан шини замби / Ээрсэ мэтээр эршэгдэн, / Хэзээ нэгэтэ тоохон болоод <...> [Улзытуев, 1974, 244 н.] г.м.

Үгүүлбэрийн эхиндэ байһан сасуулгын удха тон эли тодо, хурса шэнжэтэй гэжэ үзэгдэнэ:

Гэрэл мэтэ гэгээн, сэгээн Байгал, / Толи мэтэ толорно торгон Байгал. / Тойроод хон жсэн. / Тэнгэри мэтээр тэнишнэ амгалан Байгал. / Үнгэрнэ он жэл. / Онгосом һолжорно / шэл мэтэ далайн / нюрган дээгүүр [Улзытуев, 1974, 126 н.] г.м.

Тэрэнтэй хамта, элирхэйлэгшэ бологшо тэмдэгэй нэрэтэй суг хэрэглэгдэһэн зэргэсүүлгэ хүниие гү, али юумые зураглалгада бүри хурса, шангадхаһан удха нэмэрилдэг, жэшэнь: *Баатар эрын сээжсэдэл бараан шаргал дайда* [Улзытуев, 1974, 8 н.]; *Хутагын эридэл хурса долгинойш шууяан...* [Улзытуев, 1974, 263 н.] г.м.

Сасуулгын үүргэнь олон янзын байдаг. Жэшэнь, юумэнэй үнгэ тодоор зураглажа үгэнэ: *Хэтэ сагта баригдаһан / нарбагар хушалтатай / хара урсанууд, / Үмхи хара түгсүүлнүүд мэтэ, / амидаралай багахан-шье / тэмдэггүй* [Улзытуев, 1974, 127 н.]; *Харанхы һүни руу ороһондли / Хара хүрьһэ руу шэнгэхэбди* [Улзытуев, 1974, 237 н.] г.м.;

түхэл зураглана: *Шиигтэ дуратай / голой ягаан сэсэгүүд / һэргэн үндыжэ, / Аяга мэтэхэн дэльбээрээ / аярхан бороо тодонхой ...* [Улзытуев, 1974, 127 н.] г.м.;

абьяа тэмдэглэнэ: *Салир сагаан пароходууд / Бэлиээрһээ бусаһан үнээд мэтээр / Мөөрэлдэнэ, /* [Улзытуев, 1974, 89 н.]; *Эдир наһанай/ дуун мэтэ / Эршэтэ огсом / сэлгээ Зэдэ ...* [Улзытуев, 1974, 226 н.];

үйлэ, байдалай шэнжэ тодорхойлно: *<...> Хэнгэргэм! <...> Зээрэн шэнгээр шармайжа, / Зээрэг долгёо тууналиш* [Улзытуев, 1974, 146 н.]; *Хурим түрэ хуримаараа, / Худа ураг хамтаараа / Мөөр шэнгээр мухарина, / Мүрэн шэнгээр муихарна* [Улзытуев, 1974, 213 н.]; *Саашианхи харгы зам / сагаан манаар / хушаатай, / Сахаригтаһан долгиндол / сагай эрхээр / тушаатай - <...>* [Улзытуев, 1974, 252 н.] г.м.

Троп хадаа шүлэглэмэл гү, али үргэлжэлһэн бэшэгтэ уран хайханай дүрэ зураглалгатай холбоотой гэжэ мэдээжэ, тиин ямар нэгэн мүнхэ һанаа бодол, юумэнэй үльгэр жэшээ болон бэелүүлэгдэнэ гээшэ. Авторай зэргэсүүлгэнүүдэй дүрэнүүд нэгэ үе сагай дүрэнүүдэй үлхөө болоно. Жэшэнь, юрэ буряад малшан арадай хүбүүн Дондог Улзытуев үнээдэй дүрэнүүдые зураглана: *Энэ үедэ Эгэтын хүтэл эрээгшэндэл адлихан; Салир сагаан пароходууд / Бэлиээрһээ бусаһан үнээд мэтээр / Мөөрэлдэнэ...*; һэеы гэр тухайгаа үльгэрэй ордон шэнгээр сэдхэлээ хөөрөн бэшэнэ: *Эшэгы гэрэйм номин тооно / Эртын наранай элиэ тодоод, / Олон һаруул сонхо тоолон, / Ордон шэнгээр һэргэн бодоо!* г.м.

Сэбэр талын дунда үндыһэн хадаа поэт тунгалаг уһатай булаг зураглана: *Булаг шэнги тунгалаг / Бугын нюдэд мэлмынэ; дам саашаа бугын нюдэн эгээл сэбэрэй хэм боложо үгэнэ: Булагай уһандал / бузаргүй тунгалаг, / Бугын нюдэндэл / буриггүй хайхан лэ / буряад хэлэмнай; тэнгэриһээ хайхан, үндэр юумэн үгы: Орьёл үндэр тэнгэри / оёдол торгон майхандал; тон ехэ гэрэлтэй, ялагар зүйл хадаа – мүшэн – оло дахин шүлэгүүдтэнь зураглагдана: Мүшэн шэнги гэрэлтэй; тэнгэри хүүгэдтэй, үүлэд баабгай, могойтой адлишаагдажа зэргэсүүлэгдэхэнэ ямар нэгэн онтохон, үльгэрэй дүрэ бии боложо, жаахан хүүгэдэй оршон байдалые шэнжэлжэ байһандал үзэгдэнэ. Хүнэй дүрэ зураглалгада ехэ һонин зэргэсүүлгэ хэрэглэгдэнэ: уралини – улир мэтэ аад, дуугай үсэд бэлэйл; Нидхэшини – ниидхээ забдаһан хараасгайдал бэлэй* [Улзытуев, 1974, 71 н.] г.м. Мүрэн, далай, уула хадын дүрэнүүд сагай гүйдэлые һануулжа, юрэ бусын зэргэсүүлгэ түрүүлнэ:

Мэлмэн хүхэ долгидой / миралзаһан хаһарһан / Мянган мянган жэлнүүдэй / зүүдэн мэтэ хайхан лэ; Нүүлэ, түглэ мэтэ жэлнүүд үнгэрөө, / Уула хаданууд мэтэ жэлнүүд урдам / эбхэрнэ г.м.

Мүшэн, тэнгэри, сэсэг, булаг, тэнгэс далай, тала г.м. байгааһин үзэгдэлнүүдые зураглаһан дүрэнүүд гол түлэб хайшаагдаһан удхатай байна:

һанаан бодолойм орьёло / һаруул мүшэн шэнгээр, / Ухаан бодолойм оёрто / Ургы сэсэг мэтэр, / <...> дууданаһи... [Улзытуев, 1974, 110 н.]; *Гүрэмэл хоёр гэгээгшини, Гүнсэмаа, / Гүн талын дуун шэнгил, Гүнсэмаа!* [Улзытуев, 1974, 184 н.] г.м. Харин туулган, шэл, тоохон, түгсүүл г.м. юумэнүүдэй дүрэнүүд муушааһан удхатай байна. Эдэ сасуулгануудын гол түлэб поэдэй онсо өөрын стиль тобойсо элирүүлжэ үгэнэ, харин заншалта найруулгын зүйлнүүд мүн дайралдаашье һаа, үсөөн ха гэжэ тэмдэглэмээр. Бүрилдэлөөрөө дэлгэрэнги сасуулгануудын тон ехээр һонирхол түрүүлжэ, оршон тойронхи байгааһи гээшэ эдэбхи ехэтэй, хүнэй мэдэрэлдэ ехэ нүлөө үгэдэг гэжэ ойлгуулна.

Поэт дабташагүй, һанагдаагүй зүйлнүүдые сасуулжа, троп гээшые шэнэлнэ. Юрэ байгааһин үзэгдэлнүүдые амитай юумэнэй шэнжэтэйгээр зураглахадань уран сасуулгануудай удха шанар ехэ байна,

мүн хүнэй сэдхэлэй байдалые байгаалитай холбон харуулхадаа поэт үндэр бэлигээ гэршэлнэ. Бодото байдалые үнгэлэн харуулжа, шэнэ дүрсэ бүтээжэ, поэт уран зурааша мэтээр ханагдана. Тиин бүхы шүлэгүүдын байгаалида зорюулагдаһан шэнги мэдэрэл түрүүлнэ. Саашадаа Дондог Улзытуевай бусад уран хайханай аргуудые гүнзэгыгөөр тодорхойлон шэнжэлхэнь шухала, ехэ удха шанартай гээшэнь дамжаггүй.

Литература

Антология бурятской литературы. Том I. Поэзия – Буряад шүлэгэй далай / Составитель А.Л. Ангархаев, Г.Ц.-Д. Буянтуева. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2013. 448 с.

Бальжинимаева Ц.Ц. Модели простых сравнительных конструкций, выраженных определительными словосочетаниями в произведениях бурятских писателей // Мир Центральной Азии. Материалы международной научной конференции. Улан-Удэ, 2002. С 17-26.

Ефимов А.И. Стилистика русского языка. М.: Просвещение, 1969. 261 с.

Санжина Д.Д. Язык бурятских исторических романов. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1991. 131 с.

Тагарова Т.Б. Стилистические функции сравнительных конструкций в поэзии Дондока Улзытуева // Международный информационно-аналитический журнал «Crede Experto: транспорт, общество, образование, язык». № 1 (12). 2017. Режим доступа: <http://ce.if-mstuca.ru> (электронный журнал).

Томашевский Б.В. Стилистика: учебное пособие. Л.: Изд-во ЛГУ, 1983. 288 с.

Улзытуев Д.А. Ая гангын орон. Улаан-Удэ: Буряадай номой хэблэл, 1974. 295 н.

Улзытуев Д.А. Зохёолнуудай суглуулбари (III боти). Собрание сочинений: в 3 т. / Дондог Улзытуев; [отв. ред. Л.С. Дампилова]. Улан-Удэ: НоваПринт, 2016. 472 с. Т. 2: Стихи.

Цыренов Бабасан Доржиевич
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия
tsyrenovbabasan@mail.ru

ОБ ОДНОМ ИЗ ПЕРВЫХ СЛОВАРЕЙ БУРЯТСКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ЯЗЫКА

Аннотация: В данной работе произведен краткий обзор первого словаря на бурятском литературном языке «Краткий русско-бурятский словарь», составленного А.Н. Боржоновой. Исследование данного труда позволит пролить свет на тернистый путь становления литературного языка бурят в сложное историческое время.

Ключевые слова: бурятский язык, словари, лексикография, латинизированный алфавит.

Tsyrenov Babasan Dorzhievich
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences,
Ulan-Ude, Russia

ON ONE OF THE FIRST DICTIONARIES OF BURYAT LITERARY LANGUAGE

Abstract: Article reviews the first dictionary of the Buryat language. "Brief Russian-Buryat Dictionary" compiled by A.N. Borzhnova, is the first experience of creating a dictionary on the new Buryat literary language.

Keywords: Buryat language, dictionaries, lexicography, romanized alphabet.

Лексику бурятского языка с переводом на русский язык записывали в своих отписках, дневниках, путевых заметках еще русские казаки, служилые люди, ученые-путешественники. В дневниковых записях Д.Г. Мессершмидта (1720-е гг.) зафиксирована речь качугских бурят-эхиритов (195 слов). В «Латинско-татарско-аринско-котско-бурятский словарь» Г.Ф. Миллера (II пол. XVIII в.) включено около 300 бурятских слов. В сочинении «Описание о братских татарах, сочиненное морского корабельного флота штурманом ранга капитана Михаилом Татариновым» М. Татаринова (1765 г.) помещен русско-бурятский словарь. В 1769 г. Ренье был составлен немецко-бурятский словарь, содержащий 230 слов. Записи бурятской речи с приложением словарей производили также П.С. Паллас (1768 г.; ок. 200 слов), И. Чемесов (1773 г.) и др. В капитальном труде «Сравнительные словари всех языков и наречий, собранные десницею всевысочайшей особы» (СПб, 1787-1789) также зафиксированы бурятские слова.

Первым словарем бурятского языка с полным основанием можно считать «Русско-монголо-бурятский словарь» И.А. Подгорбунского [Подгорбунский, 1909], изданный в г. Иркутске. В своем словаре автор применил разработанную им систему письма для бурятского языка, основанную на русском алфавите (кириллице) с добавлением букв с диакритическими знаками для обозначения специфических звуков данного языка (по данному словарю готовится отдельная научная работа). Несмотря на довольно жесткую критику относительно графики и фонетики, Г.Ц. Цыбиков положительно оценил этот словарь: «Но при всем при том мы приветствуем появление этого словаря, как первой попытки дать материал для сравнительного изучения разных живых наречий монгольских племен с применением более или менее точной транскрипции звуков их» [Цыбиков, 1909, с. 10].

В 1932 г. в Бургосиздате (г. Верхнеудинск) был опубликован первый краткий русско-бурятский словарь на литературном языке А.Н. Боржоновой. В тот период бурятский язык только обрел письменность на латинской основе, а в качестве диалектной основы его был избран селенгинский говор, наиболее близкий к халха-монгольскому языку, который, в свою очередь, очень непродолжительное время (1931 г.) был основой бурятского литературного языка. Критические замечания относительно рассматриваемого словаря и русско-бурятского технического словаря (Д. Ирдынин, Г.С. Кожевников и Б.И. Трипольский) были высказаны проф. Л.Д. Шагдаровым на конференции, посвященной 35-летию Института культуры (БМНИИК) в 1958 г.: «К их общим недостаткам можно отнести следующие: 1) количество охваченных ими слов было слишком мало; 2) словарные статьи разрабатывались недостаточно, значения приводимых слов выделялись не полностью; 3) имели место неудачные, порой даже неправильные переводы слов и терминов» [Шагдаров, 1958, с. 152]. Несмотря на критические замечания, эти словари сыграли положительную роль не только в становлении бурятской лексикографии, но и литературного бурятского языка.

Единственный (по неподтвержденной на данный момент информации) сохранившийся экземпляр этого словаря хранится в Российской государственной библиотеке (г. Москва). Нами была сделана копия в формате PDF, и сейчас у нас появилась возможность изучить первый словарь бурятского литературного языка. В

данной работе мы остановимся лишь на общем описании, его структуре, структуре словарной статьи и некоторых особенностях перевода слов на бурятский язык.

«Краткий русско-бурятский словарь» издан типографским способом довольно большим для того времени тиражом – 13 тысяч экземпляров. В качестве составителя на первой странице издания указана Оюнбилик Боржонова, а редактором Б.Б. Барадин, а на второй эта же информация продублирована на бурятском языке: «Ojuunbilig Borzonii eblyylbe. B. Baraadiin kinaba» [Боржонова, 1932, с. 1-2].

Структурное строение словаря очень простое, без предварительных вводных статей («Предисловие», «От автора» и т.п.) и заключительной части, которые присущи современным словарным изданиям. После титульных листов на двух языках с третьей страницы начинается непосредственно корпус словаря, который занимает 77 страниц. Словник словаря насчитывает более трех тысяч единиц, расположенных в прямом алфавитном порядке.

Текст на странице расположен в двух колонках с абзачным выступом. Страница снабжена колонтитулом, в котором обозначены открывающее и закрывающее слово, например, на третьей (начальной) странице в колонтитул вынесены слова «абажур» и «адрес», которыми, соответственно, начинается и заканчивается страница. Кроме того, наверху страницы размещена колонцифра с указанием текущей страницы. Колонтитул и колонцифра отделены от основной части страницы жирной чертой.

Выделение заголовочного слова абзачным выступом делает пользование словарем, как нам кажется, более удобным, чем при выделении отступом. За заголовочным словом, набранным полужирным шрифтом прописными буквами, следует перевод, отделенный от него тире. Структура словарной статьи также проста: «заголовочное слово – перевод». В ней отсутствуют лексикографические иллюстрации или наиболее распространенные сочетания заголовочного слова с другими словами за редким исключением, например: наступать – *geškeke, dobtolko*; на ногу – *kөл geškeke*; войско – *dobtolko*. При этом автор-составитель не применяет признанного в практической лексикографии приема замещения заголовочного слова тире или тильдой. Как показано в приведенном примере, нет никакого указания на то, что заголовочное слово изменяется при сочетании с другим словом. Отсутствие фразеологического блока в таком простом по строению словаре более чем понятно.

Заголовочное слово представлено как ординарным словом (сложносоставным), так и целыми словосочетаниями и аббревиатурами, например: «абажур», «административно-организационный отдел» и «Р.С.Ф.С.Р».

В переводе слов в данном словаре наблюдается интересная тенденция, при переводе терминов и слов, которые не имеют прямого эквивалента на бурятском языке, приводится бурятизированная форма данного слова (заимствование), которое максимально приближено к устной разговорной форме. В речи бурят старшего поколения (1900-1940-х гг. рождения) заимствованные (русские) слова, оканчивающиеся на два и более согласных, принимают конечный гласный *-a, -o* или *-э*, например *курс* → *курса*, за редким исключением, типа коммунизм → *коммунизм*: авантюрист – *avantiurista* [с. 3]¹, журналист – *zurnalista* [с. 19], агент – *aaginta* [с. 3] и т.д. Этот гласный звук, подчиняющийся закону гармонии, в разговорной речи особенно явственно проступает при образовании падежных форм, например: *курс* – *курсада*, *пункт* – *пунктада* и т.д.

С точки зрения лексического или семантического соответствия особенностей передачи русской лексики на бурятский язык, здесь прослеживается тенденция заимствования и полного описательного перевода на бурятский язык средствами самого языка, изредка – с привлечением монголизмов, которые на тот момент еще не «прописались» или не обрели «гражданских прав» в бурятском лексиконе.

В значительной части переводов современных на тот период терминов, да и в целом терминов, преобладает калькирование, которое характеризуется тем, что ударные гласные русского слова передаются на бурятский язык долгими гласными, к словам, оканчивающимся на стечение согласных прибавляется конечная гласная и т.д. Например: география – *geograafi, delekein baidaliin ukaan*; национализм – *nacionalizma, yndese barimtalsan yzel* и т.д.

Многие сложные, составные слова расширяются в скобках, при этом значимые слова напечатаны с прописной буквы, например: Нарсуд (Народный суд) – *aradiin syuke tasalka gazar*. Большинство терминов и слов, к которым нет эквивалентов в бурятском языке, переведены на бурятский язык толковательным переводом, который поясняет суть слова. Часто перед таким развернутым переводом дается адаптированная калька, как предыдущем примере, или, например: национализм – *yndese barimtalza deerelkeke yzel, nasanaal*

¹ Здесь и далее в квадратных скобках указывается номер страницы из рассматриваемого словаря без указания на автора и / или год издания.

şovinizma. При передаче заимствования составитель до предела адаптировал его под произносительные нормы бурят того времени: пасанаал, вместо пасонаал.

При переводе терминов или безэквивалентных слов А.Н. Боржонова чередует форму подачи перевода, принципа которым она руководствовалась мы все еще не выяснили. В некоторых случаях после тире подается заимствование, затем развернутый толковательный перевод на бурятском языке, например: библиотека – biblioteeke, pomiin san, а в других – развернутый перевод и после него адаптированное заимствование, как в приведенном выше примере. Или другой пример: нация – yndesen, нааса.

Беглый обзор такого ценного лексикографического памятника, естественно, не дает полной картины лексикографического опыта в бурятском языке, тем не менее, в плане ознакомления широкого читателя, исследователя это представляется полезным. Новая бурятская письменность, новый литературный язык делал первые шаги, и этот опыт мы должны изучить в полной мере. Данной публикацией мы надеемся открыть серию работ о первых словарях бурятского языка на всех видах письменности и диалектных основах, сменявшихся несколько раз за сравнительно короткий исторический отрезок времени.

Литература

Цыбиков Г.Ц. Отзыв о книге: И.А. Подгорбунский. Русско-монголо-бурятский словарь. Иркутск. 1909 г. Стр. VI, 340. Цена 2 руб. // Известия Восточного института. 1908-1909. Т XXIX, вып 1-й. 10 с. (Отд. оттиск).

Шагдаров Л.Д. История разработки лексикологии и лексикографии бурятского языка // К 35-летию Института культуры. Сб. статей. Улан-Удэ: БМНИИК, 1958. С. 137–156.

Боржонова А.Н. Краткий русско-бурятский словарь. Верхнеудинск, 1932. 79 с.

Чертыкова Мария Дмитриевна
Хакасский государственный университет им. Н.Ф.Катанова
Абакан, Россия
chertikova@yandex.ru

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В ЛИНГВОКОГНИТИВНОМ ОТРАЖЕНИИ (НА ПРИМЕРЕ ТЮРКСКО-МОНГОЛЬСКИХ ЛЕКСИЧЕСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ): ЗАДАЧИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Аннотация: Статья посвящена вопросу постановки задач синхронного исследования антропоцентрической лексики на материале сибирских тюркских и монгольских языков. Данная научная проблема актуальна и перспективна, поскольку искомые лексемы рассматриваются не только как лексические единицы, но и как индикаторы определенного типа восприятия окружающего мира, и как маркеры специфического отражения знаний о действительности. Проведение подобного исследования в сравнительно-сопоставительном и когнитивном русле позволит реконструировать единый образ «тюркско-монгольского» человека.

Ключевые слова: сибирские тюркские и монгольские языки, образ человека, лексема, семантика.

Chertykova Maria Dmitrievna
N.F. Katanov Khakass State University
Abakan, Russia

HUMAN IMAGE IN LINGUO-COGNITIVE REFLECTION (ON THE EXAMPLE OF TURK-MONGOLIAN LEXICAL PARALLELS): CHALLENGES AND PROSPECTS

Abstract: The article is devoted to the problem of setting the tasks of synchronous research of anthropocentric lexicon on the material of the Siberian Turkic and Mongolian languages. This scientific problem is relevant and promising, since the required lexemes are considered not only as lexical units, but also as indicators of a certain type of perception of the surrounding world, and as markers of specific reflection of knowledge about reality. Carrying out such an investigation in a comparatively comparative and cognitive way will allow reconstructing a single image of the «Turkic-Mongolian» person.

Keywords: Siberian Turkic and Mongolian languages, human image, lexeme, semantics.

В последние десятилетия в отечественном языкознании, в частности, в русистике, исследования вопросов лексической системы языка в национально-культурном аспекте, следовательно, в тесной связи с культурой народа – носителя языка, приобретают особую актуальность. Сохранение и развитие языковой культуры, в том числе, исследование человека «через язык», стоит в ряду важнейших теоретических и прикладных вопросов языкознания. Однако на данном этапе пока недостаточно работ, посвященных вопросам антропоцентрической и когнитивной направленности на материале языков коренных народов Сибири, которые бы отличались многомерным (структурно-семантическим, прагматическим, коммуникативным, сравнительно-сопоставительным и когнитивным), т.е. комплексным решением задач системного исследования – языковой реконструкции образа человека. На наш взгляд, данная научная проблема является актуальной и перспективной, поскольку искомые лексемы рассматриваются не только как лексические единицы, но и как индикаторы определенного типа восприятия окружающего мира и как маркеры специфического отражения знаний о действительности. Проведение исследования в сравнительно-сопоставительном русле позволяет выявить национально-этническую специфику «наивной» картины мира, а также общности и различия в стратегиях создания массива антропоцентрической лексики в сопоставляемых языках. Как писал выдающийся алтаист В.И. Рассадин: «... рассмотрение лексики алтайских языков в составе определенных тематических групп, семантических гнезд поможет выявить не только сходные, так называемые генетически родственные общеалтайские элементы, наличие большого количества которых априори предвидят в каждой такой группе ортодоксальные алтаисты, но и фактические расхождения, различные заимствования, т.е. позволит объективно оценить степень и глубину как сходства, так и различия этих языков» [Рассадин, 2010, с. 25]. Задача когнитивной лингвистики состоит в том, чтобы изучать лексику как естественный способ категоризации, исследовать когнитивные основания дифференциации лексики, разрабатывать идеи, связанные с понятием «прототипа» (при исследовании концептов), развивать теорию базового уровня как наиболее важного для обыденного общения, теорию метафоризации, некоторые другие проблемы. Наша же задача – «привязать» эту проблематику к сибирским тюркским и монгольским языкам, но не без учета – в отдельных моментах – сведений, относящихся к истории указанных языков.

Как известно, в сибирских тюркских языках присутствуют следы монгольского влияния. С большой долей уверенности можно предполагать и наличие обратного воздействия. Возможность взаимодействия тюркских и монгольских языков в древний период можно констатировать, исходя из факта близкого расположения тюркской и монгольской прародин и территорий дальнейшего развития языков этих народов [Кормушин 2004; Норманская 2011 и др.]. Монгольское влияние на тюркские языки Сибири проявляется в основном в виде лексического заимствования, что прослеживается и во влиянии на развертывание семантической структуры того или иного слова. Имеется достаточное число работ, в которых этот вопрос разрабатывается детально [Щербак 1966; Убрятова 1976; Широбокова 1980; Кормушин 1984; Пюрбеев 1999, 2006; Дыбо 2007; Рассадин 1980; Рассадин, Трофимова 2012 и др.]. Однако, проблема семантических изменений в лексических системах вследствие контактов с монгольскими языками практически не исследовалась и не может быть исследована до получения детальных синхронных описаний лексических систем в монгольских и тюркских языках Сибири, т.е. до проведения работ, предпринятых в том же направлении, что наша.

Антропоцентрическая лексика тюркских языков Сибири и монгольских языков представляет собой сложную систему, которая в процессе исторического развития подверглась влиянию социально-исторического, религиозного, экономического и других факторов. Эта сложная взаимосвязь человека и языка ярко характеризует естественный язык, и является показателем именно человеческого свойства владеть языком. Ю.Д. Апресян в основные системы, отражающие образ человека, включает: физическое восприятие, физиологические состояния, физиологические реакции на разного рода внешние и внутренние воздействия, физические действия и деятельность, желания, мышление, интеллектуальная деятельность, эмоции, речь [Апресян, 1995; с. 42-43]. Каждая система организована и разбивается на подсистемы, которые между собой пересекаются, сближаются и где-то отдаляются. Ю.Д. Апресян в сценарии эмоций просматривает связь с физическим восприятием или ментальным созерцанием, интеллектуальной оценкой [Апресян, 1995; с. 51]. Физиологические способности человека, основанные на возможности своеобразного видения мира, на потребности восприятия окружающей действительности, являются базой его духовно-психической деятельности. Тот факт, что любое из пяти видов восприятия (зрение, слух, обоняние, осязание, вкус) является связующим звеном между реальной действительностью и сознанием человека на лексическом уровне наиболее ярко отражается в метафорическом переносе значения зрительного восприятия в ментальную сферу. Например, основанием для реализации общетюркского глагола **көр-** ‘смотреть, видеть’ в качестве ментального является то, что при восприятии любые внешние раздражители осмысливаются человеком. Развитие ментальных значений у глаголов со значением зрительного восприятия исследователи отмечают и в других разноструктурных языках, например, в русском языке у глаголов *видеть* и *смотреть* [Падучева, 2004; Арутюнова, 1989; Апресян, 1995; Моисеева, 2005]. В тюркских языках глагол **көр-** ‘смотреть’ в зависимости от обозначаемой ситуации выражает такие дополнительные смыслы, как ‘решать’, ‘полагать’, ‘считать’, например, хак. *Постары көрзіннер, олох минің чоогымны олар истинчелер* – Пусть сами решают, все равно они меня не слушают. Помимо ментального, он выражает и оценочное значение: *Хайди син көрчезің, ол мында кирек пе?* – Как ты считаешь, он нужен здесь? Кроме того, глагол **көр-** выступает главным словом вводного предложения: *мин көргенде, минің көрізімнең*, соотв. русск. *по-моему, на мой взгляд*. По свидетельству А.А. Юлдашева, эмоциональное и ментальное значения глагола **көр-** ‘смотреть’ распространены во многих тюркских языках, что объясняется тем, что его «исходное значение охватывает весьма широкое понятие, связанное со множеством других, более частотных, но родственных с ним понятий» [Юлдашев, 1961, с. 303-304]. Помимо выражения прямого визуального значения глагол **көр-** ‘смотреть’ развивает социальные, эмоциональные, ментальные и другие смыслы, что связано с физиологической и психологической основой процесса зрительного восприятия. Тем самым принимая дополнительные оттенки, данный глагол обозначает не столько зрительное восприятие, но и познание и осмысление видимого мира воспринимающим субъектом.

Значение ‘видеть, смотреть, глядеть’ в монгольском языке выражается глаголом **харах-**, у которого также, как и у глагола **көр-**, наблюдается развитие значения за пределы физического зрительного восприятия, что можно проследить на примерах: «**алдаагаа харах** видеть свою ошибку; **амраа харах / өөрийнхөө сайныг харах** беспокоиться о собственном благополучии, искать лёгкой жизни; **амиа харах** а) заботиться о себе, содержать лишь самого себя; б) держаться в стороне, быть замкнутым, необщительным; **амиа харахгүй** не щадить своей жизни [БАМРС, 2001, с. 905]. В близкородственном бурятском языке **хараха, хараже ябаха** ‘смотреть’ [БРС, 1993, с. 127]. В хакасском языке действуют глаголы с более узким специализированным значением визуального восприятия: **харирга /хара-/** «1) пристально смотреть, всматриваться; *тигір харирга* всматриваться в небо; 2) обозревать что-л.; *ыраххы чазыны харирга* обозревать далекую степь» [ХРС, 2006, с. 813]. Несколько приближенное значение у его алтайской параллели: **кара-** «смотреть, глядеть, наблюдать,

всматриваться, обращать внимание, обозревать; смотреть за кем-л.: *не карап туруң?* – что ты смотришь?» [ОРС, 1947, с. 73]. Б.И. Татаринцев предполагает, что тувинский глагол **кара-** (следовательно, и его хакасский и алтайский параллели: *М.Ч.*) является глагольным соответствием **кара** ‘зрачок’ и восходит к последнему, а также вполне может быть исконно тюркским словом [ЭСТЯ, 2004, с. 100]. В хакасском языке действует также глагол **харахсынарға /харахсын-/** «1) смотреть, посматривать (вдаль), обозревать *что-л. ибiре харахсынарға* обозревать вокруг; 2) присматривать *за кем-л., чем-л.* (время от времени); *паланы харахсынын одыраға* присматривать за ребенком (на улице); 3) озиаться по сторонам; *мал харахсынарға а)* ходить в поисках скота; б) наблюдать, время от времени смотреть за скотом (его местонахождение) [...]» [ХРС, 2006, с. 811]. Очевидно, происхождение **харахсын-** от **харах** ‘глаз’ при помощи глаголообразующего аффикса **-сын-**, придающего значение «чувствовать, переживать то, что обозначено исходной основой, нуждаться в этом» [Грамматика..., 1975, с. 169].

В сибирских тюркских языках як. **харах**; шор. **карак**; хак. **харах**; тув. **карак** обозначает ‘глаз’ и ‘зрение’. В монгольском же языке **хараа(н) I** «1) зрение; взгляд, взор; **нүдний хараа** зрение; острота зрения; **хоёр нүдний хараа** бинокулярное зрение; **хурц хараа** острое зрение [...]»; 2) поле зрения, видимое пространство; точка зрения; **хараа хүрэх газар / харааны газар** поле зрения; видимое пространство; 3) внимание; точка зрения; перспектива; **хараа авах а)** разглядеть издали, заметить очертания издали; б) мотивировать, ссылаться на *кого-что*» [БАМРС, 2001, с. 901]. Б.И. Татаринцев считает «довольно логичной» производность **харах** от **кара** ‘черный, чернота», и также отмечает, что данная лексема использовалась для обозначения зрачка [ЭСТЯ, 2004, с. 98]. Далее Б.И. Татаринцев пишет, что слово типа «п.- монгольское **qara-** ‘смотреть, глядеть, рассматривать, высматривать (с высокого места)’, монг. **хар-**, бур. **хара-** ‘смотреть, глядеть; осматривать, обозревать’, калм. **хар-** ‘осматривать, наблюдать’ (см. Рассадин. Фонетика, 186; ЯМВМ, 230) было тюркским по происхождению. В то же время оно могло быть вторичным монгольским заимствованием в части тюркских языков и, скорее всего, является таковым, в частности, в тув. и тоф. языках: ср. тув. **хара-** ‘смотреть сверху через *что-л.*; обозревать местность’, тоф. **hara-** ‘прицеливаться; наблюдать; смотреть откуда-л. сверху» [ЭСТЯ, 2004, с. 100]. Все приведенные в пример лексемы дифференцируются в различных отношениях: направление, целенаправленность, ментальность и др. Зрительное восприятие одно из ведущих аспектов общего восприятия действительности субъектом. Однако данное восприятие не всегда бывает объективным, чаще субъект видит то, на чем акцентирует свое внимание или же что неизбежно попадает в поле его зрения.

Таким образом, исследование лексики, описывающей образ человека, его внешние и внутренние (психические) качества, состояния и действия в тюрко-монгольских языках важно не только для лексикологии разноструктурных языков, но и для развития новых в практике описания этих языков антропоцентрического и когнитивного подходов. Опыт воссоздания образа человека на основании данных языков коренных народов Сибири обогатит научное информационное поле новыми знаниями о функционально-семантических и концептуальных особенностях лексики, описывающей и характеризующей человека, о ее участии в процессах концептуализации действительности и отражения в языке взгляда на мир. Тем самым будет построена сводная стратификационная модель лингвистического описания единого образа «тюрко-монгольского» человека.

Литература

- Арутюнова Н.Д. «Полагать» и «видеть»: (К проблеме смешанных пропозиционных установок) // Логический анализ языка. Проблемы интенциональных и прагматических контекстов: [Сборник статей]. Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М.: Наука. 1989. С. 7-30.
- Апресян Ю.Д. Образ человека по данным языка: попытка системного описания // Вопросы языкознания. 1995. №1. С. 37-67.
- Апресян Ю.Д. Избранные труды. В 2-х томах. Т. 2. Интегральное описание языка и системная лексикография. М.: Школа «Языки русской культуры». 1995. 767 с.
- Апресян Ю.Д. Образ человека по данным языка: попытка системного описания // Вопросы языкознания. 1995. №1. С. 37- 67.
- Грамматика хакасского языка / Под ред. Н.А. Баскакова. М.: «Наука». Гл. ред. вост. лит. 1975. 420 с.
- Дыбо А.В. Лингвистические контакты ранних тюрков: лексический фонд: пратюркский период. М.: Вост. литерат., 2007. 222 с.
- Кормушин И.В. Древние тюркские языки: Учебное пособие / ХГУ им. Н.Ф. Катанова; Тывинский государственный университет. Абакан, 2004. 336 с.
- Кормушин И.В. Системы времен глагола в алтайских языках. М.: Наука, 1984. 84 с.

Моисеева С.А. Семантическое поле глаголов восприятия в западно-романских языках. Белгород: Изд-во БелГУ, 2005. 264 с.

Норманская Ю.В. Локализация тюркских прародин: сопоставление лингвистических и археологических данных о комплексе вооружения тюрков // Урало-алтайские исследования. 2011. №1. С. 34-56.

Рассадин В.И. Комплекс лексики номадного скотоводства монгольских языков в свете тюркско-монгольских языковых связей // Урало-алтайские исследования. 2010. №1. С. 32-38.

Рассадин В.И. Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках / Отв. ред. И.Д. Бураев. М.: Наука. 1980. 117 с.

Рассадин В.И. Семантический метод исследования алтайских языков // Российская тюркология. № 3. Москва – Казань. 2010. С. 24-27.

Рассадин В.И., Трофимова С.М. О соотношении монгольских и тюркских грамматических элементов в составе тюрко-монгольской языковой общности / Отв. ред. С.Л. Чареков. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2012. 180 с.

Падучева Е.В. Динамические модели в семантике лексики. М.: Языки славянской культуры, 2004. 608 с.

Пюрбеев Г.Ц., Голубева Е.В. Антропоцентричность картины мира в калмыцких фразеологизмах // IX Международный конгресс монголоведов. Докл. российской делегации. М.: ИВ РАН, 2006. С. 315-319.

Пюрбеев Г.Ц. Концепт судьбы в культуре монгольских народов // Общее и восточное языкознание. М.: Современный писатель, 1999. С. 211-219.

Убрятова Е.И. Некоторые древние ареальные явления в языках народов Сибири // Язык и топонимия. Томск, 1976. С. 59-61.

Широбокова Н.Н. О якутско-монгольских контактах // Народы и языки Сибири. Новосибирск, 1980. С. 140-147.

Щербак А.М. Тюркско-монгольские языковые контакты в истории монгольских языков / Ин-т лингвистических исследований РАН; Ин-т гуманитарных исследований АН Республика Саха (Якутия). СПб.: Наука, 2005. 195 с.

Юлдашев А.А. Глаголы чувственного восприятия в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961. С. 294-461.

Лексикографические источники

БАМРС – Большой академический монгольско-русский словарь в четырех томах. Под общ. ред. ак. АН Монголии А. Лувсандэндэва и доктора филол. наук, проф. Ц. Цэдэндамба. Отв. ред. доктор филол. наук, проф. Г. Ц. Пюрбеев. Ок. 70000 слов. М.: ACADEMIA. 2001. 2007 с.

БРС – Бабушкин С.М. Бурятско-русский словарь. Улан-Удэ. 1993. 160 с.

ОРС – Ойротско-русский словарь: ок. 10 000 сл. / Сост. Н.А. Баскаков, Т.М. Тошакова. Под общ. ред. Н.А. Баскакова. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей. 1947. 312 с.

Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Второй выпуск / Ю.Д. Апресян, О.Ю. Богуславская, Т.В. Крылова, И.Б. Левонтина, Е.В. Урысон, В.Ю. Апресян, Е.Э. Бабаева, М.Я. Гловинская, С.А. Григорьева, А.В. Птенцова; Под общим рук. акад. Ю.Д. Апресяна. М.: Языки русской культуры, 2000. LV, 488 с.

ХРС – Хакасско-русский словарь = Хакас-орыс сөстiк / О.П. Анжиганова, Н.А. Баскаков, М.И. Боргояков, А.И. Инкижекова-Грекул, Д.Ф. Патачакова, О.В. Субракова, М.Д. Чертыкова и др. Новосибирск: Наука, 2006. 1114 с.

ЭСТЯ – Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука. 2004. 440 с. (Т.III: К, Л).

МИФ–ФОЛЬКЛОР: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

DOI 10.30792/2222-7547.2018.073-075

Алпысбаева Карашаш Бейсеновна
Институт литературы и искусства имени М.О. Ауэзова
Алматы, Казахстан
alpysbaeva-k@mail.ru

ЭПОС, ОСНОВАННЫЙ НА СЮЖЕТЕ ПРЕДАНИЯ

Аннотация: Эпос «Бокен жаргак» – любовная поэма, описывающая свободу личности, стремление человека к счастью, борьбу, трудности, встречающиеся на этом пути. В повествовании фигурируют настоящие имена, рассказывается о событиях, действительно имевших место в истории. В статье выясняется, насколько точно изображены события, сопоставляется отображение этих фактов в исторических песнях, сказаниях. В статье обосновывается тезис о том, что основой для поэмы стало предание «Бокен жаргак».

Ключевые слова: эпос, легенда, историческая песня, произведение, сказитель, вариант, сюжет.

Alpysbaeva Karashash Beisenovna
Institute of Literature and Art named for M.O. Auezov
Almaty, Kazakhstan

EPOS BASED ON THE PLOT OF THE LEGENDS

Abstract: The epic "Bokenzhargakh" is a love poem describing the freedom of person, the striving for happiness, struggles, difficulties encountered along this path. The narrative includes real names, it tells about the events that really took place in history. The article reveals how accurately the events are depicted, the mapping of these facts in historical songs and legends is compared. The article states that the the legend "Boken zhargakh" was basic to the poem.

Key words: epic, legend, historical song, composition, narrator, version, plot.

Одна из любимых поэм казахов, живущих в Китае, – «Бокен жаргак». Кто был сказителем этой поэмы, неизвестно. Произведение из уст народа записал, систематизировал, представил в издательство ответственный работник Дома культуры района Нылкы Илийского округа, известный акын Даулетбек Канбакулы. Он также является членом Союза писателей Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР (сокращенно: СУАР) и Общества фольклористов СУАР. Кроме того, он собрал и сохранил эпические поэмы «Газирет Али мен Дариганын күреси», «Мухаммед-Канапия», «Султан патшанын киссасы», «Уры мен жолбарыс». Некоторые из них он систематизировал, опубликовал в различных изданиях. Был главным редактором двух книг под названием «Нылкы казак киссалары», изданных в 1990 году в издательстве «Иле халык баспасы».

Эпос впервые вышел в свет в 1992 году в издательстве «Улттар баспасы» в Пекине в 12-м томе «Казахских эпических поэм». Затем был опубликован в 31-м томе стотомника «Бабалар сози», изданного в рамках Государственной программы «Культурное наследие» [Бабалар сози, 2006, с.233-268]. Текст к изданию подготовил Оразанбай Егеубаев (1935-2009), родившийся в ауле Ойкудык Шагантогайского района Синьцзянского автономного округа. Он – учёный, восстановивший доброе имя Танжарыка Жолдыулы, на протяжении долгих лет исследовавший его жизнь и произведения, внёсший огромный вклад в возрождение наследия акына.

Лейтмотивом сюжета эпоса стала легенда о рождении широко распространённого в народе кюя «Бокен жаргак». Его краткое содержание: «Однажды был джун и один богач по имени Жанкылыш перевёл своего подчинённого коневода в отару, подумав: «Было бы хорошо, если он отдаст мне Кулян в качестве младшей жены. Тогда она зажила бы по-людски, ни в чём не нуждаясь», задумал взять дочь бедняка по имени Кулян в качестве младшей жены. Родители девушки погибли, и Кулян с братом Албатыр остались сиротами, испытав тяжёлую долю сиротства. Их невзгоды в произведении описываются таким образом: «Они вдвоём жили в лачуге, занимались охотой, носили одежду из шкур зверей, жили как могли».

Большая проблема, поднятая в эпосе, – часто встречающиеся в древнем казахском обществе внутренние противоречия в обществе, где распространено классовое бесправие, где сильные и властные из слабых делают лёгкую добычу и проявляют к ним высокомерие.

Особенность произведения – наиболее точное отображение реальной действительности. Среда, где родились и выросли Кулян и Албатыр, условия жизни их отца Байбосына изображены правдиво и захватывающе. Их условия жизни таковы: «Положение молодых сирот было очень тяжёлым. Они жили в горах, испытывая муки. Единственным их богатством была корова и волкодав по кличке «Саккулак». А

случай с Кулян, то есть желание Жанкылыша взять в качестве молодой жены дочь бедняка, это одно из проявлений действительности того времени.

«Однажды Албатыр как обычно вышел охотиться, набросив на себя шкуру антилопы. В тот момент охотившемуся Ердосу надевший на себя шкуру антилопы Албатыр показался антилопой, и он нажал на курок. Парень падает. Он, подойдя к своей добыче, видит, что это не зверь, а человек. Когда он плакал со словами: «Ты показался мне»..., изнемогая от слабости, подросла и Кулян с луком на шее. Девушка, увидев своего брата при смерти, плакала, выражая в своём плаче всю печаль и скорбь»..

В эпосе удачно применён традиционный плач-причитание. Подобные строки поэмы усиливают влияние эпоса на человеческие чувства. В песне-плаче Кулян, где она причитала о брате, встречаем такие строки: «Ты был отцом, когда осталась без отца, ты был матерью, когда осталась без матери, ты был мне опорой в жизни» и другие, ставшие формулой в традиционных песнях-плачах. Не устоявший перед горем девушки Ердос хотел сброситься со скалы, но воздержавшись, просит девушку отомстить за брата. Народная мудрость: «Злоба – враг, разум – друг» придала Кулян силу и она прощает парня.

Кулян и Ердос, сделав из камыша музыкальный инструмент сыбызгы, создали печальный күй, со слезами на глазах исполняя күй и причитая об Албатыре. Этот күй-плач Ердоса и Куляна народ назвал «Бокен жаргак» (верхняя одежда, сшитая из шкуры антилопы, вывернутой наизнанку). Күй получил широкое распространение в народе. Позже Кулян и Ердос воссоединились узами брака и вновь возродили отчий очаг.

«Бокен жаргак» – один из эпосов, правдиво изображающих жизнь казахов до Октябрьской революции. В эпосе все события развиваются вокруг повествования судьбы Куляна и Албатыра. Таким образом, в эпосе «Бокен жаргак» нашли художественное решение причина и последствия события, произошедшего вследствие социальных противоречий и борьбы внутри общества.

Одна версия легенды была опубликована в исследовательской работе известного писателя, учёного Акселеу Сейдимбекова «Куй шежіре» [Сейдимбеков, 1992, с. 101-102]. В данной версии были два родных брата. Два брата сироты занимались охотой. Однажды два брата как обычно выходят на охоту за антилопами. И в один момент один из братьев замечает в пыли силуэт убегающей антилопы. Как заядлый охотник, парень стреляет в него из лука, и антилопа падает. Прибежав к добыче, чтобы заколоть её, он обнаруживает своего единственного брата, которого он принял за антилопу. По преданиям, плач парня, рыдавшего обняв брат, и эта печальная история позже распространилась в качестве кюя «Бокен жаргак» (күй аңыз – мелодия предания, которая исполняется на домбре и кобызе). Күй «Бокен жаргак» исполняют на домбре и сыбызгы. Одна версия легенды кюя приводилась в книге «Баян-Олгий қазақтарының домбыра және сыбызғы күйлері» [Баян-Олгий, 1977, с. 28-31].

Можно привести следующие сведения об исполнителях вышеназванного кюя, благодаря которым легенды широко бытуют в народе:

Ахмерулы Кабыкей (1929) родился и вырос в местности Сонкил провинции Булгын Баян-Улгийского аймака. В среде, где вырос Кабыкей, есть много одарённых певческим и музыкальным даром людей, к которым относились его отец Ахмер, брат Кызыл, сестра Жука. Домбристы Н.Кытайбай, Ж.Касихан, музыкант, играющий на сыбызгы М.Ыбырай, научили Кабыкей народному искусству кюя. Кабыкей являлся собирателем музыкального фольклора. В Баян-Улгийском аймаке организовал казахский оркестр народных инструментов. Заслуженный артист МНР он в 1958-59 годах побывал в Казахстане, учился у таких знаменитых композиторов, музыкальных специалистов и домбристов, как Н. Тлендиев, Т. Оспанов, Ш. Кажығалиев, А. Ескалиев. Кабыкей прилагал огромные усилия для создания нотных записей, публикации песен и кюев казахского народа. Собранные им богатое музыкальное наследие было опубликовано в сборниках «Монғолия қазақтарының халық әндері» (1965), «Баян-Олгий қазақтарының домбыра және сыбызғы күйлері» (1976), «Қазақ әндері» (1984). А также в народе хорошо известны сочинённые им песни и кюи.

Домбрист Уристеулы Копжасар (1957) родился в городе Улгий. В 1990 году окончил класс известного домбриста Айткали Жайымова в Алматинской консерватории имени Курмангазы. Копжасар научился игре на домбре у знаменитого в Баян-Улгийском аймаке домбриста Даулетбайулы Санязза. А отец Санязза Дауитбай был знаменитым күйши-домбристом.

Абикаев Ахметжан (1903-1986) – известный народный акын Тургайской области, талантливый певец и күйши. Его отец Абибай тоже был известен в своём кругу певческим талантом. Ахметжан дружил с виртуозными исполнителями и знатоками народных сказаний, таких, как известный народный акын Нурхан Ахметбеков. В 1937 году в республиканском конкурсе самодеятельности, проходившем в Алматы, Дина Нурпеисова заняла первое место, а Ахметжан – второе место.

Тлегенов Тай (1900-1985) родился и вырос в окрестностях Улытау Джезказганской области. Был знатоком исторических рассказов-легенд, летописей. Передал учёным К. Сатбаеву, А. Маргулану множество сведений. Первым о камне с надписью Хромого Тамерлана в холме Шоки в Улытауских горах научной среде сообщил Тай Тлегенов (1922 г.). В 1923 году из Ленинградского Эрмитажа приезжал человек по фамилии Семёнов и перевез камень с золотого холма Шоки с помощью семи человек во главе с Тай на железнодорожную станцию Жосалы и увёз его в Ленинград. Существование исторически ценной записи-свидетельства на этом камне позже выяснили профессор Поппе и академик А. Маргулан [Сейдимбеков, 1992, с. 428].

Тенденция преобразования приключенческих сказок и легенд с интересным содержанием в поэтические эпосы известно давно [Бердибаев, 1982, с.173]. Следовательно, тот факт, что фабульную основу многих эпосов составляют сюжеты преданий, закономерен. Есть полное основание считать, что рассмотренный эпос «является эпосом, созданным по мотивам преданий». Считаем, что эпос «Бокен жаргак» является значимым памятником, отлично изобразившим социальные, бытовые, традиционные картины прошлой жизни и человеческие судьбы.

Литература

Бабалар сози. 31-том. Астана: Фолиант, 2006. 371 с.

Баян-Олгий казактарынын домбыра жэне сыбызгы кюлери. Олгий, 1977. 285 с.

Бердибаев Р. Казак эпосы. Алматы, 1982. 305 с.

Сейдимбеков А. Кюй шежире. Алматы, 1993. 438 с.

ФУНКЦИИ СВЯЩЕННЫХ ЧИСЕЛ В ПОЭТИКЕ СКАЗОК

Аннотация: В данной статье впервые в качестве объекта исследования взяты различные функции священных чисел в поэтике сказок. Также рассматривается история развития функций чисел от магических до художественных.

Ключевые слова: священные числа, магические числа, фольклор, мотив, структура, функция, сюжет, сказка, поэтика.

Auyesbayeva Pakizat Tenizbayevna
Institute of Literature and Art named for M.O. Auezov
Almaty, Kazakhstan

FUNCTIONS OF SACRED NUMBERS IN THE POETICS OF FAIRY TALES

Abstract: In this article, for the first time, various functions of sacred numbers in the poetics of fairy tales are taken as the object of research. The history of the development of functions of numbers from magical to artistic is also considered.

Key words: sacred numbers, magic numbers, folklore, motive, structure, composition, function, plot, fairy tale, poetics.

В казахской фольклористике в целом поэтика «священных чисел» никогда еще не становилась объектом исследования. Первым, кто говорил о том, что в фольклоре казахского народа очень много священных чисел, особенно часто встречаются цифры 7 и 9, был Г.Н. Потанин [Потанин, 1900]. Рассматривая различные фольклорные жанры, ученые делали короткие выводы относительно исследуемых ими аспектов, но в целом вопрос остается открытым. Ученые-лингвисты в этом вопросе имеют хорошие результаты.

В русской фольклористике в целом сложилась практика научного анализа поэтических функций чисел [Жуковская, 1980, с. 34-36; Сыркин, Топоров, 1968, с. 116; Фролов, 1974; Фролов, 1975, с. 58-62; Фролов, 1978, с. 106-115; Давыдова, 1978, с. 15-20; Хроленко, 1981, с. 130-137; Хроленко, 1972, с. 74-82; Иванова, 1921, с. 513-529]. Появление магических чисел связано с незрелым сознанием древних людей, не понимавших характера природных явлений. Наделение «священным» значением определенных чисел, воспринимаемых в единстве с таинственным миром, корнями уходит во времена, когда считалось, что и зло, и добро должны иметь причины, и до сегодняшнего дня эти числа имеют магическую нагрузку. У разных народов, в том числе среди тюркских народов, свойства священных чисел неодинаковы. Соответствующее понятию о четырех сторонах света число «четыре» в некоторых случаях имеет сакральное значение, а у узбекского народа число «пять» наделено особым магическим значением. Исследователь М. Жураев отмечает, что такие обороты, как «жизнь, длиною в пять дней», «за пять дней до смерти» и др. тесно связаны с древними понятиями народа, и поэтическая ассоциация числа 5 связана с первой функцией пяти пальцев как инструмента счета [Жураев, 1987]. Поэтому за основу этой статьи будут взяты присущие понятию казахского народа числа, а также будут упомянуты похожие параллели у других народов.

Например, у подавляющего большинства народов мира есть понятие о «сакральности числа три». В поэтической структуре сказок данное числительное выполняет важную композиционную функцию: три брата, три сестры, три условий в трех попытках, трехкратное заклинание, трехкратное окуливание, трехкратное повторение сюжетных элементов, три препятствия, три вопроса, три поединка, три испытания, трехглавый дракон, три друга, три наставления и т.д.

В зачине сказки со словами: «Давным-давно жил один царь. У царя было три сына. Старшего звали Асан, среднего – Усен, а самого младшего – Хасан» [Бабалар созы, 2011, с. 80] дается представление о главном герое. А характер препятствий и испытаний, выпавших на долю героев сказок в композиционном ряду, передается так: «Три брата пошли дальше по широкой дороге. В один из дней дорога разветвляется в трех направлениях: одна – направо, другая – налево, третья – прямо» [Бабалар созы, 2011, с. 80]. Это является испытанием на смелость героя перед дальней дорогой, а также играет огромную роль для того, чтобы заинтересовать слушателя и чтобы он уже в начале предвкушал услышать о захватывающих приключениях.

В целом пути развития семантических смыслов сакральных чисел можно рассматривать в трех направлениях.

1) Сакральные числа, имеющие общие корни с мифологическо-космогоническими понятиями древних эпох.

2) Числа, связанные с религиозными понятиями.

3) Сакральные числа как художественное средство гиперболы в произведениях народного творчества.

Конечно, о применении, изменениях чисел с сакральными значениями можно говорить много и с разных точек зрения. Но мы ограничимся лишь кругом вопросов поэтики сказок. «Применение числа три в широком смысле, придание ему сакральности основано на понятиях о трех частях мира, мироздания. Это отразилось и в мифологии Индии, Китая, Вавилона, Сибири и тюркских народов» [Евсиков, 1988, с.176].

У первобытных людей сложилась целая философская система о поверхности земли, о подземном и небесном мирах на основе понятий о небесном мире, подземном мире, помимо конкретных мест их проживания – поверхности земли. То есть, любому обстоятельству, «имеющему отношение к числу три» (троекратные действия, ритуалы, числа, вещи, явления и т.д.) придавалось магическое содержание.

В сказках магическое значение числа «три» «рассматривалось в рамках осуществления действия, и направлено на усиление фантастического содержания сказки. «Сын старухи сказал: «Матушка, ты не плачь, принеси мне тело отца». Положив тело перед собой, он трижды произнес заклинание, после чего старик очнулся. На рассвете сын сказал отцу: «Отец, ты возвращайся к Бабахану, он поступит с тобой, как пожелает, но ты не бойся». Старик послушался сына, вернулся к хану, и снова попросил отдать за сына ханскую дочь. Хан сказал: «Этот голодранец решил со мной шутки шутить!», и приказал разрубить старика на мелкие кусочки, а потом погрузить все на его же осла и прогнать прочь. Сын старика снова собрал отца по косточкам и оживил его. И в третий раз отправил к хану. На этот раз хан разозлился еще больше, приказал размолоть его на мельнице. «Этот старик, наверное, бессмертный, поглядим-ка еще раз» подумал хан и погрузил мешки с порошком на осла. Сын, как обычно, опять воскресил отца, и в четвертый раз отправил к хану. Теперь хан испугался: «Сын этого старика, наверняка станет напастью на мою голову, будь что будет, не скажу, что не отдам дочь, а потребую за дочь много скотины, ведь у него все равно ничего нет» подумал хан и созвал на совет всех своих везирей, биев и беков» [Бабалар созы, 2011, с.15]. «Старуха не знала во сне или наяву это произошло, через какое-то время пришла в себя и рассказала сыну о случившемся. На следующий день сын опять отправляет ее к хану свататься к его дочери. Хан видит, что старуха опять пришла во дворец и подметаает двор. Как только он узнал, что это – вчерашняя женщина, то велел своим рабам бросить ее в темницу, а также отправил дочерей своих, чтобы они проследили за рабами. Рабы на глазах ханских дочерей бросили старуху в темницу. А старуха опять оказалась не в темнице, а у себя в доме. Оказавшись дома, она все рассказала сыну. Сын третий раз отправляет старуху сосватать за него ханскую дочь. На третий раз сам хан собственноручно порубил на куски и сжег. После этого юноша собрал золу того самого зеленого камня, оживил старуху и опять вернул домой» [Бабалар созы, 2011, с. 29].

Враг героя сказки тоже не простой смертный. Он – мифологический образ, обладающий невероятной силой и способностями. «Одноглазый Дэв боролся три дня и три ночи, но под конец сдался и упал со страшным ревом». «Подойдя к месту старта, Шалкуйрык заговорил человеческим голосом:

– Если забег будет на длинное расстояние, то я могу набрать слишком большую скорость. Если буду скакать три дня, то может так случиться, что я не смогу остановиться на финише. Когда я буду приближаться к финишу, натяни веревки. Веревки должны быть трех видов, одна должна быть конопляной! Если порвутся все три веревки, то меня ты больше не увидишь, значит, я не смог сбавить скорость, а если ни одна не порвется, то я свалюсь и тоже умру, и в этом случае считай, что меня больше не будет рядом с тобой. Если веревки порвутся наполовину, тогда я остановлюсь, и даже если упаду, ты не теряй надежду, душа вернется ко мне!» [Бабалар созы, 2011, с. 25-26]. «Когда он поднял голову, то увидел, что рядом сидят те самые три девушки, он понял, что это они оживили его. И он всех троих взял в жены. Три его жены сказали: «Мы никуда не пойдём. Ты иди, и отомсти своему врагу, который вчера увел твою младшую сестру! Еркама Айдар взял еду на дорогу, одел неизносимую одежду, сел на гнедого и отправился в путь» [Бабалар созы, 2011, с. 76]. «На той горе всегда охотился охотник по имени Сурмерген. Сурмерген не возвращался с охоты раньше чем через три месяца. Однажды, во время охоты, перед Сурмергеном побежали три марала» [Бабалар созы, 2011, с. 70].

Здесь относительно охоты число «три» применено для передачи действия и имеет предметное значение. Магический символ числа «три», имеющий общие корни с мифологическим понятием о трех составляющих мира (небесный мир, поверхность земли и подземный мир) с течением времени становится поэтической формулой.

Магический характер числа «семь» стал больше проявляться в эпоху Тюркского каганата. Общие для народов Средней Азии понятия о созвездии «Жети каракшы» – семь страж (Большая медведица) указывают на древность этого понятия. Например, семь помощников, семь страж, семь сыновей, семь хлебов, семь крыльев, семь голов, семь пластов под землей и над небом, семь совершенных духовных учителей и т.д. Раскрытие связи между причинами возникновения этих понятий и мерой времени как «время, протяженностью в семь дней» – это вопрос, который может стать темой для специального исследования. Чаще встречается мифический облик, определяющий особую суть противников персонажей героических сказок – семиглавого чудовища или семиглавого дракона.

«Однажды младший брат сказал старшему:

– Не гоже нам, двум холостякам, и дальше жить в нашем дворце, пришло время жениться вам. Царь какой-то страны объявил, что отдаст свою дочь тому, кто избавит его страну от семиглавого дракона. Вы поезжайте туда, убейте дракона, и женитесь на царской дочери!» [Казак ертегилери, 1988, с.140].

Здесь герой сказки спасает от семиглавого дракона весь народ страны, где проживала его будущая невеста. А в сказке «Еркам Айдар» герой бесстрашно отправляется добыть кровь чудовища, чтобы спасти сестру. Эта сказка демонстрирует бесстрашие храброго героя.

«Я слышала, что в тех краях обитает семиглавое чудовище, мне нужна ложка крови того чудовища. Я могла бы выздороветь, если выпью эту кровь. Еркам Айдар отправился в поиски того семиглавого чудовища, и в один из дней увидел одинокий дом, стоящий в степи» [Казак ертегилери, 1989, с.100].

Параллельное применение в сказках числе 3 и 7 усиливает притягательность событий, также многократно возрастает художественность текста, что пробуждает интерес к познанию таинственного и неизвестного. Например, «Дом запирался на три двери, пройдя через две двери, подошел к третьей, за которой увидел красивую девушку, окруженную семью великанами. Они громко спорили между собой, каждый из них хотел, чтобы красавица досталась именно ему» [Казак ертегилери, 1988, с.75].

В сказках в целях передачи каких-то эпизодов гиперболически или для демонстрации необычных свойств героя часто применяется и число 9. Число «девять» часто встречается в поэтическом познании тюркских народов и воспринимается как символ счастья, успеха и добра. Девять братьев, на перекрестке девяти дорог, девятикрылая птица.

Часто встречается в зачине сказки для передачи необычного появления героя, рождение которого было долгожданным и желанным всеми, поскольку он рождается на счастье народа. Например: «...Когда наступило девять месяцев и девять дней, у женщины начались схватки, и она родила. Родился крупненький и беленький мальчик. Родители были на седьмом небе от счастья, и дали ребенку имя «Кендебай».

Жеребенок рос не по часам, а по минутам. За шесть месяцев он стал уже взрослым и крупным конем. Конь был мухорто-саврасого окраса. Кендебай объездил Керкулу и на нем охотился днями и ночами. Керкула был невероятно быстрым, если он догонял, то никого не упускал, а если убегал, то никто не мог его догнать, а сам он мог догнать и схватить зубами летящую птицу. Кендебай мог увидеть и мигом догнать на своем коне – Керкуле кулана, убегавшего за шестью горами и поймать его за хвост» [Бабалар созы, 2011, с.54-55].

«После завершения пиршества Ерназар начал подготовку для женитьбы своих девяти сыновей. Ищет девять невест. Посещает много стран и мест для того, чтобы найти девять невест из одной семьи. Но такого, чтобы в одной семье было девять невест, не было» [Бабалар созы, 2011, с. 12].

«...Войдя в дом, Ерназар увидел восемь пар серег, висящих на кереге, и заплакал.

Хозяйка дома спросила Ерназара:

– Почему Вы плачете?

– Я плачу, потому что у меня девять сыновей, ищу девять невест для них; как мои девять сыновей родились от одной матери и одного отца, хочу, чтобы их невесты тоже были дочерьми одной матери и одного отца, обрадовался, увидев много серег на кереге, подумал, что достиг своей цели, но когда посчитал, их оказалось меньше на одну пару, и это меня расстроило, – ответил Ерназар.

– Тогда не плачь, есть еще одна пара, вот она! – сказала хозяйка, и принесла пару, висящую отдельно» [Бабалар созы, 2011, с. 14-15].

Ученые в своих трудах подробно изучили и высказали мнение о том, что появлению понятия о сакральности числа «девять» послужило увеличение в три раза сакральности числа «три». Особенно, в двух значениях применяется число «девять» в фантастических сказках при передаче необычных свойств мифологических героев, а именно для того, чтобы показать, что они обладают «несколькими жизнями». Во-первых, как средство передачи особой природы другого персонажа, его непохожесть, отличительность от

людей. Во-вторых, для восхваления подвига батыра, победившего противника, отличающегося своей природой и обладающего невероятными способностями.

«Моя душа находится далеко, я храню ее далеко от себя, у родника с камышами пасутся сорок косуль, среди них есть темномухортая косуля, внутри которой есть девять черных сундуков, внутри самого маленького из них есть девять цыплят, они и есть моя душа. Знай об этом. Если у тебя душа не вмещается в груди, то отнеси и положи ее туда, но пусть никто не узнает об этом, а если кто-то узнает, то ни тебе, ни мне не жить, – сказал он, а затем лег и уснул» [Бабалар созы, 2011, с. 34].

Понятие «девять», используемые для представления героя как обладающего сакральными качествами, в отличие от остальных братьев, в сказке «Ертостик» указывает на древний семейный обычай (эндогамия). Этим восхваляется время, когда царило единство в роду, было в почете общие ценности родства. Зачастую параллельное применение чисел 7 и 9 дает значение, соответствующее таким человеческим качествам, как щедрость и доброжелательность.

«Как говорится, «От хорошего человека – всегда добро», благодаря вам пусть вылечится этот народ. А мы возьмем красное золото, весом с груза на девять верблюдов, потом поделимся! – сказал.

Тогда Жолдас ответил:

– Я никогда не делаю добро за плату, на этот путь я ступил ради тебя. Поэтому я за семь дней вылечу этот народ. Сколько бы они не дали, все будет твоим [Бабалар созы, 2011, с. 212]».

В сказках сохранилось много примеров магического значения числа 40, которое для сознания древнего человека, не владевшего счетом, означало понятие «много». Как мера времени и пространства: место на расстоянии в сорок дней езды или название магического предмета: казан с сорока ушками, веревка в сорок размахов руки. В значении множества относительно человека: сорок джигитов, сорок девушек, сорок разбойников и в мусульманской мифологии: «сорок чильтанов», «один из сорока – Хызыр», «сорок визирей» – наряду с этими понятиями название циклизированного казахского эпоса «Сорок батыров Крыма» также связано с сакральностью этого числа. К примеру, для того, чтобы гиперболически передать меткость батыров сказок говорят так: от выпущенной им стрела «ушки сорока иголок делятся на сорок частей». Показывает количество сыновей и дочерей одних родителей: «Давным-давно жил хан по имени Ауезхан. У него было сорок сыновей. Была у него мечта «Найти для них сорок невест из одной семьи». Проходят несколько лет, и однажды хан услышал, что у одного богача есть сорок дочерей. Хан послал гонца к этому богачу, чтобы договориться о выкупе за невест и посвататься [Бабалар созы, 2011, с. 38]».

Число товарищей героя, отправившегося за невестой, а соответственно и девушек соответствует числу 40. Как символ их молодости, полной веселья и радости – торжество по случаю женитьбы также связано с данным числом, который стал устойчивой формулой. «Акбай искал красивую девушку, достойную стать его женой везде, куда только могли добраться ноги его коня, но не нашел такую. А в это время в какой-то стране дочь богача устраивала тридцать дней игрища, сорок дней пиршества. Акбай, взяв сорок джигитов с собой и проведя пятнадцать дней в пути, прибыл в эту страну. ...Акбай в течение трех месяцев смог отгадать и подготовить вид, масть, возраст скота, загаданных девушкой, и приходит в ее аул со своими сорока джигитами. В ауле девушки они гостили семь дней» [Бабалар созы, 2011, с. 15].

Хан поставил перед старухой условие: «Эй, старуха, так уж быть, отдам я тебе свою дочь, но за выкуп потребую от тебя сорок иноходцев с черно-белыми ногами, сорок быстрых скакунов, и пусть они будут одного цвета с одинаковой меткой, сорок одногорбых верблюдов – пусть будут одного цвета, сорок коров одного цвета, сорок баранов одного цвета и с одниковой меткой... вот тогда я отдам тебе свою дочь». Хан думал, что этим он успокоил старуху и избавился от нее» [Бабалар созы, 2011, с. 29]. «Он поведал об увиденном, начиная свой рассказ словами: сорок семь лет занимаясь охотой, я сегодня впервые столкнулся с такой ситуацией, и по указке трех немых маралов добрался до тебя».

Применение магических чисел, выполняющих эстетические и информативные функции как основные сюжетные элементы сказки, связано с особенностями жанра. Например, понятие «семь пластов земли» в мифе, в отличие от подобного же понятия в сказке, означает незрелое представление о фактической небесной сфере, а в сказке оно является как поэтическое средство. Важным элементом художественности является изображение времени и пространства: действия, обстоятельства, характер пиршества и войны, время на выполнение условия, возрастные особенности. То есть, древние магические значения чисел 3, 7, 40 сохранились в сказках.

В заключение можно сказать, что функции чисел, считающихся актуальными в фольклористике в целом, в том числе в сказке – очень многообразны, и требуют глубокого изучения. К примеру, если взять только число 7, то оно в разных жанрах фольклора выполняет разные функции. Конечно, истоки первоначальных

мифических понятий, хоть и сходятся в одном значении, но согласно законам жанрового вида и своей поэтической сути выполняют различные функции. Поэтому не только форма, но и смысловой потенциал каждого сакрального числа – это понятия, сложившиеся в тесной связи с многовековым развитием познания. И с этим связаны сложность и тонкость проблемы.

Литература

Бабалар созы. Жузтомдык. 74 том: Киял-гажайып ертегилер (Волшебные сказки). Астана: Фолиант, 2011. 424 б. (на казахском языке).

Бабалар созы. Жузтомдык. 75 том: Батырлык ертегилер (Богатырские сказки). Астана: Фолиант, 2011. 424 б. (на казахском языке).

Давыдова О.А. Числительное в русских пословицах и поговорках: Специфика фольклорной лексики и фразеологии. Курск, 1978. С. 15-20.

Евсиков В.В. Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1988. 177 с.

Жуковская Н.Л. Семантика чисел в калмыцком эпосе «Джангар» // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов: Материалы Всесоюз. науч. конф. Элиста, 17-18 мая 1978. М., 1980. С. 34-36.

Жураев М. Магические числа в узбекских народных сказках. Ташкент, 1987. 160 с.

Иванова З.П. Типичные числа в болгарских народных песни. Известия на семинаре по славянская филология при университета в София. Кн. 4. София, 1921. С. 513-529.

Казак ертегилери (Казахские сказки). 3 том. Алматы: Жазушы, 1988. 320 б. (на казахском языке).

Казак ертегилери (Казахские сказки). 4 том. Алматы: Жазушы, 1989. 304 б. (на казахском языке).

Потанин Г.Н. Отголоски сказки об Еруслане // Этнографическое обозрение. М., 1900, № 4.

Сыркин А.Я., Топоров В.Н. О триаде и тетраде. III-летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы. Тарту, 1968. С. 116.

Фролов Б.А. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974. 239 с.

Фролов Б.А. Персонаж с семью лучами на скальном искусстве // Археология Северной и Центральной Азии. Новосибирск, 1975. С. 58-62.

Фролов Б.А. Палеолитическое искусство и мифология // У истоков творчества. Новосибирск, 1978. С. 106-115.

Хроленко А.Т. Числительные в разных жанрах фольклора // Научно-практические очерки по русскому языку. Курск, 1972. С. 74-82.

Хроленко А.Т. Поэтическая фразеология русской народной лирической песни. Воронеж, 1981. 163 с.

ОБРАЗ МИФИЧЕСКОЙ ПТИЦЫ В БУРЯТСКОЙ ГЭСЭРИАДЕ

Статья подготовлена в рамках государственного задания ФАНО России (проект XII.192.1.4. Миф и история в фольклоре и литературе бурят и русских сибиряков: универсалии и специфика, номер госрегистрации № АААА-А17-117021310268-2)

Аннотация: В статье рассматривается образ Гаруды в бурятской Гэсэриаде. Автор приходит к выводу о том, что появление в рассматриваемых текстах пришедшего из буддийской мифологии образа мифической птицы представляет особый прием ассоциаций, который придает повествованию сказочность.

Ключевые слова: эпос, образ, птица, Гаруда, улигер, мифология.

Ayusheeva Erzhena Bairovna
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

THE IMAGE OF THE MYTHICAL BIRD IN THE BURYAT GESERIADA

Abstract: In article Garuda's image in the Buryat Geseriada is considered. The author comes to a conclusion that emergence presents special reception of associations which gives to the narration fabulousness in the considered texts of the image of a mythical bird which has come from Buddhist mythology.

Keywords: epos, image, bird, Garuda, uliger, mythology.

Устойчивость бытования фольклорных текстов объясняется не только их художественной ценностью, но и замедленностью изменений в образе жизни, мировоззрении, вкусах их основных творцов и хранителей. Однако в целом традиционность имеет в народном творчестве неизмеримо большую силу, чем в профессиональном литературном творчестве. Поэтому процесс проникновения буддийских элементов в эпос монгольских народов и его адаптации – долгий процесс привыкания и принятия новых образов.

Г.Д. Санжеев считает несомненным то, что героический эпос монгольских народов начал складываться у монголов в XII-XIII вв. на базе шаманистского эпоса [Санжеев, 1937, с. 12]. Этим объясняется и то, что в бурятском эпосе сохранился внушительный слой мифологической картины мира, отражающий добуддийское мировидение, но все же в повествовательной ткани бурятской Гэсэриады встречаются буддийские образы, которые настолько органично вплелись в художественную канву эпического произведения, что не воспринимаются как привнесенные извне. Одним из таких образов, проникших из буддийской мифологии является образ гигантской мифической птицы, царя птиц и пожирателя змей Гаруды. Этот образ из древнеиндийской мифологии перешел в буддийскую, откуда и распространился по всей территории Центральной Азии и Южной Сибири.

В индуистской мифологии орел Гаруда (*Garuda* санскр. 'пожиратель') является прародителем и царём птиц, ездовым животным Вишну. Поражающий своими размерами Гаруда привёл в смятение даже богов, увидевших в небе исполинского орла, затмившего своим блеском солнце. Он стал олицетворением солнечной природы и антагонистом змей. Хан Гаруди – популярный персонаж в фольклоре народов Центральной Азии и Южной Сибири: у алтайцев *Кэрэдэ*, у тувинцев *Хэрэти*, у саха *Хардай* [Мифологический словарь, 1991, с. 142]. Возможно, именно благодаря своей солярной характеристике Гаруда стал одним из популярных персонажей в фольклоре многих народов на территории Центральной Азии и Сибири.

По легенде, Гаруда явился из яйца полностью сформировавшимся, как только он вылупился, его огромная, наводящая ужас форма заполнила все небеса, взмах его крыльев вызвал бурю, которая сотрясала землю, а невероятное ослепляющее сияние, исходящее из его золотого тела, вынудило даже богов принять его за бога огня. Изначально индийский Гаруда, «господин всех пернатых созданий» изображался как огромная птица, позднее он принял форму человека-птицы. А в Тибете индийский Гаруда сблизился с мифической бонской птицей *кхадинг* (тиб. *mkha'lding*), «рогатый орлом», царём птиц и птицей огня религии бон [Бир, 2011, с. 69-70]. На основе созвучного произношения и внешнего сходства можно предположить, что в улигере западных бурят сохранилось тибетское название огромной мифической птицы, реализовавшейся в образе Ханхан Хэрдиг, который предстает в одном из эпизодов эхирит-булагатской Гэсэриады.

В качестве испытания отец Гагурай Ногоон-духэй велит Гэсэру принести перо Ханхан Хэрдиг-птицы. В эпосе реализуется статус Гаруды как противника нагов, дети Гаруды оказываются в смертельной опасности, исходящей от гигантского змея, съедающего каждый день по одной из дочерей Гаруды. Гэсэр спасает оставшихся в живых детей от смерти, уничтожив змея. За это Гаруда отдает герою свой нож-перо, от веса которого покосился дворец отца нареченной Галта Улан тэнгрия.

Гэсэр братается с Гарудой и становится с ним «лет на десять друзьями, лет на пять приятелями» [Абай Гэсэр-хубун, 1961, с. 108, 112], и это позволяет отнести его к положительно окрашенным образам, соотнесенным с добрым началом. Эпизод с Ханхан Хэрдиг-птицей в эхирит-булагатском улигере очень напоминает содержание монгольских мифов о спасении героем детей этого мифического персонажа. Незначительные отличия заключаются в назывании Гаруды либо матерью, либо отцом спасенных детенышей.

В унгинском эпосе (П. Петров) также встречается образ огромной мифической птицы Ганга Зада шубун, имеющей дар речи. Ее создают три шараблинских хана, являющиеся перевоплощением свергнутых с неба сыновей восточного тэнгрия Атай Улана [Петров, 1960, с. 113]. Шараблинские ханы вслед за сорокой и вороном отправляют птицу Ганга Зада искать жену для сына старшего хана. Кроваждность Ганга Зада птицы, служение представителям восточных тэнгриев определяют ее принадлежность к отрицательным образам.

Когда птица опускается на крышу жилища Абай Гэсэра, Алма Мэргэн стрелой сбивает с нее ножевое перо, которое с трудом везут семьдесят коней с упряжкой. Изображение гигантской по размерам и весу пера мифической птицы сближает образы Гаруды и Ганга Зада птицы.

В монгольской Гэсэриаде Цзуру (Гэсэр) убивает вещую птицу Гаруду и прикалывает два ее пера к шапке своей жены Рогмо-гоа, чем вызывает зависть жен знатнейших мужей улуса. В монгольской Гэсэриаде Гаруда не обозначена рельефно как гигантская мифическая птица, о ее уникальности мы можем судить только по эпитету «вещая» и по реакции людей на «редкостную облаву» на нее. Здесь также встречается мотив пера, но он не гиперболизирован, как в бурятской Гэсэриаде.

В эхирит-булагатском улигере название мифической птицы Гаруда (Ханхан Хэрдиг-птица) отличается от ее имени в унгинском (Ганга Зада птица) и монгольском (Гаруди) эпосах. Несмотря на это, есть основания полагать, что в данном случае речь идет об одном и том же эпическом образе. В унгинском и монгольском эпосах эта птица не проявляет мифических черт, не разговаривает с героем. Указываются только ее огромные размеры и большой вес одного ее пера в унгинской версии, в монгольском же эпосе Гаруда именуется «вещей» [Гэсэр, 1986, с. 51]. При этом подчеркивается ее необычность, а в бурятских вариантах гиперболизация образа, сходства в описании и наличие в эпизодах сходных мотивов дают основание полагать, что во всех приведенных вариантах Гэсэриады мы встречаем образ Гаруды.

Птица Гаруда стала одним из самых популярных мотивов в фольклоре монгольских народов. Этот мотив хоть и имеет в художественной ткани эпосов эпизодический и вспомогательный характер, все же существует в эпической традиции не случайно. В этом видится особый прием ассоциаций, который вызывает у слушателей эпического произведения яркое и рельефное впечатление о силе героя эпоса, его ловкости и особых воинских качествах.

Гаруда, пришедшая в буддизм из вишнуизма, при переработке данного мотива архаической традицией не утрачивает свои мифические свойства и трансформируется в бурятских улигерах в мотив гигантской птицы Ханхан Хэрдиг в эхирит-булагатском улигере и Ганга Зада птицы в унгинском. В то время как в монгольских эпических произведениях мотив этот сохраняется. Появление в эпосе этой волшебной мифической птицы придает тексту особую красочность и сказочность.

Таким образом, образ птицы Гаруды, восходящий к богатейшей традиции древнеиндийской цивилизации, вошел в мифологическое мировосприятие кочевых монгольских народов. В эпосе образ гигантской птицы стал одним из основных в ряду постоянных мифологических образов. Об этом свидетельствует присутствие этого персонажного образа во многих эпических произведениях монгольских народов, как в наиболее архаичном бурятском эпосе, так и в более поздних устных вариантах, а также в книжных версиях.

Литература

Абай Гэсэр. Сказитель П. Петров, зап. И.Н. Мадасона. Вступ. ст., подг. текста, пер. и коммент. А.И.Уланова. Улан-Удэ: Бур. комплексный НИИ СО АН СССР, 1960. 314 с.

Абай Гэсэр-хубун: Эпопея: (Эхирит. булагат. вариант) / Записан Ц. Жамцарано у сказателя Маншуга Имегенова; Подгот. текста, пер. и примеч. М. П. Хоимонова; Вступ. ст. А. Уланова; АН СССР. Сиб. отд-ние. Бурят. комплекс.НИИ. Улан-Удэ, 1961. 231 с.

Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. Пер. с англ. Л. Бубенковой. М: Ориенталия, 2011. 428 с.

Гэсэр. Сонгомол эхийг боловсруулж удиртгал, тайлбар бичсэн академич Ц. Дамдинсүрэн. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1986. 223 т.

Мифологический словарь / Гл.ред. Е.М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия, 1991. 736 с.

Санжеев Г.Д. Предисловие // Монгольская повесть о Хане Харангуй. Предисловие Г.Д. Санжеева. М., Л.: Академия наук СССР, 1937. 171 с.

ШАШНЫ АГУУЛГА БҮХИЙ ШИДЭТ ҮЛГЭРИЙН ТУХАЙ

Товч агуулга: Монгол ардын шидэт үлгэрийн хамрах сэдэв, агуулга маш баялаг, түүхэн цаг хугацааны тусгал болон хөгжсөөр ирсэн байдаг. Хэдийгээр ард түмний уран сэтгэмжлэл, хийсвэр сэтгэлгээний үр шим мөн боловч түүнд ямар нэг хэмжээгээр эртний сэтгэлгээ, зан заншил, шашин шүтлэг, ахуй байдал тэдгээрээр дамжин илэрч байгаа ард түмний хүсэл эрмэлзлийг тусгаж байгаагаараа үлгэр маш сонирхолтой бөгөөд цаашид чухал судалгааны объект болсоор байх нь илэрхий. Монгол ардын аман зохиолын төрөл зүйлс шашны нөлөө, түүний янз бүрийн нэр томъёог тусгасаар ирсний жишээ мөн шидэт үлгэрт илрэлээ олжээ. Бурхны шашны холбогдолтой иймэрхүү зүйлс нэн ялангуяа баатарлагийн үлгэрт илүү тохиолдох ажээ. Ер нь буддын шашны өнгө аяс сонгодог шидэт үлгэрийн уламжлалт өгүүлэмжтэй хослон бий болсон шидэт үлгэрүүд олон байдаг.

Түлхүүр үг: шидэт үлгэр, бурхны шашны нэр томъёо, ойлголт, шилжмэл өгүүлэмж, баатарлаг үлгэр.

Baasanjargal Dairiima

The Institute of Language and Literature of the Mongolian Academy of Sciences
Ulaanbaatar, Mongolia

ABOUT FAIRY TALES WITH RELIGIOUS CONTENT

Abstract: The Mongolian tales is diverse in content, has an oral and written origin. Since ancient times, Mongolian tales have interacted with tales of other peoples at the level of story, artistic imagery, structure and ideas. Some Mongolian fairytales, originate from India and Tibet, which is connected with the spread of Buddhism in Mongolia and the great role played in this process by the translation of canonical Buddhist writings. Indo-Tibetan origin has such well-known in Mongolia fabulous cycles, as ‘The magic deadman’, “Stories from Pancatantra”, “Tales of Raja Burdzi”. All of them carried the preaching of ideas of Buddhism.

Keywords: canonical writings, fairytale, interactions, wandering plot, idea, Buddhist literature.

Монгол соёл дахь энэтхэгийн нөлөөг төв азийн нүүдэлчдийн дунд буддизм анх дэлгэрсэн үетэй холбон үздэг. Ялангуяа буддын шашин сургаалын ном бүтээлүүд орчуулагдаж эхэлсэн XIII зууны үеэс шинэ мотив өгүүлэмж нэвтрэн жинхэнэ монгол ахуйд идээшиж, монгол сэтгэлгээгээр хувиран үндсэн монгол аман зохиолын жишээ мэт болсон байдаг. Академич Ц. Дамдинсүрэн “Монголын уран зохиолын тойм” (XVII-XVIII)-ын хоёрдугаар ботид янз бүрийн улс түмнүүдийн дунд дэлгэрсэн тэнгэрийн дагинын үлгэрүүдийг харьцуулан нэгэн үлгэрийн олон хувилбарууд байх магадлалтай гэж үзээд “... Үлгэрийн сэдэв өгүүлэгдэхүүнийг зээлдэн авах, уламжлан авах онолоос гадна, төстэй нөхцөл байдалд төстэй сэдэв өгүүлэгдэхүүнтэй үлгэр бий болдог онол бас байна. Тиймээс зүй зохисын дотор, хир хэмжээнд нь тааруулж, тодорхой баримт дээр тулгуурлаж хэрэглэх хэрэгтэй” [Дамдинсүрэн, 1977] хэмээн харьцуулсан судалгаа хийхдээ дээр маш ул суурьтай хандах ёстойг сануулсан байдаг. Түүнчилэн “...нэгэн ард түмний дотор байгаа үлгэр нь нөгөө ард түмний доторх үлгэртэй төстэй байлаа ч гэсэн нэгэнт тэр ард түмний дунд дэлгэрсэн бол тэр нь тэр ард түмэнд харийн юм биш, өөрийн юм болно” хэмээн онцлон тэмдэглэжээ. Монгол ардын шидэт үлгэрээс гадна адгуусан амьтны үлгэрт *хулгай худал хоёр хэзээд мэдэгдэнэ, худгийн мэлхий далайн хэмжээг үл мэднэ* гэх зэрэг сургаал үг, зүйр үгээр төгссөн үлгэрүүд их тохиолдох бөгөөд тэдгээрийн олонх нь монгол ахуй, сэтгэлгээ нэвт шингэсэн энэтхэг-төвдийн Панчатантра зэрэг бичгийн зохиолын хэрмэл өгүүлэмж бүхий үлгэрүүд байдаг. “Эвтэй дөрвөн амьтан”, “Яст мэлхий”, “Муур багш”, “Хоёр сайн морь”, “Сармагчин, мэлхий хоёр” зэрэг ёс суртахууныг номлосон үлгэрүүд үүний тод жишээ болдог билээ. Ер нь Панчатантрагийн ёгт үлгэрүүдийн өгүүлэмж дэлхийн маш олон оронд тархсан бөгөөд, түүгээр ч барахгүй Евро-азийн ард түмнүүдийн дунд тархсан үлгэрүүдийн адил төст өгүүлэмж, мотивууд нь “Панчатантра”-гаас эх сурвалжтай гэсэн “хэрмэл өгүүлэмж”-ийн онолыг XVIII зууны үед боловсруулснаар утга зохиолын судлалд өргөн дэлгэрсэн “зээлдлэгийн онол” үүсч бий болсныг бид бүхэн мэднэ.

Түүнээс гадна цаг хугацаа өнгөрөхийн хэрээр үлгэрийн агуулгад өөрчлөлт орж ард түмний бурхны шашны ам дамжсан домог, яриа сэлтээс шидэт үлгэрт оруулан ярьж эхэлсний жишээ болсон үлгэрүүд монгол мөн шидэт үлгэрийн өгүүлэмжийн санг бүрдүүлэх болжээ. Үлгэрийн хөгжил хувьслын гол хүчин зүйл болсон нийгмийн өөрчлөлт, элдэв үйл явц нь шидэт үлгэрт ч тод томруунаар тусгалаа олсон байдаг. Энэ төрлийн агуулга бүхий шидэт үлгэрийн өгүүлэмжээс харахад нэлээд эртний үедээ яригдаж байсан үлгэрт

дундаас нь бурхны шашны домог, хуучийн мотив хавчуулагдсан шинжтэй ажээ. Монгол ардын аман зохиолын төрөл зүйлс шашны нөлөө, түүний янз бүрийн нэр томьёог тусгасаар ирсний жишээ мөн шидэт үлгэрт илрэлээ олжээ.

Бурхны шашны нөлөөг тусгасан олон шидэт үлгэрийг ажиглавал ихэнхдээ баатарлагийн сэдэвтэй шидэт үлгэрт тохиолдож байна. Тухайлбал, “Наран Довчин хааны үлгэр”-т *“Тэр хааныд бас нэг ижийн үед байгуулсан эрдэнэ зуугийн ганжууртай, аавын үеэс байгуулсан алтан зуугийн ганжууртай байлаа”* гэх буюу хаан мангастай дайтахаар мордохдоо хатандаа *“Гайгүй, гайгүй. Ламаараа ганжуур, данжуур хуруулж байгаарай. Зүгээр, зүгээр. Ламаараа зундуй, жадамба хуруулж байгаарай. Чавганц нарыг цуглуулан тахил, дээж өргүүлж байгаарай. Хүүхдүүдийг цуглуулаад хүрэн модоор гүвдүүлж байгаарай гэж хэлээд эргүүл, түшмэд хоёул явж болзоотын ууланд очоод...”* гэх мэтийн дүрслэл байх бол “Анаа мэргэн хаан” үлгэрт баатарлагийн туульсад гардгийн адил *“Нэгэн өдөр Анаа мэргэн хаан Алтай сүмбэр ууландаа гарч 13 сангаа тавиад сүр жавхлан бадруулж, сүлд заяагаа даллаад...”* гэж эхэлдэг.

Академич Х. Сампилдэндэв “Монголчуудын үгийн урлагийн эх болсон аман зохиол эрт үеэс эдүгээг хүртэл уламжлагдахдаа шүтлэгийн эртний хэлбэрүүд бөө мөргөл, бурхны шашны нөлөөг шингээн хувьссаар ирсэн юм” хэмээн тэмдэглээд “аажимдаа монгол туулийн баатруудыг бурханчлан үзэж, ямар туулийг ямар үед хэлэх вэ гэх зэргээр зан үйлийн шинжийг олсоор ирсэн, баруун монголын туульчдын нэлээд нь лам байсныг дурдаж ертөнцийг тойрч Буддын шашны дайсныг дарж явдаг Лхам бурхны домог нь Алтайн урианхайчууд туульдаа Буддын шашны нөлөөг оруулах үндсийг тавьж өгсөн байж магадгүй” [Сампилдэндэв, 2004, 66 т.] хэмээн тэмдэглэжээ.

Энэчлэн, шидэт баатарлагийн үлгэр дэх бурхны шашны янз бүрийн нэр томьёо, ойлголт үлгэрийн эхэнд голдуу таарах баатрын болоод түүний эд эдлэл, эхнэр хатны магтаал зэрэгт илрэлээ олсон байна. Эдгээр нь дээр өгүүлсэнчлэн туулиас уламжлан яригдсаар шидэт баатарлагийн үлгэрийн шинжийг олсны жишээ бөгөөд монгол шидэт үлгэрийн түгээмэл, эртний гэж хэлж болохоор мотив ажиглагдана. Тухайлбал, “Хээр цоохор морьтой Хэлбэс бүүтэр баатар” хэмээх үлгэрт *“баатар хатан буулгаж ирэхээр мордохдоо эгчдээ нэгэн суврагыг зааж миний бие эрүүл мэнд, бүрэн бүтэн байвал энэ суварга бүтэн байна. Элдэв саад бэрхшээл тохиолдож хөнөөгдвөл суварга эвдрэх болно”* гэж өгүүллээд алсын аяндаа морджээ гэж гардаг. Монгол ардын үлгэрт заримдаа “хол замд одох” мотив ямар нэг эд зүйлээр хувь заяагаа шинжих өгүүлэмжтэй зэрэгцэж явдаг. Аж байдлын нэгэн үлгэрт ах дүү гурав салж одохдоо барьж байгаа гурван модоо газарт хатгаад гурван тийш явж гурван жилийн дараа эргэж үзэхэд ямар ургаснаар нь хэн хэнийхээ хувь заяаг шинжих болзол тавиад тарцгаадаг. Гурван жилийн дараа дунд ах нь айлд зарцлагдан дөнгөн данган амь зууж байгаад ирэхэд нь их ахынх нь мод хатаж унаад хугарсан, өөрийн нь мод муухан өнгөгүй, дүүгийн мод хамгийн сайхан ургасан байхыг үзэж ахыгаа үхсэнийг, дүүгээ сайн явааг мэдэж нэг улсын хаан болсон байхад нь очиж уулзан амар сайхан жаргаснаар үлгэр төгсдөг.

“Арван таван настай охинтой эмгэн өвгөн хоёр”¹ үлгэр *“Эрт урьд арван таван настай, тарган улаан хүүхэнтэй эмгэн өвгөн хоёр аж төрөн амьдарч байжээ. Гэрийн хойноос суварганы толгой цухуйж, өвгөн эмгэн хоёр түүнд залбиран элбэг хангалуун амьдарч байж. Хүүхэн өдөр бүр зургаа, долоон ямаагаа хариулж явдаг гэнэ. Нэг удаа шовгор малгайтай лам хүрч ирээд хүүхнээс бадар барихад долоон ямааныхаа хамгийн сайныг барьж өгчээ”* гэж эхэлдэг. Энэ үлгэрийн үйл явдал суварганд хүүхэндээ нөхөр гуйн залбирснаар мангас түүнийг нь сонсоод хүүхнийг нь мэхлэн авч байгаа өгүүлэмжээр үргэлжилнэ. Цааш мангас хүүхэн хоёрын зөрчил эхлэх ба шидэт туслагч болох ламын тусламжтайгаар охин мангасаас ангижирч байгаа өгүүлэмжтэй. Тэр өвгөн хүүхэнд туслахаар ирэхдээ *“Чи энэ ямааг таньж байна уу гэжээ. Танилаа гэхэд нь, - Чи гурван эрдэнэдээ үнэнч, эцэг эхээ сайхан тэтгэж өргөсөн хүн. Би далха таван тэнгэр гэгч байна. Намайг бадарчин болоод явахад чи үнэн сэтгэлээс энэ ямааг өгсөн шүү дээ. Чамд хэдэн тэмээ алт, мөнгө өгнө. Энэ байгаа юм бурхны чадлаар бүтсэн болохоос биш бүгд хоосон”* хэмээн өгүүлдэг. Энэ мэтчилэн буддын шашны өнгө аяс сонгодог шидэт үлгэрийн уламжлалт өгүүлэмжтэй хослон бий болсон шидэт үлгэрүүд олон байдаг.

Бурхны шашны ойголт шидэт үлгэрийн элементүүдтэй сүлэлдэн бий болсон нэг үлгэр бол “Ороолон”² хэмээх үлгэр юм. Тэр үлгэрт араар дүүрэн ай түмэн адуутай, өврөөр дүүрэн үй түмэн адуутай нэг их баян хааны сайхан хүү нь адуугаа хураах гэж өдөрт арван хүн морддог, тэдэн дунд хамт мордолцдог байж. Тэгээд ойд нэгэн сайхан эхнэртэй таарч нөхцөөд гэртээ ирсэнгүйд баян аав нь өөрөө мордож тэр эхнэртэй нь хамт авч ирнэ. Төдөлгүй хүүгийн аав, ээж бэрийгээ шулам гэдгийг мэдээд *“Хүүгийнхээ амийг бодьё. Баруун*

¹ ШУА-ийн Хэл зохиолын хүрээлэнгийн гар бичмэл эх хэрэглэгдэхүүний хөмрөг №2. Дансны товъёгийн №56, Хадгаламжийн нэгжийн № 18.

² ШУА-ийн Хэл зохиолын хүрээлэнгийн Дуун ухааны сан хөмрөг. Хавтас-2.

зуугаас наахна биеэрээ ямандаг бурхан болж байгаа нямба хийсэн тийм айхтар хүн бий. Тэрэнд очиж учраа хэлбэл хүү минь амь гарах магадгүй, бидний үхэх сэхэх нь хамаагүй гэжээ. Тэгээд ай түмэн адуундаа байх хоёр сайн хүрэн морийг хэлийг нь хялгасаар даруулж долоо хоног сойгоод хүүгээ дуудуулж, -За, чиний амь гарах аргыг хэлж өгье гээд нөгөө сайн хүний байгаа газрыг хэлээд, -Мориноосоо бууж огт болохгүй, шээсэн ч мориноосоо шээж, идсэн ч морин дээрээ идэж яваарай гэж захижээ. Тэгээд эцэг эх нь гурван хэрэг болох зүйлийг өгчээ. Хаан, -Миний урд урдын хаадын эрдэнэтэй билүү бий. Тэрнийг өвөртөө хийж яваад дайсан ирвэл “гэтэлж гаршгүй хар хад бол” гээд хаяарай. Тун аргагүй болбол шүтээн жадамбыг хаяарай. Үсгийн тоогоор дайсны хүч суларна гэв. Хатан эх нь, - Эрдэнийн самыг минь авч яв. Дайсан ирвэл “амьтан хүн гэтэлж гаршгүй шивээ мод бол” гээд хаяарай гэж” захиад явуулахад шулам эхнэр нь хичнээн хол явсан ч агшин зуур чамайг гүйцнэ шүү гээд үлдэнэ. Хүүг ирэхгүй удсанд нөгөө шулам эхнэр хилэгнэн баяны гэрийг нар буруу гурав эргэн, баруун урд өвсөн дээр очиж хөрвөөнгүүт нэг их урт хөх чоно болчихоод, – “Та нарыг буцаж ирж үгүй хийнэ. Нөхрийнхөө хойноос яарч байна гээд гал манан татуулан арилжээ”. “Хүү явж байгаад эргээд хартал тоос гэхэд тоос ч биш, гал гэхэд гал ч биш нэг юм харагдаж гэнэ. Ихэд айж нөгөө билүүгээ чулуудтал нэг их хад болжээ. Тоос ч харагдахаа байж. Явж байгаад дахиад эргээд хартал өнөөх тоос бас босч харагдана. –Ээжий, амь авар! гээд саама хаячихаж. Амьтан хүн гаталж гаршгүй нэг их шивэр ой болж хувирчээ. Тоос ч дарагдаж. Тэгтэл нэг агуйтай хад харагдсанд, - Лам амь авар! гэж бахирчээ. Тэгтэл нэг их үстэй хүн гарч ирээд, -Чи манайд орж болохгүй. Цаанаас чинь ороолон ирж яваа гээд өврөөсөө ном гаргаж өгөөд баруун зуугийн гэгээнтнийг зааж өгөөд явуулж гэнэ. Хүү шар хэрэмд ойртож ирээд эргээд хартал тоос босч харагдахаар нь хүү алтан жадамбыг задалж хаяжээ. Агаараар нисч явсан ороолон тэр номын үсэг тоолон бүдрээд хойноос нь хөөгөөд байжээ. Гуядаж үзээгүй морио гуядан шар хэрэм дээгүүр харайх гэтэл өнөөх чинь морины нь охор сүүлэн дээрээс бариад авчээ. Ламын өгсөн өөрийн номоор тархин дундуур нь нэг буулгаад шар хэрэм даваад орчихож. Хэрэм дотор байсан дуганы лам нар номын хүчээр ороолонг дараад, хүү ч нутагтаа буцан амар сайхан жаргаж гэнэ” хэмээн төгсдөг. Шидэт үлгэрийн баатар ямар нэгэн шидэт туслагчийн хүчээр эсрэг баатрыг ялан дийлж байдаг бол энэ үлгэрт лам нарын уншсан номын хүчээр ороолонг дарж байна. Эндээс бид шашны ойголтой зэрэг гарч ирсэн чөтгөр, шулам, ороолон гэх зэргийн тухай хууч яриа, домог мэтийн зүйлс шидэт үлгэрийн элементүүдтэй нийлэн буй болсон аман зохиолын төрөл зүйл хоорондын өгүүлэмж, мотивын шилжилт, хувьслыг харж болох юм.

Дээрх үлгэр номын хүчээр ороолонг дарж буй агуулгатай бол “Анчин хүү” хэмээх үлгэрт шулам авгайг өөрийн хүчээр дарсан хүүгийн тухай өгүүлэмж бас байна. Тухайлбал, шуламсаас дутааж ирсэн хүүгийн бие их тавгүй байсанд эцэг нь “За хүү минь тэр чинь тун айхавтар юм байжээ. Чи өнөө шөнөдөө хоноод маргаашдаа багтаж буцаж очоорой. Тэгэхдээ сайн мориор яв. Очоод нэг хоёр хоноод нэг өглөө орноосоо босолгүй бие муу байна үхэх цаг болжээ гэж хэлээд хэвтээд бай. Тэр шулам эм юу тус болдог юм бол гэж хий дэмий нэг зовлон болох байх. Тэгэхээр нь миний өвчин тун хэцүү хүнд юм аа. Жамсран бурхны сахлаар утвал жаахан гайгүй болдог юм гэж хэл. Түүнийг авах гэж явбал догшин бурхан түүнийг нэг дарж мэднэ. Хэрэв аваад ирж чадвал махгал бурханы сормуус авч ир гэж хэл. Түүнийг аваад ирвэл Чойжээ Лхамын үүдэн дээр байгаа гурван алтан шүхрийг булга татаад ир гэж явуул. За тэгээд тэр гурвыг авч ирж чадвал чи дуусч байгаа нь тэр. Түүнээс өөр түүнийг дарах юм байхгүй. Хэрэв тэр хооронд дарагдвал яахав чи амьд гарч болох юм гэж хэлж явуулжээ” гэж гардаг. Хүү эцгийнхээ хэлснээр хийсэн боловч Жамсран бурхны сахал, махгал бурхны сормуус, Чойжоо Лхамын үүдэн дээр байгаа гурван алтан шүхрийг авчирахаар яваад бурхдад дарагдсангүй бүгдийг олж ирэхэд манай эцэг эх дээр очиж амьдаръя хэмээн худлаа хэлж дагуулан явах зуур өөрөө түрүүлэн гурван алтан шүхрээ хатгаад буугаа шийрлэн замыг нь тосоод хэвтэнэ. “Нөгөө шулам авгай зуун алд зурман хөх чоно болчихсон харайлгаад ирж явна гэнэ. Яг аман хүзүүг нь барьж шагайж байгаад л буудаад орхижээ. Тэгтэл чоно ч байхгүй, авгай ч байхгүй болж гэнэ. Хурдалсаар хүрээд ирсэн чинь дундуураа хуга үсэрсэн хувхай сүүжний яс хоцорчээ” хэмээн төгсөнө. Буддын шашны ойголт бүхий бусад үлгэрт ихэвчлэн ном, уншлага, шашны холбогдолтой янз бүрийн эд зүйлийн тусламжтайгаар эсрэг дүрээ ялж байгаа бол энэ үлгэрт анчин залуу өөрөө догшин бурхдын дийлээгүй аюулт шуламсыг аман хүзүү дундуур нь буудан үгүй хийж байгаа өгүүлэмж бүхий ажээ.

Шашны агуулга бүхий шидэт үлгэр, баатарлагийн үлгэрт гол төлөв эхэнд нь мангастай тулалдаж буй сэдэв зонхилдог бол бусад шидэт үлгэрт ороолон, шулам мэттэй тэрсэлдэж байгаа баатрын үйл явдалтай нягт холбоотой хоёр хэв шинжийн үлгэр байгаа нь ажиглагдаж байна.

Ийнхүү монгол ардын шидэт үлгэр агуулга, сэдвийн хувьд баяжсаар ирсэн нь нийгэм, цаг хугацааны өөрчлөлтийн асуудал бөгөөд судлаачдын тэмдэглэснээр буддын шашин сургаалын ном бүтээлүүд орчуулагдаж эхэлсэн XIII зууны үеэс шинэ мотив өгүүлэмж нэвтрэн жинхэнэ монгол ахуйд идээшиж, монгол сэтгэлгээгээр хувиран үндсэн монгол аман зохиолын жишээ мэт болсны гэрч юм.

Монгол ардын шидэт үлгэр ийнхүү сэдэв, агуулгын хувьд олон талтай түүхэн цаг хугацааны туршид өгүүлэмжийн болоод төрөл зүйл хоорондын хувьсалд орж шинэ сэдвээр сэлбэгдэн өөрчлөгдсөөр ирсэн байна. Ингэхдээ шидэт үлгэрийн уламжлалт өгүүлэмж мотивтой шинэ сэдэв сүлэлдэн олон хувилбарт үлгэр бий болсоор иржээ.

Монгол аман зохиолын бүх төрөл зүйл дүр, өгүүлэмж, мотивын төдийгүй янз бүрийн зан үйлээс илрэх жижиг элементүүдийн түвшинд домогзүйтэй холбогдох бөгөөд домогзүйн ухамсрын өөрчлөлт, хүний орчноо танин мэдэхүйн өсөлт, нийгмийн хөгжлийн хэрээр тэдгээрийн бүтцийн онцлог, уран сайхны илрэх арга барил мөн өөрчлөгдөн, шинэ хэлбэрийг олсоор иржээ.

Монгол аман зохиол судлалд бага хөндөгдсөн асуудлуудын нэг бол монгол ардын шидэт үлгэрийг нийгэм, ахуйн зөрчилт, баатарлагийн сэдэвт, домогзүйн холбогдолтой хийгээд шашны агуулга бүхий шидэт үлгэр хэмээн сэдэвчлэн ангилж мотив, өгүүлэмж, бүтэц, баатруудын нягт харилцаанд болон нийгэм түүхийн үүднээс өгүүлэмжийн бүрдэл хэсгийг тодруулах асуудал юм. Энэ асуудлыг тодруулан шидэт үлгэрт дүн шинжилгээ хийснээр түүний үндсэн гол, уламжлалт өгүүлэмжүүдийг томъёолж болох бөгөөд үлгэрийн өгүүлэмж хоорондын шилжилт, нийлэмжийг тодруулахад дөхөм болж өгнө. “Үлгэрийн өгүүлэмжүүд түүхэн хөгжлийн янз бүрийн үе шатанд өөрчлөгдсөөр ирдэг тул түүхэн зарчмыг анхааралдаа авах хэрэгтэй. Ямар цаг үед ямар өгүүлэмжүүд бий болсон, ямар түүхэн үйл явцыг хэрхэн тусгасныг тодруулахад мэдээж нэлээд эрт үед тооцогдох үлгэрийн эрдэм шинжилгээний цуглуулга, бичлэг байхгүйд хүндрэл оршдог” [Тудоровская, 1965, с. 59] хэмээн шидэт үлгэрийн ангиллын асуудлаар бичсэн өгүүлэлдээ оросын судлаач А.Е. Тудоровская тэмдэглэсэн байдаг. Монгол ардын шидэт үлгэр нийгмийн хөгжил, хувьслын хэрэрагуулга, сэдэв баяжсаар ирсэн бөгөөд домог үлгэрийн үндсэн мотив өгүүлэмж сонгодог шидэт үлгэрийн янз бүрийн элементүүдтэй сүлэлдэн өвөрмөц нэгэн шидэт үлгэр бий болж яригдсаар иржээ. Монголчуудын уламжлалт ертөнцийг үзэх үзэл, эртний ойлголтууд, зан үйлийн ул мөрүүд нь шидэт үлгэртээ тусгалаа олж түүний өгүүлэмжийн санг баяжууланулам олон талтай болгосон байна. “Домог үлгэрийн сэтгэлгээ нь орчлон ертөнцийн аливаа юм үзэгдлийн үүсэл гарал, учирзүйг танин мэдэж тайлбарлах гэснээрээ шинжлэх ухааны шинж чанартай, түүнийгээ уран сэтгэмжээрээ ургуулан бодож хийсвэр ойлголтыгтодорхой уран дүрээр илэрхийлснээрээ урлагийн шинжтэй, овгийн байгууллын үеийн хамт олны зааггүй нийлэг ухамсар, ертөнцийг үзэх үзлийг тусган илэрхийлж байна” [Сампилдэндэв, 2002, 8 т.].

Ном зүй

Гаадамба М., Цэрэнсодном Д. Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг // *Studia Folclorica* Tom.V, Fasc-1. 1967. Рр. 141-143.

Дамдинсүрэн Ц. Монгол уран зохиолын тойм. Боть 2. Улаанбаатар, 1977.

Сампилдэндэв Х. Монгол аман зохиолын товчоон. Улаанбаатар, 2002.

Сампилдэндэв Х. Монгол аман зохиолд бурхны шашны нөлөө туссан зарим асуудал // Монгол зан үйл, аман зохиолын харьцуулсан судалгаа. Улаанбаатар, 2004.

Тудоровская Е.А. О классификации волшебных сказок // *Советская этнография*. 1965. №2. С. 57-66.

[illegible][illegible]

City of Chicago

①... १२३४५६७८९१०१११२१३१४१५१६१७१८१९२०२१२२२३२४२५२६२७२८२९३०३१३२३३३४३५३६३७३८३९४०४१४२४३४४४५४६४७४८४९५०५१५२५३५४५५५६५७५८५९६०६१६२६३६४६५६६६७६८६९७०७१७२७३७४७५७६७७७८७९८०८१८२८३८४८५८६८७८८८९९०९१९२९३९४९५९६९७९८९९१००

הוא מציג את המושגים של "הפרדת המים" ו"הפרדת האש" כחלק מההתפתחות של המין האנושי. הוא מציג את המושגים של "הפרדת המים" ו"הפרדת האש" כחלק מההתפתחות של המין האנושי. הוא מציג את המושגים של "הפרדת המים" ו"הפרדת האש" כחלק מההתפתחות של המין האנושי.

[illegible][illegible]

«Geschichte» (наша книга — первая в нашей литературе по истории монгольских племен), их делению и монгольским народам: «Vorrede» (предисловие). «Erster Abschnitt — Von den mongolischen Stämmen» (1776) — первая глава нашей истории» (табл. 3) ..

1776-т. 10-нөмрөг (т. 2). - Шинжлэх ухааны тухай 1801-т. 10-нөмрөгтэй тус тус [25]

ՀԱՅԿԱՅԻՆ ԳԵՂԱՅԻՆ ԵՐԵՎԱՆԻ ՄԱՐԶԻ ԿՐԹԱՅԻՆ ԿԵՆՏՐԱԼԻ ՆԱԽԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

[illegible][illegible][illegible]

(Thyrs) Ethel Anne Jones of Nantux

[illegible][illegible]

Mongolischen
Völkerschaften

gedruckt bei der Kaiserl. Hofdruckerei der Wissenschaften 1804.

“ᠠᠨᠭᠣᠯᠠᠨ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠤᠯᠤᠰ”
ᠠᠨᠭᠣᠯᠠᠨ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠤᠯᠤᠰ

historical information on the Mongolian peoples"

— About Peter Simon Pallas' book "Collection of Mongolian folk songs

On some problems related to the first publication of

түүхийн мэдээллийн цуглуулга》гэх номын тойронд

— П.С.Палласын 《Монгол утсаа ястнуудын Монгол ардын дууны анхны хэвлэлийн асуудалд

А.Басан

—以 P.S. 帕拉斯《蒙古族史料集》一书为例

浅谈蒙古民歌的最早的版本问题

ᠠᠨᠭᠣᠯᠠᠨ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠤᠯᠤᠰ

— П.С.Палласын 《Монгол утсаа ястнуудын Монгол ардын дууны анхны хэвлэлийн асуудалд

ᠠᠨᠭᠣᠯᠠᠨ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠤᠯᠤᠰ

ᠠᠨᠭᠣᠯᠠᠨ ᠤᠯᠤᠰ :

Бурчина Дарима Афанасьевна
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия

МАНГАДХАЙ: К ТИПОЛОГИИ ОБРАЗА ВРАГА В БУРЯТСКИХ УЛИГЕРАХ

Аннотация: В докладе рассматриваются характерные черты образов мангадхаев – традиционных мифических противников богатырей в героико-эпических произведениях бурят; их функциональная роль в улигерах, типология образов.

Ключевые слова: улигер, мифология, героический эпос, враг, чудовище, мангадхай, функция, образ, типология.

Burchina Darima Afanasyevna
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

MANGADHAY: TO TYPOLOGY OF THE IMAGE OF THE ENEMY IN THE BURYAT ULIGERS

Abstract: The report examines the characteristic features of the images of the mangadhays - the traditional mythical opponents of the heroes in the heroic-epic works of the Buryats, their functional role in the uligers, typology of images.

Keywords: uliger, mythology, heroic epos, enemy, monster, mangadhay, function, image, typology.

Героико-эпические сказания бурят хорошо сохранили в своей структуре древние мифологические сюжеты и образы. Так, среди отрицательных персонажей едва ли не основное место в эпосе занимают мангадхай – демонические, нечеловеческие существа – постоянные противники героев-богатырей и лишь на втором месте – чужеплеменные ханы-захватчики. Кроме улигеров, образы мангадхаев широко представлены и в богатырских сказках. Но в сказках бытовых и сказках о животных, а также в мифах, легендах, преданиях, песнях, суеверных рассказах о нечистой силе (персонажах низшей народной демонологии) – они не упоминаются.

Несмотря на то, что образы чудовищ в системе персонажей бурятского эпоса занимают одно из главных мест, их изучению до настоящего времени не уделялось особого внимания. Исключение составляет лишь монография Н.Н. Николаевой «Отрицательные женские персонажи в героическом эпосе бурят: функции, семантика и поэтика» [Николаева, 2007], в которой автор даёт обстоятельный анализ «женских» особей чудовищ – мангадхаек. В работах же А.И. Уланова, Н.О. Шаракшиновой, М.П. Хомонова, М.И. Тулохонова и др. данная тема рассматривалась лишь в общем плане.

В связи с этим нами предпринята попытка более подробного рассмотрения так называемых «мужских» образов мангадхаев, представленных в улигерах в качестве противников, антиподов улигерных богатырей, их функции и характерные черты в типологическом плане.

Начнём с того, что мир героев и мир их врагов неизменно изображается в резком и последовательном противопоставлении. Мангадхай не обитают в том мире, где живут эпические герои. Они пространственно отдалены от них. Так, С.П. Балдаев пишет, что согласно легендам и преданиям бурят «злейшие враги человечества обитали в восточной стороне, за великой рекой Леной (Зулхэ). Эта страна была холодной, там беспрестанно дули ветры, росли чахлые берёзы, трава была выдута. Столицей этого государства был город Хонин Хото... Там жили мангадхай, помощниками которых являлись низшие духи бурятского пантеона: шулмусы, ...анахай, шудхэры... Мангадхай давали им поручения распространять среди людей болезни... устраивать засуху, недород, портить источники, сеять раздор, ненависть, злобу и клевету среди людей. Самым главным среди них был Лобсоголдой Хара мангадхай» [Балдаев, 1961, с. 59-60].

И в улигерах местожительством этих врагов человечества также представлена расположенная на севере или северо-востоке мифическая страна Хонин Хото – пустынный ветреный край, откуда нет возврата. Но вместе с тем в эпосе, как и сказках, мангадхай нередко появляются либо из-под земли, либо из воды (реки, моря) или спускаются с неба. Так, в «Айдар Мэргэне», записанном В. Галдановым от Г. Жабаева в 1934 г., 15-головый Асури Шара мангадхай появляется из моря и грозит проглотить пастуха, приведшего стадо на водопой. В эхирит-булагатской версии М. Имененова «Абай Гэсэр-хубун», 108-головый Кусающий Рыжий мангадхай (Зуун найман толгойто Зуудаг Шара мангадхай) появляется из-под вырванной с корнем золотой серебряной осины, растущей вблизи туманного жёлтого моря (*шара бүрүүн далай*).

Эпические враги живут также в подземном (нижнем) мире (*доодо замби*), который зеркально отражает обычный, земной. Таким образом, по представлениям древних творцов, враждебные герою существа обита-

ют как под землёй, так и под водой. Связь мангадхаев с водой, часто проявляемая в эпосе, может, на наш взгляд, свидетельствовать о том, что предшественниками данных образов могли быть змеи. Так, зачастую улигерный герой, чтобы одолеть врага, спускается в море, превращается в змея («Гунхабай Мэргэн», «Арнай Гэрдэй Мэргэн», «Эрхэ Нюдэн хубун», «Могой Саган хубун» и др.). В улигере «Хан Сагта абхай» П. Дмитриева, Атури Хара мангадхай, спасаясь, прыгает в море, где его уничтожают собаки героини. В монгольском эпосе «Бум-Эрдэни» душа 25-голового мангуса находится в головах двух змей, высывающихся из ноздрей его коня; а старуха-мангадхайка – жена 108-голового Кусающего Рыжего мангадхая говорит, что выросла в середине чёрного моря, у подножья горы Хатан («Абай Гэсэр-хубун» сказителя М. Имегенова).

Местожительством мангадхаев в эпосе представлено также и небесное пространство. Так, в имегеновской версии «Абай Гэсэр-хубуна» герой, поднявшись к небожителям, видит на тёмной мрачной стороне неба (*харанхуй бүрүнхуй тэнгэри*) «указатель»: самая северная дорога – это дорога альбинов (*альбани харгуй*), за ней – дорога 108-голового Кусающего Жёлтого мангадхая (*Зуудаг Шара мангадхай*), а в улигере «Эрэ Тохоло Мэргэн», записанном Хангаловым от М. Муланова [Хангалов, 1903, с. 79-122], на помощь Такшил Лохор мангадхаю с небес по железной лестнице спускаются непобедимые и бессмертные мангадхай – подопечные 44 восточных левосторонних небожителей.

Согласно представлениям древних творцов эпоса, небесное пространство делилось по принципу бинарной оппозиции на правостороннюю (западную) и на левостороннюю (восточную) стороны, где первая мыслилась как светлая, положительная, а вторая – тёмная, отрицательная. По сюжетам бурятской Гэсэриады, появление на земле мангадхаев, принесших людям неисчислимые страдания и бедствия, произошло из-за низвержения останков побеждённого в борьбе главы отрицательных, левосторонних небожителей – Атай Улан тэнгрия.

Несмотря на многочисленность и разнообразие колоритных образов мангадхаев, в текстах улигеров нет подробных описаний их внешности, упоминается лишь наличие отдельных частей тела. В архаическом эхирит-булагатском эпосе – это фантастические чудища с гиперболизированным множеством (десятками, сотнями, тысячами) голов и жердеобразных рогов, олицетворяющими, очевидно, их силу и живучесть. По всей видимости, рога здесь по аналогии с животными (баранами, архарами, козлами), имеют большое значение: чем крупнее, выше рога – тем выше статус. За отсутствием имён, мангадхай различаются количеством этих атрибутов, а также эпитетами, определяющими их характерные признаки: 108-головый Кусающий Жёлтый мангадхай (*Зуудаг Шара мангадхай*), 13-головый Асурайский Жёлтый мангадхай (*Асуурай шара мангадхай*), где значения слов: «Асурайский» (санскрит. *Asura* 'демон; злой дух'), *Зуудаг* 'кусающий, кусачий' (бурят. *зууха* 'схватывать, держать в зубах; кусать (о собаке)'), указывают на враждебную человеку природу этих образов. У старух-мангадхаек причудливо сочетаются зоо-антропоморфные черты: «белая-пребелая голова, большой острогранный подбородок, единственный зуб во рту, единственный глаз на макушке и острый белый клюв [Абай Гэсэр Могучий, 1995, стихи 5433-5437, 7212–7222]. Неизменный атрибут этих старух – «тысячесаженная белая кожемялка-скребок» (*митан сагаан хэдэргэ*), которая по велению хозяйки, преследует улигерных героев.

В публикации М.Н. Хангалова дан впечатляющий образ Рогатого Рыжего мангадхая (*Эбэртэ Шара мангадхай*). Когда он ложится на землю, его нижняя челюсть упирается в землю, а верхняя – подпирает высокое небо. Он засасывает/заглатывает со струёй воздуха в свою пасть всё, что попадает – деревья с вершинами и корнями, зверей и птиц. Попадает ему в пасть и герой – Алтан Шагай Мэргэн [Хангалов, 1960, с. 281]. Идентичный образ чудовища представлен в имегеновской версии «Абай Гэсэр-хубуна». Это – 1008-головый Митурайский Жёлтый мангадхай, обладающий «страшной колдовской силой, сильными волшебными чарами». К нему в пасть преднамеренно попадает, превратившись в огромный камень, Гэсэр. Как видим, портретное изображение чудовищ в эпосе отсутствует. В основном это композитные образы, совмещающие части различных животных.

С развитием улигерного жанра происходит постепенная эволюция образов мангадхаев в сторону антропоморфизации. Многоголовость их становится рудиментарной. Так, в унгинском эпосе действует Одноголовый мангадхай Эрхэ Бойбер хубун – противник Позднорождённого Уландай Мэргэна. В унгинских улигерах мангадхаев называют в большинстве случаев «хубунами», т.е. парнями, удалцами, молодцами – потомками Чёрной Бабы, букв.: «Самки» (*Эмэ Хара мангадхай*), которая является их родоначальницей. Здесь следует заметить, что у улигерных чудовищ нет отцов, родство всегда ведётся по материнской линии.

Чёрная Самка-чудище имеет некоторые антропоморфные черты: спадающие на нос веки, свисающие на пуп груди, толстый живот, свисающий до колен; неизменный её атрибут – чёрная железная кожемялка-

скребок, которым она выделяет лосиную шкуру, ею же приподнимает веки, чтобы разглядеть героя-богатыря. Это же орудие труда она использует как оружие против героя.

В унгинских улигерах мангадхай по своим действиям, поступкам, образу жизни не отличаются от героев-богатырей: живут во дворцах, имеют войско, баторов, стада, табуны. В большинстве своём это – всадники. Но кони их, зачастую рисуются как клячи: «дайр сагаан азарга» – белый жеребец с ранами/ссадинами/коростами на спине. Чудовища жестоко обращаются с ними; погоняя, нещадно бьют так, что «обнажаются головки бедренных костей, выдавливаются белые бронхи».

В качестве ездовых животных у чудовищ служат также: рыжий волк (*гуре шара шоно*), красный бык (*улаан буха*), чёрный лысый мул/лошак (*халзан хара луус*). Но иногда встречается и пеший мангадхай («Хан Сагта Абхай» сказителя П. Дмитриева).

Улигершины часто подчёркивают характерную особенность мангадхаев-всадников: они, как правило, садятся и спешиваются с коня всегда с неправильной стороны – не так, как принято у людей, что свидетельствует о принадлежности этих персонажей к иному, нечеловеческому миру.

Вооружением мангадхаев, как правило, служат 40-пудовый чёрный железный молот (*дүшэн нүүд балта*) или дубина, большой белый топор (*тарбагай сагаан хүхэ*). В более поздних вариантах улигеров чудовищами используются иногда луки, стрелы и даже сабли.

В унгинском эпосе мангадхаям приписываются черты поведения, вполне свойственные человеку. Так, в петровском варианте «Абай Гэсэра», Абарга Сэсэн мангадхай, замучившись от неимоверной жары, насланной Гэсэром, купается в жёлтом море; предлагает двум мальчикам-голышам посостязаться в меткости, подстрелив конский катыш на его голове. В отличие от архаической традиции, у него отсутствуют рога, нет и многочисленных голов. Гэсэр, одурманенный напитком забвения, пасёт телят этого мангадхая. Другой враг Гэсэра – Лобсогой мангадхай представлен в эпосе как человек, хотя портретная характеристика его в этом качестве отсутствует. Похитив с помощью хитрости и коварства жену героя – Урмай Гохон, превратив самого Гэсэра в осла, пашет на нем землю. Три старшие сёстры Лобсогая (*гурбан Ёнхобой эгэшэ*) по своим повадкам и поведению также не отличаются от людей, а в унгинском эпосе «Алтан Шагай» сказителя Н. Тужинова, Три Бойбэр мангадхая (*гурбан бойбор мангадхай*), вооруженные 80-саженными саблями, приезжают поохотиться к Трём бурливым морям Сольё и забавляются поочерёдно стрельбой из лука.

Интересно отметить, что при единоборствах героя с чудовищами, их многочисленные головы или другие атрибуты никогда не упоминаются, они просто «забываются». Герой борется с ними как с обычными «человеческими» противниками.

В поздних записях унгинских улигеров наблюдается тенденция к изображению многоголовых чудовищ в виде легионеров, глупых простаков. Так, в улигере «Девушка Тэбэг Ногон абахай» [Хангалов, 1960, с. 299] героиня обманывает преследующего её мангадхая, сказав, что перешла море, привязав к подолу камни, и тем самым топит его. Комичность образу 58-голового чудовища придаёт и то, что некоторые его головы от радости поют песни, другие разговаривают о предстоящей свадьбе, третьи рассказывают сказки, а четвертые курят табак.

Мангадхай в героико-эпических произведениях представлены как олицетворение Зла на земле. Они всегда настроены враждебно к герою, никогда не выступают в роли благодетеля/дарителя. Постоянно стремятся разрушить мир эпического героя – уничтожить его потомство, похитить жену, захватить имущество. Кроме неимоверной физической силы, они владеют искусством оборотничества и характеризуются как всеильные маги, колдуны (*айха бүтэ абатай юм, шэрээхэ бүтэ шижитэй юм*). Наиболее сильных, неуязвимых чудовищ герой побеждает лишь хитростью, смекалкой, уничтожив его «внешнюю» душу (*ами хүлдэ*), хранящуюся в недоступном месте, либо поразив уязвимую «точку» на теле врага, являющуюся средоточием его души.

Самым сильным противником Гэсэра в унгинском эпосе представлен бессмертный, не имеющий души, Лобсогой Чёрный мангадхай, хитростью похитивший его жену Урмай Гохон и превративший его самого в осла. Гэсэр заточает чудовище в глубокое каменное подземелье; ставит сторожей с железными колотушками, чтобы не давали врагу выйти наружу. В данном варианте он мотивирует свой поступок тем, что нельзя убить Лобсогая – иначе высохнут реки, пожухнут травы. А в других – ему просто не хватает сил, чтобы окончательно уничтожить его.

Образ Лобсогойдоя далеко неоднозначен и требует более глубокого изучения, т.к. за ним вполне устойчиво просматривается связь с землёй, плодородием, производящими силами земли (сравн.: в варианте П. Петрова чудовище заставляет Гэсэра пахать землю; а в имегеновской версии – Гэсэр закапывает Лобсогая в землю). По всей вероятности, изначально предшественником образа Лобсогая был хтонический персонаж – Хозяин земли.

Таким образом, мангадхай в улигерах функционально выступают: а) как потенциальные убийцы малолетних детей – потомства героев, как, например, в улигере «Тодой Баян хан» сказителя Б. Донкина; б) в качестве соперников в сватовстве; в) похитителей жён героев; г) грабителей – захватчиков имущества (скота, табунов), угона домочадцев и подданных. В архаичной эхирит-булагатской традиции они изображены как: д) чудовища-поглотители и е) людоеды («Осодор Мэргэн», «Богатырь и Ангир мангадхай»). Рудиментарно эти свойства мангадхаев сохранились в монгольском эпосе «Бум-Эрдэни», где мангусы ежегодно забирают три тысячи 3-летних мальчиков и пожирают.

Исходя из вышеизложенного, приходим к выводу, что изображение этих чудовищ в улигерах ещё не обрело реалистические портретные характеристики, оставшись на мифологическом уровне, хотя некое эволюционирование в сторону антропоморфизации, наблюдается. Образы мангадхаев полистадиальны и многослойны, т.к. предшественниками их были, очевидно, более древние мифические персонажи: злые духи природы или животные, как, например, змеи. Возможно, Н. Поппе прав, когда пишет, что теперь мангус иного значения как «злой дух» не имеет, но в «Сокровенном сказании» «manγus» засвидетельствовано в значении «большой змей», «удав» или «исполинский змей». Учёный допускает также, что с образом мангуса-змея могли слиться воспоминания о племени «мангут», враждебном Чингис-хану [Поппе, 1937, с. 93-94]. По этимологии данного термина можно добавить, что у бурят и калмыков «мангад» имеет значение: чужеродец, человек иного племени, чужак. Так, например, в быту калмыки представителей народов Кавказа называют «уулын мангад», т.е. горцами, жителями гор.

Литература

- Абай Гэсэр Могучий. Бурятский героический эпос. М.: ИФ «Восточная литература» РАН, 1995. 406 с.
- Балдаев С.П. Избранное. Улан-Удэ: Бурят.кн.изд-во, 1961. 255 с.
- Еренсей. Подготовка текста, перевод и прим. М.П. Хомонова. Улан-Удэ, 1968. 207 с.
- Николаева Н.Н. Отрицательные женские персонажи в героическом эпосе бурят: функции, семантика и поэтика. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ, 2008. 106 с.
- Поппе Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. М.-Л., 1937. 128 с.
- Хангалов М.Н. Балаганский сборник // Труды ВСОРГО. Томск, 1903. С.79-122.
- Хангалов М.Н. Собр.соч. Т. 3. Улан-Удэ: Бурят. кн.изд-во, 1960. 421 с.

Ганболд Батмөнх
Институт языка и литературы Академии наук Монголии
Улан-Батор, Монголия
batmunkh3377@gmail.com

«ЛУУ ИЧИХ» ДОМГИЙН АМАН СУРВАЛЖИЙН ШИНЖИЛГЭЭ

Товч агуулга: Монголчууд лууг олон дүр хувилгаантай, биеийнхээ хэмжээг санаснаараа өөрчилж чаддаг, дэлхий ертөнцийн сүр хүчит олон амьтны шинжийг агуулсан хүчит амьтан гэдэг. Мөн луу өвөл ичдэг хэмээнэ. Бидний ажиглаж мэдсэнээр лууг худагт ичдэг хэмээн зарим нутагт одоог хүртэл хэлэлцсээр байна. Гэвч энэ нь чухам ямар учиртай болох, түүнийг ямар шинж тэмдгээр хэрхэн мэдэх, мэдвэл ямар зан үйл, хорио цээр байдаг, ингэж луу худагт ичсэнээр тухайн орон нутаг болоод уг нутгийн ард түмэн, мал амьтанд сайн, муу ямар бэлгэ шинж үзэгддэг зэрэг нь одоо тэр бүр тодорхойгүй байгаа бөгөөд эртнээс бидний үед уламжлан ирэхдээ ихэнх нутагт зөвхөн аман яриа, домгийн төдий болсон байдаг.

Түлхүүр үг: луу, худагт луу ичих, эсгийгээр бүтээх, өн болох, тэнгэр хилэгнэх, лус догшрох.

Ganbold Batmunkh
The Institute of Language and Literature of the Mongolian Academy of Sciences
Ulaanbaatar, Mongolia

ANALYSIS OF FOLKTALES SOURCES ABOUT DRAGON HIBERNATION

Abstract: Mongols believe that the dragon is a powerful creature, consisting of various characteristics of animals in the universe, and it can change the size of the body. In addition, they say that the dragon hibernates in winter. According to our observations, in some territories it is still said that the dragon hibernates in the well. However, we did not know exactly about the situations such what kind of bad and good characteristics appear to the local area and local animal, livestock and people for hibernating the dragon in the well. There have any of prohibition and ceremony to know, what is the reason of that and how to know about it by what kind of symptom and it inherited to us only like as oral presentation and folktale in the most territories.

Key words: dragon, well, sky, spirit of earth, spirit of water.

Монголчууд лууг олон дүрд хувилдаг гэх буюу “луу ерэн есөн дүрд хувилдаг, бурхан багш зуун дүрд хувилж чаддаг. Тийм учир бурхан багш л лууг жинхэнэ дүрээр нь олж харсан” гэлцдэг билээ. Лууг мөн өвөл ичдэг амьтан хэмээнэ. Энэ тухай “худагт ичдэг, хумсанд ичдэг, бууцанд ичдэг гэсэн хууч яриа бий. Худагт ичдэгийн учир луу усны амьтан болохоос учир тодорхой. Хумсанд ичдэг гэж үздэгээс зарим ихэс дээдэс хумсаа ургуулдаг байсан нь хэрэв ичвэл буян заяа тогтож, луу мэт баян тарган амьдарна гэж үздэг байв. Бууцанд ичвэл тэр бууцанд нь цас тогтохгүй дорхноо хайлж, мал сүрэг тарган тавтай өвөлждөг” [Арьяасүрэн, 1992, 733 т.] хэмээжээ. Мөн зарим нутагт өндөр хад асга, агуй хонгилд ичдэг гэх нь бий. Хад асга, агуй хонгилд ичдэг тухай судлаач Ю. Болдбаатар: “Луу тэнгэрийн амьтан боловч хааяа бас газарт бууж, газрын өрх ан цав, хонгил цооногт ичдэг. Тэрхүү “луу ичсэн ангалын амаар өвөл цагт хүүрэг татав” гэлцэх нь буй” [Болдбаатар, 2008, 93 т.] гэсэн байдаг.

Энэ тухай домог сэлтийг шүүн үзвэл: “Арвайхээрийн тал” домогт: “Алаг бүсгүй “хатан өмсгөлөө Лууны ичээ гэгдэх (Эрээн хайрханд буй) агуйн аман дээр тайлж орхисон мэхээ ашиглаж Алаг бүсгүйг луутай нөхцөөд тэнгэрт ниссэн, аварга Довдонг алсын аймаг хошуунд оргон одсон гэх мэтийн цуу үг тараасны ачаар мөнөөх хоёр амраг Авзага Хайрханы агуйд нууцаар боловч эсэн мэнд амь зуух аз завшааныг олжээ” [Равдан, 2012, 444 т.] хэмээн гарах бол Хэнтий аймгийн Баян-Адарга сумын нутаг орших “Цант уул”-ын домогт: “Одоогийн Хэнтий аймгийн Баян-Адарга сумын зүүн өмнөд талд орших Өндөрийн ам уулын салбар нь Цант уул юм. Цант уулын араас өвөр рүү давахад гүн эгц жалга тохиолдоно. Тэр жалганд арваад тэмээ ачаатай нь хийхэд ч мэдэгдэхгүй гүнзгий гэнэ. Жалганы эхэнд тарваганы нүхний чинээ нүх байдаг. Түүний амсар дээр пансан алчуур барихад цаанаас нь үлээж байдаг байна. Гараа нүхний амсарт ойртуулахад бүлээн агаараар үлээдэг, өвөл бол нүхний амсар дагуудаа цантсан байдаг. Дээр үеэс нутгийн ардууд түүнийг Луу ичдэг уул хэмээн тахиж байжээ. Өвөл нь нүхний амаар цантсан байдаг учраас Цант уул гэж нэрлэсэн гэдэг” [Равдан, 2012, 599 т.] гэх зэргээр энэ мэт домог цөөнгүй байна. Ийнхүү луу ичсэн элдэв газарт цан хүүрэг татаж байдаг явдал нь нийтлэг юм. Луу ичсэн худгийн ам мөн цантдаг гэдэг билээ.

Тэгвэл Увс аймгийн Хяргас сум орчимд “уул, хаданд уур манангаас болж хөлдсөн зүйлийг лууны хөөс гэдэг. Түүгээр толгойгоо угаавал үс өнгө зүс сайтай, сайхан болдог гэлцдэг”¹-ийн дээр мөн сумын нутаг

¹ Сайнбуянгийн Мижид, Увс аймгийн Хяргас сумын уугуул, 1993 онд төрсөн, эрэгтэй, МУИС-ийн IV ангийн оюутан, 2015.2.5-нд Антоон Мостаэрт монгол судлалын төвд тэмдэглэж авав.

“Хайрхан багийн Тэрэм, Хангай багийн Сайнжаргалын хавчиг, Бугат багийн Дамжигийн цахир, Баатарын мухар зэрэг газруудад цасан дээр малгайн чинээ заримдаа тогоон чинээ хөөсөн бөмбөлөг тогтож тэр газар цасгүй хуурай өвөлждөг. Үүнийг нутгийн хүмүүс өөр өөрийнхөөрөө тайлбарлана. Харин нутгийн хүмүүсийн олонх нь өвөлд газар бууж ичсэн тэнгэрийн лууны амьсгалаас үүссэн хөөс хэмээн домоглон ярьдаг” [Катуу, 2011, 481 т.] байна. Түүнчлэн “Монголын нууц товчоо”-нд өгүүлснээр Чингис хааны олон удаа зусаж байсан газар болох “Бүрги эрэг”-ийн тухай нутгийнхны дунд “Бүүрэг эрэг” гэсэн домог байдаг бөгөөд “бүүрэг эргийг луу ичсэн газар ч гэж ярилцдаг” ажээ [Саруулбуян, 2006, 47 т.].

Бидний ажиглаж мэдсэнээр лууг худагт ичдэг гэх үзэл нь зарим нутагт одоог хүртэл байсаар байна. Гэвч зарим талаар энэ нь чухам ямар учиртай болох, түүнийг ямар шинж тэмдгээр хэрхэн мэдэх, мэдвэл ямар зан үйл, хорио цээр байдаг, ингэж луу худагт ичсэнээр тухайн орон нутаг болоод уг нутгийн ард түмэн, мал амьтанд сайн, муу ямар бэлгэ шинж үзэгддэг зэрэг нь одоо тэр бүр тодорхойгүй байгаа бөгөөд эртнээс бидний үед уламжлан ирэхдээ ихэнх нутагт зөвхөн аман яриа, домгийн төдий болсон байдаг. Бидний олж мэдсэнээр зан үйлийн шинжтэйгээр өнөөг хүртэл уламжлан ирсэн газар цөөн байна. Тиймээс бид “луу ичих” гэдэг нь чухам юу болох, түүнтэй холбоотой домгийн хувилбарууд, зан үйл, хорио цээр болон үүний нөлөөгөөр тухайн нутаг оронд ямар бэлгэ шинж үзэгддэгийг судлан, тодорхой үнэлэлт дүгнэлтэд хүрэхийг зорьсон юм.

Дээр хэлсэнчлэн худагт “луу ичих” хэмээх нь зан үйлийн шинжтэйгээр Төв аймгийн Бүрэн, Баян-Өнжүүл, Дэлгэрхаан болон Дундговь аймгийн Адаацаг, Эрдэнэдалай зэрэг хил залгаа сумдын нутагт одоог хүртэл байгаа бөгөөд луу ичсэн гэх худгийг биеэр үзсэн, сонсож мэдсэн хүмүүстэй уулзан аман яриа цуглуулсан билээ. Түүнийг задлан үзэхэд дараах байдалтай байна.

- Луу худагт хэдийд ичдэг: *ус хөлдөхөөс өмнө, голдуу 9-р сарын сүүлч 10-р сарын эхээр, ид ичдэг үе нь бол өвлийн адаг үхэр сар*

- Луу ичсэний шинж тэмдэг: *худгийн ус маш тунгалаг болно, өрлөгийн чулууны завсраар тогтсон замаг хүртэл тод харагддаг, солонгорч харагдана, өвлийн цагт уур савсах цантах нь бий, харсан хүнд өөр өөр /олон хувилгаантай гэсний жишээ/, дүрс харагддаг: үхсэн ботго /цайвар/, могойрхуу юм, луун хээ зурсан юм шиг /цагаан/*

- Ичсэний үр дагавар: *ичсэн худгийн ойр орчмын нутгаар өнтэй өвөл болно*

- Ичсэнийг мэдээд: *ахрын цагаан эсгийгээр бүтээнэ, цагаан даавуугаар бүтээнэ /ариун учир бузартуулахвий гэдэг/*

- Хорио цээр /зөрчвөл/: *эмэгтэй хүн харж болохгүй, амны тамхи татдаг, архи уудаг хүн харж болохгүй, ус авч, мал услахгүй, худгийг мод чулуугаар оролдож болохгүй*

Хэрэв зөрчвөл: *бузартана, лус хариугаа авна, тэнгэр хилэгнэж зуд болно, /жишээ нь: үнээ сааж байхад нь үхэртэй нь тэнгэр ниргэсэн, мод чулуугаар оролдсоноос болж зуд болсон/*

- Луу хэзээ гарах: *хавар тэнгэр дуугарахад, манангаар бууж манангаар гарна, их хуй дайраад гозойсон цагаан юм болоод гарчихдаг*

- Худгийг нээхэд: *өдөр харна /ханш нээж, ичигсэд хөдөлснөөс хойш/, лам сан тавина /лусын сан/, хөх ямааны өвчүүг хуйхалж домноно*

- Давтагддаг эсэх /нэг ичсэн худагтаа дахин ичих/: *Сэнжит, Ажнай, Ар сүүж, Шинэ худаг зэрэг худагт ихэвчлэн ичдэг*

Эндээс ажиглавал худагт “луу ичих” хэмээх нь лууны тухай монголчуудын ойлголттой салшгүй холбоотой нь харагдаж байна. Луу худагт ичих үе нь “ус хөлдөхөөс өмнө, голдуу 9-р сарын сүүлч 10-р сарын эхээр” гэх зэргээр өгүүлэхийн дээр “ид ичдэг үе нь бол өвлийн адаг үхэр сар” хэмээсэн нь учиртай:

“Луу чинь үхэр сард ичдэг амьтан. Өвлийн адаг сар гэсэн үг. Яг ид ичдэг үе нь бол энэ. Одоо лусын буулт байдаггүй ганц сар бол өвлийн адаг сар байхгүй юу. Яагаад өвлийн адаг сард лусын буулт байдаггүй вэ гэхээр луу өөрөө ичихсэн байгаа, өвлийн адаг сард. Тэгэхээр энэ өвлийн адаг сард лусын буулт байдаггүй юм. Бусад бүх сар одоо энэ арван хоёр сараас бусдад нь лусын буулт бол байна ганцхан өвлийн адаг сар, үхэр сард лусын буулт байдаггүй, луу ичсэн гээж...”

...намрын адаг сар, өвлийн эхэн сараас эхлээд л ер нь ичих газрууддаа ичихдэг юм, луу. Аа яг идэвхтэй одоо яг унтах үе нь бол тэр өвлийн адаг сар. Яг унтах, одоо. Ичнэ гэдэг чинь унтаж л байгаа гэсэн үг л дээ, лусын амьтан унтаж байна л гэсэн үг”¹

хэмээж буйгаас тодорхой харж болно. Өөрөөр хэлбэл монгол зурхайн ухаанд лусын буултгүй байдаг ганц сарыг “луу ид ичиж (унтаж)” байгаа учир лусын буултгүй байдаг юм хэмээн тайлбарлаж байна. Монгол цаг

¹ Шагдарсүрэнгийн Юндэн, 1949 онд төрсөн, үхэр жилтэй, эрэгтэй, 2017.03.01-нд Төв аймгийн Бүрэн суманд тэмдэглэж авав.

тооны бичгээс үзэхэд “өвлийн адаг үхэр сард хэвтэх тул бууж, буцахгүй” [Тэрбиш, 2016, 32 т.] хэмээсэн байдаг нь үүнтэй нэгэн утгатайг нотолж байна.

Луу ичсэн газар өнтэй өвөл болдог гэж хэлэлцдэг нь “луу бол төрөлхийн мэргэн хараатайн учраар алс холын юмыг ч гэсэн хажуугаас харж ил тодорхой болгодог” [Дулам, 2011, 145 т.] хэмээхийн жишээ бөгөөд “зуны эхэн сард тэнгэр дуугарвал гэрийн эзэн хувцсаа өмсөн савтай тараг, сүүгээ авч гараад гэрээ нар зөв тойрон цацал өргөж:

“Зудаа цааш нь

Зунаа нааш нь” гэж шившдэг. Учир нь тэнгэрийн дууг тэнгэрт “луу унжив” хэмээн ойлгодог байсан байна” [Заяасүрэн, 2012, 96-97 т.]

Луу ичсэн худгийг ахрын цагаан эсгийгээр бүтээж орхидог нь мөн нарийн утга учиртай. Судлаач Н.Даваадашийн “Нарийнтээл сумын товч түүх” номд буй “Хонь сорсон аварга могойн домог”-т үлэмж хэмжээтэй аварга могойн тухай өгүүлэхдээ: “Сүрэг хонь залгисан могойн тухай сонссон нутгийнхан буу шийдэм болон могойг эрж хайсан боловч олоогүй бөгөөд харин Мэдээн хүрэм рүү орсон асар том нүх байсныг дал орчим эсгий бүрээсээр бөглөн орхижээ. Уул нүхийг ажиглан харахад өвлийн цагт маш их цантахаас өөр ямар нэг онцгой шинж тэмдэг мэдэгдэхгүй байсаар 1940-д он хүрсэн гэдэг. Харин бөглөж орхисон эсгий, навтас нь хөглөрөн харагддаг байсан гэж настнууд ярьдаг” [Даваадаш, 2010, 92-93 т.] хэмээсэн нь луу ичсэн худгийг ахрын эсгийгээр бүтээдэг бас худаг нь цантаж харагддаг гэсэнтэй тохирч байгаагаас харвал монголчуудад аливаа луу, могойн төрлийн амьтад орогносон газрыг эсгийгээр бүтээх ёс байсан нь тодорхой байна. Ийнхүү луу ичсэн худгийг ахрын цагаан эсгийгээр бүтээдэг учир нь нэгдүгээрт, ариун учир бузартах вий гэж, хоёрдугаарт, эсгийд халуун амьсгалыг шингээн буян хишгийг авч байгаа утгатай байж болох юм. Жанч халсан хутагт хувилгаадыг эсгийд боож хөдөөлүүлдэг ёс байдаг нь үүнтэй ижил билээ.

Хорио цээрийг зөрчвөл тэнгэр хилэгнэж зуд болно бас лус хариугаа авна гэж байгаагаас харвал дээр өгүүлсэн лууг газар, тэнгэрийн гарвалтай хэмээн үздэгтэй ч бас нийцэж байх шиг санагдана. Мөн “Өтгөс Баглайн үгээр бол “Хан Харанхуй” даруй Монгол туульсын хаан юм. Түүнээс монгол туульс үүссэн гэдэг асан. Европын домог судлалд эртний грек домгийн Титан гэдэг үлэмж биетнүүд тэнгэр нартай дайтаж, тэнгэр нарыг сочоон хэлмэгдүүлж байсан учир тэнгэр нар нь Титануудыг үзэн яддаг гэдэгтэй адил Монгол домогт Хан Харанхуй эр их чадал зоригтой учир Хан Хурмуст тэнгэртэй тэмцэлдэн тулалдаж хэдэн Тэнгэрийг дайтан алсан тул Хан Харанхуйн тууль хүүрнэхийг сонсвол аянга ниргэж сүйтгэдэг. Тэрнээс болж зун цагт Тэнгэрийн аянга дууг хураагаагүй цагт Хан Харанхуйг хүүрнэж болдоггүй. Гагцхүү луу ичээнд орсон цагт хүүрнэнэгддэг байлаа” гэж академич Б. Ринчен бичсэн байдаг” [Хорлоо П., 2007, 73 т.]. Дор дурдах аман сурвалжийн жишээнээс ч энэ бүхэн тодорхой харагдана. “Тэр Баянхошууны худагт луу ичихэд хэнийх уугаад байсан айл гэж байгаа юм, Тэрбишийн Юндэн гэдгийнх, ойрхон байсан юм. Адуу хариулсан хүн өвөл уугаад байна гэж дуулдаад байсан, тэр худгийг. Далайн /Ду. Эрдэнэдалай/ ногооны Сумъяа гэж сүрхий лам байсан юм тэр тэгж байсан, “Ууж болохгүй дээ хө, лусын юм шүү тэр могой, луу гэдэг чинь, хариугаа авна шүү тэр”. Тэгээд өвөлжин уугаад орсон юм, тэр Юндэнгийнх. Тэгээд зун үнээ сааж байсан хүүхнийг нь үхэртэй нь тэнгэр ниргэхч нь лээ. Тэгэхээр тэр болдоггүй нь үнэн л юм билээ”¹

“Энэ Баянхошууны худагт нэг луу ичсэн юм. Ерэн есөн он. Одоо мянга есөн зуун ерэн есөн он. Зуд болдог жил. Тэр намар, намрын адаг сар шахуу өвлийн эхэн сараар тэнд луу ичсэн юм. Тэгээд нэг хотын нэг муу тэнэмэл юм тэр худгийг уургын ёзоороор хутгачаад хаячихсан байхгүй юу “луу гэж үхсэн юу байдаг юм”, ухаандаа согтуу, тэгээд тэр луу алга болсон. Тэгээд яг та яагаад бэлэн зэлэн мэдээ байна гэхээр: Тэгээд яг Баянхошуунаас наашаа Салаа, энэ одоо энэ Шанаган дамнаад, Боргио дамнаад, Шар дэрс, Үнэгдийн шанд, манайхныг дамнаад л, энэ Баянгийн энэ Улаан цохио хүртэл зудалчихсан юм шүү дээ. Хойно нь өмнө нь ингээд байсан айлууд гайгүй. Ухаандаа танайх Хойд Өнжүүлтийн энгэрт очиж өвөлжөөд жигтэйхэн сайхан өвөлжсөн, аа энэ урагшаагаа явсан нь гайгүй байсан. Энэ Цэрэнбатын, энэ одоо хэний хоёр яг дамнагдаад, одоо манайхны эндээс яасан юм одоо энэ Сүхдалай. Сүхдалайнх Шанаганд тэрнийг дамнаад, Шар дэрсэнд Цэрэнбатыг дамнаад, эндээс энэ Шандана харын айлуудыг дамнаад, манайхыг дамнаад, хойноос одоо Даваа ахынхыг, яг энүүхэн хооронд л зудалчихсан юм шүү дээ. Тэр нэг муу хүний балаг л одоо нэг хэсэг айлыг л баллачихсан юм шүү дээ. Ямар сайн даа л муу Цэрэнбат минь би “эрээн цаас”-тай хоцорч чадсангүй мянгат болчих байсан юм уул нь, тэгээд тоолуулаагүй юм гэж надад үглэж байх вэ дээ. Тоолуулаад үхүүлчихсэн бол би мянгат гэсэн нэг эрээн цаастай хоцрохгүй юу гэж хавар нь тэгж байсан юм. Гэхдээ өнөө могой гурав

¹ Чойжингийн Цэвээн-Осор, 1935 онд Төв аймгийн Өнжүүл сум /одоогийн Төв аймгийн Бүрэн сум/ Салаагийн цэцэгт төрсөн, эрэгтэй, 2013.11.16-нд Улаанбаатар хотод тэмдэглэж авав.

хуваахад гүрвэлийн чинээ үлдэнэ гэж олонтойгоос нь олон үлдээд, цөөнтэйгөөс нь цөөхөн үлдээж, тэхээрээ тэр луу гэдэг амьтан бол их хүчтэй амьтан”¹

Хавар худгийг нээхдээ хөх ямааны өвчүүгээр домнодог гэсэн нь тохиолдлын зүйл бус юм. Үүний учир нь монголчууд “булаг шандын ус догширлоо гэж үзвэл эхэнд нь буй овоонд сан тавьж хөх ямаа сэтэрлэн аргадан тахидаг байжээ. Ер нь хөх ямаа бол хөх лусыг аргадан тахидаг амьтны нэг юм [Сүхбат, 2007, 177 т.]. Өвчүүгээр домнож буй нь мөн учиртай. Малын өвчүүг хүндэтгэх ёс монгол угсаатны дунд түгээмэл байдаг. “Тахилгын үед өвчүүтэй хэрсэнг ноостой нь хамт өвчиж авдаг. Энэ нь хэрсэндээ ноостой шүүс бол тарга хүчтэй тамирлаг, шимлэг охь сайн чанарын шүүс, хамгийн сайн шүүс гэсэн утга илэрхийлдэг гэнэ. Малын тарга хүч нь өвчүүний хэрсэн дээрээ илэрдэг. Хуучин цагт нутгийн овоо догширч, хошуу амьтан гай зовлонд учрах буюу мал төл гаршвал ийм хүчтэй шүүсээр овоогоо тахидаг байжээ” [Монгол нүүдэлчдийн тайлбар толь, 2015]. Тухайлбал: “Торгуудын уул овоо тахилга”-д “тахих уулынхаа наран гарах зүүн талд байрлах довцог өндөр дээр овоо тахилгын идээ будаагаа бэлтгэж эндээс тахилгаа хийдэг ажээ. Энэ үедээ өөр нутаг газраас цагаан морь авчирч сэтэрлэн тахидаг заншилтай. Овоог 3-р сарын сүүл, 4-р сарын эхээр цагаан сүргийн тахилгын үед хийдэг заншилтай байжээ. Улаан шүүс өргөдөг. Өргөхдөө амьд амьтан бэлчиж яваа мэтээр мөч бүрийг нь дэс дараалан тавьдаг байна. Овоог тахисны дараа өвчүүг нь тусгайлан авч хэв хадагт ороон шатааж хэншүүг нь уул усны эздэдээ хүртээдэг байна [Сүхбат, 2007, 159 т.].

Мөн цагаан сараар мэндлэхдээ:

“Даага далантай

Бяруу булчинтай

Борлон хэрсэнтэй” хэмээн малын тарга хүчийг тэр дундаа ямааны тарга хүчийг хэрсэнгээр нь төлөөлүүлдэг билээ. Дээрхээс ажиглавал, “луу ичсэн” худгийг нээхдээ хөх ямааны өвчүү хуйхлан домнож буй нь нэгдүгээрт, хөх ямаа бол лусыг аргадан тахидаг амьтан тул, хоёрдугаарт, худагт луу ичсэний үрээр өнтэй өвөл болж мал сүрэг тарган, тавтай орсныг лусад илэрхийлж байгаа хэрэг юм.

“Луу ичих” домог нь олны дунд ам дамжин уламжлагдсаар өдийг хүрсэн тул сонсож дуулсан хүний уран бүтээл, шүлэг найрагт ч туссан байна. Тухайлбал: Дундговь аймгийн Говь-Угтаал сумын уугуул яруу найрагч Б. Доржпалам “Сумъяа-Даръяа” шүлэгтээ:

Улаан – хошууны худагт

Аа Сумъяа- Даръяа гэж

Усан тахиа жилийн луу ичсэн юм байх

Хүн хүнд янз янз харагддаг юм байх

Хүржээнэсэн их дуу худаг дотор гардаг юм байх

Амраглаж байгаа луу лусын дагина хоёр харагдсан юм байх

Амыг нь эсгийгээр бүтээж хүн мал бүү ойртуул гэж

Мэргэн лам айлдсан юм байх

Би өнгийж харъя гэсэн чинь

Аа Сумъяа- Даръяа гэж

Бишүүрхдэг юм байх”

[Доржпалам, 1996, 44 т.] хэмээсэн нь дээр өгүүлсэнтэй олон талаар ижил байна. Мөн Ордос монголчуудын “Бээжин лам” хэмээх дуунд:

“Худаг дотор байсан хун еэ² мэлхий хө

Хурмаст тэнгэрийн алтан луутай тэнцэж болно уу доо

Хувиндаа явсан бээжин (л) ламхай хө

Хошуун эзэн засаг ларан тэмцээд яана доо”

[Хосбаяр, 2006, 56 т.] хэмээдэг нь бидний өгүүлж буй сэдэвтэй холбоотой байж мэдэхээр байна.

Арван хоёр жилийн магтаалд:

“Хурмаст тэнгэрээс хур оруулдаг

Хувилгаан ихтэй луу жил”

[Мөнх-Очир, 1991, 12 т.] эсвэл

“Агаар тэнгэрт нутагтай

Аянга үүлний хөлөгтэй

Арван найман увдистай

Аварга дуутай луу жил”

¹ Шагдарсүрэнгийн Юндэн, 1949 онд төрсөн, үхэр жилтэй, эрэгтэй, 2017.03.01-нд Төв аймгийн Бүрэн суманд тэмдэглэж авав.

² Хун еэ – улаан нүд

*Хөвхөр хөвхөр үүлийг хөлөглөсөөр явдаг
Хөрст алтан дэлхийг догдлуулсаар явдаг”*

[Цолоо, 1987, 130 т.] гэх мэтээр дүрсэлжээ. Бас “халимаг үлгэрт Луу хаан хар үүл хөлөглөн нуур уснаас тэнгэрт дэвшин дэгддэг хэмээн өгүүлдэг” [Дулам, 2011, 145 т.] ажээ.

Эдгээрээс ажиглавал, монголчууд лууг газар болон тэнгэрт байрладаг гэж ойлгодог аж. Газартай холбон ойлговол лусын амьтан, харин тэнгэрт бол аянга цахилгаан, хур бороо соёрхон тэтгэгч юм. “Тэнгэрийн аянга бол лууны хүрхрэх чимээ, цахилгааны гилбэлгээн бол луу сүүлээ шарван цэхлэх хөдөлгөөн хэмээн монголчууд домоглон сүсэлдэг” [Дулам, 2011, 144 т.]. “Монгол ертөнцийн гурав”-т:

*“Луу нэг хурдан
Бодол нэг хурдан
Луугийн сүүл нэг хурдан”*

[Пүрэвжав, Энхжаргал, 2016, 130 т.] хэмээн аянга цахилгааныг хэлсэн байдаг.

Мөн нэг зүйл ойлгогдож буй нь үүл хөлөглөж тэнгэр газарт зорчдог хэмээн үздэг нь харагдаж байна. Тэнгэрт байрлах үе нь зуны улирал байж болох бөгөөд үүнийг луу бол хур бороо, аянга цахилгааны үүтгэгч хэмээн сэтгэж буйгаас харж болно. Үүний эсрэг газарт буюу лусад байрлах үе нь өвөл байж болох юм. Тиймээс ч лууг худагт ичдэг гэх ойлголт бий болсон бололтой.

Арван хоёр жилийн магтаалд “хувилгаан ихтэй”, “арван найман увдистай” гэх буюу аман домогт “олон дүрд хувилж чаддаг”, “луу ерэн есөн дүрд хувилдаг” хэмээж байна. Тэгвэл мөн “Луу”-ны домогт: “Урьд нэг гөрөөчин хадан хавцал руу нэг шувуу шиг нэг юм унахыг ажиглаад очиж үзвэл тэр нь яг нялх ботгорхуу маягийн амьтан байв гэнэ. Тэр нь луу гэдэг амьтан юмсанжээ. Тэгтэл нөгөө луу нь газраас хөндийрч тэнгэрт гараад явчихаж гэнэ. Энэ үеэс тэр хүн газар дэлхийд юу ч хийж, яаж ч явсан хүн амьтанд огт үзэгддэггүй болчихож гэнэ. Харин нэг ховсоргон эм саваагаар гөрөөчний нүүрийг цохисноор хүнд үзэгдэх болжээ” [Монгол ардын домог үлгэр, 2014] гэдэг. Үүнд луу олон хувилгаан дүртэйгээс гадна түүнийг харсан хүн ч мөн үл үзэгдэгч болж байгаа нь сонирхолтой байна.

Энэ бүхнээс дүгнэн үзвэл:

1. Монголчууд лууг газар болон тэнгэрт байрладаг гэж ойлгодог аж. Газартай холбон ойлговол лусын амьтан, харин тэнгэрт бол аянга цахилгаан, хур бороо соёрхон тэтгэгч юм. Мөн үүл хөлөглөж тэнгэр газарт зорчдог хэмээн үздэг нь харагдаж байна. Тэнгэрт байрлах үе нь зуны улирал бөгөөд үүнийг луу бол хур бороо, аянга цахилгааны үүтгэгч хэмээн сэтгэж буйгаас харж болно. Үүний эсрэг газарт буюу лусад байрлах үе нь өвөл юм. Тиймээс ч лууг худагт ичдэг гэх ойлголт бий болсон бололтой.

2. Бидний ажиглаж мэдсэнээр монголчууд лууг худагт, хумсанд, бууцанд ичдэг гэж үзэхийн дээр элгэн улаан хад, агуй хонгилд ичдэг хэмээдэг байна.

3. “Худагт луу ичих” хэмээх нь ор үндэсгүй худал зүйл огт биш бөгөөд урьдын хэвээр, жирийн байгаа аль нэгэн худгийг луу ичсэн гэж зохион ярьдаггүй нь тодорхой байна. Хэдий тэр худагт луу ичдэггүй байж болох ч ямар нэгэн амьтан, тухайлбал хэвлээр явагч могой, гүрвэлийн төрөл орж ичдэг ч байж болох талтай. Монгол хэлний тольд “луу могой” гэж байх ба “лусын гэгдэх мурилзсан нарийн урт биетэй амьтад” -ыг хэлнэ гэсэн байна [Баярсайхан Б., 2011, 663 т.]. Бас усанд амьдардаг могойн төрөл зүйлүүд ч байдаг билээ. Өөрөөр хэлбэл луу ичсэн гэж байгаа худгийн ус нь ямар нэгэн амьтан орж ичсэнээр эсвэл өөр хүчин зүйлээс шалтгаалж өөрчлөгддөг байна.

4. Худгийн ус өөрчлөгдөж буй нь тухайн нутгийн өвөл өнтэй болохын дохио болж байна. Түүнчлэн луу ичсэнээр өн болж байгаа бус харин өн болохын дохио нь худгийн усанд илэрч байгаа хэрэг юм.

5. Үүнийгээ ажиглан мэдсэнээр тухайн өвлийн цаг агаар, байр байдлыг тодорхой мэдэж болно.

Ном зүй

Арьяасүрэн Ч., нар, Монгол ёс заншлын их тайлбар толь. Улаанбаатар, 1992.

Баярсайхан Б. Монгол хэлний тайлбар толь. Улаанбаатар, 2011.

Болдбаатар Ю. Монгол нутаг дахь эртний нүүдэлчдийн задын шүтлэг. Улаанбаатар, 2008.

Даваадаш Н. Нарийн тээл сумын товч түүх. Улаанбаатар, 2010.

Доржпалам Б. Морин өртөө. Улаанбаатар, 1996.

Дулам С. Монгол бэлгэдэл зүй. III боть, Дүрсийн бэлгэдэл зүй, дохио зангааны бэлгэдэл зүй. Улаанбаатар, 2011.

Заяасүрэн Ч. Байгалийн үзэгдэлд хандсан дом шившлэг // Аман зохиол судлал, боть XXXIII, дэвтэр I-11. Улаанбаатар, 2012.

Катуу Б. Баяд ардын аман зохиол. Улаанбаатар, 2011.

Монгол ардын домог үлгэр. Эмхэтгэсэн Д. Цэрэнсодном. Улаанбаатар, 2014.

Монгол нүүдэлчдийн тайлбар толь. Улаанбаатар, 2015.
Мөнх-Очир Д. Арван хоёр жилийн тухай. Улаанбаатар, 1991.
Пүрэвжав Э., Энхжаргал С. Монгол ертөнцийн гурав. Улаанбаатар, 2016.
Равдан Э., нар. Монгол газар нутгийн нэрийн мянган домгийн чуулган. Улаанбаатар, 2012.
Саруулбуян Ж. Бурхан халдун хайрханы тэнгэр тайлга. Улаанбаатар, 2006.
Сүхбат Ш. Монголын бөөгийн шашны уул ус тахих уламжлалт зан үйл. Улаанбаатар, 2007.
Тэрбиш Л. Монгол зурхайн цаг тооны бичиг 2017-2018. Улаанбаатар, 2016.
Хорлоо П. Монгол ардын туульс судлал. Улаанбаатар, 2007.
Хосбаяр Б. Ордос ардын ерэн есэн дуу. Улаанбаатар, 2006.
Цолоо Ж. Арван гурван хүлгийн дуун. Улаанбаатар, 1987.

Аман эх сурвалж

1. Адьяагийн Даваасүрэн, 1936 онд төрсөн, хулгана жилтэй, эрэгтэй, 2016.9.5-нд Төв аймгийн нэгдсэн эмнэлэгт тэмдэглэж авав.
2. Гомбын Бямбажав, 1918 онд төрсөн, морь жилтэй, эмэгтэй, 2017.3.1-нд Төв аймгийн Бүрэн сумын Өнжүүл багт тэмдэглэж авав.
3. Дагвын Цогтсайхан, 1956 онд төрсөн, бич жилтэй, эрэгтэй, 2014.1.13-нд Төв аймгийн Бүрэн сумын Өнжүүл багт тэмдэглэж авав.
4. Дэчингомбын Доржхорол, 1938 онд төрсөн, бар жилтэй, эрэгтэй, 2017.3.1-нд Төв аймгийн Бүрэн суманд тэмдэглэж авав.
5. Ёндонжамцын Дарваан, 1936 онд төрсөн, эрэгтэй, 2013.2.7-нд Төв аймгийн Бүрэн сумын Өнжүүл багийн нутаг “Баруун мухар”-ын өвөлжөөнд тэмдэглэж авав.
6. Ёндонжамцын Дугар, 1945 онд төрсөн, эрэгтэй, 2014.1.13-нд Төв аймгийн Бүрэн сумын Өнжүүл багт тэмдэглэж авав.
7. Нанзадын Ганболд, 1956 онд төрсөн, бич жилтэй, эрэгтэй, 2013.12.16-нд Төв аймгийн Бүрэн сумын Өнжүүл багт тэмдэглэж авав.
8. Сайнбуянгийн Мижид, Увс аймгийн Хяргас сумын уугуул, 1993 онд төрсөн, эрэгтэй, МУИС-ийн IV ангийн оюутан, 2015.2.5-нд Антоон Мостаэрт монгол судлалын төвд тэмдэглэж авав.
9. Тоодойн Пүрэвсүрэн, 1962 онд төрсөн, үхэр жилтэй, эмэгтэй, 2015.1.20-нд Төв аймгийн Бүрэн сумын Өнжүүл багт тэмдэглэж авав.
10. Чойжингийн Цэвээн-Осор, 1935 онд Төв аймгийн Өнжүүл сум /одоогийн Төв аймгийн Бүрэн сум/ Салаагийн цэцэгт төрсөн, эрэгтэй, 2013.11.16-нд Улаанбаатар хотод тэмдэглэж авав.
11. Шагдарсүрэнгийн Юндэн, 1949 онд төрсөн, үхэр жилтэй, эрэгтэй, 2017.03.01-нд Төв аймгийн Бүрэн суманд тэмдэглэж авав.

Дава Таяа
Университет Внутренней Монголии
Хух-Хото, КНР
dawataya2009@qq.com

АЛТАЙ УЛСЫН «ЖАНГАР»-Т ХОЛБОГДОХ СОЁЛЫН УЛАМЖЛАЛЫН АСУУДАЛ

Dava Taya
Inner Mongolia University
Hoh-Hot, China

SEVERAL ISSUES RELATED WITH THE NAME OF EPIC JANGAR IN GORNO-ALTAI

Abstract: The article discusses the reason of varieties and respective meanings in name of Epic Jangar in Altai Republic, and argues how it should be written in Mongolian, and then the author comes out with his explanations about the word 'Jangar'.

Keywords: epic, Jangar, Altai people, Mongolian people.

Баатарлаг тууль “Жангар” бол монгол төрөл хэл ба түрэг төрлийн хэлийг сундалсан аман уламжлал мөн. Өнгөрсөнд зарим эрдэмтдээс түрэг төрөл хэлний “Жангар”-ын уламжлалыг дэмий сайн ойлгодоггүй болохоор “Жангар”-ыг зөвхөн монгол үндэстний тууль хэмээн үзэж, түүнийг монгол үндэстэн, жич түүн лүгээ холбоо бүхий умардын үндэстний түүхтэй холбон судалдаг байлаа. Үүнд олонхи эрдэмтдээс монгол хэлээр уламжлагдсан “Жангар”-ын материалд л суурилан, нэг хэсэг хүмүүс нь “Жангар”-ыг Хүннү улсын Шаньюй хаанаас Торгууд хаант улсын Аюухь хаан хүртэлх ямар нэгэн түүхэн хүнтэй холбож судалдаг байхад, нөгөө хэсэг хүмүүс нь “Тэр чигээрээ 14-17 дугаар зууны Монголын нийгэм, ялангуяа Ойрадын нийгмийн түүхийн үнэн бодтой тусгал” [Тэнгис, 2001, р. 20] гэх зэргээр ямар нэгэн цаг үеийн нийгэм түүхтэй холбох буюу эсэхүл “Жангар болон түүний баатарчууд түрүүн дөрвөн Ойрад, дундад дөрвөн Ойрад, сүүлийн дөрвөн Ойрад гурван адил бус түүхийн шат үеийн эл аймгийн хаад ноёдын түүхийн дүрийн тусгал мөн. Харин ямар нэгэн ганц хүний түүхийн дүрийн тусгал биш юм. Бодтойгоор хэлбэл, Тогоон тайш болон түүний хойчис Цоросын эл үеийн хаад ноёд бол Жангарын түүхийн дүр болох, Өрөгтөмөр болон түүний хойчис Хошуудын эл үеийн хаад ноёд бол Хонгорын түүхийн дүр болох, Амгалан тайш болон түүний хойчис Торгуудын эл үеийн хаад ноёд бол Алтан цээжийн түүхийн дүр болох. Тохурагуд (Торгууд) аймгийн феодал ноёд бол Минъян болон Бор магнай зэргийн баатарчуудын түүхийн дүр болно” [Монголжин Алтан-Оргил, 1996, р. 203] гэхчилэн олон түүхт хүний дүрийн нийлбэрээр үздэг. Энэ асуудалд зориулж миний бие ““Жангар”-ын тууль газарзүй судлал – эртний монголчуудын газарзүйн үзэлтийн мөрдөл” [Даяа, 2014] гэх ном туурвиж, монгол хэлээр уламжлагдсан “Жангар”-ыг тууль газарзүйн хараанаас л үзэхэд түүний гол баатрыг түүхэн хүн мөн гэж үзэхэд бэрхтэй гэх санаагаа дэвшүүлсэн юм.

Олны мэдээжээр, монгол хэлтний туулийн олонхи нь “Уулын түүхийн дурсамжаасаа түүхийн зориг санаа өөд, түүхийн туулиасаа язгуур тууль зүг шилжсэн” [Таяа, 2014, р.17] байхад, түрэг хэлтний туулийн уламжлал нь харин түүхийг хүүрнэх буюу эсэхүл туулийг түүхчлэх хандаштай [坂井弘紀:《中央アジアの英雄叙事詩 語り伝わる歴史》, 東洋書店, 2002年] гэж олонхи хүмүүс үзэцгээдэг. Тэгвэл түрэг төрөл хэлээр уламжлагдсан “Жангар”-т түүний гол баатар нь түүхэн хүн мөн гэдгийг батлах баримт байдаг уу? гэх асуулт аяндаа тавигдана. Ийнхүү доор түрэг хэлний “Жангар”-ын хамгийн том уламжлалын орон болох Оросын холбооны Алтай улсын баатарлаг тууль “Жангар” жич түүнтэй ижил нэр бүхий уламжлалт соёлын үзэгдлийг сахиулсны нэр, сарын нэрийдэл, дууны төрлийн нэр, бүжгийн нэр жич туулийн нэр зэрэг таван талаар шинжлэхээр дамжуулж түрэг төрөл хэлтний “Жангар”, онцгойлон алтайчуудын эртний соёлын уламжлал дахь “Жангар” нь түүх лүгээ хэр зэрэг холбоотой байх жич түүний ирэл гарлын асуудлыг сүвэгчилье.

Сахиулсны нэр

Алтай улсын шидэт үлгэрт усан галвын дараа үүдэгч сахиулснаас нарт ертөнцөд томилсон хамаг анхны хоёр элчийн нэгийг нь нэрийг Жангар хэмээн домоглодог [Клешев, 2011, р. 93, 159]. Энэ тухай эрдэмтэн Вербицкий (Василий Иванович Вербицкий) (1827-1890)-н 1854 оны үеэр Алтай нутгаас тэмдэглээд 1893 онд хэвлүүлсэн “Алтайчууд” гэх номд нийтлүүлсэн домгуудын доторх “Бөөгийн үүсэл” гэх шидэт үлгэрт тэмдэглэснээр, усан галвын дараа үүдэгч сахиусан Өлихэн хүн амьтанд туслуулахаар тэнгэрийн орноос нарт ертөнцөд томилсон хоёр элчийн нэг нь Барилкс гэдэг байж нөгөө нь Жангар хэмээгч байв. Тэр хоёр бүр Эрлэг хаанаас бөө мөргөлийн эрдэм сурсан боловч Барилкс нь зөвхөн онгод оршуулахыг л сурч Жангар нь

харин ганц онгод дуудахыг л сурсан байжээ. Ийнхүү тэд хоёул хамтран бөөгийн эрдэм чадвараараа усан галавт автагдсан хүн амьтныг тусалж барсны дараа, үүдэгч сахиулсан Өлихэнөөс онгод оршуулах эрдэмтэй Барилксыг Эрлэгийн зарцаар томилоод, онгод дуудах чадвартай (эчнээ ертөнцтэй харилцах эрдэмтэй) Жангарыг нарт ертөнцөд үлдээж хамаг анхны бөө болгосон байв [Алтайские инородцы, 1893, pp. 126-128]. Энд Жангар гэдэг нь хүн төрөлхтний амь насыг аварсан сахиулсны нэг болох мөртөө хүн төрөлхтний шүтлэг бишрэлийн соёл – бөө мөргөлийг үүдэгч соёлын баатрын дүрээр илэрч буй. “Үг хэлний ялгарал” гэх нөгөө нэг шидэт үлгэрт хүн төрөлхтөн зарч (заргач – эшлэгч)-ийн ач тусаар ихэд үржиж өсөөд дараачийн усан галваас зайлахын төлөө 77 тулгууртай өндөр уул бүтээж тэр нь тэнгэрт тулах шахаад тэнгэрийн оронд сүрдүүлэл болоход, Жангараас тэнгэрсийн санааг урьдчилан мэдээд: “Та нар тэнгэр бурханы эсрэг их буруу юм хийж байна, би уул хийхэд оролцмооргүй байна” гэж хэлээд явдаг [Алтайские инородцы, 1893, pp. 126-128; Арефьев, 2002, p. 38; Клешев, 2011, p. 193, 159]. Энд Жангар нь тэнгэрийн санааг ард иргэдэд уламжлагчийн дүрээр илэрч байх мөртөө тэнгэрсийн санааг үнэнчээр мөрдөн дагагч болж буй. Эдгээрээс харахад алтайчуудын шидэт үлгэрт Жангар гэдэг нь үүдэгч сахиулснаас нарт ертөнцийн хүн амьтныг авруулахаар буулгасан элчийн нэг байж хожим нь үүдэгч сахиулсны томилолтоор хүний ертөнцөд үлдээд хамаг анхны бөө болсноор барахгүй нарт ертөнцийн хүмүүст тэнгэрийн санааг дамжуулагчаар оршиж байв. Иймээс алтайчуудад авч хэлбэл Жангар гэдэг нь нарт ертөнцийн түүхэн хүн бус, харин шидэт үлгэрийн ертөнц дэх анхны сахиулсны нэг байв.

Сарын нэрийдэл

Жилийн сүүл сар (12 дугаар сар) алтайчууд “Жангар сар (Янар ай)” гэдэг [Клешев, 2011, p. 93]. “Жангар сар” гэдэг нэрийдэл нь эртний сарын нэрийдлээр Алтай улсын музейн эд өлөг-т илэрснээр барахгүй одоо үеийн хуанлийн үзүүлэг-т хүртэл хэрэглэгдэж буй. Нөгөө талаар алтайчууд эрт дээр үеэс сарын нэрээр хүүхдэд нэр тавих уламжлалтай байж “Жангар сар (билгийн улирлын 12 дугаар сар)”-д төрсөн хүүхдэд байнга “Жангарай (Янарай)” гэх нэр өгөөд “Цагаан сар (Чаган ай)” (1 дүгээр сар)-д төрсөн хүүхдэд “Цагаан (Чаган)” буюу “Цагаандай (Чагандай)” гэдэг нэр өгөх уламжлалтай байв [Екеев, 2014, p. 295]. Энд гарч бүхий “Жангарай” гэх нэр нь Оросын Холбооны Алтай улс лугаа газарзүйн хувьд ойролцоо байх Монгол улсын Хөвсгөл аймгийн Галт сумаас тэмдэглэсэн “Богд ноён Жангарай”, чинагшид Дорнод аймгийн Матад сумаас тэмдэглэсэн “Богд ноён Жангарай”, Баянхонгор аймгийн Жаргалант сумаас тэмдэглэсэн “Богд Дэчин Жангарай” жич Финляндын монголч эрдэмтэн Г.И. Рамстедт 1909 оны сүүлчээр одоогийн Улаанбаатараас тэмдэглэсэн “Богд догшин Жангарай хаан” [Баясгалан, 2010] зэрэг Монгол улсын “Жангар”-ын бүлгийн гол баатрын нэрийн дуудлагатай ижилхэн байна. Нөгөө талаар алтайчуудын сахиулсны нэрээр сарын нэр болгосон явдал нь эртний ромчуудаас “Janus (Үүдний сахиулс)”, “Febris (Эрлэгийн орны сахиулс)”, “Mars (Дайчин сахиулс)” зэрэг сахиулсны нэрээр “нэгдүгээр сар”, “хоёрдугаар сар”, “гуравдугаар сар”-ыг тус тус нэрлээд одоохны Европ дахины сарын нэрийдэл үүссэн [傅嘉梁: 《关于拉丁语中十二个月份名称的由来》, 《历史教学问题》, 1984年05期]-тэй ижилхэн соёлын үзэгдэл байв. Ер нь сарын нэрийдлийг “Жангар” хэмээн нэрлэдэг уламжлалаас үзэхэд, алтай хэлний “Жангар” гэдэг үг нь баатарлаг туулиас улирч ирсэн бус, харин “Жангар” гэх сахиулсны нэр жич түүнд холбогдох шидэт үлгэрээс ирэлтэй байж мэднэ. Ийнхүү алтайчуудын Жангар гэдэг нь сүүлийн үеийн түүхэн баатарт холбогдох домог дурсамж бус, харин нэлээд эртнээс уламжлалтай соёлын үзэгдэл болохыг харуулж буй.

Дууны төрлийн нэр

Алтайн уламжлалт магтаал дууны нэгэн төрлийг “Жангар (Янар)” [Самыков, Самунов, Сартакова, 1984; Торобогошева, 2017; Ойношев, 2011] буюу “Жангар кожонг (Янар кожон)” гэж нэрлэдэг. Үүнд “кожон” гэдэг нь “алтайчуудын ардын дууны ерөнхий нэр мөн” [Демчинова, 2012]. Иймээс “Янар” буюу “Янар кожон” нь мөн ч “Жангарын дуу” гэх үг мөн. Алтайчуудын угсаатан зүйн ойлборт “Жангар” гэдэг үгийг “Жангар – зан үйлийн дуу, ямар нэгэн зан үйлийг гүйцээх үед үргэлж бүхэл дугариг буюу хагас дугариг хэлбэртэй зогсож дуулдаг” [Екеев, 2014, p. 433] гэх буюу “Жангар кожон – тахилга тайлгын зан үйлийн дуу” [Екеев, 2014, p. 433] хэмээн тайлбарлаж буй. Энэ тухай Алтай улсын ардын дуу судлаач М.А. Демчинова алтайчуудын ардын дууны доторх онцгой нэгэн төрөл бол даруй “Жангарын дуу (Янар кожон)” мөн. Тэр нь алтайчуудын эртний тахилга тайлгын зан үйлтэй холбогддог. Учир нь тус төрлийн дууг голдуу тахилга тайлгад оролцогсдоос Алтайн уул усны эзэд сахиулсад зориулж олноороо цуурай татуулан дуулдаг. Тус төрлийн дуунд хааяа хүний ертөнцийн амьдралын сайн сайхныг магтан дуулсан агуулгыг ч багтаадаг. Алтай нутагт буддын шашин дэлгэрч байх үед бурханд ч зориулан дуулж байсан [Демчинова, 2012, pp. 59-60] гэв. Энэ нь Халимаг буюу Шинжааны монголчууд “Жангар” хайлахаасаа өмнө эцэг тэнгэр, этүгэн эх, уул усны

ээд сахиулс, жич “Жангар”-ын сахиулсанд зориулж “Жангарын магтаал” дуу дуулдаг [Таяа, 2015, pp. 166-174]-тай ойролцоо байна. Гэтэл монголчуудын “Жангарын магтаал”-ын агуулга нь голдуу дууныхаа гарчигтайгаа адилхан Жангар баатар буюу Жангарын сахиулснаа магтан дуулахаар гол болгож байхад, Алтайн “Жангарын дуу”-ны гарчигт л “Жангар” гэх үг үлдэж, агуулгад нь харин Жангар гэх баатар (буюу сахиулс)-ын нэр нь гээгдэж эзэд сахиулсанд зориулсан магтаал дуу болсон байна. Энэ нь Монгол улсын дөрвөд, захчин жич Оросын холбооны халимаг зэрэг ястан, Дундад улсын Хөхнуур, Ганьсу гэх мэт газар орны “Жангарын магтаал” нь ч Жангар гэдэг баатар (буюу сахиулс)-ын магтаалаасаа салж морины магтаал буюу эсгий гэрийн магтаал тийш шилжсэнээрээ ижил байна [Таяа, 2015, p. 170]. Өөрөөр хэлбэл, тус хоёр газар орны дуу нь баатар (буюу сахиулс)-ын магтаалаас өөр юмны магтаал тийш улирч хувирсан талаараа адил байна. Үнэндээ алтайчуудад авч хэлбэл, Жангар гэдэг нь ганц түүхэн баатар буюу туулийн баатар бус, харин сахиулсны нэг (Алтайн аливаа эзэд сахиулсны дээдс) болохоор Алтайн эзэд сахиулсанд зориулсан магтаал нь мөн ч сахиулс Жангарын магтаал болох ёстой.

Бүжгийн нэр

Алтайчуудын уул хайрхны тахилгын үед олноороо гар гараа барилцан бүтэн тойрог буюу хагас тойрог болж хүрээлэн бүжиглэдэг уламжлалт бүжгийг мөн “Янар (Жангар)” гэдэг. Тус бүжгийг бүжиглэхэд олноороо гар гараа барилцан хүрээ хэлбэртэй болдог болохоор “Күрее Янар (Хүрээ Жангар)” ч гэдэг. Энэ тухай Алтайн үндэстний бүжиг судлаач А.И.Шинжинагаас алтайчууд “эрт дээр үеэс нэг нь нөгөөгийнхөө гарыг атгах буюу нэг нь нөгөөгийнхөө мөр дээр гараа тавиад ‘Жангарын дуу (Янар кожон)’-г дуулаад нааш цааш найгах, эсэхүл эргэн тойрч бүжиглэдэг уламжлалтай юм... ‘Хүрээ жангар (Күрее Янар)’ бол алтайчуудын иймэрхүү уламжлалт бүжгийн соёлын нэг төрөл мөн. Тэр нь Эвенк үндэстний ёхор (ехорье), Якутын осаухай (осуохай), Буриадын ёхор (ехор)-той адилхан” [Шинжина, 2007, p. 159] гэсэн байна. Цаашид Алтайн баатарлаг тууль “Жангар” хийгээд ардын бүжиг “Жангар”-ын ялгаа зөрөөний тухай “Алтайн баатарлаг тууль ‘Жангар’ нь дуу ба хөгжмийн нийлбэр байхад ‘Хүрээ Жангар’ нь харин хөгжим ба бүжгийн нийлбэр мөн” [Шинжина, 2004, p. 159] гэснээс үзэхэд, алтайчуудын “Жангар” гэх ардын бүжиг хийгээд “Жангар” хэмээх баатарлаг тууль нь ижил нэгэн соёлын үзэгдлийн адил бус хоёр зүйлийн жүжиглэж тоглох хэлбэр байв. Үүнтэй ойролцоо Шинжаан Ойрадын жангарч нараас уул усны эзэд сахиулсан жич Жангарын сахиулсанд зориулж өөрийн бие цогцын хөдөлгөөнөөр баатарлаг тууль “Жангар”-ын товч агуулгыг дүрслэн үзүүлдэг уламжлалтай байв. Тухайлбал, Шинжааны Хежин сияны жангарч Пунсагаас “Жангарын бий (бүжиг)-н дуу”-г дуулж “Жангарын бий (бүжиг)”-г бүжиглэдэг [Таяа, 2015, p. 294]. Үүнээс үзэхэд, Алтайн ардын бүжиг “Жангар” нь Шинжааны жангарчдын бүжиглэдэг “Жангарын бий (бүжиг)”-тэй үүсэл гарлын талаар холбоотой байна. Алтай “Жангар” гэх бүжиг нь хэдийгээр “Жангарын дуу (Янар кожон)”-г дуулаад бүжиглэдэг боловч “Жангарын дуу”-ны агуулга нь “Жангар” хэмээх туулиасаа салсантай адилхан “Жангар” хэмээх бүжигт нь ч баатарлаг тууль “Жангар”-ын агуулга нь гээгдэж голдуу уул хайрхны эзэд сахиулсанд зориулсан иргэний бүжгийн нэр болсон байна. Үнэндээ тус бүжиг нь “Жангарын дуу (Янар кожон)”-тайгаа ижилхэн, Жангарын сахиулсан жич уул усны эзэд сахиулсанд зориулсан тахилга тайлгын бүжиг болох ёстой. Иймээс алтайчуудын “Жангар” хэмээх бүжиг нь эртний шүтлэг бишрэлийн ажиллагаатай холбоо бүхий зан үйлийн уламжлал буюу иргэний уламжлалт бүжгийн соёл байв.

Туулийн нэр

Алтай улсын цорын ганц мөчлөг туулийн нэр буюу түүний гол баатрын нэрийг Жангар гэдэг. Тус туулийн аман уламжлалд холбогдох домог яриа нь 17 дугаар зуунд холбогддог [Малчиев Ч., Житель села Малый-Яломан Онгудайского района. Информацио дал в 1974 // Шинжин, 2006, p. 56] боловч тус туулийн тухай эрдэм шинжилгээний мэдээлэл нь эрдэмтэн Л.П. Потаповын 20-р зууны дөчөөд оны “Алтайчуудын баатарлаг тууль” хэмээх өгүүллээс эхлээд [Потапов, 1949, pp. 125-128] тусгайлсан судлал нь эрдэмтэн С.С. Суразаковын “Жангар” ба алтайчуудын баатарлаг тууль” гэх өгүүллээр эхлэлээ болгосон юм [Суразаков, 1974, p. 74]. Онцгойлон эрдэмтэн Т.Б.Шинжинээс 1977-1980 оны хооронд Алтайн алдарт туульч Николай Кокурович Ялатов хайллагын дуу бичлэг хийж, хожим нь “Жангар – Алтайн баатарлаг тууль” гэх гарчгаар гурван боть болгон 1997, 2002, 2004 онд тус тус Алтай улсад хэвлэгдэв [Янар / Янгар: Алтайский героический эпос, 1997; Янар / Янгар: Алтайский героический эпос, 2002; Янар / Янгар: Алтайский героический эпос, 2004]. Тус туулийн нэр нь хэдийгээр Жангар хэмээх баатрын нэрээр нэрлэсэн боловч бүхий л туулийн агуулга нь дэлхий ертөнц сая үүсч бүрэлдэх үед газар ээж (эх газрын сахиулс)-ээс төрсөн баатар Жангар, түүний үр ач нарын хоёр үеийн хойчис жич түүний бусад баатруудаас Алтай нутгаа хамгаалсан үлгэрийг ярьдаг. Даруй “Жангар” гэдэг тууль нь ертөнцийг үүдэгч баатар Жангарын үлгэр байснаасаа, сүүлд нь түүний хойчис буюу түүнд харьяалагдах бусад баатарчуудын үйл ажиллагааг хүүрнэсэн

том мөчлөг туулийн нэр болсон байна. Гэхдээ Алтайн настайчууд Алтайн бүх тууль нь бүр “Жангар”-аас үүсэж хөгжсөн гэдэг [Суразаков, 1974, р. 74]. Онцгойлон эрдэмтэн Л.П. Потопова 1942 онд “Жангар”-ыг багтаасан Алтайн олон тууль хайлдаг алдарт туульч Н.Улагашев (1861-1946)-ыг сурвалжлахад тэрбээр: “Жангар бол газар тэнгэр бүрэлдэх үүссэн Алтайн хамаг анхны тууль мөн” [Потапов, 1949, pp. 125-128] гэсэн байв. Эрдэмтэн С.С. Суразаков (1925-1980) ч 1965 онд алдарт туульч Н.Улагашевтай уулзахад тэрбээр “Алтайн олонхи туулийн баатар нь бүр Жангарын баатрын хүүхдийн үлгэр мөн” [Суразаков, 1974, р. 74] гэх үгийг нэмж ярьсан байв. Эдгээр настайчууд буюу туульчдын яриа нь баатарлаг тууль “Жангар”-ын гол баатар ертөнцийн үүслийн цаг буюу “сахиулсны цаг үе”-тэй холбох гэсэн санаа гарч байна. Цаашид Монгол үндэстний “Жангар”-т Жангараас дээрх хэдэн үеийн өвөг дээдсийн нэрийг дурдах буюу заримынх нь бодтой үлгэрийг ярьдаг байхад, Алтай “Жангар”-т харин гол баатар Жангарыг “Цагаан тайга аавтай, Цагаан далай ээжтэй” [Жангар / Янгар: Алтайский героический эпос, 1997] хэмээн хүний ертөнц дэх өвөг дээдэс буюу удам угсааг нь тоочин ярьдаггүй явдал нь түүний ертөнцийг үүдэн бүтээгч сахиулс буюу баатрын тусгал байж мэднэ. Мөн Алтайн баатарлаг тууль “Жангар”-ын гарчгийг “Үүдэгч баатар Жангар” [Шинжин, 2006; Шинжин, 1997] гэдэг нь ч үүнтэй холбоотой юм. Ийнхүү Алтайн туульчдаас баатарлаг тууль “Жангар”-аа сахиулс өөд хандуулах чиглэлтэй байж харин түүхэн хүн зүг холбох бодол сэтгэлгээ дэмий харагдахгүй байна.

Багцаалбал, алтай буюу монгол хэлний “Жангар” хэмээх баатарлаг тууль нь голдуу туулийн гол баатар болох “Жангар”-ын нэрээр нэрлэгдэх төдийгүй түүний баатарлаг үйл ажиллагаа, үр хойчис буюу түүний бусад баатрынх нь баатарлаг үйл ажиллагааг хүүрнэдэг аварга том мөчлөг тууль болох мөртөө тэр нь дууны төрөл буюу бүжгийн нэртэй холбогдсоноороо ижил талтай боловч Алтайн “Жангар” нь харин сахиулсны нэр ба сарын нэртэй холбогддоогоороо өвөрмөц байна. Онцгойлон Алтайн аман уламжлалд Жангар гэдэг нэрийг шидэт үлгэрийн ертөнцтэй холбох хандаштай байдгаараа зарим эрдэмтдийн ярьдаг түрэг хэлтний туулийн уламжлалтай ялгаатайгаар барахгүй монголчуудын “Жангар”-ын уламжлалтай ч зөрөөтэй байна. Өөрөөр хэлбэл, монголчуудаас “Жангар”-ыг туулийн баатраар хүүрнэх хандлагатай байхад алтайчууд харин түүнийг шидэт үлгэр буюу аливаа соёлын үзэгдлийн эхлэл өөд чиглүүлж буй. Даруй Монголд “Жангар” гэдэг нь голдуу Жангар хэмээх баатарт холбогдох аман уламжлал байхад, Алтайд харин баатар Жангарын үлгэрээс гадна Жангар хэмээх сахиулсанд холбогдох аман уламжлал буюу түүний нэрд холбогдох соёлын үзэгдэл ч болсон байна. Ийнхүү алтайчуудын “Жангар”-ын тухай ойлголт нь юунд монголчуудаас ялгаатай болсон бэ? Жангар хэмээх баатар жич түүнд холбогдох аман уламжлал нь чухам юунаас ирэлтэй вэ? гэх асуулт тавигдаж байна. Энэ тухай хоёр зүйлийн төсөөлөл гаргаж болно. Нэгд, Жангар бол үнэхээр уугал Алтайн соёлын сахиулсны нэрээс ирэлтэй байж, тэр нь шидэт үлгэр ба сарын нэрийдэлт үлдсэнээр барахгүй, түүний ач гавьяаны магтаал дуулал нь ардын дуу буюу баатарлаг тууль болж, түүнд зориулсан тайллага, тахилгын үйл ажиллагаа нь бүжгийн соёл болсон магадгүй. Хоёрт, Жангар хэмээх узуур эртний түүхэн баатрын магтаал дууллаас түүнд холбогдох дуу, тууль, бүжиг үүсч, түүний тухай хүмүүсийн шүтлэг бишрэлийн ажиллагааны хөгжил хувирал нь түүнийг сахиулсанчлах чиглэлийг буй болгож, цаашид Алтайн шидэт үлгэр буюу сарын нэрийдлийг нөлөөлсөн магадгүй. Өөрөөр хэлбэл, Жангар гэдэг нь нэг бол анх эхэндээ бодтой түүхээс ирэлтэй домгийн хүн байсан бололтой байж, үгүй бол эртний шүтлэг бишрэлээс гаралтай сахиулсны нэр буюу шидэт үлгэрийн баатар байсан боломж буй. Гэхдээ тус асуудлыг зөвхөн алтайчууд буюу эсэхүл монголчуудын соёлын үзэгдлээр нэг л дор шийдвэрлэж дийлэх зүйл бус болохоор хойшид нэн өргөн хараа зогсоцоос улам нэг алхам судалж шинжлэх явдал бачим шаардагдаж байна. Юу ч гэсэн “Жангар” нь шидэт үлгэрээс хөгжиж ирсэн ч тэр, түүхээс дурсамжаас хувирч ирсэн ч тэр, одоохны байдалд түрэг төрлийн хэлтний нэг болох Алтай улсын “Жангар”-аас ямар нэгэн түүхийн бодтой хүний үлгэр мөн гэдгийг батлах баримт байхгүй гэгчийг энд онцлон дурдъя. Цаашид монгол баатарлаг тууль “Жангар”-ын гол баатар Жангарыг шууд монгол үндэстэн жич түүн лүгээ холбоотой умардын үндэстний түүхэн хүнтэй холбож ярих нь төдий утга агуулгагүй явдал болох буюу эсэхүл тус асуудлыг шийдвэрлэх цаг хугацаа болоогүй гэдгийг чухалчилъя.

Ном зүй

坂井弘紀:《中央アジアの英雄叙事詩 語り伝わる歴史》, 東洋書店, 2002年.

傅嘉梁:《关于拉丁语中十二个月份名称的由来》,《历史教学问题》, 1984年05期

Алтайские инородцы: Сб. этногр. ст. и исслед. алт. миссионера, протоиерея В. И. Вербицкого / Под ред. А. А. Ивановского. Горно-Алтайск, 1893. 270 с.

Арефьев В. Мифы и шаманизм Алтая. Барнаул, 2002.

- Баясгалан Т. Жангар туулийн хэв шинжийн харьцуулсан судалгаа // *Bibliotheca Oiratica XVI*. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2010.
- Демчинова М.А. Собрание и изучение Алтайских народных песен // *Филология и человек*. Барнаул, 2012. №1.
- Екеев Н.В. Алтайцы: этническая история, традиционная культура, современное развитие. Горно-Алтайск: БНУ РА, 2014. 463 с.
- Клешев В.А. Народная религия Алтайцев: вчера, сегодня. Горно-Алтайск, 2011. 246 с.
- Монголжин Алтан-Оргил. Жангарын шарын дөрвөн төр. Хайлаар: Өвөр Монголын соёлын хэвлэлийн хороо, 1996.
- Ойношев П. Эне бештинг Жагары. Горно-Алтайск, 2011.
- Потапов Л.П. Героический эпос алтайцев // *Советская этнография*. Москва, 1949. № 1.
- Самыков Б., Самунов А., Сартакова С. Бирлик Жагар (Общая песня): Книга-кассета. Горно-Алтайск, 1984.
- Суразаков С.С. Калмыцкий «Джангар» и героический эпос алтайцев // *Проблемы алтаистики и монголоведения: мат-лы Всесоюз. конф., г. Элиста, 17-19 мая 1972 г. Элиста, 1974. Вып. 1.*
- Таяа Д. «Жангар»-ын тууль газарзүй судлал-эртний монголчуудын газарзүйн үзэлтийн мөрдал. Шинжааны ардын хэвлэлийн хороо, 2014.
- Таяа Д. «Жангар» уламжлах зан үйлийн судлал. Шинжааны ардын хэвлэлийн хороо, 2015.
- Таяа Д. Жангарчийн судлал. Өвөр Монголын ардын хэвлэлийн хороо, 2015.
- Торобогошева Күпей. Јүрекетен чыккан жанарлар. Горно-Алтайск, 2017.
- Тэнгис. Монгол Баатарын тууль ба эртний тал нутгийн боловсон. Бээжин: Үндэстэний хэвлэлийн хороо, 2001.
- Шинжин И.Б. Сказитель Н.К. Ялатов и «Бессмертный Янгар-Богатырь». Горно-Алтайск: Горно-Алтайская республиканская типография, 1997.
- Шинжин И.Б. Сквозь века и поколения сказителей. Горно-Алтайск, 2006.
- Шинжина А.И. Национальный театр танца «Алтам». Эскизы и костюмы. Горно-Алтайск, 2007.
- Шинжина А.И. Основы Алтайского танца, Горно-Алтайск, 2004.
- Жагар / Янгар: Алтайский героический эпос. Т.1 / Сказитель Н.К. Ялатов. Вступ. ст. и коммент. И.Б. Шинжина. Горно-Алтайск: Ак-чечек, 1997. 319с.
- Жагар / Янгар: Алтайский героический эпос. Т.2 / Народный сказитель РА Н.К. Ялатов. Горно-Алтайск: ГУ кн. изд-во «Юч-Сюмер – Белуха» РА, 2002. 320с.
- Жагар / Янгар: Алтайский героический эпос. Т.3 / Народный сказитель РА Н.К. Ялатов. Горно-Алтайск: Ак-чечек, 2004. 351с.

Дашиева Лидия Данииловна
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия
dashieva2006@yandex.ru

МУЗЫКАЛЬНАЯ ЛЕКСИКА ЗАСТОЛЬНЫХ ПЕСЕН ЗАПАДНЫХ БУРЯТ

Аннотация: В статье впервые рассматриваются типичные интонационные формулы припевов застольных песен западных бурят. Музыкальный анализ лексики застольных песен *архиин дуунууд* осуществлен на материале полевого исследования автора и нотных образцах из сборника бурятских народных песен Д. С. Дугарова «Песни западных бурят».

Ключевые слова: застольная песня, интонационная формула, припев, западные буряты.

Dashieva Lidiya Daniilovna
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

MUSICAL LEXIS OF THE DRINKING SONGS OF WESTERN BURYATS

Abstract: In the article, typical intonational formulas of choruses of Western Buryat drinking songs are considered for the first time. The musical analysis of the vocabulary of the drinking songs *archiin duunuud* is based on the material of the author's field research and musical samples from the collection of Buryat folk songs by D. S. Dugarov "Songs of the Western Buryats".

Key words: drinking song, intonational formula, chorus, Western Buryats.

Традиционное музыкальное искусство бурят представляет несомненный научный интерес как исторический и культурный феномен народной музыки не только Сибири, но и мировой системы культур. Особую актуальность приобретает исследование обрядовых песен, транслирующих живую песенную традицию и репрезентирующих уникальный раннефольклорный пласт традиционной музыкальной культуры бурят.

Музыкально-стилевая система песенной культуры бурят, вероятно, во многом формировалась под воздействием культуры соседних монгольских и тюркских этносов, что весьма существенно проявилось в специфике музыкально-диалектных различий. В настоящей статье впервые в отечественной и бурятской этномузыкологии обрядовые песни западных бурят рассматриваются в русле целостной этнокультурной традиции, включающей историко-этнографический, культурологический и музыкально-диалектный аспекты. И хотя в современной культуре западных бурят многие обрядовые элементы, как и сами обряды, уже безвозвратно утрачены, и имеют место неизбежные ассимиляционные процессы, связанные, в том числе, с влиянием русского языка и русских музыкальных традиций, отметим все же сохранность, хотя и относительную, обрядовой песенной культуры западных бурят.

В бурятском этномузыкальном знании до сих пор не исследованы обрядовые песни триады жизненного цикла (родинной, свадебной и похоронной традиций), а также весьма мало исследованы песни застольной и танцевальной традиций. Поэтому актуальность изучения музыкальной лексики народных песен западных бурят очевидна. Анализ музыкального языка, безусловно, способствует выявлению имманентного смысла музыкального текста в целом.

Целью настоящей статьи является интонационный анализ образцов застольной песенной традиции западных бурят в локальных группах *эхирит-булагатов* и выявление типичных интонационных формул (далее – ИФ) припевов *дабталга* застольных песен в ангемитонных ладах¹ западнобурятской песенной традиции. Думается, результаты анализа выявят сходство и различия ИФ названных локальных традиций и позволят подтвердить наше мнение об историческом и культурном генезисе мелоса западных бурят.

В отечественном музыкальном знании уже достаточно давно разработана методика интонационного анализа, основанная на теории интонации Б. Асафьева, в которой сформулировано определение: «музыкальная интонация – это осмысление звучаний уже сложившихся в систему точно зафиксированных памятью звукоотношений: тонов и тональностей» [Асафьев, 1930, с. 180]. В отечественной этномузыкологии в трудах И.И. Земцовского, Е.В. Гиппиуса, Ф.А. Рубцова, А.М. Мехнецова, Г.В. Лобковой и др. получили развитие принципы интонационного анализа, применимые к восточнославянскому музыкальному материалу.

В бурятском этномузыкальном знании вследствие неразработанности интонационной проблематики и, прежде всего, наличия богатейшего и разнообразного интонационного содержания западнобурятских народных пе-

¹ Припевы застольных песен западных бурят в гемитонных ладах нами не были обнаружены.

сен, выявление ИФ представляет некоторую сложность. Однако в результате анализа синтагматики обрядовых песен как «системы закономерного соединения, сочетания единиц, (уровней – Л.Д.) и категорий» [Банин, 2006, с. 388], представляется возможным выявление наиболее типичных ИФ застольных песен западных бурят [Дашиева, 2016, с. 89].

В настоящей статье считаем целесообразным употребление понятия «интонационная формула»² для обозначения устойчивого интонационного оборота, связанного с инвариантностью структуры. ИФ представляет собой стабильные мелодические последования, имеющие ясную звуковысотную и ритмическую организацию. Причем для интонационного анализа избраны припевы *дабталга* западнобурятских застольных песен *архиин дуунууд*.

Избрание именно припевов не случайно. По мнению Д. С. Дугарова, в припевных словах «заключены и законсервированы рудименты древнейших религиозных верований и определенные историко-этнографические реалии» [Дугаров, 1991, с. 92]. Припевы были традиционными и, очевидно, в глубокой древности имели важный сакральный смысл. Поэтому именно в припевах кроется ключ к пониманию не только семантического, но и раннефольклорного музыкально-интонационного содержания обрядовых песен западных бурят. Безусловно, нужно относиться к ним с большим вниманием и интересом. Известно, что припевы отличаются большой сохранностью и устойчивостью мелодических оборотов с закрепленными словесными текстами. Если в запеве вербальные тексты, и естественно, мелодии с течением времени менялись, трансформировались, то припевы, как правило, сохраняли словесную и интонационную структуру и оставались относительно неизменными.

Обратимся к анализу ИФ застольных песен *архиин дуунууд* в стиле коротких песен *богони*, которые представляют собой, как было сказано выше, стабильную последовательность двух или нескольких тонов. ИФ имеют отчетливо выраженную звуковысотную и ритмическую организацию.

Представим образцы двухзвучного припева (*дабталга*) застольных песен *булагатов*. В двухстрочном припеве реализуется ИФ с полуторатоновой секундой (далее – п/т.2) девятисложной структуры анапеста в первой мелостроке и семисложной – во второй (см. НП № 1). В припеве *арсиин дуун* вербальный текст отличается устойчивостью за исключением замены инициального *Ай-доо* на *Элеэ* в другом образце (НП № 2). Припевное слово *Ай-доо* и есть имя верховного божества громовержца Аяа [Дашиева, 2017, с. 238, 244]³:

Пример 1



Пример 2



Образцы *арсиин дуунууд булагатов* относятся к наиболее раннему пласту застольной песенной традиции западных бурят. По-видимому, они семантически связаны с древними обрядовыми песнями *ай дон дуунууд* и репрезентируют раннефольклорный обрядовый слой песенной традиции *булагатов*.

² Понятие «формула» (лат. *formula* – «форма, образец, вид») применяется во многих областях научного знания и является своего рода научной терминологической универсалией. Известно, что понятие формульности, сложившееся в гуманитарных науках, и в особенности в сфере литературоведения и музыковедения используется в исследованиях, посвященных изучению традиций устного народного творчества. Применение термина «формульность» при изучении именно устных культур обусловлено наличием в этих культурах особого типа текста и специфики его функционирования [Ильина, 2004, с. 14-15].

³ В традиционном песенном фольклоре западных бурят часто используются припевные слова *ай доо*, *ай дон*, *ай донэ* и др, от которых происходит этническое название обрядовых песен *ай дон дуунууд* (*ай донэ дуунууд*). Проведем параллели с обрядовыми песнями удмуртов, например, в их свадебных песнях часто присутствуют припевные слова рефрены *ай дой*, *дой*, *дой* [Нуриева, 2014, с. 116]. Вероятно, в этих припевных словах отражалась семантика образа языческого верховного божества, являющегося центром Вселенной [там же].

В настоящее время обрядовый контекст застольных песен давно уже утрачен. Однако, вероятно, двухзвучная ИФ с закрепленным припевным текстом *Ай-доо(най)* свидетельствует о раннефольклорных обрядовых корнях застольных песен *арсиин дуунууд булагатов*. В застольных же песнях других западнобурятских этнолокальных групп – *эхиритов* и *хонгодоров* отсутствуют двухзвучные ИФ, базирующихся на п/т.2 – их нет ни в наших полевых материалах, ни в сборнике Д.С. Дугарова «Песни западных бурят» [Дугаров, 1980], ни в аудиоколлекции фонофонда ИМБТ СО РАН. Однако они присутствуют в шести образцах *ёхорных* напевов, сопровождающих бурятский круговой танец *ёхор* (*ёохор*). Причем ИФ застольной *арсиин дуун булагатов* идентична вариантам *эхиритского* напева одной из локальной жанровой разновидности *ай-дуусай*.

Рассмотрим трех-четырёхзвучные ИФ припевов западнобурятских застольных песен *архиин дуунууд* типичных ладовых архетипов: $D^1-f^1-g^1$ (3–2); $D^1-f^1-g^1-a^1$ (3–2–2). Одним из самых распространенных и до сих пор бытующих припевов застольных песен *эхиритов* является двухстрочный припев:

hanaan yagaab(a) hanuujan daa, Есть память у нас, чтобы помнить,
hanahan xoynoo, ещё шадахаб(a) yasъ. Если вспомним, ещё (значит) можем.

Этот типичный припев с весьма устойчивым вербальным текстом присутствует не только в застольных *архиин дуунууд*, но и в обрядовых песнях *эхиритов хотондоо хаагдахада дуунууд*, связанных с родинной песенной традицией и обрядом *хотондоо хааха* («закрыть в стайке»), а также в образце старинной *эхиритской ёхорной* песни № 182 из сборника Д.С. Дугарова «Песни западных бурят» [Дугаров, 1980, с. 192].

Необходимо отметить особенность этого двухстрочного припева – интонационную вариантность в застольных песнях *эхиритов*.

В результате анализа образцов застольных песен из сборника Д.С. Дугарова «Песни западных бурят» [там же], авторских нотировок застольных песен и архивных аудиозаписей, выявлено семь ИФ припевов *архиин дуунууд эхиритов*. Автором статьи установлено, что первые три ИФ *эхиритских* песен функционируют с закрепленным вербальным текстом – *hanaan yagaab hanuujan daa, hanahan xoynoo, ещё шадахаб(a) yasъ* («Есть память у нас, чтобы помнить, если вспомним, ещё, значит, можем»), 4-ая ИФ – *Весёло байна* («Веселье есть»), 5-ая ИФ – *Сэнтэй(н) араху* («Дорога водка»); 6-ая ИФ – *Ууида халтагай* («Выпьем половину»); 7-ая ИФ – *Дуулаад ябаһан* («Есть голос»):

Пример 3

1.



2.



3.



4.



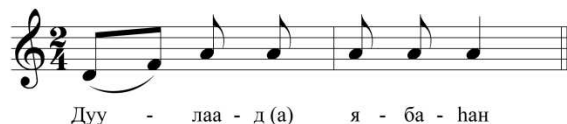
5.



6.



7.



Особо подчеркнем, что первые три ИФ припевов с закрепленным вербальным текстом «*һанаан яагааһ һануужандаа, һанаһан хойноо, ецё шадахаб(а) яась*» (Есть память у нас, чтобы помнить, если вспомним, ещё, значит, можем) характеризуют застольную песенную традицию *эхиритов*, проживающих в селах Ольхонского, Эхирит-Булагатского, Баяндаевского районов Иркутской области [ПМА, 2008, 2009, 2012]. 5-ая ИФ, 6-ая ИФ и 7-ая ИФ с закрепленными и незакрепленными припевными текстами – застольную традицию *эхиритов* Качугского, Ольхонского и Баяндаевского районов Иркутской области [там же]. Кроме того, 7-ая ИФ характеризует песенную традицию *эхиритов* из Кабанского, Курумканского и Баргузинского районов РБ [Дугаров, 1980; ПМА]. Что касается 4-ой ИФ с припевным текстом *Весёло байна* (Веселье есть), то такая ИФ свойственна для застольной песенной традиции не только *эхиритов*, но и *булагатов* из Боханского (села Хохорск, Тараса, Красная Буреть) и Осинского районов (Каха-Мольта, Каха-Онгой, Обуса, Бурят-Янгуты) Иркутской области [ПМА, 2009, 2011].

Таким образом, сходство ИФ застольных песен *булагатов* и *эхиритов* наблюдается в идентичности интонационных формул. Что же касается застольных песен *хонгодоров*, то здесь необходимо продолжить исследование запевов *архиин дуунууд*, ведь в застольной песенной традиции *хонгодоров* совсем отсутствуют припевы. Подтверждением их отсутствия могут послужить образцы застольных песен *хонгодоров* из сборника Д.С. Дугарова «Песни западных бурят», в котором не обнаружено ни одного примера *архиин дуунууд* с припевом *дабталга*. Однако припевы имеют место в *ёхорных* песнях *хонгодоров*.

Таким образом, застольная песенная традиция западных бурят представляет собой устойчивую многопластовую систему, в которой органично функционируют обычаи, обряды, песни, транслирующие нравственные и духовные ценности бурятского народа. Её дальнейшее изучение представляет немалый интерес в контексте бурятской фольклористики, этномузыкологии и музыкознания в целом, но также может способствовать постановке и решению некоторых актуальных этнографических, исторических и культурологических проблем.

Литература

- Асафьев Б.В. Музыкальная форма как процесс. М.: Музгиз, 1930. 191 с.
- Банин А.А. Методология лингво-музыкального анализа музыки устных традиций // Первый всероссийский конгресс фольклористов: сб. докладов. Т. II. М., 2006. С. 385–406.
- Дашиева Л.Д. Интонационные модели застольных песен архиин дуунууд западных бурят // Международный научно-исследовательский журнал. Екатеринбург, 2016. № 11(53). ч. 2. С. 88-91.
- Дашиева Л.Д. Обрядовая песенная традиция западных бурят. Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2017. 448 с.
- Дугаров Д. С. Бурятские народные песни. Песни западных бурят. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1980. 280 с.
- Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М.: Наука, 1991. 300 с.
- Ильина С.В. Ритмические основы традиционного песенного творчества волжских татар и чувашей: к проблеме формульности: дис. ... канд. искусствоведения. Чебоксары, 2004. 162 с.
- Нуриева И.М. Удмуртская музыкально-песенная традиция: специфика жанрообразования и функционирования: дис. ... докт. искусствоведения. Ижевск, 2014. 415 с.

К ПРОИСХОЖДЕНИЮ РОДА ХУРХУТ (ПО ФОЛЬКЛОРНЫМ ДАННЫМ)

Статья подготовлена в рамках государственного задания ФАНО России (проект XII.192.1.4. Миф и история в фольклоре и литературе бурят и русских сибиряков: универсалии и специфика, номер госрегистрации № АААА-А17-117021310268-2)

Аннотация: В статье рассматривается этногенез бурятского рода хурхут. Привлекаются оригинальные, во многом архаичные, генеалогические мифы и легенды о происхождении этого рода, свидетельствующие об его автохтонных этнических корнях. Судя по фольклорным данным, особенно по тотемистическим мифам, исследованным автором, хурхуты относятся к наиболее древнему пласту этнических образований на территории Саяно-Приангарья.

Ключевые слова: буряты, этногенез, генеалогические легенды, предания, мифы, фольклор, присаянский регион.

Dugarov Bair Sonomovich
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

TO THE ORIGIN OF THE CLAN HURHUT (ACCORDING TO FOLKLORE DATA)

Abstract: The ethnogenesis of the Buryat Khurkhut clan is considered in the article. Original, largely archaic, genealogical myths and legends about the origin of this clan are evidenced, which testify to its autochthonous ethnic roots. Judging by the folklore data, especially in the totemic myths studied by the author, the Khurkhutas refer to the oldest layer of ethnic formations on the territory of the Sayano-Priangarye.

Key words: Buryats, ethnogenesis, genealogical legends, myths, folklore, prisayansky region.

Буряты, населяющие присаянский регион, представляют собой крупную этническую группу, занимающую особое место на этнографической карте Бурятии. Они, живя в горных условиях Присаянья и географической отдаленности, сохранили в своей этнокультурной традиции элементы древней бурятской материальной и духовной культуры, связанной с тюрко-монгольским наследием Центральной Азии и Южной Сибири. В связи с этим привлекает внимание и сам этногенез присаянских бурят, чья этническая история является определяющей для этнокультурной характеристики рассматриваемого региона.

Родо-племенной состав присаянских бурят отличается широкой представленностью различных этнических групп, органично связанных с бурят-монгольским миром. Об этом, прежде всего, свидетельствует история хонгодоров, самого большого этнического образования, чьи родовые подразделения охватывают Тункинский, Окинский, Закаменский районы Бурятии и Аларский район Иркутской области и служат своего рода стержнем, объединяющим присаянский регион.

К числу известных в Присаянье этнических образований относится род тэртэ, основным территориальным сосредоточием которого являются села Торы, Зун-Мурино, Шанай, а также с. Жемчуг в Тункинском районе, где они подразделяются на два подрода: ноёд и даланша. Есть тэртэ в Оке и Закамне, где имеются свои подроды: у первых – даланша-тэртэ, долоонгууд, ноёд, шоошхой, донгойд [Дугаров, 1983, с. 92-93], у вторых – ехэ, бага, шагнаан, зодбо, маалинха [Галданова, 1992, с. 29]. Помимо того, тэртэевцы проживают по долинам нижнего течения Иркуты, Китоа, т.е. по левобережью Ангары. Примечательно, что их расселение соответствует данным русских письменных источников XVII – XVIII вв. [Токарев, 1939, с. 113]. Действительно, тэртэ – один из видных родов, играющих важную роль в общем этногенезе бурят присаянского региона.

К числу автохтонных бурятских родовых образований следует, на наш взгляд, отнести род шошолок, в чьих преданиях прослеживается мотив родства с хонгодорами и хори-бурятами. По всей вероятности, род шошолок относится к числу древних обитателей Саяно-Приангарья, о чем свидетельствует культ тотемной прародительницы лебеди, относящийся к ранним формам верований и рельефно сохранившийся в шаманских призываниях шошолоков.

Также исконно бурятским этнообразованием и сугубо региональным, охватывающим Присаянье и его приангарскую часть, является род хурхут. Особой архаичностью отдает легенда о происхождении этого ро-

да, содержание которой вкратце сводится к следующему. Однажды одна миловидная девушка искупнулась в воде. Когда она выходила на берег, подплыл огромный таймень и хлестнул ее плавниками, отчего та забеременела. Разродившись сыном, мать спрятала младенца под большим камнем (*хур шулуун*). От слова *хур* и происходит название хурхууд [Дугаров, 1993].

Такова народная этимология этнонима хурхут, связанная с древнейшим мотивом петрогенезиса («рождение из камня»), восходящего, по мнению немецкого монголоведа В. Хайссига, к мифологии каменного века. Этот мотив чрезвычайно распространен в Центральной Азии, многие эпические герои (например, монгольский Хан Харангуй, ойратский Хэцуу Бэрх, бурятский Шонхойдой Мэргэн) имеют происхождение из камня, что в конечном счете связано с культом родовой горы, олицетворявшей в древности материнское начало. С другой стороны, тотемным предком хурхутов называется таймень (бур. *тула*). В мифологии бурят рыбе отводилось особое место как опоре, плавающей в первичном океане. Сходное представление существует у саяно-алтайских тюрков (алтайцев). Ср.: *гутаар* (налим), считающийся тотемной рыбой у бурят эхиритского племени.

Уместно привести и бытующую у окинских бурят легенду о гигантском таймене с красными плавниками (*улаан залаата тула*) – своего рода царь-рыбе, до сих пор «обитающей» где-то в глубинах горных рек. Согласно другой окинской легенде, в тайменя (он считается самой крупной из рыб в саянских водоемах) превратился некий богатырь из воинства Гал Дулмэ-хана, подстреленный во время поединка одним из баторов Гэсэра. Даже указывают место, где это произошло – озеро Хухэ-нур в Окинском районе. Подобная локализация сюжетов о мифическом таймене в Саяно-Приангарском регионе подтверждает автохтонность происхождения самой генеалогической легенды хурхутов. Архаичность же ее не вызывает сомнения, так как рыба связана с водным пространством – первоэлементом вселенной и источником самой жизни. Также она в мифопоэтическом плане является позитивным символом плодородия, сексуальной силы и плодовитости [Тресиддер, 2001, с. 316].

Также древностью отдает легенда о происхождении рода уляаба, который считается ответвлением рода хурхут. Ниже приводится эта легенда, записанная мной летом 1968 г. от Л.Н.-Д. Галсанова, уроженца с. Зун-Мурино Тункинского района. Уляаба появились сначала в Торах. Было так. Случилось, что одна женщина из рода хурхут забеременела и с наступлением родов ушла в лес, где благополучно разрешилась младенцем мужского пола. Боясь разоблачения, она оставила в лесу у осины (*уляахан*) свое дитя. На другой день проходил по лесу человек и обнаружил мальчика. Он несказанно обрадовался и решил младенца усыновить, так как сам был бездетный. Возвратившись домой, он первым делом подумал, как назвать малыша. В те времена имена детям давали по каким-либо бытовым явлениям, названиям предметов. Ребенок, найденный под осиной (*уляахан*), получил имя Уляаба со следующей приговоркой:

| | |
|---|----------------------------------|
| <i>Уляахан модоной хүнды соо байратай</i> | С местопребыванием в дупле осины |
| <i>Уулин шубууни гарбалтай Уляаба.</i> | Происходящий от совы Уляаба. |

От этого мальчика и пошел род уляаба.

Есть аларский вариант, указывающий на ойратское (олетское) происхождение рода уляаба:

| | |
|--------------------------------------|------------------------------|
| <i>Уули шубуун эсэгэтэй</i> | Имеющий отцом сову, |
| <i>Өөлэд басаган эхэтэй,</i> | Матерью – девушку олетку, |
| <i>Уляахан модон үлгэтэй Уляаба.</i> | С осиновой колыбелью Уляаба. |

[Балдаев, 1960, с. 324].

Эти две бурятские генеалогические версии перекликаются с мифологическим сюжетом о происхождении Одун Бадын тайши – первопредка дурбетских и джунгарских княжеских родов и в целом дурбэтского племени. Согласно западно-монгольской легенде, под деревом нашли колыбель и в ней ребенка. А на этом дереве сидела птица ули, вследствие того и говорят:

| | |
|----------------------------|----------------------------|
| <i>Урун модон Эцигтай,</i> | Имеющий отцом Урун дерево, |
| <i>Ули шибо эхитай</i> | матерью – птицу Ули (сову) |
| <i>Одун Бадын тайши.</i> | Одун Бадын тайши. |

Люди взяли ребенка, воспитали и потом сделали царем [Потанин, 1883, с. 326, 327].

Также близко к вышеприведенным легендам предание, бытующее у ойрат-монгольского рода хойт, чья генетическая (не только фонетическая) связь с хотогойто считается установленной [Пурэвжав, 1970, с. 21-23; Очир, 2001, с. 129-130]. Приводим содержание этого предания.

Однажды Йобогон-мерген охотился и встретил красивую девушку; он взял её в жены, но та в отсутствии мужа завела ещё связь с Бо-ханом или Бо-нойоном, который был князем, занимавшимся волшебством. До возвращения Йобогон-мергена жена его родила сына и, услышав о возвращении мужа, положила ребенка

под дерево, где его и нашел настоящий его отец Бо-хан. Он дал ребенку имя Улинда-Будун, потому, во-первых, что нашел его во время дурной погоды (будун), и во-вторых, что над ребенком порхала ушастая сова (*уули шубуун*) [Потанин, 1883, с. 326, 327, 872-373].

Ключевым мифонимом, объединяющим западно-монгольские и бурятские легенды, является птица Ули – сова, выступающая в качестве прародителя или прародительницы. Следующий общий момент – дерево и дупло, эквивалентом которого в дурбэтской легенде служит колыбель у основания дерева. Резонно предположить, что все эти четыре генеалогических предания имеют единый в далеком прошлом источник, намекающий на определенную связь рода уляба (хурхут) с предками ойратов, в том числе хотогойто. При этом надо иметь в виду, что ойраты, согласно «Сокровенному сказанию монголов», прежде относились к числу лесных народов, ареал расселения которых охватывал Хубсугул и Саяно-Алтайское нагорье.

Относительно племенной принадлежности хурхутов у ученых существуют разные мнения. Одни относят их к булагатам [Абашеев, 1965, с. 4], другие полагают, что это род пришлый, примкнувший позднее к булагатам. Вместе с тем география расселения хурхутов показывает, что они исторически тяготеют к Саяно-Приангарскому региону. Так, из данных русских источников явствует, что они были, несомненно, бурятами и к приходу русских в Прибайкалье (XVII в.) «жили вместе с примыкавшими к хонгодорам родами – шошолоками и тэртэ исключительно на левобережье Ангары» [Долгих, 1954, с. 48], составляя единую этнотерриториальную общность.

При царской администрации хурхуты пребывали в составе Коймарского, Тункинского и Китойского инородных ведомств, Торской и Харбятской инородных управ Иркутского округа, а также Закаменской инородной управы Селенгинского округа, где они, очевидно, появились позже [Токарев, 1939, с. 113]. Территория тогдашнего расселения хурхутов совпадает с ареалом их современного обитания в пределах хонгодорского региона – в Аларском и Тункинском районах, где они проживают в селеньях Куркут и Шулута соответственно, а также в ряде населенных пунктов Закаменского района. Жившие прежде по Китою хурхуты откочевали с этих мест в связи с наплывом пришлого населения. Что касается Оки, там обитают представители рода уляба, являющегося, как уже говорилось, ответвлением рода хурхут.

Возможно, территория кочевий хурхутов не ограничивалась рамками Саяно-Приангарского региона. Так, обнаруживается хотогойтоский след в истории хурхутского рода, о чем свидетельствует генеалогический сюжет из рукописи «История происхождения бурят – баруун долоон» Ц. Дамдина. В этом варианте говорится о хурхутах, которые совместно с тэртэевцами уководили во времена халхаско-олетской войны из Хотогойто-Монголии на север под водительством хотогойтоского Торой бодон хошуучи. Торой бодон поселился в местности, которая сейчас по его имени называется Торо (с. Торы Тункинского района). Переселившись на территорию Присяня, тэртэ и хурхут во избежание преследований со стороны монгольских ханов приняли этноним буряты. Здесь они укоренились и размножились. По происхождению своему они, по мнению автора рукописи, относятся не к халха-монголам, а к западным монголам – ойратам, точнее к хотогойтам, которые проживали на территории бывшего Дзасакту-хановского аймака Монголии, где находились кочевья хотогойтов, входивших в состав пяти хотогойто – «таван хотогойд» (ныне на этой территории находятся сомоны Тосон-цэнгэл, Ара булаг, Ихэ булаг, Мурэн – центр Хубсугульского аймака) [Галданова, 1992, с. 6-7].

Тем не менее, архаичность и локализация генеалогических мифов и легенд хурхутов относит их происхождение к Приангарью. Старинную окраску имеет генезис рода уляба, генетически родственного хурхутам и имеющего выразительные параллели в ойратском генеалогическом фольклоре. Все это косвенно еще раз подтверждает автохтонность рода хурхут, а некоторые исследователи не без основания [Санжеев, 1983, с. 87, 93] возводят данный этноним к названию древнего прибайкальского племени – курыкан.

Таким образом, хурхуты как родовая единица, судя по приведенным выше фольклорным данным, относятся к наиболее древнему пласту этнических образований Саяно-Приангарья. В их легендарной генеалогии также как в целом в этногенезе присаянских бурят и их этнонимах отразились, как в капле воды, сложные исторические процессы, происходившие в Центральной Азии и сопредельных с нею районах. Вместе с тем необходимо отметить, что хурхуты являются органичной частью так называемого «хонгодорского массива» (определение Ц.Б. Цыдендамбаева) или бурят Саяно-Приангарья, которые, несмотря на разнообразие их этнического состава и вариативность генеалогических линий, представляют на сегодня единое целое в этнокультурном и языковом отношении.

Литература

- Абашеев Д.А. Тункинский говор // Исследование бурятских говоров. Вып. 1. (Труды БКНИИ, Вып. 17). Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1965. С. 3-35.
- Балдаев С.П. Бурят арадай аман зохоолой түүбэри. Улан-Удэ: Бурядай номой хэблэл, 1960. 410 с.

- Галданова Г.Р. Закаменские буряты. Новосибирск: «Наука» Сибирское отделение, 1992. 172 с.
- Долгих Б.О. Некоторые данные к истории бурятского народа // Советская этнография, 1954, № 1. С. 38-63.
- Дугаров, 1993 – Дугаров Б.С. Личный архив. Материалы о происхождении тункинских бурят в записи В.А. Михайлова.
- Дугаров Б.С. О происхождении окинских бурят // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1983. С. 90-101.
- Очир А. Хотгойдын угсаа хамаадлын асуудалд // Угсаатан судлал. Улаанбаатар: Эрдэм шинжилгээний хэвлэлийн газар, 2001. С. 90-98.
- Потанин Г.Н. Очерки Северо-западной Монголии : Вып. 4. СПб.: тип. В. Киришбаума, 1883. 1022 с.
- Пурэвжав С. Хотгойдын угсаа гарал ба түүхийн асуудалд (XVI-XIX зуун). Улаанбаатар: Эрдэм шинжилгээний хэвлэлийн газар, 1970. 140 с.
- Санжеев Г.Д. Заметки по этнической истории бурят // Современность и традиционная культура народов Бурятии. Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1983. С. 81-108.
- Токарев С.Н. Расселение бурятских племен в 17 веке // Записки БМГНИИЯЛИ. Вып. 1. Улан-Удэ: Бурмонгиз, 1939.
- Тресиддер Дж. Словарь символов. М.: Фаир-пресс, 2001. 444 с.

Игумнов Андрей Георгиевич
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия
anigumnov@mail.ru

ПЕСНЯ "ЕРМАК И ТУРЕЦКИЙ СУЛТАН" [XVI, № 377]: ОБОГАЩЕНИЕ СТЕРЕОТИПА

Статья подготовлена в рамках государственного задания ФАНО России (проект XII.192.1.4. Миф и история в фольклоре и литературе бурят и русских сибиряков: универсалии и специфика, номер госрегистрации № АААА-А17-117021310268-2)

Аннотация: В статье рассматривается трансформация традиционной фабулы песен о этническом герое во вражеской темнице в тексте "Ермак и турецкий султан" из сборника Кирши Данилова. Показывается, что в песне моделируется принципиально новая для русского песенного фольклора ситуация – нарушение норм международных дипломатических сношений.

Ключевые слова: историческая песня, трансформация стереотипа.

Igumnov Andrey Georgievich
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

THE SONG "ERMAK AND THE TURKISH SULTAN" [XVI, NO. 377]: ENRICHMENT OF STEREOTYPE

Abstract: The article deals with the transformation of the traditional plot of songs about the ethnic hero in the enemy prison in the text "Ermak and the Turkish Sultan" from the collection of Kirshi Danilov. It is shown that the song is modeled on a fundamentally new situation for Russian song folklore – a violation of the norms of international diplomatic relations.

Key words: historical song, transformation of stereotype.

Характеризуя стилевые процессы в русской литературе второй половины XV в., освоение этикетной, стереотипичной книжностью нового исторического содержания, Д.С. Лихачев констатирует, в частности: "В средневековой традиционности – не вялость творчества, а напротив – стремление облечь резкую и отчетливую мысль в жесткие, прочные формы..." [Лихачев, 1982, с. 8]. И далее: "Новое потому так легко создается в Средневековье, что оно не отменяет старое, а только по новому его организует" [Лихачев, 1982, с. 9]. Нечего и говорить, что последние слова легко могут быть отнесены и к фольклору, типологически очень близкому к средневековой книжности. Здесь достаточно вспомнить трансформацию сюжета о герое-захватчике в героя-защитника в былине "Вольга". Однако, другие подобные по отчетливости случаи трансформации заведомо старого в заведомо новое в фольклоре найти, кажется, не столь легко. Будучи заведомо разностадийным и разновременным по своему составу, русский фольклор в том виде, в каком он нам известен, почти синхронен по бытованию, то есть по времени фиксации: основной корпус его текстов записан в относительно небольшом временном диапазоне: со второй половины XVIII в. до середины XX в. (И в этом смысле историческая песня ни старше, ни младше былины, они своего рода "ровесники".) Выбранный для анализа текст именно тем и интересен, что демонстрирует некую "новую организацию" "старого", то есть традиционного, стереотипичного на материале, близком не только по времени записи, но и по времени возможного хронологического приурочения – это XVI в. для песен о Ермаке в турецкой темнице [XVI, № 377–385] и XVIII в. для песен о Чернышове в темнице прусской [XVIII, № 325–345, 348–356, 361, 363, 364, 366–368]. Фабула этого круга текстов в основе практически одна и та же: герой, томящийся во вражеской темнице (то есть не в качестве уголовного преступника), благодаря случаю вступает в разговор либо с султаном, либо с прусским королем, пришедшим мимо темницы. Содержание разговора (как и состояние пленника) может быть различно, но сводимо (не во всем) к нескольким основным мотивам: герой просит-требуется либо "кормить-поить его", либо "казнить, либо "на волю выпустить", угрожая иногда обратиться за решительной помощью к соотечественникам; прусский король приглашает Чернышева к себе на службу, получая, разумеется, решительный отказ с угрозами. Собственно, перед нами цикл песен о герое-пленнике, вступающем в разговор с вражеским иноэтническим правителем.

Выбранный же для рассмотрения текст [XVI, № 377], безусловно относясь к этому же кругу текстов, стоит все же на их фоне сильно особняком.

С одной стороны, его фабула во многом построена из тех же элементов, что и в других песнях цикла:

1) Четко и сходно с иными текстами цикла локализована темница, в которой томится Ермак, и дана четкая и типичная характеристика самой темницы:

А и по край было моря синего...
А и стоит крепкой Азов-город...
Среди Азова-города
Стоит темная темница,
А злодейка – земляная тюрьма.

[XVI, № 377, ст. 1, 5, 10–12].

2) Подобно многим иным текстам цикла и в этом "самому царю тому турецкому" идти "мимо той да темной темнице" "лучилось".

3) Подобно многим иным пленникам из этого цикла Ермак кричит "турецкому царю" с требованием:

"Прикажи ты меня поить, кормить,
Либо казнить, либо на волю пустить!"

[XVI, № 377, ст. 30–31].

4) Подобно "прусскому королю" (!) в некоторых текстах о Чернышеве-пленнике (sic!) "турецкий царь" решает выяснить (вызвав для этого "тюремного старосту"): "Еще что за человек сидит?"

Ну, а далее, собственно, и начинается внесение в фабулу некоего нового содержания; здесь точнее было бы сказать, конечно, "отличного", то есть "отличающегося".

Царь приказывает своим "мурзам, улановьям" вести донского казака "ко палатам моим царским". Там он "напоил, накормил доброго молодца и тожно стал его спрашивать", как он, то есть казак, "к нам в Азов попал". И из ответа Ермака вдруг выясняется, что он ни много ни мало:

"... послан из каменной Москвы
К тебе, царю, в Азов-город,
А и послан был скорым послом..."

[XVI, № 377, ст. 59–61].

При этом он вез царю "гостинцы дорогие", но на "заставах твоих" <турецких – А.И.> его, Ермака, всего ограбили, а "мурзы-улановья" его товарищей "рассадил... и по разным темным темницам". Турецкий царь естественно исправляет ситуацию: "отпускает" Ермака и его товарищей "в каменну Москву", "снярядив" и наградив его "златом, серебром, еще питьями заморскими".

Разумеется, говоря о том "новом", что появилось в рассмотренном тексте, мало и лишено смысла говорить о том, что перед нами просто новое разрешение стереотипичной конфликтной ситуации, своеобразное обогащение стереотипа новым историческим содержанием. Никто из исследователей песни не говорил, кажется, что в данном случае мы имеем дело с моделированием дипломатических отношений России с Турцией, а Ермак – первый и единственный (песенный) российский посол. Но сама ситуация, смоделированная в тексте, действительно оригинальна и в известном смысле нова. Фактически, в тексте изображено невольное нарушение норм международных дипломатических сношений и компенсация действий, недопустимых по отношению к иностранному послу.

В аспекте новизны, отступления от стереотипа, привлекают также внимание последние строки текста:

Отлучился донской казак
От Азова-города,
Загулялся донской казак
По матушке Волге-реке,
Не явился в каменну Москву".

Очевидно, что певец опирается здесь на традицию песен и преданий о Ермаке и казаках на Волге. Но, во-первых, делает он это очень свободно, и, главное, тем самым разрушает сложившуюся в цикле, говоря словами Лихачева, "жесткую, прочную форму", как бы приближая песенного государственника и патриота Ермака к его реальному прототипу, каким мы его можем уверенно себе представлять, то есть, образно говоря, допускает проникновение в традиционный текст живого дыхания действительной жизни.

Литература и принятые сокращения

Лихачев Д.С. Литература эпохи исторических размышлений // Памятники литературы древней Руси: Вторая половина XV века. Москва: Художественная литература, 1982. С. 5-20.

XVI – Исторические песни XIII – XVI веков (Памятники русского фольклора) / Изд. подг. Б.Н. Путилов, Б.М. Добровольский. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1960. 695 с.

XVIII – Исторические песни XVIII века (Памятники русского фольклора) / Изд. подг. О.Б. Алексеева и Л.И. Емельянов. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1971. 356 с.

FROM THE CAVE TO TEMPLE: A STUDY ON MEMORY NARRATIVE THROUGH DAYAN DEREH MYPHOLOGY

Abstract: This thesis aims to explore memory narrative of mythology community through analysis of the Dayan Dereh mythology that is based on the Dayan Dereh cave of Khovsgol aimag, Mongolia. However, the introduction of Tibet Buddhism Dayan Dereh temple incorporated new religious characters such as Dalai Lama and monks to the original mythology. Hence, this shows that the mythology tells of residents' history that were not recorded in the form of memory narrative.

Keyword: Dayan Dereh, Dalai Lama, monks, cave, temple, Shamanism, Tibet Buddhism, memory narrative.

Introduction

This thesis aims to explore memory narrative of mythic community through analysis of the Dayan Dereh mythology. In Khovsgol aimag of Mongolia, there is a Dayan Dereh cave that the local residents consider sacred. Dayan Dereh was the first shaman of Mongolia, and in his death, he turned into a stone. Local residents believe that this stone is located in the cave of Khovsgol aimag, and hence gave the name "Dayan Dereh cave." The shamanistic ritual for Dayan Dereh, the god of shamans in the cave, is still performed up to this day, aiding in the preservation of the Dayan Dereh cave and its mythologies. The fact that the mythology reflects memory of mythic community is important. The appearance of the religious such as Dalai Lama indicates that the Buddhism had an impact on content of the mythology. The character's pattern in the mythology shows how the mythic community has passed down the impact of such event. In other words, through the analysis of the Dayan Dereh mythology, we can take into consideration the history of the mythic community that are not recorded in forms of official documents. The data of this thesis will include not only the analysis of Mongolia references but also Korea references that Korean scholar recorded and translate.

Pattern and Meaning in different versions of the Dayan Dereh Mythology

Luvсанданзанжачан in his early days wrote a Buddhist book on the Shaman God, Dayan Dereh. This book explains the Tibet Buddhist methods to worship and offer memorial services to Dayan Dereh, with intentions of keeping the Dayan Dereh faith under the influences of the Tibet Buddhism [Heissig, 2003, p. 88-89]. Though several other Gods of the Mongolia Shamanism has been absorbed by Tibet Buddhism in this manner, this historical event was manifested in the Dayan Dereh mythology through scenes such as the clash between Dalai Rama and Dayan Dereh.

In one version of the Dayan Dereh mythology, Dayan Dereh and Dalai Rama bets on who can save more human beings, which is a representation of the Buddhism belief of "Relief of Mankind." Because all the gods of heaven and earth were aiding Dayan Dereh, he is depicted to be stronger than Dalai Rama. Dalai Rama loses the bet, acknowledges the power of Dayan Dereh and recommends him to proceed to Mongolia, where someone like him is needed [Цэрэнсодном, 2001, p. 190]. It is interesting to note that it was Dayan Dereh, and not Dalai Rama, who won a bet of Buddhism characteristics. Such versions of the mythology represent well how the Dayan Dereh faith is more powerful than the Tibet Buddhism.

Another version of the same mythology, Dayan Dereh and his siblings loses in a debate with Dalai Ramah, which causes them to be expelled to Mongolia [Lee, 2010, p. 277]. Here, the defeat of Dayan Dereh and his siblings must be noted for it implies that powers of Shamanism cannot surpass the Tibet Buddhism. Furthermore, by mentioning that not only Dayan Dereh himself, but also his siblings, experienced defeat shows that even the combined strength of Shamanism cannot win against Tibet Buddhism, further weakens the authority of the Dayan Dereh Faith. After the battle, Dalai Rama does not suggest, but rather orders Dayan Dereh to go to Mongolia and be faithful to Genghis Khan.

In a similar version that further humiliates Shamanism tells of two high priests who dress Dayan Dereh in Buddhist Monk robes and teach the doctrine of Buddhism before sending Dayan Dereh back to Mongolia. Even the very beginning of this mythology shows a scene where Shamanism borrows the power of Buddhism when Dayan Dereh, the teacher of nine Black Shamans leaves for Lha-sa to meet the two high priests [Цэрэнсодном, 2001, p. 188-189]. The problem is that Shamanism's power has already hit rock bottom. Dayan Dereh is humiliated by being locked up by the village's people in a monk's shed, before being meeting the two high priests instead of Dalai Rama. The act of sending Dereh to Mongolia illustrates how Tibet Buddhism could control Shamanism even without the help of Dalai Rama. However, Dayan Dereh feels shame in wearing the Monk's robe and changes out of it before going back home,

showing the last pride of Shamanism.

A much more serious version talks of Dayan Dereh devoting himself to the Yellow Hat Buddhism [Lee, 2010, p. 279]. This version has historical backgrounds as well, for around in the 19th century, real life rumors that the Dayan Dereh Faith petitioned to be included in the Yellow Hat Buddhism. Mongolia was in favor of this rumor and worked to spread and promote it. They changed the Shaman robes of the Dayan Dereh Stone Statue to that of lama's robe, then built a small temple nearby where 3 monks were assigned to perform a Buddhism memorial service, which angered the Shamans of the Dayan Dereh faith. Nevertheless, the core of Shamanism was converted to Yellow Hat Buddhism. In the 1834, the monks that were serving Dayan Dereh received a new name from the high priests, now serving a Tibet Buddhist god called Očirvaan. Hence, mythology of the devotion of Dayan Dereh to the Yellow Hats is based from historical facts.

The interesting fact is that in the mythological narrative, they blame the devotion of Dayan Dereh to the Yellow Hat Buddhism to the faults of Shamanism. Dayan Dereh loses his younger sister during a battle with other Shamans and turns to Yellow Hat Buddhism in despair. This plot works as a narrative device in justification to Dayan Dereh's devotion to Yellow Hat Buddhism. At the base of all these lies the main problem, inner conflict within Shamanism. It shows the historical battle of Khovsgol aimag, Darhad aimag, Henti aimag to take control of Shamanism, especially how the Darhad aimag's shamans who worshipped Dayan Dereh were prevented from going back to their homes.

The story of Dayan Dereh turning to the Yellow Hat Buddhism for comfort exposes the inner conflicts of Shamanism, and the Tibet Buddhism who is benefitting from this exposure stays hidden. The Tibet Buddhism surface only once the conflict ends and gives a rank, temple and name to the Stone Statue of Dayan Dereh in order to convert the Shamans to their religion. However, the name they gave, Dayan Dereh monks, is nothing more than a facade. We know for a fact that it, along with the monks that serve Dayan Dereh, was quickly converted to that of Očirvaan.

However, this story lacks the fact that the national authorities have aggressively promoted the Tibet Buddhism. Over the course of history, Mongolia experiences 2 waves of Tibet Buddhism Missions, both by the orders of the ruling class. The 1st wave was the appearance of Tibet Buddhist lamas Mongolian palaces in line with the petitions of the 13th century Yuan China. The 2nd wave was in the 16th century, when Altan Khan invites the leader of Yellow Hat Buddhism, Sonam Gyatso, to Mongolia. Altan Khan and Sonam Gyatso makes a new rule that no longer allows the practice Shamanism and converts Mongolians to Yellow Hat Buddhism [Heissig, 2003, p. 55-60].

Hence, the oppression of Shamanism during the second mission wave gave power and authority to the Tibet Buddhism. It became forbidden to own Shamanism's song to god and Ongon, while the Buddhist book and Buddha Statue rose in popularity. Dalai Rama, along with the sponsors of the Mongolian Palace, has brought all these change to Mongolia. National Power and Tibet Buddhism oppressed shamanism because the ruling class figured that the Yellow Hat Buddhism could improve their political authority and give them more power. Hence, their personal donations have ensured that Yellow Hat Buddhism could reach the people. Later, a law that even dictates that one son from the families of the ruling class must enter monkhood was passed. This law intends for the ruling class to take hold of both the Tibet Buddhism and National Power, so that they can take advantage of the benefits of the firm relationship of the two major powers [Heissig, 2003, p. 75-91].

The Shamans were angered by such tragic reality. This anger is depicted in the Mythology as the shamans chase after Dayan Dereh to kill him when they found out about his devotion to Yellow Hat Buddhism. Dayan Dereh is the first shaman, shaman of the shaman, and the Shaman God. Hence, the choice of Dayan Dereh to serve the Yellow Hat Buddhism does not only affect him alone, but rather the fate of the whole Shamanism community. Thus, the hate and assassination attempt of the shamans in the mythological narratives would have been expected, for his betrayal of Shamanism could not be forgiven. This is the reason why the assassination and tracking of Dayan Dereh is as important as a plot as his escape.

Conclusion

The following research is an analysis of the Dayan Dereh Mythology in the Mongolian Social-cultural contexts. The Dayan Dereh mythology shows the fact Shamanism experiences oppression from the Tibet Buddhism and National Political Power. However, these details were not documented in any historical records, and hence, the Dayan Dereh Mythology could be considered a memory narrative that contain the memory of the community. This research was not able to include the current versions of the mythology, and the researchers plan to perform fieldwork in Mongolia to mend such shortcomings in the future studies.

Literature

- Jang Jang Sik. Mother-god belief and Female Deification in Mongolia - Focusing on the Cases of Mother Rock and Mother Tree // *The Association of East Asian Ancient Studies*. 2003. No.7. P. 81-115.
- Heissig Walther. *Die Religionen der Mongolei*. Seoul: Sonamoo, 2003.
- Lee Anna. *Study of Folk Beliefs in Mongolia*. Seoul: Hangukmunhwasa, 2010.
- Park Hwan Young. *The Influence of Buddhism on Mongolian Shamanism* // *The Korean Association of Mongolian Studies*. 2015. No. 41. P. 29-52.
- Цэрэнсодном Д. Монгол ардын домог үлгэр. Seoul: Daewonsa, 2001.
- <http://www.mongoliantemples.org/index.php/mn/аман-түүх/916?view=oldtemplemn>
- <http://www.mongolianshaman.com/node/566>
- <http://tsagaan-uur.khs.gov.mn/news/156/single/68>

**COMPARATIVE STUDY ON HUMANISM MOTIVES IN KOREAN AND MONGOLIAN MYTH
(FOCUSED ON THE KOREA'S «THE MYTH OF DANGUN» AND MONGOLIA'S EPIC «GESER KHAN»)**

Abstract: This article is aimed at examining the themes implied in the myths, focusing on the primary motif in the Korea's «The myth of Dangun» and Mongolia's Geser Khan, which are the representative founder mythology and heroic epic in the Central and northeast Asia. In particular, it was illuminated that the curative motif on the incomplete humans was suggested as the formula along with key concept of 'human' and 'life' in the early part of heroic myths which have the archetype of heroes' religious and political charisma.

Keywords: «Geser Khan», «The myth of Dangun», the three-stage vision of the universe, humanism motives, the curative motif, 'human' and 'life', religious and political charisma, identity, Asian mythology.

Introduction

Doctor in Philology, professor Vasily Tsyrenovich Naidakov mentioned that heroic epics such as Geser and Jangar show the aesthetics and power of oral culture in Turk-Mongolia culture. In particular, he emphasized that Geser khan epic is a spiritual heritage of the people of Central Asia. [Найдаков, 1978, с.67-69; Найдаков, Тулохонов, 1995, с. 6-14; Найдаков, 1998, с. 139-148.]

Early scholars of modern Korean study, such as Choi Nam-seon and Son Jin Tae, also paid attention to the myths of ethnic heroes such as Dangun to establish the identity of Korean culture.

In this process, they actively quoted the Geser epic stories of Buriart Mongol, introduced by Jeremiah Curtin. Choi Nam-seon, in Dangun myth and Geser khan 's epic, saw that the primitive world view of the culture concerned with the three-stage (三段的) vision of the universe is shaped [Lee Sun A, 2012].

This article aims to explore theme implied in this myth focused on the main motifs of Korea's «Dangun myth» and «Geser Khan», representative founder myth and heroic epic in North-East Asia.¹ In particular, it was noted that curing motif on the incomplete humans was suggested as formula in the main concepts or 'human' and 'life' in the beginning of these heroic epics.

Founder mythology and heroic epic in North-East Asia First of all, the basic idea behind the hero's descending from heaven can be considered to reflect the simple wish of the people in those times, that is, 'well being/ Зов амьдрах', which underlies 'Hongikingan (弘益人間)' and 'Jeseihwa(在世理化)'. These myths help us to understand that humans or human world is incomplete and thereby heroes are charged with a mission (天命) of correcting this situation.

Deformity of hero's parents, abnormal figure of young heroes are described and the clue to the development of epic is provided through solving these incomplete aspects on by one, which are shown in a series of events surrounding the birth of heroes. In the process the traditional knowledge appears as main writing material, which means the function of myths affected their lives closely than was thought

Accordingly, this article intends to examine the mythological ideologies pursued ultimately by heroic myths including Korea and Mongolia, as 'myths for humans' by looking over each main healing motif on the incomplete human life emphasized in «Dangun myth» and «Geser Khan».

Descent(天降) of heavenly hero and the ideology of humanism (人本主義)

Hwanung(桓雄) and Geser, son of heavenly god and heavenly hero descend from heaven with the ultimate purpose of realizing the ideologies in 'Hongikingan (弘益人間)' and 'Jeseihwa(在世理化)'.

Hwanun (桓雄), son who is not the eldest (庶子) has frequently turns to earth, seeking human world fervently. His father is aware of the son's will and looks down at Samweetaebaeksan (三危太伯山), which was enough to ben-

¹ The representativeness in «Dangun myth» and «Geser Khan» epic in North-Eastern myth has been studied here and abroad. (Cho Hyoun sol, Study on the formation and reconstruction of birth myth of a nation: focused on the comparison of the myth in Tibet, Mongolia, Manchuria, Korea (dissertation, Dongguk University, 1997) / Lee Sun A. Comparison of mythical nature in «Dangun myth» and Mongolian «Geser Khan» (dissertation, Korea University, 2012) etc.) Refer to pp.1~36, the dissertation by Lee, Sun-a mentioned above as to the related study (2012).

efit human world. And thereby he gave three kinds of divine treasure and let him govern humans in the world.¹

Also in the beginning of the Geser myth is the purpose of descending to human world described. Buddha gave an order to Khurmasta, «In five hundred years, the world will be in chaos. Send one of your three sons after to your home. Crown him a king. The strong will eat up the weak. Animals will eat themselves. Send one of three sons. He will be the king of the world».²

In Beijing-printed Geser, Buddha (Sakyamuni Burkhan) asked Khurmasta, heavenly god to send one of heavenly god's sons and rule the world so that he could save the world. In the meantime, in the Geser myth of Buryat Mongolia, Eastern evil gods were kicked into the earth owing to the war between heavenly gods, and therefore human world is filled with evil spirits. Heavenly god sends one of his sons to human world in person in order to address this problem.

Dangun myth describes Hwanung, son of heavenly god as descending into the earth after getting permission of his father, on the other hand, in Geser myth he is described as descending to the earth from the order of heavenly gods, such as Buddha or heavenly gods through the conference. However the purpose of descent, that is, to benefit humans is identical.

Two myths are remarkably different in the description method of correcting human world, Dangun myth compressively describes in the style of literature article, «He was in charge of human's 360 works, ruled and corrected human world commanding wind, rain and cloud, along with supervising grain, life span, disease, punishment, good and bad etc».³

On the other hand in the Geser myth, sung as feature-length oral epic, the achievement of correcting the human world appears embodies in the form of war to drive away monsters (Mangas). That is to say, the war to expel monsters in Geser Khan myth symbolizes the process to realize the idea of Jeseiwha and Hongikingan by saving humans from disasters and restoring well-being in this world.

Dangun myth suggests the method of realizing Jeseiwha compressively in the horizon of Hwanung's myth, Geser myth tells in the form of epic of expelling monsters in the horizon of the myth. The theme pursued by the heroic myths is aimed at human happiness, which can be interpreted as dual themes of religious ideal and political ideology.

The image of monsters in Mongolian heroic myths exemplifies diverse evils and absurdities one by one in terms of myth, and expelling these monsters means governing human world and correcting it. Also in the case of Geser Khan, while expelling monsters one by one, and in the end it performs the ceremony of burning monsters with Santalales (檀香木) etc. Bairin Geser in Jimbajamts sings the holding of memorial service by building 13 shrines (오보) after expelling monster with 13 heads.⁴

Heavenly god's achievement in human world assumes thoroughly humanistic nature focused on human life. This feature appears consistently in the process of heavenly heroes' descending to human world. For example, 'conference motif' of heavenly gods in «Geser Khan» suggests elaborately the function of heroic myth, with a first political nature, and in addition heroic gods appear as the deity for humans, and it is safe to say that early political ideas were embodied through myths as the myth of clan society, early state develops centering on heroic god. The first political form expressed in heroic myth applies to congressional political style in which one's opinion is said through meeting, not the absolute theocrat. It can be surmised that flexibility of early politics is revealed through expressing his own free will consistently, not the concept of obeying the order of the highest god.

Along with the image of Geser described as the second son of heavenly god or middle son, the remarkable expression is the part that highlights this son as 'Teely Khubun (Тээлий хүбүн)'. Abai Geser Bogdo Khaan explains Geser innately as 'Teely tsagaan khubuun (Тээлий цагаан хүбүүн)' [Балдаев, 1995, с. 80] of heavenly god, and in addition Arдай баатар (1989) describes Geser as 'Teelu khubun (Тээлий хүбүн)' who was dispatched to the earth.

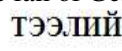
¹ 庶子桓雄，數意天下，貪求人世，父知子意，下視三危太伯可以弘益人間，乃授天符印三箇，遣往理之。《雄》率徒三千，降於太伯山頂（即太伯山今妙香山）神壇樹下，謂之「神市」，是謂桓雄天王也。將風伯·雨師·雲師，而主穀·主命·主病·主刑·主善惡，凡主人間三百六十餘事，在世理化（일연, 『三國遺事 紀異卷第一』, 「古朝鮮(王儉朝鮮)」(1281).)

² Бурхан Хурмаст тэнгэрт зарлиг болов: «Таван зуун жил болсны хойно ертөнцийн цаг самуун болох буй. Гэртээ харьж таван зуун жил болоод гурван хөвгүүнийхээ нэгийг илгээ. Тэр ертөнцийн хаан тэр болтугай. Хүчтэн нь хүчгүйгээ барьж идэх буй. Гөрөөс өвөр хоорондоо нэг нэгээ барьж идэх буй. Чи гурван хөвгүүнийхээ нэгийг очуул. Тэр ертөнцийг эзлэгч хаан тэр болох буй» гэв [Дамдинсүрэн, 1986, р. 16].

³ “將風伯·雨師·雲師，而主穀·主命·主病·主刑·主善惡，凡主人間三百六十餘事，在世理化”。Ilyeon (1281), book in the above.)

⁴ 2008. 4. Exploring Baruun Barin, Inner Mongolia, quoted from tape-recording of Geser by Jimbajamts.

Here the meaning implied by 'Teely (Тээлий)', Buryat Mongolian, seems to be closely related with the reason for the fall of Geser.

ТЭЭЛИЙ  Дунд: тээлий хүү (дунд хүү). [Болд, 2008, p. 167]

TEELIY tegeli middle : teeliy khuu (middle son)

The Mongolian word 'Teely khuu (Тээлий хүбүн)' is related with the 'son not the eldest' in Dangun myth, and it seems to be a very important concept in the context of epic in heroic myth. Teely khuu (Тээлий хүбүн)' and 'Soja (庶子)'¹ shares relative freedom in the institution of dual family inheritance called inheritance of the eldest son (長子相續) and that of the youngest (末子相續). However what is remarkable is that the mythical status of heavenly son described as the second among three sons and the middle son among 9 sons assumes the deity representative of 'human' in the perspective of trinity. That is to say, the middle son means having high and low, and when interpreting this from the cosmology of three layers, Gser or Hwanun can be said to symbolize heroes. This is the part where heroic myth has the nature of humanistic myth fundamentally.

In addition, for the development of myth epic in Geser myth the rest of the sons are free relatively in the fall and the inevitable reason that the middle son fall to the earth is the outstanding warrior ability. This is the part where the protagonist of heroic myth has the quality of heroic god. These heroic exploits are discovered in diverse different editions of Geser myth. The second or middle or sometimes the youngest son of heavenly god has remarkable ability in wrestling, horseriding and archery, which means the appearance of heroic god as a warrior.²

Sacred mountain (聖山) as the space for curing and communication

In the shamanism world centering on Mongolia, the high world, the middle world, and the low world can be the structure with constant struggle and exchange. These trinity cosmology (三段的 宇宙觀) underlies basically «Geser Khan» epic and Korea's «Dangun myth»

First of all, the high world (上界) is embodied as sacred mountain (聖山), space for mountain god and celestial world, space for heavenly god in Mongolia's «Geser Khan» epic and «Dangun myth». One of the motifs which stand out in the space of the high world is that heaven's hero look down at the human world frequently, not just live in the high world, whether it is Hwankuk (桓國) in Dangun myth or celestial world in Geser myth. In «Geser Khan» epic, where mythical element is abundant, he comes down to the place close to the human world and searches the earth flying across the air (middle world). This suggests there is another middle world between the high (celestial) and the middle world, different from the medium world between the middle and low world told in Mongolia shamanism. This is the place of strong divinity which appears as the search place to look over the earth before coming down to the earth. The basic objective for this search is to look for the golden world where the hero can live.³

In addition, the middle place between the heaven and the earth is where the host of the upper (deity) world displays his function to communicate with humans and protect human effectively in «Dangun myth» and «Geser Khan» epic. The story of «Geser» epic and «Dangun myth» highlights this place the most and here do the god and humans meet as divine place. Also in the perspective of myth epic main mythical events take place vividly in this place such as the falling of heavenly son, search of human world, praying of the people, curing of the deformity, marriage of hero's mother (神婚) and conception of a hero etc. In addition, here appears complex competition, expulsion and embracing between the old deity, mountain god (Khairkhan, Khairkhan) and new deity, heavenly god (Tenger).

Hwanung who came down from heaven holds a divine market (神市) staying Taebaeksan, sacred mountain (聖山), oversees 360 kinds of human works and corrects human world etc. Granting people's prayer (bear and tiger) and changing to human, he let bear woman have a baby. «Dangyn myth» has sacred place arranged like this where

¹ Here the meaning of 'Soja (庶子)' is not the son of a concubine, but the son except the eldest son who has heirship in Korean traditional society.

² «Atai Ulan waited one day, waited two days. After three days had passed he took possession of Segel Sebdik, and turned homeward, thinking that Khan Tyurmas was frightened and did not dare to fight, hence the case was won by him. Then the youngest son of Khan Tyurmas, Gesir Bogdo, a boy four years of age, caught his father's horse, saddled him, put on his father's clothes, took his weapons, and with a long spear in his hand rode out to war against Atai Ulan. He overtook Atai when he was in the middle of his own dominions, and half-way home. He thrust this spear into Atai's right side, unhorsed him, and cast him down from the sky to the earth. When Atai Ulan fell to the earth he turned into Mangathais, and evil Shalmos, spirits who sow dissensions and disputes, and destroy people» [Curtin, 1909, pp.134-135].

³ Quoted from the interview of «Geser magtaal» by Jimbajamts (2008.4)

sacred events take place for humans.

Dangun myth describes a bear and a tiger became a human by praying to be a human under the sacred tree. In addition, Ungnyeon which transformed into a human had Dangun through marriage(神婚) with a Dansoosin(檀樹神). In the meantime in «Geser Khan» epic there are two types of sacred trees, one of which is similar to Sindansu in that wishes in 300 kinds of language are interpreted in the shrine called 'Khuselyn ovoo' and through it mountain god called 'Oboo gunjid' grants the people's wishes is similar to Sindansu. Furthermore the marriage with the biological mother of Geser leads Geser to be born. Mountain god called Oboo gunjid, who is believed to be a giant through huge footprints, is sometimes witnessed as living in a cave in the figure wrapped in tiger skin all over his body. The figure of mountain god decorated with tiger pattern is considered as the trace of animal mountain god myth which might exist in the old Mongolian myth and the motif of a cave¹ decorated with golden table and tiger patterned-flag on it is seen as the living place and altar of the old animal typed mountain god.

Mother's handicap and miraculous(靈驗) curing

Geser's parents who will give birth to Geser were beautiful with noble status, however consistently have handicap with a destiny to be in charge of bearing heroes. According to «Jayaiin Geser», Amarjil who is the mother of Geser has the handicap while avoiding the marriage with wicked Tsotong. Eventually she is considered as the source of trouble by the relatives including Tsotong and expelled to border place far away [Дамдинсүрэн, 1986, p. 20].

Table 1

Name and look of Geser parents

| classification | material | father | | mother | |
|----------------|-------------------------------|--|---|-----------------|---|
| 1 | Geser (1986) | Senlun noyun | feudal lord from three sects /old man | Amarjil | Daughter of Go bayan (rich man) the crippled |
| 2 | Abai Geser Bogdo khaan (1995) | Sengel o'vgon | 70-year old man | Sengelen Samgan | 90-year old woman |
| | | Destined to be born in a rich and noble family, however no son to depend on. | | | |
| 3 | Geser myth of Baikal (2008) | Sengelen | One of three Khans from-tugeshin, helping humans / ugly | Naran gohon | Dear daughter of Naran dula-akhan tenger, celestial angel, beautiful/ lame of one arm and one eye |

Geser's mother was originally of a noble status and born with a beautiful figure, however had acquired handicap by Tsotong, who appeared as representative antagonist, a brother of Senlun noyun in Geser epic. Like this, Geser's parents have physical handicap or are too old to have a baby. However father's inability and mother's fatal handicap are the inevitable device for the birth of a hero. From the beginning a hero is destined to involve the impossibility to have a baby. That is to say this is consistent with the extraordinary birth of a hero, commonly mentioned in the structure of heroic myth. Here we can't choose but mention the handicap of the hero's parents prior to the extraordinary birth of a hero.

First of all in Geser epic the figure of Senlun noyun is crippled old man. This can be seen as a device of intentionally excluding hero's father in the myth text related with the hero's birth. Similarly mother's handicap can be the device to block the marriage with other men including her husband at source by damaging crotch skin or by making her ugly crippled. That is, it can be glimpsed that the birth of a hero in a myth has the characteristic of denying normal conjugal relations. However the mother's handicap is acquired & temporary and thereby returns to normal appearance before long.

Geser's parents in human world are destined to give birth to a great son according to prediction, however his father is old and incapable, and his mother has a handicap with her beauty damaged though she was brilliantly beautiful.

¹ According to Jo, Hyun-seol, the mythical meaning of a cave was considered as the place of harvest ritual for the Helios noting the article, "Goguryeo held a harvest ritual in national meeting called Dongmyeong in October in the big cave called divine cave in the eastern side, and King performed rites in person". That is the relation between cave and heaven (Sun) was important [Jo, Hyun-seol, 2003, p. 341]. I paid attention to the fact that the cave was the place for the animal gods like bears etc in Altai clan myth and thereby the source of birth of a hero. Afterwards it will be interesting to explore the change in the meaning of the cave motif in the process of including mountain god (山神) in heavenly god (天神).

ful as a celestial fairy(daigin). The handicap of parents whose son is destined to be a hero in Mongolian myth including Geser myth appears in diverse types.¹

Table 2

Kinds of handicap in the parents of a hero in Geser myth and Mongolian heroic myth

| | Types | Major different editions | | Reference |
|---|----------------------------------|---|---|--------------------------------|
| 1 | Physical handicap | Geser myth of Baikal, Geser in Beijing edition etc. | | Combined handicap |
| 2 | Physiological handicap (old age) | parents | | Mother's age is younger mostly |
| | | father | Abai Geser(6), Geser(7), Geser(8. 1953) | |
| 3 | Orphan type | | Alamji Mergen, Qara Tumen Mergen, Janggar | |
| | | No father | Alan goa myth in Mongolian fairy tales | |

The parents of a hero in Mongolian heroic epic including what was introduced in the above chart are described as old wife couples generally hard to produce a baby. Ikh Junkhen Khatan, which can be said to be the later type of heroic myth, depicts a scene where a king and a queen hold a service praying for a baby when there is no baby to inherit his throne. In Buryat Geser Abai Geser Bogd Khan, 70-year old Sengel old man and Sengelen old woman appear as parents. They are driven away owing to the prediction that they will give birth to a great hero with the barren animals though they were born in a noble family and lived in decent comfort. That is, the fatal defect of Geser's parents can be said to be related with infertility.

Sengelen, who had lived without offspring for her to depend on, reached the top of Sumber uul(segte sumber) after following huge footprints with 3-foot length and two-foot width. She was startled at the huge thing at the top of the mountain and then came to her senses. Afterwards, she became pregnant and all the barren animals came to bear their young.

The handicap of Geser's parents in relation to the birth of Geser means the productive defect called infertility and handicapped parents destined to bear a hero are healed in segte sumber, a sacred space. These motifs seem to suggest the magical aspect in Geser myth and in particular thought to be related with the ceremony to pray for a son.

Geser's mother who regained normal look goes through the process of pregnancy. The hero's father excluded from actual father from the beginning is still described as incapable figure and the hero's mother predicts the birth of a hero through precognitive dream (豫知夢) etc.

What is remarkable if the mythical function of taana(wild green onion) collected by his mother in the mountain. While the hero's father goes hunting wild rat to make a living the reason for his mother to look for a mountain is to search for a wild Welsh onion. In the different edition, where Geser's parents appear as old parents, the motif of collecting wild Welsh onion seems to be related with the curing function of warmwood and garlic (wild chive, chives, wild Welsh onion etc.) in Dangun myth. In the meantime, according to a Hamheung myth the one who was transformed into a cow returned to his original human figure after eating Welsh onion, and Son, Jin-tae said that people in Hamgyong enjoy heating taana so much that they eat it on the street, at home or drinking tea [Son, Jin-tae, 1986, p. 43].

1. Taana can be said to be one realistic method to induce the birth of a hero by curing physiological deformity of the old parents like 靈艾 wormwood and god's herb (神蒜 wild chive, chives, garlic, and taana etc). Like Amarjil in the edition of Beijing, the physical handicap of young mother is cured naturally and changed to firewood instead of taana. However the motif of collecting taana which appears frequently in the different Buryat Geser editions forebodes the birth of extraordinary hero through actual effort for the curing of hero's parents who are praying for the birth of a hero.

2. The mother's disabled form like this is acquired and thereby seems to be related with the expulsion of deity of maternal god considered sacred originally. Dangun myth regards a bear and a tiger as the established deity and the interpretation of thinking of Ungnyeo as goddess in this context can be more persuasive through the comparison with the neighboring myths. Buryat Geser Khan requests heavenly daughter (only daughter), a kind of aunt, to be brought to the earth before coming down to the earth. Though she was expelled to far border area after being damaged by wicked character and being married to an old incapable man, she was originally the most beautiful and sacred being

¹ 위 표는 아래 논문의 전체 내용을 참조하여 필자가 정리한 것임 [Fedotoff, 1996].

with the airs of flying in the sky. That is, while hero's mother was originally noble and typically beautiful woman character, she undergoes the hardship of her nobleness and beauty being deprived until producing a hero.

These motifs in the Birth myth of Korea appear frequently. The representative characters are Yuhwa in Haemosu myth and Alyoung in Hyeokgeose myth.

□ «From Haemosu myth»

...Habaek was in great rage and blamed Yuhwa saying, "you didn't follow my discipline and disgraced my family." And then he expelled her after pulling her lips in the left and right and stretched to three feet giving only two maids in Woobal (優渤水中). A king had a woman after pulling with iron mesh, sitting on stone. She can't speak with too long lips, and can speak after the king cut it three times [Hwang, Pe-gang, 2006, p. 212].

□ «From Hyukgeose myth»

He said, "Now heavenly son came down, and virtuous woman must be found to be a bride."라고 말하였다. On this day a dragon appeared in saryangli (沙梁里) alyoungchon (閼英井) and gave birth to a baby girl. (The baby girl) was very beautiful but the lips take after chick beak. (thereby) the beak washed off in the northern stream in Wolsung (月城). Therefore the stream was called Balcheon (撥川).

The quote in Haemosu myth says that Haemosu marries Yuhwa and flies away, and then Habaek became so angry that he stretched his daughter's lips and expelled her. King Geumwa solves this through cutting her long lips three times. And in addition, in Hyukgeose myth heavenly son, Hyukgeose came to his throne and was searching for his proper bride, Alyoung. However her lips are like the bill of a chicken, and therefore let her wash away the bill of the lips. These are in line with what was aforementioned. Compared to her spouse, heavenly son, Alyoung had one defect, that is, the 'defect of lips'. Like the Haemosu myth mentioned above, it has sexual metaphor. Virtuous woman, Alyoung was finally recognized as the spouse of a heavenly son after her defect was washed away and eliminated like the case of Yuhwa in Haemosu myth. In this vein Ungnyeo, Dangun's mother was originally noble and beautiful, however the hardship and trial a hero's mother experiences are embodied as an enduring bear, which is interpreted as the crippled image of heavenly deity.

Whether it is a bear or a granddaughter the fatal deformity experienced by the biological mother of a hero is cured through wonder drug (靈藥). In the motif of a granddaughter, while the wonder drug was suggested as the medicine, in the motif of a bear they appear as wormwood (靈艾) and wild chive (神蒜).

Table 3

Mythological mugwort and garlic

| Different editions on miraculous drug | | Different editions on mugwort and garlic | |
|---------------------------------------|---------------------------------|--|---|
| «Jewangungi» | drug / granddaughter-
»woman | «Samgukyusa» | worm-
wood http://endic.naver.com/enkrEntry.nhn?entryId=51a529e136d342a9aba2480a5f855d4b&query=wormwood 靈艾와 wild chive 神蒜 / bear-
»Ungnyeo |
| «Donggukyeojuseungram» | drug/ bear-»woman | | |
| «Sejongsilokjiriji» | drug / granddaughter-
»woman | | |

However the motif of a bear and a granddaughter being changed to a human does not seem to represent the inherent meaning assumed by the motif of wormwood and god's garlic(wild chive etc). It can be known that much more practical meaning can be involved in it. In fact in traditional medicine, wormwood and god's garlic are considered as the important medicine to support the men and women's stamina, which can be said to be the important material to cure the Ungnyeo's defect who are to be Dangun's mother in seen in the mythological context.

In different editions of Dangun myth, a granddaughter was forced to drink a potion, desert the figure of a god, have the body of a human, and a bear eagerly wished to become a human, all of which have one purpose of producing a baby. These motifs of praying for a baby (祈子) is the essential myth material which appear without fail before a hero is born from a human (托生).

The motif of a cave presented as the space of initiation, taboo on the sunlight for 100 days and 3 times 7 days etc also can be said to be the mythical elements in the rite of passage which must be undergone for the birth of a hero. In the case of Dangun myth, Ungnyeo myth sets the motif of praying for a son as an axis. Originally a bear and a tiger were destined to be the parents of a hero in a myth, however a male god, tiger was eliminated and the role of female

god, bear remains through the intervention of Hwanung, heavenly god, like other heroic myths.

Birth of an incomplete hero and healing function

In the Geser myth, the motif on the birth of a hero creates extraordinary scene, yet unlike other siblings born together with a hero he begins a life as a real human by coming to the world through his mother's obstetric canal (産道). However the grotesque face and tough umbilical cord are not welcomed by the hero's mother who has suffered birth pangs.

Right eyes leering and left eyes glare

Right hand beating hard and left hand clenching

Right foot raising up and left foot stretched

He was born with 45 teeth set like a clam¹ [Geser Khan – Mongolian grand epic. Sagyejeol, 2007, p. 52].

Geser faces the crisis of being buried in a hole by his mother, abandoned by his parents every day, and returns, much less the welcome from them.

In «Abai Geser» there appears the scene [Балдаев, 1995, с. 106] of naming him after the birth. Geser's father looks for a man to name his child saying that a person should have a name, however he can't find a man to give a name since he looks so dowdy and an urchin. Eventually Geser's father holds a service holding a grease and hat-sized meat, when an old man came to him from the ground and named his child 'nose guy (urchin), Jur (homely)'. The hero when young in a myth is so worthless and is called by a nickname which suits this, such as a bald guy with a few hairs, and Bodonchar, progenitor of Chingiz Khan is named 'Monkhag (stupid) Bodonchar' Louder voice than an adult's and malodor in his diaper, ignoble form of a young hero despised even by his mother can represent eventually human child.

However the motif of naming a young hero is closely related with naming custom of Mongolians. In Mongolia seniors usually name the child. Parents, Lama monk, grandparents, respectable relatives or picking a name form a pot decide on a name carefully. Alternative names are also used in the case of family with a few descendants. The names are used to deny the child as a human and thereby mean to drive away evil spirits such as smallpox goddess. The following examples apply to this; Ene-bish (it is not), Chi-bish (you are not), Hun-bish (no human), Hen-medeh (who knows), Umhii (bad smell), Huv (stump with crushed eyes), Evert (with a horn), Oims (socks), Nergui (no name) etc. [Цэрэнханд, 2009, p. 123].

In the Geser myth of Baikal, Nurgai nickname of Geser means an urchin in Buryatt and generally a child is called by an urchin, Getungi(nokhoin baas) etc, dirty and unfavorable name and then when he grows up a new name is made up over the age of 13. This is to prevent evil spirits from harming young children, which is out of wisdom [일리아 N. 마다손, 2008, p. 432.] and considerateness. The motif of useless and grotesque look when a hero was young is closely related with the customs to protect precious child from evils.

The exaggerated shape of being useless and ugly hero plays a decisive role in driving away monsters which were changed to Lama monk in order to kill the source of trouble when the hero was young.

Geser in Beijing edition interprets the reason for the grotesque look of young Geser as following:

Squinted right eyes stare at as if a hawk on a anglerfish

Glaring eyes looking at this and that world

Brandishing right hand threatening disobedient persons

Clenched left hand gripping ruling all people

Right foot raised high increasing trust

Stretched left foot trampling evil dissident

Clenched white 45 teeth swallowing the threat from evil spirit and ghost

[Geser Khan – Mongolian grand epic. Sagyejeol, 2007, p. 53-54].

The grotesque and ugly look of a young hero is interpreted as the extraordinary one to drive away evils and absurdities in human world. The paradox for the young hero maximizes the remarkability of the hero and the ridiculous and useless look relaxes the monsters and therefore helps to drive away enemies tactfully. The paradox in the look of a young hero induces the shame and adversity on the hero and these mythical elements become the prerequisites for expelling evils more powerfully. Eventually the motif of living youth with the ugly and despicable look is closely related with driving away monsters, the reason for being born in this world.

The first thing that young Geser drove way was the evil's crow and an evil with a dog mouth and goat's teeth in Geser Khan in Benjing edition. While monster's crow was pecking the eyes of one-year old baby, it was killed by the

¹ Translated by Yu, Won-su.

iron trap rope with 9 forks laid by the squinted eyes of Geser. In addition, the devil with dog mouth and goat's teeth was changed to a monk called, Gungu etsege, and would often make two-year old babies dumb by biting the tongue end pretending to bless children, however baby Geser with grotesque dogtooth kills the monster sucking the root of the tongue [Geser Khan – Mongolian grand epic. Sagyejeol, 2007, p. 56].

The ugly look of baby Geser becomes the means to drive away the elements of evils and in particular the monsters which baby Geser killed represent the elements of evils called smallpox which kills a baby by making a baby blind etc.¹

Eradication of monsters in Geser myth aims to make the world happy ultimately by driving away the incarnation of evils, illustrated in the introduction. Monsters symbolize evil and absurdities which afflict human world and the wiping out of the monsters in the Geser epic can be said to be the process of realizing the ideal of Jeseiwha by rectifying the world. The war to wipe out each monster seems to represent independent chapter in Geser myth with each chapter symbolizing the element of evil.

These mythical motifs are handed down to the scenes of the ceremony to eliminate evils such as Mongolian mask dance. In the representative mask dance of Mongolia, Khuree Tsam, Dogshid (憤怒尊) including Erleg khan (the king of the underworld) like 'Yamandaka' evoke all the evils and spirits all around the world and perform the ceremony of purifying the world by burning them in Sor'. This is in line with the structure of catching monsters and burning them in Geser myth. In fact, in Mongolian temple, 'Geser Tsam' was performed with the motif of this.

Conclusion

The hero in a myth combines extraordinary god and ordinary man. In Dangun myth the blood of Dangun is sacred and is born through the marriage with Hwanung, however hero's parents must be changed to the human body for the birth of a hero. All of these seem to describe the rite of passage for the hero being born as a whole man; a bear and a tiger pray to be a human after visiting Sindansu, Ungnyeo with the human body prays to bear a son and Hwanung changes to a man temporarily to produce a baby.

The birth process of these two heroes suggests that the main character in a myth pursues to be a human rather than an authority as a god. These scenes are closely related with the basic life of real humans such as praying for a son, rite of passage in birth or customs on a young child etc and thereby explain mythical meaning. For example, the scene of delivering a baby through an obstetric canal after 10 months, cutting the tough umbilical cord, making a cradle, malodor of a child and noisy crying and naming to protect a child from smallpox etc.

The closely related descriptive method in myth and folktale like this appears in detail in the whole myth epic symbolizing not only young days but also customs from the birth to the funeral. Eventually whether it is a Geser myth or Dangun myth, hero myth is the one to govern human events and the main character in it is the god for humans to protect the life of human, cooperative with humans from the moment of being born.

The heroic myth like Geser myth and Dangun myth is the human myth directly related with the life of humans and the epic sings the customs from birth to funeral symbolized mythically. In particular rite of passage such as praying for a son, birth, naming, adoption, funeral etc can be said to have its own mythical meaning.

In the last scene in Geser Khan epic where Geser drives away all the evils, purifies by burning the spirits, returns to his hometown and living a happy life with two queens is similar to the customs of enjoying festival with purified mind after finishing the ceremony to expel evils such as Mongolian 'tsam'.

Eventually the ideal country pursued in the heroic myth is the earthly world where a loving family eat, drink, and live a long life together in the place like Nolon plain (or Qatun river).

Mongolian epic is a literature with various mythical form and symbol system through various versions. It is not only a core data that identifies the reality of northern myth, but also a comparative study with these stories in which mythology is vividly projected. It may be possible to reconstruct surrounding myths that have already been transformed into posterity ones or fossilized.

In addition, the mythical world view and the symbolism principle which are officially presented in these myths will present the possibility of studying as the discourse of the Asian cultural area stipulation which is the issue of the comparative cultural history of Central Asia and Silk Road culture and the Altaic mythology. This will be an opportunity to propose a new composition of modern civilization by establishing the identity of Asian mythology which is different from the Greek and Roman mythical system of the West.

¹ Geser's godhead is mostly used in healing on smallpox. Huurchi Lunsan, Inner Mongolia, saying the experience on being told about Geser, talked about the similar experience. When he was young in his hometown, animal contagious disease spread, and people enshrined Geserchi and let people sing Geser epic (quoted from tape recording of interview with Huurchi Lunsan, exploring Huhhot, Inner Mongolia April, 2008)

Literature

- Alexander Fedotoff. Motif of miraculous birth in mongolian and korean myths and epic // Central Asian Studies. Vol. 1. 1996.
- Curtin J. A Journey in Southern Siberia. Boston: Little Brown and Company, 1909.
- Geser Khan – Mongolian grand epic. Sagyejeol, 2007.
- Jo Hyun-seol. History and logic of the birth myth of a nation in Eastern Asia. Munhak and Jisung publishing co., 2003.
- Hwang Pe-gang. Research on Korean myth. Semunsa, 2006.
- Lee Sun A. Comparison of mythical nature in «Dangun myth» and Mongolian «Geser Khan», (dissertation, Korea University, 2012).
- Sečen möngke 의 『게세르전서 1권~6권』, 2002-2008.
- Son Jin-tae. Characteristics of ideas expressed in Dangun myth. Research on Dangun myth. Onnuri, 1986.
- 유원수 역, 『게세르 칸-몽골 대서사시』, 사계절, 2007.
- 일리아 N. 마다손, 양민중 역, 『바이칼의 게세르 신화』, 솔, 2008.
- 일연, 『三國遺事 紀異卷第一』, 「古朝鮮(王儉朝鮮)」(1281)
- 최남선, «몽고천자» 『만선일보』 (1939)/『육당최남선전집10권』, 동방문화사, 2008.
- 최남선, 「단군기축구해」, «단군신전의 고의1», 동아일보, 1928년.
- 최남선, 「단군고기전석」, 『단군신화연구』, 온누리, 1994.
- 발터 하이시히, 『몽골의 종교』, 이평래 역, 소나무, 2003.
- 센덴자브 돌람, 『몽골 신화의 형상』, 이평래 역, 태학사, 2007.
- 서대석, 「구비문학의 비교문학적 연구과제」, 『구비문학연구 제1집』, 한국구비문학회, 1994.
- 손진태, 「단군신화에 표현된 사상의 특색」, 『단군신화 연구』, 온누리, 1994.
- 양민중, 「단군신화와 게세르신화」, 『고조선단군학 18』, 고조선단군학회, 2008.
- 이성규, 「몽골 게세르(Geser) 이야기의 판본과 간행」, 『몽골학30』, 한국몽골학회, 2011.
- 이선아 · 이성규, 「몽골 영웅서사시에 나타나는 괴물의 형상과 의미 연구」, 『몽골학 31』, 한국몽골학회, 2011.
- 이선아, 「몽골의 영웅서사시의 전개와 변모: 신화에서 인터넷게임까지」, 고려대, 2004.
- , 「»게세르칸» 영웅서사시의 한국적 수용 양상」, 『북방문화 1권 2호』, 2010.
- , 「»단군신화»와 몽골 «게세르칸» 서사시의 신화적 성격 비교」, 고려대, 2012.
- , 「한 · 몽 신화에서의 영웅의 형상과 성격 일고찰」, 『외국문학연구 59』, 2015.
- , 「韓蒙 英雄神話에서의 天降 理念과 治病 모티프 比較 考察」, 『중앙아시아연구19-2』, 2014.
- , 「몽골 신화에서의 눈의 신격화 양상과 의미-산신의 원형 ‘체게영 체브덱’ 형상을 중심으로-」, 『강원민속학 28』, 강원민속학회, 2014.
- 이안나, 「몽골 고대 서사문학에 나타난 기형 모티프와 신성에 대한 알레고리 1」, 『비교민속학 56』, 2015.
- 조동일, 『동아시아 구비서사시의 양상과 변천』, 문학과 지성사, 1997.
- 조현설, 「건국신화의 형성과 재편에 관한 연구 : 티벳,몽골,만주,한국 신화의 비교를 중심으로」, 동국대박사학위논문,1997.
- , 『동아시아 건국신화의 역사와 논리』, 문학과 지성사, 2003.
- 직지마, 「몽 · 한 괴물퇴치설화의 대비 연구」, 송실대, 2011.
- 최원오, 「동북아신화에서의 ‘툼, 또는 부정적 존재들’에 대한 비교신화학적 이해」, 『韓國文學論叢54』, 2010.

----, 「신화. 서사시 연구의 반성과 전망」, 『구비문학연구 제15집』, 한국구비문학회, 2002.

----, 『동아시아 비교서사시학』, 도서출판 월인, 2001.

황폐강, 『한국신화의 연구』, 새문사, 2006.

Базаррагчаа М. “Бурхан халдун” гэдэг үгийн гарал, бүтэцийн онцлог // Altan argamj. Vol. 3. 2000.

Балдаев С.П. Абай Гэсэр Богдо хаан. Бурядай морин улыгэр. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. 522 с.

Болд Л. Монгол хэлний дэлгэрэнгүй тайлбар толь. Улаанбаатар: МУШУА, 2008.

Далай Ч. Монголын бөөгийн мөргөлийн товч түүх. Улаанбаатар, 1959.

Дамдинсүрэн Ц. Монголын уран зохиолын тойм. Нэгдүгээр дэвтэр. Улаанбаатар, 1957.

Дамдинсүрэн Ц. Гэсэрийн туужийн гурван шинж. Өвөр Монголын ардын хэвлэлийн хороо, 1957.

Дамдинсүрэн Ц. Гэсэр. Улаанбаатар: БНМАУ-ын шинжлэх ухааны академи, Хэл зохиолын хүрээлэн, 1986.

Дугаров Б.С. Бурятская Гэсэриада: традиция и современность // 북방문화연구 1-2』, 북방문화연구소, 2010.

Дугаров Б.С. Монголчуудын уламжлалт домог-туурвилзүй дэхь Гэсэрийн дүрийн гарвал зүйн тухайд // 한국몽골학회 한몽수교20주년기념학술대회발표문』, 한국몽골학회, 2010.

Дулам С. Монгол домог зүйн дүр. Улаанбаатар, 1989.

Дулам С. Өнгөний бэлгэдэл зүй. Зүг чигийн бэлгэдэл зүй. Улаанбаатар, 2000.

Дулам С. Тооны бэлгэдэл. Улаанбаатар, 1999.

Катуу Б. Алдарт туульч С.Чойсүрэнгийн туулийн хэлбэр бүтэц. Улаанбаатар, 1998.

Катуу Б. Алтайн урианхайн тууль. Улаанбаатар, 2001.

Катуу Б. Монгол туулийн дүрийн тогтолцоо. Улаанбаатар: Мөнхийн үсэг, 2004.

Катуу Б. Монгол тууль судлалын зарим асуудал. Ховд, 1999.

Найдаков В.Ц. Культ слова в эпическом творчестве // Джангар и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. Тезисы докладов и сообщений. Элиста, 1978. С.67-69.

Найдаков В.Ц., Тулохонов М.И. Бурятский героический эпос "Гэсэр" // Гэсэриада – духовное наследие народов Центральной Азии. Материалы и тезисы международной научной конференции. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. С. 6-14.

Найдаков В.Ц. Красота и сила звучащего слова (О поэзии Д. Улзытуева) // Филологический сборник. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1998. С. 139-148.

Цэрэнханд Г. Монгол ёс заншил, зан үйлийн товчоон. Улаанбаатар: Мөнхийн үсэг, 2009.

Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиолын товч түүх. Улаанбаатар, 2002.

ОЙРАД ЕРӨӨЛИЙГ ЦУГЛУУЛЖ ХЭВЛҮҮЛСЭН ОНОО АЛДАА

Товч агуулга: Тус өгүүлэлд, Шинжааны ойрад монголчуудын ерөөлийн цуглуулж хэвлүүлсэн түүхийг олсон амжилт ба оршисон асуудал гэх хоёр талд хуваан задлан шинжилж, шинжааны ойрад монголын ерөөлийн цуглуулга хэвлэлийн ажил нь хэдийгээр 20 дугаар зууны наяд оноос эхэлж, зохих амжилт олсон боловч, бичгийн соёлын уламжлалын аргаар ерөөлийг засан өөрчлөн хэвлүүлэх, тэмдэглэсэн газар орон болон ерөөлч, цуглуулагчтай холбогдох мэдээ занги дутуу ба зан үйлийн уламжлалаас салсан нүцгэн ерөөлийн текст хэвлүүлэх зэрэг асуудал оршсон байна гэж үзэв.

Түлхүүр үг: Шинжааны ойрад монгол, ерөөл, цуглуулга хэвлэл.

Mirelikhan Nadmidtseren
 Inner Mongolia University
 Hohhot, China

ON THE COLLECTION AND PUBLICATION OF THE BLESSINGS OF OIRATS

Abstract: This article explores the history of collecting and studying the blessings of the Oirats of Xinziang. Work on the publication of the collection was started in the 1980s. Successes were achieved in studying the methodology of recording and publishing authentic texts.

Key words: Oirats of Xinziang, blessing, collection and publication.

Ойрад монголчууд голдуу одоогийн БНХАУ-ын Шинжаан Уйгарын Өөртөө Засах Орон, Хөхнуур муж, Өвөр Монголын Өөртөө Засах Орон, Ганьсу муж, Оросын Холбооны Халимаг Улс ба Монгол Улсын Ховд, Баян-Өлгий, Увс зэрэг аймгийн өргөн уудам нутаг дэвсгэрт тархан сууж, суурьшин амьдарч байдаг.

Ойрад монголчууд бол “Жангар”, “Гэсэр”, үлгэр тууж, дуу, домог, ерөөл магтаал, зүйр цэцэн үг, ертөнцийн гурав зэрэг аман бүтээлийн уламжлалаар баян ард түмэнболно. Эдгээр аман уламжлалын баялаг өв нь дотоод гадаадын олон эрдэмтний анхаарлыг татаж, 19 дугаар зууны эхнээс сурвалжлуулан цуглуулагдаж, эмхтгэгдэн хэвлэгдэж, судлагдан шинжлэгдсэн бөгөөд өнөө үргэлжлэн монгол аман соёлын чухал нэг судалгааны сэдэв ба эрдэм шинжилгээний халуурлын цаг болох хандаштай байна. Доор бид монгол аман бүтээлийн доторх биеэ даасан нэг хэлбэр болох ерөөлийн шинжааны ойрадын дундаас цуглуулагдан хэвлүүлэгдсэн байдал ба түүний олсон амжилт ба оршсон асуудлын тухай дөхөм өгүүлье.

Нэг. Олсон амжилт

(Нэг) Тусгай эмхтгэлийн хэвлэгдсэн байдал

Ойрад монголын ерөөл магтаалыг судлахад чухал эг хэрэглэгдхүүн бол 1980 онд, шинжаангийн ардын хэвлэлийн хорооноос тод өсгөөр хэвлүүлсэн “Ерөөл магтаал” [Ерөөл магтаал”, 1980] гэх ном болно. Тус ном нийт 140 нүүртэй ба бүтээлд орсон ерөөл нь агуулгын хувьд “гэрийн ерөөл”, “зус хадгийн ерөөл” зэрэг нийт 17 ерөөлийн текст орсон байна. Цуглуулагдсан газар орны хувьд шинжааны Баянголын Монгол Өөртөө Засах Жоу(аймаг)-гийн Хажин шиань (хошуу)-ы Баянбулаг, Ховогсайр Монгол Өөртөө Засах Шиань, Хар-Ус шиань зэрэг газар орны ерөөл байж, Цэрэн, Бадай, Тэвхийн Бямба, Шарын Тунид, Д. Бадам, Сү. Дорж зэрэг хүмүүнээс тэмдэглэжээ. Энэ нь шинжааны ойрад монголчуудын ерөөл магтаалын анхны тусгай хэвлэл болно.

Шинжааны ардын хэвлэлийн хорооноос 1980 онд хэвлүүлсэн “Ерөөл магтаал” гэх номын суурь дээр нэмж тод үсгээр 1983 онд хэвлүүлсэн “Ерөөл магтаал” [Ерөөл магтаал”, 1983] гэх ном бол шинжааны ойрадын ерөөл магтаалын цуглуулгын бас нэг биеэ даасан тусгай хэвлэл болно. Ном нь нийт 390 нүүртэй байж, агуулгын хувьд “гэрийн ерөөл”, “өвчүү цахих ерөөл”, “өөд барих ерөөл” зэрэг нийт 59 ерөөлийн текст орсон байна. Цуглуулагдсан газар орны хувьд, шинжааны Баянголын Монгол Өөртөө Засах Жоугийн Хажин шиань, Бостнуур шиань, Хамил аймгийн Бархөл Казах Өөртөө Засах Шиань, Борталын Монгол Өөртөө Засах Жоугийн Бордлоо шиань, Рашаан шиань, Жин шиань, Илийн Казах Өөртөө Засах Жоугийн Нялх шиань, Цавчаалын Шивээ Өөртөө Засах Шиань, Тарвагатай аймгийн Ховогсайр Монгол Өөртөө Засах Шиань, Хар-Ус шиань, Дөрвөлжин шиань зэрэг газар орныг хамарсан байна. Ерөөлийг Цэрэн, Бадай, До. Бадам, А. Цэвэгжав, Т. Балжинням, Чинзун, До. Өвөлжин, П. Кнээр, Батоку, Ж. Батнасан, Т. Орлогон, Тэвхийн Бямба, Тунид, Бу. Олцуу, Сү. Дорж, Жалцав, У. Пүрэвээ, Бу. Ням, С. Манж, Дамбаравжаа, Ням, Батоку, Дамар, Цока зэрэг хүмүүсээс тэмдэглэжээ. Тус бүтээл нь 1980 онд хэвлүүлсэн “Ерөөл магтаал” гэх тусгай хэвлэлийг

бодвол ерөөлийн төрөл зүйлээр олон, агуулгаар баян, хамарсан орон нутгаар өргөн, ерөөлчийн тоогоор олон байж, ойрад ерөөлийн уламжлал залгамжлалд гарын авлага болсон чухал бүтээл болсон байна.

Ойрад ерөөл магтаалын бас нэг тусгай хэвлэл бол Цэцэнмөнх, Гэрэлцэцэгийн эмхэтгэж найруулж, 1993 онд Өвөр монголын сурган хүмүүжлийн хэвлэлийн хорооноос хэвлүүлсэн “Ойрад монголын ерөөл магтаал” [Ойрад монголын ерөөл магтаал, 1993] гэх ном болно. Номд БНХАУ-ын ойрад монголчуудын төвлөрөн сууж байгаа Шинжаан Уйгарын Өөртөө Засах Орон, Хөхнуур муж, Өвөр Монголын Өөртөө Засах Орон, Ганьсу муж зэрэг газар орны ерөөл магтаалыг хамарч оруулсан байна. Тус бүтээлд, 1983 онд Шинжааны ардын хэвлэлийн хорооноос тод үсгээр хэвлүүлсэн “ерөөл магтаал” гэх ном дахь “архи цацах ерөөл”, “дээжийн ерөөл”, “энгийн цацлын ерөөл”, “гэрийн ерөөл” зэрэг 28 ерөөлийг тод үсгээс уйгаржин монгол үсэгт буулган хэвлүүлсэн байна.

Шинжааны ойрдын ерөөл магтаалын цуглуулга хэвлэлийн тухай хамаг анх илээр нийтлэж хэвлүүлсэн орон нутгийн тусгай хэвлэл бол 2010 оны 4 сард, Шинжааны сурган хүмүүжлийн хэвлэлийн хорооноос хэвлүүлсэн “Ховогсайрын ерөөл магтаалын эмхэтгэл” [Ховогсайрын ерөөл магтаалын эмхэтгэл, 2010] гэх ном болно. Тос ном нь нийт 347 нүүртэй байж, бага 32К-гийн зүсмээр уйгаржин монгол, тод монгол хоёр бичгээр зэрэгцүүлэн хэвлүүлсэн байна. Бүтээлд Ховогсайр нутагтай Т. Сумъя, На. Бууваа, П. Найхий, Ц. Цэмбэл, Содмонцэрэн, И. Норжим, Цавгийн Нааняраг, Ма. Намцэрэн зэрэг хүмүүсийн ерөөл магтаалыг цуглуулан хэвлүүлж, агуулгын хувьд ховогсайр нутгийн “гэрийн ерөөл”, “архи цацах ерөөл”, “сайд ноёдын ерөөл”, “бэр мөргүүлэх ерөөл” зэрэг нийт 94 ерөөлийн текстийг багтаажээ. Мөн ерөөлч Т. Сумъя, На. Буу, П. Найхий зэрэг гурван хүний төрсөн он жил, нутаг ус, амьдралын дөхөм өнгөрөлт зэргийг тэмдэглэн оруулсан нь хойшдын ерөөлчийн судлал, ерөөлийн аман уламжлалын газар орны онцлог зэргийг судлахад маш сайн эх хэрэглэгдэхүүн хангасан бүтээл болжээ.

Цу. Хүрэлбаатар, Ша. Хишигманлайн эмхэтгэн найруулж, Өвөр монголын ардын хэвлэлийн хорооноос 2014 онд хэвлүүлсэн “Цахар ардын ерөөл магтаалын чуулган” [Цахар ардын ерөөл магтаалын чуулган, 2014] гэх номдоо шинжааны цахаруудын ерөөл магтаалыг цуг багтаан оруулсан байна. Үүнд, шинжааны Борталын цахар нутгийн Чи. Пүрэвжав, Ба. Түвшинбат, Жалцав зэрэг хүмүүсийн “нялх хүүхдийн өлгийн ерөөл”, “хурммын ерөөл” гэх мэтийн нийт 28 ерөөлийн текстийг оруулжээ.

Цу. Хүрэлбаатарын эрхлэн найруулж, 2015 онд Өвөр монголын сурган хүмүүжлийн хэвлэлийн хорооноос хэвлүүлсэн “Цахрын шинэ ерөөл магтаал” [Цахарын шинэ ерөөл магтаал, 2015] гэх бүтээл шинжааны Борталын Га. Гомбын зохиосон “наян таван насны найрын ерөөл”, “өлгийн ерөөл”, нь. мтгайн зохиосон “давхар гэрийн ерөөл”, “цагааны ерөөл”, Түвшинбатын зохиосон “цахрын овооны ерөөл” зэрэг 25 ерөөлийг оруулж хэвлэсэн байна.

Шинжааны ойрадын ерөөл магтаалын цуглуулга эмхтгэлийн тухай хамаг анхны хувь хүмүүний ерөөлийн тусгаар хэвлэл бол шинжааны сурган хүмүүжлийн хэвлэлийн хорооноос 2016 онд тод үсгээр хэвлүүлсэн И. Норжимийн “Ерөөл магтаал-нэг нас, Ховогсайрын ардын аман зохиол” [Норжим, 2016] гэх бүтээл болно. Хамаг анхны бие даасан хувь хүмүүний ерөөлийн тусгай хэвлэл болохын хувьд, Ховогсайр нутагтай И. Норжим гуай өөрийн мэддэг ерөөл магтаалаа түүнтэй холбогдсон ёс явдалтай нь дагалдуулан хэвлүүлсэн байна. Нэн бодитойгоор хэлбэл тус бүтээлд “өлгийн ерөөл”, “үс‘ өрвөлгө’ авах ерөөл”, “морь онуулах ерөөл” зэрэг 23 гурван ерөөлийн текст орсон байна. Номд ерөөлөөс гадна, зохиогчийн өөр мэддэг магтаал, домог үлгэр, урт дуу, зүйр цэцэн үг зэргээ оруулж хэвлүүлсэн байна. Тус бүтээл нь зан үйл ба ерөөлийг хамтад нь авч үзсэн нь дээрх хэдэн тусгай хэвлэлээс ялгагдах онцлог болно.

(Хоёр) Аман уламжлал, зан үйлийн бүтээлд орсон байдал

Шинжааны ойрад монголчуудын ерөөлийн цуглуулга хэвлэл тусгай эмхтгэлээс гадна бусад аман бүтээлийн эмхтгэлд бас цуглуулагдан орсон байна.

Өвөр Монголын Их Сургуулийн Монгол хэл утга зохиолын салбараас эмхэтгэн, Өвөр монголын ардын хэвлэлийн хорооноос 1959 онд хэвлэсэн “шин жаны монгол ардын дуу шүлгүүд” [Шинжааны монгол ардын дуу шүлгүүд, 1959] гэх аман бүтээлийн ерөнхийлсөн хэвлэлд шинжааны ойрадын “гэрийн ерөөл”, “гэр авах ‘хуримлах’-ын ерөөл”, “шинээр гэрлэсэн хөвүүний ерөөл”, “морны ерөөл” зэрэг ерөөлийн 4 текст орж, энэ нь Хятад улс байгуулагдасны дараа, шинжааны ойрадын ерөөлийн цуглуулга хэвлэлийн эхлэл болсон гэж хэлж болно.

Нү. Зоригтойн эмхэтгэн найруулсан “Ховогсайрын монгол ардын аман зохиолын дээж” [Ховогсайрын монгол ардын аман зохиолын дээж, 2004] гэх номд Нү. Зоригтойн Ж. Зууний, Зөвний Дорж, Замдгийн Гомбожав, Б. Цэвэгжав зэрэг хүмүүсээс тэмдэглэж авсан “Ховогсайрын газар усны ерөөл”, “баян өндрийн тахилганы ерөөл” зэрэг ерөөл ба 1983 онд хэвлэгдсэн “ерөөл магтаал” гэх номд орсон Ховогсайрын “гал тайх ерөөл”, “тахилганы ерөөл” зэрэг нийт 19 ерөөлийн текстийг оруулж хэвлүүлсэн байна.

БНХАУ-ын Улс төрийн зөвлөлгөөний Монголхүрээ шианий салбар зөвлөлөөс эмхэтгэн найруулж, шинжааны Шинжлэх ухаан техник мэргэжлийн хэвлэлийн хорооноос 2011 онд тод үсгээр хэвлүүлсэн “Шинжааны өөлдүүдийн зан үйл” [Шинжааны өөлдүүдийн зан үйл, 2011] гэх номд Түрхийн Төрмөнх Монголхүрээ шианий Шат сумын Ма. Мөнхнасан, 76 дугаар тойргийн На. Олонбаяр нараас “өлгийн ерөөл”, “эдийн ерөөл”, “хараачийн ерөөл” зэрэг 15 ерөөлийг цуглуулж, тэдний товч намтартай хамт оруулан хэвлүүлжээ.

У. Тайваны буулган тайлбарласан “Жангарч Жуунаагийн гар бичмэлийн текст (нэг)” [Жангарч Жуунаагийн гар бичмэл текст, 2015]-дээ алдарт жангарч Жуунаагийн “нуувчийн ерөөл”, “магнайн морины ерөөл”, “хадаг зусын ерөөл” зэрэг 3 ерөөлийг оруулсан байна.

(Гурав) Сонин сэтгүүл дээр нийтлэгдсэн байдал

Шинжааны ойрадын ерөөлийн цуглуулга эмхтгэл нь дээрх ярьж өнгөрсөн бүтээлүүдэд орсноос гадна сонин сэтгүүл дээр ч цөөн бус нийтлэгдэн олны хүртээл болсон юм. “Шинжааны өдрийн сонин”-ы монгол хэвлэл дээр одоо болтол Буянтогтохын эмхэтгсэн “Цагаан сарын ерөөл” [Шинжааны өдрийн сонин, 1982], Га. Гомбын “Гурван булагт ерөөл” [Шинжааны өдрийн сонин, 1983], Ө. Чүлтэмийн “Ерөөл” [Шинжааны өдрийн сонин, 1983], У. Басангийн “Шинэ жилийн ерөөл” [Шинжааны өдрийн сонин, 1984] зэрэг нийт 33 ерөөлийн текст нийтлэгдсэн байна. “Хан тэнгэр” сэтгүүлд Бу. Мөнхийн эмхэтгсэн “хошуудын гэрийн ерөөл” [Хан тэнгэр, 1987], Даш өвгөнөөс тэмдэглэсэн “Зус хадгийн ерөөл”, “Хуримын ерөөл” [Хан тэнгэр, 1991] зэрэг 28 ерөөлийн текст орж, “Үүрийн цолмон” сэтгүүлд Т. Одын “Шинэ ерөөл” [Үүрийн цолмон, 1985] ба Сү. Доржийн эмхэтгсэн “Хажин шианий ардын ерөөлүүдээс” [Үүрийн цолмон” сэтгүүл, 1986] зэрэг 14 ерөөлийн текст тус тус оруулан нийтлэсэн байна.

Багцалбал, шинжааны ойрадын ерөөлийг тусгаар хэвлэл болгон хэвлүүлэх ажил 1980 оноос эхэлж, од болтол хэвлэгдсэн ерөөл магтаалын 4 боть тусгай хэвлэл, 3 боть бусад газар орны ерөөл магтаалын тусгай хэвлэлийн дотор нийт 274 шинжааны ойрадын ерөөлийн текст орж хэвлэгдэж, аман уламжлал-зан үйлийн 4 боть бүтээлд 41 ерөөл орж хэвлэгджээ. Мөн “Шинжааны өдрийн сонин” (монгол хэвлэл), “Хан тэнгэр”, “Үүрийн цолмон” зэрэг сонин сэтгүүл дээр 75 ерөөл орж тэмдэглэгдсэн байна.

Хоёр. Оршиж буй асуудал

Бидний ярьж өнгөрсөн ерөөлийн тусгай хэвлэл, аман уламжлал-зан үйлийн ерөнхийлсөн бүтээл болон сонин сэтгүүлд нийтлэгдсэн ерөөлүүд нь шинжааны ойрад монголчуудын ерөөлийг олон зуун жилийн турш зөвхөн амаас амд, чихээс чихэнд дамжин уламжилж байсан түүхийг жинхэнээр эцэслэж, шинжааны ойрад монголчуудын ерөөлийг нэн олон хүнд таниулж, тэдний анхаарлыг татаж, хойшдын судалгаа өрнүүлэх буюу ерөөлийн уламжлал залгамжлалд үзүүлсэн идэвхи нөлөөг энд бид үгүйсгэх үгүй. Гэвч тухайн үед аман уламжлалын шинж чанарыг бүрэн ойлгосон үгүй буюу түүнийг цуглуулан хэвлүүлэгч нарын аман уламжлалыг цуглуулан хэвлүүлэх арга онолыг бүрэн сайн эзэмшээгүйгээс болж, тэдгээр ерөөлийн цуглуулга хэвлэл өнөөгийн аман уламжлалыг олон талаас судлах хэрэгцээ шаардлагыг бүрэн хангаж чадах үгүй болжээ.

Аман соёл ба бичгийн соёлын хамгийн их ялгаа нь уламжлалын зуучлуур нь адил үгүйд оршидог. Нэг нь амаар зууч болгодог байхад нөгөө нь үсэг бичгээр зууч болгон үеэс үед дамждаг юм. Тиймээс нэг нь цаг ямагт хөдөлдөг, хөдлөнгүй соёл байхад, нөгөө нь харин үүрд тогтонгуй байдаг, тогтворт соёл байдаг. Түүнчилэн аман соёл ба бичгийн соёлыг үсэг бичигт буулгах арга барилын талаар их зөрөөтэй байдаг. Өнгөрсний судлаачид ба бичигтэд энэхүү зөрөөг мэдэх үгүй буюу дэмий анхаарсангүйгээс болоод аман уламжлалыг буулгахдаа бичгийн уламжлалын аргыг хэрэглэн буулгаж ирсэн байна. Өөрөөр хэлбэл, ерөөлчийн ерөөснийг тэр чигээр нь бус, харин засаж өөрчлөх, нэмж хасах зэрэг олон зүйлийн аргыг хавсран хэрэглэсэн болохоор тэдгээр хэвлүүлсэн ерөөлийн текстээс бид ерөөлийн жинхэнэ чанар, үнэ өртөг ба ерөөлчийн хэв намбыг уудалж гаргахад тун хүчир болжээ.

Аман соёл бол хөдөлгөөнт чанартай байдаг тул, ямар нэгэн аман бүтээлийн ямар нэг газар оронд тархсан тархац нь жигд бус байдаг. Мөн түүнийг уламжилсан бодгаль бие болох аман уламжлагч хэдийгээр их төлөв тухайн орон нутгийн онцлог шинжийг хадгалж байдаг боловч мөн өөрийн гэсэн хэв намбатай байдаг. Энэ нь түүний оршин байгаа байгалийн орчин ахуй, эрхэлж буй ажил хөдөлмөр, аман уламжлалыг уламжилах ур мэргэжил болон хувь хүний дур сонирхол зэрэг олон талын нөхцөлөөс шалтгаалдаг. Тиймээс ерөөлийн газар орны өвөрмөц шинж, ерөөлчийн хэв намба зэргийг шинжлэн тодруулах нь тэр газрын аман уламжлалын нөөц хийгээд түүх соёлыг ойлгоход суурь дэвсгэрийн үйлдэл үзүүлдэг. 1983 онд хэвлэгдсэн “ерөөл магтаал” гэх номоор жишээлэхэд “Хажин шианий Су. Дорж эмхэтгэв”, “До. Бадмаас тэмдэглэв” гэх мэтээр ерөөлийн эх ирэлтэд тодорхойлолт хийсэн байдаг. Үүнд “Су. Дорж эмхэтгэв” гэснээс Су. Дорж ямар хүн байсан бэ?

Эрэгтэй хүмүүн байсан уу? Эмэгтэй хүмүүн байсан уу? улсын алба хашдаг хүн байсан уу? Малчин хүн байсан уу? Су. Дорж хаана, ямар газарт, хэн гэдэг хүнээс ямар цагт, ямар аргаар ерөөл тэмдэглэж авсан бэ? зэрэг асуулт тулгарна. Эндээс зөвхөн Хажин шианьд ерөөл байна гэснийг мэдэж болохоос биш, харин Хажин шианьд ямар хүн, ямар ерөөл тавидаг, ямаршуу хэв намбатай ерөөдөг гэх мэтийн мэдээг огтхон ч олж харж чадахгүй. “До. Бадмаас тэмдэглэв” гэдгээс До. Бадам ямар хүнээс ямар цагт тэмдэглэсэн гэдэг нь тодорхойгүй байж мөн тэмдэглэгч хийгээд тэмдэглэгдэгч хоёрын хүйсийн ялгал, тухайлсан ажил, ямар газрын хүн хүртэл нь тодорхой бус байж, энэ нь ерөөлийн хожмын газар орончилсон судалгаа буюу ерөөлчийн бодгаль судалгаа хийхэд балархай зүйлсийг үлдээж өгсөн байна.

Зан үйл ба аман уламжлал хоёр бол ийгээр төрсөн ах дүү хоёр юм. Ямар зан үйлийг үйлдэж байвал, түүнд нь зохицсон аман уламжлалыг бүтээж уламжилдаг. Аман уламжлалыг зан үйлээс салгавал, түүний эцнээ далдын гүн санаа, утга учрыг ойлгож мэдэхэд хүчир болно. Дээр ярьж өнгөрсөн шинжааны ойрадын ерөөлийн цуглуулга хэвлэл нь цөөн хэд нь тухайн ерөөлийн зан үйлийн уламжлалд тодорхойлолт хийснийг гаргавал бусад нь бүр зан үйлийн уламжлалаас салсан нүцгэн текст болно. Шинжааны ойрад монголчууд “гэрийн ерөөл”-г голдуу нэг бол хүүдээ бэр буулгах гэж, аав ээж ах дүү нь гэр бүрсний б дараа, гэрийн найр хийн ерөөж, бас нэг нь хуримын үед шинэ бэрээ буулгасны дараа тавьдаг. Тиймээс зөвхөн “гэрийн ерөөл”-г тэмдэглэн хэвлүүлэхэд түүний оршиж бүхий орон зайг тодотгож өг, үгүй бол тэр нь зөвхөн зан үйлийн уламжлалаас салсан өнчин текст болж бичгийн уран зохиолд Ойртох хандаш гарна.

Дээрхээс үзвэл, шинжааны ойрад монголчуудын ерөөлийн цуглуулга хэвлэлд бичгийн соёлын уламжлалын аргаар ерөөлийг засан өөрчлөн хэвлүүлэх, тэмдэглэсэн газар орон болон ерөөлч, цуглуулагчтай холбогдох мэдээ занги дутуу ба зан үйлийн уламжлалаас салсан нүцгэн ерөөлийн текст хэвлүүлэх зэрэг асуудал оршиж байгаа ба эдгээр нь ерөөлийн агуулгыг бүрэн ойлгох ба ерөөлчийн хэв намба, газар орны өвөрмөц шинж зэрэгт судалгаа хийхэд нэг хэмжээний төвөг учруулсан байна.

Хураангуйлбал, шинжааны ойрадын ерөөлийн цуглуулга хэвлэл нь 20 дугаар зууны наяд оноос эхлэн тусгай хэвлэл, аман уламжлал-зан үйлийн ерөнхийлсөн бүтээл ба сонин сэтгүүл дээр бага бус ерөөл тэмдэглэгдсэн байж, энэ нь шинжааны ойрадын ерөөлийг бусад өөр улс оронд таниулан мэдүүлэх буюу харьцуулан судалгаа хийх хийгээд хожим ирээдүйд өвлөн уламжлахад чухал нэмэр оруулсан идэвхитэй ажил болжээ. Гэвч цуглуулагч ба хэвлүүлэгчийн аман уламжлалын уг чанар ба цуглуулан эмхтгэх арга барилын талын онолын мэдлэг дулимгаас болж, ерөөлд холбогдох зан үйл, ерөөлчтэй холбогдох мэдээ сэлт зэргийг ерөөлийн цуглуулга хэвлэлдээ оруулсангүй нь ерөөлийг одоогийн аман уламжлалын хараанаас судлан шинжилэхэд нэг хэмжээний харш саад учруулсан гэдэг нь тодорхой байна.

Ном зүй

Ерөөл магтаал (тод үсгээр). Шинжааны ардын хэвлэлийн хороо, 1980.

Ерөөл магтаал (тод үсгээр). Шинжааны ардын хэвлэлийн хороо, 1983.

Жангарч Жуунаагийн гар бичмэл текст (нэг). У. Тайван буулган тайлбарлав. Өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороо, 2015.

Норжим И. Ерөөл магтаал-нэг нас, Ховогсайрын ардын аман зохиол (тод үсгээр). Шинжааны сурган хүмүүжлийн хэвлэлийн хороо, 2016.

Ойрад монголын ерөөл магтаал. Цэцэнмөнх, Гэрэлцэцэг эмхэтгэж найруулав. Өвөр монголын сурган хүмүүжлийн хэвлэлийн хороо, 1993.

Ховогсайрын монгол ардын аман зохиолын дээж. Нү. Зоригтой эмхэтгэн найруулав. Шинжааны ардын хэвлэлийн хороо, 2004.

Ховогсайрын ерөөл магтаалын эмхэтгэл. Шинжаангийн сурган хүмүүжлийн хэвлэлийн хороо, 2010.

Цахар ардын ерөөл магтаалын чуулган. Ц. Гэрэлбаатар, Ша. Хишигманлай эмхэтгэн найруулав. Өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороо, 2014.

Цахарын шинэ ерөөл магтаал. Ц. Гэрэлбаатар эрхлэн найруулав. Өвөр монголын сурган хүмүүжлийн хэвлэлийн хороо, 2015.

Шинжааны монгол ардын дуу шүлгүүд. Өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороо, 1959.

Шинжааны өөлдүүдийн зан үйл (тод үсгээр). БНХАУ-ын Улс төрийн зөвлөлгөөний Монголхүрээ шианий салбар зөвлөлөөс эмхэтгэн найруулав. Шинжааны шинжлэх ухаан техник мэргэжлийн хэвлэлийн хороо, 2011.

Г. Гомбо. Гурван булагт ерөөл // Шинжааны өдрийн сонин (монгол хэвлэл). 1983 оны 8 сарын 23-ны өдөр, 4 дүгээр нүүр.

Ө. Чүлтэм. Ерөөл // Шинжааны өдрийн сонин (монгол хэвлэл). 1983 оны 8 сарын 23-ны өдөр, 4 дүгээр нүүр.

Т. Од. Шинэ ерөөл // Үүрийн цолмон. 1985 оны 2 дугаар хугацаа.

У. Басан. Шинэ жилийн ерөөл // Шинжааны өдрийн сонин (монгол хэвлэл). 1984 оны 1 сарын 1-ий өдөр, 4 дүгээр нүүр.

Цагаан сарын ерөөл. Буянтогтох эмхэтгэв // Шинжааны өдрийн сонин (монгол хэвлэл). 1982 оны 1 сарын 24-ний өдөр, 4 дүгээр нүүр.

Хошуудын гэрийн ерөөл. Бу. Мөнх эмхэтгэв // Хан тэнгэр. 1987 оны 3 дугаар хугацаа.

Хуримын ерөөл. Зус хадгийн ерөөл. Даш өвгөнөөс тэмдэглэсэн // Хан тэнгэр. 1991 оны 3 дугаар хугацаа.

Хажин шианий ардын ерөөлүүдэс. Сү. Дорж эмхэтгэв // Үүрийн цолмон. 1986 оны 6 дугаар хугацаа.

БИБЛИОГРАФИЯ ПО ВОПРОСАМ ИЗУЧЕНИЯ ЭПОСА

Статья подготовлена в рамках государственного задания ФАНО России (проект XII.192.1.4. Миф и история в фольклоре и литературе бурят и русских сибиряков: универсалии и специфика, номер госрегистрации № АААА-А17-117021310268-2)

Аннотация: Данная статья дает систематизированное и аннотированное описание ряда публикаций и работ по героическому эпосу бурят, изданных Бурятским институтом общественных наук. Представлены монографии и статьи ученых-фольклористов Бурятии и других регионов по исследованиям актуальных вопросов эпоса. Материалы показывают неослабевающий интерес ученых к различным сторонам эпических произведений. Весь материал разбит на три раздела: «Публикации улигерных произведений», «Отдельные издания» и «Статьи, опубликованные в научных сборниках и материалах конференций за 1967-1977 годы».

Ключевые слова: эпос, улигер, библиография, описание, аннотация.

Mitkinov Munko Klimentovich
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

BIBLIOGRAPHY FOR THE STUDY OF EPIC

Annotation: This paper gives a systematic and annotated description of the series of papers and publications edited by the Buryat Institute of Social Sciences. Monographs and articles by folklore researchers of Buryatia and other regions on the actual problems of the epic are presented. The materials show the continuing interest of scientists to different sides of epics. All material is divided into three small sections: «Publications of uligers», «Monographic editions» and «Articles published in scientific collections and materials of conferences for 1967-1977».

Keywords: epic, uliger, bibliography, description, annotation.

Публикации улигерных произведений

1. Еренсей / АН СССР Сиб. отд-ние: Бурят. ин-т обществ. наук; подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хоимонова; Отв. ред М.И. Тулохонов. – Улан-Удэ, Бурят. кн. изд-во, 1968. – 207 с.

Улигер «Еренсей» записан в 1905 году известным бурятским ученым Ц. Жамцарано от сказителя Маншуда Имегенова в улусе Кукунут Эхирит-Булагатского района Иркутской области. Издание является двуязычным.

2. Айдурай Мэргэн. Бурятский улигер / АН СССР Сиб. Отд-ние БИОН; подготовка текста, пер. и примеч. М.П. Хоимонова. Отв. ред. Е.В. Баранникова. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1979. – 128 с.

Работа является продолжением предыдущих публикаций памятников эпических произведений бурятского фольклора таких как «Гэсэр» и «Еренсей».с переводом и научными комментариями исследовательского характера.

«Айдурай Мэргэн» – оригинальный бурятский улигер. Он представляет исключительно большой интерес также для русского читателя и для исследователя фольклора, так как относится к числу редких и ценных памятников бурятского фольклора. Издание является двуязычным.

3. Мэньелтэ Мэргэн: Хори буряад үльгэршэн Базар Галдановхаа Ц.Ж. Жамцарано 1908 ондо бэшэжэ абаба) / СССР-эй наукануудай академи Сибириин таһаг Буряад филиалай Ниитын эрдэмэй ин-т; оролто үгэ, тайлбари М.Н. Намжилова бэшэбэ; үльгэрэй текстые М.Н. Намжилова, Ц.-А. Дугар-Нимаев хоер бэлэдхэбэ. – Улаан-Удэ: Буряад. ном. хэблэл, 1984. – 139 н.

Данный улигер записан известным ученым собирателем бурятского фольклора Ц. Жамцарано в Забайкальском крае в селе Хара-Шибирь от Базара Галданова. Вступительную статью написана Д.Г. Дамдиновым и Ц.-А. Дугар-Нимаевым.

4. Улигеры ононских хамниган; подготовка текста, перевод, вступ. ст. и примеч. Д.Г. Дамдинов; ответ. ред. Л.Д. Шагдаров, Ц.-А.Н. Дугар-Нимаев / АН СССР, Сиб. отд-ние: Бурят. фил. Ин-т обществ. наук. – Новосибирск: Наука, 1982. – 273 с.

Книга представляет собой первый опыт исследования памятников эпических произведений ононских хамниган. В сборник вошли шесть улигеров, записанных Ц.Ж. Жамцарано в 1911 году в местах проживания

хамниган в верховьях р. Онон: «Бодхон Харалдай», «Алтаанай эзэн» («Хозяин Алтанай»), «Буджилту тушэмэл» («Сановник Буджилту»), «Болдогой чинээн болод боро моритай Болодоор эзэн» («Болодор-хозяин, имеющий серо-стального коня величиною с холм»), «Унчун ганца күү али Гүрү Дарма күү» («Одинокий сирота-мальчик или Гуту-Дарма мальчик»)¹, «Цолбон цоохор морито Цоохондой мэргэн» («Мэргэн Цохондой с быстрым пестрым конем»).

5. Улигеры хори-бурят; ответ. ред. Ц.-А. Дугар-Нимаев; вступ. ст. М.Н. Намжиловой / АН СССР, Сиб. отд-ние: Бурят. фил. Ин-т обществ. наук. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1988. – 173 с.

В издании опубликованы улигеры хори-бурят, записанные в разное время и от разных сказителей. Улигер «Хэедэр Мэргэн» в записи Ц. Жамцарано (1908 г.) дан с переводом на русский язык и с комментариями. Текст улигера «Нугэлтэ нюсгэн Гургуули» (запись 1961 г.) дан на бурятском языке.

6. Абай Гэсэр Богдо хаан: Бурядаи морин үлгэр / РАН Сиб. Отд-ние Бурят. ин-т. обществ. наук; Всебурят. Ассоц. Разв. Культ. Сост. С.П. Балдаев; подгот. текста М.И. Тулохонов, Д. Гомбоин; науч. ред. А.И. Уланов. – Улан-Удэ, [б.и.]. – 1995. – 521 с.

В издании осуществлена публикация варианта Альфора Васильева.

7. Бурятский героический эпос Аламжи Мэргэн и его сестрица Агуй Гохон / Сост. М.И. Тулохонов; ответ. ред. А.Б. Соктоев / Ин-т истории, филологии и философии СО АН СССР; АН СССР, Сиб. отд-ние: Бурят. фил. Ин-т обществ. наук; Всесоюз. комиссия по народному музыкальному творчеству союза композиторов СССР; комиссия музыковед. и фольклора союза композиторов РСФСР; Новосиб. гос. консерв. им. М.И. Глинки мин-ва культуры РСФСР. – Новосибирск: Наука, 1991. – 312 с. (Памятники фольклора Сибири и Дальнего Востока).

В книге опубликован один из лучших образцов бурятского эпоса «Аламжи Мэргэн». Запись улигера (5297 стихов) осуществлена Ц.Ж. Жамцарано в 1903 году от Елбона Шалбыкова. Изданный эпос впервые сопровождается переводом с бурятского на русский язык, статьями и комментариями филологического, музыковедческого и этнографического характера. К тому прилагается диск (грампластинка), на котором записаны образцы звучания улигеров той же локальной традиции.

8. Абай Гэсэр Могучий: Бурятский героический эпос; ответ. ред. тома Н.В. Кидайш-Покровская; науч. консультант Г.Д. Санжеев; пер. А.Б. Соктоева; ред. пер. Д.А. Бурчиной, А.В. Кудиярова; коммент. Д.А. Бурчиной, А.Б. Соктоева – М.: Восточная литература РАН, 1995. – 526 с.: ил. – (Эпос народов Евразии).

В книге из серии «Эпос народов Евразии» опубликован уникальный памятник эпического творчества бурят «Абай Гэсэр Могучий», записанный известным собирателем-фольклористом Ц.Ж. Жамцарано в 1906 году от сказителя Маншуда Имегенова. Текст сопровождается переводом с бурятского языка на русский, с комментариями и статьями исследователей. Публикуются образцы нотных записей эпоса. Издание имеет структуру: От редколлегии; Текст; Перевод Приложения; Комментарии к переводу; статьи М.И. Тулохонова «Бурятский героический эпос «Гэсэр», «Варианты бурятского эпоса «Гэсэр»; Д.С. Дугарова – «Напевы бурятских улигеров».

Отдельные издания

9. Бурчина Д.А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов; отв. ред. Ю.И. Смирнов / АН СССР, Сиб. отд-ние: Бурят. фил. Ин-т обществ. наук. – Новосибирск: Наука, 1990. – 449 с.

В книгу включены десять текстов наиболее яркой в художественном отношении и монументальной по сюжетному составу унгинской версии бурятского героического эпоса «Гэсэр», записанных непосредственно от народных сказителей-улигершинов на территории Приангарья. Этот уникальный памятник эпического творчества бурят отражает черты духовной жизни ряда народов Сибири и Центральной Азии. Тексты публикуются в пересказе, большая часть их извлечена из рукописного фонда БИОН СО АН СССР и впервые введена в научный оборот. Монография состоит из Предисловия; вступительной статьи; справочного аппарата и текстов: 1. Абай Гэсэр Богдо хан (запись М.Н. Хангалова); 2. Абай Гэсэр Богдо хан (вариант А. Васильева); 3. Абай Гэсэр хубуун (вариант П. Степанова); 4. Абай Гэсэр Богдо хан (вариант П. Тушемилова); 5. Абай Гэсэр Богдо хан (вариант П. Тушемилова); 6. Абай Гэсэр (вариант П.Петрова); 7. Абай Гэсэр Богдо хан (вариант Н. Иванова); 8. Абай Гэсэр (вариант Б. Жатухаева); 9. Гэсэр (вариант П. Тушемилова); 10. Гэсэр (вариант П. Дмитриева).

10. Бурчина Д.А. Гэсэриада западных бурят (Унгинские версии и варианты) // Автореферат на соиск. уч. ст. канд. фил. наук. – Улан-Удэ. – 1993. – 15 с.

¹ Заглавие написано согласно источнику.

11. Гомбоин Д.Д. Эхирит-булагатские улигеры; ответ. ред. М.И. Тулохонов / АН СССР, Сиб. отд-ние: Бурят. фил. Ин-т обществ. наук. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1990. – 112 с.

В работе исследуется типология сюжетов и образная система улигеров эхирит-булагатской группы. Сравнительному анализу подвергнут большой пласт эпических текстов, представляющих в совокупности самостоятельное стадийное образование в системе героического эпоса бурят. Показана эволюция в развитии сюжетного строя ранних улигеров, постепенное усложнение их структуры, изменение идейной и мировоззренческой основы в соответствии с поступательным развитием общественных отношений, обогащение и взаимодействие мотивов. Прослеживаются диалектика постепенного формирования образной системы улигеров, развитие и трансформация персонажей от древних зооморфных, зооантропоморфных к образам собственно эпического плана. Монография состоит из Введения, Заключения, Библиографии и двух глав: I. Сюжетика эхирит-булагатских улигеров; II. Образы в эхирит-булагатских улигерах.

12. Гомбоин Д.Д. Эхирит-булагатские улигеры. сюжеты и образы / Д.Д. Гомбоин // Автореф. дис. на соиск. уч. ст. канд. фил. наук. – 1993. – 21 с.

13. Уланов А.И. Бурятские улигеры. Исполнение, композиция, изображение человека / А.И. Уланов / АН СССР, Сиб. отд-ние: Бурят. фил. Ин-т обществ. наук. – Улан-Удэ: Бурят.-кн. изд-во, 1968. – 75 с.

В книге автор подчеркивает сакральность улигеров, раскрывает особенности эхирит-булагатских и унгинских традиций, требования к исполнению улигершином улигера. Ученый дал анализ композиции эпоса, раскрыл систему образов в бурятских улигерах. Издание состоит из трех глав: Исполнение; Композиция; Изображение в эпосе образов героев.

14. Чагдуров С.Ш. Стихосложение Гэсэриады; ответ. ред. В.Ц. Найдаков / АН СССР, Сиб. отд-ние: Бурят. фил. Ин-т обществ. наук. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1984. – 128 с.

В книге представлены пласты речевой структуры основных эхирит-булагатских и унгинских версий Гэсэриады, являющиеся фундаментом ее образов, системы и эпического стихосложения, разработан принцип золотого сечения. Работа состоит из Введения, Заключения и трех глав: I. Проблема эпического стиля; II. Композиция улигерного события как форма эпической симметрии; III. Улигерный стих как форма эпического ритма.

15. Чагдуров С.Ш. Происхождение Гэсэриады. Опыт сравнительно-исторического исследования древнего словарного фонда; ответ. ред Л.Д. Шагдаров / АН СССР, Сиб. отд-ние: Бурят. фил. Ин-т обществ. наук. – Новосибирск: Наука, 1980. – 272 с.

В книге рассматриваются проблемы происхождения Гэсэриады, особенности ее поэтической структуры, эпического творчества протомонголов – создателей великой эпопеи. Выдвигается гипотеза о том, что в основе Гэсэриады лежат события, которые произошли в VII в. до н.э. в Древней Мидии. В поисках материала автор обращался к легендам и преданиям разных народов, к данным историко-этнографических и археологических памятников, топонимике и т.д. На основе сравнительно-исторического анализа и внутренней реконструкции древнего словаря прослеживаются взаимосвязи между реликтами Южной Сибири, Передней Азии и Индостана. Монография состоит из Введения, Заключения и трех глав. I. Проблема происхождения эпического героя Гэсэра; II. От исторических источников к истокам Гэсэриады; III. Бурятская Гэсэриада – наследие культуры протомонголов.

16. Кузьмина Е.Н. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа / Е.Н. Кузьмина; ответ. ред. А.И. Уланов / АН СССР, Сиб. отд-ние: Бурят. фил. Ин-т обществ. наук. – Новосибирск: Наука, 1980. – 160 с.

В работе прослеживается развитие женских образов от зооморфных и антропоморфных персонажей, выявляются основные функции действующих лиц эпоса, типы улигерных героинь. Монография состоит из Введения, заключения и двух глав: I. Об эволюции женских образов в бурятских улигерах; II. Художественные средства изображения женщин в героическом эпосе бурятского народа.

17. Кузьмина Е.Н. О древнейших основах женских образов улигеров: Препринт; Ответ. ред В.Ц. Найдаков / АН СССР, Сиб. отд-ние: Бурят. фил. Ин-т обществ. наук. Улан-Удэ, 1978. – 17 с. – Библиогр.: с. 18.

В статье прослеживается развитие образов от зооморфных к антропоморфным и к собственно женским образам, среди которых выявлены основные типы улигерных героинь: прародительницы, воительницы, воскресительницы, покровительницы.

18. Кузьмина Е.Н. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа // Автореф.дис. на соиск. уч. ст. канд. фил. наук. – Алма-Ата. – 1981. – 21 с.

19. Хомонов М.П. Бурятский героический эпос «Гэсэр» / М.П. Хомонов / АН СССР Сиб. Отд-ние: Бурят. филиал БИОН. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1976. – 176 с.

В монографии дано исследование эхирит-булагатского варианта эпоса «Гэсэр», как одного из наиболее архаичных и сохранивших древнюю мифологическую основу устно-поэтических памятников бурят. Монография состоит из Введения, заключения и 9 глав: I. Общая характеристика Гэсэра; II. Мифы и тенгерины в улигере «Гэсэр»; III. Отражение доклассовой идеологии в «Гэсэре»; IV. Пережитки древней семьи в улигере «Гэсэр»; V. Отношение эхирит-булагатского варианта «Гэсэра» к другим вариантам; VI. Некоторые поэтические параллели «Гэсэра»; VII. Художественно-поэтические средства улигера «Гэсэр»; VIII. Языковые особенности улигера «Гэсэр»; IX. Архаическая лексика.

Статьи, опубликованные в научных сборниках и материалах конференций за 1967–1977

20. Бабушкин С.М. Роль бурятского героического эпоса в воспитании детей / С.М. Бабушкин // Эпическое творчество народов Сибири. Тез. докладов научной конференции, Улан-Удэ, 17-20 июля 1973 г. – Улан-Удэ, 1973. – С. 58–59.

Об этических основах эпоса «Гэсэр».

21. Бурчина Д.А. Небожители в улигерах / Соавт. Д.Д. Гомбоин, А.И. Уланов // Тр. БИОН. Вып. 24. Бурятский фольклор. Сер. не указана. – 1975. – С. 12–32.

О своеобразии описания жизни небожителей в эпосе на примере улигеров «Абай Гэсэр-хубун», эхирит-булагатского варианта 1961 года, и «Абай Гэсэр» 1960 года издания.

22. Гунгаров В.Ш. О современном бытовании улигеров / В.Ш. Гунгаров // Эпическое творчество народов Сибири. Тез. докладов научной конференции, Улан-Удэ, 17-20 июля 1973 г. – Улан-Удэ, 1973. – С. 30–31.

Об особенностях новой записи улигера «Гэсэрэй ябадал», зафиксированного М.П. Хомоновым у Дармы Федоровича Забанова, улигершина из Тункинського аймака.

24. Кузьмина Е.Н. К характеристике женских образов в улигерах «Айдурай Мэргэн» и «Еренсей» / Е.Н. Кузьмина // Эпическое творчество народов Сибири. Тез. докладов научной конференции, Улан-Удэ, 17-20 июля 1973 г. – Улан-Удэ, 1973. – С. 52–54.

25. Кузьмина Е.Н. Изображение женщин в улигере «Гэсэр» / Е.Н. Кузьмина // Тр. БИОН. Вып. 24. Бурятский фольклор. Сер. не указана. – 1975. – С. 33–42.

Автор рассмотрел образы Санхан Горхон, Гагурай Ногон, Алма Мэргэн, Тумэн Яргалан в сравнительном аспекте на основе текстов эпоса «Абай Гэсэр-хубун» эхирит-булагатского варианта 1961 года издания в подготовке М.П. Хомонова и унгинского варианта «Абай Гэсэр» 1960 года издания в подготовке А.И. Уланова.

26. Михайлов Т.М. Шаманизм и эпос / Т.М. Михайлов // Эпическое творчество народов Сибири. Тез. докладов научной конференции, Улан-Удэ, 17-20 июля 1973 г. – Улан-Удэ, 1973. – С. 88–91.

О времени происхождения бурятского героического эпоса и шаманизма. Рассмотрена специфика эпических произведений с характеристикой персонажей.

27. Пинуева Е.О. Элементы разговорной речи в одном списке «Гэсэра» / Е.О. Пинуева // Тр. БИОН. Стилистика и лексикология бурятского языка. – Вып. 18. Сер. язык. – 1972. – С. 130–132.

О языке бурятской рукописи, хранящейся в ЦВРК. Рукопись представляет главу, повествующую о войне Гэсэра с Нанг Дулмой-ханом.

28. Пинуева Е.О. Монгольские списки «Гэсэра» рукописного отдела БИОН БФ СО АН СССР / Е.О. Пинуева // Тр. БИОН. Бурятская литература. Вып. 16. Сер. филолог. – 1972. – С. 177–189.

29. Пухов И.В. «Гэсэр» и олонхо / И.В. Пухов // Эпическое творчество народов Сибири. Тез. докладов научной конференции. – Улан-Удэ, 17-20 июля 1973 г. – Улан-Удэ, 1973. – С. 6–7.

Об отличиях и схожих чертах эхирит-булагатского эпоса и олонхо.

30. Тулохонов М.И. К характеристике эпического мира улигеров / М.И. Тулохонов // Джангар и проблемы эпического творчества народов: Тез. докл. и сообщ. Элиста, 17-19 мая 1978. – Москва, 1978. – С. 113–117.

О понятии улигерного времени.

31. Тулохонов М.И. Особенности эпического стиля «Гэсэра» / М.И. Тулохонов // Эволюция эпических жанров бурятского фольклора. – Улан-Удэ, 1985. – С. 60–74.

Автор рассмотрел типы и значение художественной формулы «Сэг даралга», разнообразие применения поэтических приемов, бытование пословиц и поговорок в художественной ткани улигера.

32. Уланов А.И. О проблемах изучения бурятского эпоса / А.И. Уланов // Эпическое творчество народов Сибири. Тез. докладов научной конференции, Улан-Удэ, 17-20 июля 1973 г. – Улан-Удэ, 1973. – С. 3–4.

О необходимости использования историко-сравнительного метода при изучении условий возникновения и развития повествовательных жанров.

33. Уланов А. И. О развитии улигерного жанра / А И Уланов // Тр. БИОН. Вып. 14. Бурятский фольклор. Сер. филолог. – 1970. – С. 63–68.

О проблеме жанра и времени возникновения эпоса.

34. Чагдуров С.Ш. Речевая структура улигеров как национальная форма искусства (К истории изучения) / С.Ш. Чагдуров // Эстетические особенности фольклора. – Улан-Удэ, 1969. – С. 204–216.

О проблемах эстетико-стилистического изучения речевой структуры (структура содержания и структура выражения) бурятских улигеров.

35. Хомонов М.П. Пережитки древней семьи у бурят в улигере «Гэсэр» / М.П. Хомонов // Эпическое творчество народов Сибири. Тез. докладов научной конференции, Улан-Удэ, 17-20 июля 1973 г. – Улан-Удэ, 1973. – С. 33–34

Об особенностях брачных взаимоотношений в улигере «Гэсэр».

36. Чагдуров С.Ш. Структура стиха улигеров / С.Ш. Чагдуров // Эпическое творчество народов Сибири. Тез. докладов научной конференции, Улан-Удэ, 17-20 июля 1973 г. – Улан-Удэ, 1973. – С. 38–39.

О важности изучения звуковой структуры улигеров.

37. Шаракшинова Н.О. Отражение эстетических воззрений народа (по мотивам бурятских версий «Гэсэра») / Н.О. Шаракшинова // Эстетические особенности фольклора. – Улан-Удэ, 1969. – С. 125–138.

О роли труда в формировании общественно-политических воззрений народа в эпосе.

38. Шаракшинова Н.О. Жанровый синкретизм героического эпоса бурят / Н.О. Шаракшинова // Эпическое творчество народов Сибири. Тез. докладов научной конференции, Улан-Удэ, 17-20 июля 1973 г. – Улан-Удэ, 1973. – С. 43–45.

Об особенностях мировоззрения бурят в эпосе.

39. Шерхунаев Р.А. Эстетические воззрения бурят в улигерах / Р.А. Шерхунаев // Эстетические особенности фольклора. – Улан-Удэ, 1969. – С. 113–124

О своеобразиях воззрений бурят на примере улигеров П.Д. Дмитриева «Гэсэр», «Һайдар Буйдар хоер» (Улаан-Үдэ, 1956), «Хаан Сагта абхай» (Улаан-Үдэ, 1956) в записях Д. Хилтухина; «Бойлон Гоохон дүүтэй Богдони Хүбшэ мэргэн» в записи В.И. Золхоева из фондов ЦВРК; «Алтан Гасуу» в записи А.И. Уланова из фондов ЦВРК.

40. Шерхунаев Р.А. Эпические песнопения бурят и их эстетические основы / Р.А. Шерхунаев // Эпическое творчество народов Сибири. Тез. докладов научной конференции, Улан-Удэ, 17-20 июля 1973 г. – Улан-Удэ, 1973. – С. 61–63.

О значении исполнения улигеров.

Мухаметзянова Лилия Хатиповна
Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова
Академии наук Республики Татарстан
Казань, Россия
lilmuhat@mail.ru

ДРЕВНИЕ ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ О МИФАХ ТАТАР ПОВОЛЖЬЯ

Аннотация: Автор статьи заявляет о том, что мифологическое наследие татар, существовавшее в языческих представлениях далеких предков, разбросано по различным источникам, которые могут быть плодотворно использованы при изучении проблем татарской мифологии; выявляет место и роль нарративных памятников в системном изучении древних мифов татар Поволжья.

Ключевые слова: миф, мифология, национальный, сведения, тюркский, татарский, древний, фольклор, письменный, источник.

Mukhametzianova Liliia Khatipovna
Institute of Language, Literature and Art named for G. Ibragimov
of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan
Kazan, Russia

ANCIENT WRITTEN SOURCES ABOUT THE MYTHS OF TATARS OF THE VOLGA REGION

Abstract: The author states, that the mythological legacy of the Tatars, which existed in pagan representations of distant ancestors, is scattered among various sources. Sources can be used productively in studying the problems of Tatar mythology. The article reveals the place and role of narrative monuments in the systemic study of the ancient myths of the Volga Tatars.

Key words: myth, mythology, National, intelligence, Turkic, Tatar, ancient, folklore, writing, a source.

Вопрос об изучении мифологии отдельного этноса всегда остается актуальной. В современном обществе идет процесс возрождения древних и древнейших обрядов, обычаев, воззрений, первобытной мифологии. Хотя в многочисленных источниках сосредоточен богатый материал о ранних представлениях татар, ситуация с татарскими мифами усугубляется тем, что значительная часть этих источников не рассматривается как атрибут мифологии.

Довольно много конкретного материала для изучения своеобразия сюжетов, персонажей, эпических героев и богатырских коней, их специфических особенностей дают памятники письменности VI–VIII вв. Подход к ним с достаточно широких позиций дает возможность для выяснения некоторых особенностей ранней тюрко-татарской мифологии. Интересны сведения, содержащиеся в источниках Енисейской письменности [Малов, 1952], например, относящиеся к космогоническим мифам – о возникновении Земли, Неба и Серединного мира, о модели Вселенной в представлениях древних тюрков; о месте их государства в этом мире; о Тенгре – боге Вышнего Неба и о его главных функциях, роли в семейно-бытовой жизни тюрков, отражение в образе Тенгре тенденций к единобожию; о матери-богине древних тюрков Умай-ана и ее основных функциях; о характерных чертах образа эпического богатыря, о богатырском коне и его свойствах; о философии бытия древних тюрков и т.д.

В китайских источниках VI в. приводятся повествования о происхождении и распространении тюрков Алтая и Южной Сибири от волка или волчицы. В свое время подобные сюжеты были широко распространены в устной словесности древних тюркских и монгольских племен. Их некоторые особенности нашли неплохое отражение в таких древних и раннесредневековых памятниках монгольской литературы, как «Мэн-да бэй-лу» («Сокровенные сказания»), «Алтан Тобчи» («Золотое сказание») Лубсана Данзана и др. [Козин, 1941; Мэн-да бэй-лу, 1975; Лубсан Данзан, 1973; История скифов глазами современников, 2001; Из глубины столетий, 2000]. Указанные и другие труды – фундаментальные источники, которые оказывают неоценимую помощь в изучении и татарской мифологии. Сравнительно-историческое и сравнительно-типологическое изучение могут предоставить интересные материалы по данной теме.

В изучении древней тюрко-татарской мифологии большим подспорьем является памятник IX–X вв. «Ырк битиг» («Книга гаданий»). Представленные в этом источнике тексты Х. Короглы распределяет по четырем группам: события семейно-бытовой жизни; сюжеты мифологические и сказочные; описание явлений природы; назидательные поучения [Татар эдэбияты тарихы, 1984, с. 49]. Все эти группы изобилуют данными, так или иначе связанными с татарской мифологией. «Ырк битиг» был создан в период распространения манихейства среди некоторых тюркских племен. Он легко встраивался в самые разные культурные контексты –

от античного до китайского [Хосроев, 2007]. Следовательно, в «Книге гаданий» нашли отражение отдельные представления, связанные с манихейством, особенно при воссоздании образа древнетюркского Кюк Тенгре – бога Неба. Под воздействием манихейства функции Тенгре делятся на различные направления, т. е. усложняются, о чем можно найти интересные сведения в «Книге гаданий» [Стеблева, с. 213–226].

Также неоценимым источником при изучении атрибутов тюрко-татарской мифологии, ее сюжетов, мотивов, образов и персонажей является памятники XI в., широко известные в тюркском мире – книга М. Кашгари «Диване-люгатет-тюрк» («Словарь тюркских языков») и «Кутадгу билиг» («Знание о счастье» или «Книга счастья»).

Все вышеназванные источники являются общетюркским достоянием, а география древних тюрков охватывает большие пространства, в том числе территорию Среднего Поволжья и Приуралья, междуречья Идели и Яика, Южную Сибирь. Относящиеся к X в. и XII в. книги Ибн-Фадлана и Аль-Гарнати отражают в основном общественно-политическую историю и быт жителей Волжской Булгарии, т.е. непосредственных предков татар Поволжья. В них, особенно в книге Ибн-Фадлана, речь идет об атрибутах языческой мифологии, легендах о великанах – Алыпях, о проникновении и распространении ислама среди волжских булгар [Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу, 1939; Путешествие Абу-Хамида Аль-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131 – 1153 гг.), 1971]. Важно то, что многие из этих легенд, основанных на мифологических воззрениях народа, позже отражаются в фольклоре казанских татар. Например, легенда об Алыпке, записанная археографом С. Вахиди в 1926 г. у информанта Габделлатифа в Казани, глубоко пересекается с данным источником [Вахиди, 1926, с. 82–84]. Подобные образцы фольклора и сегодня можно встретить в народном творчестве татар.

Большую помощь в изучении национальной мифологии и ее атрибутов оказывают образцы устного народного творчества, связанные с древнейшими представлениями или анимистическими и тотемистическими воззрениями ранние легенды, архаические эпос-дастаны, волшебные сказки, некоторые сказки о животных, обрядовая поэзия, пословицы и поговорки, загадки, клятвы, запреты, благопожелания, проклятия, мунаджаты и баиты, старинные песни. Здесь речь идет о фольклоре не только татар, но и целого ряда тюркских народов, таких, как башкиры, казахи, киргизы, узбеки, каракалпаки, алтайцы, ногайцы и др.

Истоки многих мифологических повествований тюрко-мусульманских народов во многом восходят к мифологии и фольклору Древнего Востока, в известной степени и к древнейшим письменным памятникам античного мира. Также довольно твердо установлена роль религиозных систем в формировании народных представлений о мире. Например, неплохо изучена проблема связи Библии с мифологией [Косидовский, 1975; Крывелев, 1982]. При изучении проблем тюрко-татарской мифологии целесообразно иметь в виду влияние таких религиозных систем, как зороастризм, иудаизм, христианство, манихейство и в особенности ислам, и текстов Авесты, Библии, Евангелия, Корана. Некоторые сведения о пророках или религиозно-мифологические персонажи (Ахура-Мазда, Ноя (Нух), Иосиф (Йосиф), Мухаммед (Мохаммад салаллаху галяйхи вассалам), Хизр Ильяс (Хозыр Ильяс), Дьявол, Сатана (Иблис), Джинн (Жен), Шайтан, Див (Дию), Дракон, Ажидахака (Аждаха) и др.) и связанные с ними сюжеты и мотивы, а также мифы о сотворении Неба, Земли, Луны, Солнца, Звезд, первочеловека Адама и его жены – Евы (Хэва), Рая, Ада и многие другие идеологические постулаты о прошлой, настоящей и будущей судьбе Вселенной активно фигурируют в разных жанрах фольклора татар в локально-трансформированной интерпретации.

Для раскрытия изучаемой проблемы могут оказать помощь произведения письменной литературы, начиная с древнейших эпох и до наших дней. Данный аспект проблемы, т. е. использование древних источников, в татарской фольклористике никогда не поднимался. Однако возможность изучения национальной мифологии, используя письменные источники, доказано на основе данных истории общей фольклористики и мифологии как науки. Например, представленные в книге Н.А. Кун «Легенды и мифы Древней Греции» [Кун, 1975] или же другой популярной литературе [Королев, 2005] все мифы и легенды восстановлены и реконструированы по произведениям древнегреческой литературы, таких, как «Работы и дни», «Теогония» («Происхождение богов») Гесиода, «Илиада» и «Одиссея» Гомера, «Героини», «Метаморфозы» Овидия, «Прикованный Прометей», «Молящие о защите» Эсхила и т.д. Указанные и не указанные многочисленные литературно-художественные произведения античной литературы в свое время были написаны на основе мифологических сюжетов, т. е. строительный материал многих этих произведений взят из фольклора. Восстановление на их основе древнегреческих мифологических повествований справедливо будет рассматривать как сохранение «обратной связи» [Неклюдов, 1984, с. 266] с фольклором в современном мире. Обращение к такому пути в процессе изучения мифов было хорошо известно в русской классической филологии уже с конца XIX в. Например, книги под авторством Ф.Ф. Зелинского [Зелинский, 1994], К.А. Зурабовой и В.В. Сухачевского [Зурабова К.А., Сухачевский В.В., 1993], Я. Головкин [Головкин, 1967], Э.Н. Темкина и В.Г. Эрмана [Темкин Э.Н., Эрман В.Г., 1982] и др. относятся к этому ряду. Следовательно,

реконструкция древних мифов на основе нарративных источников рассматривается как явление вполне естественное.

Опираясь на данный опыт, по отношению к татарской мифологии целесообразно пойти по такому же пути. Требуется методологически новый подход в решении проблем “миф и литература”, “фольклор и литература”. Многие сюжеты, мотивы и художественные приемы древней, средневековой, новой и новейшей литературы восходят к первобытной мифологии и священным книгам мировых религиозно-мифологических систем. Подход к проблемам мифа и литературы, раннего фольклора и литературы именно с этой точки зрения формирует новое направление в истории литературоведения и в фольклористике.

К сегодняшнему дню имеется некоторый опыт по накоплению и изданию конкретного текстового материала для изучения теоретических проблем и основных атрибутов национальной мифологии татар. Многие материалы по татарской мифологии представлены в изданных в конце XX–начале XXI столетий сборниках и монографиях, энциклопедических словарях таких ученых–лингвистов, этнографов, фольклористов-эпосоведов, а также писателей-литературоведов, как И.Н. Надиров (1980), М.З. Закиев (1986, 1989), Г.Х. Гильманов (1996, 1997, 1998), Ф.С. Баязитова (1992, 2002, 2017), Д.Б. Рамазанова (2001), Ф.И. Урманчеев (2008, 2009, 2011), Р.К. Уразманова (2014), Р.Г. Ахметьянов (2015) и др. Здесь следует особо отметить, что авторами была проведена своего рода экспериментальная работа для выяснения места, роли, художественных функций мифологических сюжетов, мотивов, атрибутов татарской мифологии, проведено сплошное изучение многотомников целого ряда советских и современных татарских писателей и поэтов, прозаиков и драматургов. Метод обращения к произведениям письменной литературы намного обогатило научные представления о национальной мифологии и ее месте в каждодневном быту народа. Для более и менее полного раскрытия проблемы необходимо также привлекать многочисленные диалектологические, мифологические, энциклопедические словари, ряд энциклопедий.

Итак, в статье акцентировано внимание на роли письменных источников в изучении специфического развития национальной мифологии. Мифы, передающие представления людей о мире, о происхождении всего сущего существовали в любую историческую эпоху и, пусть не в цельных повествованиях, дошли до наших дней. Миф – это своеобразная форма существования человека, рода, племени, мироощущение, где в сущности все – фантастическое или полуфантастическое. В татарской мифологии Небо, Подземное, Подводное царства считаются “иным миром”, где все, что есть на Земле, лучше и прекраснее всего земного. Там представлены медные, серебряные и золотые дворцы, огненные моря и горы, необыкновенные существа, которых человек на земле никогда не видел, чудесные кони, златовласые красавицы, Джинны, Пэри, Аждаха, Дивы, богатыри-Алпы и многие другие. Скудные сведения в письменных источниках о богах и богинях, “ином мире”, взаимоотношениях животных и людей, злых существах, объяснения возникновения чего-нибудь – это отголоски обрядово-мифологических представлений татар Поволжья, и они требуют тщательной расшивки и научной систематизации.

Литература

- Вахидов С.Г. Татарские легенды о прошлом Камско-Волжского края // Вестник научного общества татароведения. 1926. № 4. С. 82 – 91.
- Головкер Я. Сказания о титанах. М.: Нива России, 1967. 270 с.
- Зелинский Ф.Ф. Сказочная древность. Античный мир. М.: Культура, 1994. 368 с.
- Зурабова К.А., Сухачевский В.В. Мифы и предания. Античность и Библийский мир. Популярный энциклопедический словарь. М.: Терра, 1993. 278 с.
- Из глубины столетий. Сост. Б. Хамидуллин. Казань: Татар книж. Изд-во, 2000. 271 с.
- История скифов глазами современников. Сост. Б. Хамидуллин. Казань: Магариф, 2001. С. 175.
- Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 года. М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1941. 619 с.
- Лубсан Данзан. Алтан Тобчи. (Золотое сказание). М.: Наука, 1973. 440 с.
- Мэн-да бэй-лу (Полное описание монголо-татар) / Факсимиле ксилографа. Перевод с китайского, введение, комментарий и приложение Н.Ц. Мункуева. М.: ГРВЛ, 1975. 288 с.
- Королев К. Языческие божества Западной Европы. Энциклопедия. М.: Эксмо, 2005. 800 с.
- Косидовский З. Библийские сказания. М.: Изд-во полит. литер., 1975. 456 с.
- Крывелев И.А. Библия: историко-критический анализ. М.: Госполитиздат, 1982. 255 с.
- Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. М.: Просвещение, 1975. 464 с.
- Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1952. 118 с.
- Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М.: Гл. ред. Восточ. литер., 1984. 310 с.
- Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. Перевод и комментарий. Под редакцией академика И.Ю. Крачковского. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1939. 212 с.
- Путешествие Абу-Хамида Аль-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131 – 1153 гг.). Публикация О.Г. Большакова, А.Л. Монгайта. М.: Наука, 1971. 136 с.
- Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. 1971. М., 1972. С. 213-226.
- Татар әдәбияты тарихы. 6 томда. Т.1. Урта гасырлар дәвере. Казан: Татар. кит. нәшр., 1984. 567 с.
- Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы Древней Индии. М.: Наука, 1982, 171 с.
- Хосроев А.Л. История манихейства (Prolegomena). СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2007. 480 с.

ЭМОЦИИ В ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ БУРЯТ

Статья подготовлена в рамках государственного задания ФАНО России (проект XII.192.1.4. Миф и история в фольклоре и литературе бурят и русских сибиряков: универсалии и специфика, номер госрегистрации № АААА-А17-117021310268-2)

Аннотация: Выражение эмоций в героическом эпосе бурят имеет свою специфику. Перечень эмоций, испытываемых эпическими героями, не велик, однако сложные эмоциональные состояния передаются ярко и убедительно при помощи константных формул, включающих в себя эпитеты, метафоры, сравнения и гиперболизацию.

Ключевые слова: буряты, героический эпос, персонажи, эмоции.

Nikolaeva Natalia Nikitichna
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

EMOTIONS IN THE HEROIC EPIC OF THE BURYATS

Abstract: The expression of emotions in the heroic epic of the Buryats has its own specifics. The list of emotions experienced by epic heroes is not big, but complex emotional states are transmitted brightly and convincingly by means of constant formulas including epithets, metaphors, comparisons and hyperbolization.

Key words: Buryats, heroic epic, characters, emotions.

Эмоции представляют собой особый вид психических, душевных состояний человека, выражая его отношение к определенному субъекту или к какой-либо ситуации в целом. Эмоции субъективны, ситуативны, непродолжительны по времени, в отличие, например, от настроений или чувств, и имеют разные степени интенсивности. По валентности эмоции могут быть положительными (радость, счастье) и отрицательными (горе, гнев). Иногда также выделяются нейтральные эмоции (любопытство, удивление).

Героический эпос, безусловно, не сосредоточен в полной мере на передаче и описании эмоционально-психологического состояния своих героев, привязке мотивов эмоций к сюжетобразующим мотивам, поскольку идеи и цели эпоса совершенно иные, но кратковременная концентрация внимания на эмоциях персонажей (чаще всего, главных героев), использование разнообразных традиционных поэтических тропов для выражения их эмоциональных переживаний встречается даже в архаических эпосах

В эпосе бурят обычно полный спектр эмоций любого плана (позитивных, негативных, нейтральных) могут испытывать положительные персонажи, чаще всего главные, но и второстепенным дается возможность на выражение эмоций в контексте сюжета по необходимости. Эмоции отрицательных персонажей либо не описываются, либо скупы и ограничены. Однако это не означает, что антагонист не испытывает вообще никаких эмоций. Так, например в улигерах герой-богатырь, узнав о разорении своих земель врагом – чудовищем мангадхаем, выражает свои эмоции – гнев, злость – и кинетически (скрежещет зубами, треплет волосы), и словесно (клянется, что пойдет на врага и вернет обратно свой народ с имуществом). Описывается состояние нестабильного душевного состояния героя в неординарной ситуации: он может одновременно плакать и смеяться, глядя на свои разоренные владения, его сердце сильно бьется, сгибая ребра, и т.д. Однако враг-мангадхай, встречаясь с прибывшим на битву героем, не выражает никаких эмоций, либо выражает их слабо, например, припоминает, что, некогда, услышав о рождении богатыря, он был взволнован [Бурчина, 2007, с. 354-355].

В эпосе также очевидно преобладание отрицательных эмоций над положительными, что в целом согласуется с общим соотношением видов эмоций у человека, выделяемых в психологии. К отрицательным обычно относят гнев / злость, печаль / грусть, страх / испуг, горе. Кроме того, эпические герои нередко пребывают в состоянии эмоционального напряжения, переживают сильное душевное потрясение, которое невозможно однозначно выразить через какую-либо одну эмоцию. Эти эмоции герои испытывают чаще прочих, и их обозначение при помощи лексических средств отличается разнообразием и выразительностью, часто выражаясь через традиционные константные формулы, в которых используются гиперболизация, сравнения и эпитеты.

Горе – одна из наиболее часто встречающихся эмоций в эпосе. В улигерах герои испытывают горе, когда находят разоренные врагом владения; когда сестра видит погибшего брата; когда чудесный помощник-конь обнаруживает погибшего хозяина, и т.д.

К примеру, в улигерах горе часто выражается следующим образом:

| | |
|-----------------------------|-------------------|
| <i>Дээшээ нэгэ хаража</i> | Вверх посмотрит – |
| <i>Инеэхэжэ һуубал даа,</i> | Улыбнется, |
| <i>Доошоо нэгэ хаража</i> | Вниз посмотрит – |
| <i>Уяража һуубал даа</i> | Заплачет |

[Абай Гэсэр-хубун, 1961, с. 43; Еренсей, 1968, с. 14, 104; Аламжи Мэргэн, 1990, с. 161, 165, 165, 243-244]

Очевидное разделение двух частей формулы, контрастное сопоставление действий показывают сложные и глубокие эмоции, к примеру, сестры, узнавшей о смерти брата.

При помощи вариации достигается еще более сильно выраженная степень горя:

| | |
|---------------------------------|-----------------------------|
| <i>Аянгая ядаба,</i> | Она ничего не могла понять, |
| <i>Уянгая ядалайл...</i> | Она не знала, что делать. |
| <i>Дээшээ харжи уйлаба,</i> | В горе сидела она, говорят, |
| <i>Доошоо харжи бархиржи</i> | Вверх поглядит — плачет, |
| <i>Һуугаа гээшин тэрэл-даа.</i> | Вниз поглядит — рыдает. |

[Аламжи Мэргэн, 1990, с. 161, 165]

Усиление эмоции идет за счет замены глагола с общим значением на глагол с более экспрессивной семантикой: бур. *уйлаха* ‘плакать’ (подразумеваются «тихие» слезы) и *бархирха* ‘реветь, рыдать, плакать навзрыд’. Эта формула достаточно проста и лаконична, но, тем не менее, очень образно обозначает сильное душевное потрясение эпического героя или героини. Кинесика в сочетании с такими сильными внешними выражениями, как плач и смех, передает более зримую, яркую, наглядно выраженную эмоцию.

В редких случаях это же сочетание может передавать и радость, сильное душевное волнение с положительным зарядом:

| | |
|--------------------------------|-------------------------------|
| <i>Дээшээшье харажи</i> | И вверх глядя, |
| <i>Уяражи зугаалбал,</i> | растрогавшись, беседовали, |
| <i>Яргаһанаа хэлсэжи</i> | о счастье своем разговаривая, |
| <i>Зугаалажи һуубал-даа.</i> | беседовали. |
| <i>Доошоошье харажи</i> | И вниз глядя, |
| <i>Инеэжи һуужу зугаалбал.</i> | смеясь, беседовали. |

[Аламжи Мэргэн, 1990, с. 263-265]

Другая, не менее частотная формула для выражения глубокого горя с незначительными вариациями встречается во многих улигерах:

| | |
|---------------------------------|-------------------------|
| <i>Баруун нюдөөр бархирба —</i> | Слезам из правого глаза |
| <i>Байгал далай болгобо,</i> | Байкал-море наплакала, |
| <i>Зүүн нюдөөр уйлаба —</i> | Слезам из левого глаза |
| <i>Зүлхэ далай болгобо.</i> | Лену-реку наплакала |

[Аламжи Мэргэн, 1990, с. 97, 209-211, 262-263; Айдурай Мэргэн, 1979, с. 78; Хан Сагта абхай / Шаракшинова, 2000, с. 128-138, 130-140]

В ее вариантах используется сравнение слез с Байкалом и Леной:

| | |
|--|-------------------------------------|
| <i>Баруун нюдэнээ нёлмойе</i> | Слезы с правого глаза |
| <i>Байгал бүтэ сэсэржи ябана</i> | Словно Байкал расплескал, |
| <i>Зүүн нюдэнээ нёлмойе</i> | Слезы с левого глаза |
| <i>Зүлхэ бүтэ сэсэржи</i> | Словно Лену расплескал, |
| <i>Алтан хара нюднөөн атхалуулжи</i> | Из золотисто-черных глаз слезы лил, |
| <i>Мүнгэн хара нюднөөн мэлгэрүүлжи</i> | Из серебристо-черных глаз слезы лил |

[Алтан Шагай / Шаракшинова, 2000, с. 14-51]

Здесь также используется привычный, устоявшийся мотив плача как выражение горя, однако предельно гиперболизированный. Формула достаточно универсальна – употребляется в отношении и положительных, и отрицательных героев, как для женских, так и для мужских персонажей. Она чрезвычайно интересна тем, что содержит в своем составе реальные гидронимы. Использование названий Байкал и Лена, с одной стороны, продиктовано законами аллитерации, начального рифмования строк: *баруун* – ‘*Байгал*’, *зүүн* – ‘*Зүлхэ*’. С другой стороны, в улигерах привязка эпического действия к определенным локусам (Алтай и

Хухэй, река Морэн, Черное, Белое, Желтое моря, страна Хонин Хото и т.д.) мифологична, географические реалии, хоть и встречающиеся в центральноазиатской топонимике, во многом условны. Но в данном конкретном случае, на взгляд, мы имеем дело с достаточно точным указанием на место сложения и бытования эпических произведений – Предбайкалье, Приленье, места расселения бурят эхиритских и булагатских родов, создателей и носителей богатейшей эпической традиции. Кроме того, в формуле содержатся, на наш взгляд, своего рода мифологические реминисценции этиологического характера – о возникновении таких крупных водоемов, как Байкал и Лена, по представлениям бурят.

В целом, выражение горя в бурятских улигерах чаще всего связано с мотивом плача, слез, рыданий. Так, в 32 эпизодах из 8 улигеров, проанализированных нами, где герои испытывают горе, только в одном не упоминались слезы или плач. Другие выражения эмоций, связанные с горем, дополняющие слезы, нередко выражаются кинетически, т.е. при помощи движения, жестов: так, герои обнимают друг друга, героиня обнимает коня, герои падают без чувств, падают на землю ничком, обнимая ее и сокрушаясь, и т.д.

Также наиболее часто проявляемыми эмоциями в эпосе являются гнев и связанная с ним злость. Гневаются по большей части, эпические богатыри в ситуациях конфликта, столкновения с врагом, обнаружив последствия вражеского нашествия. Гневаться и сердиться могут и второстепенные персонажи, например, отец невесты, девы-воскресительницы, гневается на потенциального зятя, выполняющего все его поручения.

Для выражения гнева у бурят наиболее распространенной по употреблению формулой является следующая:

| | |
|-------------------------------|----------------------------|
| <i>Ороео хара үнэйе</i> | Головы своей черные волосы |
| <i>Орболзуулан уурлаба,</i> | Вздыбя, сердился, |
| <i>Оошоео сагаан шүдэйе</i> | Зубами белыми |
| <i>Ханхинуулан байбал даа</i> | [Он] скрежетал |

[Абай Гэсэр-хубун, 1961, с. 144, 146; Зээрдэй Мэргэн / Шаракшинова, 2000, с. 108; Тушемилов, 2000, с. 27; Аламжи Мэргэн, 1990, с. 151, 226-227]

Здесь состояние эпического героя полностью передано кинетически, через выразительное пластическое обозначение эмоции с яркой экспрессией. Сказитель «изображает» динамику движения героя, эмоциональное состояние которого буквально «встает перед глазами».

Эмоциональное состояние может выражаться и путем подбора эпитетов и сравнений:

| | |
|------------------------------|--------------------------------------|
| <i>Хүлзэхэн буха шиг</i> | Словно быки, собирающиеся бодаться, |
| <i>Хилайлдажа тойробо,</i> | косились [они друг на друга], кружа, |
| <i>Хүдээшэхэн тэнгэр шиг</i> | словно небо, затянутое тучами, |
| <i>Нэтүйлдэжэ тойролдобо</i> | хмурились, кружа |

[Абай Гэсэр-хубун, 1961, с. 40, 57, 76, 87, 170, 190; Еренсей, 1968, с. 117]

Выражение сильного вспыхнувшего гнева может передаваться и только лексически, одними глаголами и глагольными выражениями с соответствующими значениями, например:

| | |
|-----------------------------------|-----------------------------|
| <i>Ехэ уур уурлаба</i> | Великим гневом разгневался, |
| <i>Великой яростью разъярился</i> | Ехэ сухал сухалдаба |

[Алтан Шагай / Шаракшинова, 2000, с. 18, 25]

| | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| <i>Уур ехээр уурлажа,</i> | Гневом великим разгневалась, |
| <i>Ууиха ехээр булхайжа</i> | легкие большие надула (букв.) |

[Эржэн Мэргэн хубун, л. 51]

Еще одной однозначно выделяемой и достаточно выразительной эмоцией является страх (его более кратковременная форма – испуг). Страх испытывают и положительные, и отрицательные персонажи, главные и второстепенные. Эпический богатырь или богатырка также могут испытывать это чувство ситуативно, несмотря на безусловную героическую характеристику. Наиболее распространенным и традиционным является следующее выражение:

| | |
|-----------------------------|--------------------------|
| <i>Боро ехэ зүрхэмни</i> | Серое большое сердце мое |
| <i>Бульдаала бэлэйлдаа</i> | забилось, |
| <i>Богони ехэ хабһамни</i> | короткие ребра мои |
| <i>Маталзаала бэлэйлдаа</i> | стали изгибаться |

[Еренсей, 1968, с. 52, 116, 119, 119–120; Абай Гэсэр-хубун, 1961, с. 56, 87, 189; Айдурай Мэргэн, 1979, с. 88, 44-98]

Вариация:

Хара зүрхэнийн харъялна

Боро зүрхэнийн буръялна

Ехэ айжа байна

Черное сердце [ее] забурлило,

Серое сердце [ее] заклокотало,

Сильно испугалась [она]

[Зэрдэй Мэргэн / Шаракшинова, 2000, с. 109-118]

Эта формула передает естественную физиологическую реакцию человека, испытывающего эмоцию. Кроме того, от страха / испуга в бурятском эпосе герои теряются, кричат, плачут, падают в обморок. Обращает на себя внимание следующий момент: испуг / страх в большинстве случаев описываются достаточно естественно, не в утрированном или гиперболизированном виде, как, например, гнев. Нередко используются простые глагольные формы и сочетания с непосредственным обозначением эмоции: испугался, в испуге ехал, страх охватил и т.д.

Таким образом, в героическом эпосе бурят изображение эмоций персонажей представлено, с одной стороны, достаточно сдержанно и лаконично, с другой – психологические состояния персонажей, выражаемые при помощи эмоций, передаются живо и образно. При этом достоверно переданы как особенности национального менталитета с учетом сложившегося этнического психотипа, уклада жизни, имеющих верований и традиций и т.д., так и общие эмоциональные реакции, присущие индивиду или группе индивидов. Переживание эмоции субъектом – эпическим героем, выражается через изменение его внешнего вида, мимики, поведения, передается в образном ключе как через простые глагольные формы и конструкции, так и через традиционные эпические формулы, краткие и развернутые с использованием метафор, эпитетов и сравнений. Эмоции протагониста и антагониста нередко передаются одними и теми же константными формулами. Выражение эмоций зачастую имеет гиперболизированный вселенский масштаб (как и все остальное), в некоторых случаях даже приобретая этиологические оттенки.

Литература

Абай Гэсэр-хубун. Эпопея. (Эхирит-булагатский вариант). Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хоимонова. Ч. I. Улан-Удэ, 1961. 230 с.

Айдурай Мэргэн. Подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хоимонова. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1979. 126 с.

Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон: Бурятский героический эпос. [сказитель Е. Шалбыков; пер., подгот. текста, коммент. и вступ. ст. М. И. Тулохонова]. Новосибирск, 1991. 311 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

Бурчина Д.А. Героический эпос унгинских бурят. Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск: Наука, 2007. 544 с.

Еренсей. Подготовка текста, перевод и примечания М. Н. Хоимонова. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968. 207 с. Шаракшинова, Н. О. Улигеры бурят. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. 154 с.

Эржэн Мэргэн хүбүүн (улигер качугских / ленских бурят) // ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 36, оп. 1, инв. № 234. 77 л.

Ракыш Жумабай Сайлауқызы,
Институт литературы и искусства имени М.О. Ауэзова
Алматы, Казахстан
zhumashay19@mail.ru

ИЗ ИСТОРИИ ПЕРЕВОДА НА РУССКИЙ ЯЗЫК КАЗАХСКОГО ЭПОСА «КАМБАР БАТЫР»

Аннотация: В данной статье рассматриваются особенности перевода эпоса «Камбар батыр» с казахского на русский язык. В разные периоды были сделаны переводы, соответствующие уровню того времени, они выполняли задачу представить русскоязычным читателям эпическое произведение казахского народа. В процессе сравнительно-текстологического анализа автор статьи анализирует положительные и отрицательные моменты в переводе эпического произведения на другой язык.

Ключевые слова: эпос, перевод эпического произведения, сравнительно-текстологический анализ.

Rakysh Zhumashay Saylaukyzy,
Institute of Literature and Art named for M.O. Auezov
Almaty, Kazakhstan

FROM THE HISTORY OF TRANSLATION TO RUSSIAN OF KAZAKH EPIC "KAMBAR BATYR"

Abstract: In this article considered features of translation of the epic "Kambar batyr" from Kazakh into Russian language. In different periods were made translations corresponding to the level of that time, they accomplished the task of presenting to the Russian-speaking readers the epic work of the Kazakh people. In the process of comparative-textual analysis, the author of the article analyzes the positive and negative points in the translation of an epic work into another language.

Key words: epic, translation of the epic work, comparative-textual analysis.

Перевод эпического произведения на русский язык является одной из актуальных задач художественного перевода. Наряду с глубоким знанием систем двух разных языков и знанием художественного мышления двух разных народов, на переводчика дополнительную нагрузку накладывает необходимость знания в совершенстве культуры и традиций казахского народа и глубокого понимания исторического положения эпического произведения.

Четыре варианта широко известного эпоса «Камбар батыр» – Казанское издание 1888 года, «Девяностодомный тобыр» 1903 года (два раза), опубликованная в 1922 году версия А. Диваева в Ташкенте (два раза), исполненная сказителем Бармаком Мукамбайулы, переведены на русский язык. Качество и художественный уровень этих переводов разные, но в них сохранились временные признаки перевода эпического произведения.

В 1865 году, в составленной Л. Мейером книге «Киргизская степь Оренбургского ведомства» на русском языке дано краткое изложение эпоса о Камбаре и Назым, где сказано, что казахи связывают данное событие с разрушением Жетиасарской крепости [Мейер, 1865, с. 287]. В свое время, с целью ознакомления русских читателей с литературным произведением казахского народа, подобный перевод был необходим.

После первой декады казахской литературы и искусства в Москве (1936) по предложению Союза писателей Казахстана сборники казахского фольклора начали переводить на русский язык. В фольклорной части антологии казахской литературы «Песни степей», изданной в 1940 году в Москве (под ред. Л. Соболева), М. Ауэзов подготовил тексты и написал вводную статью «Казахский эпос и дореволюционный фольклор». В предисловии Л. Соболев отметил, что все поэмы, вошедшие в сборник, переведены и к изданию на русском языке подготовлен один том казахских эпических произведений [Песни степей, 1940, с. 41]. Однако, в сборник вошли лишь введение эпоса, эпизоды, где Назым выбирает себе жениха, встреча Назым с Камбаром. Версия Диваева была опубликована в сборнике «Песни степей» в переводе Г. Владимирского [Песни степей, 1940, с. 60-68].

Поскольку за художественный перевод эпических произведений с казахского на русский язык взялись только в 30-40-е годы, когда не было накоплено достаточного опыта, первые переводы имели свои недостатки: неуместные сокращения, несоответствие с содержанием, не сохранение точности, возникающие из-за незнания специфики казахской национальной культуры, пояснения в тексте. Перевод эпоса на русский язык был выполнен на основе подстрочного перевода.

Рассмотревший переводы казахской эпической поэзии («Кобланды» и «Козы Корпеш Баян слу») на русском языке М.К. Бисенкулов в качестве недостатка перевода сборника «Песни степей» отмечает, что в русском тексте чересчур много употреблены казахские слова [Бисенкулов, 1985, с. 16].

Подготовленный Ш. Бекмухамбетовым подстрочный перевод и оригинал текста даны параллельно [Фонд редких рукописей Центральной научной библиотеки МОН РК, Ш.733, с. 68-126]. Объем – 1026 строк. Подготовленный Ш. Бекмухамбетовым перевод сделан на основе сборника «Батырлар жыры» 1939 года издания под редакцией С. Муканова.

В конце строки дает пояснение переводам реалий таких слов, как национальная игра кокпар. Вместе с тем, переводчик, показывая подстрочный перевод некоторых слов в тексте эпоса, делает смысловой перевод. Например, «Громозвучен литавр». Поскольку речь идет о Камбар батыре, заметим, что надо переводить «Его слава гремит».

Накануне декады казахской литературы и искусства 1958 года в Москве семь популярных эпосов были подготовлены на двух языках. В сборнике «Казахский эпос» (под ред. И. Сельвинского) был опубликован перевод на русский язык эпосов, дано предисловие К.Жумалиева и М.Габдуллина под названием «О казахском эпосе». Перевод версии 1903 года сделал В.Державин, благодаря которому А.Навои заговорил по-русски [Казахский эпос, 1958, с. 397-438]. Касательно подготовительной работы сборника «Казахский эпос» С.Сеитов приводит такие сведения: «Надо сказать, что перевод эпоса был осуществлен в довольно сжатые сроки. В подготовке подстрочника принимали участие не только отдельные литераторы, но и отделы Института литературы и искусства им. М.О. Ауэзова АН КазССР, что весьма положительно сказалось на качестве перевода» [Сеитов, 1970, с. 200].

Между оригиналом и переводом можно заметить смысловое несоответствие: преобразование слова «мал» (богатства) в «мясную еду» является ошибкой, допущенной из-за незнания языка [Казахский эпос, 1958, с. 397].

Слова Камбара, произнесенные Мактымун перед поединком, в переводе В.Державина звучат так: «Не три, а четырежды словом сражал, Мой хребет пополам ты сломать пожелал». Смысл слова «Бел» на русском языке – «горный хребет; перевал; поясница, спина (о животных); талия» [Бектаев, 2001, с. 99]. Исследователи теории перевода С. Влахов и С. Флорин считают, что одной из причин допущения ошибок в переводе – это неправильное применение слов омонимов [Влахов, 1989, с. 160]. В научном издании сделан правильный перевод: «Не три, а четыре ты [словом] сражал Мой стан пополам [перебить] ты хотел», – где удачно применено слово стан. Разгром Камбаром вражеских сил в переводе В. Державина звучит так: «Ни один из вражьи князей, Не ушел от мстящих мечей», – где употреблен чуждый для казахского общества социальный термин князь».

Для придания национального колорита в русском тексте можно оставить слова, присущие казахскому образу жизни. Однако, в тексте чересчур много сохранены слова из оригинала, в конце каждой страницы дан комментарий и перевод.

Эпизод поединка Камбара с эпическим врагом В. Державин перевел и не учел тот факт, что речь идет не о жирности Мактыма, а о прочности стрелы, пущенной на врага. Т. Байжанов, рассмотревший военную лексику в казахском языке, пишет о стреле под названием «жирная стрела»: «В старину мастера-изготовители стрел для того, чтобы стрела была крепкой и прочной, нагревали ее на огне, затем поливали жиром верблюда» [Байжанов, 1973, с. 26].

Смысл переведенных слов немного отличается от оригинала: речь идет о том, что даже веревка для вожделения верблюда в полтора аршина в приданом девушки сделана из золота, в переводе говорится о серебряном седле и золоте на верблюжьем горбе [Казахский эпос, 1958, с. 438].

М. Каратаев о заслуге М. Ауэзова, который возглавлял работу по переводу на русский язык казахского эпоса, пишет: «Особую роль сыграл Ауэзов в деле перевода на русский язык казахского эпоса, знаток которого он был. С какой заботливостью, с каким живым интересом относился он к этой работе русских поэтов! Он жадно читал главы, только что вышедшие из-под пера Л. Пеньковского, С. Липкина, А. Тарковского, В. Державина, В. Потаповой. Он охотно консультировал их, звонил им, телеграфировал. По его инициативе к редактированию русского текста был привлечен большой поэт Илья Сельвинский» [Каратаев, 1963, с. 233].

Профессор Н.Ж. Сагандыкова, занимающаяся исследованием проблем художественного перевода, отмечая качество перевода сборника 1958 года и соответствие перевода оригиналу, рассматривает способы и принципы перевода эпических произведений. О переводе «Камбар батыра» В. Державиным пишет: «Ритмико-организационная структура перевода почти идентична оригиналу, что является положительным фактором адекватности перевода любого поэтического произведения. Однако в русском тексте встречаются строки не понятные читателю и вызывающие недоумение у знающих язык оригинала» [Сагандыкова, 1996, с. 51].

В научном издании эпоса 1959 года перевод составителей сборника Н.С. Смирновой и М. Гумаровой ближе к оригиналу [Камбар батыр, 1959, с. 129-250]. В переводе в научном издании использованы лучшие достижения предыдущих изданий, исправлены недочеты, поставлена цель точной передачи понятий.

Академик З. Ахметов касательно подстрочного перевода эпоса в научном издании пишет: «Уступая поэтическому переводу в других отношениях (художественность, эмоциональность, ритмическая выразительность), дословный перевод эпического текста дает возможность близко воспроизвести смысл текста оригинала, сохраняя многие его особенности (образная система, своеобразие стиля и поэтического синтаксиса). Русские переводы хотя и содержат отдельные неточности, порожденные, по-видимому, стремлением к дословно верному переводу, сделаны с большей тщательностью, хорошо передают многие особенности казахского эпического стиля, образный строй языка сказаний» [Ахметов, 1964, с. 212-213].

В переводе В. Державина в финале эпоса взят глагол «едет», а глагол «сядет» в научном издании соответствует оригиналу. В издании 1958 года вместо литературного предлога, если взят старинный русский предлог «коль», что положительно влияет на качество перевода.

При переводе на русский язык стремились использовать богатое эпическое наследие казахского народа на благо русского и других народов. Некоторые образцы казахского эпоса досоветского периода были известны в основном лишь русским исследователям. Публикация научного издания казахских эпических поэм «Камбар», «Алпамыс», «Қыз Жібек» получила высокую оценку во всесоюзном масштабе, были такие высказывания: «Все это дает богатейший материал для сопоставительного исследования эпоса разных народов» [Ахметов, 1964, с. 211].

В учебнике-хрестоматии Н.С. Смирновой для 8-х классов русских школ в Казахстане приведен эпизод из эпоса Казанского издания 1903 года – начало эпоса, торжество по случаю выбора жениха для Назым, встреча Камбара с Назым, поединок Камбара с Мактымом – по изданию 1958 года [Смирнова, 1959, с. 136-146]. Если в научном издании стремились к точному переводу на русский язык, в учебнике старались передать смысл эпоса.

Первая встреча Назым в научном издании звучит так:

Коль не обман, то что вижу,
Лазым, что вира [проезжала],
Шубу на плечи накинув,
С лицом, как огонь, горящим,
С аяр турманом подвешенным,
С кумганом в руке золотым
Перед утренним намазом
[Свершить омовенье вышла], –
Эта же сцена в учебнике изображена таким образом:
Что я вижу? То не обман –
То сама пред ним Назым-жан
В шубке парчовой на плечах,
С пламенем зари на щеках.
На груди ее – талисман,
А в руке золотой кумган...

Резюмируя вышесказанное, можно сказать, что имеется перевод Мейера, изложивший содержание эпоса «Камбар батыр» в прозаической форме, подстрочный перевод (Ш. Бекмухамбетов), свободный перевод (Г. Владимирский), художественный перевод (В. Державин), адекватный перевод (научное издание 1959 года). В разные периоды были сделаны переводы, соответствующие уровню того времени, и выполняли задачу, рожденную требованием знакомить эпическое произведение казахского народа с русскоязычными читателями. Мы старались выяснить причину допущенных ошибок и достижений перевода эпического произведения на другой язык, в процессе сравнительно-текстологического анализа, определить какие имеются отличия в эпосе в переводе одного эпоса на другой язык.

Прошло больше полвека с тех пор, когда был сделан последний перевод эпоса. В качестве лучшего образца перевода эпических поэм на русский язык можно отметить «Қыз Жібек» Б. Канапиянова. Очевидна необходимость перевода, основывающегося на тексте, не отличающегося от оригинала эпоса «Камбар батыр». В связи с этим, это мнение С. Сеитова до сих пор остается актуальным: «Нам кажется целесообразной постановка на повестке дня неотложного вопроса об осуществлении нового перевода эпоса на высоком художественном уровне, чтобы жемчужина казахского фольклора засверкала во всем

своем блеске, всеми богатствами красок и оттенков. Добившись перевода, конгениального оригиналу, следует приступить к серийному изданию эпоса в отличном художественном оформлении» [Сеитов, 1970, с. 202]. Для точной передачи стиля и смысла оригинала переводчику необходимо быть и поэтом, и исследователем. Для этого возникает необходимость подготовки подстрочного перевода. Перевод должен делать специалист, осознающий природу эпоса на уровне современных требований, освоивший национальный язык и миропонимание.

Литература

- Ахметов З. Сокровища эпического творчества // Вопросы литературы. 1964. № 11. С. 209-213.
- Байжанов Т. Военная лексика казахского языка. Дисс. на соиск. уч. степени кандидата филол. наук. Алматы, 1973. 103 с.
- Бектаев К. Большой казахско-русский, русско-казахский словарь. Алматы: Алтынказына, 2001. 704 с.
- Бисенкулов М.К. Казахская эпическая поэзия в русских переводах. Автореферат дисс. на соиск. уч. степени кандидата филол. наук. Алма-Ата, 1985. 23 с.
- Влахов С., Флорин С. Непереводимое в переводе. 2-е изд. М.: Высш. шк., 1989. 416 с.
- Казахский эпос. Под ред. И. Сельвинского. Алма-Ата, 1958. 668 с.
- Камбар батыр. Научное издание. Под ред. М.О. Ауэзова и Н.С. Смирновой. Алматы: Қаз ССР ҒА басп., 1959. 427 с.
- Каратаев М. Слово о Мухтаре Ауэзове // Мастерство перевода. Сборник статей. М.: Сов. писатель, 1963. С. 227-237.
- Киргизская степь Оренбургского ведомства. Составил Л. Мейер. СПб, 1865. 289 с.
- Песни степей. Антология казахской литературы. Под ред. Л.Соболева. М.: Худ. лит., 1940. 588 с.
- Сагандыкова Н.Ж. Основы художественного перевода. Алматы: Санат, 1996. 208 с.
- Сеитов С. Казахская поэзия и проблемы художественного перевода на русский язык // Межнациональные связи казахской литературы. Алма-Ата: Наука, 1970. С.197-208.
- Смирнова Н.С. Казахская литература. Устная народная поэзия. Учебник-хрестоматия для 8-класса русских школ Казахстана. Алма-Ата, 1959. 164 с.

Тихонова Елена Леонардовна
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия
tipldk@yandex.ru

ПРАГМАТИКА И СЕМАНТИКА РИТУАЛЬНОЙ ПРАКТИКИ РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ БУРЯТИИ

Статья подготовлена в рамках государственного задания ФАНО России (ХП.192.1.4. Миф и история в фольклоре и литературе бурят и русских сибиряков: универсалии и специфика, номер госрегистрации № АААА-А17-117021310268-2)

Аннотация: В статье рассматриваются функционально-прагматическое назначение и семантическое поле ритуалов календарно-обрядового фольклора русских старожилов Бурятии. Констатируется, что религиозно-магическое содержание многих ритуалов, связанных с народным календарем, ушло в прошлое, а следовательно, поменялась и их прагматика, обрядовые действия эволюционируют в сторону развлекательно-игровых мероприятий.

Ключевые слова: устный рассказ, народный календарь, семантика, прагматика, ритуал, этническое самосознание.

Tikhonova Elena Leonardovna
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

PRAGMATICS AND SEMANTICS OF THE RITUAL PRACTICES OF THE RUSSIAN OLD RESIDENTS OF BURYATIA

Abstract: The article considers the functionally-pragmatic purpose and the semantic field of the rituals of the calendar and ritual folklore of the Russian old residents of Buryatiya. It is stated that religious-magic content of many of the rituals associated with the folk calendar, is gone and therefore its pragmatics has changed, and ritual actions evolve towards entertaining and playing activities.

Keywords: oral narrative, folk calendar, semantics, pragmatics, ritual, ethnic identity.

В богатейшем историко-культурном наследии русского народа особое место занимают календарные праздники и сопровождающий их календарно-обрядовый фольклор. Сегодня изучение традиционного народного календаря русских старожилов Бурятии возможно только на основании устных рассказов-воспоминаний, спровоцированных вопросами собирателя. Проблема изучения календарных праздников, а следовательно и самих ритуалов, на современном этапе заключается в том, что исконный сакральный смысл большинства обрядовых действий (ритуалов) либо забыт (но может быть активирован вопросами собирателя), либо утрачен безвозвратно для носителей традиции (что в собирательской практике фиксируется чаще). Поэтому сегодня архиважна актуализация пассивных элементов локальной традиции, пока они окончательно не ушли из сознания людей. В Байкальском регионе, где русское население проживает в иноэтническом окружении, в прошлом соблюдение календаря, а сегодня хотя бы память о нем представляют собой «стратегию выживания культурной идентичности» (Ян Ассман) русских в иноязычном окружении. Календарные праздники через их константу – ритуал – устанавливают связь «между "я"-идентичностью и коллективной идентичностью» [Ассман, 2004, с. 136]. Ритуал включается в систему ценностей, признавая которую «отдельный человек включается в общество и вырабатывает свою идентичность как члена этого общества» [там же].

Память народа о календарно-обрядовой стороне его жизни, о ритуалах, сопровождающих любой календарный праздник, является по сути культурной памятью этноса, которая хранит сакральные знания о прошлом и транслирует эти знания в настоящее и будущее этнической группы. Культурная память, осуществляя процедуру передачи из поколения в поколение базовых для этноса смысловых структур (ритуалов), образующих собою специфику культурного пространства того или иного народа, является чуть ли не единственной возможностью сохранить этническую идентичность. С этой точки зрения изучение ритуальной практики представляет собой архиважную задачу для исследователей, которая состоит в изучении ценностно-смысловой составляющей (семантики) ритуалов – с одной стороны, и их функционально-прагматического назначения – с другой. Ритуалы календарных праздников в высшей степени прагматичны, но прагматичны «не в утилитарном, а в знаковом аспекте». «Эта прагматичность состоит в том, – считает А.К. Байбурин, – что с помощью ритуала коллектив решал жизненно важные задачи по сохранению, контролю и воспроизвод-

ству своих основных ценностей, разумеется, не материальных, а знаковых, символических (социальные институты, статусы, престижи и т. п.)» [Байбурин, 1993, с. 28].

Сегодня рассказы о ритуалах, обрядах и обычаях, некогда составлявших суть тех или иных календарных праздников, функционируют как самостоятельные фольклорные тексты – устные рассказы-воспоминания о праздновании народного календаря. Актуализация этих рассказов на современном этапе обусловлена их прагматикой, способностью рассказчика в той или иной степени описать ритуал. Для этого собирателю необходимо «провоцировать» память исполнителя, вызывать различные ассоциации» [Добровольская, 2006, с. 445].

Экспедиционные исследования показали, что русские старожилы Бурятии сохраняют в своей памяти локальное содержание традиционных обрядовых действий, связанных с народным календарем (Рождество, Святки, Масленица, Пасха, Троица). Сохранность эта определяется, прежде всего, прагматикой ритуалов, обеспечивающих, во-первых, повторяемость природных и жизненных циклов (мифологическое мышление, которое свойственно и многим современным носителям традиции), и, во-вторых, способность народа самоидентифицироваться, транслировать специфическую информацию о себе самом будущим поколениям. Это, назовем её так, стратегическая прагматика ритуалов. Тактически прагматика ритуальной практики проявляется в осуществлении ритуалами определенных функций.

Календарные ритуалы, являясь по определению канонами, то есть, обладая высшей семантической осознанностью и формальной устойчивостью, выполняют следующие функции: первая – социальная функция воспроизводства традиционного жизненного уклада, причем, не только сельских, но и городских жителей. Ритуалы, присутствующие в календарных праздниках всех времен года, упорядочивали течение жизни, делали ее предсказуемой и поэтому понятной. Несоблюдение ритуалов могло нарушить Высший Порядок в жизни и привести в нее хаос/неразбериху и даже принести беды в первую очередь в виде природных катаклизмов – засухи во время созревания урожая или обильных дождей во время сенокоса и т.п. Например, цель святочного календарно-обрядового комплекса русских старожилов Бурятии состояла в обеспечении плодородия, богатства, благополучия сельской общины на весь предстоящий год с помощью продуцирующей магии. Ритуал колядования на Святки через хлебный код моделировал нужную как для отдельного человека или семьи, так и для всей общины реальность посредством угощения христовластиков/колядовщиков/ряженных: выпечка (булочки, пирожки, тарки, печенюшки) служила даром для представителей потустороннего мира в обмен на гарантируемую поддержку в земледельческой сфере [Корнева, 2010, сайт]: *«Рождество, она (бабушка информанта – Е.Т.) говорила, когда ваш, говорит, отец был маленький, мы жили очень бедно. Она говорит, я его отправляла, в общем, берет он сумку и ходил славил, Рождество пел, Рождество. Но приносил, говорит, по полной сумке пирожков. В каждый дом (Ухова Г.М.). Пирожки и тарки. Тарки – это назывались печенюшки. Оне с брусничкой стряпанные, назывались тарки. Она их..., песни когда он славил, пел: "Не дадите тарку, уведем у вас ярку, не дадите пирожка, мы корову за рожка" (Коневин М.И.). Так пели, ага (Ухова Г.М.)»* (зап. Тихонова Е.Л. от Коневина М.И., 1931 г.р., Уховой Г.М., 1937 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2008 г.). В каждой семье старались щедро угостить колядовавших, так как суть ритуала состояла в задабривании колядовщиков как представителей "иного" мира, мира мертвых, определяющих жизнь людей в течение последующего года. С миром мертвых в прошлом ассоциировался и такой святочный ритуал, как ряженье, называемый в Забайкалье *машкарадом*. Основными чертами ряженья являются, прежде всего, изменение внешнего облика человека и особая игровая форма поведения, носящая ритуальный характер: *«А переодевались в какие-нибудь одежды, в кого-нибудь наряжались? – соб.). В святки-то? Машкаровались, бегали. О-о-о-й, по всякому разному, кто как сможет, так и облакался. Облакались по-всёму. <...> Я дак вообще любила машкароваться. Меня мама одевала. То парнишком оденет, то старичком оденет, то девчонкой оденет, всяко разное»* (зап. Тихонова Е.Л. от Крыловой Е.Н., 1916 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2008 г.). Фрагменты более древних мотивов ритуального молчания ряженных и неузнавания их хозяевами дома присутствуют в следующих текстах: *«Машкаровались, наряжались. (В кого? – соб.). Одевались. Лицо закроют, а тут на себя наденут одежонку, какая есть. (А лицо зачем закрывали? – соб.). Чтоб, видно, не узнали. Лицо закрывали»* (зап. Тихонова Е.Л. от Низовцевой А.Г., 1926 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2008 г.); *«Взрослые-то ходили, только они не пели вот эти колядки. Они просто придут молча, в маски оденутся»* (зап. Тихонова Е.Л., Шевелева Л.А. от Сысолятиной Л.К., 1956 г.р., в с. Нестерово Прибайкальского района РБ в 2006 г.). Маски, ритуальное молчание (чтобы не узнали по голосу) – все это атрибуты древнего ритуала ряженья. Раньше, если ряженого узнавали, он не имел права продолжать участвовать в ритуале, так как, по народным представлениям, нельзя было

быть одновременно и ряженым, то есть, "чужим", и узнаваемым, то есть, "своим". В XXI веке традиция ряженья все больше приобретает развлекательный характер, хотя ритуальное веселье, ритуальный смех все еще имеют место.

В рамках празднования Масленицы большая магическая сила (аграрно-производящая) приписывалась езде на лошадях: чем веселее и скоростнее катание, тем богаче будет урожай. «На лошадях катались? – соб.). *Ой, катались, а как же, катались! Эту, тройку-то запрягут. Всю её разукрасят, девки-то молоды, всю её разукрасят. Вся в этих, в бубенцах, в лентах. Парни разоденутся, девки. Ой, красиво!*» (зап. Тихонова Е.Л. от Бросовой В.Д., 1930 г.р., в п. Читкан Баргузинского района РБ в 2008 г.).

Вторая функция ритуала – регламентация норм поведения и общения людей разных возрастных и гендерных категорий. Эта функция ритуала наделяла каждого участника календарно-обрядового праздника своей ролью: женщины делали генеральную уборку ("чистый четверг"), готовили обрядовую пищу (выпечка, блины); мужчины сооружали необходимые для совершения ритуала объекты – заливали горки для катания (на Святки, на Масленицу), строили качели (на Масленицу и на Пасху), разжигали ритуальные костры (на Святки, на Масленицу). «А костры жгли на Масленицу? – соб.). *Обязательно жгли. (Прыгали через них? – соб.). Не прыгали, а кругом ходили. Прыгать – я не видела. Вот ходили и пели песни. Пели. Обязательно пели песни. (А какие песни пели? – соб.). Вот тоже я не помню эти песни. Столько лет прошло, а чо я... мы же дети были в то время. (А все-таки костер зачем зажигали? – соб.). Чтобы больше народу приходило. Увидят этот костер, и все на этот костер все идут. А так же кто придет. Все боятся же ночью ходить, когда поздно, темно. А когда костер зажгут, все отовсюду идут. И как-то будто радостно, как-то празднично. Такое понятие было, ой, костер! Ой, пойдёмте, костер разожгли! Вокруг ходили, радовались, и подбрасывали лучинки, чтоб еще больше горел этот очаг(!). ... Костер жгли, очень большой жгли. И так весело было! Еще и сами ребята все подбрасывали, чтоб больше еще костер горел*» (зап. Тихонова Е.Л. от Тихоновой А.Н., 1935 г.р., уроженки д. Тимлюй Кабанского района РБ в 2014 г., г. Улан-Удэ). Из этнографической литературы известно, что масленичный костер возжигался и с целью поминовения душ умерших предков, и с целью скорейшего пробуждения природы, прихода весны. Сегодня масленичный костер – это обычай, утративший свое магическое звучание. Но семантика соборности в рассказе присутствует: «*Чтобы больше народу приходило. Увидят этот костер, и все на этот костер все идут*».

Обязательным в проведении календарных праздников считалось участие детей (христославие/колядование на Рождество и Святки; участие во многих "увеселительных" мероприятиях на Масленицу; участие в "игровых" ритуалах на Пасху, например, катание крашенных яиц с горы) и т.д. Участие детей обуславливалось производящим характером магических обрядовых действий: дети мыслились как воссоздание и продолжение человеческого рода, будущее общины. «*И на лошадях катаются, и ребяташек катают. И до сих пор вот, как раньше было, да, обязательно лошади, обязательно ребяташек катают на лошадях, вот это уже у нас пока в нашей деревне это сохраняется*» (зап. Тихонова Е.Л. от Маркеевой Н.В., 1957 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2014 г.).

Третья функция ритуала – функция (возможно, сегодня наиважнейшая) воспроизводства этнической специфичности, формирования этнического самосознания. Для русского населения Бурятии, живущего в отрыве от метрополии, эта функция приобретает особую значимость. Функция формирования этнического самосознания связана с понятием партиципации – приобщения отдельного члена общества к локальному сообществу, к общине, к этносу через участие в коллективной ритуальной практике. Подобное приобщение происходит как в рамках семьи (и для семьи) через семейно-бытовую обрядность, так и в рамках общины (и для общины) через календарную обрядность.

Таким образом, ритуал, как явление изоморфное в народной культуре, содержит в себе как ориентацию на прошлое, так и обращенность в будущее. Если будущее только проецируется с помощью ритуалов как благоприятное, то прошлое всегда осмысливается народной традицией как идеал, как благо, как более совершенная форма существования (каким бы тяжелым это существование не было). Во время исполнения ритуала члены общины являлись субъектами действия и могли, по поверью, повлиять на благополучный/неблагополучный исход для односельчан.

Сегодня мы наблюдаем фрагментарное бытование календарных праздников и календарно-обрядового фольклора в русских старожильческих селах Бурятии. Ушло в прошлое религиозно-магическое содержание многих ритуалов, связанных с народным календарем, а следовательно, поменялась и их прагматика: обрядовые действия эволюционируют в сторону развлекательно-игровых мероприятий.

Литература

Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.

Добровольская В.Е. Нормативный контекст фольклорного текста и его роль в бытовании фольклорной традиции // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. Т. II. М., Государственный республиканский центр русского фольклора, 2006. С. 430

Корнева В.Ю. Зерновой код в календарной обрядности русских. Автореф. ... кандидата ист. наук. Томск, 2010. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/zernovoi-kod-v-kalendarnoi-obryadnosti-russkikh>

СООТНОШЕНИЕ МИФА И ИСТОРИИ В УСТНЫХ РАССКАЗАХ БУРЯТ

Работа выполнена в рамках государственного задания ФАНО России (проект XII.192.1.4. Миф и история в фольклоре и литературе бурят и русских сибиряков: универсалии и специфика № АААА-А17-117021310268-2)

Аннотация: В статье предпринята попытка проследить цепочку взаимоотношений мифа и истории на материале бурятских устных рассказов. В бурятском фольклорном материале наблюдается своеобразный процесс мифологизации исторически достоверных событий общественного значения, в частности, исторических лиц; взаимовлияние мифа и истории, что является показателем одной из специфических черт устного народного творчества. Впервые вводимые в научный оборот и проанализированные полевые записи из Фондов ИМБТ СО РАН по указанной теме позволяют сделать вывод о том, что наиболее характерной моделью является сочетание народной фантазии и фактов отдельных деталей истории с присоединением имен легендарных личностей.

Ключевые слова: миф, история, устные рассказы, мифологизация, исторические лица и факты.

Tsybikova Badma-Khanda Badmadorzhievna
 The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
 of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
 Ulan-Ude, Russia

THE CORRELATION OF MYTH AND HISTORY IN ORAL STORIES OF BURYATS

Abstract: The article is an attempt to retrace relations between myth and history on the material of Buryat oral stories. In the Buryat folklore materials we can note an original process of mythologization of historically authentic events of social significance, in particular, historical figures, the mutual interaction of myth and history, that creates the specificity of the oral folk arts. For the first time introduced into scientific circulation and analyzed field records from the Funds of IMBT SB RAS let us conclude that the most characteristic model is a combination of folk fantasy and the facts of historical details with the addition of the names of the legendary personalities.

Keywords: myth, history, oral stories, mythologization, historical figures and evidence.

Представление о мифе и мифологии как об одном из древнейших культурно-исторических феноменов всегда привлекало внимание исследователей различных областей науки. Так как мифологической системе любого народа характерна социально-историческая обусловленность, то возникает необходимость исследования проблемы историзации мифа и мифологизации истории. Так, на нашем локальном фольклорном материале – в устных рассказах бурят – попытаемся проследить цепочку взаимоотношений мифа и истории.

Имеющиеся в нашем распоряжении тексты несказочной прозы бурят, представленной мифами, устными рассказами мифологического, исторического характера, легендами, преданиями, показывают, что действительно существовавшие исторические лица под воздействием мифологического мышления носителей фольклора приобретали черты героев мифологических. В этом плане показательны устные рассказы, связанные с именем Чингис хана. Ему приписывается изобретение крепких напитков (*тарасуна* и *архи*); инициатива произнесения благопожеланий – якобы, с тех пор как он выразил пожелания всяческих благ, появился ритуал высказывания добрых напутствий. Он, по мнению исполнителей устной прозы, является учредителем отдельных элементов свадебного обряда; кроме того, существующая у монгольских народов традиция восхваления коня (*мориной соло*) берет начало от него. Великому монгольскому хану отводится роль праотца, от которого ведут свое начало многие бурятские племена/роды [Фонды Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ЦВРК ИМБТ СО РАН), инв. №№ 1948, 1853. 1928, 1719].

Содержанием подобных устных рассказов является не историческое событие, а воспроизводимая мифологическая схема, в котором фигурируют исторические имена, достоверные названия местностей. Например, появление названий отдельных локальных географических объектов Бурятии связывают также с пребыванием Чингис-хана в той или иной местности. Как показал имеющийся материал, здесь мы наблюдаем не попытку изобразить образ реальной исторической личности, напротив, подчеркиваются исключительно качества мифологического персонажа, создателя и изобретателя.

В сюжетах бурятских устных рассказов о Петре I царь представлен как обычный человек, но в образе идеального труженика: «Это был человек очень работающий, смелый был. Говорят, это был человек, попробовавший переделать любую работу своими руками. И землю пахал, и урожай сеял, и сено косил, и урожай снимал, и дрова готовил, и строителем был, и шкуры обрабатывал, и навоз убирал, [такой] был человек. Говорят, потом он сказал, что из всех работ нет тяжелее работы, чем готовить дрова и убирать навоз» (*Угаа ехэ хүдмэришэ, зүрхэтэй хүүн ябаһан. Хүдмэрише барни гараараа хэжэ үзэһэн хүүн гэгшэ. Газариша хахалһан, тарай хадаһан, үбһэ сабиһан, тарай наншаһан, түлэз отолһон, дархан болоһон, арһа элдэһэн, шэбхэ адхаһан хүүн ябаһыма ха. Тиухэдээ хүдмэри соо хуу баранһаа хүндэн шэбхэ адхаха түлэз отолхо хоёрһоо хүндэ хүдмэри үбэй гэжэ хэлһымэ гэгшэ*) [Фонды ЦВРК ИМБТ СО РАН, инв. № 1041] .

К текстам, наиболее ярко иллюстрирующим модель сочетания народной фантазии и фактов отдельных деталей истории с присоединением имен легендарных личностей, относится устный рассказ, записанный в 50-ые годы прошлого столетия в Иволгинском районе Бурятии. Сюжетная линия развивается следующим образом: от жены Чингис-хана, оставившего ее где-то на Кавказе перед тем, как пойти войной на Русь, родился сын, впоследствии ставший кучером одного из царствующих особ династии Романовых (*баатар сагаан хаан Роман ноёной*). Не имеющий наследника русский царь перед смертью повелевает: на престол посадить того человека, при приходе которого лампадка (*зула*) возгорится сама. Когда вошел сын Чингис-хана – кучер, лампадка зажглась. Так, по мнению бурят, монгол воссел на царский трон [Фонды ЦВРК ИМБТ СО РАН, инв. № 2449].

Таким образом, «...исторические имена и события присоединялись к существующим сюжетам... Народное творчество, в частности исторические произведения каждого народа, не развивается без такого присоединения исторических лиц и событий к традиционным сюжетам» [Сихарулидзе, 1988, с. 253].

Отдельный пласт составляют устные рассказы об известных личностях, местных чиновниках, религиозных деятелях, в основе которых преобладает исторический фон. Они построены на мотивах о прославленных личностях, сыгравших позитивную, знаковую роль в истории народа. В них главными персонажами выступают заметные фигуры, оставившие значительный отпечаток, отголосок в этническом сознании, памяти своих современников. В качестве такового в бурятском материале выступает подлинное лицо, реально жившее в определенное историческое время: Савва Рагузинский, участвовавший в проведении российско-китайской границы в должности посла России в Цинской империи (1725-1728 гг.); Батан Туракин (предводитель делегации бурят к Петру I, 1702 г.); тайша хори-бурят Дамба-Дугар Иринцев, находящийся в этой должности в 1768-1804 гг.; Заяа хамба (Дамба-Даржай Заяев, бурятский религиозный деятель, первый глава буддистов Восточной Сибири в 1764-1776 годах); Д. Банзаров, первый бурятский ученый (1822-1855); глава Баргузинской степной думы Цэдэб-Жаб Сахаров, состоявший в этой должности в конце 80-ых годов XIX в. Всех этих людей, также как и других персонажей данного цикла устных рассказов – местных чиновников, ноёнов, старейшин, управляющих родо-племенной группой – отличают особенные заслуги перед народом. Создатели подобных нарративов о легендарных личностях за основу берут их плодотворную деятельность/передовые взгляды/незаурядные качества. Используя цитату М.И. Тулохонова, подчеркнем: «Сюжеты исторических преданий – это своего рода народные версии прошлых событий с разной степенью достоверности и соответствия жизненным реалиям» [Тулохонов, 1982, с. 4].

Необходимо подчеркнуть, что в своей основе подобные сюжеты лишены исторического подтекста, имеют характер вольного изложения об отдельных поступках, деяниях, особенностях характера или происхождения изображаемого лица. Таким образом, происходил процесс наслоения мифологии на реальную историю. Говоря о конкретно-исторической эмпирике «народной памяти», М.Е. Мелетинский пишет: «Сказочно-мифологические концепции ... пронизывают самую суть представлений о народном прошлом, и их нельзя отделять как некий нарост, искажающий первоначальную картину» [Мелетинский, 1988, с. 262].

Подобную народную трактовку, оценку получило посещение цесаревичем Николаем в рамках его кругосветного Евразийского путешествия (1890-1891 гг.) восточных рубежей России, во время которого состоялась встреча с кочевыми народами Сибири, в том числе бурятами. Исторический факт его пребывания в Забайкалье, ставший необычайным событием того времени, а для аратов-степняков чрезвычайным, нашел отражение в устном творчестве бурят. Его сравнивают с птенчиком, облетающим свои владения с осмотром, вместе с тем уже набирающим силы для высокого полета. Таким образом, народом вполне реально оценивается будущая миссия цесаревича. Далее молодой Николай сравнивается с птицей-лебедем, являющейся в фольклорной традиции бурят родоначальником одного из крупнейших бурятских родов, который вернулся из теплых краев, вспомнив о своих дорогих подданных, к освежающему прохладному морю – здесь, возможно, проведена параллель с озером Байкал, прибрежные территории которого населены бурятами [Фонды

ЦВРК ИМБТ СО РАН, инв. № 1829/в]. В другом тексте говорится, что в том месте, где переночевал высочайший представитель дома Романовых, заседатель по имени Хэндэ (чиновник местного значения) построил *субарга* – буддийское мемориальное сооружение в честь гостя, как память о пребывании императорской персоны, которая в представлении простых кочевников приравнивается к божественной личности [Фонды ЦВРК ИМБТ СО РАН, инв. № 2295/2].

Подводя итог, скажем, что устные рассказы бурят создавались не только участниками событий, которые отражены в текстах (устные рассказы об известных личностях, местных чиновниках, религиозных деятелях), а в большей степени позже исполнителями, не являющимися современниками отдельных исторических событий. Характерная особенность таких произведений заключается «в мифологическом корректировании истории». Это проявляется в устных повествованиях, «которые вообще не трансформируют историю, но лишь отбирают из нее факты, укладывающиеся в мифологизирующую схему...» [Левингтон, 1988, с. 333]. В бурятском фольклорном материале наблюдается своеобразный процесс мифологизации истории, взаимовлияние мифа и истории, что является показателем одной из специфических черт устного народного творчества.

Литература

Левингтон Г.А. Предания и мифы / Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1988. Т. II. С.332-333.

Мелетенский Е.М. Фольклор. Проблемы историзма. М.: Наука, 1988. С. 261-265.

Сихарулидзе К.А. Фольклор. Проблемы историзма. М.: Наука, 1988. С. 253.

Тулохонов М.И. Бурятские исторические предания. Поэтика жанров бурятского фольклора. Улан-Удэ, 1982. С.3-17.

САЦЛЫН СУДРУУДЫН ТУХАЙ

Товч агуулга: Сацлын зан үйл нь нүүдэлчин монголчуудын амьдралын хэв маяг, сэтгэлгээний онцлог, ард түмний мэдлэг, туршлагыг хадгалж, үеэс үед уламжлагдаж ирснийхээ хувьд түүх, усаатны зүй, хэл соёлын чухал хэрэглэгдэхүүн болдог. Энэ нь уул, усныхаа эзэн, лус савдгийг аргадаж, тэдэнтэй үгийн ид шидээр харилцаж, идээ цайныхаа дээжийг өргөж, хүндэтгэн дээдэлсэн соёл болон хөгжиж ирэхдээ, монголчуудын аж төрөх ёсны сэтгэлгээний тусгал болж, байгаль дэлхийтэйгээ харьцах, хүсэмжлэн гуйх өдөр тутмын арга хэрэгсэл болсоор ирснийг тодруулав. Мөн сацлын судруудын үзэл санааны онцлог нь нүүдэлчдийн өдөр тутмын амьдрал ахуйг байгаль орчин, таван хошуу малтайгаа холбон илэрхийлсэн, эртнээс уламжлалтай аж төрөх ёсны амьдралын хэв маягийг өргөн хүрээнд дүрслэн харуулах, түүнчлэн бүтэц зохиомжийн онцлогийг тус тус тодруулав.

Түлхүүр үг: сацлын зан үйл, сацлын судар, бүтэц зохиомж, онцлог.

Chuluun Zayasuren

The Institute of Language and Literature of the Mongolian Academy of Sciences
Ulaanbaatar, Mongolia

ABOUT SPRINKLING SUTRAS

Abstract: Among Mongolians, sprinkling ritual word with deep content of wisdom, upbringing, education, culture has been kept until the present time, as well as it respects Mongolian history, ethics, heritage and custom. While sprinkling is respect which dedicates to hidden dormant power, ritual giving ceremony is the one that praises and gives conspicuous to touchable real things and living things. Generally, giving ritual ceremony is old traditional custom that is offering the favor bag with livestock fat to increase their favor and income. However there are differences between sprinkling and giving ritual ceremony, both of them honor and respect the best of dairy products.

It is considered that thanks to the heaven, they are rich in dairy products, five kinds of livestock and no loss of cattle and glaze during the harsh winter, no drought during the hot summer time as well. Also Mongolians pay more attention on environmental phenomena than themselves and believe that natural condition is important for them to live calmly and pleasantly. This view is reflected on the sprinkling ritual words. Symbol includes national cultural specific features as it is unique reflection of their mentality, custom, morality and lifestyle. Also symbols of time, direction, color and number play important role in nomadic life. Mongolians respect the sun rising direction and they offer milk to that direction and these kinds of rite are reflected on sprinkling ritual words.

Keyword: sprinkling, sutra, words, traditional custom, ritual.

Сацлын зан үйл нь нүүдэлчин монголчуудын амьдралын хэв маяг сэтгэлгээний онцлог, ард түмний мэдлэг, туршлагыг хадгалж, үеэс үед уламжлагдаж ирснийхээ хувьд түүх, усаатны зүй, хэл соёлын чухал хэрэглэгдэхүүн болдог. Энэхүү зан үйл нь монголчуудын хөх тэнгэр эцэг, хөрст дэлхий эх, уул хайрхан минь хэмээн хүндлэн шүтэж, тайж тахиж, идээ цайныхаа дээжийг өргөж ирсэн үеэс эхлэлтэй. Тиймээс ч цэцэн билигт ард түмэн маань “Баянзүрхийн сацал”, “Сацлын судар”, “Зотол хааны сан сацлын судар”, “Гурван голын сацал”, “Өндөр Хөхүйн овооны сацлын үт”, “Сацлын бичиг хэмээх судар”, “Овооны тахилын сацлын өчил”, “Тэрийн гурван сацал”, “Хар сүлдийн сацал”, “Тэнгэрт тахил өргөх гүүний сүүний сацал оршвой”, “Үхрийн үрсийн сүүний сацлын үт”, “Хонины сацлын үт” гэх мэт сацлын судрыг туурвисан нь өдгөө аман болон бичгээр уламжлагдан иржээ. Газар усны эзэд (хожим төвөд хэлээр лус савдаг хэмээн нэрлэх болсон) гэдэг нь хүний нүдэнд үзэгдэхгүй хий зүйл байдгийг эртний хүмүүс байгалиас заяасан онцгой хүч чадал гэж ойлгож байсан. Тиймээс өөрийн амьдран суух нутгийн ойролцоох газрын уул овооны тогтоц, хэлбэр дүрсээр ийм тийм уул хайрхан, булаг шанд хэмээн нэрлэж, газар орны эзэд орших орон болгон төсөөлж, ойр хавийн айлууд нь тахиж, шүтээн болгож ирсэн. Жишээ нь, Алтай, Хангай, Отгонтэнгэр, Богд, Баянзүрх, Хэнтий гэх мэт уулс, Онон, Хэрлэн, Сэлэнгэ, Увс, Туул гэх мэт гол мөрний эздийг тахидаг. Ийнхүү монгол орны алдартай уулс, хайрхан гол мөрөн, нуурын нэр сацлын судруудад хамгийн их дамтамжтай дүрслэгдсэн байгаа нь хүн байгаль хоёрын зохицол, уул овоо тэргүүтнийг тахин шүтэж, өөрийн хүслээ гуйх, амьдрал ахуй, таван хошуу малаа даатгах зэрэг зан үйлийн дүрслэл болон өргөжжээ. Тухайлбал: “Баянзүрхийн сацал”-д:

“...Энэ зүгт мөндөр, хяруу, ган зуд хийгээд

Дайсан дээрэм хулгай цэрэг хямралын
Аюул тэргүүтнийг хоцролгүй няцааж
Сахин ивээх өмөг садан тэргүүтнийг
Алмайдалгүй хань нөхөр хийгээд
Сайн эзэн болон зохио...” [МҮНС, ГБХ-т-3539/96:3]

хэмээн дурдсанаас сацлын зан үйл нь эхнээсээ байгальтай хүйн холбоотой явж ирсний зэрэгцээгээр түүнд тухайн нийгмийн янз бүрийн үзэгдэл юмсын нөлөө бага зэрэг тусгалаа олсон нь харагддаг. Бичгээр уламжлагдан ирсэн сацлын судрын агуулгыг ажиглахад уул усанд сацал өргөх зан үйл нь бөө мөргөлийн олон тэнгэр нэртэд хандаад сүүлдээ шарын шашны элементүүдийг өөртөө шингээж бөөгийн мөргөл, шарын шашинтай холилдон орших болсон бөгөөд энэ нь аман зохиолын агуулгын хувьслыг ч давхар илтгэж байна.

Бөөгийн мөргөл нь хүн байгалийн хүйн холбоог гол болгодог. Энэ утгаараа бөөгийн тэнгэр, газар уул усны эзэн онгонд идээ цайныхаа дээжийг өргөх ёс нь монголчуудын хувьд буян хишиг, сайн сайхныг хүсэн гуйсан гүн утга агуулгатай, эрт дээр үеэс уламжлагдан ирсэн соёл юм. Бөөгийн мөргөл, бурхны шашин хоёрын аль алиных нь зан үйлийг шингээн хадгалсан нийлэг шинжтэй сацлын судар ч бидэнд уламжлагдан иржээ. Тухайлбал, “Сацлын судар”-т:

“...Очирдариин мөн чанар язгуур үндэсний лам нарт сүү тахилыг гурван ес өргөн сацмой.

Ядам мандал бурхны чуулган бүхний сүү тахилыг 39 сац.

Арван зүгийн гурван цагийн хамаг бурхнаа сүү тахилыг 39 сац.

Бас сайн цагийн мянган бурхан тэргүүтэн бурхан бодисадва сараван бэртэй равтай
бүхнээ 39 сац...

Заяагч тэнгэрт 39 сац

Зовхисын тэнгэрт 29 сац

Хязгаарын тэнгэрт 69 сац

Жилийн тэнгэрт 29 сац...” [Сацлын судар, 4850/96: 3]

шарын шашны үеийн дэлгэрэлтийн үеийг харуулаад сүүлд нь тухайн нийгмийн гол гол хүмүүс болох өнгөрсөн-одоо-ирээдүй гурван цагийн лам, шавь, ноёд, албат, баячууд, ард олон өвчин зовлонгүй, гачигдах зүйлгүй цөмийг нь амар тайван байлгах тухай чин хүсэл эрмэлзэл тод тусгагдсан бол цааш бөөгийн олон тэнгэрүүдэд сүүн сацал өргөсөн тухай өгүүлэмж байгаагаас харахад хоёр шашны үйл явц сүлэлдэж агуулгыг өргөн дэлгэр болгосон нь ажиглагдаж байна.

Мөн “Гурван голын сацал”-д: Архангай аймгийн нутагт орших Тамир, Хануй, Хүнүй хэмээх алдартай гурван голын байгалийн гоо сайхныг магтан сүүн сацал өргөж, тэдгээрт орших лус савдгийг нь аргадан тайтгаруулж ивээлд нь сайн сайхан амьдарна гэсэн чин хүсэл эрмэлзлэл нутгийн ард түмний сэтгэхүйд тод тусгалаа олжээ. Эдгээрт байгалийн гоо үзэсгэлэн, амьдралын хэв маяг хэрхэн дүрслэгдснийг тодруулбал,

“...Шаагин бэлчих түг түмэн гөрөөстэй

Шагшран донгодох бум буман шувуудтай

Салаалан найгах түмэн живаа мөчиртэй

Саран дагина саатан хүлээх учраптай

Санасан хэрэг ёсчлон бүтэх тавилантай

Сарьдаг их хангайн уулсаас эх авсан

Садан олон ард биднээ ундаачсан

Сайхан тамирдаа есөн ес сацна

Цөөн цөд, цөөн цөд, цөөн цөд...” [Гурван голын сацал-х-4; хд-22; То-22; хн-6; ху-304] гэх мэтээр эхний хоёр мөрөнд тамирын голын байгалийн дүр зураглалыг араатан жигүүртнээр /түг түмэн гөрөөстэй, бум буман шувуудтай/ гэж гаргасан бол харин дараагийн мөрөнд /түмэн живаа мөчиртэй/ хэмээн байгалийн үзэгдлээр харуулсан бол сүүлийн мөрүүдэд /саатан хүлээх учралтай, ёсчлон бүтэх тавилантай/ хэмээн хувь хүн, амраг хайрын сэтгэл, ажил хэрэг сэтгэлчлэн бүтэх жам ёсыг илтгэхдээ амраг хайртын гунигласан сэтгэл тайлагдаж, ажил амьдрал энэ л голд цэгцрэх, жам ёсны тухай өгүүлжээ.

Мөн хангай дэлхий, газар усанд холбогдох сацлын судруудын агуулгыг ажиглахад сацлын үгүүдээс ялгарах бас нэг онцлог бол Алтай, Хангай, Хэнтий, Бурхан халдун, Богд хан уул, Хэрлэн, Туул гэх мэт монгол орны алдартай өргөн уудам газар нутгийн уул хайрхад, ус мөрний нэрийг цөмийг нь дуудаж сүүн сацал өргөсөн өгүүлэмж олонтоо давтагдаж байгаа юм. Жишээлбэл: “Сацлын судар”-т:

“...Ялангуяа халхын орны Отгон тэнгэр, Алтай хангай, Хэнтий богд, Богд хан уул хийгээд Туул гол, Хэрлэн тэргүүтэн энэ бүхэнд агч дэлхийн эзэд ба лусын хаад тэргүүтэнд сүүн сацлыг ерэн ес өргөн

сацмой...” [Сацлын судар-34/96, 4850-51/96, МҮНС] гэжээ. Энэ нь нүүдэлчдийн амьдрал ахуйд байгаль орон зайн сэтгэлгээ хамгийн чухал үнэт зүйл гэдгийг батлан харуулж байна. Мөн нөгөөтээгүүр монгол орны өргөн уудам газар нутгийг хамардаг учир олон мөр шүлгээс бүрдэл болдог онцлог ч ажиглагдаж байна.

Сацал өргөх ёс нь гүү, үхэр, ингэ, хонины гэх мэтээр таван хошуу малын аль алинд нь хамааралтай ч төллөх цаг хугацаа, сааль сааж эхлэх үетэй холбогдсон бага зэргийн ялгаа бий. Мөн сацал өргөх ёсыг хавар цагийг угтах баяр буюу төлийн баяр болгон тэмдэглэдэг бол гүүний үрс гаргах ёсыг идээ цагаа дэлгэрч эхэлсний дараа зун цагийг угтах баяр болгон тэмдэглэдэг. Энэ үед тэнгэр уул усны далдын эзэнд сүүний дээж өргөж, хайр энэрлийг нь гуйсан агуулгатай сацлын үг хэлдэг уламжлалтай. Тухайлбал, “Хонины сүүн сацал өргөх ёс”-д:

“...Хөх мөнх тэнгэрээс заяат төрөгсөн

Хөх халзан хонины чинь сүү... [Монгол сацал, мялаалгын үгийн дээжис, 2014, 103 т.]

“Гүүний үрс (сүүний) сацлын үг”-энд:

“...Хан мөнх тэнгэрээс заяат төрсөн

Хамаг бүгдийн эс амссан...” [Монгол сацал, мялаалгын үгийн дээжис, 2014, 93 т.]

гэсэн өгүүлэмж хонь, үхэр, гүүний сацлын судрын олон хувилбарт байх боловч ерөнхийдөө бүтэц агуулгын хувьд хоорондоо ижилхэн байна. Хонь, үхэр, гүүний сацлын судрууд олон хувилбараар байх боловч ерөнхийдөө бүтэц агуулгын хувьд хоорондоо ижилхэн. Сацлын судруудад тэнгэрээс заяат төрсөн хонь, гүү, үхэр, хамаг бүгдийг заяасан “тэнгэр” гэсэн үг олон удаа давтагддаг нь тэнгэрийг бүх юмыг үүсгэсэн эцэг хэмээн үздэг үзэлтэй холбоотой. Мөн тэнгэрийн ивээлээр ган гачиг, зуд турхангүй, өнтэй сайхан байж мал сүрэг өсөн идээ цагаа элбэг байна гэх агаад монголчууд өөрсдөдөө бус хүрээлэн буй орчны юмс үзэгдэлд илүү ач холбогдол өгч, тэдний ахуй амьдрал сайн байж, амар амгалан аж төрөхөд хүний үйл ажиллагаанаас илүүтэйгээр байгалийн ааш араншин, буян хишиг чухал хэмээн гүнээ итгэсээр иржээ. Учир нь жилийн дөрвөн улирал нь эрс тэс уур амьсгалтай. Цаг агаарын энэхүү эрс тэс байдал нь бэлчээрийн мал аж ахуй эрхэлдэг нүүдэлчин монголчуудын хувьд ихээхэн учир холбогдолтой байдаг. Дөрвөн улирлаас малчдад болон мал аж ахуйд хамгийн хүнд хэцүү цаг агаартай нь өвөл, хавар байдаг. Өвөлд их цас унадаг, хэт хүйтрэх, харын зуд, хаврын цагт салхи шуурга, хүйтэн хавсарга ихсэх зэрэг цаг агаарын гэнэтийн хатуу ширүүн үзэгдэлтэй малчид байнга тулгардаг. Энэ нь малчин хүнд олон талын мэдлэг ухаарал, ажил амьдралын туршлага, авхаалж самбааг сорих хугацаа юм. Энэ тухай “Гүүний сүүг сацах ерөөл оршвой”-д:

“...Хаврын цагт

Элбэг амар болоод

Эдүгээ зун ба

Намрын цагт

Үргэлж зохист болж,

Өвлийн цас

Цагаар орон,

Өдийхнөөр (өчүүхэн) гутамшиггүй болоод,

Эзэд хаад ба

Үүрд жаргалтан болтугай...” [МҮНС, ГБХ-т4075/96]

гэсэн нь дөрвөн улирлын туршид тохиолдох байгалийн гамшиг зуд зурхан, цас хүйтний аюул, хаврын ширүүн салхи (шуурга), зун цагийн ган гачиг, гэнэтийн ширүүн дуу цахилгаантай бороо орохгүй байхыг хүссэн цэвэр гуйлтын шинжтэй үгс байна.

“Үхрийн сацлын судар” нь байгаль дээр оршигч зүйлсийн цаана ямарваа нэгэн эзэн байна гэж үзээд /жишээ нь уул усны эзэн “цагаан өвгөн” байна гэж үзээд түүнд сацал өргөдөг/ түүндээ сүсэглэн биширч сүүнийхээ дээжийг өргөхдөө,

“...Эмүгийн дээд

Эрхэт мөнх тэнгэр

Хан газар усан

Түмэн одод

Өдрийн чинь сайныг эрэн

Цагаан үнээний сүүгээр

Газар усны эзэнд

Цагаан өвгөн дор

Есөн ес сацан мөргөмүү...”

хэмээх шившлэгийн үгийг хэлж сацал өргөдөг. Энэ нь монголчууд “мялзангийн цагаан өвгөн”-ийг газар усны эзэн гэж тооцохын зэрэгцээ “үхрийг өсгөгч тэнгэр” хэмээн ойлгож түүнд болон тэнгэр уул усны далдын эзэнд ийнхүү сааль сүүний дээжээр сацал өргөдөг байсны нэг илэрхийлэл юм. Эртнээс ингэж уламжлагдан ирсэн “Үхрийн сацлын судар”-т өгүүлэгдэж байгаагаар монголчууд үхэр сүргийн үүлдэр угсаа, чанарыг сайжруулахын тулд “гаднаас” буюу өөр улс, нутаг орноос үхэр авчирдаг байжээ. Мөн үхрийг элдэв осол, араатан амьтан, гай зовлонгоос хамгаалж өгөхийг “мялзангийн цагаан өвгөн буюу цаст уулын цагаан өвгөн”-өөс гуйн дээрх сацлыг өргөдөг нь үхэр шүтээнтэй холбоотой бус харин байгаль дэлхий дээрх аливаа нэгэн зүйлд эзэн гэж байдаг гэх үзэл ойлголттой салшгүй холбоотой юм.

Дээр дурдсан сацлын судруудын гол өгүүлэгдэхүүний давтамжийн тоогоор нэгд тэнгэр, өргөн уудам газар нутаг, онгон тансаг байгаль дэлхий орж байгаа нь нүүдэлч малчдын оюун санааны ертөнцөд байгалийн төсөөлөл чухал байр эзэлж байна. Мөн сацлын судруудын үзэл санааны онцлог нь нүүдэлчдийн өдөр тутмын амьдрал ахуйг байгаль орчин, таван хошуу малтайгаа холбон илэрхийлсэн, эртнээс уламжлалтай аж төрөх ёсны амьдралын хэв маягийг өргөн хүрээнд дүрслэн харуулснаараа онцлогтой байна.

Сацлын судруудын бүтэц зохимжийг ажиглавал, сацлын сударт дурдагдсан уул усны нэрийг ажиглавал энэтхэг, төвөд, хятадаар дамжин монгол орны алдартай отгон тэнгэр, алтай, хангай, хэнтий, богд хан уул, туул, хэрлэн гэх мэт гол мөрний нэрийг дурдаж сүүн сацал өргөсөн байна. Энэ нь умардаас хойш чиглэсэн бурхны шашны дэлгэрэлттэй, нөгөө талаар дорнын соёлын нөлөөтэй холбоотой. Энэхүү бүтэц зохиомжийн дараалал сацлын сударт хадгалагджээ. Жишээ нь: “Гүүний сүүний сацлын судар оршвой” гэх сударт:

– Этүгэн эх, Хан газар усан, Өвсөн уул, Сүмбэр уул, Сүн далай, Ганга мөрөн, Энэтхэгийн очирт суурин, Номын мөнх газар, Мөсөн уул, Алтай хан, Хатан эх, Хятадын У-тай Шан уул, Балзуна арал, Зэлмэн хан, Шунхал хан, Арвас алшаа, Хябун цэнт

– Ижил мөрөн, Хэрлэн, Туул, Эрчис мөрөн, Хуа дов, Дэлүүн болдог, Дэвсэх сагалгар мод, Идэр мөрөн, Улаан хошуу, Орхон, Туул, Хэрлэн зэрэг газар усны эздийг бүгдийг нь тоочин сүүн сацал өргөхдөө хүн малынхаа амар амгаланг даатгаж сүүн сацал сацсан байх жишээтэй. Сацлын судруудад газар усны нэр яг адилхан давхцаж байгаагаас харахад нэг хүн зохиосон юм уу эсвэл нэг нэгнээсээ санаа авсан байж магадгүй юм.

Дээрхээс дүгнэхэд: “Сацал өргөх ёс нь анх монголчуудын сүсэглэн бишрэх үзэлтэй холбогдон гарч, тэдний оюун санаанд шашингүйн үзэл ялах үеийг хүртэл уламжлагдсаар ирсэн бөгөөд эдүгээ үед шашин шүтлэгийнхээ агуулгыг алдаж уламжлалт зан заншил” (Баярсүрэн, 1977: 158) болон үлдсэн гэсэнтэй санал нийлдэг билээ. Сацлын судруудын шүлгийн өгүүлэгдэхүүний давтамжийн тоогоор тэргүүн эгнээнд тэнгэр, өргөн уудам газар нутаг, онгон тансаг байгаль дэлхий орж байгаа нь нүүдэлч малчдын оюун санааны ертөнцөд байгалийг үзэх үзэл, төсөөлөл чухал байр эзэлсээр ирсний тусгал ажээ. Сацлын зан үйлийн шүлгийн агуулгын үзэл санааны төвд нүүдэлчдийн өдөр тутмын амьдралын хэв маяг, байгаль ахуй орчинг таван хошуу малтай холбон илэрхийлсэн нь монгол үндэстний өвөрмөц сэтгэлгээний онцлогийг харуулж байна.

Ном зүй

Баянзүрхийн сацал-3539/96, МҮНС.

Баярсүрэн, Ц. 1977), Үхрийн сацал сацах ёсон [Linguistics studies].

Гурван голын сацал-х-4; хд-22; То-22; хн-6; ху-304, (ХЗХ-гийн ДУСХ-т).

Гүүний сүүг сацах ерөөл оршвой- 4075/96, МҮНС.

Гүүний үрс гаргахын сацлын судар-ХЗХ-ийн Төвд номын хөмрөг, 0829 М405 (727).

Монгол сацал, мялаалгын үгийн дээжис [Collection of Mongolian Folklore-XLV]. Эмхэтгэж, удиртгал бичсэн Ч. Заяасүрэн, ариутган шүүсэн Академич Д. Цэрэнсодном. Улаанбаатар, 2014. Х.176.

Сацлын бичиг хэмээх судар оршвой (Ганболд багшийн хувийн цуглуулгаас).

Сацлын судар-34/96, 4850-51/96, МҮНС.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ ЗАПАДНЫХ БУРЯТ: ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА

Аннотация: В статье рассматриваются фольклорные традиции западных бурят в динамике на рубеже XX-XXI вв.

Ключевые слова: фольклор, традиция, жанры, эпос, улигеры, устность бытования.

Sharakhshinova Elena Konstantinovna
Irkutsk State University
Irkutsk, Russia

FOLK TRADITIONS OF THE WESTERN BURYATS: YESTERDAY, TODAY, TOMORROW

Abstract: The article deals with folklore traditions of Western Buryats in dynamics at the turn of XX-XXI centuries.

Keywords: folklore, tradition, genres, epic, uligers, oral nature of existence.

Осмысление бытования фольклорных традиций любого этноса на протяжении длительного отрезка времени представляет большой научный интерес. Те процессы, которые происходят в жизни народа, общества, безусловно, отражаются в самобытном устном народном творчестве, подвергая трансформации формы и функции фольклора.

В рамках исследования проблемы состояния фольклора в прошлом, и изменений, происходящих в настоящем, и в рамках вопроса, что же станет с ним в будущем, представляется актуальным изучение фольклорной традиции бурятского народа на примере отдельного региона. В этом смысле региональной бурятской фольклористике, думается, повезло. Огромный фольклорный материал, накопленный усилиями не одного поколения собирателей, дает нам возможность проанализировать состояние фольклорной традиции западных бурят в динамике практически на протяжении почти полутора столетия.

Самые ранние записи фольклорного и этнографического материала западных бурят известны по разным печатным источникам XVIII в. Это труды историков, дневниковые записи путешественников. Они отличались по характеру материала, а также по целям, которые ставили перед собой те, кто обращался к фольклору, фиксировал его бытование. Они не записывали фольклор специально для науки, но услышанное усваивали, фиксировали в своих работах. Благодаря им наука располагает материалами того времени, сведениями о бытовании отдельных фольклорных жанров, сюжетов, мотивов. О существовании богатого фольклора западных бурят свидетельствуют записи этнографов и фольклористов конца XIX – начала XX веков, открывших миру прекрасные образцы их поэтического творчества. Это, прежде всего, богатейшее этнографическое, фольклорное наследие великого энтузиаста, патриота своего края, народного учителя М.Н. Хангалова. Придавая исключительно большое значение устному народному творчеству, он целенаправленно собирал героические сказания, мифы, песни, сказки легенды и предания своих земляков. Страсть М.Н. Хангалова к собиранию образцов духовной культуры родного народа была продиктована его стремлением сохранить произведения фольклора для будущих поколений, успеть их записать, закрепить их в печатном виде, тем самым спасти это ценнейшее наследие от бесследного исчезновения.

М.Н. Хангаловым зафиксирован обширный материал, представляющий огромную научную ценность. Этот материал отражает богатство и разнообразие жанров фольклора местного населения, свидетельствует о том, что на рубеже XIX-XX вв. у западных бурят были развиты и пользовались огромной популярностью практически все жанры устной народной поэзии: мифы, легенды и предания, поверья, сказки, песни, пословицы, поговорки, загадки, харалы, благопожелания.

В выявлении особенностей состояния и развития фольклорной традиции западных бурят в начале XX века неоценимую помощь оказывает архивное наследие Ц.Ж. Жамцарано. Именно он осуществил первые научные записи улигеров у бурят Кудинского ведомства. По его наблюдениям, «эпос удержался лучше всего там, где население придерживалось шаманства и где грамотность не успела распространиться» [Жамцарано, 1918, с. 14]. Ещё тогда, сто лет назад, он отмечал: «И все же эпос у бурят исчезает, и мы едва-едва успеваем спасти его, записывая то там, то здесь по одному, по два памятника» [Жамцарано, 1918, с. 33]. Улигеры, записанные Ц.Ж. Жамцарано, стали образцовыми для собирателей: сохранены особенности местного диалекта, дана паспортизация эпических текстов, характеризуется исполнительская манера улигершина.

Большая заслуга в изучении фольклорной традиции западных бурят принадлежит известному учёному Г.Д. Санжееву. Будучи студентом Иркутского университета, он заинтересовался героическими сказаниями бурят. В 1928 году ему удалось записать в улусах Средняя Куйта и Булут пять довольно крупных улигеров, объёмом от 1550 до 4314 стихов, три маленьких – от 180 до 518 стихов [ЦВРК ИМБТ СО РАН, фонд Г.Д. Санжеева, инв. № 3363]. Г.Д. Санжеев не только записывал, но и исследовал бурятский героический эпос. Тонкие наблюдения учёного относительно унгинских улигеров, его ценные замечания по вопросам генезиса, периодизации бурятского героического эпоса не утратили своего значения по сей день.

В деле собирания образцов фольклора бурят Иркутской области велика заслуга известного деятеля бурятской культуры, писателя и фольклориста С.П. Балдаева. Им собран богатый материал по фольклору прибайкальских бурят, лишь незначительная часть которого была опубликована в трудах исследователя.

Огромное значение для анализа фольклорной традиции западных бурят, её богатства и разнообразия жанров имеют многочисленные записи, сделанные собирателями, учёными, писателями, деятелями культуры. Изучение этих записей даёт возможность исследователям проследить динамику бытования и популярности тех или иных жанров, что в конечном итоге ведёт к выявлению особенностей фольклорной традиции прибайкальских бурят в разные периоды развития бурятского общества.

Большинство исследователей бурятского фольклора, занимавшихся изучением эпических, сказочных традиций, афористической поэзии, считают, что у западных бурят особое развитие получила эпическая поэзия. Как отмечает исследователь бурятского героического эпоса Н.О. Шаракшинова, развитию и бытованию улигеров среди западных бурят благоприятствовали условия их быта в прошлом. Прибайкальские буряты, охотники и скотоводы, в силу особых условий проживания в гармонии с природой вынуждены были долгими вечерами на охоте или дальних пастбищах рассказывать легенды и предания, сказки, улигеры. Именно среди западных бурят было записано много прекрасно сохранившихся героических сказаний, относящихся к наиболее древним архаическим формам. Этот край славился мастерством своих талантливых улигершинов [Шаракшинова, 1969, с. 131].

В фольклоре западных бурят развивались эхирит-булагатская и унгинская эпические традиции, которые свидетельствовали о древности происхождения улигеров, разных стадиях развития эпоса, самобытности, развитости художественной системы.

В последующие годы фольклорная традиция западных бурят не раз становилась предметом пристального внимания собирателей и исследователей. Произведения фольклора продолжали активно бытовать в исполнении талантливых сказителей, записывались собирателями, фольклористами, писателями, поэтами, местными краеведами, вложившими немало сил в дело собирания и тем самым сохранения фольклорного наследия западных бурят. Благодаря их подвижнической деятельности, сложился богатейший фонд фольклорных образцов, зафиксированных в пору их активного бытования. Некоторые из этих зафиксированных образцов устной поэзии были опубликованы в 1950-1960-е годы и значительно обогатили представления о локальных особенностях фольклорной традиции прибайкальских бурят.

Не все жанры оказались устойчивыми перед натиском времени. Особенно это касается отдельных жанров несказочной прозы, обрядовой поэзии. Их теперь можно изучать только по различным публикациям XIX – начала XX веков. Для создания объективной картины развития любого жанра необходимо изучение всех имеющихся публикаций и материалов архивного фонда.

На протяжении многовековой истории эхиритов и булагатов самым популярным и излюбленным жанром у них был героический эпос, остававшийся таковым вплоть до XX века. К примеру, о прекрасно сохранившихся фольклорных традициях западных бурят во второй половине прошлого столетия говорят материалы Ангарской фольклорной экспедиции Иркутского госуниверситета под руководством Н.О. Шаракшиновой. Результаты обследования доказывают, что в 1960-х годах XX века традиционный фольклор западных бурят сохранился в хорошем состоянии. За два года были собраны улигеры, легенды и предания, шаманские и культовые песнопения, песни различных жанров, небольшое количество сказок, пословицы и поговорки, загадки. Если в других местах улигеры были давно забыты, то унгинские улигеры всё ещё исполнялись в традиционной напевной манере. Они свидетельствовали о хорошо сохранившейся мощной эпической традиции западных бурят. Тогда участниками экспедиции было записано около 20 улигеров в деревнях, расположенных в зоне затопления Братской ГЭС. Причём записаны они были не от случайных рассказчиков, а от замечательных мастеров-улигершинов. К сожалению, только пять улигеров из двадцати зафиксированных увидели свет лишь в 2000 году. Одной из причин прекрасной сохранности улигеров является несомненное сказительское мастерство улигершинов прошлого, которое переняли их дети, родственники, земляки, что привело к появлению мощных сказительских исполнительских традиций.

Локальные особенности бытования фольклора западных бурят продолжали привлекать пристальное внимание учёных, собирателей. В надежде успеть застать сохранившиеся образцы живой старины неоднократно организовывались фольклорные экспедиции Бурятского научного центра, Иркутского госуниверситета. Материалы экспедиций 1980-х годов говорят о заметной тенденции угасания некогда богатой эпической традиции. Собирателями были записаны лишь прозаические пересказы одной-двух глав улигеров «Абай Гэсэр», «Алтан Шагай». Угасание фольклорной традиции было вызвано множеством причин, но ускорению этого процесса в данном конкретном случае способствовало, на наш взгляд, вынужденное переселение бурят в связи со строительством Братской ГЭС. Некоторые из старожилов покидали родину, уезжали в другие села, города, поселки. В связи с переездом на новые места разрушался привычный, веками устоявшийся ритм жизни, уходила благодатная почва, которая питала творчество. Спокойная размеренная жизнь народа, вдохновлявшая сказителей на создание и исполнение фольклорных произведений, была нарушена. А фольклорные произведения, хранящиеся в памяти сказителей, если не востребованы, быстро забываются. Кроме того, происходят естественные процессы, сказители, уже немолодые к тому времени, уходили из жизни, как это случилось с П. Петровым (1943), А. Васильевым (1945), П. Дмитриевым (1958) и др. Когда уходит последнее поколение, наследовавшее живую связь с эпическими традициями, можно только сожалеть о том, сколько бесценных сведений утрачено с уходом каждого носителя традиции.

Классический фольклор прибайкальских бурят конца XX – нач. XXI веков претерпел значительные изменения с тех пор, как фольклористы, этнографы начали свои исследования в регионе. С ослаблением этнобытовых связей фольклорных явлений, утратой ведущей роли фольклора в жизни народа по-разному складываются судьбы традиционных жанров, одни из них забываются и уходят в небытие, другие подвергаются необратимым изменениям или навсегда консервируются в своих начальных формах, третьи трансформируются, продолжают развиваться и расцветают.

Современный бурятский фольклор представляет собой принципиально иную, по сравнению с классической, жанрово-видовую систему. Это связано с кардинальным изменением структуры и бытования традиционных форм и жанров устной народной поэзии. По мнению большинства учёных-фольклористов, смена культурной парадигмы привела к тому, что кардинально изменилось пространство бытования самого фольклорного текста, его существование помимо устной традиции. Современный фольклорный процесс уже немыслим без «печатного станка», без профессионального искусства, без телевидения, без интернета [Каргин, Неклюдов, 2005, с.19].

В результате значительная часть устной народной поэзии уходит из живого бытования, что, в конечном счете, приводит к угасанию фольклорной традиции. Прежде всего, подобная судьба постигает эпические жанры, то же происходит с народными сказками. Многолетние наблюдения за состоянием бурятского фольклора в разных районах нашего региона подтверждают эти общие тенденции. Для изучения современного состояния фольклорной традиции западных бурят нами предпринимались неоднократные экспедиции по местам проживания бурят в Иркутской области. Из рассказов местного населения мы узнаём о трудной, тяжёлой жизни села. Поэтому сельчанам, как говорят они сами, не до сказок, песен. Особое беспокойство вызывает языковая ситуация в регионе. Несмотря на то, что в этих селах преобладающее население – буряты, дети и молодые люди не говорят на родном языке.

Значительная часть материала собрана нами путем опроса информантов, что неизменно искажает действительную картину бытования традиционного фольклора. Начиная с 70-х годов прошлого века эпическая традиция переживает глубокий кризис. К большому сожалению, нам не удалось записать в местах обследования ни одного улигера. Это говорит о том, что некогда богатая эпическая традиция западных бурят сохранилась только в зафиксированных материалах, а в живом бытовании, к сожалению, утрачена окончательно. Этому в значительной мере способствовали изменившиеся условия бытования фольклорных произведений. Если раньше любое фольклорное произведение невозможно было оторвать от его исполнителя, то теперь оно может «жить» самостоятельно. С появлением новых технических средств стало возможным записывать фольклорный текст, хранить, передавать и воспроизводить без участия исполнителя. Фольклорный текст переходит из устной традиции в книжную, а из книжной в устную, иногда по несколько раз меняя место бытования.

Появление новых технологических возможностей, по мнению большинства современных исследователей фольклора (С.Ю. Неклюдов, С.Б. Адоньева, А.С. Каргин, С.М. Толстая и др.) не означает гибели фольклора, оно лишь способствует его включению в новое культурное пространство. Фольклорный текст получает новую жизнь, новый смысл, новые социальные и культурные параметры.

С исчезновением многих бытовых реалий из жизни народа уходят старинные народные песни. Несмотря на это, нами записаны песни разного жанра: хороводные, застольные, лирические. По сравнению с предыдущими записями, репертуар заметно сократился, песни исполняются, по признанию информантов, очень редко, поэтому забываются. Народ, как говорят информанты, перестал водить ёхоры. Напротив, застольные песни оказались более «живучими», гибкими, способными быстро реагировать на происходящие в жизни изменения.

Несколько большую жизнеспособность обнаруживают обряды и сопровождающий их фольклор, связанные с жизненным циклом. Из обрядовой поэзии наиболее полно представлены различные виды свадебных песен.

Из прозаических жанров небольшой объём занимают сказки, большинство из которых заимствованы из русского фольклора. Таким образом, на современном этапе нам не удалось зафиксировать среди западных бурят прочную сказочную традицию. В связи с возросшим интересом народа к своим истокам, традициям и обычаям, интересными по содержанию являются топонимические и исторические предания, а также сохранившиеся предания о происхождении бурятских родов.

Из прочих жанров зафиксированы загадки, пословицы и поговорки. Полноценной жизнью продолжают бытовать благопожелания. Однако и они не избежали содержательных и формальных обновлений. Активно бытуют как традиционные, так и современные поэтические благопожелания. Они, как правило, лаконичны, состоят в основном из двустий или четырехстий. Нередко новые урэлы контаминируются с традиционными, образуя законченное произведение. По законам жанра в них допускается возможность непосредственной импровизации.

Подводя итог нашим наблюдениям над сложными и противоречивыми процессами XX – начала XXI веков, следует признать факт несомненного затухания классического фольклора в данном регионе.

Между тем, фольклор бурят Прибайкалья, несмотря на многие потери в своём функционировании, не утратил значения в социально-бытовом контексте и по-прежнему включается в различные звенья жизнедеятельности как необходимая и неотъемлемая часть всей традиционной этнической культуры.

Фольклор как явление культуры будет сопровождать человека на протяжении всего времени его существования. Еще одна очень важная особенность современности – явное оживление интереса общества к устной поэзии, народной культуре.

В заключение, говоря о будущем фольклорной традиции западных бурят, думается, что интерес к классическому фольклору будет повышаться, народ не откажется от великого наследия прошлого. С неизбежным уходом классического фольклора в прошлое в обществе будет нарастать ностальгия по нему. Без сомнения, будут востребованы накопленные годами фольклорные записи. Представители разных областей культуры будут обращаться к ним, реконструировать отдельные пласты классического фольклора, овладевать традицией, репродуцировать её, тем самым продлевать жизнь народной поэзии. Уже сегодня такие процессы происходят: многие фольклорные коллективы ориентируются на аутентичное воспроизведение традиции. Задача фольклористики будущего – сохранить накопленные образцы устно-поэтических произведений не только для науки, но и для общества в целом.

Литература

Адоньева С.Б. Фольклористика и современное гуманитарное знание. Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. Том 1. М., 2005. С.44-58.

Жамцарано Ц. Заметки о монгольском героическом эпосе // Образцы народной словесности монгольских племён: Тексты. Т.1. Произведения народной словесности бурят. Вып.3. Эпические произведения эхиритов-булагатов. Ха Ошир хубун. Пг., 1918. С. 17-34.

Каргин А.С. Народная художественная культура. Курс лекций. М., 1997. С. 82-83.

Каргин А.С., Неклюдов С.Ю. Фольклор и фольклористика третьего тысячелетия. Сб. докладов. Том 1. М. 2005.

Неклюдов С.Ю. После фольклора. Живая старина. 1995. №1. С. 4-6.

Толстая С.М. Язык и культура и язык культуры. Живая старина. 2004. №1. С. 4-7.

Шаракшинова Н.О. Героический эпос Гэсэр. Иркутск, 1969.

BAARIN GESER: AN EPIC HERO LANDED IN THE COMMUNITY

The Geser is a cross-national, cross-regional epic, which is transmitted among the Tibetan, Mongolian and Tu peoples of China and also in Mongolia, Russia, Pakistan. In the Mongolian Geser, the hero has multi-roles: the son of the God, the Lord of ten directions, the guardian of Buddhism, the god of war, the king of the tribe. This is a cross-national and cross-regional recognition of Geser, showing the multi-layered identity of Geser.

However, in a certain community, the image of Geser is no longer a vague, all-covering image. In the traditional sense of Baarins¹, Geser is a local guardian god protecting the grassland from the monsters. Geser's role in Baarin is more focused, full of spontaneity and reality. This forms a specific layer of Geser's multi-layer roles.

As Gregory Nagy states, Homeric epic once had a centered context, such as Panathenaia. Indian epic tradition also had a centered context, namely the Pan-Indian. In such a context, a local here may become a hero/god of wider identification.²

The condition of Baarin Geser tradition is the opposite, which is a local tradition in the Mongolian Geser tradition as a whole. The concept of the Mongolians parallels with that of panhellenic or pan-Indian. The context of Baarin is the local context under the larger context of the Mongolian. In the pan-Indian context, the epic hero accomplishes a bottom-up rise due to his worship, while in Baarin, Geser's local image is a hero who lands from above, landing on the local identity from the whole Mongolian identity, shifting from the son of God and national hero into the guardian god of the Baarins.

This Baarin Geser who lands from above is rather worldly in his characteristics. In this tradition, the Geser as a god above is mingled with him as the god of the world. In the Mongolian tradition, local guardian gods are the gods of local community. Geser in the Baarin tradition is described as equal with the local gods; they play chess, kick shuttlecocks, and make weapons together. They also sit together without class distinction. When Mangus invades, the local gods assist with Geser. After the war, the image of Geser is carved on the stone. Such descriptions make Geser closer with the Baarin folks and the Baarin landscape, and contribute to the local folk belief in Geser.

This landing from above of Geser relates on a certain sense to the League and Banner system of the Qing Dynasty. Geser was not a local god for any tribe during the tribal society. After the establishment of the League and Banner system, Baarin tribe was settled in the present place (in 1634), and their need for the protection and guarding of their own territory led to the landing of this epic hero and gradually formed the local Geser worship.

In Baarin, there are many scenes for the worship of this guardian god Geser, enabling a multi-level connection of the local people with Geser.

1. The worship custom on the level of the Baarin Banner. In Baarin, the temple of Geser is the highest scene for the Geser worship. There are two kinds of worship rites: the worship rite of the royals and the worship rite of the folks; the former is on June 24th and the latter May 13th by lunar calendar; the sacrifice of the former is a whole sheep, and that of the latter dairy food. The timing in the late spring and early summer shows the Baarins' earnest pray for a year of sufficient rain and nice weather. The prototype of these rites is exactly the witchcraft of pray for rain.

2. The worship custom on the level of village. The Zhulachin village of the Baarin Right Banner has the custom of reciting the Geser text on certain occasions. The elderly will recite the Geser text when some disaster happens, and the folks of the village listen to him quietly with eyes shut and palms pressed. This is another rite of Geser worship than just a narration of a story. This happens on the unusual occasions of disaster and banditry, the prototype of which is the witchcraft of exorcising demons. There is also a Geser Oboo on the west of the Zhulachin village, and worship is also conducted on the May 13th of lunar calendar, which is also a rite of pray for rain.

3. The worship custom on the level of family. In the village of Zhulachin, when a family loses cattle, they would conduct a rite of worship, which has following steps: on the evening of the day they would put ten grains of rice on a plate and cover them with a bowl, and narrate the whole story and ask Geser to help them find the cattle. This rite has two meanings. First, the ten grains of rice represent the ten directions, the territory of Geser. Second, covering with a bowl is a remain of an ancient witchcraft to keep the fortune.

To conclude, Geser provides a mental guard for the local people, and when they encounter any difficulty or unusual occasions they express their utilitarian needs to Geser on different scenes and rites for his bless. The rites of the worship are quite simple, but they help to relieve their anxieties and confusion. The prototypes of the rites are also simple, either praying for the rain, exorcising demons, or praying for fortune. The people's yearn for a happy life has led to the localization of Geser and the endurance and prosper of Geser worship.

¹ The Baarin here refers to the Baarin Right Banner and the Baarin Left Banner in Chifeng, Inner Mongolia Autonomous Region, China.

² Gregory Nagy. *Homeric Questions*. Trans. by Bamo Qumubo. Guangxi Normal University Press, 2008, p. 58.

THE EPIC CREATION AND LIFE STATUS OF EPIC SINGERS IN CONTEMPORARY CONTEXT

The life status of epic singers in contemporary context is an important issue that should be paid attention to when we study contemporary epic creation. The creation of epic singers is closely linked with their daily lives, and we often see the impact of real life in their performances. The words, metaphors and depictions they use vary with the social changes. This is one of the reasons why contemporary young epic singers' performance styles are different from their predecessors.

Mongolian traditional epic singers' epic creation and performance have a very comprehensive quality. In addition to the epic performance, epic singers are also good at singing folk songs, saying the words of praise, as well as other kinds of folk genres. Some of them even play an important religious role in local community, and are often invited to chanting in some folk rituals. A variety of talents creates the diversity of identity, and the more folk activities they participate in, the better for their epic creativity. Their interactions with the audience are very frequent.

The traditional life depicted in epics changes with the social developments, and the way of epic learning has also changed. Now young epic singers can not only learn epic performance from a master, but also from texts, audios, videos and other new ways. The achievements depend on their own talents and efforts. However, the living condition of epic singers is also one of the elements of influence which should not be ignored. Epic singers are facing a severe situation that the rhythm of social life is getting faster and faster, the way of entertainment is dazzling, and epic tradition is declining.

The pressure of life leads the young epic singers to be willing to learn more about what can be profitable in a short time, rather than the epic learning that requires a lot of time and energies. In Inner Mongolia, many young epic singers often appear in a wedding, birthday party, opening ceremony or some other folk activities to sing folk songs, say praise words and Holboo. These performances are popular and rewarded. Obviously, in such a scene, it is not suitable for epic performance.

The life status of epic singers affects their epic creativities. Because each performance by epic singers is a new creation, and their source of creation is their lives. Every singer has his (or her) own characteristics in language skill, performance style, and artistic achievement. Epic creativity not only comes from their learning, but also from their lives. In this sense, the study of epic singer's life status is also an important issue in epic research.

СОВРЕМЕННЫЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЛИТЕРАТУРЫ ТЮРКСКИХ И МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

DOI 10.30792/2222-7547.2018.171-181

Баатаржав Мөнхбаяр

Институт языка и литературы Академии наук Монголии
Улан-Батор, Монголия
Bayar_pak@yahoo.com

БУРИАДЫН ЯРУУ НАЙРАГ ДАХЬ СОЁЛЫН ҮНЭТ ЗҮЙЛ

Товч агуулга: Ямар ч үндэстэн угсаатан урлагийн бүтээлдээ өөрсдийнхөө үнэт зүйлийг дүрсэлдэг. Ийм үнэт зүйл нь Буриадуудын хувьд Буриад хэл, угсаа гарал, түүх, ардын гүн ухааны мэдлэг нь юм. Эдгээр зүйлсээ өнөөгийн яруу найрагтаа хэрхэн дүрсэлснийг задлан шинжилжээ.

Түлхүүр үг: яруу найраг, соёлын үнэт зүйл, буриад хэл, үндэстэн, гүн ухаан.

Baatarjav Munkhbayar

The Institute for Language and Literature of the Mongolian Academy of Sciences
Ulaanbaatar, Mongolia

CULTURAL VALUES IN THE BURYAT POETRY

Abstract: In literature of any people its cultural values are reflected. The author considers such values as the Buryat language, origin, history and popular wisdom in modern poetry.

Keywords: poetry, cultural value, Buryat language, nation, philosophy.

Аль нэгэн цаг үед бүтээгдсэн сонгодог сайн бүтээлд тухайн үндэстэн угсаатны туршлага, өв сан, ололт нээлт, хэв маяг, үзэл санаа, сайхны эрмэлзлэл зэрэг соёлын үнэт зүйлс нь шингэсэн байх ажээ. Энэ үүднээс үзвэл: Буриад түмэн өөрсдийн үндэсний оюун санааны үнэт зүйлсийг бүтээн бий болгох үйл явцыг амьдрал, аж төрлийнхөө салшгүй нэгэн хэсэг болгож чадсан байдаг. Тийм болохоор Буриадын ард түмний олон зуун жилийн турш туурвин бүтээж ирсэн урлаг, соёлын үнэт зүйлс нь:

1. Тухайн үндэстнийхээ соёлын үнэт зүйлтэй холбоотой байдаг.
2. Нийт хүн төрөлхтний соёлын үнэт зүйл бүхий бүтээл туурвилтай олон талын шүтэлцээ холбоонд оршиж байдаг.

Энэхүү харилцаа холбоог буриадын яруу найрагт туссан соёлын үнэт зүйлийн жишээн дээр тодруулан авч үзье.

I. Буриад хэл ба Буриадын яруу найраг

Ямар ч үндэстэн угсаатны аж төрөл ахуй орчинд *modernization*¹, *westernization*², *globalization*³ зэрэг соёлын “шинэ” хэв маяг, дэг ёс, үйл ажиллагааны нэвтрэлт, түүний далайц, хүрээулам их идэвхижихийн хэрээр нийгэм, хүмүүнлэгийн салбар дахь *ecology*⁴-ийн асуудал хурцаар яригддаг ажээ. Энэ тухайд эрдэмтэн Ш.Чоймаа: «Ер нь экологи хэмээх ойлголт нь орчин үед унаган төрхийг нь хамгаалах, нөхөн төлжүүлэх хэмээсэн гол агуулгыг илэрхийлж, сав шимийн ертөнц хийгээд оюун санааны ертөнцийн зохист тэнцвэрт орчныг хэвээр нь хадгалах, тийм боломж нөхцөлийг бүрдүүлэх, түүнд харшлах аливаа үйлдэлтэй эрс тэмцэх зэргийг гол зорилгоо болгож байна. Хэрвээ хүн төрөлхтөний оюун санааны ертөнц, түүний өв санг хамгаалах хэмээвээс тулгуур үндэс нь болсон хэлийг хамгаалах ёстой. Мэдээж хэрэг хэл гэдэгт эрт эдүгээгийн олон хэл аялгуу тэдгээр хэл аялгуугаар бүтээсэн аман зохиолын болон бичгийн зохиолын олон зуун жилийн гайхамшигт оюуны баялгийг багтаан хэлж байна» [Чоймаа, 2012] гэж үзсэн байх бол, академич Л. Болд: «Эх хэл бол эх орондоо хэрхэн хайртай, хэрхэн иргэнийнхээ үүргийг биелүүлж байна гэдгийн хэмжүүр юм. Эх хэлээ хөгжүүлж байгаа, улсынхаа аюулгүй байдлыг хамгаалж байгаа улс орнууд бол энэ уриаг бүгд хүлээн зөвшөөрнө гэж би хувьдаа боддог. ... Эх хэл нийгмийг бүхэлд нь хамарч байгаа биз дээ. Эх хэлнээс ангид хүн байна уу. ... Нийгэмд эх хэлний үнэлэмж маш доогуур байна. Энэ нь өнгөцхөн харахад илүүц зүйл юм шиг санагдаж болох ч үүний цаана монгол сэтгэхүй, монгол ахуй, бидний дэлхийгээс дангаарших гэж хүсээд байгаа бүх үнэт зүйл оршиж байгаа юм» [Болд] хэмээн тодорхойлжээ.

Эдгээр үзэл санааны нийтлэг тал “Эх хэл” хэмээх зүйл нь тухайн үндэстэн угсаатныхаа:

¹ Modernization – шинэчлэлийн үйл явц, давалгаа нэвтрэх, шинэчлэл нэвтрэх нутагших үйл явц.

² Westernization – өрнөдийн орнуудын соёлын хэв журам, үнэт зүйлс, технологийг нэвтрүүлэх, дагах, хэвшүүлэх.

³ Globalization – дэлхийн улс орнууд эдийн засаг, санхүү, улс төр, хэл, соёл, техник технологийн салбарын хүрээнд нягтрах үйл явц.

⁴ Ecology – байгаль хүрээлэн байгаа орчны тэнцвэр, аюулгүй байдлын нөхцлийг хангах, хадгалах тухай ойлголт.

1. “Соёлын тусгал болдог”¹
2. “Соёлын нөлөөнд оршиж, бүхий л соёлынх нь тээгч болдог”²
3. “Соёлын бодит баримт болдог”³

гэдгийг илэрхийлсэнд оршино. Өөрөөр хэлбэл “Эх хэл” нь тэр үндэстэн угсаатныхаа “Үнэт зүйлийн нэгэн илрэл нь болдог” гэдгийг тодотгожээ. Тийм болохоор олон уран бүтээлчид “Эх хэл”-ээ өөрсдийн бүтээлийнхээ гол дүр болгосон байдаг.

Буриадын олон яруу найрагч эх хэлээ шүлэг найрагтаа мөнхөлжээ. Жишээ нь: Б. Зийдэгмаа “Буряад хэлэн”, Б. Батхүү “Аялгата сайхан буряад хэлэмни”, “Буряад-Монголоой нютаг” Б. Амгалан “Уг изагуурта Буряадайм...” Н. Дашидондок “Буряад хэлэмни хайратай”, Раднаева Санджэ-Сурун (Галина) “Буряадни” зэрэг олон бүтээлийг дурдаж болно.

Б. Зийдэгмаа “Буряад хэлэн” шүлэгтээ ийн өгүүлжээ.

| | |
|---|---------------------------------------|
| <i>Өөрэйнгээ бэишэн буряад шүлэггөө</i> | <i>Өөрийнхөө бичсэн буриад шүлгээ</i> |
| <i>Өөрөөл би монгололжсо үзэбэб;</i> | <i>Өөрөө л би монголчилж үзэв</i> |
| <i>Өөрэймни анханай хайхан аялга</i> | <i>Өөрийн минь анхны сайхан аялга</i> |
| <i>Өөрэл болошоһон шэнги ханагдана.</i> | <i>Өөр л болсон шиг санагдана.</i> |

| | |
|--|---|
| <i>Анхнаа би монголоор бэишэнээ</i> | <i>Анхнаасаа би монголоор бичсэнээ</i> |
| <i>Алдуугүй зохидоор буряадшалжа үзэбэб;</i> | <i>Алдаагүй зохисоор буриадчилж үзэв</i> |
| <i>Анханай ханаамни хэбээрээл аад,</i> | <i>Анхны санаа минь хэвээр атал</i> |
| <i>Аялгань харин зохидхон болоһон байба.</i> | <i>Аялга нь харин зохисон болсон байв</i> |

[Алтан модоной баяр, 2016, 38-р т.]

хэмээн өгүүлжээ. Энэ бол ерөөсөө эх хэлтэйгээ хүйн холбоотой байгаа төрөлхийн заяамал мөн чанарын тухай дүрсэлсэн хэрэг юм. Уламжлалын талаас нь олон найрагч дурдаж болох ч, Монголын яруу найрагч М. Цэдэндоржийн “Болохгүй юм гэж орчлонд хаана байна” (1966–1967) шүлгийг онцлон дурдаж болно.

Адал орчлонд эрдэнэт биеийг олгосон
Ачит ижийн цагаан сүүг хор гэхэд би үнэмшихгүй
Ангаахайн чинээ байхаас бүүвэйлсэн үг
Аялуу сайхан монгол хэлийг хомс гэхэд би итгэхгүй
Эх орон гэдэг үгийн амин сүнс болсон
Ээж, эх хэл хоёроосоо урвана гэж надад үгүй.

[Цэдэндорж, 1988, 169-р т.]

гэсэн энэ мөртэй Б. Зийдэгмаагийн “Буряад хэлэн” шүлгийн үзэл санаа нийцэж байна. Түүнчлэн эл бүтээлд холбогдох өөр нэгэн баримт өгүүлбэр. Монголын нэрт зохиолч Ч. Лодойдамба “Тунгалаг Тамир” романаа бичих үед Монгол Улс кирилл бичигт шилжсэн байсан ч гэсэн зохиолч маань монгол бичгээрээ бичсэн юм. Хожим ёстой л, “Өөрийнхөө бичсэн Тунгалаг Тамир романаа Лодойдамба гуай өөрөө кирилээр буулгатад Өөрийн минь анхны сайхан аялга Өөр л болсон шиг санагд”-сан ажээ. Зохиолч энэ тухайгаа Цэдэнбал даргад бичсэн захидалдаа бичсэн байдаг. Ийн үзвэл дээрх баримтуудад эх хэл нь соёлын үнэт зүйл болсныг илрүүлэхийн сацуу **эх хэл – соёл – ардын уламжлал – зан заншил – нийгмийн болон үндэстний бүтэц** зэрэг нь тун нарийн шүтэлцээтэй, харилцан холбоотой ойлголт мөн гэдгийг харуулж байна.

Тэгвэл Б. Батхүү “Аялгата сайхан буряад хэлэмни” шүлэгтээ:

| | |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| <i>Тэнгэрийн хууляар амилһан</i> | <i>Тэнгэрийн хуулиар амилсан</i> |
| <i>Аялгата буряад хэлэмни.</i> | <i>Аялгад буриад хэл минь</i> |
| <i>Газарай манлайда мүнделһэн</i> | <i>Газрын манлайд мэндэлсэн</i> |
| <i>Буряад-монгол хэлэмни.</i> | <i>Буриад Монгол хэл минь</i> |

Барга-Баатар хаанай

Барга баатар хааны

¹Хэлийг соёлын шууд тусгал гэж үзэл: Хэл нь бодит ертөнцийн тусгал ба харин соёл бол хүн зайлшгүй тулгарах уг бодит ертөнцийн салшгүй нэгэн хэсэг юм. Бодит ертөнц өөрчлөгдөхөд үндэстний соёлын хэвшмэл ойлголт өөрчлөгддөг ба түүнийг дагаад мөн хэл өөрөө бас өөрчлөгдөнө [Бүтэц хэл шинжлэл. Структурная лингвистика. Ф. де Соссюр. Курс общей лингвистики, 1916. Функциональная стилистика Пражской школы 1926–1953 (В. Матезиус, Я. Мукаржевский, Б. Трнка, Н. С. Трубецкой, Р. О. Якобсон)].

²Хэл нь соёлын нөлөөнд байдаг гэх үзэл: Вильгельм фон Хумбольдтын дэвшүүлсэн 1. Биет ба оюуны соёл нь хэлэнд оршиж, хэлээр амилдаг юм. 2. Ямар ч соёл үндэсний шинжтэй байх ба үндэсний хэл нь өөрийн онцлогийг агуулсан дотоод хэлбэртэй юм. 3. Энэхүү дотоод хэлбэр гэдэг нь ард түмний сэтгэл, сүнс, соёл нь юм. 4. Тиймээс “Хэл гэдэг нь хүнийг өөрийн ертөнцтэй нь холбодог гинжэн холбоос юм” гэх үзэл. Мөн “Хэл бол санаа бодлоо илэрхийлэх багаж төдийгүй хэл нь өөрөө бидний бодлыг бий болгодог ба бид яаж ярина түүн шигээ ертөнцийг хардаг” гэсэн СепирУорфын хэл шинжлэлийн таамгийг оруулж болно.

³Хэл бол соёлын бодит баримт гэх үзэл: Энэ үүднээс хэл нь: 1. соёлыг бүрэлдүүлэгч хэсэг, 2. Соёлыг эзэмших үндсэн зэвсэг, 3. соёлын чухал үзэгдэл, 4. бие даасан тэмдэгтийн тогтолцоо болох юм.

*Хүнэнэ эбээһэн бурыадни.
Баргажан-Гуа хатанай
Хү шэнгээһэн хэлэмни.*

*Бүртэ буурал абымни
Хүлэгэй дуун бэлэй.
Марал-Гуа эжымни
Үлгын дуун бэлэй.*

[Алтан модоной баяр, 2016, 49-р т.]

гэх зэргээр эх хэлний эрхэм бахархалт шинжийг тодотгохын тулд эртний түүхэн өгүүлэмжтэй холбон өгүүлсэн байна. Эл өгүүлэмжийн гол санаа нь буриадууд ийм баялаг сайхан түүхтэй, бахархах үнэт зүйлтэй, үүгээрээ бахархах, дээдлэх хайрлах хамгийн эхний алхам нь эх хэлээ хайрлах, хамгаалах, хадгалах гэсэн үзэл санаа юм. Тэгвэл “Буриад-Монголоой нютаг” шүлэгтээ:

*Уянгата дуу, хэлэ, соёл хүргэжэ ерэхэн
Утын ута зам харгы – ард зонойм шүтөөн лэ.
Энхэргэн хайхан аба эжын бидэндээ шэнгээһэн
Эртын хургаалтай ёһо заншил – эрхим ехэ шүтөөн.*

[Алтан модоной баяр, 2016, 51-р т.]

*Уянгат дуу, хэл, соёл хүргэж ирсэн
Уртын урт зам харгуй – ард зонын минь шүтээн
Энхэргэн сайхан аав ээжийн минь
бидэндээ шингээсэн
Эртийн сургаалтай ёс заншил – эрхэм их шүтээн*

хэмээн дүрсэлжээ. Хэрэв эхний шүлэгт буриадын ард түмний өөрөөрөө бахархах үнэлэмжийн тухай өгүүлсэн бол “Буриад-Монголоой нютаг” шүлэгт буриадын ард түмний оюун сэтгэлгээний үнэт зүйл нь юу юм бэ? гэдгийг харуулж найрагч энэ асуултдаа буриадын ард түмний “ардын дуу, эх хэл, соёл, ёс заншил зан үйл” хэмээн хариулжээ. Онолын талаас нь үзвэл нийгэмдэхэрхэмчанар (ардын дуу, эх хэл, соёл, ёс заншил зан үйл)-ууд нь зарим үед мөнхийн, түүхийн хөгжлөөс ангид чанартай мэт болдог ч ямар ч үндэстэн угсаатны соёлд эрхэм чанар бий болж, бий болохын хэрээр мөхөж үгүй болдог гэнэ. Эрхэм чанарын агуулга нь нийгмийн хөгжлөө дагаад өөрчлөгдөж байдаг. Тэгвэл өнөөгийн, орчин цагийн нийгмийн хөгжлийн үед бидний байнга санаж явах ёстой зүйл бол СОЁЛЫН ҮНЭТ ЗҮЙЛ шүү гэдгийг хэлж өгч байна. Тэгвэл Б. Амгалан “Уг изагуурта Буриадайм ...” гэдэг нэгэн шүлэг байна.

*Ага, Хорёор дэлгэрхэн
Аман үгын абдар гэдэг
Ард зоноо суурхуулхан
Аман үгын баялиг –
Алтан мэтэ буриад хэлэн.
Аяар холын Захааминда,
Арадань нуудаг Түнхэндэ
Амалжа хүлэгөө мордоно*

[Алтан модоной баяр, 2016, 55-р т.]

Энд нэг онцлог байгаа нь эх хэлний урлагийн ид хүч үйлчлэх чанарын тухай онцлон товойлгон дүрсэлжээ. Энэ бол ардын сургаал, аман зохиол, Аламжи мэргэн, Гэсэрийн тууль энэ бүхний бэлгэдэл болсон дүрслэл. Үгийн урлагийн иж бүрэн тогтолцоо, аман уламжлалын нандин баялаг өвөөр дамжиж хүмүүнлэгийн боловсрол, хүн байхын мөн чанарыг хүртэн мэдэрдэг гүн санааг илтгэсэн байна.

Мөн түүнчлэн Надцалов Дашидондокын “Буриад хэлэмни хайратай” шүлгийг онцлон дурдах ёстой. Шүлгийн гол шинж нь буриад хэлэндээ хандаж буй орчин үе, XXI зууны энэ цагийн үнэлэмж, сэрэл мэдрэмжийг илтгэсэнд оршино.

*Атар хүлэгэй гүйдэлээр
Адлхан сугтаа гэххэлхэн,
Буурал аба эжым дамжуулхан
Буриад хэлэмни хайратай!*

*Шэмэрүүн сагай тулалдаанда
Хашалган, хамалганда ороошье хаа,
Шэдитэ хүсөө харуулхан
Буриад хэлэмни хайратай!*

*Сүнс ивээсэн буриад минь
Баргажин Гоо хатны
Сүү шингээсэн хэл минь*

*Бөрт буурал аавын минь
Хүлгийн дуун билээ
Марал гоо ээжийн минь
Өлгийн дуун билээ*

*Ага, Хориор дэлгэрсэн
Аман үгийн авдар гэдэг
Ард зоноо алдаршуулсан
Аман үгийн баялаг –
Алтан мэт Буриад хэл
Алс холын Захааминд
Ард нь суудаг Түнхэндэ
Амалж хүлгээ мордоно*

*Атар хүлэгийн гүйдлээр
Адлхан цугтаа гишгэлсэн
Буурал аав ээжийн минь дамжуулсан
Буриад хэл минь хайратай*

*Сэмрүүн цагийн тулалдаандаа
Хавчилт, дайралтад ороход ч
Шидэт хүчээ харуулсан
Буриад хэл минь Хайратай*

*Харин зоной хэлэнтэй
Үзэг бүхэмнай адлиханшье хаа
Халуун шуһан соомни мүнхэрһэн
Буряад хэлэмни хайратай!*

*Үдэр бүрийн ажабайдалда
Олон асуудалай байгаашье хаа,
Үри хүүгэдтээ дамжуулаха
Буряад хэлэмни хайратай!*

[Алтан модоной баяр, 2016, 136-р т.].

Надцалов Дашидондогийн дүрсэлжээ. Тэрээр хэн ч гэсэн амьдралын хэв маяг, үнэт чанар, хөдөлмөр, үйл ажиллагаа, ахуй амьдрал, амьдралын баяр хөөр, ёс суртахууны хэм хэмжээ зэргээрээ харилцан адилгүй байх нь мэдээж. Гэсэн ч ямарваа үндэстэн угсаатны хувьд соёлын үнэт зүйлийн хандлагууд нь мөнхийн хувиршгүйулмаар түүхийн өмнөх үетэйгээ холбогддог. Харин тэрхүү үнэт зүйлдээ хандах шинэ үнэлэмж, үнэлэлтийн үйл явц байнга өрнөн, хөгжиж өөрчлөгдөж, ахиж дэвших юм уу, багасч буурч байдаг гэдгийг буриад хэлэндээ хандаж буй өнөөгийн хүний сэтгэл зүйгээр илтгэсэнд эл бүтээлийн үнэ цэн оршиж байна.

Одоо эх хэлийг гол дүрээ болгосон өөр нэгэн бүтээлийг үзье. Энэ бол Раднаева Санджэ-Сурун (Галина) “Буряадни” юм.

*Гольболдоһон хоёр һэлмын
Эри дээрэ тэнсэһэн бар хүсэнини
Гэтэрлүүлһэн эрэ ямаанай
Хүзүүндэ уригдаһан хуби заяантайшни
Ямар хэлэн дээрэ
Ярилдаһан байгаа хаб,
мэдэһэйб, Буряадни!*

*Галабай сэнхир аласта
Шумуул мэтээр
Үрэхюулэб гээгүй хүсэлини
Шулуу шэнгээр
Үйрэхөө айгаагүй найдалтайшни
Дуушанайл хэлэн дээрэ
Дуугаралсаһан байгаа ха,
Тухайлнаб, Буряадни!*

[Алтан модоной баяр, 2016, 157-р т.].

Эх оронч иргэний зориг ирмүүн уур амьсгал цогцолжээ, эл шүлэгт. Маш уран хурц өгүүлэмжтэй, сэтгэлийн хөдлөлтэй шүлэг болсон байна. “Солбилцож байгаа хоёр сэлэмний хурц ир”-энд үнэхээр “барын хүч”-гаргаж байж л тогтож үлдэнэ. Чулуу шиг үйрэхээс айлгүйгээр эх хэлээрээ тэмцэнэ гэдэг бол иргэний зориг. Ийм их тэсвэр тэвчээр, сэтгэлийн хат, нугаршгүй чин зориг гаргаж байж оршиж байгаа шүү, бид” гэсэн энэ агуулгаар бахархахгүй байхаас өөр ямар арга алга билээ. Үндэстний мэдрэмж үнэлэмж яруу найргийн уран хурц дүрслэл, өгүүлэмжээр илэрсэн нь энэ юм шүү.

Ийнхүү хэлээ гол дүр болгон бүтээсэн буриадын яруу найрагчдын шүлэг бүтээлийг нэгтгэн харвал эх буриад хэл нь тухайн хүний, улсын, үндэстний амьд, тусгаар тогтнон орших амин сүнс нь болж байгаа тухай бахархам сэтгэлийн дуулал болж чадсан байна.

II. Туурвил зүй ба Буриадын яруу найраг

Дорно дахины уран зохиол, яруу найргийн уламжлалд хайртай дотны, итгэлт хүндээ хандсан, түүндээ хэлсэн нандин үг, хүсэл сэтгэлээ ямар нэгэн зүйл (*амьтай амьгүй, бодитой хийсвэр, тодорхой, тодорхой бус*)-д дайж хэлсэн өгүүлэмж чухал байрыг эзэлсээр иржээ. Жишээ нь: Галидасын “Үүлэн зардас”-ыг хэлж болно.

*...Хувьтай чи, бэлэвсэн бус, чиний нөхрийн сайн нөхөр үүл
Чамд түүний сэтгэлийн үгийг уламжлах гэж ирснийг тань!
Гэргийн сүлжсэн гэзгийг нөхрөөр нь тайлуулах гэж
Аянгын дуугаар аянчныг шавдагч үүл би байна гээрэй,*

*Аяа, наснаа төгөлдөр! Бусдын тус бүтээвэл өөрийн тус бүтнэ.
Миний үг сонсон дамжуулахдаа, амраг чинь Рамын ууланд
Чамаас хагацан, амьд бөгөөд, чиний мэндийг асууна гээ*

Тэр үг хагацах зовлонд учрагсдын ам нээж асуудаг үг....”

[Галидас “Үүлэн зардас”]

Ийм маягийн зохиол бүтээлийн ерөнхий өгүүлэмж монгол уран зохиолд эртнээс нөлөөлсний баталгаа нь монголын олон үндэстний ард түмэн өөрсдөийм өгүүлэмж бүхий олон бүтээл туурвисан байна. Өөрөөр хэлбэл бусдад хэлэх үг, дэлгэх сэтгэл санаагаа ямар нэгэн зүйлд дайж, зуучлуулсан өгүүлэмж бүхий зохиол бичих уламжлал өнөө үеийг хүртэл тасралтгүй үргэлжилсээр байгаа болно.

Таанын үнэрт салхи чи

Талын дээгүүр өнгөрөхдөө

Танхилхонгор түүнд минь

Танил дууг минь дамжуулаарай

Сэвшээ зөөлөн салхи чи

Сэлүүн талаар аялахдаа

Сэргэлэн хонгор түүнд минь

Сэтгэлийн үгийг минь шивнээрэй”

Үелзүүр зөөлөн салхи чи

Үүлсийг хөөн наадахдаа

Үнэнч хонгор бүсгүйг минь

Үнсэн таалан илбээрэй

Хангайн цэнхэр салхи чи

Хаврын шувуудтай хамтраад

Хайрт намайг очино оо гээд

Хайртай түүнд минь дамжуулаарай...

[Адарсүрэн]

Энэ бол монголын уран зохиолын нэгэн жишээ. Тэгвэл буриадын яруу найрагч Намжилов Чимит-Рэгзэний “Захья” хэмээх нэгэн бүтээлийг сонгон үзье.

Хэнтийн нуруунаа эхи татаһан Тэрэлжин гол

Хэды холыг зорижо гараһанаа мэдээ бол –

Аласай аласта золгоһон Байгал гэдэг үбгэндэ

Абаашажа хүргыи минии халуун амар мэндэ.

Торгон хээтэй тунгалаг һайхан урасхалдаа

Толидол адляар дүрыем абыи гээжэ гуйналби.

Толгой нюсэгэн, хүхюун дорюун – энэл зандаа

Тоонто нютагаа хүрэхэн шэнги болохолби.

Адуун хүрэгһөө али дуратайгаа барижа унаад,

Алтай, Хангайһаа аяар Дорнод руу гүйлгэнэ гээрэй.

Анда нүхэдөөрөө аялга нишлэн ханхинуулаад,

Айраг тарагайнь һайхан дээжыг амасана гээрэй.

Мүнхэ сагаан Одхон Тэнгэри өөдэ абирһаар,

Мүнгэн хюруудань һанишагаа дайруулаа гээрэй.

Сайн-Шандын, Үмэнэ-Гобиин хуурай һалхинһаа

Сайбар шарайнь хүрилэн харлаа гээрэй.

Холын дайдада өөрын хүн шэнги болоод,

Хотогор наалагар һуугаашыг наа, уйдана гээрэ.

Зүрхэндөө дүтын аха дүүнэр, зон голоо

Зүүдэндээ хаража, урмашан баясана гээрэй.

[Алтан модоной баяр, 2016, 137-р т.].

Хэнтийн нуруунаас эх татсан Тэрэлжийн гол

Хэдий холыг зорьж гарснаа мэдсэн бол

Алсын алсад золгосон Байгал гэдэг өвгөнд

Аваачиж хүргэнэ үү миний халуун амар мэнд

Торгон хээтэй тунгалаг сайхан урсгалдаа

Толидол адилаар дүрийг минь аваач гуйнам би

Толгой нүцгэн хөхүүн дориун энэ л зандаа

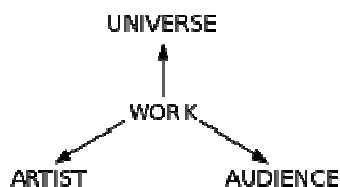
Тоонот нутгаа хүрсэн шиг болноо би

*Адуун сүргээсээ аль дуртайгаа барьж унаад
Алтай Хангайгаас алс Дорнод руу гүйлгэнэ гээрэй
Анд нөхдөөрөө аялга нийлэн хангинуулаад
Айраг тарагны сайхан дээжийг амсана гээрэй*

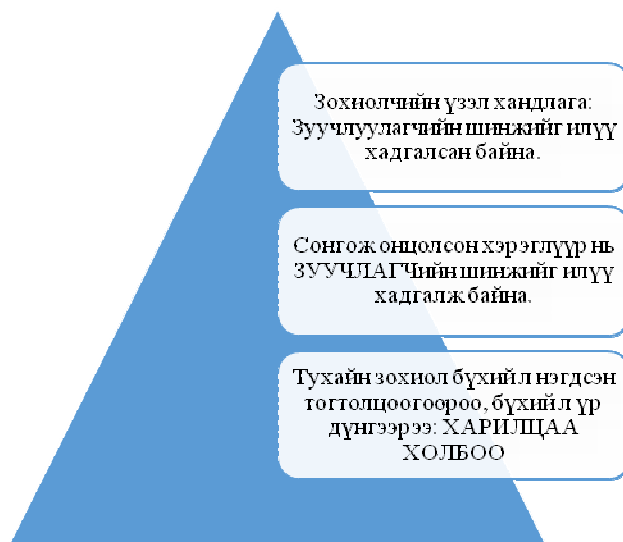
*Мөнх цагаан Отгон тэнгэрийн өөд авирсаар
Мөнгөн хярууд нь санчигаа дайруулаа гээрэй
Сайншандын, Өмнөговийн хуурай салхинаас
Сайвар царай нь хурлэн харлаа гээрэй*

*Холын дайдад өөрийн хүн шиг болоод
Хотгор налгар суугаа ч уйдна гээрэй
Зүрхэндээ дөт ах дүү нар зон олноо
Зүүдэндээ харж урамшин баясана гээрэй*

Өөрийн дотоод санаа сэтгэл, хэлье гэсэн үгээ ийнхүү ямар нэг зүйлд дайж буй тухай өгүүлэмжийг ажиглахад туурвил зүйн сэтгэлгээний өвөрмөц сэтгэмж ажиглагддаг. Юуны өмнө ийм өгүүлэмж нь ЗОХИОЛЧ – ЗОХИОЛ – УНШИГЧ гурвын холбоо хийгээд эл гурвыг хооронд зуучилж байгаа meditation(media) – хэмээх зүйлийн тухай авч үзэх ёстой. Ийн үзвэл аливаа уран бүтээл нь ЗУУЧЛУУЛАГЧ – ЗУУЧЛАГЧ – ХАРИЛЦАА ХОЛБОО – гэсэн загвартай байдаг. Үүнийг Америкийн утга зохиолын онол судлаач М.Н. Abrams “Зохиолч – Зохиол – Уншигч – Ертөнц” гэсэн дөрвөн зүйлээс уран зохиолын тогтолцоо бүрдэнэ” [Abrams] гэж үзээд дараах загварыг бүтээжээ.



Харин бид ЗОХИОЛЧ – ЗОХИОЛ – УНШИГЧ гурвын холбоо харилцаанд дараах загварыг санал болгож байгаа юм.



Намжилов Чимит-Рэгзэний “Захяа” шүлгийг эл загвартаа буулган үзвэл: зохиолчийн үзэл хандлага буюу зуучлуулах гэсэн зүйл нь: *Төрсөн нутагтаа тэмүүлсэн их сэтгэл* болно. *Төрсөн нутаг, эцэг эх, садан төрөл, унасан газар, угаасан ус, Байгал далай, мойл, цөцгий, талх ...*гээд өөрийн гэсэн унаган заяасан бүх зүйлс нь хуран хурсаар амьдрал аж төрөл, ахуй байдлын туршлага хуримтлуулах тусам, аж төрөх ухаарал нэмэгдэх бүрд, нас ахих тутам дотор сэтгэлд нь багтахдаа больж ирсэн тэрхэн үе болно. Ийнхүү сэтгэлд хурсан тэр их зүйл нь нэгэн цагт, нэгэн агшинд задран гарахдаа заавал зуучлагчаар дамждаг ажээ. Намжилов Чимит-Рэгзэн гуайн хувьд энэ их сэтгэлээ шүлэг яруу найргаар, бүр нарийвчилбал “*Хэнтийн нуруунаас эх татсан Тэрэлжийн гол*”-ыг сонгон авсан байна. Тэрэлжийн голд яг л Галидас өөрийн амрагтаа хэлэх үгээ үүлэнд дайж хэлсэн шиг бүхий л сэтгэл санаа, зүс царай юугаа бүгдийг нь хэлж “дотор”-оо онгойлгож чаджээ. Нэгэнт зуучлуулагчийн “ачаа, тээш”-ийг хүлээн авсан зуучлагч маань үүргээ биелүүлэхээр буюу “Харилцаа холбоо” тогтоохоор авч одлоо. Уран бүтээлийг ийнхүү media-ийн үүднээс томьёолж, өгүүлэмжийн туурвил зүйн сэтгэлгээний хэлбэрийг тодотгох нь өрнийн утга зохиолын нэгэн үнэт зүйл болсон ажээ. Тэд туурвил зүйн сэт-

гэлгээний олон арга барилаас чухам Media-хэлбэрийг сонгон авсан үндэслэлээ “ийм хэлбэрээр илэрсэн бүтээлийн ерөнхий агуулгад дотоодын сэтгэлийн хандлага тод, учир зүй, учир шалтгааны үндэслэл, үнэлэмж нь ил байдаг” учраас хэмээн тайлбарлаж, улмаар Media агуулгатай бүтээл нь:

1. Тухайн бүтээлийн мөн чанарыг зөв танин мэдэх, ойлгох, ухаарахад нэгэн хөтлөгч нь болж өгнө. Энэ үүднээсээ сургалт, хэрэглээний хүрээнд тодорхой ач холбогдолтой

2. Тухайн туурвигчийн уран бүтээлийн туурвил зүй, уран сайхны гоо зүйн сэтгэлгээний онцлог, залгамж чанар, уламжлалт шинж, шинэчлэгч чанар нь тодорно.

3. Уран бүтээлийн тодорхой нэгэн орчин, үзэгдлийг зөвхөн нэг талаас үнэлэх дүгнэх бус, олон тал онцлогоос нь харах боломжийг олгодог давуу талтай

хэмээн үзжээ. Тэгэхээр эндээс бид олон зүйлийг өгүүлэх бололцоотой ч гэсэн, ямар ч атугай буриадын яруу найргийн туурвил зүйн сэтгэлгээний ололт нь дэлхийн уран зохиолын өв туршлага, үнэт зүйлтэй алхаа нэг, хамт зэрэгцээ байгаа нь ололт юм гэж үзэх бүрэн үндэстэй.

III. Гүн ухаан ба Буриадын яруу найраг

Аливаа бүтээлийн бичгийн зохиол болсон эсэх нэгэн шалгуур нь тухайн бүтээл дэх гүн ухааны шинж болно. Ялангуяа яруу найраг уянгын зохиол нь уянгалаг, урсам ялгуун байх нь зүйтэй ч түүнээс дутуугүй гүн, төв, нарийн чамбай байх ёстой. Энэ шалгуурт нийцсэн шүлэг яруу найраг Буриадын уран зохиолд бий. Тухайлбал Б. Галсансүхийн “Чингис хаан”, Баларьева Туяна “Жаргал хаанаас эхтэй юм?”, Гомбожапов Тимур “Хун шубууд”, Гомбоин Ирина “Буряад хүгжэм”, Баяр Дугаровын “Би дурлалын тухай” зэрэг олон бүтээлийг дурдаж болно. Б. Галсансүх “Чингис хаан” шүлэгтээ:

Нэг жэлэй арбан жэл шэнги урдахыг

Нэгэл үглөө нэрихэдээ мэдэбэб.

Нэгэ наһанда мянган жэлэй үйлэ бүтээжэ болохыг

Нэгэл жэлэй туршада ойлгожсо өөртөө мэдэрбэб.

[Алтан модоной баяр, 2016, 9-р тал]

Нэг жил арван жил шиг урсахыг

Нэг л өглөө сэрэхдээ мэдэв ээ

Нэг насанд мянган жилийн үйл бүтээж болохыг

Нэг л жилийн турш ойлгож өөртөө мэдрэв ээ

Шүлгийг хэлбэрийн талаас нь харвал маш цомхон. Ердөө дөрөвхөн мөр шүлэг. Гэтэл эл дөрвөн мөрөнд ямар гүн санаа, яасан баялаг агуулга багтаж байна вэ? Драмын аргаар бичсэн шүлэг учраас шүлэгт Чингис хаан гэсэн нэг ч үг орсонгүй. Тэгэхээр драмын арга гэдэг ньгол дүрээ тодруулахдаа түүний дүр төрхийг дурдан дүрслэх биш түүнтэй холбоотой үйл хэргийг өгүүлэх байдлаар дүрээ тодруулдаг арга болно. Чухам “*Нэг насандаа мянган жилийн үйл бүтээсэн хүн хэн билээ?*” хэмээх асуулт руу хөтлөн аваачиж, улмаар “*Ийм агуу хүн энэ орчлон ертөнц дээр цор ганц Чингис хаан юм*” хэмээх хариултыг сэтгэл дотроо бахархан, тэгэхдээ ухаарч ойлгож мэдэрч байна.

Тэгвэл Баларьева Туяна “Жаргал хаанаас эхтэй юм?” шүлэгтээ экзистенциал санаа буюу хүний оршихуйн утга учрын агуулгыг илэрхийлсэн байдаг. Экзистенциалистууд “*Хүн бодитой, тодорхой оршин байхуй гэгч дээр оршдог*” гэж үзэх ажээ. Энэхүү оршин байхуй гэдэг нь тухайн хүний ухамсрын гадна хүнийг хүрээлэн оршдог зүйлсийн нэгдсэн тогтолцоо гэнэ. Хүн гэгч амьтан баярлах, хөөрөх, бахархах, онгирох, хайрлах, дурлах, уурлах, гомдох, гутрах, гуних, ховдоглох, залхуурах, хуурах, тоглох, ажиллах, хөдөлмөрлөх гэх мэт оршихуйн олон элемент буюу экзистенц гэдэг зүйлийн нийлбэр дээр оршдог ба эдгээр элементүүд нэгдэн нийлж нэгэн бүтэн тогтолцоог бүрдүүлдэг гэнэ. Экзистенциалистуудын энэ үзэл “Жаргал хаанаас эхтэй юм?” шүлэгт ийн тусчээ.

Жаргал хаанаһаа эхитэй юм?

Булагай сарюун уһанһаа,

Буряадхан дуунай аялгаһаа,

Булашын амттай үнэрһөө

Бууралхан ээжын сэдхэлһээ.

Жаргалтай харгы – тоонтоһоо,

Жаргалай эхин – ээжы абаһаа.

Жаргал хаанаас эхитэй юм?

Нютагай хара шоройһоо,

Нангин дуранай хүсэнһөө,

Жаргал хаанаас эхтэй юм?

Булагийн сарюун уснаас

Буриад дууны аялгаас

Булачийн амттай үнэрнээс

Бууралхан ээжийн сэтгэлээс

Жаргалтай зам – тоонотоос

Жаргалын эхин – ээж ааваас

Жаргал хаанаас эхтэй юм?

Нутгийн хар шорооноос

Нангин хайрын хүссэнээс

*Ноогоор нэхэн бээлэйнээ,
Нялха нарийн энээднээ.*

*Жаргалтай харгы – тоонтоого,
Жаргалай эхин – ээж абааа.*

*Жаргал хаанааа эхтэй юм?
Эртын хабарай горхонгоо,
Эмнэгэй хурдан гүйдэлхөө
Үнжэгэн сагаан хүнхөө,
Үбгэд хүгшэдэй үрээлхээ.*

*Жаргалтай харгы – тоонтоого,
Жаргалай эхин – ээж абааа.*

[Алтан модоной баяр, 2016, 24-р т.].

*Ноосоор нэхсэн бээлийнээс
Нялх нярайн инээднээс*

*Жаргалтай зам – тоонотоос
Жаргалын эхин – ээж ааваас*

*Жаргал хаанаас эхтэй юм?
Эрт хаврын горхиноос
Эмнэгийн хурдан гүйдлээс
Өрөмний цагаан сүүнээс
Өвгөд хөгшдийн үрээлээс*

*Жаргалтай зам – тоонотоос
Жаргалын эхин – ээж ааваас*

Шүлэгт ийнхүү аз жаргалыг бүрдүүлэгч элемент буюу экзистенц нь *Булагай сарюун ус, Буриад дууны аялга, Булачийн амттай үнэр, Буурал ээжийн сэтгэл, Нутгийн хар шороо, Нандин хайр, Ноосоор нэхсэн бээлий, Нялх нярайн инээд, Эрт хаврын горхи, Эмнэгийн хурдын гүйдэл, Өрөмний цагаан сүү, Өвгөд хөгшдийн үрээл* ... эд бүгдий нийлбэр болж байна. Энэ бүхнээ мэдрэн, хүртэн байх нь жинхэнэ аз жаргалтай байгаагийн илрэл болж байна. Хэрэв тогтолцоог бүрдүүлэгч эдгээр элементийн аль нэг нь л үгүй болох юм уу, сэвтэж, гэмтэж эвдрэх аваас, энэхүү тогтолцоо эвдэрч, улмаар оршин байх, амьдрах ямар ч учир утгагүй болдог ажээ. Ямар ч атугай буриад үндэстний оршихуйн үнэт зүйл нь аж төрөл ахуй амьдралыг нь цоглоон бий болгосон “*Жаргалын зам – тоонот, Жаргалын эхин ээж аав*”-тай нь холбоотой, энэ үнэт зүйлээс эхлэл үүсэлтэй болохыг дүрслэн өгүүлсэн байна.

Гомбожапов Тимур “Хун шубууд” шүлэгт нэгэн сонирхолтой бодомж гаргасан байдаг. Тухайлбал:

*Далайн саанаааа бууһан
Дангина хайхан шубууд,
Эртын домог хануулан,
Элинсэгэйм эхи дурдуулба гүт?
Саһан шэнгээр сайбалзаад,
Сагаан ханаа уряалба.
Дуран шэнгээр үзэгдөөд
Дуунай аялга түрүүлбэ.
Сэдьхэлни гэнэт далижаад,
Сэнхир огторгой руу дүүлээлби.
Уг гарбални дуудаад,
Үлгэрэйн орон руу нийдээлби.*

[Алтан модоной баяр, 2016, 59-р т.].

*Далайн цаанаас буусан
Дагина сайхан шувууд
Эртний домог сануулан
Элэнцэгийн минь эхийг дурдуулав уу?
Цасан шигээр цайвалзаад
Цагаан санаа уриалав
Дур (хайр) шиг үзэгдээд
Дууны аялгуу төрүүлэв
Сэтгэл минь гэнэт дальжаад
Цэнхэр огторгуй руу дүллээ
Уг гарвал минь дуудаад
Үлгэрийн орон руу нислээ*

хэмээн дүрсэлсэн “Хун шубууд” шүлэгт жинхэнэ үнэн бодит ертөнцийн эсрэг бие хүн өөрийнхөө дотоод сэтгэл, оюун ухаандаа бий болгосон дэврүүн сайхан хүслэнгийнхээ ертөнцийг сэргүүлж тавих байдлаар өөрийнхөө үзэл баримтлалыг дэвшүүлсэн юм. Нэг харахад гунигтай ч юм шиг, нөгөө бодоход дэврүүн ч юм шиг сэтгэл зүйг бий болгож чадаж байгаа нь эл шүлгийн гүн ухааны шинжийн илэрхийлэл болж байна.

Ийн дүгнэвэл гүн ухааны аяс, үнэлэмж бүхий буриадын яруу найраг нь амьдралын утга учрын эргэцүүлсэн, хүн байхын мөн чанарыг ухааруулсан, үндэстэн угсаатныхаа уламжлал шинэчлэл, хүсэл мөрөөдөл, оршихуйн асуудлыг тайлбарлан таниулсан шинжтэй ажээ.

IV. Угсаатан ба Буриадын яруу найраг

Монголын уран зохиол судлаач, эрдэмтэн Ч. Билигсайхан “Ухаарахуй” хэмээх утга зохиолын онолын бүтээлдээ: «Монгол сонгомол уран зохиол нь өөрийн үзэл санаа илэрхийллийн тодорхой чиглэл хандлага урлахуйн нарийн арга барил, бичлэгийн үнэн магадтай баримт түүх, заримдаа илэрхий үнэн хэрэг явдлаас юмуу түүний “цуурай”-наас төрсөн шүлэг дуу, битүү далд утгатай домог хуучаар орлуулан гаргаж, эрхилэн хэлхэх замаар гагцхүү болсон явдал үнэн түүхийг үзүүлэх зарчимд хатуу захирагдаж иржээ. Монгол угийн бичиг хөтлөх ёс жаяг нь Монгол түүхэн уран зохиолын анхны арга найруулга болж өгчээ. “Монголын нууц товчоон”-ы эхний хэсэг буюу Тэмүжиний уг гаралын тухай өгүүлэмж нь, тэр угийн бичиг хөтлөж эхлэх үеийн бүтээл гэдэг нь баталгаа шаардахгүй үнэн бололтой» [Билигсайхан, 2003, 149-р т.] хэмээн тодорхойлсон байдаг. Үнэхээр монгол угсаатан үндэстнүүд өөрсдийн угсаа гарлын талаарх үнэн магадтай бодит мэдлэг мэдээллээ, нутаг усныхаа үүх түүхээ, нүүдэл суудлынхаа учир шалтгааныг ямагт бичиг зохиол,

аман түүх домгоороо уламжлуулан залгамжлуулж, үр хүүхэд өсвөр хойчоо угсаатан үндэстнийхээ түүхээр сурган хүмүүжүүлж ирсэн билээ. Амьдарч тэмцэж, туулж өнгөрүүлсэн үнэн түүхээ уран зохиолынхоо гол дүр болгон үзүүлж, улмаар үндэсний соёлын үнэт зүйл болгон төлөвшүүлж чадсан нь монгол бичгийн зохиолын туурвил зүйн сэтгэлгээний хамгийн гол шинжийн нэг нь болдог билээ. Чухам энэ талаараа монголын олон үндэстний дотор буриадууд гойд ялгардаг. “Хорь түмэд Хорилардай мэргэний домог”, “Буриадын угийн бичиг” тэргүүт алс холын үнэт соёлынхоо өвийг уламжлан залгамжилсан олон үлэг зохиол XX зуунд гарсан байна. Үүнд Чимитов Гунгаагийн “Монгол туургатанай дуун”, Б. Бадараа “Миний Шэнэхээн”, Балжинимаев Дашдондог “Буряад Монгол арадни” Б. Зийдэгмаа “Буряад зомди”, Гомбоин Ирина “Гүн талын шибнээн”, Г. Батсүх “Энэ Буряад зон” зэрэг олон бүтээлийг хэлж болно. “Миний Шэнэхээн”-д

*Шэлүүхэн малгай үмдэжэ, түрүү бариһан,
Нэхы дээл дээрээ шонын арһан даха хэдэржэ,
Утаһатай гуталдаа ямаан пэнише углажа
Шаргадаа мори хүллэһэн,
Саһатай үбэл најсардаггүй
Сэнгүүхэн зантай миний Шэнэхээн Буряад!*

*Задагай доро наранда халажа,
самнажа барилдаһан
Зосоом тэнигэр гэжэ дуулалжа нарьяһан
Хүдэр мүнгэн хутага
Шанхай дурдан бүхэдээ зүүжэ,
Хүгшэд үбгэдэй урда тээ ёһотой
номтойи ябаһан
монголын нэг угсаа
мини Шэнэхээн!*

*Намдаг ноёноймнай амбан ноёнһоо олоһон
Голой гурбан тохойтой,
гоёл нутаг Шэнэхээн
Шэртэхэдэл зохид
хадануудай шэлэл нутаг Шэнэхээн
Жэлдээ тахил обоотой,
жэсгтэй гоёл Шэнэхээн!
Наадан нарьян олонтой,
намжар гоёл Шэнэхээн дээр
наян жэл нутагласан намтар түүхэтэй
Миний Шэнэхээн Буряад!*

[Алтан модоной баяр, 2016, 31-р т.] хэмээн өгүүлжээ.

Шүлгийн эхэнд Шэнэхээн буриадуудын угсаатны имиж дүр төрх, ялгагдах онцлогийн талаар гол мэдээллээ өгч байна. Байгал цаг уурын орчин нөхцөл, үүндээ дасан зохицсон хувцас хэрэглэл өмсч зүүдэг, өөрсдийн гэсэн заншил дадгалтай болсон зэрэг угсаатныхаа үндсэн танилцуулгыг хэлж байна. Харин шүлгийн дунд хэсэгт өөрсдийн угсаа гарлын талаар, хэрхэн нутагшин идээшсэн талаараа ярьж, унаган заншил ёс, хэв байдлынхаа талаар дүрслэжээ. Чухам ингэж л үнэн магадтайн үүднээс өөрсдийн үүх түүхээ дүрслэн уламжлуулдаг байна. Тэгвэл Балжинимаев Дашдондог “Буряад Монгол арадни” шүлэгтээ ийн өгүүлж байна.

*Бүртэ-шоно эсэгэтэй, Гуа-Марал эхэтэй,
Буурал сагаан түүхэтэй буряад монголиуд гээшэбди.
Хорилартай мэргэнэй Баргужин-гуа хатанһаа
Байгал шадар тэнжэһэн барга-буриадууд гээшэбди.*

*Алан-Гуа эхэмнай, Ара-Монгол нутагнай,
Хун шубуун гарбалнай, хуһан модон сэргэмнай,
Байгал номин далаймнай, Баргужин-Гүхэм нутагнай,
Саяан үндэр ууламнай, заяан ехэ Монголнай!*

*Хамаг Монголые хамталһан Хаан Чингисэй уринэр
Хангай, Хэнтэй, Саяандаа хаяа хадхан нуунал даа.
Онон, Хэрлэн голнууднай олон арадые тэнжээгээ,
«Алтаргымнай» найр наадан аха дүүнэрые нүхэсүүлээ.
[Алтан модоной баяр, 2016, 34-р тал].*

*Шилүүсэн малгай өмсөж, түрүү барьсан
Нэхий дээл дээрээ чонын арьсан дах хөдөрч
Утастай гуталдаа ямаан дах углаж
Чаргадаа морь хүллэсэн
Цастай өвөл даардаггүй
Цэнгүүхэн зантай миний Шэнэхээн Буряад*

*Задгайд наранд халж,
самнаж, барилдсан
Зосоом тэнэгэр гэж дуулж наргисан
Хүдэр мөнгөн хутга
Шанх дурдан бүсэндээ зүүж
Хөгшид өвгөдийн урьдын ёстой
номтой явсан
Монголын нэг угсаа
Миний Шэнэхээн*

*Намдаг ноёныхоо амбан ноёноос олсон
Голын гурван тохойтой
гоёл нутаг Шэнэхээн
Ширтэхэд зохисон
хадтай шилэл нутаг Шэнэхээн
Жилдээ тахил овоотой,
жигтэй гоёл Шэнэхээн
Наадам наргиан олонтой
намжир гоёл Шэнэхээн дээрээ
Наян жил нутагласан намтар түүхтэй
Миний Шэнэхээн Буряад*

*Бөртө чоно эцэгтэй Гуа марал эхтэй
Буурал сагаан түүхтэй буриад монголчууд гээч бид
Хорилардай мэргэний Баргужин гоо хатнаас
Байгал шадар өссөн барга буриадууд гээч бид*

*Алан гуа эхтэй, Ар монгол нутагтай
Хун шувуун гарвалтай, хус модон шонтой
Байгал номин далайтай Баргужин Түхэм нутагтай
Саяан өндөр уултай, заяа их Монголоо*

*Хамаг Монголыг байгуулсан Хаан Чингисийн үрс
Хангай Хэнтий Саяандаа хаяа хатган суулал даа
Онон, Хэрлэн голууд олон ардыг өсгөсөн
Алтаргана найр наадамдаа ах дүү нартайгаа дотносоноо...*

Эл шүлгийн гол онцлог нь буриад үндэстний гарал үүсэл, туулж өнгөрүүлсэн үүх түүх, бүтээн бий болгосон соёл, наадам ахан дүүс зон олонтойгоо эв найртай байхын учир, бэлгэдлийг дамжуулж байгаад оршино. Тэгвэл Б. Зийдэгмаагийн “Буряад зомди”-д огт өөр үзэл санааг дэвшүүлсэн байна. Шүлэгт:

*Буряад лэ хүн мүн хаа,
Номдо ханаар хураха ёһотойш.
Буряад лэ хүн мүн хаа,
ажалша, сэбэришэ байха ёһотойш.
Буряад лэ хүн мүн хаа,
зүлгы хүндэмүүшэ байха ёһотойш.
Буряад лэ хүн мүн хаа,
үнэншэ, шударгуу байха ёһотойш.
Буряад лэ хүн мүн хаа,
муухай үгэ хэлэхэ ёһогүйш.
Буряад лэ хүн мүн хаа,
муу үйлэ хэхэ ёһогүйш.
Буряад лэ хүн мүн хаа,
буриадайнгаа нэрые хухалха ёһогүйш.
Буряад лэ хүн мүн хаа,
хэлэ, ёһоо мартаха ёһогүйш.
...Нээрээл би буряад хүнби.
Нэрээ бодожо ябаха ёһотойб.
Нэрэмни ганса минш нэрэ бэшэ
Нийтэ буриадаар обогложо ябахалби.
Үнэн даа, бидэ бултаараа буряад зомди.
Үргэн дэлхэйдэ заяа хуби нэгтэйбди.
Гаар ябадалгүй, хараалай үгэгүй,
Һайн заяатай буряад зомди.
Аригуун дээдэ изагууртай бэлэйбди,
Абьяас бэлиг ехэтэй бэлэйбди.
Ухаан бодолоор һаруул бэлэйбди,
Удам ёһоор шанга бэлэйбди.
Буриадайнгаа нэрые үндэртэ үргэе,
Бултанһаа үлүү амжалта гаргая.
Эб, нэгэдэл һайтай байя,
Эрэнхэн дэлхэйдэ алдараа мандуулая!
[Алтан модоной баяр, 2016, 36-р т.]*

*Буриад хүн мөн бол
номд сайнаар сурах ёстой
Буриад хүн мөн бол
ажилч цэвэр байх ёстой
Буриад хүн мөн бол
ээлдэг найрсаг байх ёстой
Буриад хүн мөн бол
үнэнч шударга байх ёстой
Буриад хүн мөн бол
муухай үг хэлэх ёсгүй
Буриад хүн мөн бол
муу үйл хийх ёсгүй
Буриад хүн мөн бол
буриад нэрээ хугалах ёсгүй
Буриад хүн мөн бол хэл
хэл, ёсоо мартах ёсгүй
Нээрээ л би буриад хүн би
Нэрээ бодож явах ёстой
Нэр минь ганц миний нэр биш
Нийт буриадаар овоглож явдаг
Үнэн дээ бид бүгд буриад зон
Өргөн дэлхийд заяа хувь нэгтэй
Саар явдалгүй хараал үггүй
Сайн заяатай буриад зон
Ариун дээд язгууртай билээ бид
Авьяас билэг ихтэй билээ бид
Ухаан бодлоор саруул билээ бид
Удам ёсоор чанга билээ бид
Буриадынхаа нэрийг өндөрт өргөе
Бусдаас илүү амжилт гаргая
Эв нэгэдэл сайтай байя
Эрээн дэлхийд алдараа мандууля*

хэмээн дүрсэлж байна. Өнгөц харахад уриа лоозон, хоосон тунхаг мэт байгаа ч огт тийм биш юм. Энэ бол бие хүний нийгэмд эзлэх байр суурь хийгээд өөрийн –Би-г ухамсарласан сэтгэлгээ юм. Чухам ийм сэтгэлгээ монголын уран зохиолд эртнээс төлөвшиж ирсэн юм. XIX зууны сүүлч XX зууны эхэн үеийн монголын төр нийгэм соёлын нэрт зүтгэлтэн С.Лувсандондов ийм нэгэн шүлэг бичжээ: *Эгэл хүн бүр / Ая барих эрдэмгүй / Эзэн хүн бүр / Эгнэгт манлайлах журамтай* [Шүлэгч..., 1989, 79-р т.] гэжээ. Энэ бол ёс журмыг үл зөрчих тухай амьдралын сургаал болно. Мөн тэрээр “Буга намнахуй” хэмээх шүлэгтээ:

*Авын олон нөхөд минь
Амар тайвныг эвдэн давхиад*

Аглаг ойд ороход минь
 Аалзны шүлс шиг хоолой торлов
 Буутай нь жим даган гэтээж
 Буугүй нь дөрөө даврин үргээв
 Бугын эвэр сэрхийх хоромд
 Буун дуу тасхийн хадав
Арван салаагаа сэрвээ дээрээ үүрэн
Аварга заан шиг буга тэрийв
Аяа нөхөд минь

Буга боловч эврээ хайрладаг ахул
Бусчир явдлаа тэвчиж нэрээ хайрлалтай

[Шүлэгч..., 1989, 82-р т.] гэсэн байдаг. Буга хүртэл үхэхдээ эврээ хайрладаг өгүүлэмжээс хэн боловч өөрийн нэрээ буга эврээ хайрлах мэт хамгаалж явах ёстой гэсэн эргэцүүлэл рүү дэвшүүлэн урлажээ. Ийн үзвэл “Буряад зомди” шүлэг нь хоосон уриа тунхаг бус эрт ба эдүгээ үеийн монголяруу найргийн уламжлал шинэчлэлийн амьд холбоо болох нь илэрхий байна. Тэгвэл Г. Батсүхийн “Энэ Буряад зон” шүлгийг үзье.

Энэ буриад зон
 Домогой найхан Алан-Гуае
 Добу мэргэндэ мордохуулаад,
 Боржогон халхын нагаса гүүлэжэ,
 Бохирхо забгүй ябаһан гэдэг.
 Энэ буриад зон
 Нагасын туһа зээдээ гэлсээд,
 Хаан Чингистээ хабсарһан гэдэг.
 Хамаг ехэ гүрэнэй
 Хана боложо ябаһан гэдэг.
 Энэ буриад зон
 Харайжа ерэнэн хариинхидта
 Бабжа-Баатараа ябуулһан гэдэг.
 Харвах намнахын шидээр
 Хатуу харюу баруһан гэдэг.
 Энэ буриад зон
 Бадан Тураахин баабайгаа
 Хаан Пётрто эльгээһэн гэдэг.
 Байгал шадарай зондоо
 Ханы зарлиг асаруулһан гэдэг.
 Энэ буриад зон
 Саһатын сагаан орондо
 Агбаан хамбаяа ябуулһан гэдэг.
 Санид номой ушарта
 Сагһаа эртэ гэгээрһэн гэдэг.
 Энэ буриад зон
 Зүниэ мэргэн Молон багшаар
 Зөөдэл, һуудалаа зуруулһан гэдэг,
 Зүб, буруу, түүхэ төөрийгөө
 Шулуундаа бэшээд хадгалһан гэдэг.
 [Алтан модоной баяр, 2016, 69-р т.].

Энэ буриад зон
 Домгийн сайхан Алан гуаг
 Добу мэргэндэ мордуулаад
 Боржгон халхын нагац гэжээ
 Бохирох завгүй явсан гэдэг
 Энэ буриад зон
 Нагацын тус зээдээ гэлцээд
 Хаан Чингистээ хавсарсан гэдэг
 Хамаг их гүрний
 Хана болжэ явсан гэдэг
 Энэ буриад зон
 Харайжэ ирсэн харийнхад
 Бабжа Баатараа явуулсан гэдэг
 Харвах намнахын шидээр
 Хатуу хариу барьсан гэдэг
 Энэ буриад зон
 Бадан Тураахин баавайгаа
 Хаан Пётрт илгээсэн гэдэг
 Байгал шадар зондоо
 Хааны зарлиг авчруулсан гэдэг
 Энэ буриад зон
 Цастын цагаан орондоо
 Агваан хамбаа явуулсан гэдэг
 Цанид номын учирт
 Цагаас эрт гэгээрсэн гэдэг
 Энэ буриад зон
 Зөнч мэргэн Молон багшаар
 Зүүдэл суудлаа зуруулсан гэдэг
 Зөв буруу түүх төөргөө
 Чулуундаа бичээд хадгалсан гэдэг

гэх зэргээр түүхээ сударлажээ. Энэ мэт дээр дурьдсанчлан аливаа соёлд үнэт зүйлийн өөрийн гэсэн шинэ (утга зүйн) хандлагууд үүсэнбий болж, цэцэглэн хөгжсөөр байдаг нь буриад үндэстний орчин үеийн шинэ уран зохиолд илэрхий харагдаж байна. Эл судалгааны өгүүлэл нь тухайн үндэстний оршихуйн асуудлын гол хүчин зүйл болсон үндэстний соёлын үнэт зүйлийн тусгалын илэрсэн байдлыг уралагийн тодорхой бүтээлийн жишээн дээр авч үзсэн ба ийн судалсны гол учир нь уламжлалт соёлд нөлөөлөх чухал хандлагууд үгүй болохоос сэргийлж, харьцуулсан уран зохиолын жишээгээр дамжуулан өвлүүлэх, сэргээх, дэлгэрүүлэх боломжийг олгоход нэмэр төдий болгоход оршино.

Ном зүй

Алтан модоной баяр. Улаан-Үдэ, 2016.
 Билигсайхан Ч. Ухаарахуй. Улаанбаатар, 2003.
 Болд Л. Монголд гурван үнэгүй зүйлийн нэг нь эх хэл болчихоод байна. URL: <http://ikon.mn/n/1a3v>.
 Цэдэндорж М.. Бурхан буудайн хөх салхи. Улаанбаатар, 1988.
 Чоймаа Ш. Хэлний экологи // Эх хэл бичиг. Улаанбаатар, 2012.
 Шүлэгч Лувсандондовын бүтээл // Дурсгалт бичгийн чуулган. Улаанбаатар, 1989.
 Abrams M. Y. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/M._H._Abrams.

Баларьева Туяна Батуевна
Иркутский государственный университет
Иркутск, Россия
btuja@rambler.ru

**БУДДИЙСКАЯ ОСНОВА СОВРЕМЕННОЙ БУРЯТСКОЙ ДРАМАТУРГИИ
(О ПЬЕСАХ Д. ЭРДЫНЕЕВА И М. БАТОИНА)**

Аннотация: В статье представлен анализ произведений современных драматургов в аспекте буддийской философии. Рассматриваются вопросы сохранения духовных начал и ценностей, а также отношения к человеку как части Вселенной, его взаимосвязи с окружающей природой.

Ключевые слова: буддийская философия, нравственность, бурятская драматургия, грех, наказание.

Balareva Tuayana Batuevna
Irkutsk State University
Irkutsk, Russia

**THE BUDDHIST BASIS OF MODERN BURYAT DRAMA
(ON THE PLAYS OF D. ERDYNEEV AND M. BATOIN)**

Abstract: This paper presents an analysis of the works in the aspect of Buddhist philosophy. The issues of preservation of spiritual principles and values, as well as the relationship to man as part of the Universe, its relationship with the surrounding nature are considered.

Key words: Buddhist philosophy, morality, Buryat dramaturgy, sin, punishment.

В современной бурятской литературе писатели активно поднимают вопросы отношения к человеку как части Вселенной, его взаимосвязи с окружающей природой, а также проблемы сохранения духовных начал и ценностей. С.И. Гармаева пишет: «Общечеловеческая сущность канонов буддизма, их философская, нравственно-этическая основательность определяли их востребованность литературой» [Гармаева, 1997, с. 75]. Буддийские философские воззрения как основа нравственности и духовности получили особую репрезентацию в современной бурятской драматургии.

В этом плане интересны и оригинальны своим материалом, его подачей и структурой пьесы «Адууһан төөлэй» (2006) Доржи Эрдынеева, «Хогоосон оршолон» (2001) Михаила Батоина.

Каждый из названных писателей, обладая особым индивидуальным мировосприятием, раскрывает проблемы современного общества через призму буддийских заповедей. Обращения к религиозным образам, мотивам, отдельным канонам в художественных произведениях позволяют авторам пьес осмысливать вопросы добра и зла, жизни и смерти в широком контексте онтологического и нравственно-эстетического.

Доржи Эрдынеев — один из талантливых прозаиков второй половины XX — начала XXI века. Известный литературовед В.Ц. Найдаков, рассматривая его прозу, отмечает: «Д. Эрдынеев, быть может, настойчивее других разрабатывает тему сложного взаимодействия поколений, которая иногда принимает форму взаимоприятия, иногда взаимоотталкивания, а чаще эти формы диалектически сосуществуют в отношениях между дедами и внуками, отцами и детьми» [Найдаков, 1985, с. 199-200].

Через многие произведения писателя, начиная с его ранних рассказов и заканчивая более крупными полотнами — романами, проходит мотив тоонто, который выражает мысль о кровной связи человека с родной землей. В рассказе «Половодье» Удаганта — тоонто всех потомков рода Тубэргэнов, в романе «Ехэ уг» («Большая родословная») включается пространство мегаполиса, а в «Үйлын үри» («Расплата») наблюдается экспансия мотива, и речь идет уже о землях вокруг Байкала, о бурятском народе, что позволило говорить о планетарности мышления писателя.

Не выбивается из общего контекста творчества Д. Эрдынеева одно из поздних произведений — пьеса «Адууһан төөлэй» (2006 г.), в которой автор раскрывает облик современника в контексте буддийской философии. Писатель остается верным в своем стремлении уже в название вложить важное и глубокое.

Через всю пьесу проходят мотивы кармы, греха и наказания. Мысли о погибшем сыне и о будущем семьи заставляют главного героя пьесы, Дагдана, все чаще и чаще задумываться о своей жизни, о деятельности его агрофирмы, занимающейся незаконными вырубками леса. Тем более его жена, Субад, начала противиться мужу, вначале робко, незаметно. Потеряв единственного сына, героиня пьесы наполнилась решимостью остановить мужа на его пути, направленном, с одной стороны, к финансовому обогащению семьи, с другой — к духовной гибели. Она сделала свой выбор и попыталась улучшить карму семьи — забрала свою часть акций, тем самым, не давая ни единого шанса мужу стать генеральным директором.

Известно, что именно карма, духовная энергия, указывающая и формирующая судьбу человека, определяет участь человека в сансаре, круговороте рождений, смертей и перерождений. Доржигушаева пишет: «Закон кармы является мощным инструментом нравственной саморегуляции человека. Он побуждает его к размышлению о последствиях своих поступков, о мере ответственности за совершенные деяния» [Доржигушаева, 2002, с. 15]. Улучшить карму личную или семейную было бы возможным лишь в том случае, если герои пересмотрят свои взгляды, изменят образ жизни, расстанутся с прежними ценностями. Драматург дает шанс герою изменить свою жизнь, недаром Дагдан временами чувствует тяжесть в душе, возможно, это – то начало прозрения, которому подвержены многие герои Д. Эрдынеева из его предыдущих прозаических произведений, Арья – «Большая родословная», Далай Гатапов – «Расплата».

Сама жизнь привела героев пьесы к новому осмыслению жизни, в которой перестало хватать сердечности, душевной близости, откровения, обычного человеческого счастья. Например, Эрхэтэ желает оставить работу и стать егерем, защищать обитателей тайги, заниматься разведением леса, тогда как его деятельность в фирме брата, наоборот, была связана с истреблением леса.

В связи с этим уместно отметить важнейшую особенность в авторском подходе к использованию буддийского материала. Особое внимание автор уделяет экологической этике буддизма, согласно которой человек всегда должен стремиться к гармонии во взаимоотношениях с природой, с окружающим миром. Лишь бережное и вдумчивое обращение с природными ресурсами позволит человеку выжить самому.

В пьесе Д. Эрдынеев наряду с нравственными проблемами, поднимает вопросы, вопросы сохранения природных богатств, а именно, лесных массивов. Известно, что в последние два десятилетия в Прибайкалье и Забайкалье безжалостно уничтожаются леса, что, как очевидно, самым прямым образом влияет на состояние флоры и фауны. Можно уверенно говорить о том, что уничтожение леса, тем более как в пьесе, в целях получения больших финансовых прибылей, ставится Д. Эрдынеевым в один ряд с такими грехами, как убийство и воровство. Возможно, поэтому автор приводит сына главного героя к смерти в результате пожара, устроенного конкурентами по бизнесу.

В произведении утверждается мысль, что некому поднести святое подношение – адууһан төөлэй, что нет достойных, честных, духовно богатых людей. Тем не менее, пьеса заканчивается на оптимистической ноте. С отцовским наказом обращается старик Ойдоб к своему сыну: «Сейчас время другое, все изменилось, это ваше время... Мы с матерью твоей постарели. И, тем не менее, напомним. Когда нас воспитывали, учили, чтобы мы никогда не обманывали, были честными, не воровали, знали, где правда, где ложь, не были легкомысленными, не становились убийцами живых существ... Мы старались именно так воспитывать вас. Сейчас все поменялось, но, тем не менее, скажу о своем наказе, который никогда не изменится и не отживет! А знаешь, что это? Только тот человек, который подобен самому чистому почитаемому продукту, имеет светлую душу, чистые мысли, правильные устремления, способен сохранить планету в первозданном состоянии, сумеет уберечь себя от пагубных дел, скверных слов, ото лжи и фальши [Эрдынеев, 2006, с. 104].

Анализ этой пьесы показывает, что писатель в оценке духовного состояния своих персонажей достаточно тверд, но не так жестко требует от них скорейших изменений или действий. Самое важное то, что писатель дает шанс своим героям самостоятельно изменить свой жизненный путь, и каждый из них находится перед большим нравственным выбором, от которого зависит не только их собственное будущее, но и будущее их семей, детей, рода в целом. От правильности дальнейшего пути зависит и то, сумеют ли герои Эрдынеева сохранить свое человеческое «я», совесть, честь, достоинство.

Пьеса Д. Эрдынеева «Адууһан төөлэй» вполне современна, что обусловлено буддийской концепцией, позволяющей автору предложить один из путей в спасении человечества от множества пороков современного общества.

Не менее интересна и своеобразна пьеса известного писателя Михаила Батоина «Хогоосон оршолон» («Этот бранный мир»). В ней автор стремится обратить внимание на проблему духовного возрождения современного человека. И одним из средств в этом возрождении, так же как и у Д. Эрдынеева, становится буддийская философия.

Михаил Батоин – известный бурятский драматург, хотя начинал свой путь в бурятской литературе как прозаик. За последние два десятилетия писателем написаны более 30 пьес, многие из которых обрели сценическую жизнь («Тайна золотой Мундарги», «Мудрая Ногоодой», «Учитель Мура», «Сорока-хромоножка», «Синяя лиса» и др.).

Пьеса «Хогоосон оршолон», безусловно, выделяется обращением писателя к буддийскому материалу. Уже на первых страницах пьесы создается особое пространство благодаря картинам с изображением птицы Гаруди, персонажам Молону, Эрлик хану, представителям низшей области ада – претам.

Свободная интерпретация категорий времени и пространства, перемещения героини пьесы из современности в прошлое, например, в X век, в Древнюю Японию, или из современности в ад, в мистическое пространство, усложняют структуру пьесы.

Важную роль в пьесе играет сюжет известного древнемонгольского сочинения «Повесть о Молон-тойне» о хождениях одного из учеников Будды – Маудгальяны или Молон-тойна, который в поисках умершей матери посетил владения Эрлик хана. Проводником знаний и мудрости буддийского учения в пьесе М. Батоина выступает персонаж – ученик Будды Молон. Это сквозной образ, благодаря которому появилась возможность духовного исцеления и возрождения главной героини – Сэндэмы.

Героиня считает себя талантливым художником, но не понятым людьми. В ее картинах, как она считает, воплощено глубокое и мудрое. Мифологические образы птицы Гаруди с женским ликом, которые часто изображаются на ее картинах, предполагают что-то таинственное и сокровенное, но в них нет важного и главного – чистой души.

Образ Сэндэмы на протяжении всей пьесы претерпевает большие изменения: от горделивой, высокомерной, равнодушной до способной понять окружающих людей, более мягкой и доброй. Героиня все чаще и чаще задается вопросами о смысле жизни, о тайнах мироздания. Ее сознание постепенно становится восприимчивым к той мудрости, которая идет из прошлого. Недаром в ее возрождении огромную роль играет древняя японская книга «Заметки японской женщины, жившей в десятом веке», которая была написана Сэй-Сенагон, приближенной японской императрицы. Именно ею и была главная героиня в одной из прошлых жизней.

М. Батоин умело использует такую деталь, как звук вертолета, который способствует быстрой смене пространства и времени. С очередным гулом и звуком вертолета перед читателем предстает японка Сэй-Сенагон, выводящая иероглифы. Она пишет о вечности, природе и ее красоте, о цветущих сакурах. Размышляя о времени, ее быстротечности, сожалеет об изменчивости всего, что есть в жизни человека и природы.

Сэндэма, для которой произошло открытие ее прошлого тысячелетней давности, вновь вспоминает свои же слова о жизни человека, наконец-то понимает, что неважно, что и как рисуешь, а важно то, что у тебя на душе, какой ты человек. По мысли автора, смело обратившегося к такой сложной теме, нет ничего ценнее человеческой жизни и гармоничной души.

Автор убедительно показывает, что буддийские истины способны возродить в любом человеке лучшие качества. Недаром ученик Будды появляется в финале, и рядом с ним стоит маленькая девочка, как символ возрожденной души Сэндэмы, современной горожанки, избавившейся от отрицательной кармы.

Драматургам удалось планомерно, от картины к картине, от монолога к монологу, проследить изменения в сознании отдельных персонажей сквозь призму буддийских истин. Разные пласты духовности, мифология и буддизм, представляя единое пространство в произведениях Д. Эрдынеева и М. Батоина, раскрывают многие проблемы современного общества, дают возможность осмыслить вопросы, связанные с жизнью современника, взаимосвязь отдельного человека со всей Вселенной. О

Драматургам удалось наметить основные ориентиры в поисках смысла и ценностей жизни, определить пути к духовному возрождению современника, что в целом говорит об актуализации религиозно-философской ориентации современной бурятской драматургии.

Литература

Батоин М.Ж. Хогоосон оршолон // Морин хуур. 2001. № 3-4. С. 204-223.

Гармаева С.И. Типология художественных традиций в прозе Бурятии XX века. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского государственного университета, 1997. 170 с.

Доржигушаева О.В. Экологическая этика буддизма. Учебное пособие: С-Пб., «Карма Йеше Палдрон» Фонд буддийских изданий и переводов, 2002. 68 с.

Найдаков В.Ц. Путь к роману: история формирования бурятской прозы. Улан-Удэ, 1985. 260 с.

Эрдынеев Д.О. Уйлын үри. Зүжэгүүд. Роман. Улан-Удэ: Республикын хэблэлэй үйлэдбэри, 2006. 244 х.

Булгутова Ирина Владимировна
Бурятский государственный университет
Улан-Удэ, Россия
irabulgutova@mail.ru

ПОЭТИКА ПОВЕСТИ Б. ЯБЖАНОВА «БЕДЫ И РАДОСТИ МОИ»

Аннотация: Выявляется идейно-художественное своеобразие повести бурятского писателя Б. Ябжанова «Беды и радости мои», ее место в творчестве писателя. Раскрывается организующая роль лирического начала в структуре произведения; определяются особенности повествования от первого лица, прослеживается автобиографическая линия. Раскрыта функция циклической сюжетной схемы, определены особенности композиции, определяется роль легенды в идейно-художественной структуре произведения.

Ключевые слова: повесть, поэтика повествования, циклическая сюжетная схема, композиция, роль легенды.

Bulgutova Irina Vladimirovna
Buryat State University
Ulan-Ude, Russia

POETICS OF B. YABZHANOV'S NOVEL "MY MISFORTUNES AND JOIS"

Abstract. The article discusses aesthetic and literary originality of the story "My misfortunes and joys" by B. Yabzhanov, a Buryat writer, revealing its place in the writer's work. The author dwells upon the organizing role of the lyrical principle in story; defines the peculiar features of the first-person narrative; traces the autobiographical line. The author also discusses the function of the cyclic plot scheme in the story and the characteristics of the story's composition, as well as the role of the legend in aesthetic and literary structure of the story.

Key words: a long story, narrative poetics, cyclic plot scheme, composition, legend role.

Бурятский писатель Б. Ябжанов (1927-1996) в своем творчестве не раз обращался к жанру повести, известность писателю принесла его повесть «Саянай домог» (в переводе «Куда ускакал конь» 1971 г.), в 1986 году написана повесть «Эртын шүүдэр» (Ранняя роса), одно из самых известных произведений автора – повесть «Волчица» (1989). Важное место в творчестве писателя занимает и повесть с автобиографическими мотивами «Зол шор хоёрни» (Беды и радости мои), которая была написана в 1987 году, издана же отдельной книгой только в 2003 году после смерти автора. Исследование повести представляется важным для определения стиливого своеобразие творчества писателя в целом, для формирования целостного представления о нем.

Жизненная, автобиографическая основа произведений Б. Ябжанова отмечалась в критике именно в связи с жанром повести: «Ажабайдалайнгаа баян дүй дүршэлые түшэглэжэ бэшэдэг Б. Ябжанов 1971 ондо гараһан «Саяанай домог» гэжэ туужа соогоо өөрынгөө үеын зоной намтарые, дайнай үеын шахардуу шанга байдалые бүгэдэ арадай сухаришагүй хүсэл зоригые монсогойлон харуулжа шадаа, уран зохёолой шэмэ нэмээ» (Б. Ябжанов всегда писал, опираясь на свой богатый жизненный опыт, и в своей повести «Саяанай домог», вышедшей в свет в 1971 году, смог ёмко показать биографию своего поколения, трудности военных лет, общенародное мужество и доблесть и тем самым внес свой вклад в литературу) [Тапхаев, 2003, с. 5].

В «Истории бурятской литературы» отмечается, что «выдвижение в 1960-1980-е гг. повести в самых различных жанровых модификациях в число лидеров литературного процесса – явление, характерное не только для бурятской литературы, но и гораздо более широкое, имеющее в своей основе определенные социальные факторы и исторические обстоятельства, специфику связи с жизнью... Отсюда и новые черты: ослабление повествовательного, эпического начала и одновременное усиление субъективированного лирического начала; преимущественный интерес не к изображению среды, обстоятельств, формирующих человека, а к изображению личности, внутренней жизни человека, возрастание роли психологического анализа и значимости авторского голоса» [История бурятской литературы, 1997, с. 94].

В основе сюжетной канвы повести «Беды и радости мои» – воспоминания о первой любви, и в ней также прослеживаются указанные черты, и, в первую очередь, следует отметить организующую роль лирического начала. Возможно, это объяснимо глубоко личностным характером самой темы: в центре повествования – история любви, рассказанная от первого лица героя Баасана своему юному другу Даши, то есть ретроспекция и мотив воспоминания играют в повести важную роль. Уже в рассказах Б. Ябжанова сложилась пара: рассказчик – умудренный жизнью человек в годах и молодой человек – слушатель, открывающий для себя психологические и нравственные законы человеческой жизни через проекцию частной жизни, непосредст-

венно воспринимая опыт, передаваемый в диалоге. Писателю важно показать и преемственность человеческого опыта, и сам процесс становления человека. Название повести воплотило философское осмысление автором человеческой жизни, сочетающей и стягивающей два противоположных полюса: и счастье, и горе, и радость, и беду. Имя главного героя Баасана выбрано не случайно: для писателя это родовое имя, переживания героя созвучны авторским, они сливаются в едином лирическом потоке. Имя главной героини монголки Гэрэл так же имеет символическое значение, любовь к ней для героя – это свет (гэрэл), ведущий его на жизненном пути.

Повесть имеет циклическую композицию: в начале и конце произведения описывается ситуация на рыбалке, именно во время этого занятия и происходят неспешные беседы между Баасаном и Дашуудай, история любви показана и с точки зрения рассказывающего и с точки зрения воспринимающего с лирическими отступлениями первого и комментариями второго. В основе самой истории любви циклическая сюжетная схема: радость первых встреч сменяется расставанием и длительной болезнью героя, встреча спустя годы с первой любовью становится для героя исцелением, и за ней вновь следует разлука любящих. История любви имеет лирическое звучание, в повествование включены стихотворения и песни; драматическая острота переживаний воплотилась и в самом ритмическом звучании прозы. «Балдан Ябжанов ямаршье зохёолдоо нарин нягтаар хандадаг байгаа: жэжэ бужа юумэн гэжэ үгы – мэдүүлэлэй үгэ бүхэн, мэдүүлэлэй зохилдол гол бодолые хурсадхаха ёхотой, зураглагдаһан ушар ажабайдал соошье гү, байгаалин барилдалга соошье гү – үнэн үндэһэтэй байха ёхотой, сэдхэлэй хүдэлөөнэй сохидол бүхэн үйлын ябасаар баталагдаха гэхэн уран зохёолой нарин жама ёһые баримталагша янзыень обёоронгүй үнгэршэхөөр бэшэ» (Балдан Ябжанов к своим произведениям относился с высокой требовательностью, не было ничего случайного, каждое слово в предложении, само сочетание предложений в тексте четко и емко выражают идею произведения; будь то изображение жизненной бытовой ситуации или природного мира – все соответствует художественной правде, имеет истоки в реальной действительности, каждое движение души соотносится с развитием сюжета, нельзя не отметить эти черты художественного стиля писателя) [Ангархаев, 2017, с. 14].

Ритмическое звучание лирических отступлений, зарисовок обусловлено поэтичностью самой создаваемой писателем картины. Особое место занимает в повести «Беды и радости мои» изображение природы и природного мира, не просто созвучного движениям человеческой души, но и обладающего особой силой и энергией: «Жада шэнги хурса үзүүртэй оройгоороо тэнгэрийн мандал өөдэ дүүлиһэн залгаа үндэр мундаргануудни мүнгэн сагаан дуулгануудаараа нюдэнэйм харасые татана, зүрхэ сэдхэлыем хүлгөөнэ. Мүнхэ ногоон нэмэргэтэй хүбшэ хормойһоонь мүндэлһэн арюун сэбэр агаарынь сээжэ дүүрэн хороноб. Үнэхөөрөөшье даа, үбшэн үлбэр хүндэ хүсэ тэнхээ бэлэглэхэ, хүрээ хүлдыень үргэхэ эмтэй домтой аршаануудтай нютагни тулиһан бэеым эмнэхэ, эдэгээхэ ёхотой. Энэл даа, минии хүйһые, элинсэг хулинсагаймни хүйһые хадаглаһан тоонто!» (Высокий ряд вершин, устремленных, подобно копьям, к небесному своду, взметнувшихся ввысь, притягивает мой взор, радует сердце. От подножия, покрытого вечнозеленой накидкой тайги, веет кристально чистым воздухом, который я вдыхаю полной грудью. Действительно, целебные аршаны моей родины могут подарить силы, придать воодушевление больному человеку, они могут исцелить и мое измученное тело. Вот оно, хранящее мою пуповину, пуповину моих предков тоонто!) [Ябжанов, 2003, с. 42].

Долгий и мучительный путь исцеления героя связан и с животворным воздействием природы и вдохновляющей силой любви даже на расстоянии. В разлуке влюбленный юноша постоянно беседует в особом ментальном пространстве души со своей возлюбленной, ощущая духовную связь с ней. В минуту отчаяния от переживания собственного телесного бессилия и увечья, когда не раз приходят мысли о самоубийстве, спасением для героя становится сон, в котором любимая Гэрэл приходит к нему на помощь. Герой Баасан, вспоминая юность и рассказывая о ней своему юному другу размышляет о существовании особой телепатической связи между любящими людьми: «Хэн юун гэхэ байгаа юм – мэдэнгүйб, али магад телепатиин эди шэди туһалаа һэн гү? Харин тэрэ зүүдэндээ этигһэн хүм, – гээд, нүхэрни нэгэ хэды соо бодолгодо абташаба» (Кто что бы сказал, не знаю, а может помогло мне тогда чудо телепатии? Только я поверил в тот сон, – произнес мой друг и предался своим мыслям) [Ябжанов, 2003, с. 42].

Исцеляющий и придающий сил сон содержит в себе легенду о вечном аршане, играющую особую роль в повествовании. Герой пересказывает своей возлюбленной народную легенду: «Энэ үндэрэй ойродо мүнхын аршаан бии гэлсэдэг. Ганса хирээ шубуун мүнхын аршаанда хүрэхэ шадалтай гэлсэдэг юм. Нэгэтэ хирээ амандаа балгаад ябаһан аршаанаа нарһа, хуша, хасууринуудай орой дээрэ адхажархёо юм ха, тиимэһээ эдэ модод мүнхэ ногоон үнгэтэй болоһон гэхэ» (Говорят, на этой вершине есть источник вечной воды. Только ворон может отведасть из источника вечности, говорят. Однажды ворон пролил глоток аршана вечности, который нес в своем клюве, на вершины сосны, кедра, ели, поэтому эти деревья стали вечнозелеными) [Ябжа-

нов, 2003, с. 46-47]. Герой повести со своей любимой устремляется во сне к источнику вечности, чтобы исцелиться и обрести утраченные надежды. Полет над горами в особом мистическом пространстве сна описан писателем в достоверности всех физических ощущений: обоняния, осязания и т. д. Сон становится точкой отсчета на пути обретения духовных и физических сил, своего места в жизни.

Свою роль в идейно-художественной структуре повести выполняет и другая легенда, которая предваряет встречу Баасана и Гэрэл спустя много лет. Это народная легенда о споре богов Будды и Майтреи из-за права обладать этим миром, который должен достаться тому, кто сумеет вырастить за ночь цветок лотоса, и хотя Будда украл цветок у Майтреи, в чаше у того остался все же корень цветка. Герой вспоминает эту легенду, осознавая невозможность дальнейших встреч с любимой, чтобы не воровать чужого счастья, подобно цветку из легенды. Исцеление, возвращение сил и жажды жить дальше приходит к любящим героям с принятием решения о расставании.

Повесть Б. Ябжанова «Беды и радости мои» занимает важное место в творчестве писателя, соединяя в едином повествовании глубоко личные, имеющие автобиографические истоки переживания и художественную философию писателя. Как отмечал С.Ж. Балданов, «своими глубоко лирическими, философски содержательными и психологически обоснованными произведениями Балдан Ябжанов внес заметный вклад в развитие не только бурятской литературы, но и в общий процесс многонациональной российской литературы [Балданов, 1997, с. 23]. Творческое наследие бурятского писателя Б. Ябжанова продолжает привлекать интерес и внимание исследователей и читателей глубоким постижением народной философии, на основе которой сформировалась у писателя самобытная художественная концепция человеческого и природного со-бытия.

Литература

Ангархаев А.Л. Арад зоной алтан бэлигтэйшүүлэй нэгэн // Буряад үнэн, 14 июня 2017, № 23, 14 н.

Балданов С.Ж. Меридианы и параллели Б. Ябжанова // Б. Ябжанов. Книга о писателе. Улан-Удэ: Буряад Үнэн, 1997. С. 20-23.

История бурятской литературы. Т. III. Современная бурятская литература (1956-1995). Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997, 298 с.

Тапхаев Л. Д. Уран зохёолшын «зол, шор» тухай // Б. Ябжанов. Зол шор хоёрни. Туужанууд. Улаан-Үдэ: Буряад үнэн, 2003. 164 н.

Ябжанов Б. Зол шор хоёрни. Туужанууд. Улаан-Үдэ: Буряад үнэн, 2003. 164 н.

Дампилова Людмила Санжибоевна
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия
dampilova_luda@rambler.ru

ТРИАДЫ В СОВРЕМЕННЫХ ТРЕХСТИШИЯХ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Работа выполнена в рамках государственного задания ФАНО России (проект XII.192.1.4. Миф и история в фольклоре и литературе бурят и русских сибиряков: универсалии и специфика № АААА-А17-117021310268-2)

Аннотация: Художественный стиль, заимствованный из народной традиции, является одной из ведущих линий в современной поэзии монгольских народов. В данной статье предпринят анализ поэтического текста малых размеров в переводе на русский язык в стиховедческом и структурно-семантическом аспекте. Тексты, написанные в стиле триад монгольских народов, впервые рассматриваются в контексте традиционного тюрко-монгольского стихосложения. В итоге можно констатировать, что в современной поэзии монгольских народов стих, внутренне связанный «с национальной языковой стихией» (Тынянов), диктует свои правила в структурном аспекте. Каждый поэт новаторски использует морфолого-грамматическое оформление, семантические, лексические или звуковые особенности народных триад.

Ключевые слова: краткостишие, аллитерация, повтор, стихосложение, традиция, семантика.

Dampilova Lyudmila Sanzhiboevna
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

TRIADS IN MODERN TERCETS OF THE MONGOLIAN PEOPLE

Abstract: The art style borrowed from national tradition is one of the leading lines in modern poetry of the Mongolian people. The author analyses the poetic text of the small sizes in translation into Russian from position of the science of versification and in structural-semantic aspect. The texts written in style of triads of the Mongolian people are for the first time considered in the context of traditional Turkic-Mongolian versification. The author concludes that in modern poetry of the Mongolian people the verse, which is internally connected "with national language elements" (Tynyanov), dictates the rules in structural aspect. Each poet innovatively uses morphologic and grammatical forms, semantic, lexical or sound features of national triads.

Keywords: short verse, alliteration, repetition, versification, tradition, semantics.

Художественный стиль, заимствованный из народной традиции, является ведущей линией в современной поэзии монгольских народов. В данной статье предпринят анализ поэтического текста малых размеров в переводе на русский язык в стиховедческом и структурно-семантическом аспекте. В бурятском литературоведении достаточно широко анализируются трехстишия, написанные в подражание японским хайку. Тексты, написанные в стиле народных триад монгольских народов, впервые рассматриваются в контексте традиционного тюрко-монгольского стихосложения.

В триадах, состоящих из трех строк, число «три» в символическом аспекте имеет древние истоки. Известны легенды о трех маралах на небесах, о трех камнях, на которые с небес был спущен огонь, три желания, три загадки, три игры мужчин. Число «три», востребованное в фольклоре и религии монгольских народов, сыграло особое значение в семантике монгольских триад. Своеобразные формы триад известны в индо-тибетской традиции. По исследованиям П. Хорлоо, в III–V вв. нашей эры в индийской «Народной книге», были подобные триады «*ертөнцийн гурав*» как «Обезьяна и черепаха»: «То, что я при прежней с тобой встрече не поняла и не распознала тебя, произошло оттого, что глаза мои были слепы, / мои помыслы, благодаря которым я была обманута, глупы, / поведение мое, когда я преподносила тебе добычу и оказывала почесть, легкомысленны» [Хорлоо, 2009, с. 25]. Представляют интерес исследованные ученым четыре строки в «Субхашадах» Гунгажалцана, написанные по канонам триад. По выводу ученого, число «три», имеющее символическое значение в индийском, тибетском фольклоре и литературе, было широко использовано и в монгольской поэтической традиции.

В. Н. Ключева в монографии «Монгольские триады» (1946) отмечает загадки-триады как своеобразную форму монгольской поэтической традиции, неизвестную фольклору европейских народов [Ключева, 1946]. В работе Б. Соднома «Монгольские народные триады и катрены» изучаются древние корни триад в монгольской поэтической традиции и использование формы триад не только в трехстишиях, но и в четырех,

шести и даже в девяти стихотворных строках [Содном, 1963]. Бурятские ученые Н. О. Шаракшинова в монографии «Бурятский фольклор» (1959), Ц. Б. Будаев в работе «Загадки монгольских народов» (1980), китайские ученые Мандах в труде «Ардын аман зохиолын онол» (1992), Б. Оч в работе «Монгол аман зохиолын удиртгал» (1999) и другие исследователи всесторонне изучили особенности формы стихосложения и семантическую глубину триад в фольклоре монгольских народов.

П. Хорлоо в содержании и структуре монгольских триад находит соответствие в армянской поэтической традиции, рассматривает тексты в сравнении с калмыцкими и бурятскими вариантами. В его исследованиях особое значение имеет анализ семантики слова *ертөнц*, почему они называются именно триадами вселенной. Триады по-монгольски называются *ертөнцийн гурав*, по-бурятски – *дэлхэйн гурбан*, по-калмыцки – *орчлонгийн гурав*, и одинаково переводятся как ‘три вселенских’. Краткие изречения раскрывают философию восприятия вселенной кочевыми народами. В них концентрируется веками накопленная мудрость народа, раскрывается красота и гармония мира. Как и многие малые жанры фольклора монгольских народов, триады имеют воспитательный характер, подтекстовый назидательный оттенок древних поучений.

В стиховедческом аспекте в триадах обязательными элементами являются единоначатие (*толгой холбох*), повтор и параллельные конструкции – основные формы монгольского стихосложения. Все три строки всегда начинаются с одной буквы, и при этом порядок слов, строк соответствует закону гармонии, благодаря звуковому повтору текст выстраивается грамматически и лексически однородно. Единообразие ритмической организации текста также создается повтором или одного слова, или словосочетания, или повтором в начале и конце строки. Так, например, устные народные триады Б. Дугаров по правилам монгольского стихосложения переводит, используя как *толгой холбох*, так и начальный или конечный повтор: «Ввысь распахнут небосвод – синий. / Вширь тайга в горах растет – синяя. / Вдаль текут потоки вод – синие», «Гордость богача – высокомерна. / Гордость силача – глупа безмерно. / Гордость у мужей ученых – совершенна» [Алтаргана, 1998, с. 207, 231]. В триадах параллельная конструкция и повтор одного слова составляют семантическую основу текста.

Фольклорное стихосложение стоит у истоков национальной поэзии. В современной поэзии монгольских народов одним из обязательных жанров являются короткие стихи, состоящие из пяти, четырех, трех и двух строк. В трехстишиях наиболее востребованы формы стихосложения в стиле японских хайку. Мгновенье, пойманное в знаменитом трехстишии Басё, подспудно становится притягательной силой для всех, кто пишет, подражая хайку.

Монгольский поэт Л. Дашням в предисловии своей книги анализирует особенности японского хайку и его последователей в мировой литературе. Естественно, обращаясь к короткому жанру, состоящему из трех строк, поэт соотносит свои стихи с японским хайку. Автор «Берестяной книги», состоящей 1001 трехстиший, считает, что японские хайку – это целый мир со своим законом. Внешние формы и художественные образы хайку можно использовать, но японское мышление с особым видением пространства, времени, предмета, пейзажа, настроения не повторить. В японских хайку разворачивается одна заданная тема, а в трехстишиях Дашняма тему определяет начальное слово алфавита, которое, повторяясь в разных вариациях, образно и символически раскрывает идею автора. В книге стихи расположены по алфавиту от А до Я. В «малое пространство» стиха лаконично вмещается вселенная поэта и философа, определяющая ‘жизнь как облачко дождя’ (*амьдрал яг л борооны үүл мэт*).

Дашням – поэт-философ с тонким юмором, иногда с веселым, ироничным оттенком его размышления, а иногда с еле заметной грустью о сущности человеческой жизни и законах вселенной: *Аялгуу алганд шингэнэ / Амьдрал газарт шингэнэ / Апокалипсис бодолд шингэнэ* [Дашням, 2012, с. 37] ‘Мелодия в ладони растворяется, / Жизнь в земле растворяется, / Апокалипсис в мыслях растворяется’ (здесь и далее перевод наш. – Л. Д.). Трехстишие в стиховедческом аспекте и семантически полностью соответствует классическим монгольским триадам. Но самое главное, в его трехстишиях чувствуется тонкий аромат чисто монгольского восприятия жизни, так точно соответствующего вселенской философии триад.

В этом трехстишии используется характерная смысловая интонация фольклорной триады с явно выраженным сравнительным элементом: *Алаг бут тэнгэрийн увидастай / Айлын охин улаан хацартай / Амьсгал нь тэрний ариун шидтэй* [Дашням, 2012, с. 31] ‘У пестрых кустов чары небесные, / У соседской девушки щеки красные, / Дыхание ее – чистое волшебство’. А в следующем тексте уже идет прямая отсылка к фольклорному истоку на мотивном и синтаксическом уровне структуры текста: *Гэртээ суугаад мөрөөдэхэд сайхан / Гэргийнхээ дуу аялахыг сонсох сайхан / Гэрлэх сайхан, салах бас сайхан* [Дашням, 2012, с. 60] ‘Дома сидя мечтать хорошо, / Слушать голос жены хорошо, / Жениться хорошо, разводиться тоже хорошо’. Есть у поэта такая мудрая черта – никогда четко не выделять черное и белое. В корне его

размышлений и сомнений лежит философское отношение к жизни, когда нельзя знать заранее, что плохо и хорошо. И в вышеприведенных триадах совершенно отсутствует характерная для фольклорных текстов дидактическая интонация.

Обновление стереотипного мышления путем включения ее в новый смысловой лабиринт является типичным для творчества Л. Дашняма. Действительно, «поэзия не знает жестких орбит. В немыслимо смелых образах фантазия космогонических и мистических загадок Ригведы встречается с образным языком Шекспира, прошедшего через все традиции классицизма и аллегории и все же сохранившего порыв архаического *vatis* (пророка-сказителя)» [Хейзинга, 1997, с. 140].

Фольклорная параллельная конструкция, анафора, повтор слов и строк в начале и конце текста в коротких сентенциях поэтом используются лаконично и точно: *Мэдэх бүхэн нэг настай / Мэдэхгүй бүхэн хоёр настай / Мэргэлэгч хорвоо миний настай* [Дашням, 2012, с. 98] 'Знание имеет одну жизнь / Незнание имеет две жизни / Вселенная-предсказатель имеет мою жизнь'. В краткостишых Л. Дашняма вселенские мотивы народных триад приобретают индивидуально авторский характер и глубокие философские обобщения.

В трехстишиях на русском языке Б. Дугарова интересны триады в классической форме, состоящие из вопросов и ответов. Выявляя «три зеленых» автор обыгрывает русское выражение психологического аспекта «тоска зеленая» с природными явлениями, а текст выстраивает по канонам бурят-монгольских триад: «Весной кругом трава зеленая. / Зимой лишь ель одна зеленая. / Со мной опять тоска зеленая» [Дугаров, 2017, с. 377]. В следующих вариантах поэт создает ассоциативный ряд по смысловой тождественности или путем противопоставления, с легким каламбуром определяет «три трудных»: «Зиму подружить с летом, / Кошму – с паркетом, / Поэта – с поэтом» и «три приятных»: «Юрта с камином, / Дева с жасмином, / Водочка с тмином» [Дугаров, 2017, с. 378]. Здесь нет традиционных для триад повторов слов, они заданы только в названии миниатюр.

В триадах Б. Дугарова юмористические житейские зарисовки сменяются философскими вопросами, характерными для «трех вселенских». Определяя «три острых», в первых двух строках автор обращается к таким традиционным фольклорным образам, как стрела, верблюжонок-сиротинка, а третья строка полностью соответствует формулам народных триад: «Стрела летит – острая. / Боль сиротинки-верблюжонок – острая. / Взгляд уходящего из жизни – острый». В следующей триаде «три долгих» лаконично и с какой-то тихой печалью выстраиваются глубокие раздумья автора: «Дорога сквозь страдания – долгая. / Любви и тьмы сказанье – долгое. / Минута расставанья – долгая» [Дугаров, 2017, с. 378]. И хотелось бы подчеркнуть, что Б. Дугаров в своих собственных триадах не использует начальную рифму, а его переводы народных вариантов соответствуют монгольской форме стихосложения: аллитерация и повтор ключевого слова.

Для современной бурятской поэзии характерны трехстишия, написанные с частичным использованием стихосложения триад или семантически близкие к триадам. Так, например, Д.-Д. Очиров зачастую использует первые две строки народной формулы, а завершает текст собственным выводом. В следующей миниатюре намечаются признаки триады «три мокрых»: *Үрэтэй хүнэй аман нойтон, / үрэггүй хүнэй нюдэн нойтон гэжэ / хэлсэдэг нэмнай... бү мартым!* [Очиров, 2010, с. 117] «У кого много детей, у того рот мокрый / у кого нет детей, у того глаза мокрые / так гласит народная мудрость... помните!» Или его сентенция состоит только из двух строк с повтором ключевого слова, напоминая по семантике, интонации и ритму незавершенную триаду: *Орой соорхой огторгойһоо ороһон бороон унжагай, / Мангартайхан архиһаа үнжэһэн айлиан унжагай* [Очиров, 2016, с. 57] 'Дождь, льющийся с бездонного неба, надоедает, / Гость, оставшийся после вчерашней гулянки, надоедает'. В краткостишых Д.-Д. Очирова используемые такие устоявшиеся выражения, как *унжагай бороон, нойтон нюдэн* приближают его изречения к народным афоризмам.

Совершенно оригинальную форму принимают триады в коротких стихах Г. Базаржаповой. Автор, используя единоначатие и соблюдая конечную рифму повтором глагола, полностью соблюдает форму стихосложения триады: *Эрын дүрээз олохом гэбэл, / Эмниг моридые хургахам гэбэл, / Эрээн гүрөөһэ эмээлэхэм гэбэл...* [Базаржапова, 2017, с. 112] 'Если хочешь обрести свой мужской облик, / Если хочешь приучить необъезженных лошадей, / Если хочешь оседлать тигра'. Первая часть предложения как бы оформлена, но вторую часть читатель сам домысливает, возможно, надо дописать: будь смелым, мужественным, волевым и т.д. Думается, древний жанр триады не исчерпал свои возможности, время рождает новые авторские замыслы, которые продолжают народные традиции.

Как известно, по монгольской и бурятской традиции на народных и буддийских праздниках проводятся споры-соревнования мудрецов с активным привлечением триад. Также в Монголии широко использовались триады в учебных дебатах лам. В подобной же форме вопросов написано следующее трехстишие Г.

Базаржаповой: *Бахада худаг сэнтэй гү? / Мэлхэйдэ далай хэиэгтэй гү? / Бага, ехын ойлгосо ондоо* [Базаржапова, 2017, с. 115] 'Ценен ли колодец для лягушки? / Полезно ли море для черепахи? / У каждого свое понятие большого и малого'. В первых двух строках вопросы, близкие по смыслу к триадам, а в третьей строке автор дает ответ на свои вопросы.

В итоге можно констатировать, что в современной поэзии монгольских народов стих, внутренне связанный «с национальной языковой стихией» (Тынянов), диктует свои правила в стиховедческом и структурном аспекте. Каждый поэт новаторски полностью или частично использует морфолого-грамматическое оформление, семантические, лексические или звуковые особенности триад. Естественно, каждая эпоха диктует свои темы для составления трех мудрых изречений. Известная монгольская поговорка *Тоост ертөнц дээр толгой холбох* 'На пыльной вселенной единоначатие в строках' как одна из обязательных составляющих стихосложения монгольских народов остается и в современной литературе востребованной, а триады как «бескрайняя Вселенная души» [Кавабата, 2005, с. 309] остаются философским, эстетическим и этическим осмыслением сущности бытия.

Литература

- Базаржапова Г.Д. Зальбарал. Улан-Удэ: Новапринт, 2017. 207 с.
- Дашням Л. Үйсэн дэвтэр. Улаанбаатар: АДМОН, 2012. 230 х.
- Дугаров Б.С. Сага сансары. Улан-Удэ: Новапринт, 2017. 400 с.
- Клюева В.Н. Монгольские триады (Ертөнцийн гурав). Монгол улсын их сургууль. Ученые записки. Т. II, вып. I. Улаанбаатар, 1946.
- Очиров Д.-Д.Э. Буряад-монгол угсаатамнай, сэрэг монгол утхамнай / Шүлэгүүд ба поэмэнүүд. Улаан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2010. 276 с.
- Очиров Д.-Д.Э. Уянгата шүлэгүүд ба поэмэнүүд. Улаан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2016. 360 с.
- Хейзинга Й. Номо ludens. Статьи по истории культуры. М.: Прогресс, 1997. 416 с.
- Хорлоо П. Монгол улсын «ертөнцийн гурав»-ын агуулга хэлбэр, үзэл санаа. Улаанбаатар, 2009.

Кошелева Альбина Леонтьевна
Хакасский научно-исследовательский институт
языка, литературы и истории, Россия
khaknaukal@mail.ru

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕМЫ «БОЛЬШОГО ТЕРРОРА»
В ПОВЕСТИ ТУВИНСКОГО ПИСАТЕЛЯ А. ДАРЖАЯ «ЯМА» И ПОВЕСТИ ХАКАССКОГО
ПИСАТЕЛЯ О. ШУЛБАЕВА «ГОД КРОВАВОГО ЛИСА»:
ТИПОЛОГИЯ, ИДИОСТИЛЬ**

Аннотация: В статье исследуется интерпретация темы «Большого террора» в повестях прозаиков Саяно-Алтая – тувинского писателя А. Даржая – «Яма» и хакасского писателя О. Шулбаева – «Год кровавого Лиса». Тувинский и хакасский писатели пришли к решению художественной реализации этой трагической и проблемной темы в своих литературах первыми, но в разное время: А. Даржай (1990), О. Шулбаев (2010). Наш научный интерес – исследовать художественное решение писателями этой проблемы в их социально-исторических повестях: традиции и новаторство в формировании фактографической образности, оттенков характеров, сюжетных вариаций, трактовки акцентов идеи и общей для них проблемы.

Ключевые слова: социально-историческая повесть, традиция, идиостиль, тема, акцент, репрезентация, народ, диктат, террор, культ.

Kosheleva Albina Leontyevna
Khakas Research Institute of Language, Literature and History
Abakan, Russia

**INTERPRETATION OF THE THEME «GREAT TERROR» IN THE STORY OF
TUVINIAN WRITER A. DARZHAI «THE PIT» AND THE STORY OF KHAKASS WRITER O. SHULBAEV
«THE BLOODY FOX'S YEAR»: TYPOLOGY, INDIVIDUAL STYLE**

Abstract: The article investigates interpretation of the theme «Great terror» in stories of prose writers of the Sayan-Altai – Tuvinian writer A. Darzhai's «The pit» and Khakass writer O. Shulbaev's «The bloody fox's year». The Tuvinian and Khakass writers were the first, but at different times, who came to the solution of artistic realization of this tragic and problematic theme in their literary works: A. Darzhai (1990), O. Shulbaev (2010). Our scientific interest is to explore the writers' artistic solution of this problem in their social and historical stories: traditions and innovation in the formation of factographic figurativeness, shades of tempers, plot variations, interpretation of emphases of the idea and the common problem for them.

Key words: social and historical story, tradition, individual style, theme, emphasis, representation, people, dictation, terror, cult.

Тема «Большого террора» стала знаковой в отечественной литературе. Это проза В. Гроссмана и А. Бека, А. Солженицина и В. Шаламова, В. Аксенова и А. Рыбакова. Это поэмы «Реквием» А. Ахматовой и «По праву памяти» А. Твардовского. Искалеченные, сломанные судьбы, драматические, чаще всего с трагическим финалом события, стали печальной страницей в истории биографии большой страны. Сила инерции, влияние могущественной глобализации (система, ее политика) не могли не захватить национальные окраины, обернувшись и обрушившись карательными мерами на местную интеллигенцию, пытавшуюся повести свой народ к грамоте, свету, обратившись к национальным корням, традициям. С клеймом «националиста», «контрреволюционера» шли на расстрел или на каторгу не только они, интеллигенты, но и те, только с ярлыком «кулака», кто тяжелым, собственным трудом создал, как говорят, «сколотил», какое-то хозяйство. Уничтожалась так называемая живая эстафета преемников, создателей национальной культуры, материальных ценностей. Случившееся в 1937-1938 годах стало непоправимой национальной трагедией.

Но что характерно, эта суровая и порочная страница нашей отечественной истории, обозначилась как тема в литературе (см. выше) и искусстве, по известной причине, сравнительно недавно, в основном лишь после XX съезда КПСС, в период «оттепели». В национальных литературах подобное случилось еще позднее. Об этом, в частности, свидетельствуют реалии издания такого рода произведений в тувинской и хакасской литературах, ставших предметом нашего исследования. В конце XX-го века эта тема пришла в тувинскую литературу и оказалась новой для социально-исторической тувинской прозы: жертвами репрессий стали герои повести «Яма» (1990) народного писателя Тувы А. Даржая, романа С. Сюрэн-оола «Ворон, говорящий на тувинском» (1994), романа народного писателя Тувы Е. Тановой «Кара-Бай» (1994), романа Монгуш Кенин-Лопсана «Исчезнувшая девушка» (2000), романа Р. Лудупа «Долгий путь одной тишины» (гл. «Туда, где море уходит в небеса») (2012).

В хакасской литературе тема «Большого террора» впервые была заявлена в 2010 году, о чем образно и эмоционально сказал хакасский писатель С. Карачаков: *«Повесть Олега Шульбаева «Год кровавого Лиса», - пишет он в послесловии повести, - единственная пока в хакасской литературе работа о «культе личности», о «врагах народа», о жестокой мельнице репрессий тридцатых и последующих годов, где перемалывались жизни, судьбы не только тех, кто попал под ее жернова, но и их родных, близких – тех, кого называли короткой аббревиатурой – ЧСИР – члены семьи изменника Родины»* [Карачаков, 2010, с. 110]. И буквально днями назад (октябрь, 2017) С. Карачаков принес на рецензию автору этой статьи рукопись трех пьес, раскрывающих эту тревожную, «горькую» и новую в хакасской литературе тему – трилогию-трагедию из цикла «Хакасы»: «След», «Стена» и «Кровью плачет небо». Остается надеяться, что и они станут достоянием читателя и зрителя.

Характерно, что А. Даржай и О. Шульбаев, один в тувинской литературе, другой – в хакасской, стали первооткрывателями обозначенной темы. Аналогична и устремленность авторов усилить ее содержательные социально-творческие акценты, что невозможно достичь без четко организованной, продуманной художественной системы с особенностями идиостиля каждого из них. А одной из важных составляющих авторской индивидуальности, идиостиля, исходя из литературоведческой посылки академика Г.Н. Пospelова, является биография, творческая судьба самого писателя.

Даржай Александр Александрович (1944-2016) родился в селе Суг-Аксы тувинской АССР. Детские и юношеские годы прошли в селе Тулун-Терек Чаа-Хольского кожууна. В 1962 году закончил Чаа-Хольскую среднюю школу и до 1965 года работал в совхозе «Найырал». С 1970 по 1976 год после окончания Кызылского государственного педагогического института работает заведующим отделом, редактором в газете «Тыванын аныяктары». С 1976 по 1981 год – редактор Тувинского книжного издательства. С 1979 года – член Союза писателя СССР. В 1981 – 1989 годы – литературный консультант Союза писателей Тувы. В 90-е годы был членом Совета Союза писателей СНГ, России. С 1992 года по 1994 год – министр печати Тувы. В 1994 – 1998 годах А.А. Даржай – депутат Верховного Хурала Тувинской Республики.

В 1972 году издается первая книга А. Даржая – «Төрээн черим», однако «пробы пера» начались уже после окончания школы. Творческий путь А.А. Даржая – это 33 книги поэзии и прозы на тувинском, русском и алтайском языках, переводы на тувинский язык Пушкина, Лермонтова, Грибоедова, Блока, Есенина, Сулейменова, Барто, особая страница переводческой деятельности А.А. Даржая – это перевод на тувинский язык надгробных надписей памятника тюркскому вождю Кюль-тегину. Он издал сборники «Антология тувинской литературы», «Тыва чечен чугаа», сборники молодых авторов «Дамырак – 1», «Дамырак – 2». Стихи А. Даржая печатались в журналах «Молодая гвардия», «Смена», «Поэзия», «Истоки», «Литературная учеба», «Студенческий меридиан», «Сибирские огни», «Дальний Восток», «Днипро», «Жовтень», «Сізурия» (Украина), «Жалын» (Казахстан), в газетах «Комсомольская правда», «Литературная Россия», «Литература и искусство», в антологиях «Россияне», «Песнь о Сибири». В 1982 А.А. Даржай стал лауреатом комсомольской премии Украинской ССР. В 1994 году награжден медалью «За доблестный труд» Тувинской республики. В 2004 году стал лауреатом премии им. Степана Агбаановича Сарыг-оола за книгу сонетов «Ынакшылдын ширээзи». В 2005 году награжден орденом Дружбы народов за вклад в развитие культуры и литературы. В 2007 году А.А. Даржаю присвоено почетное звание – Народный писатель Республики Тыва.

На десять лет моложе А.А. Даржая Олег Петрович Шульбаев. Он родился в 1954 году в селе Нижние Сиры Таштыпского района Хакасской автономной области: известный в Хакасии журналист, писатель, член Союза писателей России (1999). Заявил он о себе в литературе уже первыми своими очерками «На Хасане» и «Неотправленное письмо» (конец 80-х годов), которые известный хакасский писатель Каркей Нербышев назвал «свежей новостью в литературе». А сам путь в литературу был дня О. Шульбаева в чем-то типичен относительно его коллег по перу, а в чем-то только его – Олега Петровича Шульбаева – путь. Анжуйская восьмилетняя, а затем Верх-Таштыпская средняя школа, окончание хакасского отделения филологического факультета Абаканского педагогического института и работа преподавателем в Таштыпской средней школы № 1. В 1975 году О. Шульбаева пригласили на работу в редакцию областной национальной газеты «Ленин чолы», а весной 1977 года его призвали в армию. После воинской службы вновь вернулся в редакцию областной газеты и проработал здесь более двадцати лет. В настоящее время О.П. Шульбаев занимается творческой деятельностью, активно сотрудничает с региональными СМИ, публикуется в журналах, альманахах, в газете «Хакасия» ведет рубрику «Как это по-хакасски». В 2010 году Совет старейшин Хакасии присвоил О.П. Шульбаеву звание «Человек года». Проза О. Шульбаева (очерки, рассказы, повести) периодически печатается в местной периодике. Он – автор более 10 книг на русском и хакасском языках. И это – яркое явление транснациональной, транскультурной литературы, когда репрезентация и саморепрезентация национального,

его прошлое и настоящее, явления глобального взаимодействия и взаимовлияния двух национальных культур осуществляется своеобразным талантливым авторским почерком, органически сочетающим активную гражданственность писателя с его высоконравственным лиризмом: тетралогия «У любви прошедшего нет», повести «Тогда картошка цвела», «Брынза», «Год кровавого Лиса», рассказы «Две встречи», «Одинокая лиственница», «В чем моя вина», «Встреча на Неве» и др. В 2014 году издана книга очерков, рассказов и повестей О. Шулбаева «Мой отец – мой герой». Под одной обложкой с трогательным названием и не менее трогательной и явно адресной ориентацией объединено то, что формировало год за годом творческое кредо и творческую биографию писателя.

Некоторая разница в возрасте, в чем-то схожие, а где-то по-своему неповторимые пути, перепутья, знаки индивидуальной судьбы не стали для этих писателей, А. Даржая и О. Шулбаева, причиной невозможности обратиться к одной проблеме, ставшей диктатом и болью для сотен тысяч людей и целых народов большой и многонациональной страны. Модус трагического этой историко-социальной и общенародной проблемы сфокусированный в заглавиях обеих повестей – «Яма», «Год кровавого Лиса» – генерирует и соответствующее восприятие и интерпретацию читателя. Заглавие произведения обычно соотносится с его традиционными компонентами: тематика и проблематика, сюжет, система персонажей, деталь, время и место действия. Слово «Яма» в повести А. Даржая многофункционально как знак, как единица смысла, соотносящееся с темой и проблемой произведения, его хронотопом. «Яма» – это «объект», это «явление», то, что объединяет героев оппозиции, по – разному оценивающих это «явление». Уже сама семантика слова-заглавия настораживает читателя: «яма» – нечто предназначенное для захоронения кого-то, чего-то с целью изоляции от внешнего мира.

В заглавии повести О. Шулбаева трагическое обозначено еще более явственно – «Год кровавого Лиса». Год Красного Лиса – это год хакасского зодиака: так случилось, что этим годом оказался действительно «кровавый» для нашей страны и для героев повести – 1938-ой год. Писатель, фокусируя внимание читателя на определенном временном промежутке, стремится передать не только суть бытия, но и знаковую часть судьбы своих героев, подчеркнуть трагичность и типичность воссозданных событий. И «Яма», и «Год кровавого Лиса» – это заглавия, ставшие важнейшим элементом смысловой и эстетической организации текста, это своеобразный «микротекст», обладающий собственной семантикой и образной структурой, представляющий и значимую конкретику детали, и смысловую емкость, выразительность метафоры и символа.

Каково же художественное воплощение *трагической константы* в обеих повестях? Ее смыслообразующим принципом и у А. Даржая, и у О. Шулбаева является представление и раскрытие образов главных героев оппозиции: сотрудника правоохранительных органов Тувы *Боражыка* в повести «Яма» и хакасского охотника, крестьянина *Андрея Даниловича Шулбаева (Албынаха)* в повести «Год кровавого Лиса» О. Шулбаева, образующих событийные границы собственной судьбы и повествования в целом. И тот, и другой образы повестей несут черты авторской оценки, нечто свое, индивидуальное и типичное, как «оттиск» своей среды. Но одновременно каждый из этих образов – характеров, формирует свое содержательно-эстетическое поле. Формирует по-разному, что определяется и сюжетом, и идиостилем автора.

В центре сюжета, трагической коллизии повести А. Даржая «Яма» - образ служащего правоохранительных органов, следователя – Боражыка. Сюжет и актуализированная в нем трагедия являются здесь доминирующими средствами раскрытия характера этого героя. Яма, место кровавой расправы – «...*Оно словно клеймо, выжженное на гладком крупе коня, навечно впечаталось в его душу. Даже если ему завяжут глаза, ноги, ведомые обостренным сознанием, словно собака, идущая по следу, приведут его на то место*» [Даржай, 2013, № 3, с. 3¹]. «*Фабула, - считал Аристотель, - есть основа и как бы душа трагедии, а за нею уже следуют характеры...*» [Аристотель, 1957, с. 60]. «*Более пятидесяти лет Боражык хранил в себе секрет ямы*» [с. 5], секрет жестокой, кровавой расправы над невинными жертвами и их тайного захоронения. Из всех тех, кто знал о яме, ее месте в живых остался он один. Страшная тайна «в себе», «ключ от тайны» стали смыслообразующей доминантой мучительных противоречий Боражыка между «жизнью явной» и «личной тайной», внутренней раздвоенности, порой перерастающей в демоническое двойничество: настойчивое, жуткое видение на месте расстрела и захоронения обреченных («*При свете луны он внимательно осматривал свои растопыренные пальцы, ему казалось, что все его пальцы в крови*») [с. 6], обмороки, сердечные приступы с пребыванием в больнице, видения двойника – «Черного Демона». Но становится ли в связи с этим данный образ, характер трагическим? Писатель убедительно обосновывает обратное, о чем свидетельствует каждый элемент повествования, каждый неожиданный поворот сюжета. Для Боражыка и ему подобных, таких, как Большой Дарга, Товарищтай, Артас, Болот, Мондараа, жертвы жестокого приговора лишь

¹ Далее по тексту страницы повести указываются в скобках по данному изданию.

«враги народа», «падаль»: *«Сердце Боражыка понеслось неровными скачками, волосы на голове зашевелились: на его руках кровь падали, валяющейся в яме... Он даже всплакнул. Не о загубленных только что жизнях, а оттого, что никак не мог очиститься от крови врагов народа»* [с. 6]. Панический страх за все содеянное становится тенью Боражыка, и все из-за того, что *«в пятидесятых годах потревожили прах этой падали в яме, когда начали возвращать доброе имя репрессированным...Боражык про себя не на шутку опасался, что за прошлые деяния его призовут к ответу, привлекут к уголовной ответственности. Припомнят, как Боражык с пристрастием допрашивал людей и сажал их в тюрьму. Что делать, если его постигнет такая же участь и будут допрашивать, и выбивать признания его же методами? Однажды додумался даже до того, что как в кровавые времена Бериш, он вполне может сгинуть без следа... Мысли о детях, жене целый день не давали покоя. Если с ним что случится, что будет с ними?»* [с. 5]. Но в далеком 1938 году Боражык не думал о детях без вины казненного у ямы Дагбы, о горе Минчеймы, мужа которой, учителя Ужар-оола, арестовали, и он исчез бесследно, только за то, что детям на уроках цитировал и восхищался стихами запрещенного поэта Сергея Бюрбю, не позаботился Боражык и о том ребенке, который родился и рос без отца у совращенной им Минчеймы. Страшные деяния и ничтожные поступки характеризуют этого человека. *Саркастическим комизмом* исполнено повествование о том, как Боражык *«по своей глупости, по пьяному делу шею в петлю добровольно засунул»* [с. 37]. На высоком партийном застолье по случаю победы над «заклятыми врагами народа» Танчаем, Чурлит-Дажи, Хемчиком-оолом Боражык *«напился без меры, до потери сознания и плакал»* [с. 36], напился до того, что пел пошлые песенки, а потом показалось, что *«Тока очень похож на недавнего «черного человека», который чуть было не свел его с ума»* [с. 31]. И самое жуткое – *«вдруг весь стол покрылся кровью и кровь на меня пролилась»* [с. 35]. Где же подлинное «я» Боражыка? Каким он может быть без маски? Можно ли сочувствовать этому приспособленцу? В данном случае саркастическое «я» мнимого страдальца равнялся нулю: подобный тип не в состоянии пребывать в мире без маски, и таким он остается до конца повествования. Но это тип яркий, емкий, вобравший в себя эпоху – ее тупую, слепую беспощадную жестокость и одновременно неукротимое желание *казаться достойным человеком*. Однако в мир человеческих страданий лишь время от времени Боражыка возвращает его тень – «Черный человек» с видением крови истерзанных жертв. Это *эстетически безупречный*, яркий образ, формирующий этически окрашенное к себе отношение читателя.

В повести «Яма» нет характера, который бы противостоял Боражыку как представитель оппозиции. Не более чем сюжетную роль выполняют лица, ставшие жертвами репрессий (Дагба, Танчая, Чурмит-Дажи, Хемчик-оол): тяжелые думы Дагбы перед казнью и несколько его фраз на краю ямы, имена других лишь упоминаются в репликах вершителей судеб. И лишь в конце повествования появляется персонаж в лице молодого человека, сына Минчеймы «в грехе» рожденного от Боражыка – *Конгар-оол*. Вихрь обличения ворвался в повесть, в уютное жилище Боражыка с беспощадными словами его горького укора, усиливая и контрастно очерчивая *трагическую константу произведения и идейно-эстетический посыл авторской позиции*: *«Я за всю свою жизнь ни разу не сказал слово «ачай» - «отец»... Когда для меня отцом стал некто по имени Ужар-оол, вы его по ложному обвинению посадили как буржуазного националиста... Мама ножом полоснула себя по шее (спасаясь от изнасилования делающих обыск милиционеров – А.К.). Так я остался один... Вы закосневший в грехе человек, везде сеющий смерть и страдание, Ваши руки по локоть в крови, не знаю, как этими руками убийцы и садиста гладили по головам своих детей... Вы тот, который загонял сыновей своего народа в глубокую яму и до смерти забивал дубинкой несчастных, когда они карабкались вверх, чтобы спастись. Все равно народ выбрался из черной ямы страха. Поэтому у меня к вам одна просьба – вы знаете, куда закопали казненных без вины людей, вы должны знать это страшное место, укажите его народу! Сделайте хотя бы одно доброе дело!»* [с. 45-47].

Иннокентий Чоодуевич Боражык, которого до 1953 года именовали Лаврентий Чоодуевич, был сломлен этим валом страшных обличений, вновь безжалостно бросивших Боражыка в объятия «единокровного брата» – «черного человека»: *«Конгар-оол с треском вломился в их убывающую с каждым днем жизнь, словно Кара – Албыс – Черный Демон, отделившийся от Боражыка и мучивший его в том далеком тридцатом восьмом году. Он нарушил размеренный ритм их (с женой Севил – А.К.) старческого покоя, словно внезапный и яростный вихревой, ветер»* [с. 47]. Определенные сюжетные функции выполняют и такие персонажи, как Сендин, дочь расстрелянного Дагбы, которую лишили не только отца, но и «права любить, узнать счастье семейной жизни, рожать и растить детей» [с. 13], такие, как высокие «начальники» репрессий – «любимый, уважаемый «Большой Дарга Тока», Болат, Артас, Товарищтай, Мондараа, Анчыма – это один тип, ряд персонажей, которых объединяет одно слово-определение – «каратели». Номинацию «характер» в определенной степени оправдывает такой персонаж, как супруга Боражыка – Севил. Она – любящая мать, бабуш-

ка, верная, нежная супруга, готовая разделить с мужем, которого она трогательно называет «Бора», все превратности судьбы, но одновременно это и женщина, жена, требующая к себе должного уважения и внимания.

Убедителен, выразителен и эмоционален *идейно-эстетический ресурс* повести А. Даржая. Переводчику С. Ондур удалось передать ее историческую и общественно-социальную адресованность, общечеловеческую и национальную значимость, своеобразие идиостиля писателя А. Даржая. Талантливо переданное «национальное» становится «общечеловеческим» (М. Бахтин). Национальные по духу, своей природе *сравнения* («словно клеймо, выжженное на гладком крупе коня», «словно собака, идущая по следу», «липкий страх прилипал смолой к сердцу», «листочек бумаги размером с собачий язык», «как хвост бродячей собаки волосы», «его душа стала легкой, словно конь», «словно, что зарубка на дереве»); *поговорки* («деревянные штаны надел что ли?», «тороку седла огонь пожрал, а то, на что надеялся, собака съела», «Прости, хайыракаж! Пусть плохое нас обходит», «От змеи родится змееныш»); *этнопоэтика* притчи («подходят к серебряной воде, пьют прохладную спелую воду», «царица неба – луна», «появляется облако, а в нем высокий силуэт Кара – Хама – Черного Шамана!», «быстро растет белая тень страшного Албыка и достигает берега Улуг – Хема»), характерная в притче *метафоризированная ономапоэя*¹ («воздух наполнился музыкой «бум-бум!» – вторили горы; «шу-шу!» – гудели вековые лиственницы; «тар-тар-тар» – шумела своими перекатами река»); *диглоссия*², конкретизирующая речь, ситуацию («акый» – обращения к старшему брату, мужчине, «уру-ум» – доченька моя, «йорээл» – благопожелание, «Танды» – тайга, «оршээ – азыра» – «Упаси и помилуй!», «артын» – можжевельник, «аарны, чокпек, быштак» – лакомства, «Адыгыр – Амырга – Моос» – чудище, «дунмам», «акым» – уважительное обращение к женщине, мужчине, «ачазы» – отец детей – все это *содержит смысловое наполнение, репрезентируя национальную среду*. Действенно и многофункционально *описание*: «Яма была вырыта не абы как, а очень даже аккуратно, ее стены имели ровные края, а в глубину она была ровно столько, сколько полагалось по инструкции – ни больше, ни меньше», *описание бури* в день расстрела [с. 5] и явления «раздвоения личности» Боражыка [с. 20-21]. Повествование оживляется насыщенными внутренней энергетикой *диалогами*, которые актуализируют и делают более доступной социальную и психологическую индивидуализацию персонажей: Боражык – Большой Дарга Тока – Болат [с. 34-36], Боражык – Конгар-оол – Севил [с. 44-46]. Таким образом различные модусы художественности, имеющие место в рамках текста повести А. Даржая, во-первых, характеризуют неповторимость творческого почерка тувинского писателя, а во-вторых, формируют столь необходимую эстетическую целостность произведения.

Повесть О.П. Шулбаева «Год кровавого Лиса» так же, как и повесть А.А. Даржая – социально-историческая проза: в повести тувинского писателя среди сюжетных персонажей одной из ситуаций действуют, произносят монологи, реплики известные государственные деятели, политики Тувы (Большой Дарга Тока, Товарищтай, Мондараа и др.), а в центре повествования – главный персонаж, доблестный исполнитель карательных мер, служащий государственной безопасности, следователь Боражык – вымышленный образ, возможно, и имеющий реального прототипа; налицо историзм с элементами документализма, фактографичности в автобиографической социально-исторической повести хакасского писателя, где главным героем, наоборот, стала жертва кровавой расправы – родной дед О. Шулбаева – Андрей Данилович Шулбаев (хакасское имя – Албынах), расстрелянный по сфабрикованному обвинению в 1938 году. В годы Большого террора «... в Хакасии в 1937-1938 годах, – пишет историк С. Бондаренко – репрессиям подверглись 2534 человека... только в 1937 году были расстреляны 1027, а в 1938-м – 1312 человек. В эти два года расстрелу подверглись 92% арестованных... Треть расстрелянных находилась в возрасте от 31 до 40 лет, а 84% являлись неграмотными и малограмотными гражданами» [Бондаренко, 2017, с. 11]. Повесть «Год кровавого Лиса» начинается с описания событий конца 30-х годов на Дальнем Востоке, где в войсках Особой дальневосточной армии достойно выполняет свой воинский долг, мужественно сражается в боях на Хасане сын Албынаха – сержант – Петр Шулбаев, который «бился за высоты со своим отделением...» [Шулбаев, 2010, с. 13³]. А «уважаемый Андрей Данилович за воспитание достойного сына» [с. 11] получил Благодарственное письмо от самого командующего «Особой дальневосточной армии В.К. Блюхера». Но горькая весть из дома неожиданно обрушилась на Петра Шулбаева: сослуживец-земляк получил из дома письмо на хакасском языке, в котором сообщили, что отца Петра «раскулачили и посадили в тюрьму». Всего несколько строк повести лаконично передают ответную объективную реакцию сына на несправедливость: «Отца?! – вскопчил Петр. – Какой он кулак? Да, скот есть у него, но МЫ смотрели за ним. Вот этими руками сено косил, стога ставил,

¹ Ономапоэя – звукоподражание

² Диглоссия – слова, реплики национального языка

³ Далее текст цитируется по этому изданию с указанием страницы в скобках.

– он выставил перед другом свои крепкие мозолистые руки. – Никто на нас не горбатился. Мы сами пластались и днем, и ночью... Отдыха не знали. Только по воскресеньям отец давал всем отдохнуть. Говорил, что Божий день тоже есть...» [с. 21]. Но этот обвал обвинений и арестов вскоре настигнет и Особую дальневосточную армию: будет арестован и расстрелян командующий этой армией В.К. Блюхер, подвергнут аресту и допросам, а затем оправдан командир полка Константинченко.

Используя традиционный художественный прием ретроспекции («опрокидывание» в прошлое) писатель О. Шулбаев стремится воссоздать образ близкого, родного человека, дедушки, полным, ярким в его концентрированном воплощении общего, существенного и индивидуального. Аал Тлачик. Грозный июль 1938 года, но еще не наступил тот самый страшный день, который перечеркнет всю жизнь и пятидесятидвухлетнего Албынаха, и его большой, трудолюбивой и дружной семьи. Младший сын Кальзек под утро вернулся с молодежной гулянки, а Албынах, который долго не мог уснуть в своей юрте, вспомнил свою молодость: «Воспоминания об ушедшей молодости нахлынули на него, как густой предутренний туман. И сразу же сжалось сердце, а мысли галопом умчали его более чем на тридцать лет назад» [с. 24]. И, как в калейдоскопе, замелькали годы, 1906, 1909, 1933-ий, воспоминания. Автор восстанавливает, воспроизводит определенный предметный мир с его особенными временем и пространством, героями, сюжетом, всеми подробностями описания.

Под рукой писателя жизненный материал талантливо претворяется в художественный мир, не лишая главного героя его типичности и индивидуальности. И прежде всего объединяет Албынаха с земляками родная земля, неповторимо родной аал Тлачик: «Но вот из-за горы (Шопыт – А.К.) блеснул краешек солнца, ударил ярким лучом вдоль ложбины, где стоял аал. И сразу же сумерки убежали в лесные заросли, окружавшие Тлачик. И будто распрянулись срубы и крыши построек... Только что уныло смотрелись хакасские юрты, русские пятистенки, крестовые дома, стайки, навесы, заборы, плетни... От яркого света заблестели стекла окон, будто глаза человека только-только умывшегося ключевой водой речки Тлачик. Почти во всех дворах загоготали гуси, протяжно замычали коровы, зовя своих хозяек на утреннюю дойку, веселый стал и лай собак... Даже со двора мужика по имени Паш подал бодрое «Ку-ка-ре-ку!» полуобципаный, вечно голодный петушок – постоянный предмет для шуток и насмешек тлачинцев... Надо ж так уродиться, – смеивались односельцы, – ну прям весь в хозяина. Все петухи в третий раз кукарекают, а его – только что. Потому и куры не несутся» [с. 21]. Упомянутый в тексте мужик по имени Паш – не случайный персонаж. Это – антипод великого труженика Албынаха, не отличавшийся «своими повадками от своего петушка: жена почти каждый год рождает. Но у вечно голодной женщины дети появлялись на свет хилыми, худосочными и большинство из них, не дожив и до года, уходило в «праведный» мир» [с. 22]. «Голодная» жена, «голодные» дети. Это более чем красноречиво характеризует такого хозяина, как Паш: ветхая избушка, заросший травой огород, в тайгу Паш не ходит ни орешничать, ни охотиться, детей спасает от голода милостыня, собранная по аалу. Вступив в колхоз, Паш «только и делал, что ходил и воздух пинал». И дети Паша, повторив судьбу родителя, не заслужили себе ни уважения, ни даже имени человеческого, сохранив лишь прозвища, приобретенные в детстве. И подобное не совместимо с тем, что десять детей Андрея Даниловича Шулбаева стали не просто труженниками, а достойными и уважаемыми людьми. Но не простым и не легким был путь человека, создавшего эту крепкую и трудолюбивую семью. Это был путь только его, Албынаха, сумевшего, что-то преобразить, что-то подчинить в этой казалось бы однотипной для всех среде – суровая, но богатая природа, национальные обычаи, нравы, мир, поделенный на бедных и богатых.

В повести О. Шулбаева последовательно, системно воссоздается образ «знакомому незнакомца». Было у Эплея три сына: Албынах, Метрей и Айлек. «К двадцати годам Албынах стал рослым, стройным и крепким парнем» [с. 24], но самым сильным из троих братьев, сумевшим одолеть даже аальского альпы (богатыря) Попона, был Албынах. Испытанием силы, воли, характера стал для Албынаха тяжелый труд у бая Метрана: «После пахоты чем только не занимался Албынах, – читаем в повести, – строил сараи, косил сено, ставил стога, косил серпом и молотил цепами рожь и пшеницу, таскал громадные кули, набитые мукой или зерном, в бездонные амбары бая» [с. 33]. И вот расплата – циничная и жестокая по своей несправедливости: «Албынах, ты хорошо поработал. Вот, на тебе – за работу плачу тебе. И сует ему поношенную рубаху. Кровь ударила в лицо Албынаху от обиды, пальцы сами по себе, непроизвольно сжались в стальной кулак. Но удар не последовал. Он поднял над собой шестипудового бая за кушак и забросил его на две телеги» [с. 33]. Жестоким уроком на всю жизнь стал для Албынаха его батрацкий труд у бая Метрана. Клятвой прозвучали слова Албынаха, которые он проговорил любимой Кугыян, ставшей его женой: «Больше никогда не пойду батрачить! И младших братьев не пуцую. Детей своих будущих – тоже! Хоть сколько работой на бая – тебе ничего не достанется, достаток только у него будет. Жилы рвать буду – но в люди выйду!» [с. 33].

Но великой наградой судьбы за все испытания у бая стала для Албынаха его любовь к девушке-батрачке Кугыян, будущей жене, подарившей ему 12 детей, «двоих рано Бог прибрал к себе», умерла при родах и Кугыян, когда Албынаху было 46 лет. Много и удачно охотился Албынах, много и честно трудился. Этим трудом его и всей дружной семьи было нажито крепкое хозяйство – 8 дойных коров, 15 лошадей, мелкий скот, птица. В приданное дочке Челей отдал двух лошадей, но зятю Саглаху (учитель Аполлон Семенович Сагалаков) этого подарка оказалось мало: «придирается» к тестю, «кулаком» его обзывает». А тут и колхоз образовался, назвали «Красная тайга», а Албынаху предлагают вступить в колхоз и передать на общее пользование нажитое хозяйство. Оправданным и естественным является недоумение трудолюбивого крестьянина-хакаса: *«Хосханах,¹ – недоумевал Албынах, – что я должен с Пашем объединиться, что ли? У него даже кошки дома нет, а у меня пятнадцать лошадей!»*. Тревожили справедливые вопросы: *«Хорошо ли будут ухожены твои коровы и овцы? Не будут ли обойдены вниманием другого человека? А самому как жить без своего скота? Не найдя и не услышав ответа на эти и другие мучавшие его вопросы, Албынах твердо решил про себя: нет, такая жизнь не для него»* [с. 37]. Но все-таки уважаемый всеми председатель колхоза Батраченко Андрей Петрович уговорил Андрея Даниловича Шулбаева поступить в этой напряженной обстановке доносов разумно: вступить в колхоз, а коров, лошадей переписать на братьев, детей, оставив их при себе, сославшись на отсутствие хозяйственных построек у тех, кому скот передан. Однако «информаторы» – земляки не успокоились, и июльским утром 1938 года к Албынаху пожаловали три вооруженных милиционера, зять Саглак, друг зятя Григорий Иванович Тинаш, Паш, друг сына Петра Паерка. Сержант НКВД, некий Мисков, заявил: *«Я приехал сюда, чтобы арестовать Вас.. Вот ордер на арест...»* [с. 43]. А затем унижительный обыск, изъятие ружья, патронов, дробы. Несколько строк и небольшой внутренний монолог Албынаха передают его отчаяние и горькое недоумение: *«Что такого плохого я смог натворить-то? В колхоз вступил, там плохо не работал: пахал, сеял, косил, скирдовал, охотничал... Да не умею я работать как попало, плохого тоже ничего не сделал... Опустив голову на грудь, сидит он на самодельной табуретке посередине кухни. Сильные руки безвольно опущены вниз, плечи также согнулись к полу»* [с. 44]. Вместе с Албынахом был арестован его двоюродный брат Петр. Оказавшись в камере районного села Таштыпа, они не находят ответ на случившееся: *«Полутемная камера, железная кровать и невыносимый запах вернули братьев к суровой действительности. В головах обоих молоточками стучал один и тот же вопрос: почему? почему? почему?»* [с. 59]. И на эти горькие «почему?» довольно быстро сочинил ответ – приговор начальник районного отдела милиции сержант Сучков. Как типично то, о чем поведал писатель: приговор-расправа в хакасской провинции как бы вобрал, впитал в себя абсурдность всех обвинительных актов Большого террора, поразившего тогда огромную многонациональную страну: *«Проанализировав все документы, – читаем говорящие о многом строки, – я решил строить обвинение вот таким образом... На территории Матурского сельсовета по заданию уже осужденной Прасковьи Токмашовой была организована контрреволюционная националистическая группа. Организатором и руководителем ее стал затаявшийся кулак Кызынгашев (Т.С. Кызынгашев – председатель колхоза «Красный Абакан – А.К.). Эта группа ставила своей задачей подготовить восстание. Главная ее задача – создать отдельное Хакаское государство под протекторатом Японии. Как организовалась это группа? Прасковья Токмашева завербовала Кызынгашева Тимофея Сафроновича, а тот – Шулбаева Андрея Даниловича, Шулбаева Петра Кузьмича, Токмашова Якова Афанасьевича и Гусакова Федора Трофимовича. Остальных завербовали эти четверо. Вот по этой версии и надо работать нам...»* [с. 59]. В этой группе «националистов» оказались русские – Росляков, Санаров, Нарывашев, Гусаков, и Сучков сам себя одернул: *«Но как же быть с русским – то?»* Немного подумав, решил: *«Э-э, так большинство из них воевало в армии Колчака против советской власти. Лишь бы досадить этим проклятым Советам – вот и примкнули к контрреволюционной группе...»* [с. 58]. И следователь Гнедин, сотрудники милиции Утинский, Тандин, Широкий, как «по-писанному» повели допросы обреченных. По аналогичной матрице «от имени Центрального Комитета ТНРП, его Политбюро, Президиума Малого хурала ТНР» действовали, уничтожая «контрреволюционеров», каратели Тувы, типа следователя Боражыка.

Андрей Данилович Шулбаев пережил, вынес десятки допросов с пытками, жестокими избиениями под началом следователя Гнедина, требовавшего подписать обвинения, которые арестованный не совершал. И только угроза расправиться с детьми Албынаха сломила этого достойного и мужественного человека: *«Ханза твой сидит, очередь дойдет и до Петра с Кальзеком», – кричал Гнедин. «Очнулся он (Албынах – А.К.), лежащим на полу, от каждого вдоха ломило в ребрах. И только стон едва проступал через разбитые в кровь губы. Отдышался чуть и, не вставая даже, прохрипел: «Христа ради прошу, не тронь детей моих... Пусть живут они, пусть детей своих вырастят... Хоть что подпишу, только их не подвергай мучениям... И он подписался везде, где указывал следователь...»* [с. 66-67]. А дальше по этапу – Минусинск. Это был для Албынаха последний этап. Здесь, в камере, он вновь в дорогах для него воспоминаниях восстанавливал прожитое – повествование, сюжет таким образом продолжают восстанавливать ту пространственно-временную среду, которая сформировала этого незаурядного человека.

¹ Хосханах – возглас удивления у хакасов.

Как и в повести тувинского писателя А. Даржая, в повести хакасского писателя О. Шулбаева репрезентируется, идентифицируется та национальная среда, которая породила этого героя повести. Действительна содержательно-эстетическая функция *диглоссии* (использование слов, выражений на родном языке): *алып* 'богатырь', *аях* 'большая чашка', *арака* 'алкогольный напиток', *чирче* 'чарка', *угре* 'хакасский суп с крупой и мясом или молоком, просто-квашей', *толкан* 'хакасская пища из обжаренного, смолотого ячменя или пшеницы', *арчымах* 'переметная сума', *сюрмески* 'тонкие и мелкие косички незамужней девушки', *камча* 'плеть', *карамчить* 'украсть девушку для женитьбы', *сас тойы* 'помолвка по случаю заплетения двух кос', *санчах* 'небольшая кадушка для хранения яраки', *Хасхынах* 'возглас удивления, кодес' 'чугун для варки супа или мяса', *ястра* 'негрубое хакасское ругательство', *помыс* 'общая работа сельчан', *хан* 'кровяная колбаса', *тиин* 'белка'; описание обычая *сас той* – помолвки девушки с расплетанием *сюрмесок*-косичек и заплетанием двух кос, описание обычая хакасов-охотников – заготовка и варка белячьих тушек для подарка маленьким детям, описание национального состязания в силе – перенос по кругу тяжелого бревна; *национальные поговорки, меткие сравнения*: «в долгах – не деньги, в копнах – не сено», «дни промчались, словно резвые скакуны в бегах», «голосок журчит, как ручеек на перекате, улыбнется – словно весеннее солнышко светит», «молчун, как сона», «воет, как волк», «трещит, как сорока»; *народная песня*: «Кто же пил неиссякаемую воду, / Кто же родился бессмертными, чтоб не умереть?»; «Год Красного Лиса» – год хакасского зодиака.

«21 сентября 1938 года, в год Лисы, точнее, в год кровавого Лиса» [с. 100] не стало Андрея Даниловича Шулбаева: «За мной!», – приказал охранник. Искрой сверкнула мысль у Албынаха, а перед глазами тут промелькнули родители, Кугыян, десять детей, братья и сестра..., а в мозгу песня тлачинцев:

Кто же пил неиссякаемую воду?

Кто же родился бессмертным, чтоб не умереть? [с. 100]

Из камеры смертников Минусинской тюрьмы уходили из жизни тоже по сфабрикованным доносам секретарь заводского комитета комсомола Иван Светин, секретарь райкома партии – Маков Сергей Петрович. Раскаяние государства, правительства, судебных органов, к сожалению, пришло слишком поздно, через десятки лет.

Почти документом становится звонок бывшего следователя Боражыка в Комитет госбезопасности в финале повести тувинского писателя А.А. Даржая «Яма»: «*Говорит Иннокентий Чоодуевич Боражык. Передайте заместителю начальника, я готов показать место захоронения репрессированных. Он знает, где я живу. Пускай возьмет машину. Все...*» [с. 48]. Документально представлены в повести А. Даржая и речи Большого Дарга Тока и Болата от 29 октября 1938 года [с. 26-29]. Запоздалое раскаяние реальным документом звучит и в эпилоге повести О.П. Шулбаева: «*После гибели Албынаха, двадцать лет спустя, 13 декабря 1958, президиум Хакасского областного суда принял постановление: «Считать неправомерным постановление «тройки» УНКВД по Красноярскому краю по следующим причинам:*

- *Отдел НКВД Тагитынского района все 15 человек арестовал без свидетельства о проведении ими антисоветской деятельности;*
- *во время следствия не добыто ни одного свидетельства и об их антигосударственной работе, кроме слов самих обвиняемых;*
- *после ареста в течение 6 – 9 дней каждого из них допрашивали лишь по одному разу – на первом же допросе все 15 человек сознались в тяжком антигосударственном преступлении.*

Такое обвинение несостоятельно, поэтому это дело прекратить и всех оправдать»... Председателем заседания президиума Хакасского областного суда был Дорчеев, также приняли участие Кокарева, Янгулов, Чигрин, Райкова, исполняющим обязанности прокурора был Семенов» [с. 108].

В художественной литературе часто используется документ, особенно с социально-исторической тематикой или с тематикой биографической ориентации. «В документальном контексте, – пишет Л.Я. Гинзбург, – факт испытывает глубокие превращения. Слова могут остаться неукрашенными, но в них должно возникнуть качество художественного образа, в факте пробуждается эстетическая жизнь: он становится формой, образом, представителем идеи» [Гинзбург, 1971, с. 10-11]. Взаимодействие с документом в определенной степени обогатило социально-исторические повести А. Даржая и О. Шулбаева, в некоторой степени, подсказав тувинскому и хакасскому писателям фактографическую образность, оттенки характеров, сюжетные ходы и даже трактовку, акцент идеи и общей для них проблемы.

Литература

- Карачаков С. Первая в хакасской литературе // Олег Шулбаев «Год кровавого Лиса». Абакан: Хакасское кн. изд-во, 2010, 111 с.
- Даржай А. Яма // Журнал «Улуг-Хем», 2013, № 3, с. 3. Перевод на русский язык С. Ондур.
- Аристотель. Об искусстве поэзии. М., 1957, 184 с.
- С. Бондаренко. А вы об этом знали? // Газ. Шанс. 2017. № 44. 2-8 ноября.
- Шулбаев О. Год кровавого Лиса. Абакан: Хакасское кн. изд-во, 2010, 111 с.
- Гинзбург Л.Я. О психологической прозе. Л.: Сов. писатель, 1971, 464 с.

ДОРНЫН НЭРТ ЯРУУ НАЙРАГЧ Б. ЯВУУХУЛАНГИЙН УРАН ЧАДВАРЫН ОНЦЛОГООС

Товч агуулга: Монголын орчин үеийн яруу найраг үүсч хөгжсөн түүхэн цаг үеэс хойш хөгжлийн урт удаан хугацааны туршид нийгэм, түүхийн тодорхой үе шатуудад тухайн цаг үеийн уран бүтээлийн ертөнцөд манлайлан хошуучлагч зохиолч, яруу найрагчид төрж, бичлэг, сэтгэлгээ, дүрслэх маяг, урлах арга барилаар илтэд ялгаран, үгийн урлагийн хөгжилд бие даасан, онцгой, шинэ үзэгдэл болохын зэрэгцээ аяндаа тухайн зохиолчийн дэг сургууль бүрэлдэж, өөрөө болон залгамжлагчид нь утга зохиолын түүхэнд үнэтэй хувь нэмэр оруулах үзэгдэл бий болсоор иржээ. Энэ нь уламжлал шинэчлэлийн оршихуйн зүй тогтол юм.

1960-аад оны яруу найрагт урлах эрдмийн хувьд дэвшил гарч, байгалийн үзэсгэлэн, хүний дотоод сэтгэлийн ертөнцийг яруу сайхнаар нээн үзүүлэх сэтгэлийн уянга хөгжиж, томоохон шинэчлэлийг хийв.

Энэ үеийн яруу найрагчдын дундаас Дорнын их яруу найрагч Б. Явуухулан өөрийн гүн сэтгэлгээ, өвөрмөц өнгө аяс, нарийн мэдрэмж, яруу найруулгаараа тухайн үеийн яруу найрагт шинэчлэл хийсэн бөгөөд энэхүү судалгаандаа бид түүний яруу найргийн ур чадварын тухай авч үзэх болно.

Түлхүүр үг: орчин үеийн яруу найраг, уламжлал шинэчлэл, яруу найргийн хөгжил.

Ragchaa Bigermaa
Mongolian University of Science and Technology
Ulaanbaatar, Mongolia

DESCRIBING SOME FEATURES OF POEMS BY B. YAWUUKHULAN

Abstract: Overhauling the development of the poetic studies in 1960s', B.Yawuukhulan, a great oriental poet, striking feature of artistic style and rhythmic pattern in his works contributed to the development and renovation of Mongolian poetry. In this article, defining stylistic method, form, feature and style of a certain poem of Yawuukhulan have been analyzed and explained in a wide range. To sum up, language of his poem makes the poem melodically, logically and rhythmically; and head rhyme, internal rhyme and end rhyme and intonation built up the development of Mongolian poetry studies.

Keywords: modern poetry, literary tradition, evolution, a poem in prose.

Зохиолчийн найруулга нь бүтээн туурвих үйл явц, сэтгэлгээний хэв маяг, эрэл хайгуулын үр дүнд зохиолч бүрт өвөрмөц байдлаар төлөвшдөг бөгөөд бичлэг, сэтгэлгээ, ур чадвар, туршлагын талаар бусдаас ялгарах онцлог шинж юм. Өөрөөр хэлбэл, зохиолчийн бүтээн туурвих үйл явцад зохиолоор дамжин илэрхийлэгдэж байдаг өгүүлэгдэхүүн, дүрслэх хэв маяг, хэлийг ашигласан байдал [Галбаатар, 2009, 201-р т.] зэрэг юм. Иймд зохиолч бүр бусад зохиолчоос ялгарах, туурвин бүтээх найруулгын өвөрмөц онцлогтой билээ. Энэхүү өгүүлэлдээ бид 1960-аад оны Монголын орчин үеийн яруу найрагт шинэчлэл хийсэн хэмээн судлаач, шүүмжлэгчдийн зөвшөөрдөг, нэрт яруу найрагч Б. Явуухулангийн уран чадварын онцлогоос заримыг авч үзнэ. Үүнд:

1. Дорнын нэрт яруу найрагч Б. Явуухулан хүн байгаль хоёрын хүйн холбоог эгэл амьдрал, жирийн явдлаас ургуулан, уран санаагаар баяжуулж, хүний сэтгэлийн хөг аястай нарийн холбон, мэдрэмжтэй шүлэглэдэг бөгөөд ийм өвөрмөц найруулга, уран зохиомж бүхий олон шүлэг байдаг. Тухайлбал: “Шөнө”, “Одод усанд шумбадаг юм билээ”, “Говийн зэрэглээ”, “Танга нуур”, “Хар Ус нуурын шагшуурга”, “Туулын урсгал шөнөдөө сайхан” гэх мэт.

2. Тэрээр өөрийн уран бүтээлдээ утгын давталтыг өвөрмөцөөр ашигласан байдаг. Жишээ нь: а. Дахилт буюу бадгийн давталт. Б. Явуухулангийн шүлгүүдэд бадгуудыг хооронд нь холбох, салгах, хүч нэмэгдүүлэх, ерөнхий утга санааг нэгтгэх зорилгоор бүтэн бадгийг зохих газар нь давтан хэрэглэсэн давталт элбэг байдаг нь түүний бадаглал зүйн нэгэн шинэлэг тал юм. Энэ нь шүлгийн утга санааг гүнзгийрүүлэх, байгуулалтыг жигдлэх, бадаг бүрийн утгыг тодотгох, шүлгийг журамлан цэгцлэх [Галбаатар, 2012, 124-р т.] зэрэг олон үүрэгтэй. Тухайлбал: “Бид нэг орчлонгийн хүмүүс”, “Эх орны тухай дуу”, “Намрын мөнгөн өглөө” зэрэг шүлэгтээ бадгийн давталт буюу дахилтыг хийж, шүлгийнхээ утга санааг гүнзгийрүүлсэн байна. “Намрын мөнгөн өглөө” шүлэгт өгүүлсэн 5 бадаг тус бүрд хайр сэтгэлт залуугийн бүсгүйгээсээ салж ядан үгээ хэлэхдээ үүр цайх, хайртай хүнээсээ түр ч гэсэн салах, мөнгөн хяруунд уян дээр хоносон морио хайрлах, бүсгүйн ээж аавд үнэн үгээ хэлэх, бэр гуйх өдрөө товлон гэсэн утгын гүнзгийрэлттэй дүрсэлж, энэ бадгуудын ард:

*Хайрт минь одоо би явъя даа
Хүлэг мориныхоо биеийг халааж
Намрын мөнгөн өглөөний*

Сэрүүн тунгалагт давхия даа [Явуухулан, 1985, 222-р т.] хэмээн нэг төрлийн давталт буюу дахилтыг оруулж өгснөөр морио дээдлэх монгол эр хүний дүрслэл бүхий бадаг бүрийн санааг нэгтгэх, эцэст нь хайр сэтгэлийн тухай нэгэн цогцолбор санаа, дүр зураг болгон бүрдүүлэхэд чухал үүрэг гүйцэтгэж байна. Тэрээр ингэж бадгийн давталтыг хийхдээ монгол шүлгийн 2 ба 4 шадаар бадагладаг уламжлалыг хөгжүүлжээ.

б. Эхний бадгийг төгсгөлд нь давтах давталт. Түүний шүлгүүдийг ажиглахад, богино шүлгийн эхний бадгийг төгсгөлд нь давтах нэг төрлийн давталт дараах шүлгүүдэд ажиглагдаж байна.Үүнд: “Сонин”, “Тэшүүрчдийн дуу”, “Алаг үрс минь тайван нойрс”, ”Монгол нутгийн шөнө”, “Тэнгэрт мэлмэрэгч тэргэл сар”, “Чамдаа дуулъя”, “Туулын шугуй”, “Сартай шөнийн дуу”, “Тэрэлжийн үдэш”, “Хавар ирлээ”, “Монголын дорнод тал”, “Хар-Ус нуурын шагшуурга”, “Тэхийн зогсоол” зэрэг шүлэг, найраглалыг дурдаж болно. Эдгээр нь шүлгийн доторх хэмнэл хэмжээг тааруулах, утгыг гүнзгийрүүлэх, санааг нэгтгэх, дүрслэлийг эрчимжүүлэх зэрэг олон янзын үүрэгтэй. Жишээ нь: “Сартай шөнийн дуу” шүлэгт:

*Нарны хооронд саран байрлах
Нарлаг хорвоо гэрлийн хувьтай
Насны хооронд дурлан хайрлах*

Амраг сэтгэл ханийн золтой [Явуухулан, 1985, 219-р т.] хэмээн эхлэл, төгсгөл бадгийг давтсан нь хүн бүрд үүрд онцгой ханийнх нь “ярих нь хүртэл дуу шиг дуулддаг, онцгой нэгэн тул хайртай” гэсэн санааг эрчимжүүлж, шүлэг дэх би баатрын хань ижлээ хүндэтгэх хувийн онцлогийг илэрхийлж байгаагаараа онцлог юм.

Мөн “Тэхийн зогсоол” найраглалын эхэнд:

Тээр жилийн тэр нэгэн өвлийн

Өнтэйг яана!

Тэхийн зогсоол гэдэг тэр оргилын

Өндрийг яана! гэж эхлээд, төгсгөлд нь:

Тээр жилийн тэр нэгэн өвлийн

Уртыг яана!

Тэхийн зогсоол гэдэг тэр оргилын

Өндрийг яана! [Явуухулан, 1985, 443-445-р т.]

гэж эхлэл, төгсгөлд бадгийг давтахдаа “өнтэй” хэмээх үгийг “уртыг” хэмээн сольж утгын гүнзгийрлийг хийсэн нь өвөрмөц. Ингэж давтахдаа үгийг, холбоо үгийг, шадьг сольж утга санааг гүнзгийрүүлэх, дүрслэлийг тодруулах зэрэг үүргээр давтсан давталт түүний уран бүтээлд элбэг ажиглагдаж байна.

Ингэж нэг бадгаар шүлгийн эхлэл, төгсгөлийг давтахаас гадна 2,2 бадгаар эхлэл, төгсгөлийг давтсан “Эцгийн дурсгалд”, “Захгүй хөх тэнгэрийн дор”, “Дурлал минь, дурлал минь”, “Тэмээ”, “Дэлхий”, “Зуны шөнө богинохон” зэрэг шүлгүүд ч бас бий.

в. Тэрчлэн том хэмжээний найраглалуудад шаардлагатай газар нь тодорхой давтамжтай давтсан давталтууд бас бий. Жишээ нь: “Уурхайн замд” шүлэгт:

Идэрхэн жолооч маань залуураа чадамгай мушгина

Эрчилсэн дээс шиг урдах зам эрээлжлэн үзэгдэнэ

Өвсөн толгой ёслон үдэх шиг бөхөлзөн хоцорно

Өндөр уулс тосон авах шиг сүндэрлэн угтана [Явуухулан, 1985, 129-р т.] гэсэн бадгийг, 2 бадаг шүлгийн дараа давтах маягаар нийт 5 удаа давтжээ. Энэ тухай судлаач Я. Ганбаатар “Нэгэн хэсэг зүйл ард бөхөлзөн хоцорч байхад, нөгөө хэсэг уулс угтан авч байгаа тухай өгүүлснээрээ энэ бадаг нь хөдөлгөөнтэй болсон бөгөөд нэг хэсэг тогтож өгүүлсэн зураглалыг энэ бадгаар хөдөлгөөнд оруулж байгаа юм” [Ганбаатар, 2015, 131-р т.] гэжээ.

Тэрээр 5 шад бүхий бадаглалын хэлбэрийг өөрийн уран бүтээлд туршихдаа бадгийн эхний шадьг тухайн бадгийн төгсгөлийн шад болгон хашиж, давтсан давталтыг ашигласан нь монгол яруу найргийн туурвил зүйд оруулсан шинэчлэлийн нэг байв. Тухайлбал: ”Алаг дэлхийд төрсөн минь учиртай”, “Би хаана төрөө вэ?”, “Хүсэл”, “Реквием” зэрэг шүлгийг дурдаж болно. Жишээ нь: “Хүсэл” шүлэгт:

Оломгүй хөх далай болох минь ч яалаа даа

Олдошгүй сайхан амрагаа би мөнгөн хун болгоод

Оюу цэнхэр мандалдаа умбуулж шумбуулж хөвүүлэхсэн

Оломгүй хөх далай болох минь ч яалаа даа [Явуухулан, 1985, 202-р т.] хэмээн бөгжин давталтаар шүлгийнхээ байгууламжийг жигдэлж, айзам хэмнэлийг тохируулан, эхний санаагаа лавшруулан баталж нотолсон нь монгол шүлгийн 4 шадаар чанд хайрцагласан бадгийн байгуулалтыг эвдсэн, яруу хэрэглүүрийг өвөрмөцөөр ашигласан сонирхолтой шийдэл байлаа.

Б. Явуухулан бэлчирлүүлэх давталт буюу “бадгийн шад дахь сүүлчийн үгийг, дараагийн шадын эхэнд давтдаг” давталтын аргыг шүлгийн айзам, хэмнэл, байгуулалтыг жигдлэх, санаагаа гүнзгийрүүлэх зорилгоор давтахдаа үг, холбоо үг, бүтэн шадаар давтан зохиомжилсон нь монгол ардын аман зохиолын “жороо үг”-ийн төрлийг бүтээлчээр хөгжүүлсний тод жишээ байлаа. Тухайлбал: “Голын захад хувинтай ус”, “Амар”, “Реквием” зэрэг шүлгүүд бий. Жишээ нь: “Голын захад хувинтай ус” шүлэгт:

Голын захад хувинтай ус,

Усны дэргэд үзэсгэлэнт бүсгүй,

Бүсгүйн сэтгэлд янагийн бодол,

Бодлын үзүүрт бяцхан үр ... хэмээн бэлчирлүүлэх давталтыг хийжээ.

Үүний зэрэгцээ түүний монгол шүлгийн бадаглал зүйд туршсан нэгэн сонирхолтой туршилт нь бадаг тус бүрт тодорхой шадаар бадагладаггүй чөлөөт хэлбэрээр шүлэглэж байв. Тухайлбал: Шүлгийн шадыг шатлах хэлбэрээр бичсэн шүлгүүдийг нь дурдаж болно. Үүнд: “Шугам”, “Монгол шүлэг”, “Сар шүлэгчтэй уулзсан нь”, “Ус ирлээ”, “Бидний хүсэл”, “Солонгос түмэнд”, “Ертөнцийн хүүхнүүд цэвэрхэн төржээ” гэх мэт. Жишээ нь: “Бидний хүсэл” шүлэгт:

Юу чамд

сайхан бэ? гэж

хэн ч надаас асуухад

Хамгийн сайхан нь

амьд явах гэж

хэлнэ би! [Явуухулан, 1985, 91-р т.] гэхэд, хэлбэрийн хувьд

ийм сонирхолтой эрэл хийсний зэрэгцээ монгол хэлний өгүүлбэр зүйн тогтсон байршлыг өөрчилж, өгүүлэгдэхүүн буюу би баатрыг өгүүлбэрийн төгсгөлд оруулсан нь дүрийн сэтгэл зүйг илэрхийлэх, утгыг эрчимжүүлэхэд чухал үүрэгтэй байна.

3. Шүлэгт дүр бүтээхдээ зөвхөн монгол хүний сэтгэлгээний онцлогт тохирсон, монголчуудын уламжлалт зан араншин, ёс заншлыг тусгасан өвөрмөц дүрслэгдэхүүнийг дүрсэлдэг онцлогтой. Жишээ нь: газрын алс холыг “бууж үдлэм”, ойрыг “бугуйл хаям”, намрын салхийг “туулайн гүйдэл шиг салхи” гэх мэт.

4. Хэлний дүрслэх болон яруу хэрэглүүрийг хэрэглэхдээ монгол ахуйд монгол сэтгэлгээгээр сэтгэж, өвөрмөц дүрслэлийг бий болгодог. Жишээ:

Мөнгөн аяга шиг гараас чинь

Туулын уснаас амсах юмсан

Мөнхийн усыг уусан юм шиг

Танхил чамтай амьдрах юм сан “Мөнгөн хазаарын чимээ”

Аяга дүүрэн сүү шиг

Чамдаа л гэж өгсөн

Ариухан хайрыг минь

Авахгүй юм гэж үү “Тал нутгийн бүсгүйн дуу”

Хошууран цувах Алтай

Айлын нүүдэл шиг үзэгдэнэ

Хурган цагаан үүлс

Тууврын мал шиг санагдана гэдэг ч юм уу, эсвэл “уулын согоо шиг хүүхэн”, “сулдаа ганхам жороо морь”, “зүүрмэглэгч хун шиг цагаан гэр”, “илбийн юм шиг”, “айлын нүүдэл шиг”, “тууврын мал шиг” гэх мэт.

5. Б. Явуухулан бүтээлээ урлахдаа гоо зүйн маш нарийн мэдрэхүйтэй, тэгснээрээ ч туйлын уянгалаг зөөлөн дуу хоолойтой цэвэр тунгалаг найруулгатай шүлэг бичдэг бөгөөд хэрэв яруу найрагчийн шүлгийн нэг үгийг нөгөөгөөр соливол чавхдаст хөгжмийн нэг утасны хөг алдарсан мэт этгээд сонстоно. Учир нь түүний үг бүр шигшмэл өөр өөрийн аялгуутай, тэр нь шүлэгчийн дуу хоолойд өнгө зохирсон байдаг. Жишээлбэл:

Салхи ч үгүй нам гүм байтал

Шарласан навчис хийсч байлаа

Санаанд ч үгүй аж төрж явтал

Санчигны минь үс цайж байлаа гэх.

Мөн *Налгар тэнгэр шувуудтай цуг*
Зэллэсэн бүхэн эргээд ирнэ
Намрын навч шиг надаас хийссэн
Залуу нас минь л эргэж ирэхгүй хэмээн

эхний 2 шадад байгалийн жам ёсыг тунгаагаад, дараагийн 2 шадад хүний амьдралын жамыг харьцуулан гаргасан гүн ухааны гаргалгааг хийсэн байдаг.

ДҮГНЭЛТ

1948-1980 оны яруу найрагчдын дотроос Б. Явуухулан ур чадвар, уран дүрслэл, шүлэглэлийн хэлбэр, сэтгэлгээний онцлог, зохиолын хэл найруулгын хувьд өөрийн гэсэн өвөрмөц шинэчлэлийг хийж, Д. Нацагдоржийн буюу өмнөх үеийн уламжлалыг хөгжүүлсэн нь туурвил зүйн судалгаагаар батлагдаж байна. Үүнд:

Ур чадвар, уран дүрслэлд:

✓ Хэл найруулга, уран дүрслэлийн түвшинд шинэчлэлт хийсэн, яруу найргийг илүү уянгалаг, сонсголонт айзам хэмнэлийн аястай болгохын зэрэгцээ шүлгийн утга санааг гүнзгийрүүлэн, гүн ухааны аястай болгосон.

✓ Эгэл амьдралаас сэдэвлэн, монгол ахуйг тусгаж, иргэний уянгыг сэтгэлийн уянгатай холбож өгсөн.

✓ Монгол дуулийн төрлийг орчин үеийн яруу найрагт үндэслэн, хөгжүүлсэн. Жишээ нь: Тэхийн зогсоол, Бугын жим, Сохор зоосны дууль.

Уран сайхны сэтгэлгээнд:

1. Өрнө дорно дахины уран сайхны сэтгэлгээг монголын орчин үеийн яруу найрагт уянгын дүр, дүрслэлийг туурвих замаар, дахин давтагдашгүй, өвөрмөц онцлогтойгоор өөрийн уран бүтээлд тусгажээ.

2. Хүний сэтгэлийн нандин чанарыг нээсэн, мөнхийн үнэт зүйл болох хайр сэтгэлийн болон байгалийн уянгын шүлгүүдээрээ орчин үеийн монгол яруу найргийн сэтгэлгээнд шинэчлэл хийжээ.

Шүлэглэлийн хэлбэрт:

✓ Яруу найргийн толгой холбоцод эгшгээр холбох бүрэн холбоцыг ихэвчлэн хэрэглэсэн нь түүний шүлгийн айзам хэмнэл, эгшиглэл зүйг жигдэлж, бусад яруу найрагчдаас илүү уянгалаг болгосон нь “Монголын орчин үеийн яруу найргийн бие даасан томоохон төлөөлөгч” гэсэн үнэлгээг гадаад, дотоодын олон эрдэмтдээс өгөх үндэслэл болсон төдийгүй 89 шүлэг нь ард түмний дуртай дуу болон түгснээс тодорхой харагдаж байна.

✓ Тэрчлэн сүүл холбоц, дотоод холбоц болон үе өргөлтийг тэнцүүлэх журам, бадаглал, айзам хэмнэлийн зохирол зэргийг хөгжүүлсэн нь монгол яруу найргийн хөгжлийн судалгааны нэгэн чухал хэрэглэгдэхүүн болж чаджээ.

✓ Монгол шүлгийн бадаг зохион байгуулалтыг хөгжүүлэн, сонирхолтой эрэл хийж, гурав, тав ба зургаа, найман шадат болон задгай шүлгийг туршсан. Жишээ нь: “Хүсэл”, “Би хаана төрөө вэ?”, “Говь”, “Үер”, “Ой мод” гэх мэт.

✓ Японы хайку хэлбэрийн 3 мөрт шүлгийг дөрвөн улирлын тухай монгол гүн ухааны сэтгэлгээтэй холбон, монголын орчин үеийн яруу найрагт оруулж ирсэн.

✓ Шад бүрд үгийн тоо, өргөлтөт үеийн тоо тэнцүү байх зарчмаар айзам хэмнэл, эгшиглэл зүйг тааруулдаг монгол шүлгийн уламжлалыг эвдэж, шад тус бүр дэх үгийн тоогоор бус утгын хувьд байгуулалтыг жигдлэн, бадгаар эн зэрэгцүүлэх хэлбэрээр туурвидаг нь түүний уран бүтээлийн бас нэгэн шинэлэг тал байв. Жишээ нь: “Говь”, “Ой мод” гэх мэт олон шүлэг бий.

Зохиолын хэл найруулгад:

✓ Шүлэгт дүр бүтээхдээ зөвхөн монгол хүний сэтгэлгээний онцлогт тохирсон, монголчуудын уламжлалт зан араншин, ёс заншлыг тусгасан өвөрмөц дүрслэгдэхүүнийг дүрсэлдэг онцлогтой. Жишээ нь: газрын алс холыг “бууж үдлэм”, ойрыг “бугуйл хаям”, намрын салхийг “туулайн гүйдэл шиг салхи” гэх мэт.

✓ Хэлний дүрслэх болон яруу хэрэглүүрийг хэрэглэхдээ монгол ахуй, монгол сэтгэлгээгээр сэтгэж, өвөрмөц дүрслэлийг бий болгодог.

Ном зүй

Галбаатар Д. Уран бүтээлийн арга, түүнтэй холбогдох зарим хүчин зүйлс // Монгол судлал сэтгүүл, 2009.

Галбаатар Д. Уран зохиол: Онол, түүх, шүүмжлэл. Нэвтэрхий толь. Улаанбаатар, 2012.

Ганбаатар Я. XX зууны манлай яруу найрагч Б. Явуухулан. Сан-Франциско, 2015.

Явуухулан Б. Түүвэр зохиол. I боть. Улаанбаатар, 1985.

ЛИРИЧЕСКОЕ НАЧАЛО В ПОВЕСТИ С. ЦЫРЕНДОРЖИЕВА «ГДЕ ТЫ, МОЯ УТРЕННЯЯ ЗВЕЗДА?»

Аннотация: Статья посвящена выявлению лирического начала в творчестве бурятского писателя С. Цырендоржиева, в частности, его воплощения в повести «Где ты, моя утренняя звезда?». В статье рассматривается соотношение лирического и эпического начал в образе автора-повествователя, раскрываются основные средства лиризации: способы повествования, лирические отступления, внутренний монолог, несобственно-прямая речь и др. Большую идейно-художественную нагрузку несёт главный герой повествования: он – центр сюжета, к нему тянутся все сюжетные линии, вокруг него группируются другие характеры.

Ключевые слова: лиризм, лиризация, лирическая проза, эпическое и лирическое, внутренний монолог, несобственно-прямая речь.

Khalkharova Larisa Tsymzhitovna
Buryat State University
Ulan-Ude, Russia

LYRICAL ORIGIN IN THE STORY OF S. TSYRENDORZHIEV "WHERE ARE YOU, MY MORNING STAR?"

Abstract: The article is devoted to revealing the lyrical origin in the work of the Buryat writer S. Tsyrendorzhiev, in the story "Where are you, my morning star?", in particular. The article deals with the relationship between lyrical and epic principles in the image of the author and narrator, the main means of lyricism are shown: narrative methods, lyrical digressions, internal monologue, indirect speech, etc. The main hero of the narrative is the key character of the narrative: he is the center of the plot, all the plot lines stretch to him, other characters are grouped around him.

Key words: lyricism, lyrical prose, epic and lyrical, ways of narration, inner monologue.

Повести и рассказы талантливого бурятского писателя С. Цырендоржиева можно рассматривать в контексте так называемой «лирической прозы». Лиричность, как одно из существенных качеств повестей С. Цырендоржиева, обусловлена характерным для прозы этого времени усилением роли художественного субъекта, стремлением писателя к открытости и откровенности в выражении не только своей идейной позиции, но и своих взглядов и представлений о социально-этических нормах и принципах поведения человека современного ему общества.

В конце 1950-х – начале 1960-х гг. в национальных литературах усилились автобиографические, лирико-исповедальные мотивы. Лирический стиль становится на некоторое время общей приметой многонациональной российской литературы. Усиливаются лирические мотивы не только в военной прозе, представленной произведениями М. Шолохова, В. Быкова, А. Ананьева, но и в рассказах В. Федорова, И. Друцэ, О. Гончара, появляются лирические рассказы О. Берггольц, В. Солоухина, В. Катаева и др. Лирико-субъективное повествование, которое осуществляется под углом зрения индивидуального поэтического сознания, представлено в таких произведениях национальных писателей, как «Мой Дагестан» Р. Гамзатова, «Так растет дерево» К. Кулиева, «Утоление жажды» Д. Кугультинова, а в бурятской литературе в 1950-1960-е гг. – в рассказах Ч. Цыдендамбаева, А. Бальбурова, А. Жамбалдоржиева, Ц. Дамдинжапова, в повестях С. Цырендоржиева, Ш.-С. Бадлуева, Ц. Жимбиева и др.

Литературовед С.С. Имихелова справедливо отмечает, что «лирическое, субъективное начало в прозе 60-70-х гг. явилось, как и в русской прозе, свидетельством свободы, раскрепощенности мысли и чувства у писателей, их освобождения от канонов предшествующей литературы, умения понять другого человека, познать и оценить многозначность мира... С 60-х гг. эта проблема со всей остротой встала во многих литературах народов России, о чем свидетельствовало появление множества произведений лирико-исповедальной структуры, передавших в ярко выраженной национальной форме специфику национального сознания, духовной жизни, культуры и быта народа» [Имихелова, 1997, с. 119]. Развитие лирической прозы в 1960-е гг. было обусловлено кардинальными сдвигами, произошедшими в социально-политической и духовно-нравственной жизни страны. Глубокое осмысление неповторимой ценности человеческой личности вызывает у писателей обостренное, лично заинтересованное внимание к внутреннему миру и жизненным судьбам героев.

Большинство ученых (Г.Н. Пospelов, В.И. Тюпа, В.Е. Хализев и др.) рассматривают «лиризм» как способ выражения авторской эмоциональности, особого рода взволнованности. По мнению литературоведа Э.А. Бальбурава, «изобразительная стихия прозаического повествования словно вступает в борьбу со стихией лирической, которая стремится к сжато, лаконичному выражению. Поэтическая мысль автора ведет повествование, сдерживая и прерывая его экстенсивную устремленность и как бы поджидая случая, чтобы излиться, наконец, свободным проявлением» [Бальбуров, 1985, с. 73].

Повесть «С. Цырендоржиева «Үүрэй солбоной гоё гээшэн» (Где ты, моя утренняя звезда?) – произведение о войне, хотя события в повести происходят не на фронте, а в глубоком тылу, в далекой бурятской деревне.

Действие повести происходит в годы войны, поэтому все помыслы героев подчинены одной цели – помочь фронту. Абстрактное понятие – фронт – для каждого жителя бурятской деревни имеет конкретное воплощение в лице отца, сына, мужа, брата, которых они проводили на войну. Кажется, все против человека, даже природа: свирепая зима, снежные бураны, тяжелейшая весенняя бескормица, которые уносят жизнь колхозного скота. Мучительное ожидание писем с фронта, трагедия потери близких, голод, нехватка рабочих рук – все это делает невыносимо трудной жизнь сельчан. Автор показывает, что война была всенародной трагедией, она определила жизнь, поведение людей, их поступки, мечты, желания. Огромный труд выпал на долю женщин и подростков. Всё взрослое мужское население воевало на фронте. В центре повествования – жизнь одной бурятской семьи, где остались одни женщины, и единственным мужчиной является пятилетний мальчик Агван, глазами которого мы видим этот сложный окружающий его мир, мир взрослых людей.

В повести отчетливо выделяются два плана (эпический и лирический), которые, переплетаясь между собой, составляют единое целое. В небольшое по объему произведение вошли и эпизоды довоенной жизни, и фронтовые эпизоды, и трагедия блокадного Ленинграда, и всепобеждающая, возвышающая человека любовь, и изображение событий нелегкой военной поры. Своеобразный отказ от традиционного сюжета – одна из форм выражения авторского сознания. При создании сюжета в повести на первый план выходит субъективный признак – переживания и размышления личности, воспроизводящей или изображающей действительность. В повести С. Цырендоржиева свой конфликт (внутренний конфликт «настоящего – прошлого» главного героя), свой сюжет (движение мыслей и чувств), особая организация текста (композиция), свой способ изображения героя и создания образа, которые и создают особый лиризм.

Известный бурятский литературовед В.Ц. Найдаков, анализируя повесть С. Цырендоржиева, писал: «...то ли оттого, что многое в повести показано через восприятие Агвана и потому получает значение события, от ли от лиричности, проникновенности повествования, придающих всему достоверность лично пережитого, то ли от глубокого психологизма и пластичности в изображении обычных человеческих чувств и переживаний, а, скорее всего, благодаря всей совокупности идейно-художественных особенностей произведения, все происходящее в повести глубоко затрагивает душу читателя, волнует его пронзительной правдой изображенного, наталкивает на воспоминания» [Найдаков, 1980, с.88.].

Лирическое начало в повести проявляется на всех уровнях повествовательной структуры, которая организована таким образом, что установка на объективность, содержащаяся в начале произведения, постепенно преодолевается, уступая место ярко выраженному лирическому голосу основного субъекта – маленького мальчика Агвана. Голос повествователя «растворяется» в голосе носителя лирического сознания. Воспоминания других героев повести – матери Агвана Дулмы, бабушки Пагмы, эвакуированных из блокадного Ленинграда Марии, ее дочери Вики – даются часто с помощью приема несобственно-прямой речи, что позволяет «стереть» временную дистанцию между событием, о котором рассказывается, и «событием самого рассказывания», сосредоточить внимание на настоящем, сиюминутном состоянии главного героя. Лирические отступления в повести связаны с описанием мира чувств героя. Мальчик Агван открывает для себя целый мир, чутко реагируя на все, что происходит вокруг. Не всегда возможно точно определить, кто воспринимает мир – автор, повествователь или герой, потому что в структуре повествования от третьего лица доминирующей становится точка зрения главного героя, близкого автору.

Несобственно-прямая речь – один из основных способов лиризации в поэтике С. Цырендоржиева. Хотя повествование ведется от третьего лица, однако герой не подвергается оценке со стороны повествователя, напротив, а сам становится основным субъектом восприятия мира. Психологическое состояние главного героя Агвана в повести дано как при помощи прямого самораскрытия и самоанализа, так и через внутренние монологи, рефлексии, несобственно-прямую речь – что сближает повесть с лирикой. В первых главах повести именно несобственно-прямая речь – основной способ передачи точки зрения персонажей. Она представлена как отдельными вкраплениями, так и развернутыми контекстами, которые строятся как внутренний мо-

нолог: «Агван любит досматривать сны. В избе в этот ранний час тихо – мама с бабушкой уже возятся со своими овцами. Сон ли, явь – Агван видит отца: летит его отец на кауrom коне, с блестящей саблей в руках. И отец, и конь – как в улигере! Бабушка каждый день рассказывает про баторов... Вот вернется отец с войны, и пойдут они вместе на медведя – Агван в тайге не был ни разу! Скорей бы вернулся отец. Во всех письмах одно и то же: «Скоро войне конец». Вот тогда и добудут медведя, а шкуру на пол постелют вместо кабаньей – перед самой войной, Агван слышал, отец убил дикого кабана» [Цырендоржиев, 1983, с. 10]. Несобственно-прямая речь служит характерологическим средством передачи особенностей детского мировосприятия, обращаясь к несобственно-прямой речи, автор перевоплощается в героя, встает на его точку зрения, использует его речевую маску.

Ребенок понимает, что его отец воюет где-то очень далеко, на фронте, идет война. поэтому всю мужскую работу делают его любимые мама и бабушка. По мнению исследователя С.Г. Осоровой, «...внутренняя взволнованность, непосредственность, ежедневное познание себя и всего происходящего вокруг, неустанная работа души ребенка умело воссоздаются, благодаря глубокому проникновению повествователя во внутренний мир героя. Агван постоянно и во всем ощущает отзвуки далекой войны: в суровости матери, появление в их доме эвакуированной ленинградской семьи, смерти отцовского Каурого, в страшном известии о погибшем отце, в разлуке с близкими людьми... Он начинает понимать, что во всех этих бедах и несчастьях виновата война. Так, еще неосознанно, но упорно размышляет он о вопросах жизни и смерти, о действиях и поступках взрослых, не всегда понятных ему» [Осорова, 1992, с. 61].

Характер маленького героя Агвана раскрывается в поступках, в действии, во взаимоотношениях с другими персонажами. Агван – главный и сквозной герой повести, он скрепляет все события сюжета, придает ему единство, все другие герои даны в отношении к главному. Все это способствует художественной выразительности, лиричности в изображении главного героя. Эмоционально, лирично изображается внутренний мир маленького героя Агвана, воспоминания об отце, его переживания, настроения через отношение к близким – маме, бабушке, русской девочке Вике, к живым существам – собачке Янгар, коню Каурый, ягненку Малаадай. Автор раскрывает через ощущения и впечатления маленького ребенка весь окружающий мир, который предстает очень зримо и осязаемо: «умирающее поле», «окно вскрикнуло», «ленивые угольки», «зазвенела тишина», «пахнет снегом, кровью, страхом», «так пахнет солнце» и т.д. Главный вопрос, который задает Агван, звучит так: «Почему всех, всех, кого он любит, у него отнимают?». Этот вопрос выстрадан взрослеющим ребенком, он пытается ответить на него, мучительно размышляя над причинами этих потерь.

Достоверность повествования обусловлена близостью позиций героя и автора-повествователя, на наш взгляд, автобиографическая основа проявляется во внимании к быту, воспоминаниях о собственном детстве.

Философским смыслом повести является вечное противостояние человека и судьбы, жизни и смерти. Дулма, мать Агвана, так и не дожидается своего любимого мужа Жанчиба, который погибнет перед самой победой, весной 1945-го. Ее любовь к мужу была настолько сильной, что она себя винит в его смерти, что не смогла его уберечь, ведь она так рвалась на фронт, чтобы быть с ним рядом. Такая трагическая развязка сюжета воспринимается как обвинительный приговор войне. Чудом выжившие в блокадном Ленинграде Мария и ее дочь Вика вновь обретают дом и родных людей в бурятской семье. Потерявшая надежду найти без вести пропавшего на войне мужа, Мария получает весть о том, что Степан жив, находится в госпитале.

Авторское сознание как бы поглощает собой весь предметно-образный материал произведения, выстраивая его в ассоциативные ряды впечатлений, переживаний, раздумий. Сквозным в повести является образ земли, безмолвной, но дающей надежду на вечное продолжение жизни: «...Земля молчит. И когда больно прорезает ее трава. И когда падают в нее люди. Она молчит, но она рождает в себе живое, оберегает и не дает пропасть мертвому. И ей, земле, одинаково важно, чем больно человечество и чем думает один человек, как живет один человек, что происходит с ним...» [Цырендоржиев, 1983, с. 112]. Мысль о преодолении смерти становится итоговой в развитии эпического и лирического планов основного конфликта.

Основой изображенной реальности С. Цырендоржиева является внутренний мир героев, близких автору. В этом и заключается автобиографизм прозы писателя. Он всегда говорит о себе, но через призму мировоззрения и восприятия героя. Подобное воссоздание собственного внутреннего мира, переживаний и размышлений традиционно для лирической прозы, которая в большей степени, чем поэзия позволяет «спрятать» авторское «лицо» за образом-персонажем.

Литература

- Бальбуров Э.А. Поэтика лирической прозы: 1960-1970-е годы. Новосибирск: Наука: Сиб. отд-ние, 1985. 132 с.
- Имихелова С.С. Своеобразие субъективных повествовательных форм в бурятской прозе 1970-х гг. // Вестник Бурятского университета. Серия 6. Филология. Вып.1. Улан-Удэ, 1997. с. 119-128
- Найдаков В.Ц. Развивая лучшие традиции / Уверенной поступью: Лит.-критич. ст. Улан-Удэ, 1980. С. 78-101
- Осорова С.Г. Психологизм в бурятской прозе. Новосибирск: Наука, 1992. 101 с.
- Цырендоржиев С.С. Поклон старикам. Повести. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1983. 288 с.

Хуббитдинова Нэркэс Ахметовна
Институт истории, языка и литературы
Уфимского федерального исследовательского центра РАН
Уфа, Россия
narkas08@mail.ru

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПЕРСОНАЖИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ БАШКИРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (НА ПРИМЕРЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ПОЭМЫ «КИССА-И ЙУСУФ» КУЛ ГАЛИ)

Аннотация: Исследование проблемы фольклорно-литературных взаимосвязей, выявления фольклорных традиций в литературном произведении среди прочего также предполагает рассмотрение художественное использование в авторском тексте семантических особенностей фольклорных персонажей. В этом смысле в данной статье в системе образов произведения средневековой башкирской литературы Кул Гали «Кисса-и Йусуф» усматриваются реминисценции на сказочные персонажи, на которых в поэме в сопряжении с традиционными сюжетообразующими мотивами возложены важные идейно- и художественно-эстетические функции.

Ключевые слова: литературное произведение, фольклорные персонажи, традиционные сюжетообразующие мотивы, младший брат, падчерица, художественные функции, эстетические функции.

Khubbittinkva Narkas Ahmetovna
Institute of History, Language and Literature
Ufa Federal Research Center of Russian Academy of Sciences
Ufa, Russia

FOLKLORE CHARACTERS IN THE WORKS OF THE BASHKIR LITERATURE (ON THE EXAMPLE OF THE MEDIEVAL POEM "KISSA-I YUSUF" BY KUL GALI)

Abstract: The study of the problem of folklore and literary relationships, the identification of folklore traditions in a literary work, among other things, also involves the consideration of artistic use in the author's text of the semantic features of folkloric characters. In this sense, in the system of images of the medieval Bashkir literature Kul Gali "Kissa-i Yusuf" reminiscences of fairy-tale characters are seen, in which poems in conjunction with traditional plot-forming motifs important ideological and artistic-aesthetic functions are assigned.

Keywords: literary work, folklore characters, traditional subject-forming motives, younger brother, stepdaughter, artistic functions, aesthetic functions.

В фольклорной и литературной эстетике образ наделяется особыми качествами. Фольклорный образ во многом отличается от литературного своим идейно-эстетическим своеобразием, своей функциональностью. Это типический образ, обобщающий качества и свойства объектов действительности, с его неизменным постоянством на протяжении всего произведения, которое имеет свойство варьироваться детально, что не изменяет в целом его сущности. Согласно утверждению В.Я. Проппа, «фольклорный образ – тип героя как действующего лица». Существуют типы сюжетов сказок, которые, в свою очередь, имеют несколько типов героев, которые «не представляют собой индивидуальных характеров» [Пропп, 1976, с. 99]. Образ сказочного персонажа слушатель представляет себе в «дополненном», содержательном виде. Так, башкирский «батыр» для него ассоциируется с известными из фольклорных произведений чертами и особенностями героя: Урал-батыр как физически сильный и ловкий, зоркий стрелок или реальное лицо – Салават Юлаев как сказитель, импровизатор – сэсэн, кураист – искусно играет на тростниковом духовом музыкальном инструменте, бесстрашный воин и т.д. Следовательно, в произведении без лишнего описания лишь слово «батыр» уже само по себе порождает целостный образ. Такой же характерной особенностью наделены персонажи с конкретными именами. Таков Плешивый-Таз из башкирской сказки. Герой русской народной сказки «Иван – царевич, крестьянский сын» Иван является одним и тем же героем для многих сказок и т.п.

Также характерной особенностью повествовательного фольклора является то, что в нем действует ограниченное количество персонажей, группирующихся вокруг главного героя и его антагониста. В сказочном повествовании, например, традиционным является система образов, где есть лагерь положительных во главе с главным героем и лагерь отрицательных персонажей.

В то время как в литературе каждое действующее лицо – герои, персонажи – наделены индивидуальностью, имеют собственные имена, характеры. Образ в художественной литературе представляет собой картину человеческой жизни. При помощи образов писатель выражает свое отношение к жизни, к поведению людей в тех или иных обстоятельствах и т.д. «В процессе изображения образа важную роль играет идейность

писателя, его понимание жизненных явлений, глубина поставленных им вопросов, его жизненный опыт, знание им жизни и наряду с этим художественное воображение, вымысел, позволяющие писателю изображать картины жизни правдиво, убедительно, верно, отвлекаясь от случайного и подчеркивая типическое», писал Л. Тимофеев [Тимофеев, Венгеров, 1955, с. 88-89]. Неповторимая индивидуальность героя в литературном произведении может быть характерным, типичным, обычным для изображаемой социальной среды, эпохи. Другими словами, герой литературного произведения может «отражать множество имеющихся в жизни прототипов изображенного персонажа, но ... оно все же единично, оно имеет свое имя и лицо», вторил Л.Тимофееву В.Я. Пропп [Пропп, 1976, с. 99]. Некоторые литературные герои и персонажи могут вызывать реминисценцию на фольклорные традиционные образы.

В сказочном мире, как уже было сказано, персонажи делятся на два лагеря: положительные и отрицательные. В башкирском народном творчестве среди традиционных типов отрицательных персонажей встречаются вредная сноха, мяскай-людоедка, злая мачеха, ее родная дочь и другие. Согласно сказочной эстетике они призваны чинить препятствия герою, приносить зло, доставлять моральные и физические страдания. Несмотря на свою природную зловредность на них в произведении возлагается немаловажная художественная нагрузка: своими коварными намерениями, чинимыми против героя, они приводят к неожиданным поворотам в ходе основных событий, заставляя сюжет развиваться в совершенно другом направлении. Так, у многих народов мира существуют такие типы сказок как АТ 485А («Мачеха и падчерица»), АТ 480 («Падчерица в бане»), где сюжет развивается по одной схеме. После смерти жены отец героини женится вторично и приводит в дом мачеху, у которой есть своя родная дочь. Согласно закону сказок этих типов, с этой минуты в жизни сироты наступают черные дни: чтобы она не делала (а ей приходится работать от зари до зари), мачеха изводит ее тяжелой работой и, наконец, избавляется. Так, в сказке «Клубок» (АТ 480) действие двух противоположенных типов описывается следующим образом: «падчерица ровную нить прядет, мягкую, много пряжи получилось. А у дочери мачехи пряжа дрянная получилось»; придя в дом беззубой старухи, падчерица сперва поздоровалась, не показывала своей неприязни и отвращения к ее быту, еде: «сирота знает, что у них в доме пища вкуснее, но ее похвалила», в бане она «осторожно раздела старушку», хотя та просила раздеть ее как попало, срывать с нее одежду, лупить рукояткой веника и т.д. Родная же дочь мачехи, пустившись в след своего клубка, никому не помогла, исполняла указания старухи дословно, чем и поплатилась [Башкирское народное творчество, 1989, с. 175-176]. В сказке она ничего не делает, чтобы как-то облегчить и без того тяжелое положение сестры, не проявляет к ней никакого сочувствия. Поэтому в глазах слушателя дочка мачехи также вызывает негативное отношение, и в системе образов сказки она занимает лагерь отрицательных персонажей. К слову сказать, в жизни в реальности было немало подобных историй, поэтому и у слушателя порождается соответствующее отношение.

В средневековой тюркской литературе также присутствуют традиционные образы, на которых возлагается особая художественная функция, что часто порождает реминисценцию на сказочные персонажи. Так, в поэме Кул Гали «Кисса-и Йусуф», в основе которой лежит знаменитый коранический сюжет о Йусуфе-прекрасном, также присутствует образ падчерицы по имени Дина, являющейся родной дочерью одной из жен пророка Якуба. Эта девушка действует также как и ее сказочный прообраз, т.е. вредит своей сводной родне, брату в данном случае: подслушивает, как ее отчим Якуб истолковывает Йусуфу увиденный им необычный сон. Стоит ей донести до других братьев о содержании подслушанного, как сюжет принимает иной оборот развития. Однако литературное произведение раз приняв традиции сказочной эстетики, вынужден и далее подчиняться ее законам. Поэтому мало было вводить образ корыстной падчерицы, разгласившей чужую тайну. В художественное полотно поэмы вплетается фольклорный мотив «Запрет – нарушение запрета – наказание», который как раз таки способствует зарождению конфликта. В художественном плане, по определению А.М. Сулейманова, он «... служит механизмом, детонатором, дающим ускорение стартующему сюжету» [Сулейманов, 2002, с. 396]. Другими словами, как говорит А.Г. Яхин, нарушение героями данной клятвы (или запрета. – Н.Х.) приводит к полной переоценке сторон: «счастье меняется на несчастье ...». Нарушение слова, клятвы (а равно и запрета) является традиционным типичным атрибутом волшебных сказок [Яхин, 1984, с. 65]. Именно по этой причине, то есть после нарушения запрета, герои волшебных сказок «Лягушачья шуба» (АТ 402+4001), «Кутлубика и Кутлюяр» (АТ 425+4001), «Йылан-батыр» (АТ 440+4001) лишаются своего счастья. В знак наказания им приходится пройти немало преград и трудностей, чтобы исправить положение, пустившись на поиски своих возлюбленных. В архаическом эпическом кубаире «Урал-батыр» также стоит Шульгену нарушить запрет отца, испив крови из раковины, как на его долю выпадает немало бед, а то и следует жесткое наказание: он встает на путь зла и остается в памяти народа как демонический дух [Башкирское народное творчество, 1998, с. 28].

«...Смотри, чтоб твой сон не вызнал кто-нибудь,
От братьев сон сокрой и осторожен будь,
Не то тебе от них злой мести не минуть, –
И сон страданье нам пошлет уже теперь», –

так предостерегал отец сына в «Кисса-и Йусуфе». Братья, которые заранее были проинформированы сестрой об увиденном сне, решили подробнее расспросить его самого: «...И мы сейчас к себе Йусуфа призовем, Поведаем про сон – расспросим обо всем». Как бы Йусуф не хотел нарушать отцовский запрет, он был честным человеком и не умел кривить душой. «...И не умел он лгать – был честен и правдив, И против воли он все им открыл теперь», говорится о нем в поэме. То есть, он вынужден был переступить отцовский запрет, нарушив тем самым народный обычай о преданности отцовскому наказу – аманату родительскому. В результате, нарушение запрета влечет за собой неминуемое наказание: Йусуф-прекрасный вступает на путь долгих испытаний и мук. Смысл вещего сна породил в душах старших братьев зависть и коварство. Так младший сын попал в немилость старших.

Вообще, говоря о младшем по возрасту члене семьи, надо помнить, что к нему в семье отношение было неоднозначным. Так, младший брат, согласно эстетике сказок представляет собой «образ обездоленного младшего брата» и является любимчиком у отца, а младшая жена – мужа. Остальные дети или жены, видя такое отношение, конечно, недолюбливают младшего брата или младшую жену, постоянно ищут пути избавиться от него – от нее («Охотник Нурьян», «Таз» и т.д.). Сюжет волшебного-героического сказки «Охотник Нурьян», к примеру, строится на том, как из трех жен муж сильнее всех любил самую младшую, потому что та, в отличие от своих сестер, обещала родить ему сына. Но, когда она выполнила свое обещание, завистливые сестры, воспользовавшись отсутствием дома мужа, подменивают ее ребенка на щенка и т.д. [Башкирское народное творчество, 1976, №43]

Традиционный образ «обездоленного младшего брата» традиционен и для эпосотворчества. В башкирском народном эпосе «Заятуляк и Хыу-хылу» хан из всех своих сыновей любил младшего Заятуляка, которого ревновали к отцу и ненавидели его старшие братья. Герою даже приходится спасаться бегством от злых посягательств с их стороны. В киргизском народном эпосе «Манас» главному герою – любимчику своих родителей Манасу – также приходится покидать родной дом, спасаясь от злых намерений ревнивых братьев и т.д.

В рассматриваемой поэме Кул Гали пророк Якуб из 12 своих сыновей больше всех любил и лелеял Йусуфа. Более того, он и от старших сыновей требовал уважать и любить его. Традиционно старшие братья ревнуют отца к нему, ненавидят его и строят корыстные планы при удобном случае избавиться от ненавистного любимчика. Смысл сна стал последней каплей в чаше терпения старших братьев. В этот момент срабатывает упомянутый выше традиционный мотив «Запрет – нарушение запрета – наказание»: старик Якуб запрещает разглашать смысл сна, который был нарушен, в результате, опасения пророка оправдываются, и любимому сыну грозит наказание в виде коварных действий его братьев. Потому что они решаются на злостный поступок: придумывают как его извести. Под видом прогулки они выпрашивают отца, отпустить Йусуфа вместе с ними, погулять и развеяться. После долгих колебаний Якуб все же с тяжелым сердцем дает свое согласие, но велит нести его на руках. Братья вначале так и поступают, однако, как только скрываются от отеческих глаз за холмом, они выбрасывают пищу Йусуфа собакам, воду выливают, а его самого начинают колотить. Только вмешательство брата Йахуда спасает его от этих истязаний: он умоляет опустить брата на дно глубокого колодца, а не истязать избиением. Раздев несчастного, они обвязывают его веревкой и опускают на дно колодца. Снятую одежду Йусуфа, испачкав кровью свежесрезанного ягненка, злостные братья с прискорбным видом, плача и стеная, преподносят отцу, мол, бедного брата задрал волк. С того момента Якуб впадает в глубокую печаль [Гали, 1993, с. 52].

Как видим, традиционный мотив «Запрет – нарушение – наказание» порождает сказочный образ «обездоленного младшего брата», что, в целом, дает цепную реакцию, и сюжет начинает динамично развиваться, что влечет за собой новые повороты в развитии дальнейших событий. Так увиденный вещий сон начинает потихоньку претворяться в жизнь, для чего герою приходится пройти еще через многие испытания и препятствия, ниспосланные ему Всевышним. Через обделенность и лишения он достигает наивысших благ.

В поэме «Кисса-и Йусуф» также можно встретить идейно-художественное использование таких традиционных образов, как образы «справедливого правителя», «помощника героя», «волшебного колодца», «говорящего волка», «бездетного героя» и мн. др. Так, образ «справедливого правителя» среди прочего является наиболее популярным традиционным художественным элементом, известном нам как из сказок, так и эпоса. Надо сказать, что в любом обществе, в любом государстве всегда жила и живет мысль о справедливом пра-

вителе. Эти желания и стремления отразились как в общественно-национальном сознании народа, так и в его устно-поэтическом творчестве. В последнем подобные чаяния и мечты в виде образа о справедливом царе или правителе отразились более всего ярче, нашли свое поэтическое отражение. Справедливые к народу правители в народных песнях, сказке и эпосе обычно изображались как положительные герои, вместе с их героическими поступками и богатырской силой воспевалась и их мудрость, добросердечность, добропорядочность, милосердие и т.д. А все его антитипы высмеивались, критиковались народом. Сказки, где царем становился простой Таз-Плешивый или просто младший сын отца (тип Ивана-дурака в русских сказках), обычно завершается словами «...и правил он своим народом (или царствовал) справедливо». В башкирском народном эпосе «Идукай и Мурадым» Туктамыш-хан представляется жестоким и алчным правителем, а Идукай – положительным и справедливым. Своей мудростью (в особенности в эпизоде с двумя женщинами, спор которых он рассудил справедливо) последний даже вызывает реминисценцию к образу библейского царя Сулеймана (Соломона) [Башкирское народное творчество, 2000, с.71-71].

Справедливым правителем в рассматриваемой поэме, конечно, является Йусуф, который вззошел на трон, который вручил ему властелин Египта царь Рейян:

... И властелин, красой Йусуфа восхищен,

Отдал ему казну, владения и трон...

Действительно, Йусуф стал очень мудрым и справедливым правителем. За это Господь наделил его именем пророка.

...Был мудр он и учен, был ум его остр,

К нему текли истцы – иск разрешить и спор,

И всем он выносил правдивый приговор, –

Обиды на него никто не знал теперь [Гали, 1993, с. 163]

Этими качествами правитель и пророк Йусуф также вызывает реминисценцию к образу другого святого – библейского царя Соломона, как и Идукай из упомянутого выше башкирского эпоса.

Таким образом, в средневековом башкирском литературном произведении Кул Гали «Кисса-и Йусуф» на фольклорные образы «падчерицы», «обездоленного младшего брата», «справедливого правителя», а также мотив «Запрет – нарушение запрета – наказание», как впрочем, и другие традиционные мотивы, нашедших место в поэме, возлагаются важные художественно-эстетические функции. Благодаря изначально порожденному сюжетообразующему мотивом вещего сна данные образы, также как и сюжетообразующие мотивы, способствует совершенствованию главной сюжетной линии и систему образов.

Литература

Башкирское народное творчество: Сказки о животных. Волшебные сказки / Сост., введен. и коммент. М. Мингажетдинова, А. Харисова. Уфа: Башкир. кн. издат-во, 1976. Т. 1. 616 с.

Башкирское народное творчество: Волшебные сказки. Сказки о животных / Сост. Н.Т. Зарипов, вступ. ст., ком. Л.Г. Барага, Н.Т. Зарипова. Уфа: Башкир. кн. издат-во, 1989. Т. 4. 512 с.

Башкирское народное творчество: Эпос / Сост. А.М. Сулейманов; авт. вступит сл. М.М. Сагитов. Уфа: Китап, 1998. Т.3. 448 с. (на баш. яз.)

Башкирское народное творчество: Исторический эпос / Сост., введен. и коммент. Н.Т. Зарипова. Уфа: Китап, 2000. Т.5. 392 с.

Гали Кул. Кисса-и Йусуф / Перелож. с тюркск. З.Я. Шариповой. Уфа: Китап, 1993. 272 с. (на баш. яз.).

Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976. 326 с.

Тимофеев Л., Венгеров Н. Краткий «Свод» литературоведческих терминов. М., 1955. 179 с.

Сулейманов А.М. Наши Киссы и дастаны // Башкирское народное творчество: Эпос: Киссы и дастаны: Уфа: Китап, 2002. Т.6. 552 с. (на баш. яз.)

Яхин А.Г. Система татарского фольклора. Казань: Таткнигоиздат, 1984. 200 с.

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

DOI 10.30792/2222-7547.2018.211-213

Аюшеева Марина Васильевна
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия
ayagma@yandex.ru

МОНАСТЫРЬ ЦАГАН УЛА КАК ЦЕНТР МОНГОЛЬСКОГО КНИГОИЗДАНИЯ

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ
в рамках научного проекта № 17-21-03004*

Аннотация: В статье рассмотрена история монастыря Цаган ула, а также деятельность его основателя Чахар-гэбши Лубсанцультима по распространению буддизма во Внутренней Монголии. Отмечена роль Чахар-гэбши в популяризации буддийского учения среди монголов, в установлении культов локальных божеств и обустройстве мест их почитания. Определено значение печатни при данном монастыре как книгоиздательского центра в Чахарском хошуне. Кратко охарактеризованы изданные труды и книжная культура монголов.

Ключевые слова: Чахар-гэбши, монастырь Цаган-ула, Внутренняя Монголия, история буддизма, книгоиздание.

Ayusheeva Marina Vasiliyevna
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

TSAGAN ULA MONASTERY AS A CENTER OF PRINTING ON MONGOLIAN

Abstract: In the article the history of Tsagan ula monastery and activities of Chakhar gebshi on distribution of Buddhist ideas in Inner Mongolia are considered. Chakhar gebshi's role in promoting Buddhist teaching among Mongols, in establishment of cults of local deities and arrangement of places of their honoring are noted. The significance of printing house of this monastery as a publishing center on Mongolian language is defined. The published works and the book culture of Mongols are briefly characterized.

Keywords: Chakhar-gebshi, Tsagan ula monastery, Inner Mongolia, history of Buddhism, bookprinting.

Чахар-гэбши Лубсанцультим (1710-1810) – монгольский буддийский деятель, автор многочисленных сочинений на тибетском и монгольском языках. Ксилографическое собрание его тибетоязычных сочинений в десяти томах включает тексты по разным отраслям буддийских наук: астрологии, медицине, а также ритуальные тексты, восхваления-магталы, биографии Дзонхавы и т.д. Основным источником по истории монастыря Цаган ула и биографии Лубсанцультима является его намтар-биография, составленная ближайшим учеником Лубсансамдувнимой вскоре после смерти учителя.

Чахар-гэбши родился в третьем сомоне чахарского хошуна с окаймленным белым знаменем недалеко от озера Сайхан. В 7 лет принял начальные буддийские обеты от Чайба-хутухту эрдэни Лубсанпринлэй-гэгэна и получил монашеское имя Лубсанцультим. Чахар-гэбши обучался в чахарском монастыре Бусад-тур тусалагчи Боди тив, затем продолжил образование в Долон-норе. По совету учителя гуши цорджи эрдэнэ Лувсаннампэлбалсанбо отправился в Пекин, где прошел курс цанида в монастыре Юнхэгун. В 1768 г. Чахар-гэбши вернулся в родные кочевья, где начинается активная деятельность Чахар-гэбши по распространению буддийского учения. По приезду его родные и земляки устраивали по этому случаю празднества, приглашали в свои дома, делали подношения.

Постепенно он стал повсеместно известен как ученый монах, к нему приезжали за учением и на поклонение милостынедатели не только Чахарского хошуна. Отмечая авторитет Чахар-гэбши, нойоны обратились к нему с предложением занять должность укэри да лама (или хурал бугдийн нийтин тергун лам), т.е. главного ламы хошуна. Однако Чахар-гэбши инициативу создания для него этой новой должности не одобрил [Биография, л. 100б].

На протяжении всей жизни он много работает над переводами религиозной литературы и дидактических сочинений, занимается популяризацией буддийского вероучения среди населения, обустроивает места территориально-родовых поклонений – обо, освящает монастыри, родники, сочиняет собственные произведения. Чахар-гэбши приглашает крупных учителей буддизма, сам неоднократно посещает Долон-нор, Юнхэгун и другие монастыри. В биографии упоминаются некоторые хошунные монастыри, где лама давал учения, проводил обряды освящения, определял места для строительства новых религиозных объектов и т.д.

В 1785 г. Чахар-гэбши основал монастырь Цаган ула, официальное название которого «Монастырь, преисполненный радости, держатель учения» (Tegüs bayasqulangtu nom-i bariүсі keyid) [Биография, гл. 3, л. 98a]. Предыстория строительства собственного монастыря в биографии описана следующим образом: Чахар-гэбши прибыл на аудиенцию в Долон-нор к гэгэну оннютскому Гуши-ламе, который поинтересовался текущим положением дел у Чахар-гэбши. Лубсанцультим ответил, что он построил маленький дом. На что Гуши-лама отметил, что к нему в дом могут пожаловать укери да, дзалан и другие высокие гости, потому у Чахар-гэбши должен быть собственный дом, место поклонения, кухня, помещение, где могут собраться милостынедатели и другие постройки. На возражения Чахар-гэбши о том, что более знатные ламы и известные созерцатели, обучавшиеся в Тибете около 20 лет, ученые габджи, рабджамба не имеют подобного, Гуши-лама сказал: те созерцатели и ученые ламы с тобой не могут сравниться [Биография, л. 43a]. Данный факт свидетельствует о высоком авторитете Лубсанцультима среди монгольских лам.

В 1758 г. в монастыре Цаган ула был построен новый большой дуган. На освящение храма из Долон-нора прибыл перерожденец Аджа-гэгэна, который в течение 8 суток давал учение и пожаловал имя «Тугс баясгаланту номын баригчи сум». Тогда же были установлены молитвы и правила чтения, музыкального сопровождения и прочее.

Согласно биографии Чахар-гэбши, главный храм монастыря Цаган ула неоднократно подвергался ремонту. Так, в 1761 г. был расширен главный храм. А за год до этого был заново основан храм главного божества, внутри которого установили статую Дзонхавы и различные жертвенные, ритуальные предметы. При возведении храмов неукоснительно проводились все положенные обряды усмирения духов земли, закапывания бумбы и пр.

Внутреннее убранство храма неоднократно обновлялось. В храме были вывешены танка сахиусанов монастыря и других буддийских божеств как шестирукого Махакала, Охин тенгри вместе с 4 ягшами, Тугс цокту Охин тенгри, Ямандаки, Эрлиг хана, Матар ханшарт, Арслан ханшарт, Дурбэн цагийн Охин тенгри, Цогт Охин тенгри, Арван хоёр данма, Гуан лао е и другие танка. Одной из святынь являлась статуя Дзонхавы, которую Чахар-гэбши заказал в 1786 г. во время перевода на монгольский язык биографии Дзонхавы. Через два года, когда статуя была готова, Чахар-гэбши хорошо вознаградив мастеров, установил ее в качестве главного объекта почитания.

Тем не менее, обновленный и расширенный главный храм не вмещал в себя всех желающих. Так, при посещении монастыря Ачжа-гэгэном, который возвращался из Тибета, верующих милостынедателей собралось так много, что Чахар-гэбши обратился к учителю с просьбой перенести раздачу ван-посвящений в другой более крупный монастырь, потому учения Ачжа-гэгэна проходили в монастыре Баяндурэн.

Перед главным дуганом по обе стороны на восток и запад были построены новые дуганы. Храм главного божества назывался «Дээд адистийг оршоогчи сумэ», большой дуган – «Гун дэлгэр онолту», восточный дуган – «Улдзий бухний бутээгчи», западный – «Сайн жаргалан бухнийг оршоогчи». Уудний сум (храм Врат) получил название «Шарын шашныг баригчи сумэ», эти имена были изящно вырезаны на досках и вывешены на дверях храмов. Чахар-гэбши инициировал ходатайство о покраске главного храма и находящихся от него по двум сторонам восточного и западного храмов в желтый цвет, считая, что это будет не только приятным для глаз, но и поспособствует еще большему почитанию монастыря. Однако, ходатайства не имели успеха, как правило, в желтый цвет красились только императорские монастыри.

На вершине горы Цаган ула лама на протяжении многих лет совершал ритуалы цам-созерцания и для хранения принадлежностей основал малый дуган, который назвал «Маши аригун шагшаабат тугэлдур сумэ». Многолетнее пребывание на данной горе послужило стимулом для написания текста почитания горы и обо, расположенном на ней. Этот текст культа обо в дальнейшем послужил образцом для текстов почитания других обо на разных территориях. Согласно биографии Чахар-гэбши регулярно посещал кочевья монголов, освещал родники, озера, проводил обряды на обо.

В 1763 г. по заказу Чахар-гэбши для монастыря были отлиты формы для изготовления образов Дзонхавы, Аюши, Ямантаки, Эрлиг номун хана, Намсарая. Несколько лет среди прихожан распространялись образы божеств из освященной глины. В 65 лет Чахар-гэбши составил подробную опись предметов почитания, хранящихся при монастыре Цаган ула, написал историю распространения религии Будды в Чахарском хошуне, как был основан данный монастырь, расписал обязанности лам.

У Чахар-гэбши Лубсанцультима было много учеников, для которых он регулярно проводил учения. В 69 лет он, собрав около 70 учеников, разъяснил им основы буддийской философии и логики, которые изучались в основанном цанид-дацане. Буддийская проповедь Чахар-гэбши была направлена на развитие добродетели, мирянам внушалась мысль о необходимости накопления добродетелей и совершения благих поступков в этой жизни. Наряду с проповедями о соблюдении 10 добродетельных поступков и не совершении 10 черных

грехов, также пропагандировались пожертвования на религиозные цели, поднесение средств монашеству, монастырям, заказ на чтения буддийских молитв. Одним из благих поступков считалось и тиражирование буддийской литературы. В колофоне к сочинению «Краткое содержание биографии Дзонхавы», сказано, что издание книг – это благодеяние. Мысль об увеличении добродетелей путем распространения буддийской литературы была широко распространена в народной среде. Инициаторами написания, ксилографирования сочинений по разной тематике были как простые миряне, так и духовные лица.

Одним из милостынедателей был дзалан-у дзанги Цэрэндондув, отец автора намтара Лубсансандувнимы. Он неоднократно приезжал к ламе и подносил дары, заказывал изготовление буддийских скульптур, чтение молитв, делал щедрое пожертвование. В 1787 г. Цэрэндондув поднес ламе скульптуру Дзонхавы высотой в два локтя из позолоченной меди.

В 1788 г. Чахар-гэбши завершил написание биографии Дзонхавы и дзалан-у дзанги Цэрэндондув высказал пожелание пожертвовать средства на ее ксилографирование. Чахар-гэбши с напутствием о том, что если издать биографию Дзонхавы, то будет большая польза всем живым существам, благословил это намерение. На средства Цэрэндондува Яримпил из родного сомона ламы безошибочно вырезал доски для ксилографирования.

Сам Чахар-гэбши неоднократно выступал инициатором издания трудов своих учителей. Издание сумбума коренного учителя Ачжа-гэгэна отмечено в биографии Чахар-гэбши как одна из основных его заслуг. Также согласно намтару им было предпринято издание сочинения гэгэна по ламриму. В 1752 г. по заказу Лубсанцультима были вырезаны доски к «Нюрлам» – сочинения панчен эрдэни Лубсанйеши «Краткое руководство быстрого достижения ступеней пути просветления», которые он передал на хранение в хранилище ксилографов лаврана Сун жу си Чжанчжа-гэгэна.

Представляют интерес сведения об издании собственного собрания сочинений в 10 томах, как происходил процесс его подготовки. Глава хошуна и другие милостынедатели обратились к Чахар-гэбши за разрешением издать его труды. После получения благословения первоначально было собрано сочинений на семь больших томов. Автор биографии отмечает, что уже тогда рукописи некоторых сочинений Чахар-гэбши не смогли найти. Когда работы по ксилографированию были окончены, Чахар-гэбши прибыл в печатню, которой присвоил имя «Храм, весьма распространяющий пользу и счастье» (Туса жаргаланг-и машида дэлгэрэгулугчи сумэ). Возле печатни построил маленький дом для жилья резчиков. Чахар-гэбши всегда щедро вознаграждал мастеров за работу. После чего Чахар-гэбши пожаловал лун (посвящение, разрешение на изучение, чтение молитв) на семь томов гэбши Лубсангончогу из чахарского хошуна с окаймленным красным знаменем и еще семерым своим ученикам.

На 68 году жизни Чахар-гэбши было завершено ксилографирование восьмого тома сумбума. Ученики также получили на него лун. А еще через год было завершено издание 9 и 10 томов собрания сочинений. В биографии Лубсансандувнима пишет, что Чахар-гэбши стремился дать посвящения на свои сочинения и, будучи уже сильно больным, был удовлетворен возможностью передать лун на все десять томов. Тем не менее, в биографии Чахар-гэбши сообщается, что по завершении комплектации 10 томов, сочинений на тибетском языке не включенных в сумбум насчитывалось еще на 2 больших тома. А сочинения на монгольском языке могли составить пять-шесть крупных томов.

Собрание сочинений Чахар-гэбши было откислографировано в печатне монастыря Цаган ула. Там же были изданы крупные сочинения на монгольском языке, переведенные и отредактированные Чахар-гэбши, такие как «Биография Дзонхавы» (*qamuγ-i ayiladuγči boyda čongkapa-yin čadiγ medeküi-e kilber-iyer ügülegsen sayin amuγulang bügüde γarqu-yin orun kemegdekü*), «Капля рашияна, питающая людей» Нагарджуны и комментарий на данное сочинение «Чиндамани-ийн тулхуур», субхашиты Сакья-пандиты и комментарий «Чиндамани-ийн чимэг», «*Sukavadi-yin orun-u erdem-i todurqay-a üjegülkü bilig-ün toli*» и др. сочинения. К монгольским переводам Чахар-гэбши также относится сочинение Туган-гэгэна «Биография богдо Ролбидорже Чжанчжа-гэгэна», данная работа была выполнена по настоянию Чжанлун-пандиты, при этом текст оригинала был предоставлен Аджа-гэгэном. Среди монгольских сочинений, адресованных широкому кругу читателей, в биографии Лубсанцультима упоминается «Поучения о вреде алкоголя и табака» (Архи, тамхийг ятгахын уг) [Биография, л. 88а].

Чахар-гэбши в одной из своих проповедей отметил, что сочинял и печатал ради распространения биографии и учения Дзонхавы и пожелал, чтобы эти труды много лет повсюду распространялись, а не хранились бы отпечатанные лишь пару раз. Проповедническая деятельность Чахар-гэбши Лубсанцультима, направленная на популяризацию и изучение, распространение буддийских этико-дидактических идей имела широкий резонанс в среде монголов благодаря изданию его трудов на монгольском языке.

Литература

Биография – *Getülgeγči degedü blam-a adalidqal-ügei açitu boyda sumati šiila (širi) badr-a-yin gegen-ü yerüngkei-yin jokiyal namtar-i tobči-yin tedüi ügülegsen süsüg-ün lingqu-a-yi möšiyelgeγči naran-u genel degedü mör-i geyigülün üiledügči kemekü orušiба*. Xyl., 445 l.

Sodobilig. Šašin-u toli. Khuhqot, 1996. 934 qu.

Čeringsodnam D. Mongγol-un burqan-u šašin-u uran jokiyal. öber mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 2001. 595 qu.

Жамбалова Сэсэгма Гэндэновна
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия
zhambalovas@yandex.ru

ИССЛЕДОВАНИЯ О МОНГОЛИИ: ИСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Статья подготовлена в рамках государственного задания ФАНО России (проект XII.191.1.1. Трансграничье России, Монголии и Китая: история, культура, современное общество, номер госрегистрации № АААА-А17-117021310269-9)

Аннотация: В статье осуществлен обзор работ разных периодов на русском языке о культурном наследии Монголии. В представленных работах исследуются различные аспекты культурного феномена Монголии. Они вносят существенный вклад в развитие монголоведения. Наряду с известными здесь представлены труды молодых исследователей из России и Монголии, осуществляющих поиск новых ракурсов и граней в исследовании культуры Монголии. Российские ученые вносят конкретный вклад в изучение данной темы. В России также осуществляется подготовка молодых научных кадров для Монголии. Обзор работ может иметь практическое значение для их использования в научных исследованиях и педагогической деятельности.

Ключевые слова: историография, Монголия, Россия, научные исследования, культурное наследие, историко-культурологический аспект, культурная преемственность, военное дело, средневековые, современность.

Zhambalova Sesegma Gendenovna
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

RESEARCHES ABOUT MONGOLIA: HISTORICAL AND CULTURAL ASPECTS

Abstract: The article presents an overview of works in the Russian language from different periods about the cultural heritage of Mongolia. They explore different aspects of the phenomenon and make a significant contribution to the development of Mongolian studies. Here along with the famous studies one can find works of young researchers from Russia and Mongolia, they can be characterised by searching for new angles and edges. Russia is making a contribution to the study of the topic and training of young scientists for Mongolia. The review may be practical for use in research and teaching activities.

Keywords: historiography, Mongolia, Russia, scientific research, cultural heritage, historical and cultural aspect, cultural continuity, military, medieval, modern.

В статье осуществлен обзор исторических и культурологических работ разных периодов на русском языке о культурном наследии Монгольского государства (*Монгол Улс*). Тему статьи актуализирует то, что история страны является одним из блоков фундаментального всемирно-исторического процесса, а культурное наследие Монголии демонстрирует поливариантность общественно-политического и культурного развития регионов мира. Культурное наследие, ядром которого является историческая и культурная память, понимается как система базовых представлений общества о прошлом, закреплённая в памятниках культуры и социальной традиции. Монгольское государство, как известно, избрало путь развития, в изрядной степени опирающийся на культурное наследие Монгольской империи, поэтому в данном обзоре достаточно места занимают работы о военном искусстве данной эпохи.

Историографический обзор монголоведческих работ не раз становился предметом специального исследования. Это работы В.В. Бартольда, Ш. Бира, М.И. Гольмана, И.А. Гусевой, В.Д. Дугарова, Ю.В. Кузьмина, А.А. Невского, Д.Б. Улымжиева, В. Хейсига, С.Ж. Дугаровой, А.О. Гомбоева, Е.В. Нолева и др. В постсоветское время, отмечает Е.В. Нолев, возрастает приоритетность и перспективность исследований о Монголии: география исследований обширна, происходит отход от узких рамок изучения, определявшихся советской идеологией, утверждается дифференцированный подход, развивается методологический плюрализм [Нолев, 2015, с. 245]. Это позволяет в данной статье акцентировать внимание на историко-культурологических аспектах некоторых широко известных работ, а также рассмотреть новые публикации последних десятилетий о культурном наследии Монголии.

Данный историографический обзор состоит из 5 довольно условных блоков. В 1-й блок включены исторические публикации о культурной преемственности в Монголии. Академик Б.В. Базаров выпустил ряд статей об истории и отчасти культуре средневековой и современной Монголии, о проблемах современного

монгольского мира [Базаров, 2000; 2014]. Также им в соавторстве написаны работы, затрагивающие вопросы культурной преемственности и элементов культуры [Базаров, Ням-Осор, 2003; 2004; Базаров, Дугаров, 2013; Базаров, Дампилова, Цыбикова, 2010 и др.].

В коллективной российско-монгольской монографии 2014 г. сконцентрированы результаты международного комплексного междисциплинарного исследования, выполненного с позиций социокультурного подхода. Здесь монгольский мир характеризуется в философско-историческом аспекте, проводится культурологический анализ традиционной и современной духовной культуры монголов, исследуются демографические, социально-экономические и политико-правовые проблемы развития монгольского общества [Монгольский мир...]. Близки теме исследования диссертации С.В. Дмитриева [Дмитриев, 2006] и А.В. Гунтупова [Гунтупов, 2006]. Три статьи С.Г. Жамбаловой и Д. Эрдэнэбата посвящены преемственности культуры в Монголии, в которых рассматриваются некоторые аспекты феномена военной культуры монголов, монгольская лошадь в войнах и культуре народа, национальная идея Монгольского государства как результат преемственности культуры [Жамбалова, Эрдэнэбат, 2015; 2016; 2017].

Во 2-м блоке представлены исторические труды монгольских авторов о культурном наследии. Чулууны Далай в 1983 г. опубликовал историю собственно Монголии в период империи Юань [Чулууны Далай, 1983]. Здесь воссоздана жизнь общества на исконных землях монголов после ухода Чингисхана во всем ее многообразии: хозяйство, политика, право, культура. Редактор перевода Б.П. Гуревич отмечает, что работа пресекает «любые попытки принизить роль собственно Монголии в процессе исторического развития монгольского народа <...> Монголия всегда была подлинной сокровищницей духовных и материальных ценностей монгольского народа» [Гуревич, 1983, с. 5].

Кандидатская диссертация монгольского археолога Н. Эрдэнэ-Очира «Военное дело древних кочевников Монголии», защищенная в Институте археологии и этнографии СО РАН в 2008 г., затрагивает глубинные истоки искусства воинского вооружения и амуниции. Анализ археологических источников позволил автору охарактеризовать и реконструировать комплексы вооружения ряда кочевнических культур, существовавших на территории Монголии в бронзовом и раннем железном веках. Им отмечены изменения в производстве отдельных видов оружия. В работе обоснованы многовековые корни традиционной культуры, истоки ее происхождения и преемственность культур. Благодаря анализу наскальных рисунков и оленных камней, определена культурная принадлежность оружия из музейных коллекций и подтверждена специфика применения различных видов оружия и защитных средств дистанционного и ближнего боя [Эрдэнэ-Очир, 2008]. В 2011 г. опубликована монография Ю.С. Худякова и Н. Эрдэнэ-Очира [Худяков, Эрдэнэ-Очир, 2011]. В ней исследуется военное дело древних кочевых народов Монголии, Саяно-Алтая и Забайкалья в позднем бронзовом и раннем железном веках.

С. Мөнхтүвшин в статье о монгольских народных играх характеризует их как одну из граней культурного наследия народа, имеющую важное воспитательное значение [Мөнхтүвшин, 2014]. Д. Сухбаатар, Д. Бумаа рассмотрели роль Национального музея Монголии в сохранении и популяризации историко-культурного наследия в контексте въездного туризма [Сухбаатар, Бумаа, 2015].

3-й блок составляют некоторые работы российских и советских профессиональных военных, а также историков, изучающих военное дело монголов. Монгольскому средневековью и его военной истории посвящено достаточно работ, написанных в разное время с различных точек зрения. Одними из самых известных и объективных, написанных на достоверных источниках, являются 2 книги члена военно-ученого комитета генерал-лейтенанта Генерального штаба Российской империи М.И. Иванина, опубликованные в Санкт-Петербурге в 1846 и 1875 гг. [Иванин, 1846; 1875]. Н.С. Голицын отмечает, что первая работа написана на основе главных и лучших восточных источников и трудов российских и иностранных ориенталистов в 1836–1845 гг. Впоследствии исследователь значительно, «более нежели вчетверо», пополнил работу и представил ее на рассмотрение в военно-ученый комитет главного штаба в 1874 г. [Голицын, 1875, с. IV]. Работы М.И. Иванина о монгольском военном деле популярны и востребованы разными группами населения, поэтому они не раз переизданы в последние десятилетия [Иванин, 2003; 2012 и др.].

Объективную профессиональную характеристику монгольским военнослужащим и боевым лошадям в советское время дал И.А. Плиев, советский военачальник – генерал армии (1962), дважды Герой Советского Союза (1944, 1945), Герой Монгольской Народной Республики (1971) – в своей книге «Через Гоби и Хинган» [Плиев, 1965]. В его легендарной военной биографии служба в Монголии занимает определенное место. В 1936–1938 гг. он – советник Объединенной военной школы Монгольской народно-революционной армии. Во время советско-японской войны командовал конно-механизированной группой в Хингано-Мукденской операции 1945 г. Второе звание Героя присвоено за успехи в разгроме Квантунской армии [Плиев, Исса...].

Он дважды служил в Монголии, поэтому его наблюдения представляют научную ценность в качестве достоверных источников. Имя Чингисхана в его работах не упоминается, что, безусловно, связано с идеологическими установками того времени. И.А. Плиев на основании личных наблюдений оставил достоверное описание традиционного национального праздника Наадам в 1930-е гг. и его связь с военным делом. Он описал культуру и технологии кавалерийской атаки, сохранившиеся со средневековья, зафиксировал факты сохранения культурного наследия в практике использования монгольских лошадей во время боевых действий во Второй мировой войне. В 1930-е гг. во время работы в Монголии он убедился в наличии у монголов запасных боевых лошадей и зафиксировал специфику их применения позже во время боевой операции 1945 г. [Плиев, 1965, с. 20-21 и др.].

Вызывает некоторые сомнения статья кандидата технических наук В.Ю. Гумелева, преподавателя военного института. Видимо, стремясь по-новому рассмотреть давно растиражированные факты, он допускает некорректные сравнения, высказывания и пр. в отношении монгольских воинов и их лошадей. В выводах он дает неожиданно высокую оценку военному делу монголов. В аннотации автор пишет: «В статье дан сравнительный анализ боевых качеств армии Монгольской империи в XII–XIV вв., рассмотрено вооружение, организационная структура армии, боевая подготовка и способы ведения войны с точки зрения современного военного специалиста» [Гумелев].

Новый взгляд на военное дело монголов представлен в монографии Е.И. Сусенкова «Русско-монгольская война (1237–1241)». В ней создана реконструкция событий русско-монгольской войны, выяснены причины, цели и задачи войны монголов, определена военно-политическая специфика противоборствующих сторон, дана оценка военного потенциала и боевого опыта соперников, прослежен ход военных действий, конкретизирована военная реальность того времени, изучен маршрут и скорость завоевания, рассчитана продолжительность военных действий, охарактеризованы боевой потенциал монгольской армии, принцип военной организации монгольского войска, тактика и характер ведения боя, искусство осады номадами городов. В исследовании предложено применять к изучению монгольского завоевания Руси термин «война» вместо традиционного «нашествие» [Сусенков, 2006].

4-й блок посвящен работам российских историков-оружиеведов и археологов. Здесь представлены исследования, посвященные монгольскому периоду, а также те, которые изучают культурное наследие кочевников, воспринятое монголами. В первую очередь это работы М.В. Горелика (1946-2015), посвятившего всю свою жизнь изучению средневекового оружия и доспехов Евразии, среди которых немалое место занимают монгольские. Один из самых известных современных российских историков-оружиеведов, искусствовед по образованию, он был ведущим специалистом СССР и РФ в области исторической реконструкции. Им написан ряд ценных научных работ по данной теме [Горелик, 1979; 1987; 1990; 2004; 2010 и др.]. Его работы были представлены на Международном Золотоордынском форуме в Казани в 2011 г. и в научном ежегоднике «Золотоордынская цивилизация». Кроме того, М.В. Горелик занимался популяризацией научных знаний [Горелик, 2002].

Л.А. Бобровым опубликованы описания и прорисовки предметов защитного и наступательного вооружения кочевников, относящегося к периоду позднего средневековья. Все это сконцентрировано в диссертационной работе «Защитное вооружение кочевников Центральной Азии XV – первой половины XVIII в.» [Бобров, 2005].

В 5-й блок включены работы по культурологии и искусствоведению, он требует некоторых предварительных замечаний. Объективно отмечено, что реальное положение развития культурологии в Монголии состоит из двух частей. С одной стороны, исследования монгольских ученых, с другой, – исследования культуры Монголии зарубежными учеными-монголоведами, в данном случае советско-российскими. Весомый вклад российского монголоведения в изучение культуры заключается, с одной стороны, в подготовке высококвалифицированных кадров в вузах и аспирантуре, с другой, – в создании научных институтов для изучения истории и культуры Монголии [Вклад русских...].

Культурологических исследований по Монголии в настоящее время немного. Это объясняется, как объективно отмечает в 2006 г. монгольский культуролог Б. Нацагдорж, тем, что «самостоятельную дисциплину – культурологию, в Монголии развивают совсем недавно» [Нацагдорж, 2006, с. 7]. Подобную ситуацию отмечает и О. Дарамзагдын [Дарамзагдын, 2005]. С тех пор прошло более десяти лет, монгольская культурология, естественно, получает все большее развитие. В 2000 г. в Москве прошла защита диссертации по теме «Проблема периодизации музыкальной культуры Монголии» Б. Бадамжавын [Бадамжавын, 2000]. В 2005 г. в г. Улан-Удэ О. Дарамзагдын защитила диссертацию по теме «Семейная культура современной Монголии» [Дарамзагдын, 2005]. Б. Нацагдорж подготовил и защитил диссертацию на тему «Монгольская культура в

цивилизационно-историческом контексте» в Ростове-на-Дону [Нацагдорж, 2006]. Им написан ряд статей на русском языке [Нацагдорж, 2003а; 2003б; 2006а; 2006б]. Из его письма в деканат филологического факультета Южного федерального университета в Ростове-на-Дону видно, что он проживает в Канаде [Письмо...]. Тем не менее, нужно думать, что получившие подготовку в России высококвалифицированные культурологи Монголии способствуют дальнейшему развитию в стране данной специальности.

Выявлено немного искусствоведческих работ монгольских авторов на русском языке. Продольная флейта *цуур* в традиционной музыкальной культуре Западной Монголии, ее устройство, бытование, наигрыши исследованы в диссертации С. Туваанжав [Туваанжав, 2017]. Ею написан ряд статей на русском языке по данной теме [Туваанжав 2006а; 2006б]. Изучение продольной флейты *цуур*, внесенной в список ЮНЕСКО как всемирное нематериальное культурное наследие, нуждающееся в срочной охране, актуально. В.М. Дианова в отзыве на автореферат отмечает, что главной ценностью диссертации С. Туваанжав являются полевые этнографические материалы, собранные ею в современной Монголии. Тем самым в теоретическое исследование вовлечены впервые записанные музыкальные наигрыши и фольклорно-этнографические материалы [Дианова].

Обзор, представленный в данной статье, свидетельствует о том, что культурное наследие Монголии, особенно средневековой, привлекательно для многих исследователей России и Монголии, пишущих на русском языке. Рассмотренные работы исследуют различные историко-культурологические аспекты феномена и вносят существенный вклад в развитие монголоведения. В обзоре представлены новые малоизвестные работы молодых исследователей из России и Монголии, работы отличает поиск новых ракурсов и новых граней культурного наследия. Россия вносит конкретный вклад в изучение культурного наследия Монголии, также в России осуществляется подготовка молодых монгольских научных кадров гуманитарного направления. Представленный обзор работ может иметь практическое значение для их использования в научных исследованиях и педагогической деятельности.

Литература

- Бадамжавын Б. Проблема периодизации музыкальной культуры Монголии: автореф. дис... канд. культурологии: 24.00.02. М., 2000. 22 с.
- Базаров Б.В. Монгольские народы в XX веке. К проблеме социально-культурной и политической трансформации (в контексте центральноазиатского развития) // Проблемы истории и культуры кочевой цивилизаций Центральной Азии. Т. II. История. Философия. Социология. Культурология и искусство. Мат-лы междунар. науч. конф. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. С. 3–9.
- Базаров Б.В. Государство Чингисхана и чингисидов // Власть. 2014. № 9. С. 138–143.
- Базаров Б.В., Дугаров В.Д. Символизм монгольской империи: послесловие в 850-летию Чингисхана // Власть. 2013. № 4. С. 26–29.
- Базаров Б.В., Ням-Осор Н. Из истории символизма и атрибутики монгольского государства // Этнографическое обозрение. 2003. № 2. С. 62–67.
- Базаров Б.В., Ням-Осор Н. Из истории государственной символики и церемониала Монголии // Восток. Афроазиатские общества: история и современность. 2004. № 1. С. 28–36.
- Базаров Б. В., Дампилова Л.С., Б. Цыбикова Б.-Х. Современное бытование протяжной песни у монголызычных народов // Найдаковские чтения-3. Бурятия и тюрко-монгольский мир в литературном и фольклорно-мифологическом контексте: сб. науч. ст. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. С. 122–130.
- Бобров Л.А. Защитное вооружение кочевников Центральной Азии XV - первой половины XVIII вв.: дис... канд ист. наук: 07.00.06. Новосибирск, 2005. 304 с.
- Вклад русских ученых-монголоведов в развитие культурологии. [Электронный ресурс]. URL: <http://eastasiacademy.com/mongolia.html> (дата обращения: 03.11.2015).
- Голицын Н.С. Предисловие / Н.С. Голицын // О военном искусстве и завоеваниях монголо-татар и среднеазиатских народов при Чингис-хане и Тамерлане / М.И. Иванин. СПб., 1875. 252 с.
- Горелик М.В. Средневековый монгольский доспех // III междунар. Конгресс монголоведов. Улан-Батор, 1979. Т. 1. С. 90–101.
- Горелик М.В. Ранний монгольский доспех (IX – первая половина XIV в.). // Археология, этнография и антропология Монголии. Новосибирск: Наука, 1987. С. 163–208.
- Горелик М.В. Степной бой (Из истории военного дела татаро-монголов) // Военное дело древнего и средневекового населения Северной и Центральной Азии. Новосибирск, 1990. С. 155–160.
- Горелик М. В. Халха-калкан (монгольский щит и его дериваты) // Восток-Запад: Диалог культур Евразии. Проблемы средневековой истории и археологии: Сб. науч. тр. Вып. 4. Культурные традиции Евразии. Казань: АН Республики Татарстан, 2004. С. 182–194.
- Горелик М. В. Монголо-татарские шлемы с маскаронами // Военное дело в Азиатско-Тихоокеанском регионе с древнейших времен до начала XX века. Владивосток: Дальнаука, 2010. С. 28–43.
- Горелик М.В. Армии монголо-татар X–XIV вв. Воинское искусство, оружие, снаряжение. М.: «Техника-молодежи», Восточный горизонт», 2002. 88 с.

- Гумелев В.Ю. О боевых качествах армии Монгольской империи // История и археология. 2013. № 3 [Электронный ресурс]. URL: <http://history.snauka.ru/2013/07/774> (дата обращения: 30.11.2015).
- Гунтупов А.В. Формирование идеологии Великого монгольского государства: автореф. дис... канд. ист. наук: 07.00.03. Улан-Удэ, 2006. 25 с.
- Гуревич Б.П. От редактора // Чулууны Далай. Монголия в XIII - XIV веках. М.: «Наука», 1983. С. 3-6.
- Дарамзагдын О. Семейная культура современной Монголии: автореф. дис... канд. культурологии: 24.00.01. Улан-Удэ, 2005. 21 с.
- Дианова В.М. Отзыв на автореферат диссертации Туваанжав Содгэрэл «Продольная флейта цуур в традиционной музыкальной культуре Западной Монголии (устройство, бытование, наигрыши)» на соискание ученой степени кандидата искусствоведения по специальности 17.00.02 – музыкальное искусство. [Электронный ресурс]. URL: http://spbu.ru/sites/default/files/otzyv_dianova.pdf (дата обращения: 04.02.2018).
- Дмитриев С.В. Историко-этнографические аспекты политической культуры тюрко-монгольских кочевников: автореф. дис... канд. ист. наук: 07.00.07. СПб., 2006. 21 с.
- Жамбалова С.Г., Эрдэнэбат Д. Некоторые аспекты феномена военной культуры Монгольской империи // Проблемы социально-экономического развития Сибири. 2015. № 4 (22). С. 77-85.
- Жамбалова С.Г., Эрдэнэбат Д. Монгольская лошадь в войнах и культуре монгольского народа // Гуманитарный вектор. 2016. Т. 11. № 1. С. 82-91.
- Жамбалова С.Г., Эрдэнэбат Д. Современное Монгольское государство и его национальная идея: преемственность культуры // Уральский исторический вестник. 2017. № 2 (55). С. 114-121.
- Иванин М.И. О военном искусстве и завоеваниях монголов. СПб.: Военная типография», 1846. 61 с.
- Иванин М.И. О военном искусстве и завоеваниях монголо-татар и среднеазиатских народов при Чингис-хане и Тамерлане. СПб., 1875. 252 с.
- Иванин М.И. О военном искусстве и завоеваниях монголо-татар и среднеазиатских народов при Чингисхане и Тамерлане. СПб: «Славия». 2003. 336 с.;
- Иванин М.И. О военном искусстве и завоеваниях монголо-татар и средне-азиатских народов при Чингис-хане. М.: Книга по требованию, 2012. 148 с.
- Монгольский мир: между Востоком и Западом / под ред. Ю.В. Попкова, Ж. Амарсаны. Новосибирск: Автограф, 2014. 351 с.
- Монхтувшин С. Некоторые особенности монгольских народных игр // Вестник Бурятского гос. ун-та. 2014. № 8. С. 65-66.
- Насан-Очир Э. Военное дело древних кочевников Монголии (II тыс. до н.э.-III век до н.э.: дис... канд ист. наук: 07.00.06 Новосибирск, 2008. 194 с.
- Нацагдорж Б. Значение теории Н.Я Данилевского для понимания социокультурной специфики Монгольского государства и права. // ЕН АРХН. Сер. «Восток – Запад – Россия». 2003. № 1. С. 32-35.
- Нацагдорж Б. Восток – Запад – Монголия: историографически-культурологический очерк. ЕН АРХН. Сер. «Восток – Запад – Россия». 2003. № 1. С. 79-83.
- Нацагдорж Б. Монгольская культура в цивилизационно-историческом контексте. // Философское и культурологическое Россияведение. Вып. 9. Философия культуры и история философии. Ростов-на-Дону, 2006. С. 49-55.
- Нацагдорж Б. Тема Монголии в философии истории Гегеля // Философское и культурологическое Россияведение. Вып. 9. Философия культуры и история философии. Ростов-на-Дону, 2006. С. 65-67.
- Нацагдорж Б. Монгольская культура в цивилизационно-историческом контексте: автореф. дис... канд. философ. наук: 24.00.01. Ростов-на-Дону, 2006. 21 с.
- Нолев Е.В. Направления исследований русско-ордынских отношений в Москве и Санкт-Петербурге в постсоветский период // Монголоведение и глобализация в современном мире. Улан-Удэ: ГБУ РЦ «Бэлиг», 2015. С. 244-253.
- Плиев И. А. Через Гоби и Хинган. М.: Воениздат, 1965. 160 с.
- Плиев, Исса Александрович [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Плиев,_Исса_Александрович (дата обращения: 26.11.2015).
- Письмо. Электронный ресурс. URL: <http://inter.sfedu.ru/node/136> (дата обращения: 03.11.2015).
- Сусенков Е.И. Русско-монгольская война (1237 - 1241 гг.). Томск, 2006. 110 с.
- Сухбаатар Д., Бумаа Д. Национальный музей Монголии: проблемы сохранения и популяризации историко-культурного наследия в контексте въездного туризма // Этнокультурное наследие Сибири и туризм: проблемы и перспективы: мат-лы межрегион. науч.-практ. конф. Улан-Удэ: Изд-во БГСХА, 2015. С. 8-12.
- Туваанжав С. Монгольская продольная флейта (цуур) в культуре западных монголов // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. 2016. Вып. 16. С. 84-89.
- Туваанжав С. Наигрыши на монгольской продольной флейте: особенности репертуара // Вестник СПбГУКИ. 2016. № 3 (28) сентябрь. С. 126-129.
- Туваанжав С. Продольная флейта цуур в традиционной музыкальной культуре Западной Монголии (устройство, бытование, наигрыши): дис. ... канд. искусствоведения: 17.00.02. СПб., 2017. 173 с.
- Худяков Ю. С., Эрдэнэ-Очир Н. Военное дело древних кочевников Монголии (II тысячелетие - III век до н. э.). СПб.: Нестор-История, 2011. 176 с.
- Эрдэнэ-Очир Н. Военное дело древних кочевников Монголии (II тыс. до н.э. - III век до н.э.: автореф. дис... канд ист. наук: 07.00.06. Новосибирск, 2008. 26 с.

Жумашова Гүлзада Султановна
Ошский государственный университет,
Ош, Кыргызская Республика
jumasha83@mail.ru

ПОЛОЖЕНИЕ МАЛЫХ ГОРОДОВ В КЫРГЫЗСТАНЕ

Аннотация: В статье рассмотрены малые города как местные сообщества, ответственные за ситуацию на местном уровне и задающие тон в процессах развития страны. Сегодня становится понятной их актуальность и в наши дни.

Ключевые слова: концепция, Кыргызстан, города, развитие малых городов, посёлки городского типа, население.

Zhumashova Gulzada Sultanovna
Osh State University
Osh, Kyrgyz Republic

THE POSITION OF SMALL CITIES IN KYRGYZSTAN

Abstract: The article considers small cities as local communities, responsible for the situation at a local level and playing first fiddle in developmental processes. Small cities seem to play a very important role nowadays.

Keywords: conception, Kyrgyz Republic, cities, development of small cities, urban-type settlements, population.

Вот уже десять лет минуло с того времени, когда в Кыргызской Республике была принята концепция развития малых городов. Концепция увидела в малых городах республики «точки роста» или «ядра развития», вложение ресурсов в которые является затеей весьма перспективной, ведущей к образованию критической массы для позитивных изменений. И теперь уже не только в теоретическом смысле, но и в официальном нормативном правовом акте образ малых городов приобрел привлекательную окраску, показав, что небольшие населённые пункты при правильной организации работы также могут стать катализатором экономического роста и улучшения благосостояния граждан. Перед данными населёнными пунктами стоят проблемы ликвидации последствий стихийных бедствий, проведения упреждающих мероприятий, строительства защитных объектов, включая берегоукрепительные работы, дамбы, селевые ловушки и т.д.

Учитывая масштабность этих стихийных бедствий, на проведение таких работ требуется целевое финансирование из государственного бюджета. Таким образом, в Концепции путём классификации малых городов и посёлков городского типа определяются и стоящие перед ними проблемы. Учитывая, что в законодательстве отсутствуют точные понятия о том, на основе чего мы относим города к категории малых [Катаргин, 2014, с. 1], в Концепции предлагаются следующие подходы к формулированию этой дефиниции. Так, выделяются следующие основные индикаторы, характеризующие категорию "малый город":

- население;
- территория;
- экономический потенциал;
- инфраструктурный облик (коммунальное хозяйство, транспорт и дорога, сфера торговых услуг, информационные коммуникации, банковская сфера и др.);
- отдаленность от политического, экономического и культурного центра конкретного региона.

Главенствующим, по мнению авторов Концепции, при отнесении городов к малым является индикатор численности жителей. В силу этого вводится классификация разделения городов на крупные, средние, малые. В Концепции даётся следующая классификация [Такиуллин, 1984 с. 101]:

- Крупные города (с населением свыше 100 тыс.чел): Бишкек, Ош.
- Средние города (с населением от 30 до 100 тыс.чел): Джалал-Абад, Каракол, Токмок, Кара-Балта, Балыкчи, Узген, Нарын, Талас.
- Малые города (с населением до 30 тыс.чел.): Кызыл-Кия, Таш-Кумыр, Кант, Кара-Суу, Майлуу-Суу, Кара-Куль, Исфана, Сулюкта, Баткен, Кок-Жангак, Шопоков, Чолпон-Ата.

В силу этого сделан расчет, что удельный вес крупных, средних и малых городов Кыргызской Республики (по численности жителей) следующий:

- крупные города составляют 61,1 процента;
- средние города – 25,2 процента;
- малые города – 14,1 процента.

Но удельный вес городов по их количеству совершенно иной: крупные города - 9,1 процента (на сегодняшний день – 8 процентов), средние – 36,4 процента (сегодня их количество составляет 32 процента), малые – 54,5 процента (на сегодня – 60 процентов).

Таким образом, малые города рассматриваются в Концепции не сообразно их административному статусу (республиканского подчинения, областного подчинения, районного подчинения), а по численности жителей. Это, безусловно, рационально, так как административный статус городов периодически пересматривается.

Во втором разделе Концепции сделана оценка ситуации, включая такие аспекты, как внутренняя миграция и определение перспективы экономического развития, основные факторы воздействия на местное экономическое развитие. Вводится определение местного экономического развития с кратким наименованием «МЭР» и предлагается схема действий. Уже само название этой структуры символично, так как одноимённое слово – это название руководителя муниципалитета. Предлагается в малых городах образовывать советы МЭР при координации руководителя муниципального органа – мэра (а в городах районного значения - главы города), но с участием так называемого «значимого окружению»). Значимое окружение - это те люди или группы лиц, которые действительно могут влиять на городское развитие, обладая для этого разнообразными ресурсами, в том числе экономическими, властными и другими. Образованные по такому образцу советы могли бы стать действующим корпоративным органом, разрабатывающим политику городского экономического развития, способствующим созданию благоприятных условий для местных предпринимателей, повышению привлекательности условий для инвестиций.

Особый акцент в Концепции делается на вопросах так называемой межмуниципальной кооперации, целями которой являются:

- кооперация производящих и перерабатывающих производств и расширение рынка сбыта продукции;
- создание межмуниципальной базы данных о поставщиках и потребителях товаров и услуг, активный совместный маркетинг продукции;
- объединение финансовых ресурсов для развития производств;
- создание ресурсных центров и др.

По мнению разработчиков концепции, абсолютное большинство малых городов республики уже не только не может самостоятельно устранить негативные тенденции в области занятости и доходов населения, социальных услуг, экологии, но не имеет никакой перспективы на самостоятельное разрешение кризисной ситуации за счет внутренних собственных ресурсов [Файзуллин, 2005, с. 88]. Поэтому в настоящее время невозможно проводить политику самодостаточности, т.е. необходимо принятие специальных санационных и реабилитационных мер, как со стороны государства, так и международных организаций.

Концепция определяет, что важнейшим условием успешного городского развития в условиях рыночной экономики, в числе прочих, являются следующие факторы:

- муниципализация и демократизация городского управления;
- развитие предпринимательства;
- эффективная система налогообложения;
- преодоление внутренней изоляции.

Особо в Концепции выделяется значимость для успешного развития городов роли стратегического планирования. Во втором разделе также подчеркивается необходимость совершенствования законодательства в следующих направлениях:

- административное разграничение;
- финансовая обеспеченность;
- экономическая самостоятельность.

В качестве важного фактора влияния на территориальное развитие в Концепции рассматриваются вопросы административного разграничения. В документе определяются и такие направления, как развитие демократических или народовластных основ городского самоуправления, что традиционно признаётся неотъемлемым условием повышения эффективности городского управления. Этот принцип нашёл отражение в данном нормативном правовом акте. Демократизация местного самоуправления – основная движущая сила в преобразовании самой системы управления, катализатор её перехода на принципы саморегулирующейся и самообновляющейся системы. Подчеркивается, что если при централизованной системе управления и единой форме собственности при социализме была ориентация на производство, аккумуляцию и распределение общественного продукта, то при децентрализованной демократической системе и многообразии форм собственности ориентация государства, в том числе местного самоуправления, должна быть на выполнение социального заказа общества и оказание социальных услуг. Сегодня мы понимаем ценность такой модели, когда

изучили системы управления зарубежных стран и убедились в верности теории социального обслуживания или сервисного государства, где оказание услуг населению, гражданам входит в число важнейших национальных приоритетов.

Таким образом, в данной Концепции в качестве продукта или результата управления рассматривается оказание государственных услуг обществу. Далее в Концепции рассмотрены вопросы правопорядка и общественной безопасности, экологической безопасности, преодоления внутренней изоляции и развития информационных технологий.

Третий раздел целиком посвящен вопросу разработки стратегии развития малых городов [Тилек, 2007, с. 25].

Четвертый раздел определяет механизмы выполнения и источники финансирования Концепции. В качестве источников рассматриваются следующие:

- финансирование из государственного бюджета;
- привлечение инвестиций различных международных программ, проектов грантов и ориентация их на развитие малых городов и поселков городского типа;
- мобилизация внутреннего потенциала городских сообществ.

В прилагаемой к документу матрице участия определяются приоритеты развития и степень участия различных сторон. В последующее десятилетие в Кыргызстане активизировался процесс по многим, обозначенным в Концепции, направлениям. Особо следует выделить принятие во всех городах республики стратегий местного развития, основанных на современных приёмах стратегирования. Ключевым в этих стратегиях стал принцип определения «ядер развития», вкладывание ресурсов и усилий, которые приводили к процессам «подтягивания», к векторам развития других сфер.

В предлагаемой методике построения стратегий местных сообществ использовалось знаменитое правило «золотого рычага», заимствованное из одного из разделов физической науки – механики, когда в местных стратегиях определялась корневая проблема, решение которой приводило к одновременному решению многих других смежных проблем. Причём делалось это в оптимальном режиме, с наименьшей потребностью вложения, имеющихся и недостающих ресурсов в определённую «точку», так как «ядра развития», по сути своей и своему предназначению, являются катализатором будущих процессов.

С подключением к планированию местного развития местных ключевых игроков и групп интересов местных сообществ при таком подходе использовался закон синергетики. То есть действовал принцип: «Вместе мы сильнее, чем по одиночке!». Это так называемый закон умножения энергии, именуемый законом синергетики.

Литература

Катаргин В. Угледобывающая промышленность Киргизии на грани полного исчезновения [Электронный ресурс]: Режим доступа: www.dw.de/dw/article/0,,2734843,00.html

Концепция развития малых городов и поселков городского типа [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://municipalkg.narod.ru/>

Такиуллин Р.У. Проблемы социального развития малых городов [Текст]: дис.... канд. филос. наук: 09.00.02. Л., 1984. 187 с.

Тилек К.А. Проблемы становление и управление бизнес-инкубаторов в Кыргызской республике: автореф. дис. канд. экон. наук: 08.00.05. Бишкек, 2007. 28 с.

Файзуллин М.К. Совершенствование направлений социально-экономического развития малых городов и районов региона: (На примере Республики Татарстан): дис. ... канд. экон. наук: 08.00.05. Казань, 2005. 181 с.

Именохоев Николай Владимирович
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия
yni@mail.ru

ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ПОГРЕБАЛЬНЫХ ПАМЯТНИКОВ БУРЯТИИ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКОГО ВРЕМЕНИ

*Работа выполнена при финансовой поддержке гранта Правительства Российской Федерации
№ 14.W03.31.0016 «Динамика народов и империй в истории Внутренней Азии»*

Аннотация: В статье представлены результаты полуторавековых исследований средневековых погребальных памятников на территории Западного Забайкалья, выявлены дискуссионные вопросы этнической атрибуции, хронологические лакуны и предложены основные направления изучения археологического наследия.

Ключевые слова: средневековье, уйгуры, монголы, археологическая культура, этнические сообщества.

Imenokhiev Nikolai Vladimirovich
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

RESULTS AND PROSPECTS OF ARCHEOLOGICAL STUDIES OF TURKIC-MONGOLIAN BURIAL MONUMENTS OF BURYATIA

Abstract: The article presents the results of 150-year research of medieval monuments over the territory of the Western Transbaikalia and identifies the discussion issues of ethnic attribution and chronological lacunae. The most important directions of studying the archaeological heritage are outlined.

Keywords: Middle Ages, Uighurs, Mongols, archaeological culture, ethnic communities.

В историографии существуют различные мнения по поводу определения хронологии средневековья. Исследователи восточноевропейских кочевых древностей оперируют эпохой, где раннее средневековье определено периодом IV – первая половина X века; этап развитого средневековья – вторая половина X – первая половина XIV вв.; падение Золотой Орды считается началом эпохи позднего средневековья» [Археология..., 1981, с. 8].¹ Для анализа исторических процессов, протекавших в Центральной Азии, бурятские археологи «придерживаются следующей схемы внутренней периодизации эпохи: раннее средневековье – конец II в. – середина VI в. н.э – периоды Сяньбийской державы и Жужаньского каганата; развитое средневековье – VII–XIV вв. – период Тюркских и Уйгурского каганатов, Киданьской и Монгольской империй; позднее средневековье – XV–XVII вв. – период раздробленности Монгольского государства, маньчжурской экспансии и русской колонизации в Центральной Азии и Сибири» [История..., 2011, с. 203].

Этот громадный хронологический период в истории Центральной Азии характеризуется обилием политических событий, оказавших огромное влияние на развитие многочисленных групп населения различного этнического происхождения – монгольского, тюркского, тунгусского, древнего самодийского и индоиранского, находившихся на разных ступенях экономического и культурного развития. Степные и лесостепные территории северной периферии региона оказались в зоне их активного освоения кочевыми государствами тюрков, уйгуров, монголов. Воинственные кочевники захватывали и осваивали новые территории, частично уничтожая или же присоединяя местное население к своим племенным союзам. В результате такого диффузионного процесса появлялись предпосылки для возникновения и формирования новых этнических общностей с измененной этнолингвистикой, антропологией, материальной и духовной культурой, ставших впоследствии основой современных народов. По сведениям письменных источников: китайских династийных хроник, исторических сочинений персидских, арабских, армянских, грузинских авторов, путевых заметок европейских дипломатов, купцов, известно, что в Центральной Азии в эпоху средневековья длительное время проживало двуязычное население, состоящее в основном из потомков древних народов хунну и дунху. После гибели и исхода сохранивших боеспособность части населения хуннской империи на западные окраины Великой степи, «остатки сего народа, простиравшегося еще до 100,000 кибиток» принимает народное имя сяньби, и с этого времени в центральноазиатских степях вплоть до VI в. устанавливается приоритет монголоязычных племен [Бичурин, 1828, с. 53]. Смена языкового доминирования произошла с гибелью Жу-

¹ В последних изданиях – «История Республики Алтай» (2002 г.), под редакцией академика А.П. Деревянко, средневековье охватывает период с середины I тыс., т. е. с эпохи тюркских каганатов до середины XVIII века.

жаньского каганата, состоявшего из различных по этническому или родовому происхождению групп населения при преобладании монголоязычного субстрата. Середина I тыс. н.э. ознаменовалась созданием династией Ашина тюркского каганата, в который вошли не только племена Алтая, но и все народы Центральной Азии и Восточного Туркестана. В X в. степи вновь переходят под господство монголоязычных народов – киданей империи Ляо. Преемниками киданей стали монголы, образовавшие при Чингис-хане величайшую империю древности, равной которой не основывал ни один, ни кочевой, ни оседлый народ средневековья. Языковое доминирование показатель этнокультурного влияния: распространения среди аборигенного населения не только языка мигрантов, его диалектов, но и проникновение в чуждую среду элементов духовной (религиозно-мифологические представления) и материальной культуры. Эти события нашли свое отражение в археологических памятниках разных типов: поселениях, городищах, погребальных комплексах и на периферии Центральноазиатского региона.

Первые исследования памятников средневековья на территории Бурятии были начаты в XIX столетии. В период 1851-1855 гг. учитель, известный поэт и член Сибирского Отделения Императорского Русского Географического Общества Д. Давыдов раскопал четыре средневековых кургана в местности Савелов Крест, восточнее г. Верхнеудинска. Погребения, ориентированные длинной осью на восток-юго-восток, были полностью ограблены. Лишь в одном кургане на глубине около двух метров расчищены кости ног человека и несколько обломков ребер. Фрагменты других костей, в обломках, попадались в заполнителе могильной ямы. Череп и длинные кости рук не найдены [Давыдов, 1856, с. 89]. В 1861 г. горный инженер И.А. Лопатин, занимаясь составлением геологической карты Витимского плоскогорья, упоминает о баргутских оросительных канавах, землянках и могильниках, распространенных в долине р. Баргузин [Лопатин, 1867]. В конце XIX столетия члены РГО – Н.В. Кириллов обнаружил тюркскую руническую надпись и погребения в берестяных гробах в долине р. Тарбагатайки [Кириллов, 1897], а Ю.Д. Талько-Грынцевич в долинах Хилка, Чикоя и среднем течении Селенги исследовал захоронения «в деревянных гробах, обернутые в бересту» или «в выдолбленной колоде» и датировал их средневековым периодом [Талько-Грынцевич, 1900, с. 48-50; 1902, с. 43-47]. Юлиан Доминикович разработал первую классификацию древних погребений из четырех разновременных групп. Захоронения четвертой группы с невысокой земляной насыпью, обложенные сверху камнями и с внутримогильными конструкциями в виде тонких дощатых гробов или долбленных колод отнесены им к средневековью [Талько-Грынцевич 1907, 1928]. Будучи врачом-антропологом, Ю.Д. Талько-Грынцевич определяет этническую принадлежность этих захоронений, выделяя «все признаки монгольской расы, выступающие только сильнее, чем в черепах современных бурятских и халхаских» и предполагает «что это было одно из племен монгольских, удержавших в более чистом виде свои особенности, вроде крайней короткоголовости, и жило здесь вероятно до пришествия бурят» [Талько-Грынцевич, 1900, с. 49-50].

После образования Б.-М. АССР в 1923 г. по инициативе историко-этнологической секции Научного общества им. Д. Банзарова (1924-1930 гг.) средневековье Бурятии исследуют профессиональные археологи.

В 1924 г. Б.Э. Петри в Тункинской долине раскапывает захоронения в «колодах с костями барана при покойниках» с уникальным погребальным инвентарем. В погребениях с надмогильными сооружениями из окатанных булыжников в виде круга в плане были найдены украшения из серебра, золота и жемчуга, бронзовые зеркала, лоскуты шелковой ткани, остатки конской сбруи – стремена и удила, костяные обкладки сложного монгольского лука, наконечники стрел со свистунками и др. предметы [Окладников, 1937, с. 284-290]¹.

В 1925 г. студент Иркутского университета Г.Ф. Дебеч произвел раскопки семи погребений в дощатых гробах, обернутых в бересту у дер. Зарубино на левом берегу р. Селенги. На основе однотипного погребального обряда, сопровождающего инвентаря, а также аналогии с уже известными погребениями, исследованными Ю.Д. Талько-Грынцевичем, Г.Ф. Дебеч датировал их началом II-го тыс. н.э. и предположительно связал с «древними» монгольскими племенами [Дебеч, 1926, с. 16]. В апреле 1927 г. А.П. Окладников в низовьях р. Селенги обнаружил разрушенные погребения «курумчинских кузнецов» [Окладников, 1976, с. 276-280].

В 1928-29 гг. первая Бурят-Монгольская археологическая экспедиция АН СССР под руководством Г.П. Сосновского исследовала долину р. Селенги на всем ее протяжении и приустьевые участки ее притоков – рр. Чикоя и Джиды. Экспедицией открыты и частично исследованы ранее неизвестные средневековые могильники – Саянтуй, Тапхар, Еныскей, Кумын, Ильмовая падь и др., произведены раскопки и поселения на р. Темник [Сосновский 1928, 1930, 1936]. По результатам полевых исследований составлена общая характеристика и периодизация древней истории Бурятии и карта археологических памятников Западного Забайка-

¹ Материалы этих исследований опубликованы в 1937 г. А.П. Окладниковым в книге «Очерки из истории западных бурят-монголов». В этом же году был расстрелян Б.Э. Петри – автор исследований, арестован и осужден редактор книги Э.Р. Рыгдылон.

ля. К сожалению, большая часть материалов раскопок экспедиции не опубликована. В черновых записях, хранящихся в Институте материальной культуры в Санкт-Петербурге, Г.П. Сосновский классифицировал памятники I и II тысячелетиями и выделил две стадии Хойцегорскую и Саянтуйскую, датировав первую VII-X вв., вторую XIII-XIV вв. [Архив Института материальной культуры РАН, Фонд Г.П. Сосновского – 42]. В эти же годы аспирант ГАИМК Э.Р. Рыгдылон исследует Ацагатские скальные погребения (древнебурятские) позднего средневековья. В послевоенные годы (1947-1958 гг.) в Бурятии работает вторая Бурят-Монгольская археологическая экспедиция под руководством А.П. Окладникова, которая охватила предварительным обследованием всю долину р. Селенги и долину р. Уды, вплоть до Еравнинских озер. Им исследованы могильники в районе пос. Наушки и с. Жаргалантуй.

Хронологическая и этническая интерпретация памятников юга и юго-запада Бурятии была субъективна. Субъективизм исследователей отражал скудность имеющейся информации и общее состояние исторической науки того периода. В результате исследований погребальные памятники III-VII вв. и X-XIII вв. н.э. не были обнаружены и изучены.

С созданием БКНИИ определилось основное тематическое направление археологических исследований в Бурятии – изучение памятников ранних и поздних кочевников. Е.А. Хамзина с антропологом Н.Н. Мамоновой изучает могильники близ сел Селенга, Сибирь, Вознесенка, Саратовка и на сопке Тапхар на правом берегу и левом берегу р. Селенги в центральной Бурятии. В 1963 г. исследования продолжены на севере республики, где Е.А. Хамзиной раскопаны могильники близ сел Баянгол и Телятниково. Материалы этих исследований составили основу опубликованной работы «Археологические памятники Западного Забайкалья (Поздние кочевники)» [Хамзина, 1970]. Эта работа является первым монографическим исследованием средневековых могильников, в которой предложена новая периодизация, типология памятников и предпринята попытка идентифицировать их по этнической принадлежности. Автор выделил три территориальные группы памятников – на юге, в центре и на севере Бурятии. Южная группа этнически отнесена к селенгинским уйгурам, центральная – по мнению автора, имела смешанные черты тюркских и монгольских погребальных обрядов, северная (баянгольская – возникла не ранее VII в.) – по погребальному ритуалу близка к культуре курыкан, но имела самостоятельное развитие. Е.А. Хамзина предложила периодизацию средневековых памятников, введя с известными этапами – хойцегорским – VII-X вв. и саянтуйским – XIII-XIV вв., новый – тапхарский этап – X-XIII вв.

В начале 70-х годов археологические исследования охватили восточные районы республики – Еравнинский, Кижингинский, Хоринский. Экспедицией под руководством Л.Г. Ивашиной в котловине Еравнинских озер раскопаны 23 погребения. Собранный материал систематизирован и опубликован Л.Р. Кызласовым, который предложил оставить введенные Г.П. Сосновским и Е.А. Хамзиной названия групп или типов погребений, но с внесением изменений в их содержание и хронологию, выделяя при этом две культуры: хойцегорскую – IX-X вв. и саянтуйскую – XIII-XIV вв., промежуточный этап – тапхарский – по Е.А. Хамзиной – не выделяет, ссылаясь на слабую изученность [Кызласов, 1981, с. 59].

В конце 80-х годов П.Б. Коновалов и С.В. Данилов исследовали 8 объектов из 26 курганов средневекового могильника у с. Кибалино. Был подробно описан ритуал – положение костяков в могилах на спине, головой на ССВ и СВ, неоднородный сопровождающий инвентарь и, в качестве особой черты погребального обряда, отмечено вертикальное положение в изголовье погребенного бараньего стегна. Датировку захоронений авторы ограничили лишь нижней датой, монгольским временем – XI в. н.э.

С середины 80-х годов исследования по проблемам курыканского наследия (курумчинской культуры) проводил Б.Б. Дашибалов. Им осуществлены раскопки погребальных комплексов в Приольхонье и в Баргузинской долине, проведена тщательная источниковедческая работа над археологическим и письменно-историческим материалами и на такой основе выполнены оригинальные историко-этнологические исследования [Дашибалов 1995; 2005; 2010]. По мере накопления археологического материала с территории Байкальской Сибири авторское понимание курумчинской культуры менялось и вслед за Г.Н. Румянцевым, который показал, что этнонимы курыкан орхонских надписей, гулигань китайских летописей, кури и фури средневековых мусульманских авторов и хори монгольских народов являются одним и тем же названием, записанным на разных языках, приходит к выводу, что курумчинская культура рассматривалась на ранних этапах VI-X вв. как принадлежащая тюркоязычным курыканам, а в XI-XIV вв. эта культура трансформируется в культуру хори-монголов. Анализируя средневековые погребальные памятники, Б.Б. Дашибалов подверг сомнению утвердившееся мнение о том, что могилы саянтуйского типа, систематизированные Г.П. Сосновским, отражают процесс расселения монгольских племен в регионе в начале II тыс. н.э. Согласно его точке зрения столь важное положение не имеет под собой достаточных оснований. На основании

сопоставления внутримогильных конструкций и погребального обряда тюркоязычного населения Тувы, Минусинской котловины и Алтая, Б.Б. Дашибалов считает, что погребения в бересте, колоде, с подбоями, каменных ящиках привнесены тюркоязычными племенами, в частности селенгинскими уйгурами [Дашибалов, 2001, с. 59, 62-63].

В 1977-90 гг. археологами ИМБТ СО РАН продолжены исследования в центральной Бурятии – раскапывались могильники в Дэрестуйском Култуке, в пади Подчерной, на горе Хойцегор, в Балеевке, близ с. Енхор. Большинство раскопанных захоронений датируются в достаточно широких хронологических рамках VII-XIV вв.

Археологические памятники средневековья в Западном Забайкалье, пожалуй, наиболее актуальная область исследований по истории Бурятии в силу остроты дискуссионной проблемы тюрко-монгольского взаимодействия в данном регионе. Информативные в этом аспекте всё те же погребальные комплексы, т.е. только могилы с одинаковым устройством, единым обрядом захоронения и одинаковым инвентарным комплексом.

Таким образом, на сегодняшний день существуют три точки зрения о культурной принадлежности и датировке погребальных памятников средневековья:

1. Выделяются две археологические культуры – *хойцегорская культура (VII-X вв.) и саянтуйская культура (XI-XIV вв.)*; различные в этническом плане – уйгуры, монголы (Хамзина, Кызласов, Ивашина);
2. *Раннемонгольская культура* с двумя этапами развития – хойцегорский (VII-X вв.) и саянтуйский (XI-XIV вв.);
3. *саянтуйский тип (2-е тысячелетие н.э.) – селенгинские тюркоязычные племена.*

Настоящее выделение археологических культур тюрко-монгольского периода Бурятии носит временный и субъективный характер. Проблема выделения археологических культур достаточно сложная и решается во многих случаях неоднозначно, особенно при рассмотрении кочевых сообществ с их «подвижными» территориальными границами. Главная проблема – выявление оптимальных признаков идентификации археологических культур.

Литература

- Археологические памятники эпохи средневековья в Бурятии и Монголии. Новосибирск, 1992. 161 с.
- Археология СССР. Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981. 304 с.
- Бичурин Н.Я. (Иакинф) Записки о Монголии. СПб., 1828. Т.2. 241 с.
- Давыдов Д.П. О древних памятниках и могильных остатках аборигенов Забайкальской области Верхнеудинского округа // Зап. СОРГО. Иркутск, 1856. Кн. 2, отд. 1. С. 89-101.
- Данилов С.В. Средневековые поселения Западного Забайкалья // Археологические памятники эпохи средневековья в Бурятии и Монголии. Новосибирск, 1992. С. 137-145.
- Данилов С.В. Темниковское поселение и некоторые вопросы этногенеза бурят // Мир Центральной Азии. Т.1. Археология, этнология. Материалы международной науч. конф. Улан-Удэ, 2002. С.21-25.
- Данилов С.В. Города в кочевых обществах Центральной Азии. Улан-Удэ, 2004. 202 с.
- Дашибалов Б.Б. Археологические памятники курыкан и хори. Улан-Удэ, 1995. 191 с.
- Дашибалов Б.Б. Об этнической принадлежности могил саянтуйского типа Юго-Восточной Сибири // Бурятия. Проблемы региональной истории и исторического образования: Сб. науч. тр. Улан-Удэ, 2001. Ч. 1. С. 58-67.
- Дашибалов Б.Б. На монголо-тюркском пограничье (Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. 202 с.
- Дебец Г.Ф. Могильник железного периода у с. Зарубино // Бурятияведение. 1926. №2. С. 14-16.
- История Бурятии: в 3 т. Т.1. Древность и средневековье. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. 328 с.
- Кириллов Н.В. Несколько указаний на археологические остатки в Верхнеудинском округе // Изв. ВСОИРГО, т. 28, вып. 2. 1897.
- Кызласов Л.Р. Средневековые памятники Западного Забайкалья (IX-X вв.) // Археология СССР. Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981. С. 59-61.
- Лопатин И.А. Краткий отчет о действиях Витимской экспедиции в 1865 г. // Зап.ВСОРГО. Кн. 9. Иркутск, 1867.
- Окладников А.П. Очерки из истории западных бурят-монголов. Л., 1937. 428 с.
- Окладников А.П. Предварительные сообщения об археологических разведках в окрестностях Кабанска // Окладников А.П. История и культура Бурятии. Улан-Удэ, 1976. 460 с.
- Сосновский Г.П. Краткий отчет о летней работе археол. отряда Б-М. эксп. АН СССР в 1928 г. // Бурятияведение. 1928. №4. С.162-166.
- Сосновский Г.П. Археол. Б.-М. эксп. // Отчет о деят. Ак. Наук за 1929 год. Вып. 2. Л., 1930. С. 153-155.
- Сосновский Г.П. Итоги работ Б-М Арх отряда АН СССР в 1928-1929 гг. // Проблемы Б-М АССР. Т.2. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1936. С. 318-321.
- Талько-Грынцевич Ю.Д. Материалы к палеоэтнологии Забайкалья. Труды ТКОРГО. М., 1900, вып. 3. С. 48-50; 1902, т. IV, вып. 2. С. 43-47.
- Хамзина Е.А. Археологические памятники Западного Забайкалья (Поздние кочевники). Улан-Удэ, 1970. 142 с.
- Хамзина Е.А. Археологические памятники Бурятии. Новосибирск, 1982. 152 с.
- Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. Новосибирск, 1989. 184 с.

Миягашева Суржана Борисовна
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия
surjana.miyagasheva@imbt.ru

КЛЯТВЕННЫЕ РИТУАЛЫ БУРЯТ

Аннотация: В статье описываются формы сакрального правосудия, определяемые как культурно-исторические феномены обычного права бурятского общества. Установлено, что в правовой культуре бурят различаются шаманские, административно-должностные, очистительные клятвы, а также присяга на верность и клятва на подданство. Выявлено, что клятва и присяга были тесно связаны с представлениями бурят о потустороннем мире и культом предков.

Ключевые слова: сакральное правосудие, шерть, *арюуни тэнгэри*, ритуальные обряды.

Miyagasheva Surzhana Borisovna,
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

THE OATH RITUALS OF THE BURYATS

Abstract: The article describes the forms of sacred justice, defined as cultural and historical phenomena of the customary law of the Buryat archaic society. It is established that in the legal culture of the Buryats there are shamanistic, administrative-official, purifying vows, as well as an oath of allegiance and an oath of allegiance. It was revealed that the oath was closely related to the representations of the Buryats about the other world and the cult of ancestors.

Keywords: sacred justice, shert, aryuni tengeri, ritual ceremonies.

В архаической правовой системе бурятского общества особое место занимали клятва и присяга. Они назывались бурятским словом *шахал* и делились на должностные клятвы, такие, как шаманов при посвящении в сан, клятвы чиновников при вступлении в административную должность, и очистительные клятвы, подтверждающие невиновность человека в том, в чем его обвиняют. Особняком можно отметить вассальную клятву верности и присягу на подданство государству, иначе называемую шерть. Все они являлись регуляторами общественных отношений и играли ведущую роль в обычном праве бурят. Например, клятвы очистительного характера давались в криминальных и исковых делах, когда не было достоверных свидетелей, и служили в качестве *ultima ratio*. Они играли ключевую роль в принятии решения судом и определения мер наказания: «Если кто из преступников, подлежащих смертной казни, при всех допросах, ему учиненных, не признался, и притом не было свидетелей, которые могли бы уличить его в преступлении, а между тем обстоятельства заставляют почитать его виновным, то нет другого средства к открытию истины, кроме присяги. Если обвиняемый примет присягу, то тем и решит дело, прекратив всякое следствие, если же обвиняемый поколеблется и не даст присяги, то признают его виновным» [Стуков, 1879, с. 357].

Наиболее архаичной в сфере клятвенных ритуалов являлась шаманская присяга *бөөгэй шахал*, которая представляла собой кульминационное действие обряда инициации неопита. Клятва представляла собой универсальный кодекс чести бурятского шамана и гласила, что он клянется помогать всем людям, независимо от их социального и материального положения. В клятве неопит обращался к восточным и западным небожителям, которые ведали правосудием, «визировали» и скрепляли его присягу, следили за надлежащим исполнением полномочий. Торжественное произношение шаманской присяги закреплялось ритуалом с использованием крови домашних животных – козленка, кобылы, возможно птиц [Хангалов, 2004б, с. 148]. У кудинских бурят для ритуала шаман должен был ударить козленка ножом в сердце, а кобылу проколоть мечом в грудь, и кровью намазать себе глаза, уши, рот и нос [там же, с. 315]. Подобный обряд именовался «кровавым теломытием» и символизировал, что у шамана открыты духовные очи, уши, рот и нос, и он будет узнавать всю правду, видеть духов, разговаривать с ними и слышать их слова [Хангалов, 2004а, с. 153-154]. У балаганских бурят кровь жертвенного животного выпивалась неопитом, а мясо отдавалось женщинам, которые варили его и съедали. Мужчинам и шаманам есть жертвенное мясо запрещалось [Хангалов, 2004б, с. 124]. «Кровавое теломытие» могло проводиться шаманами регулярно, несколько раз в год как очистительный обряд в случае, если он осквернился от прикосновения к «нечистым» предметам. Также время от времени с кровью жертвенных животных проводился ритуал очищения, сакрального оживления и одушевления риту-

альных принадлежностей - костюма, головного убора, бубна и прочего, называемый «*амилуулха*» [Михайлов, 1987, с. 39].

Присяга с использованием крови была известна многим тюрко-монгольским народам. Рашид-ад-Дин указывает, что «монгольский обычай таков, что они приносят друг другу клятву кровью» [Рашид-ад-Дин, 1952, с.186]. У монголов, давая торжественную клятву верности дружбе (анду) или договору, выпивали кровь из рога коровы, нередко клятва у монголов подтверждалась разрубанием пополам жеребца или кобылы [Цыбикдоржиев, 2003, с. 279].

К архаичным способам присяги относится клятва на крови собаки. Подобная традиция была известна енисейским кыргызам [Бахрушин, 1955, с. 183], и практиковалась среди народов Сибири. Например, у тунгусов для принесения клятвы прокалывали отверстие в груди жертвенной собаки и руками обрывали аорту. Затем приносящий клятву спускал немного крови в берестяную посудину и выпивал из нее несколько глотков. Считалось, что дух собаки входит вместе с горячей кровью в того, кто дает клятву, и осуществляет наказание. Подобная традиция считалась высшей формой клятвы и подтверждением истины [Миллер, 2009, с. 168-169]. Аналогичная клятва существовала в XVII в. у бурят и у якутов, которые разрубали собаку саблём и облизывали окровавленный клинок [Бутанаев, 2003, с. 64].

Кровь в ритуалах олицетворяла сакральную субстанцию, и в мировоззрении людей она обладала магическими силами, в том числе омолаживающими, оживотворяющими и очистительными свойствами. В соответствии с этим ее использовали для проведения различных ритуалов - пили, мазали тело, окропляли и прочее [Леви-Брюль, 1994, с. 522–523]. Вероятно, особой сакральной силой обладала свежая кровь из грудной полости, т.к. именно этой кровью совершался обряд присяги. Например, у хакасов внутренняя кровь *kõgis ханы* первого добытого на охоте зверя применялась для кропления духам гор [Бутанаев, 2003, с. 37]. Сама процедура забоя животного посредством разрыва рукой груднобрюшной преграды называлась у бурят *урлэхэ* и была основана на поверье о нахождении души животного в его груди, которую следовало «освободить», в противном случае считалось, что не будет сохранения и преумножения скота [Манжигеев, 1978, с. 81].

Особый интерес представляет практика клятвенного жертвоприношения собак, которые в мифологическом осмыслении у бурят считались хтоническими животными. В героических эпосах чаще всего упоминания о собаке встречаются в мифах в связи с мотивами земли и загробного мира – собака сопровождает души умерших в нижний мир, кроме того, она выступает в качестве сторожа у ворот ада. Немаловажно, что в архаических представлениях обиталищем собаки является далекая окраина на северной или северо-восточной (левой) стороне, на границе, отделяющей земной мир от потустороннего [Бурчина, 2012, с. 173]. Как известно, у бурят северная или северо-восточная сторона обладают отрицательной семантикой, а само слово *зуулэ-хэ* – досл. «идти на восток» означало «отправляться на "тот" свет», который якобы находился на северо-востоке *зуун-хойно* за р. Леной, именуемой *Зулхэ мурэн* [Манжигеев, 1978, с. 54]. Считалось, что в этой стороне обитают восточные небожители *зууни хад*, которые имели эпитет *хуйтэн*, т.е. «холодные» за то, что насылали на людей и домашних животных различные болезни и вред [там же, с. 55]. В мировоззрении бурят именно восточные хаты во главе с владыкой загробного мира Эрлэн номон ханом считались грозными сакральными судьями. В связи с этим, семантическая связь собаки с подземным миром разъясняет ее ритуальную функцию в качестве одного из основных элементов при приношении очистительной клятвы.

У бурят-шаманистов существуют поверья, что владыка загробного мира Эрлэн номон хан ведаёт сакральным правосудием, и перед ним предстают на суд отступники и грешники, попадающие за свои грехи в его темницу [Центр восточных рукописей и ксилографов (ЦВРК). Ф. 14. Оп. 1. Д. 11. Л. 9]. По мифологическим воззрениям Эрлэн номон хан владел канцелярией, в которую входили помощники, писари, доносчики, агенты, управлявшие разного рода делами, ведавшие душами всех существ и проводившие над ними суды после их попадания в мир мертвых. Штат помощников повелителя мира мертвых образовывал сонм божеств, называемых *арюуни тэнгэри* и ведавших разного рода клятвами и присягами у бурят-монголов. Буряты проводили в их честь масштабные обряды, называемые *арюуни хэрэг*.

С почитанием божеств *арюуни тэнгэри* были связаны клятвы как очистительного, так и должностного характера, которые произносились бурятами при вступлении в административную должность. Считалось, что каждое должностное лицо – голова, родовой староста, выборный инородной управы или тайша обязаны устраивать жертвоприношения самому Эрлэн номон хану и его штату. Для обряда необходимо было принести в жертву 9 животных – одну лошадь, одного быка, трех козлов, трех баранов, и 100 котлов молочной водки. Первое жертвоприношение, посвящаемое Эрлэн номон хану и его жене Эхэлур хара хатан, подразумевало жертву каурой лошадей и черным бараном [ЦВРК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 1064. Л. 50-52]. В случае ложной клятвы или ее ненадлежащего соблюдения, в жертву божествам оказывалась принесённой сама жизнь клятвopе-

ступника, а также благополучие его потомства и т.д. Так, за лжеприсягу чиновник должен был поплатиться своим потомством в виде потери из своего поколения до сорока душ по достижении ими совершеннолетия, и то самых лучших из них [ЦВРК. Ф. 14. Оп. 1. Д. 11. Л. 9]. Подобные обряды являлись регулятором общественных отношений в правовом устройстве родоплеменного общества, а грозные восточные небожители считались самым устрашающим оружием против преступлений. Обряды *арюуни хэрэг* устраивались не только при вступлении в административную должность, но и при поступлении на учебу или на военную службу [Манжигеев, 1978, с. 104].

Также в правовой культуре бурят, как и у многих сибирских народов, имели место клятвы, основанные на почитании медведя. Клятва, сопряженная с поеданием или кусанием кусочка медвежьей шкуры, описывается как наиболее обязывающая и страшная [Бадмаев, 2000, с. 69]. Считалось, что клятвопреступник, который в доказательство своей невиновности съел кусочек медвежьей шкуры, не проживет и года, так как медведь сожрет его в течение этого срока [Миллер, 2009, с. 174]. Таким образом, в сакральном правосудии бурят отражены архаические следы культа животных, характерные для родоплеменного строя. Позднее, в эпоху патриархата, с развитием семейно-родовых культов предков, правосудные процессы стали проводиться в сакральных местах, около могил лиц, погибших во имя интересов рода или племени и ставших духами-покровителями бурят. Среди них можно выделить героев эхиритов и булагатов Ажарай бухэ и Харамцай мэргэна, Дошхон нойона, которые были убиты врагами и после смерти возведены в ранг восточных хатов. Близ с. Шишкина и недалеко от Верхоленска, то есть на местах, где, по преданию, были убиты герои, имелись камни, которые вплоть до XIX в. оставались священным местом для принесения очистительных клятв и присяг [ЦВРК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 1048. Л. 28-29].

Также для произношения клятв выбирались места расположения одинокой лиственницы, пещер, или высокие скалы – например, Ольхонская пещера, Святой Нос на оз. Байкал, гора Шаманка [там же. Л. 31-34]. Однако одним из самых страшных мест принесения клятвы и присяги считался Шаманский камень, расположенный посередине р. Ангара у Байкала [Георги, 1779, с. 36; Миллер, 2009, 171-172]. Находясь в таком месте, испытуемые не смели врать, так как боялись кары со стороны духов, распространяющейся не только на самих виновных, но и на детей и их потомство [Хангалов, 2004а, с. 160]. Ритуалы присяги проводились на вершинах и возвышенностях, на которых, по шаманским воззрениям, обитали духи-хозяева местности и предков. Кудинские буряты проводили присяги на скале Хабсал, тункинские – на утесе Буха нойона близ горы Шаманка, недалеко от Еловки. Женщинам буряткам категорически запрещалось подниматься на вершины этих святых гор, поэтому для божбы и клятвы им предназначалось небольшое песчаное гугенце *Элэгхун монсок* на юго-восточной стороне от утеса Буха нойона, где, по преданиям, Буха нойон вскормил найденныша Булагата своим пупком [Стуков, 1879, с. 363-364].

Хоринские буряты проводили очистительные клятвы на вершине *Тэнгэрин болдок* – «небесной сопки», которая считалась местом дневного лежбища пестрого пороца Эрэн-буха, являвшегося покровителем Забайкалья. Позднее, с распространением буддизма культ гор был ламаизирован, и гением-хранителем горы стал именоваться Очирвани [там же, с. 359-360], и функция сакрального судьи перешла представителю сонма буддийских докшитов.

С принятием подданства Российского государства у бурят получила распространение клятва-шерть. Дающие шерть-клятву в верности русскому царю шуленги, дарга, родовые вожди должны были целовать дуло заряженного ружья с возведенным курком или лизать острие сабли или меча [Нанзатов, Содномпилова, 2017, 125]. Подобная процедура проводилась вплоть до революции 1917 г., и на этой процедуре присутствовал атаман или воевода острога, а впоследствии, когда были созданы конторы, думы, инородные управы, родовые управления, то шерть принимал уездный исправник и крестьянский начальник участка Иркутской губернии или Забайкальской области [ЦВРК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 1048. Л. 31-36].

Аналогичные клятвы с применением оружия бытовали у многих народов Сибири, например, у хакасов, у которых холодное и огнестрельное оружие наделялось карательной силой и в случае обмана при клятве или присяге должно было выстрелить [Очерки истории Хакасии, 2008, с. 288-289]. У калмыков во время присяги прикладывают саблю к горлу, а стрелу к языку или огнестрельное оружие ко рту и произносят клятву [Георги, 1779, с. 10-11]. Именно подобная процедура шертования юридически закрепляла сибирских иноземцев в русском подданстве [Конев, 2006, с. 172].

В качестве основных атрибутов для проведения сакральных обрядов с оружием у бурят применялись в основном шпaga, стрелы или огнестрельное оружие. Считалось, что оружие, на котором дается клятва или приносится присяга, должно поразить клятвопреступника. Применение холодного оружия использовалось также во время присяги шамана. Во время инициации неофита у качугских и кудинских бурят существовал

обычай вручения шаману шпаги *бөөгэй нэлмэ* в качестве регалии от имени родовой группы. Таким образом, шпага шамана была признаком совмещения в его лице духовной и светской власти [Манжигеев, 1978, с. 26].

Кроме шерти на подданство клятвенное оружие символизировало вступление в вассальные отношения и означало присягу на верность. У бурят для подобного ритуала использовалась «властная» стрела, которая вручалась как символ вступления в вассальную зависимость, как постоянное напоминание о данной присяге. Например, в предании о Хан Шаргай нойоне два его верных соратника *жолооши*, т.е. «державшие повод», Харасагай зарин и Хан Хургай нойон присягнули ему в верности под стрелой. В культуре монгольских народов стрела обозначала жизнь и смерть и считалась душой человека *сультэ*. В судебном процессе практиковался ритуал ломания стрелы над головой преступника, этот ритуал заменял смертную казнь и означал, что виновный признается нравственно убитым [Хангалов, 2004а, с. 159].

Семантическое отождествление стрел с сакральным правосудием и их роль в качестве атрибута-медиатора также прослеживается в ритуале кровавого жертвоприношения *харбаха* (стрелять из лука), посвященного трем писарям Эрлэн номон хана [Хангалов, 2004в, с. 294]. Вероятно, стрелы, посвящаемые этим грозным божествам из сонма *арюуни тэнгэри*, служили свидетельством того, что действующее лицо веряет свою душу и жизнь небожителям в качестве гаранта своей присяги на верное служение им.

Таким образом, из приведенного материала можно заключить, что ритуалы клятвы у бурят имели высокий сакральный статус, и, будучи тесно связанными с религиозно-мифологическими воззрениями, выступали в роли юридической «сделки» с потусторонними силами, которые регулировали прижизненные деяния и строго наказывали за несоблюдение присяги. В целом, в сложившейся системе правосудия присутствуют элементы различных исторических эпох, которые занимают важное место в правовой системе традиционного бурятского общества.

Литература

- Бадмаев А.А. Реликты культа медведя в культуре бурят // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2000. С. 72-78.
- Бахрушин С.В. Енисейские киргизы в XVII в. // Научные труды. М., 1955. Т.3. Ч. 2. С. 176-224.
- Бурчина Д.А. Отражение культа собаки в героическом эпосе бурят // Вестник Бурятского государственного университета. № 10. 2012. С. 169-174.
- Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2003. 260 л.
- Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч. 4. СПб., 1779. 246 с.
- Конев А.Ю. Шертоприводные записи и присяги сибирских «иноземцев» конца XVI–XVIII вв. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Вып. 6. 2006. С. 172-177.
- Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: «Педагогикапресс», 1994. 608 с.
- Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. М.: Изд-во «Наука», 1978. 127 с.
- Миллер Г.Ф. Описание сибирских народов. (Источники по истории Сибири и Аляски из российских архивов: VIII, 1. Этнографические труды. Ч. 1. М.: Памятники исторической мысли, 2009. 456 с.
- Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Изд-во «Наука», 1987. 288 с.
- Нанзатов Б.З., Содномпилова М.М. Сакральное правосудие в правовой системе бурят // Мир Центральной Азии-4. Сб. статей. Иркутск, 2017. С. 124-127.
- Очерки истории Хакасии (с древнейших времен до современности) / Под ред. В.Я. Бутанаева. Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2008. 672 с.
- Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Пер. Л.А. Хетагурова. ред. и прим. проф. А.А. Семенова. – М.; Л., Изд. АН. 1952. Т. 1. Кн. 1.
- Стуков К. Нечто о монголо-бурятской присяге // Иркутские епархиальные ведомости. № 32. Иркутск, 1879. С. 357-364.
- Хангалов М.Н. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 1. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2004. 508 с.
- Хангалов М.Н. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 2. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2004. 312 с.
- Хангалов М.Н. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 3. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2004. 311 с.

МОНГОЛЫН ШИНЭ ҮЕИЙН БОЛОВСРОЛ, СУРГУУЛИЙН ХӨГЖИЛД БУРИАД СЭХЭЭТНҮҮДИЙН ГҮЙЦЭТГЭСЭН ҮҮРЭГ (1912-1932)

Товч агуулга: Ар Монголд өрнөсөн 1911 оны Үндэсний эрх чөлөөний хувьсгалын дараа үеэс Нийслэл Хүрээнд нээгдсэн сургуулийн анхны багш мэргэжилтнээр Буриад сэхээтнүүд ажиллах болсон түүхтэй. Монголын шинэ цагийн анхны сургууль байгуулагдсан эхэн үеэс буриад сэхээтнүүд тэргүүлэх үүрэг гүйцэтгэж байсныг түүхэн баримтууд, үйл явдлууд харуулдаг. Ийм зүтгэлтнүүдийн тоонд Цэвээн Жамсрано, Эрдэнэбатхан, Ишдорж, Абашеев зэрэг сэхээтнүүдийг нэрлэж болох юм. Тэд 1911-1930-аад оны үед сургууль байгуулах, сургуулийн хөтөлбөр, сурах бичиг боловсруулах, зохиох, орчуулах, Монгол сурагчдыг гадаадын хөгжингүй оронд (Орос, Герман, Франц) суралцуулахад чухал үүрэгтэй байв. Монголын боловсрол судлал, боловсролын түүх, сургуулийн хөгжилд өөрсдийн амьдрал хүсэл тэмүүлээ бүрэн зориулсан эдгээр эрдэмтэд, багш нарын намтар түүх, зохиож, орчуулсан сурах бичиг, бүтээл туурвилыг тодруулан таниулах нь чухал гэж үзэж байна.

Түлхүүр үгс: сургууль, боловсрол, хөтөлбөр, сурах бичиг, Цэвээн Жамсрано, Эрдэнэбатхан, Ишдорж.

Radnaagiin Sodnomtseren
 Mongolian Institute of Educational Research
 Ulaanbaatar, Mongolia

THE CONTRIBUTION OF BURYAT INTELLECTUALS FOR SCHOOL DEVELOPMENT IN MONGOLIA AND THE EDUCATION OF MODERN MONGOLIA (1912-1928)

Abstract: The New Age of Education in Mongolia was opened in 1911 by Buryat intellectuals who were worked as the first teachers of the Schools. There was the Revolution for National Freedom in 1911. Since that time, Buryat intellectuals worked as specialists for the Education of modern Mongolia. The schools were just opened in «Ikh Khuree» at that time and Mongolians were not much experienced. That's why Buryat intellectuals leaded them for the further development. These intellectuals' efforts were confirmed by historical facts. We can list such names as Tseveen Jamsrano, Erdenebathan, Ishdorj and Abashheev. They made a big contribution to establishing schools, developing schools programs, textbooks, and training Mongolian students in foreign countries during the 1911-1930s period. We would like to say it is very important to take in research these biographies and talents of the scientists and teachers who dedicated their lifelong researching to Mongolian Education Studies, Educational history and School development.

Key words: school, education, textbooks, Tseveen Jamsrano, Erdenebathan, Ishdorj.

1. Буриад сэхээтнүүд сургууль байгуулах, Монгол сурагчдыг гадаадад суралцуулах талаар идэвхи чармайлт гаргасан нь

XIX зууны төгсгөл XX зууны эхэн үед Ар Монголд хичээллэж байсан сургууль нь Монгол, Манж, Хятад зэрэг бичиг үсэг голлон сургадаг байв. Хаант Орос Монголын харилцаа өргөжиж, улмаар Хүрээн дэх Орос консулаас Хүрээний газраа Орос бичгийн сургууль байгуулж, Монгол хөвгүүдийг сургах талаар хэд хэдэн удаа санал тавьсныг Хүрээний Манж сайдууд удаа дараа элдвээр саатуулан өнгөрөөсөн байна. Энэ бол Манж нар Монголд Оросын соёлын нөлөө нэвтрэхээс болгоомжилж, хавчиж, Орос Монгол хоёрыг улс төр, эдийн засаг, соёлын ямар ч харилцаа холбоогүй байлгах гэсэн бодлогын илрэл юм.

1911 оны Үндэсний эрх чөлөөний хувьсгалын дараа үеэс Нийслэл Хүрээнд нээгдсэн шинэ цагийн Монголын боловсрол сургуулийн анхны багш мэргэжилтнээр Орос, Буриад сэхээтнүүд ажиллах болсон түүхтэй. XX зууны эхэн үеийн 10-30-аад он бол тусгаар тогтносон Монгол улсын боловсролын хөгжил дэвшлийн анхны шан тавигдаж, Монголын төр улс орноо дэлхийн жишигт дүйцэхүйц эдийн засаг, боловсрол, соёлтой болгохыг тэргүүлэх зорилт болгон хэрэгжүүлж эхэлсэн он жилүүд байв. Ойрхи үеийн Монголын боловсрол, сургуулийн хөгжилд халх, цахар, буриад, барга зэрэг хэд хэдэн ястны төлөөлөл эрх тэгш үүрэгтэй оролцож байсан хэдий ч буриад сэхээтнүүд тэргүүлэх үүрэг гүйцэтгэж байсныг түүхэн баримтууд, үйл явдлууд харуулдаг. Ийм зүтгэлтнүүдийн тоонд Цэвээн Жамсрано, Эрдэнэбатхан, Ишдорж зэрэг сэхээтнүүдийг нэрлэж болох юм. Эдгээр сэхээтнүүдийн Монголын шинэ цагийн сургууль, боловсролын салбарт хийж гүйцэтгэсэн ажлыг гол болгон үнэлэлт өгөх, Монголын сургууль, боловсролын түүхэнд тэдний эзлэх байр суурийг тодорхойлох оролдлого хийлээ.

Буриад сэхээтдийн тухай Хүрээнд байсан эрдэмтэн В.А. Котвич бичихдээ: “Боловсролын салбарын хувьд Орос орон албан ёсны төлөөлөгчдөөрөө дамжуулан ахиухан ашиг сонирхол олж авахыг олигтой мэрийхгүй байдал анзаарагдаж байна. Гэхдээ энэ хэрэгт Монголчууд Буриадын сэхээтнүүдийн зүгээс дэмжлэг авч байна. ...буриадууд ч боловсрол гэгээрлийн салбарт чамгүй туслалцаа үзүүлж байна” [Цыбиков, Чимитдоржиев, 1997, с. 11] гэж буриад сэхээтнүүдийг үнэлсэн байдаг.

Ж. Цэвээн. Ж. Цэвээн Монголд ирсэний дараа 1912 оны эхээр “...ард албатын мунхаг, харанхуйг эрдмийн зул бадруулж гийгүүлсүгэй” хэмээсэн бичгийг Гадаад Явдлын Яамны тэргүүн сайд Чин ван Ханддоржид өргөж байжээ. Түүнд “Гадаадын олон хүчирхэг улсын хамаг хүч чадал нь гагцхүү элдэв ухаан, эрдэм дор нэвтрэн дээд, доод эр, эм ялгалгүй цөм бага наснаасаа эхлэн адаг (бага), дунд, дээд гурван шатны сургууль дор явж зүйл бүрийн ухааныг өөр өөрийн төрөлх хэл дээр судалснаар энэ мэт хүчирхэг болжээ. Бүгдээр нийт тусгай олон тооны эрдэм дор нэвтрэлцэхийг ямагт шамдан хичээвээс зохимой” [Их соён гэгээрүүлэгч Ж. Цэвээн, 2011, 53 т.] гэж бичжээ.

Ж. Цэвээний санаачлагаар сайд Ханддоржийн шууд дэмжлэгээр 1912 оны 3-р сарын 24-нд анхны иргэний бага сургууль 47 сурагчтайгаар нээгджээ. Монгол сургуулиудад багшлуулахаар Буриадаас Н.Т. Данчинов, Г. Вампилов, Д.А. Абашеев нарыг Ж. Цэвээн урьж ирүүлсэн байна. 1912 онд сургууль байгуулах тухай Ж. Цэвээний өргөсөн бичигт “Да-Хүрээ Монгол улсын нийслэл хот, олон түмний төв газар болж тогтсон тул энд дав дээр доорд (бага) сургууль нэгийг байгуулж, хожмоо дундад сургууль нэмэхээр сууриа талбиж дурсагдан олон ухаан дор багачуулыг сургахыг эрсүгэй” [Автономитын үеийн Монгол сургууль (1911-1919), 1966, 13 т.] хэмээн өргөх бичиг мэдүүлж байжээ. Мөн сурах бичиг зохиох тухай “Сургуулийн багш нар ба эрдэмтэн дор тушааж ухаан бүрийн (судлагдахуун бүрийн. – Р.С) дэвтрүүдийг Монголоор зохиолгохыг хүсмэй” [Автономитын үеийн Монгол сургууль (1911-1919), 1966, 13 т.] гэжээ. Ингэж XX зууны эхэн үеийн Монголд сургууль байгуулах, сургуулийнхөтөлбөр, сурах бичиг боловсруулахад Ж. Цэвээн тэргүүлэх үүрэгтэй байв.

Ж. Цэвээн 1912 оноос Гадаад хэргий гэрхлэншийтгэх яамны соёл эрхэлсэн түшмэл, мөн яамны дэргэдэх сургуульд багшаар ажилласан. Ингэхдээ сургуулийн дүрэм, журам, хичээлийн хөтөлбөрийг боловсруулан багшилж байв. Монгол сурагчдыг өрнийн соёлтой танилцуулан сайн суралцсан заримыг нь Эрхүү, Троицкосавск хотуудад илгээн суралцуулжээ.

Сургуулийн дүрэм боловсруулах үүргийг Ж. Цэвээн тэргүүтэй хүмүүст өгсөн байна. Энэ тухай архивын баримтад “Эдүгээ гадаад хэргийг бүгд захиран шийтгэх яамнаас Орос, Монгол үсгийн сургууль байгуулсан нь... тус яамнаа дэд сайд нягт билэгт гүн да лам Равдан, дэс түшмэл Бавуудорж, буриад орчуулагч Жамсранов нарыг нэр заан томилж дүрэм хэмжээ тогтоолгон эл хэргийг хавсарган захируулах явдлыг айлтгасан”-ы [Автономитын үеийн Монгол сургууль (1911-1919), 1966, 19 т.] агуу Ж. Цэвээн тэргүүлэн 1915 онд бага сургуулийн 18 зүйл бүхий, дунд сургуулийн 29 зүйл бүхий дүрмийг боловсруулсан байна.

Ж. Цэвээн сургууль соёл нээгдэхэд эн түрүүнд хэрэгтэй сурах бичиг номыг Оросоос эрэн сонгож, 8 төрлийн чиглэлээр элдэвт шаардлагатай 100 гаруй номыг сонгож авчруулсан байдаг [Их соён гэгээрүүлэгч Ж. Цэвээн, 2011, 60 т.]. Тэрээр сургуульд суралцах хүүхдийн унших ном, бичих дэвтрийг Хиагт хотоос хувийнхаа мөнгөөр худалдан авчирч, тэдгээр ном, сурах бичгээ орчуулахын хажуугаар ойлгоход нь дөхөмтэйг бодон хялбаршуулсан сурах бичиг зохион, анхны шавь нартаа хэрэглэж байжээ. Ж. Цэвээн хүүхдэд зориулан “Орчлон ертөнц, нарны аймгийн үүсэл”, “Дэлхийн тухай анхны төсөөлөл” зэрэг ном зохиосон нь олон жил хэрэглэгдэж, дараа үеийн Монгол сурах бичгүүдийн эх үүсвэр болсон байна.

Тэрээр Монгол оронд өрнөсөн 1921 оны Үндэсний ардчилсан хувьсгалд оролцож, Ардын Засгийн Газрын Дотоод яамны дэд сайдаар томилогдон төрийн зохион байгуулалт, засаглалын хэлбэр, гадаад бодлого, улс орны эдийн засгийг сэргээхэд хүчин зүтгэсэн. 1921 онд Судар бичгийн хүрээлэнг үүсгэн байгуулалцаж, эрдэмтэн нарийн бичгийн даргаар ажиллаж, Судар бичгийн хүрээлэнгийн гадаад харилцааг өргөжүүлэхэд жинтэй хувь нэмэр оруулсан хүн юм.

1921 оны 7 сарын 31-нд Нийслэл Хүрээнд Ардын Засгийн Газрын хуралдаан болж, Ж. Цэвээнийг Дотоод яамны дэд сайдаас чөлөөлөн, сургуульд хэрэглэгдэх ном, судар, түүх шаштир зэргийг бодолхийлэн зохиох эрдэмт түшмэлээр томилж, сургуулийн хэргийг эрхлүүлэхээр тогтжээ.

Монгол улсын эдийн засгийг хөгжүүлэх үндсэн чиглэлийг боловсруулах ажил 1922 онд эхэлж, Засгийн газрын шийдвэрээр Б. Цэрэндорж, Ж. Цэвээн, О. Жамьян нарын бүрэлдэхүүнтэй байгуулжээ. Тэд “Эдийн засгийн үндсэн бодлого” хэмээх баримт бичгийг боловсруулсныг 1923 оны 8 дугаар сард хуралдсан МАН-ын их хурлаар сайшаан баталсан билээ. “Эдийн засгийн үндсэн бодлого” нь дотроо 18 зүйлтэй бөгөөд улс орны бүхий л салбарыг хөгжүүлэх, санхүү эдийн засгийг зангидан хөрөнгө хуримтлуулж зөв зохистой чиглэлд зарцуулах, эдийн засгийн гол хөгжлийн тулгуур нь иргэдээ боловсролтой эрдэмтэй болгох нь хамгаас чухал

гэдгийг анхааруулсан байдаг. Тус бодлого нь үндсэндээ 1940-өөд он хүртэл хугацаанд Монгол орны боловсрол, эдийн засгийн хөгжлийн талаар тавих гол гол бодлого, зорилтыг тодорхойлсон юм.

Эрдэнэбатхан (Никита Федорович Батуханов, 1888-1942)

Никита Федорович Батуханов буюу Эрдэнэбатхан нэрээрээ мөнхөрсөн тэрээр одоогийн ОХУ-ын Эрхүү мужийн Усть-Ордын үндэсний тойргийн Бохан аймгийн Тараса тосгонд 1888 онд төржээ. 1909 онд Эрхүү хотын багш нар бэлтгэх курст элсэн орж суралцсанаар эрдэм боловсрол дагасан амьдралын гараа эхэлсэн юм. Ж. Цэвээний зөвлөснөөр 1914 онд Монголд ирж, Нийслэл Хүрээний консулын дэнж дэх Орос сургуульд, дараа нь Гадаад яамны дэргэд шинээр нээгдсэн сургуульд багшлах болжээ.

1921 оны Ардын хувьсгалын дараа Монголд Гэгээрлийн яам анх байгуулагдсан түүхтэй. Эрдэнэбатхан 1921 оноос Түр засгийн газрын нарийн бичгийн дарга байхдаа монгол улсын дотоод яамны /дотоодын хэргийг эрхэлж байсан яам/сургуулийн хэлтсийн хэргийг эрхэлж байжээ. Эрдэнэбатхан 1921-1924 онд Нийслэл Хүрээний сургуулиудад багш, Судар бичгийн Хүрээлэнгийн ажилтан, ДЯЯ-ны дэргэдэх бага сургуулийг хариуцах хэлтсийн эрхлэгчийн ажлыг хийж байв. 1924 онд Жамьян гүнг Гэгээрлийн сайдаар томилсон боловч тэрээр гурван сарын дараа өөрийн хүсэлтээр ажлаа өгчээ. Түүний оронд 1924 оны арваннэгдүгээр сарын 25-аас Эрдэнэбатханыг Ардыг Гэгээрүүлэх Яамны сайдаар томилсон байна. Засгийн газрын хэрэг эрхлэх газрын анхны дарга байхдаа ч, Гэгээрлийн сайд болсныхоо дараа ч тухайн үеийн Монголын Засгийн газрынбичиг баримт, тогтоол зэргийг тэрээр ихэд нямбайлан бичсэн нь одоо Монгол улсын Үндэсний Төв архивт хадгалагдаж байдаг.

Сайд Эрдэнэбатхан монгол залуус Орост бус, харин барууны өндөр хөгжилтэй орнуудад боловсрол эзэмших ёстой гэсэн зарчмыг баримталдаг байсан хүн юм. Түүний хичээл зүтгэлээр анх удаа Монголын залуус баруун Европын Франц, Германд суралцахаар явсан юм. Сайд өөрөө суралцах хүүхдүүдээ сонгож, сургуулиудад нь хүргэж, айлуудаар тарааж өгөөд, Берлинд хэсэг хугацаанд ажиллаж, Монголын газрын зураг хэвлүүлэх, сурах бичиг, хэвлэлийн үйлдвэр, бичгийн машин захиалах, киноны тоног төхөөрөмж, цахилгаан дизель станц авчрах зэрэг маш чухал ажлуудыг амжуулаад иржээ. Анхны 29 хүүхдийн хоёр нь Францад, үлдсэн нь Германд сурч, хожмоо Монголын шилдэг сэхээтнүүд болсон билээ.

Эрдэнэбатхан 1924 онд Улсын бага хурлын гишүүн, 1924 оны 12 сараас 1928 оны 11 дүгээр сарын 16 хүртэл Ардыг гэгээрүүлэх яамны сайд, 1926 онд Ардын засгийн анхны дунд сургуулийн (1923 онд 8 жилийн анхны сургууль) анхны 35 сурагчыг Герман, Франц улсад явуулах тушаалыг Эрдэнэбатхан гарган удирдан авч явсан. Герман Францад суралцах оюутнуудийг сонгох, тэдэнд асар их анхаарлаа хандуулж тусалсан. Тэрээр орчин цагийн боловсролын суурийг ийнхүү тавьж өгсөн гавъяатай билээ.

1937 оны есдүгээр сарын 22-нд Оросын ДХАК-ын даргын тушаалаар түүнийг хувьсгалын эсэргүү хэрэгт баривчлан, “Цэвээн Жамсрановын толгойлсон нармай Монгол үзэлтэй буриадуудын Ленинград дахь бүлгийн удирдагчдын нэг, Монголын залуу үеийг хөрөнгөтний үзлээр хүмүүжүүлэх зорилгоор Герман, Францад илгээсэн” зэрэг хилс хэргээр яллан 1940 оны 2-р сарын 19-ний өдөр 8 жил хорих ял оноосон байна.

1930-аад оны эхэн үед Эрдэнэбатхан бага, дунд сургуульд үзэх “Дэлхийн ерөнхий байдал” 1931 он, “Орос хэл сурах дэвтэр” зэрэг сурах бичгүүдийг орчуулан зааж байснаа сурах бичиг болгон хэвлүүлсэн байна.

Ишдорж, Базарын (1899-1937) 1899 онд Буриад Монголын автономит улсын Сэлэнгэ Оронгойд төржээ. Сэлэнгэ Оронгойд бага сургууль, Чита хотын гимназыг төгссөн [Цыбиков, 1999, с. 57].

Ардын Засгийн газраас 1922 оны 4-р сард Дотоод яамны дэргэд сургуулийн хэлтсийг байгуулж, 1924 онд Ардыг гэгээрүүлэх яам болгон өргөтгөн ерөнхий, сургуулийн, ардыг боловсруулах гэсэн гурван хэлтэстэй байгуулсан. Сургуулийн хэлтэс нь бага, дунд, тусгай мэргэжлийн сургуулиудыг байгуулж, түүний сурагчид багш нарын орон тоо, төсөв, зардлыг тогтоох, сурах бичиг хэвлүүлэх ажлуудыг Б. Ишдорж хариуцаж байжээ. Тэрээр 1922 онд Москва хотноо Алс Дорнодын олон улсын ардын төлөөлөгчдийн анхдугаар их хуралд хэлмэрчээр оролцсон. 1922 онд Засгийн газрын 33 дугаар хурлаар Нийслэлд “Багш нарыг бэлтгэх сургууль” байгуулан монгол бичиг мэддэг 20-иод залуучуудыг 4 сарын хугацаатайгаар сургаж, бага сургуулиудын танхим нээх тухай тогтоолыг баталжээ. Энэ сургуульд Ишдорж багшилж байв. 1923 оны дөрвөн сарын наймны өдөр явуулсан архивын баримтанд “...өнгөрсөн жил дор манай яамнаас Буриад Монголын автономии мужийн коминдатын газраас зөвшөөрлийг авч сургагч Ишдоржийн биеийг урин ирүүлж Багшийн сургуулийн сургагчийн алба хаалгаж, тэрхүү сургуулийг нэгэнт төгссөн энэ он цагаан сарын шинийн нэгнээс эхлэн дунд сургууль нээн байгуулж, мөнхүү Ишдоржийг захиран хавсаргасан сургагчийн албанаа томилон суулгасан. Багш Ишдорж нэгэнт үүсгэн сургасан сургуулийн хэргээ төгсгөх хүсэлтэй тул ...энэхүү Ишдоржийн биеийг татан буцаахгүй болгон сургуулийн багшийн албыг хэвээр хаалгаж тусламж

үзүүлэх явдлыг зохих газраа уламжлан хариу ирүүлсүгэй” [Монгол улсын Үндэсний Төв архив. Х-1. Д-1. Хн-179. Х. 25-26] гэж бичигдсэнээс үзвэл Ишдоржийг цаашид үргэлжлүүлэн ажиллуулах сонирхол байжээ.

Ишдорж 1923 онд Нийслэл хүрээний дунд сургуулийн захирал, 1927 онд Герман, Франц улсад сурч байсан монгол сурагчдын захирал, 1930 оноос Судар бичгийн хүрээлэнгийн жинхэнэ гишүүн, эрдэмтэн нарийн бичгийн дарга зэрэг ажил эрхлэж байсан.

Монгол улсын 16 (1926) дугаар оны 12 дугаар сарын 2-ны өдөр Засгийн газрын Эрхлэх товчооны гишүүд хуралдсан 234 дүгээр хурлын тогтоолын 11 дүгээр зүйлд Герман, Францын сургуульд буй Монгол сурагчдын даргад дунд сургуулийн багш Ишдоржийг томилжээ [Монгол улсын Үндэсний Төв архив. Х-1. Д-2. Хн-146. Х. 229-230].

1920-1930 оны үед манай багшнарын дотор өндөр боловсролтой багшнар олон байсныг тэр үеийн сурагч хожимнь манай нэртэй эрдэмтэн болсон Ш. Лувсанвандан гуай дурсахдаа “Намайг дунд сургуульд сурч байсан 1927-1928 оны үед... Монгол Улсад орчин цагийн дээд сургуультай /боловсролтой/ хүн гэвэл оросын дээд сургуультай Цэвээн Жамсранов, Баярт Вампилов, Даш Сампилион, Японы дээд сургуультай Нүннээжав гэж хэлэлцдэг байж билээ. Манай дунд сургуулийн бусад багшнараас Дашее, Цэвэгжав, Буддарь хоёрыг оросын дунд сургуультай, Хажид, Бадрах, Дүүрэн-аа, Соёлтой гурвыг хятадын дунд сургуультай гэдэг байсан. Тэр үеийн дунд сургуулийн багшнар дотор харь хэл мэддэг хүн олон байв. Жишээлбэл, Буддарь орос, англи, герман хэлтэй, Нүннээжав япон, хятад, англи хэлтэй, Цэвэгжав орос хэлтэй, Бадрах, Соёлтой, Дүүрэн-аа гурав хятад хэлтэй гэдэг байсан” гэж Монголын сургуульд ажиллаж байсан Буриад, Өвөр Монгол сэхээтнүүдийг ихэд үнэлсэн байна.

2. Сурах бичиг зохиох, орчуулахад оролцсон нь

Монголчууд үр хүүхдээ хүмүүжүүлэх өнө эртний уламжлалт үзэл баримтлал бүхий арга, ухаан, туршлагатай ард түмэн юм. Монгол хүүхдийг багаас нь хүмүүжилтэй болгохын тулд эрт дээр үеэс амаар болон бичгээр уламжилж ирсэн ном зохиол, бүтээлүүдийг ашиглаж ирсэн. Харин 1911 оноос хойш сургуулийн хүүхдэд зориулсан сурах бичгийг орчуулж хэрэглэх болжээ. Ж. Цэвээн Лункевичийн “Байгаль бодисыг судлах бичиг” хэмээх 40 дэвтрийг 1913 онд орчуулж эхэлсэн боловч дуусгаж амжаагүй бөгөөд харин Б. Ишдорж түүнийг үргэлжлүүлэн 1924-1925 онд орчуулж, 1930-1932 онд 8 дэвтрээр хэвлүүлсэн байна.

1920-иод оны эхээр (1920-1925 онуудад) сургуулиудад хэрэглэгдэх жинхэнэ албан ёсны сурах бичиг байсангүй, зөвхөн сурагчид ба насанд хүрэгчдийг бичиг үсэгт сургах зорилгоор хэд хэдэн зохиолыг хэвлэн нийтэлж ашиглаж байв. Энэ үед заах арга, сурган хүмүүжүүлэх ухааны үндсэн дээр боловсруулсан хичээлийн төлөвлөгөө, хөтөлбөр байсангүй учир сургуулиудад зөвхөн унших, бичих хичээлийг голлон явуулж, тухайн үед хэвлэгдсэн ном зохиолыг тэрхүү хичээлдээ өргөнөөр ашигладаг байжээ. Ж. Цэвээний зохиосон “Оюун түлхүүр” хэмээх сурах бичиг 1921 онд, “Зурхайн бодлого” 1922 онд, “Хүүхдийн журамтай сурах”, “Хичээлийн бичиг” 1923 онд 4 дэвтрээр, “Санамж бодлогын бичиг”, “Тоо бодлогын бичиг”, Багш нарын II хурлын тогтоол, 1924 онд “Монгол цагаан толгой” зэрэг сурах бичиг, гарын авлага зохиох, орчуулах ажлуудыг хийсэн байна. 1925-1930-аад оны эхэн хүртэлх богино хугацаанд Ж. Цэвээний “Монголын газарзүй”, Б. Ишдоржийн “Монгол хэлний зүй” зэрэг үндэсний сурах бичгийн чанартай номууд хэвлэгдэн гарчээ.

БНМАУ-ын багш нарын 2-р хуралд дунд сургуулийн байдлын тухай захирал Ишдоржийн илтгэл (1925.8.2)-д “дунд сургууль байгуулсаар одоо хоёр жил хагас болж буй энэ завсарт заасан зүйлүүд нь Монгол бичиг, тооны ухаан, хэмжихийн ухаан, түүх, дэлхийн байдал, хэмжихийн арга, физик химийн зэрэг олон ухааныг зааж буй... Аливаа сургуульд заах зүйлүүдийг бичсэн дэвтрүүдгүй тул ... бидний багш нараас оролдон хэд хэдэн дэвтэр зохиож орчуулсан нь гуч шахам тоо болж буй эдгээрийг хэвлэлийн хороо байгуулсны дараа хэвлэн гаргах гэж буй заа хэмээн бэлтгэж буй...” [Содномваанчиг, 2008, 14 т.] эжээ. Эндээс үзвэл Монголын анхны дунд сургуулийн багш нар “дунд сургуулийн дүрэм”-ийг үндэслэн ЗХУ-ын хөтөлбөр, сурах бичгийг ашиглан дунд сургуулийн сургалтыг зохион байгуулж байжээ.

1927 онд 120-иод сурагчтай арваад багштай дунд сургуульд монгол, орос, англи, герман, хятадхэл, монголын түүх, олон улсын түүх, дэлхийн байдал, түмэн бодис, бодисын зүй, арифметик, алгебр, геометр, дорно дахины зураг, өрнөдийнхний зураг, биеийн тамир гэх мэтийн хичээл зааж байв. БНМАУ-ын багш нарын 2-р хурлын тогтоолд “...Хоёр. Олон бага сургуулийн газруудын зарим нь Ардын гэгээрүүлэх яамны заавар ба мөн сургуулийн дүрмийн доторх зүйлээс **Дэлхийн байдал, Улсын түүх** зэргийг зааварлаагүй нь буй. Энэ тухай шинэ дэлгэрэнгүй дэвтрийг хэвлэн гартал Цэвээн Жамсрановын зохиосон **Дэлхийн байдлын дэвтэр**, мөнхүү Ишдоржийн зохиосон **Монгол улсын хураангуй түүх** зэргийг товчлон авч зааваас зохино” [Хувьсгалын ардчилсан шатны ерөнхий боловсролын сургууль (1921-1940), 1967, 210-211 т.] гэснээс үзэхэд

анхны бага сургуулиудад зааж байсан хичээлийн сурах бичгүүд бол нэр дурдагдсан багш эрдэмтдийн бичиж хэвлүүлсэн зохиолууд голлож байжээ.

Ишдоржийн орчуулсан, зохиосон сурах бичгүүдээс дурдвал “Герман-монгол хэлний толь бичиг” 1928, “Монгол хэлний дүрэм” 1930, “Багш нарыг давтан сургах түр сургууль” 1930, “Монголын шинэ үсгийн заавар” 1931, “Унших дэвтэр” 1931, “Тооны ухааны товч тайлбар” 1931, “Монгол үсэг хэмээх дэвтэр” 1933, “Монгол хэлний яруу найруулга” 1934, “Хоёр үгийг хавсран бичиж болох эс тухай” 1935, “Монгол үсгийн сурах бичиг” 1936, “Шинэ толь бичиг гарсан тухай” 1937 зэрэг эрдэм шинжилгээ судалгааны үгүүлэл, сурах бичиг, гарын авлага бичиж хэвлүүлжээ [Монгол хэл бичгийн судлал-XI, 2008, 28 т.].

Ишдорж багш 1930-1933 онд “Соёлын тэмцэл” сэтгүүлийн эхний 12 дугаарыг “Багш нарын сэтгүүл” нэртэйгээр эрхлэн хэвлүүлжээ. Тус сэтгүүл бол Монголын багш нарыг хичээлээ хэрхэн үр өгөөжтэй зааж сургах, мэдлэг, заах арга зүйгээ дээшлүүлэх тал дээр тухайн үедээ их үүрэг гүйцэтгэж байсан, багш нарт зориулж гаргасан анхны сэтгүүл болно. Ингэж 1923-1930-аад оны үед дунд сургуульд үзэж байсан 9 хичээлийн заах ном сурах бичгийг зохиох, орчуулах, хичээл заах ажилд Орос улсаас ирсэн, тэр үед багшийн сургуульд багшилж байсан буриад Жамсранов, Эрдэнэбатухан, Абашеев, Хазагаев, Ишдорж нарын зэрэг багш нар ихээхэн хүчин зүтгэл гаргажээ. Энэ тухай “Хэмжих зурах ухаан, дэлхийн байдал, шинжлэх түүх, тооны ухаан...үсгээр үлгэрлэн бодох томъёоны ухаан, таван тивийн байдал зэрэг ном дэвтрүүдийг Орос, Япон судраас орчуулан бэлтгэн буй” гэжээ. 1921-1926 онд Оюунтүлхүүр, “Зурхайн бодлогын бичиг”, “Ертөнцийн байдал”, “Монгол үсгийн цагаан толгой”, “Баларцагийн түүх” зэрэгбүгд 23 төрлийн ном, сурах бичгийг тус бүрийг 1000-1500 хувь хэвлэн тараасан байна.

Ишдоржийн орчуулгаар 1932 онд Байгалийн шинжлэл /амьтны аймаг/, /хий, ус, шороо, гурван махбодь/, /ургамлын аймаг/, /хүмүүний биеийн байдал/, /амьтны аймаг дорд дэвтэр/ гэж таван дэвтэр, Ишдоржийн Тооны ухааны товч тайлбар, Эрдэнэбатуханы дэлхийн ерөнхий байдал, Орос хэл сурах дэвтэр зэрэг олон арван номыг олон хувиар хэвлэсний дотор зарим номыг латин үсгээр хэвлэн гаргасан байна. Энэ үеийн багш нар орос хэлнээс орчуулан ашигладаг байсан номнуудаа улмаар сурах бичиг болгон хэвлүүлж байсан ажээ.

1933, 1934 оны үеэс бага сургуулийн багш нар ба бичиг үсгийн багш нарт зориулан Ишдоржийн “Бага сургуульд хэл бичиг заах арга” номыг зохион хэвлүүлэх ажлыг хийжээ.

Цэвээн Жамсранов, Эрдэнэбатхан, Б. Ишдорж нарын зохиож, орчуулсан сурах бичгүүдийг хүснэгтээр үзүүлбэл:

Хүснэгт 1

| Сурах бичгийн нэр | Он | Зохиогч |
|---------------------------------------|------|---------------------------------------|
| Орчлон ертөнц, нарны аймгийн үүсэл | 1913 | Цэвээн Жамсранов |
| Дэлхийн тухай анхны төсөөлөл | 1913 | Цэвээн Жамсранов |
| Байгаль бодисыг судлах бичиг | 1913 | Лункевич, Цэвээн Жамсрановын орчуулга |
| Оюун түлхүүр | 1921 | Цэвээн Жамсранов |
| Зурхайн бодлого | 1922 | Цэвээн Жамсранов |
| Хүүхдийн журамтай сурах | 1923 | Цэвээн Жамсранов |
| Хичээлийн бичиг | 1923 | Цэвээн Жамсранов |
| Санамж бодлогын бичиг | 1924 | Цэвээн Жамсранов |
| Тоо бодлогын бичиг | 1924 | Цэвээн Жамсранов |
| Багш нарын II хурлын тогтоол | 1924 | Цэвээн Жамсранов |
| Монгол цагаан толгой | 1924 | Цэвээн Жамсранов |
| Монголын газарзүй | 1927 | Цэвээн Жамсранов |
| Монгол хэлний зүй | | Б. Ишдорж |
| Монгол улсын хураангуй түүх | 1924 | Б. Ишдорж |
| Герман-монгол хэлний толь бичиг | 1928 | Б. Ишдорж |
| Монгол хэлний дүрэм | 1930 | Б. Ишдорж |
| Бага сургуульд хэл бичиг заах арга | | Б. Ишдорж |
| Багш нарыг давтан сургах түр сургууль | 1930 | Б. Ишдорж |
| Монголын шинэ үсгийн заавар | 1931 | Б. Ишдорж |
| Унших дэвтэр | 1931 | Б. Ишдорж |
| Тооны ухааны товч тайлбар | 1931 | Б. Ишдорж |
| Монгол үсэг хэмээх дэвтэр | 1933 | Б. Ишдорж |
| Монгол хэлний яруу найруулга | 1934 | Б. Ишдорж |

| | | |
|---|------|--------------|
| Хоёр үгийг хавсран бичиж болох эс тухай | 1935 | Б. Ишдорж |
| Монгол үсгийн сурах бичиг | 1936 | Б. Ишдорж |
| Шинэ толь бичиг гарсан тухай | 1937 | Б. Ишдорж |
| Дэлхийн ерөнхий байдал | 1930 | Эрдэнэбатхан |
| Орос хэл сурах дэвтэр | 1931 | Эрдэнэбатхан |

Дүгнэлт

Монголд өнгөрсөн зууны 10-аад оноос орчин үеийн шинэ боловсролын тогтолцоо, сургалтын агуулгыг бий болгож хөгжүүлэхдээ тэр үеийн Орос, хожим нь Зөвлөлтийн боловсролын тогтолцоог бүхэлд нь дууриалгаж тогтоосон юм. Орчин үеийн боловсролын тогтолцооны уламжлалгүй байсан Монгол оронд шинэ соёл, боловсролыг хөгжүүлэхийн тулд Оросоос шууд экстернтлон оруулахаас өөр үр ашигтай дөт зам байгаагүй гэж Монголын боловсрол судлаачид үздэг.

Ж. Цэвээн, Эрдэнэбатхан, Б. Ишдорж нарын Европ зүгийн боловсролтой сэхээтнүүд монголд ирж Орос болон Европын орнуудын сургуулийн жишгээр сургууль байгуулах ажилд хүчин зүтгэсэн нь тус оронд сургуулийн өрнөдийн загвар нэвтрэх боломжийг нээж өгч, түүгээр дамжин тус оронд орчин цагийн боловсрол түгэн дэлгэрэх нөхцлийг бий болгожээ.

Анхны бага сургуулиудад зааж байсан хичээлийн сурах бичгүүд бол нэр дурдагдсан багш эрдэмтдийн бичиж хэвлүүлсэн зохиолууд голлож байжээ.Цаашид тэдний шинэ цагийн монголын боловсролын түүхэнд гүйцэтгэсэн үүрэг, зохиож, орчуулсан сурах бичиг, гарын авлага зэргийг эмхтгэх, сурах бичгийн агуулгыг нягтлах, харьцуулах,гайхам амьдралынх нь намтрыг гүнзгийрүүлэн судлах шаардлагатай байна.

Ном зүй

Монгол улсын Үндэсний Төв архив. Х-1. Д-1. Хн-179. Х.-25-26.

Монгол улсын Үндэсний Төв архив. Х-1. Д-2. Хн-146. Х.-229-230.

Автономитын үеийн Монгол сургууль (1911-1919). Улаанбаатар,1966.

Бага боловсролын нийгмийн ухааны сургалтын агуулга, арга зүй, үнэлгээ. Улаанбаатар, 2017.

Их соён гэгээрүүлэгч Ж. Цэвээн. Улаанбаатар, 2011.

Монгол хэл бичгийн судлал-ХI. Улаанбаатар, 2008.

Содномваанчиг Г. Монголын бага, дунд боловсролын сургалтын агуулгын хөгжлийн түүхэн тойм. Улаанбаатар, 2008.

Хувьсгалын ардчилсан шатны ерөнхий боловсролын сургууль (1921-1940). Эх бичгүүдийн эмхтгэл. Улаанбаатар, 1967.

XX зууны Монголын боловсрол судлал (туршлага, сургамж)

Цыбиков Б.Д. Базар Ишдорж. (Ишдорж багши). Выдающиеся бурятские деятели. Выпуск №3.

Цыбиков Б.Д., Чимитдоржиев Ш.Б. Цыбен Жамцарано. Улан-Удэ, 1997.

Рассадин Игорь Валентинович
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия
rassadin.73@mail.ru

ИСКУССТВО И ФОЛЬКЛОР, НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ У ТОФАЛАРОВ ДО ПЕРЕХОДА НА ОСЕДЛОСТЬ

Аннотация: Автор на основе обзора источниковедческой литературы и полевых записей дал анализ состояния изученности вопроса. В статье рассмотрены особенности взглядов автохтонов саянской тайги на окружающий мир, этиологические предания, особенности календаря, метрологические понятия, время суток, стороны света. Представлены знания охотников-оленьеводов о повадках зверей, обеспечивающие успех в охоте. Автор статьи показал, что знания об окружающем мире носили чисто практический характер.

Ключевые слова: автохтоны, особенности календаря, народные знания, окружающий мир, повадки, привычки, фольклор.

Rassadin Igor Valentinovich
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia

ART AND FOLKLORE, NATIONAL KNOWLEDGE OF TOFALARS BEFORE TRANSITION TO SETTLED WAY OF LIFE

Abstracts: In the article an overview of source literature and field records and an analysis of the state of the study of the question is given. Peculiarities of the views of the autochthons of the Sayan taiga on the surrounding world, etiological traditions, calendar features, metrological concepts, time of day, the side of the world are considered. The knowledge of hunter-reindeer herders about the habits of animals that provide success in hunting is shown. The author of the article showed that the knowledge about the world was of a purely practical nature.

Keywords: aboriginals, features of a calendar, national knowledge, world around, habits, folklore.

Изобразительное искусство тофаларов до сих пор остается неизученным. Точную картину состояния его изученности дает этнограф С.В. Иванов, специалист по изобразительному искусству народов Сибири. Он пишет: «Рядом с хакасским и алтайским рисунок тофаларов выглядит довольно бедно. Трудно сказать, был ли он более развит в прошлом и затем по каким-либо причинам почти исчез, или тофалары не были заинтересованы в этом виде художественного творчества, и он остался у них неразработанным. К сожалению, даже скромные попытки тофаларов отразить в рисунке те или иные идеи и представления не привлекали до сих пор внимания исследователей, результатом чего явилось почти полное отсутствие в наших музеях образцов тофаларского рисунка. Литературные данные по этому вопросу также скудны и отрывочны. Иллюстративный материал, в тех случаях, когда о рисунке этого небольшого народа сообщаются некоторые данные, не приводится. Таким образом, мы лишены возможности дать этому виду искусства надлежащую характеристику и вынуждены ограничиться приведением всего лишь нескольких образцов изображений. Изображения встречались прежде всего на луках оленьих седел, на деревьях и на шаманской одежде. Существовали ли какие-либо другие их виды – остается неизвестным» [Иванов, 1954, с. 677-678].

В отношении тофаларского фольклора дело обстоит несколько лучше, поскольку в 1890 г. Н.Ф. Катанов в процессе своего путешествия к тофаларам с 10 февраля по 21 марта записал на тофаларском языке 203 текста различного объема, включая песни, сказки, легенды, мифы, шаманские песнопения, пословицы, поговорки, загадки, толкования снов, биографии, рассказы о разных обычаях, обрядах, событиях и т.п. [см.: Катанов, 1891, с. 133]. Тексты эти с переводом изданы В.В. Радловым [см.: Образцы, перевод, 1907, с. 598-658].

Уже записи Н.Ф. Катанова показали, что, несмотря на свою малочисленность, тяжелые, порою невыносимые условия жизни, бедствия, жестокий гнет русского царизма, тофалары создали в прошлом оригинальное и разнообразное устно-поэтическое творчество. Не подлежит никакому сомнению, что в отдаленные времена у них имелись крупные и талантливые народные поэты, которые по силе своего дарования не уступали певцам других народов.

Касаясь песен и сказок, И.А. Евсенин пишет: «... Карагасы много могут рассказать о своей прошлой жизни. Они любят свою старину. Их сказочники пользуются почетом и уважением в своем народе. Нередко карагасы за слушанием сказок проводят всю ночь. В этих сказках большое внимание уделяется рассказам о богатырях... Песни карагасов... не лишены богатства по своему внутреннему содержанию...» [Евсенин, 1919, с. 15].

В этом контексте по крайней мере странно звучит высказывание Ю.П. Штубендорфа: «Особых песен также у них не заметил, кроме употребляемых в дороге: там иногда слышно их пение. Сидя на олене, он выкликает на распев имена тех предметов, которые ему попадают на глаза, прибавляя иногда к имени существительному прилагательное, напр., “гора” крутая, “лиственница” зеленая, “дерево” сухое. И мелодию мне случилось слышать всегда одну и ту же» [Штубендорф, с. 243].

Народные знания. Сведения об окружающем мире.

Практический опыт, накопленный поколениями тофаларов в процессе их взаимодействия с окружающей средой и хозяйственной деятельности, нашел свое воплощение в приспособленности их материальной культуры к условиям географической среды обитания, в приемах оленеводства и охоты. В соответствии с этим опытом возникли хозяйственный календарь, меры длины и времени, представления об окружающем растительном и животном мире, народная медицина.

Однако положительные знания зачастую переплетались с неверными представлениями об окружающем мире. Было мало реальных знаний о строении вселенной, о народах, с которыми отсутствовала практическая связь. Фантастический характер носило большинство представлений о закономерностях в природе, хотя тофалары по своей природе очень наблюдательны.

Как уже говорилось, в представлении тофаларов существовало три мира: верхний, где располагался бурхан, творец всего сущего на земле, средний мир, где жили люди и все живые существа, и нижний мир, мир мертвых, где господствовал Эрлик-хан, владыка этого мира.

У них есть краткая легенда о сотворении мира, в которой говорится, что раньше не было ничего. Летела утка и в это ничего снесла яйцо. Когда это ее яйцо разбилось, то из вытекшей жидкости образовалась вода, все озера, реки, моря, а из скорлупы – земная твердь, все горы. Потом бурхан сотворил человека [Рассадин, 1996, с. 15].

Тофалары имели определенные понятия о соседних с ними народах и землях. Издавна они общались со своими соседями – тувинцами, которых называли *чоооду*, бурятами – *быраат*, монголами – *адай*, камасинцами – *кангмаши*, окинскими сойотами, которых называли словом *каазуут*. При этом некоторые из этих их соседей тоже были оленеводами. К ним относились тувинцы-тоджинцы, камасинцы, сойоты. С этими оленеводами у тофаларов был налажен обмен оленями, чтобы постоянно было обновление крови оленей и не было наследственных болезней.

Знали тофалары, конечно же, и крупные народы – русских, китайцев, маньчжуров. Русских они знали лучше, потому что в конце 1880-х годов возле тофаларских кочевий стало много русских поселений, золотых приисков, в тофаларские охотугодья стали массово проникать русские поселянчики, расширилась мелкая торговля с тофаларами.

Народных знаний у тофаларов было в минимуме достаточно, чтобы обеспечить их традиционное охотничье-олeneводческое хозяйство.

У тофаларов был выработан свой календарь, по которому они вели свою хозяйственную деятельность и быт. Весь год у них был разбит на 13 месяцев, по 4 недели каждый. В основу названий месяцев были положены характерные черты либо сезонных изменений в природе, либо хозяйственной деятельности. По свидетельству Ю.П. Штубендорфа, записавшего материал непосредственно из уст тофаларов первой половины XIX в., у них бытовали следующие названия месяцев, которые приводим здесь в буквальной записи Штубендорфа и с его комментариями:

«*Шомрай* (примерно – с 7 мая по 4 июня), от слова *шомрь* = мелкая трава.

Дозарай (с 7 июня по 2 июля). *Дозорь* = кора; время, когда снимается березовая кора, береста для летних юрт.

Айкыслай (со 2 по 30 июля). *Ай* = сарана, *кысель* = красно. Время, когда сарана красна, то есть цветет.

Айнарай (с 30 июля по 27 августа). *Нарь* = копать; время, когда копается сарана.

Эптынхай, Ертуйенхай (с 27 августа по 24 сентября). *Эптынъ* - большой молоток, которым колотят кедровник, вследствие чего падают вниз созревшие шишки с орехами.

Джаррытерай (с 24 сентября по 28 октября). *Джарь* = бык оленя, *ыттерь* = бегаться. Время, когда олени бегаются.

Кыштерай (с 22 октября по 19 ноября). *Кышь* = соболь, *теръ* = ловить; время, когда начинается собольих промысел.

Ырглерай (с 19 ноября по 17 декабря). *Ырглеръ* = дневка. Вследствие коротких дней, дневки продолжительны.

Соогай (с 17 декабря по 15 января). *Соогъ* = мороз; время морозов.

Улуссоогай (с 15 января по 12 февраля) - *Улуссъ* - большой; время самых сильных морозов.

Хругоогъ (с 12 февраля по 12 марта) = зверя на лыжах гнать. В это время по снегу рыхлому, но глубокому, промышляют на лыжах изюбров и лосей.

Торбытай (с 12 марта по 9 апреля) - в это время снег становится вязким

Ытталларай (с 9 апреля по 7 мая) “собаками зверя гнать”. В это время промышляют зверя собаками, по осевшему снегу, “насту”, который ночью на поверхности замерзает, лоси же и изюбры в нем вязнут”» [Штубендорф, с. 241-242].

Побывавший в 1890 г. у западной группировки тофаларов Н.Ф. Катанов зафиксировал частично отличающиеся названия месяцев: *тоорбаи ай* – месяц рубки дров (февраль), *ытталаар ай* – месяц охоты с собаками (март), *шомур ай* – месяц зелени (апрель), *тозаар ай* – месяц собирания бересты (май), *ай кызаар ай* – месяц сараны (июнь), *чайлаар ай* – месяц летования (июль), *эптинг ай* – месяц кедровых орехов (август), *чарыш ай* – месяц бегов (сентябрь), *алдылаар ай* – месяц охоты на соболей (октябрь), *вруглер ай* – месяц, похожий на косу, т. е. короткий (ноябрь), *соок ай* – холодный месяц (декабрь), *куруг вг* – месяц сухих юрт (январь) [см.: Образцы, тексты, 1907, с. 614-615, текст № 12; Образцы, переводы, 1907, с 599].

Расстояние измеряли следующими мерами. Существовало понятие *кеиш* (буквально “кочевка”) – это расстояние в 25-30 км, которое обычно преодолевалось на оленях за один день. Небольшие отрезки измерялись шагами – *баскыш*, саженьями – *кулаг*, пядями – *сеем*, *Иарыш*. Такие единицы меры длины, как верста – *бёорсо*, аршин – *аришим*, метр – *меэтыр* и т.п. появились под русским влиянием.

Толщину измеряли пальцами: *эргек* “палец” – его толщина соответствовала дюйму. Измерив толщину предмета, говорили, сколько пальцев это заняло – два пальца, три или четыре.

Вес меряли обычно сумами *барба*. В отношении веса сумы все же нет единого мнения. Обычно вес сумы – это пуд, но некоторые утверждали, что два пуда. Видимо, все зависело от того, насколько силен был сам человек и сколько он мог поднять. Одну суму в два пуда (32 кг.) редко кто из тофаларов, да и не только из них, мог поднять. Сум же во вьюке было две, и их нужно было при вьючении поднять сразу обе и положить на спину оленя. 64 кг поднять на высоту своей груди, чтобы завьючить оленя, редко кто мог. Поэтому мы считаем, что реальным весом одной сумы мог быть пуд. Понятия килограмма, пуда, фунта у тофаларов появились тоже под русским влиянием. Об этом же говорят и сами эти слова в произношении тофаларов: *кшо* - *граам*, *пууд*, *фуунтэ*.

Время тофалары измеряли весьма оригинальным способом. Существовали понятия *данза тыртымы* “время выкуривания одной трубки” (это где-то 15-20 минут) и *шэй быкымы* “время закипания чая” (это где-то около получаса). Понятия *шаас* “час” и *минуут* “минута” появились позже, под русским влиянием. Следует упомянуть также, что время тофалары, особенно в зимний и осенний периоды на промысле, измеряли и по положению определенных созвездий, планет. Так, они различали планету Венера, которую называли словом *Шолбан*. Она была утренней и вечерней и занимала на небе определенное положение в разное время. Кроме того, они выделяли Большую Медведицу, называвшуюся у них *Чедыган* (“семь звезд”), созвездие Ориона – *Уш Мыйгак* (“три маралухи”), созвездие Плеяды – *Уркер*.

Тофалары имели четкое понятие о странах света. Север называли стороной тьмы – *карангаары*, юг – стороной солнца – *кунгээри*. Восток называли стороной восхода солнца – *кун унэр чер*, но чаще же передней стороной – *бу- рунгаары*, т. е. той стороной, когда смотришь вперед. Запад носил название стороны захода солнца – *кун батар чер*, но чаще его называли словом *сонга- ары*, что означало “назад”. Таким образом, это свидетельствует, что у тофаларов сохраняется древняя ориентация на восток, на восходящее солнце, а не на юг, на солнце в зените. Это очень примечательная черта в культуре тофаларов, потому что соседи их – буряты, монголы и тувинцы – ориентируются на юг, на солнце в зените.

По незначительным признакам изменения облачности, поведения животных, птиц, насекомых, направления ветра, цвета заката солнца тофалары умели предсказывать погоду.

Тофалары были хорошо знакомы с животным и растительным миром своей земли. Некоторые животные, особенно игравшие значительную роль в их жизни, имели достаточно разветвленную систему

названий. Так, например, для глухаря-самца было два названия - *кара-куш*, *кара-боришка* (букв. “черная птица”), для самки тоже два – *сарых-куш*, *сарых-боришка* (букв. “жёлтая птица”), птенец глухаря по второму году – *Иейбык*. Это говорит о большом значении глухаря в охотпромысле и в питании. То же отмечается практически и для всех копытных животных, а также мелких пушных зверей и крупных хищников. Многие термины в историческом плане оказываются сохранившимися табуированными названиями. Так, например, волка – *бёрю* – обычно называют иносказательно: *кудуруктух* “хвостатый”, *даг ыты* “горная собака”, *челер ан* “рысящий зверь” и т.п. Десятки названий у медведя, соболя, изюбря. Подробнее об этой стороне знаний тофаларов можно узнать из исследований В.И. Рассадина явления табуирования слов тофаларами [см.: Рассадин, 1971, с. 140-145].

Охотники и оленеводы прекрасно знали, где обитает в то или иное время каждый зверь, чем питается, когда ходит на водопой, какие имеет повадки и привычки, зависимость его поведения от погоды, времени года. Они знали места сезонных перемещений животных, птиц, рыб. Все эти знания обеспечивали им успех в охотпромысле. От подобных же знаний зависел и успех в оленеводстве. Накопление знаний об окружающем мире носило практический характер.

Литература

Евсенин И. А. Карагасы (Краткий очерк). Красноярск, 1919. 22 с

Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в. / Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости. М.-Л., 1954. (Раздел «Тофалары» с. 677–679).

Катанов Н.Ф. Поездка к карагасам в 1890 году // Зап. имп. русск. геогр. об-ва по отд. этнографии. СПб., 1891. Т. XVII. Вып. 2. С. 133–230.

Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым. Ч. 9. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым. Тексты. СПб., 1907. С. 614-668.

Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым. Ч. 9. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым. Тексты. СПб., 1907. С. 598-658.

Рассадин В. И. Легенды, сказки и песни седого Саяна. Иркутск, 1996. 249 с.

Рассадин В.И. Фонетика и лексика тофаларского языка. Улан-Удэ, 1971. 250 с.

Штубдендорф Ю.П. О карагасах // Вестник ИРГО. Ч. 12. Отд. 2. 1854. С 229-246.

ХАЛХЫН БУРХАН ШАШНЫ АНХНЫ ХИЙД ЭРДЭНЭ ЗУУГИЙН ТҮҮХЭНД ХОЛБОГДОХ ГАР БИЧМЭЛ ЭХИЙН ТУХАЙД ӨГҮҮЛЭХ ХЭДЭН ЗҮЙЛ

Товч агуулга: Монголд бурхан шашин дэлгэрсэн түүхийг тэмдэглэсэн түүхийн үнэт зохиол бүтээлүүд бидэнд цөөнгүй уламжлагдаж ирсэний нэг бол Эрдэнэ зуугийн түүхийг өгүүлсэн гар бичмэл эхүүд бөгөөд эдгээрийг судлах, судалгааны эргэлтэнд оруулах шаардлага зүй ёсоор тавигдаж байна. Иймээс энэхүү өгүүлэлд Монгол улсын Төв номын сангийн үнэт ховор номын тасагт хадгалагдаж байгаа «Эрдэнэ зуугийн тухай» нэртэй гар бичмэл эхийн тухай хэдэн зүйл өгүүлэхээр зорьлоо. Тухайлбал гар бичмэл эхийн зохиогдсон он цаг, зохиогч, агуулгын тухай хэдэн зүйл өгүүллээ.

Түлхүүр үгс: Эрдэнэ зуу, Бурхан шашин, Гар бичмэл, Абтай хан.

Khalzangiin Orkhonchimeg
Mongolian National Defense University
Ulaanbaatar, Mongolia

SOME ISSUES ON THE ORIGINAL MANUSCRIPT RELATED TO THE HISTORY OF ERDENE ZUU WHICH WAS THE PRIME MONASTERY OF BUDDHISM

Abstract: Original manuscripts about Erdene Zuu's history are one of the precious historical creations about the Buddhism spread over Mongolia. And also requirements to put into research circulation are being held as well. Therefore we aim for saying some issues about a manuscript named «About Erdene Zuu» stored in a rare library of the Central Library of Mongolian this article. For example: there are a few things about the created time, author, and content of the manuscripts.

Key word: Erdene Zuu, Buddhism, Manuscripts, Abtai khan.

Монголд бурхан шашин дэлгэрсэн түүхийг тэмдэглэсэн түүхийн үнэт зохиол бүтээлүүд бидэнд цөөнгүй уламжлагдаж ирсэний нэг бол Эрдэнэ зуугийн түүхийг өгүүлсэн гар бичмэл эхүүд бөгөөд эдгээрийг судлах, судалгааны эргэлтэнд оруулах шаардлага зүй ёсоор тавигдаж байна. Иймээс энэхүү өгүүлэлд Монгол улсын Төв номын сангийн үнэт ховор номын тасагт хадгалагдаж байгаа «Эрдэнэ зуугийн тухай» нэртэй гар бичмэл эхийн тухай хэдэн зүйл өгүүлэхээр зорьлоо.

Монгол улсын Төв номын санд Эрдэнэ зуугийн түүхэнд холбогдох гурван гар бичмэл эх хадгалагдаж байна. Үүнд:

1. «Эрдэнэ зуу ба Өндөр гэгээний намтар оршвой» [Эрдэнэ зуу ба Өндөр гэгээний намтар оршвой. Гар бичмэл эх] гэсэн нэртэй, 1134-96 дугаартай гар бичмэл эх байна. Энэ гар бичмэл эх шар хавтастай 200 хуудастай, 25х26 харьцаатай. Нүүрний арын хуудсанд улсын төв номын сангийн тамга дараастай «Эрдэнэ зуугийн намтар оршвой» гэсэн бичигтэй.

2. «Эрдэнэ зуу ба Өндөр гэгээний намтар оршвой» [Эрдэнэ зуу ба Өндөр гэгээний намтар оршвой. Гар бичмэл эх] хэмээх нэртэй, нүүрний хуудсанд ягаан бэхээр бичсэн, 1665-96 гэсэн дугаартай, 28х21 гэсэн харьцаа бүхий гар бичмэл эх байна. Уг эх 304 хуудастай, саарал хавтастай, улаан дэвсгэр дээр гарчиг нь мэдэгдэхгүй болсон. Энэ эхийн агуулга нэгдүгээр эхийн агуулгатай бараг адил бөгөөд нэгдэх эхээс хуулан бичсэн бололтой.

3. «Эрдэнэ зуугийн тухай» [Эрдэнэ зуугийн тухай. Гар бичмэл эх] гэсэн нэртэй, 5269-96 гэсэн дугаартай, 46 хуудастай гар бичмэл эх байна. Улаан торгон хавтастай хуудасны нүүрэн дээр шар дэвсгэр дээр «Эрдэнэ зуугийн тухай» хэмээн хар бэхээр бичсэн. Гар бичмэлийн арын хуудсанд мөн «Эрдэнэ зуугийн тухай» гэж бичсэн байх бөгөөд хажуу талд нь улсын номын сан гэсэн ягаан өнгийн тамгатай. Уг эхийн хуудаснууд нь нилээд шарлаж урагдсан байдалтай. 1-5 дугаар хуудсанд хичээнгүй жижиг бичсэн боловч 6 дугаар хуудсанаас таталган бичсэн. 44, 45, 46 дугаар хуудас нь урагдсан байдалтай байна.

Мөн Эрдэнэ зуугийн түүхэнд холбогдох эх хоёр байгаа бөгөөд Үүнд:

1. Эрдэнэ зуугийн бас нэг эх Улаанбаатар хот дахь Ц. Дамдинсүрэнгийн гэр музейд хадгалагдаж байна. Энэ эх «Халх Монголын хан номун Очирой бат Абтай бээр Хятад Арван гуравдугаар Ванлай хааны арван дөрөвдүгээр онд их адистад Эрдэнэ зуу байгуулсан даруй өндөр гэгээн мандаж адистадлан тэтгэмжлэн уламжилсаар дөрөвдүгээр ачит цорж зурагч Лувсанданзан хийгээд ялангуяа долдугаар номч цорж лам үлэмж дэлгэрүүлэн үйлдэж явсан хуучин түүх дэвтэр болой» гэсэн нэртэй. Энэхүү эхийг «История Эрдэни Дзу»

[Цендина, 1999] гэсэн нэрээр А.Д. Цендина тайлбар хийж 1999 онд Москва хотноо хэвлүүлжээ. Энэ эх 55х28.5 харьцаа бүхий хар бэхээр бичсэн 37 хуудастай.

2. Оросын Санкт Петербургийн их сургуулийн номын санд хадгалагдаж буй нэг эх байна. Уг эх «Халх Монголын оронд анх бурхан шажин эх болсон төрөл түүх бас их адистад шүтээн Эрдэнэ зуугийн бүтээх их тууж оршвой» гэсэн нэртэй товч хувилбар юм. Энэхүү хувилбар 32 хуудастай. Тус эхийг XIX зууны сүүлчээр Оросын судлагч А.М. Позднеев Халхад явахдаа олж Санкт Петербургт аваачсан бололтой.

Энэхүү өгүүлэлд «Эрдэнэ зуугийн тухай» нэртэй гар бичмэл эхийн зохиогч зохиогдсон он цаг, доторхи агуулгын тухай хэдэн зүйлийг тодрууллаа.

«Erdeni zuu-yin tuqai» (Эрдэнэ зуугийн тухай) хэмээх нэртэй гар бичмэл эх нь агуулгын хувьд А.Д. Цендиногийн хэвлүүлсэн «Qalq-a mongγol-un qan nomun vačirai batu abtai ber kitad arban γurbduγar vanglai qan-u arban dörbdüger on-du yeke adistad-tu batu erdeni zuu bayiγuluγsan darui öndür gegen mangdaju adistadlan dedgümjilen ulamjilaysaγar dörbdüger ačitu darqan čorji jiruγči lubsang dangjin kiged ilangγui doluduγar nomči čorji blam-a ülemji delgeregölün üileddejü yabuγsan-i qayučin teüke devter boloi» (Халх Монголын хан номун Очирой бат Абтай бээр Хятад Арван гуравдугаар Ванлай хааны арван дөрөвдүгээр онд их адистад Эрдэнэ зуу байгуулсан даруй өндөр гэгээн мандаж адистадлан тэтгэмжлэн уламжилсаар дөрөвдүгээр ачит цорж зурагч Лувсанданзан хийгээд ялангуяа долдугаар номч цорж лам үлэмж дэлгэрүүлэн үйлдэж явсан хуучин түүх дэвтэр болой) гэсэн нэртэй эх, мөн Петербургийн их сургуулийн номын санд буй гар бичмэл эхтэй адил байгаа бөгөөд хуудасны тоо нь адилгүй байна.

«Эрдэнэ зуугийн тухай» нэртэй гар бичмэл эхийн хэдий үед зохиогдсон нь тодорхойгүй боловч Ц. Дамдинсүрэнгийн гэр музейд хадгалагдаж буй гар бичмэл эхийн өмнөх үгэнд түүний хэдий үед бичсэнийг барагцаалж болох баримт байна. Тухайлбал:

«...abtai ber kitad arban γurbduγar vanglai qan-u arban dörbdüger on-du yeke adistad-tu batu erdeni zuu bayiγuluγsan darui öndür gegen mangdaju adistadlan dedgümjilen ulamjilaysaγar dörbdüger ačitu darqan čorji jiruγči lubsang dangin kiged ilangui doluduγar nomči čorji blam-a ülemji delgeregölün üileddejü yabuγsan» (Абтай хан Эрдэнэ зууг байгуулсан даруй Өндөр гэгээн тэтгэмжлэн Дөрөвдүгээр ачит цорж зурагч Лувсанданзан болон ялангуяа долдугаар номч цорж лам үлэмж дэлгэрүүлэн үйлдэж явсан хуучин түүх) [Цендина, 1999, т. 180] гэснээс үзэхэд Өндөр гэгээний ивээлээр Эрдэнэ зуугийн дөрөвдүгээр цорж лам Лувсанданзан болон долдугаар цорж лам Лувсандагвадаржаа нар дэлгэрүүлэн зохиосон тул Дөрөвдүгээр цоржийн амьдарч байсан үе болох XVII-р зууны дундаас XVIII зууны эхэн болон Долдугаар цоржийн амьдарч байсан XVIII зууны эхэн үеэс XIX зууны эх хүртлэх буюу XVII зууны дунд үеэс XIX зууны эх хүртлэх үеүүдэд үе улиран бичигджээ гэж үзэж болохоор байна.

«Эрдэнэ зуугийн тухай» хэмээх гар бичмэл эхийг хэн зохиосон нь тодорхойгүй боловч гар бичмэл эхэд бичсэнчлэн «dörbdüger ačitu darqan čorji jiruγči lubsang dangin kiged ilangγui doluduγar nomči čorji blam-a ülemji delgeregölün üileddejü yabuγsan» (дөрөвдүгээр ачит дархан цорж зурагч Лувсанданзан хийгээд ялангуяа долдугаар номч цорж лам үлэмж дэлгэрүүлэн үйлдэж явсан) [Цендина, 1999, т. 180] гэснээс харахад дөрөвдүгээр дархан цорж зурхайч Лувсанданзан, тавдугаар гаанжуур өвгөн номч цорж Лувсанжалцан, зургадугаар дархан цорж Лувсанцэдэн, долдугаар хувилгаан цорж Дагвадаржаа нарын үед үе улиран дэлгэрүүлэн зохиожээ гэж үзэж болох юм. Өөрөөр хэлбэл Эрдэнэ зуугийн дөрөвдүгээр цорж Лувсанданзан эхлэн зохиож түүний дараагийн цорж нарын үед үргэлжлүүлэн долдугаар цорж Лувсандагвадаржаа дуусгасан бололтой.

«Эрдэнэ зуугийн тухай» хэмээх гар бичмэл эхийн Товч агуулгаийг авч үзье. Тус эхийн агуулга нь эхлэхдээ «enekü yeke adis-tad-un erdeni juu-yi bayiγuluγsan-i ögegüleküi tür erte čay u... жүг-үн mongγol orun-tur šajin delgeregsen yosun ba mongγol biden-ü ene orun tu šajin delgeregsen yosun kiged qalq-a erdeni juu kemekü süm-e sitügen ni bayiγulju šajin delgeregsen yosun-nuyud yi öčüken tedüi medegsen keriber bičisügei umar-a жүг-үн mongγol-un orun-du šajin delgeregsen yosu kemebesü erte w... amitan-u tusa-dur γuj... tngri-ün erketü qurmust-yin sakiγči badarangqui čayan tngri-yin köbegün degüs tusadu kemen aldarsiγsa amitan-u tusa-yin tula qümün-ü orun-dur bayuγsan-ača yisün jil boluγsan qoyin-a yisükei bayatur-un köbegün tngri-eče jayaγaysan qüčün-iyer kürdü orčiγulugči činggis qayan kemen aldarsiγsan ayui yeke qayan orun olangkin erkedur ejen bolγad mön kü tegüni köbegün ögedei noyan tegün-ü köbegün čing gütüwa-yin üy-e-tü nomun qayan sasγya-a bandida güngjalčan-yin jirin qoyor següdür degeren jalaqu-yin bičig elči ilegejü erdeni edelel terigüte örgügse-tü gegen-ber boyda narun lüngden ba amitan-u tus-yi sanaju gegegen bey-e amin ban qayirlal ügei jiran γurban següdür degere-ben inayši umar-a tal-a-tur jalarin zama-un olan amitan-i nom-un rašiyau-u-iyar qangan jalaraču» (Энэхүү их адистадын Эрдэнэ зууг байгуулсныг өгүүлэхүйд эрт цаг (умар) зүгийн Монгол оронд шашин дэлгэрсэн ёсон ба Монгол бидний хэн оронд шажин дэлгэрсэн ёсон хийгээд халх Эрдэнэ зуу хэмээх сүм шүтээнийг байгуулж шажин

дэлгэрсэн ёснуудыг өчүүхэн төдий мэдсэний хирээр зүгийн Монголын оронд шажин дэлгэрсэн ёс хэмээвээс эрт амьтны тусад тэнгэрийн эрхэт хурмаст сахигч бадрангүй цагаан тэнгэрийн хөвгүүн дүүс туст хэмээн алдаршсан амьтны тусын тул хүмүүний оронд бууснаас есөн жил болсон хойно Есүхэй баатрын хөвгүүн тэнгэрээс заяасан хүчнээр хүрд орчуулагч Чингис хаан хэмээн алдаршсан агуу их хаан орон олонхийн эрх дур эзэн болгоод мөнхүү түүний хөвгүүн Өгөдэй ноён түүний хөвгүүн Чин Гүдүвагийн үед номон хаан Сахьяа бандид Гунгаажалцангийн жаран хоёр сүүдэр дээрээ залахын бичиг элч илгээж эрдэнэ эдлэл тэргүүтэн өргөсөнд гэгээн бээр Богд наран лүндэн ба амьтны тусыг санаж гэгээн бие амиа хайрлалгүй жаран гурван сүүдэр дээрээ нааш умар талд залран замын олон амьтныг номын рашаанаар ханган заларч) хэмээн Чингис хаан түүний хөвгүүн Өгөдэй хаанын үед бурхан шашин дэлгэрч байсан тухай бичжээ. Мөн эхэд «qalq-a mongγol biden-ü ene orun-tu sajin delgerigsen-ü yosu anu qubilai sečen qan-ača qorin yutayar üy-e-tur batu möngke dayan qayan boluγsan tegüni köbegün jalayir qungtayiji tegünü köbegün üyijeng noyan tegünü köbegün abtai tegünü čay-tu qalq-a-yin arad бүкүн abqu gegекү-yin orun-dur mongγol bolod nigülseküi inü öčүken bey-e-yin ide inü yeke ayumsiy-tu čereg anu masi olan gerten ba quvaray-un ilayal ügei sajin-u ner-e-yin tedüi čü ugei abatai γalγay yī... bay... kemekü noyan arban tabun nasun-ača mangγus-un qan-u omurqal-yi bulajaqu... abatai-ber yurban erdeni-yin ner-e-i sonusuyad sedgel masida bayasaču burqan-u sajin-dur ülemjide süsүlүsүн udal ügei kitad-un qayan-i arban dörbedүger üy-e wan lüi qang-i tabuduyar on-u γal үker jil-dү qamuy-i ayiladduyči sonүjamču dalai blam-a tumed-үн altan qayan jalaju mongγol-un orun күke qota kemekü γajar-tu bayiqu-yin üy-e-dү mön kü abatai-ber jolyura odduyad mörgүküi-dүr wačirbani-yin qubilyan mön basa degүü köngdүlen sayin noyan-i qonsimbodisadu-yin qubilyan mön kemen todurqai jarliγ bolyad» (Халх Монгол бидний энэ оронд шажин дэлгэрсэний ёс нь Хубилай сэцэн хаанаас хорингуравдугаар үед Батмөнх даян хаан болсон түүний хөвгүүн Жалайр хунтайж түүний хөвгүүн Үйзэн ноён түүний хөвгүүн Абтай түүний цагт халхын ард бүхэн авах гээхийн оронд монгол болоод нигүүлсэхүй нь өчүүхэн биеийн эд нь их аймшигт цэрэг нь маш олон гэртэн ба хуврагийн ялгал үгүй шажины нэрийн төдий ч үгүй Абтай галзуу... хэмээх ноён арван таван наснаас мангасын ханы оморхлыг булааж... Абтай бээр гурван эрдэнийн нэрийг сонсоод сэтгэл машид баясаж бурханы шажинд үлэмжид сүсэлсэн удалгүй Хятадын хааны арван дөрөвдүгээр үе Ванли ханыг тавдугаар оны гал үхэр жилд хамгийг айлдагч Сономжамц Далай лам Түмэдийн Алтан хаан залж Монголын орон Хөх хот хэмээх газарт байхын үед мөнхүү Абтай бээр золгоор одоод мөргөхөд Очирваанын хувилгаан мөн бас дүү Хөндлөн сайн ноёныг Хоншимбодсадын хувилгаан мөн хэмээн тодорхой зарлиг болгоод) хэмээн Халхын Абтай ханыг бурхан шашинд хэрхэн даган орсон түүхийн үнэ цэнэтэй мэдээг бичсэн байна.

Энэ бүхнийг эцэст нь дүгнэхэд «Абтай хан Эрдэнэ зууг байгуулсан даруй Өндөр гэгээн тэтгэмжлэн Дөрөвдүгээр ачит цорж зурагч Лувсанданзан болон ялангуяа долдугаар номч цорж лам үлэмж дэлгэрүүлэн үйлдэж явсан хуучин түүх» гэснээс үзэхэд Өндөр гэгээний ивээлээр Эрдэнэ зуугийн дөрөвдүгээр цорж лам Лувсанданзан болон долдугаар цорж лам Лувсандагвадаржаа нар дэлгэрүүлэн зохиосон тул Дөрөвдүгээр цоржийн амьдарч байсан үе болох XVII-р зууны дундаас XVIII зууны эхэн болон Долдугаар цоржийн амьдарч байсан XVIII зууны эхэн үеэс XIX зууны эх хүртлэх буюу XVII зууны дунд үеэс XIX зууны эх хүртлэх үеүүдэд үе улиран бичигджээ гэж үзэж болохоор байна. Мөн «Эрдэнэ зуугийн тухай» хэмээх гар бичмэл эхийг хэн зохиосон нь тодорхойгүй боловч гар бичмэл эхэд бичсэнчлэн дөрөвдүгээр цоржоос долдугаар цорж хүртэл дэлгэрүүлэн зохиосон гэснээс харахад дөрөвдүгээр дархан цорж зурхайч Лувсанданзан, тавдугаар гаанжуур өвгөн номч цорж Лувсанжалцан, зургадугаар дархан цорж Лувсанцэдэн, долдугаар хувилгаан цорж Дагвадаржаа нарын үед үе улиран дэлгэрүүлэн зохиожээ гэж үзэж болох юм.

Ном зүй

Бира Ш. Монгольская историография (XIII-XIV вв.). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1978. 319 с.

Пэрлээ Х. Монголын хувьсгалын өмнөх үеийн түүх бичлэгийн асуудалд. Улаанбаатар, 1958. 45 т.

Цендина А.Д. История Эрдэни-дзу. Факсимиле рукописи. Перевод с монгольского, введение, комментарий и приложения А.Д. Цендиной // Памятники письменности Востока. М.: Изд. фирма «Восточная литература РАН», 1999. 255 с.

Эрдэнэ зуу ба өндөр гэгээний намтар оршвой. Монгол улс. ҮНС. Гар бичмэл эх.

Эрдэнэ зуугийн тухай. Монгол улс. ҮНС. Гар бичмэл эх.

Цыбенов Базар Догсонович
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Улан-Удэ, Россия
bazar75@mail.ru
Юй Шан, Су Фурун
Хулун-Буирский университет
Хайлар, КНР

ВОПРОСЫ НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ ДАУРСКОГО ЭТНОСА

Работа выполнена в рамках государственного задания ИМБТ СО РАН по проекту № 0338-2016-0003 «Межкультурное взаимодействие, этнические и социально-политические процессы в Центральной Азии»

Аннотация: В статье рассмотрены некоторые вопросы истории дауров середины XX в. Авторы кратко освещают социально-политические мероприятия, проводившиеся в регионе Бутха после окончания Второй мировой войны. Представлены также вопросы, связанные с подготовкой национальных кадров и созданием даурского автономного района Морин-Дава.

Ключевые слова: дауры, Бутха, КПК, реформы, национальные кадры, автономия.

Tsybenov Bazar Dogsonovich
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Ulan-Ude, Russia
Yui Shan, Su Furun
Hulunbuir University
Hailar, China

PROBLEMS OF THE CONTEMPORARY HISTORY OF DAYUR ETHNOS

Abstract: The article studies some problems of the history of the Daur people in the mid-20th century. The authors briefly analyzes the socio-political activities of the Butha region after the end of World War II. The article deals with issues related to the training of national personnel and the creation of the Daursky autonomous region of Morin-Dawa.

Keywords: Daur, Butha, CCP, reforms, national cadres, autonomy.

После окончания Второй мировой войны в истории дауров Китая открылась новая страница, написать которую предстояло революционно настроенной даурской молодежи. На территории страны продолжалась гражданская война между Гоминьданом и КПК. Для укрепления своих позиций КПК отправляло кадровых военных работников в административные районы. Так, в Буси (Западная Бутха, от сокр. кит. Buteha xi) прибыл отставной военный Чэн Лисинь. Вопрос о власти в этот период был основным, поэтому на территорию хошуна Буси прибыли отряды КПК во главе с Ван Вэном – комиссаром военного округа Нонни-мурэн, и командиром Ин Дэу. Объединившись с местным ополчением, они образовали достаточно сильную группировку войск КПК. 15 января 1946 г. Чэн Лисинь стал временно исполняющим обязанности главы хошуна Буси. Руководителями отделов в органах местной власти также были назначены члены КПК. 24 февраля 1946 г. состоялся съезд делегатов хошуна Буси. На нем главой хошуна был избран Мэн Сисюн. Чэн Лисинь по-прежнему оставался в должности временно исполняющего обязанности главы хошуна. В апреле 1946 г. хошун Буси был включен в состав аймака Нонни-мурэн Внутренней (Восточной) Монголии и название «Буси» было изменено на «Морин-Дава» [Tielinga, 1998, с. 741]. Согласно кадровой политике КПК, Чэн Лисинь был переведен на работу в другую местность. После его перевода молодые соратники из числа дауров – Сайр и Ачлаалту создали группу пропаганды и, выезжая в поселки и деревни, разъясняли населению идеи и принципы коммунистов. Таким образом, Чэн Лисинь сыграл важную роль в установлении народной власти в хошуне. К основным итогам его деятельности можно отнести: во-первых, создание местной коммунистической ячейки и привлечение в нее передовой молодежи. Во-вторых, Чэн Лисинь успешно претворял в жизнь аграрную реформу. В-третьих, он включил в состав революционных вооруженных сил местное ополчение, внедряя в него членов КПК. В-четвертых, при нем были полностью ликвидированы грабежи населения. В тот период на территории хошуна имелись банды, часть которых была лояльно настроена к Гоминьдану. Под руководством Чэн Лисиня были успешно проведены операции по ликвидации бандитов [Dawuerzu, 2008, с. 460-466].

В августе 1947 г. на основе успешно осуществленных аграрных преобразований был проведен съезд народных представителей хошуна Морин-Дава. На нем главой хошуна был избран Сайн Эрхуу (даур по национальности), заместителем главы хошуна – Ли Чжинъюнь. Сайн Эрхуу управлял хошуном недолго, 16 февраля 1948 г. правительство АРВМ назначило товарища Дэ Гуанчи новым главой хошуна. Ли Чжинъюнь остался на должности заместителя главы хошуна [Tielinga, 1998, с. 741]. В эти годы продолжалось усиление влияния КПК в хошуне. Так, в конце 1947 г. в населенных пунктах хошуна Морин-Дава действовала 21 партийная ячейка, членами КПК стали 136 человек. В конце 1948 г. насчитывалась 41 ячейка, численность коммунистов достигла 315 человек. В 1949 г. партийных ячеек было 52, членов КПК – 550 человек [Dawuerzu, 2008, с. 460-466]. В этот период немало молодых дауров было направлено на учебу в «Центральную объединенную школу» (на монг. яз. «Товийн эвлэлийн сургууль»), кадровую школу департамента земледелия, Народный университет Китая, Центральную кадровую школу политики и права, кружок молодых кадров Центрального объединения женщин, Центральный институт национальностей. Даурская молодежь также проходила обучение в партийных школах разного уровня, расположенных за пределами района Морин-Дава. Помимо даурской молодежи, направленной на обучение в различные образовательные учреждения страны, в самом районе работала партийная школа и имелись различные группы обучения. Таким образом, район Морин-Дава, где компактно проживали дауры, обрел свои национальные кадры разных профилей, которые смогли восполнить недостаток в органах власти района, в хозяйственной и общественной жизни. Район Морин-Дава не только восполнил свои национальные кадры, но и предоставил немалое число своих кадровых работников в другие регионы КНР [Morindabaγa, 1988, с. 87]. Новые кадровые перестановки в хошунной администрации прошли в 1954-1955 гг. 26-31 марта 1954 г. состоялся съезд народных представителей хошуна Морин-Дава, на котором Ачлаалту был избран главой. Через год, в марте 1955 г. он был переведен на работу в другую местность. 10 июня 1955 г. администрация аймака Хулун-Буир назначила главой хошуна Мэн Линъюаня, заместителем главы хошуна – Чжан Бинъюаня [Tielinga, 1998, с. 741-742].

Кардинальные изменения происходили и в сельском хозяйстве хошуна. В целях развития крестьянских хозяйств, начиная с 1948 г., стали создаваться временные группы трудовой взаимопомощи, включавшие 3-5 семей. Позже они были преобразованы в постоянные группы трудовой взаимопомощи. В 1951-1958 гг. в Морин-Дава проводились мероприятия по созданию временных групп трудовой взаимопомощи, сельскохозяйственных кооперативов низшего и высшего типов. С августа 1958 г. начали создавать народные коммуны. В сентябре 1958 г. в хошуне Морин-Дава на базе 11 деревень, 1 городка, 208 сельскохозяйственных кооперативов высшего типа было создано 11 народных коммун [Molidawa, 2007, с. 61-62]. В 50-е гг. XX в. одним из важнейших вопросов, стоявшим перед даурским народом, был вопрос о создании национальной автономии. В августе 1952 г. правительство КНР пригласило делегатов, представлявших малочисленные этносы, где им была разъяснена насущная потребность в создании национальных автономий, заинтересованность в этом КПК и правительства. Делегатам были вручены шелковые знамена и памятные подарки [Morindabaγa, 1988, с. 81]. Тогда же, в августе 1952 г. по решению Центрального народного правительства КНР была создана исследовательская группа по установлению национальных меньшинств. На основе исследований этой группы, в 1956 г. Центральное народное правительство признало дауров самостоятельным этносом [Molidawa, 2007, с. 66-68]. В июле 1957 г. хошунный комитет КПК и администрация Морин-Дава хошуна приняли проект создания автономного хошуна и сообщили о нем в Хулун-Буирский комитет КПК, администрацию аймака, комитет КПК АРВМ, народный совет АРВМ. В октябре 1957 г. администрация Хулун-Буирского аймака, получив одобрение комитета КПК и народного совета АРВМ, направила проект об автономии дауров в Центральное народное правительство КНР. 29 мая 1958 г. по указу Центрального народного правительства хошун Морин-Дава был признан утратившим свой статус. В этом же указе имелось согласие на решение о создании даурского автономного хошуна Морин-Дава. Учитывая предложения даурского населения, было решено 15 августа 1958 г. считать официальным днем провозглашения нового хошуна [Molidawa, 2007, с. 69]. 15 августа 1958 г. народный совет АРВМ принял постановление о создании даурского автономного хошуна Морин-Дава. Главой хошуна был избран Батубаяр (даур по национальности), его заместителями стали Цуй Сисен (китаец) и Ту Рун (эвенк) [Molidawa, 2007, с. 69; Morindabaγa, 1988, с. 82]. Создание даурского автономного хошуна Морин-Дава сыграло важную роль в дальнейшем развитии даурского этноса. Со временем у дауров Цицикара и других районов появились автономные административно-территориальные единицы – даурский национальный район Мэйлисы, даурские национальные волости в Хулун-Буире и Синьцзяне.

Литература

Dawuerzu bainian shilu [Регулярные записи о делах и событиях даурского народа за последние 100 лет] / Quanguo zhengxie wenshi he xuexi weiyuanhui deng ben. Shangce. [Под ред. комиссии литературы и истории Народного политического консультативного совета. Первая часть.]. Beijing: Zhongguo wenshi chubanshe, 2008. 539 с. (на кит. яз.).

Molidawa dawuerzu zizhiti gaikuang [Краткий очерк даурского автономного хошуна Морин-Дава] / «Molidawa dawuerzu zizhiti gaikuang» bianzu [коллектив авторов «Краткого очерка даурского автономного хошуна Морин-Дава»]. Minzu chubanshe, 2007. 253 с. (на кит. яз.).

Morindabaγa dayur ündüsüten-ü öbürtegen jasaqu qoşıγun-u toyimu bayidal [Обозрение Морин-Дава даурского автономного хошуна] / nayırayulun biçikü duγuyilang nayırayulba. Jamsu, Bürinsayın orçıγulba. Erdenıjab orçıγulγa-yı qınaba [коллектив авторов]. Kükęqota: Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriγ-a, 1988. 269 с. (на старомонг. письм.).

Tielinga. Molidawa dawuerzu zizhi ti zhi [Описание даурского автономного хошуна Морин-Дава] / Tielinga. Huhehaote: Neimęgu renmin chubanshe, 1998. 1149 с. (на кит. яз.).

НАЙДАКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ-4
ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИЙ МИР.
ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом
Института монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

Статьи печатаются в авторской редакции

Компьютерная верстка – *О. С. Ринчинов*
Обложка – *А. С. Бреславский*

Подписано в печать 06.06.2018. Формат 60×84 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 28,4. Уч.-изд. л. 28,0. Тираж 100. Заказ № 18.

РИО Изд-ва БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии Изд-ва БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.